

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



ŞÂHFÛR B. TÂHİR EL-İSFERÂYİNÎ VE TÂCÛ'T-TERÂCİM
FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN Lİ'L-E'ÂCİM ADLI FARŞÇA
TEFSİRİNDEKİ METODU

DOKTORA TEZİ

Danışman **Hazırlayan**
Prof. Dr. Mehmet YOLCU **Mehmet Faruk ARAZ**

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞAHFÛR B. TÂHİR EL-İSFERÂYİNÎ VE TÂCÛ'T-TERÂCİM FÎ
TEFSİRİ'L-KUR'ÂN LÎ'L-E'ÂCİM ADLI FARŞÇA TEFSİRİNDEKİ METODU

DOKTORA TEZİ

Mehmet Faruk ARAZ

Danışman
Prof. Dr. Mehmet YOLCU

MALATYA – 2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Mehmet YOLCU danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum “**Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî ve Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim Adlı Farsça Tefsirindeki Metodu**” isimli tez çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında yararlandığım tüm kaynakları hem çalışmamda hem de kaynakçada yöntemine uygun bir biçimde gösterdiğimi beyân ve taahhüt ederim.

Mehmet Faruk ARAZ

ÖNSÖZ

Vahyin son halkası olan Kur'ân-ı Kerîm, âlem-i gayb ve şehadetin anahtarı konumundadır. Kelâmullâh vasfına sahip Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli açılardan i'câz düzeyinde olması, beraberinde çok sayıda tefsirin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Müfessirlerin tasavvur ve metotlarına bağlı olarak farklı özelliklerde tefsirler telif edilmiştir. Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî tarafından beşinci yüzyılda telif edilen *Tâcü't-terâcim fi tefsîri'l-Kurâni li'l-e'âcim* tefsiri, Farsça ilk yazılan tefsir olması münasebetiyle önem arz etmektedir.

Müfessirimiz Şâhfûr'un *Tâcü't-terâcim*'deki tefsir anlayışı ve metodunu ortaya çıkarmak bu çalışmanın asıl gayesini oluşturmaktadır. Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Şâhfûr'un hayatı, eğitimi ve mezhebi anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Şâhfûr'un Kur'an tasavvuru ve tefsir anlayışı incelenmiş, ikinci bölümde *Tâcü't-terâcim* tefsiri rivayet metodu, üçüncü bölümde dirayet metodu açısından analiz edilmiştir.

Çalışmanın her aşamasında destekleriyle katkı sağlayan danışman hocam Sayın Prof. Dr. Mehmet YOLCU'ya, tenkitleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Ali AKAY ve diğer jüri üyelerine teşekkür ederim. Ayrıca tezin okumaları ve düzeltmelerinde emeği geçen meslek ve mesai arkadaşım olan hocalarıma teşekkür ediyorum. Yine anlayış ve dualarıyla tez sürecinin kolay geçmesinde manevî desteğim olan annem ve babam başta olmak üzere eşim ve tüm aile fertlerime de Yüce Allah'tan (cc) sağlık, afiyet ve iki cihanda selamet niyaz ediyorum.

Çalışmamızın alanında faydalı olması ve alanına bir katkı sağlaması en büyük arzumuzdur. Gayret bizden tefvik yüce Allah'tandır.

Mehmet Faruk ARAZ

Malatya-2023

ÖZET

İnsanlığa hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerim, nâzil olduğu andan itibaren başta Hz. Peygamber olmak üzere günümüze kadar birçok âlim tarafından tefsir edilmiştir. Onun mesajının geniş halk kitlelerine ulaşması için âlimlerce farklı dillerde tefsirler yazılmıştır. Bu âlimlerden biri de beşinci yüzyılın siyasî ve fikrî çalkantılarının olduğu bir dönemde Nisâbur'a bağlı İsferyân ve Tûs bölgesinde yaşamış olan Şâhfûr b. Tâhir el-İsferyânî'dir. İsferyânî, toplumun dilini ve kültürel seviyesini dikkate alarak bazı yönleriyle tefsir tarihinin ilklerinden olan *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim* isimli eserini Farsça kaleme almıştır. Ancak bu tefsir, Arapça yazılmış ilk dönem tefsirleri kadar yeterli ilgiyi görmemiş, günümüzde eserle ilgili yapılan çalışmalar ise makale ve kitap tanıtımıyla sınırlı kalmıştır. Bu yüzden *Tâcü't-terâcim*'in detaylı ve derinlemesine bir şekilde incelemeye tâbi tutulması, önem arz etmektedir.

Nitel modeli bu çalışmada Şâhfûr el-İsferyânî'nin *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim* tefsiri, genel olarak betimleyici bir yöntemle analiz edilerek, müfessirin yorum biçimi ve tefsir metodu tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen verilerin analizi sonucunda Şâhfûr'un bazı hususlarda kendisinden önceki tefsir geleneğine genel olarak sadık kaldığı, bununla birlikte tefsirini yazma gayesine bağlı olarak bazı farklı yöntemler kullandığı müşahade edilmiştir.

Çalışmamızın Giriş kısmında araştırmanın konusu, gayesi, kapsamı ve yöntemi gibi çalışmayla ilgili gerekli bazı bilgiler verilmiştir. Ardından Şâhfûr'un ilmi kişiliğine de yansımaları olan yaşadığı dönemin karakteristik bazı yönleri, hayatı ve mezhebi duruşu gibi konular ele alınmıştır. Birinci Bölümde Kur'ân ve tefsir anlayışı, tefsirinin kaynakları gibi konularda tefsir eksenindeki düşünce dünyası analiz edilmeye gayret edilmiştir. İkinci Bölümde Kur'an yorumunda dirâyet nitelikli izahları ve metodu incelenmiştir. Üçüncü Bölümde ise rivayet açısından tefsir metodu araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsîr, Şâhfûr el-İsferyânî, Yorum, Yöntem

ABSTRACT

The Qur'an, which guides humanity to salvation, has been interpreted by many scholars, especially the Prophet Muhammad since it was sent. Islamic scholars wrote Tafseers in different languages to convey the messages contained in the Qur'an to large masses of people. Shahfur b. Tahir al-Isferayini is also one of the Mufasseers (commentators) who lived in the Isferayin and Tus regions of Nishabur during the political and intellectual turmoil of the fifth century. Al-Isferayini wrote his "Taj al Terajeem fi Tafseer al-Qur'an li al-E'ajeem" in Persian, which is one of the firsts in the history of tafseer in some aspects, taking into account the language and cultural level of the society. However, this tafseer did not receive as much attention as the first-period tafseer written in Arabic. Even today, the studies on this work have been limited to the introduction of articles and books. Therefore, it is important to examine Taj al Terajeem in detail and in depth.

This study, in which the qualitative model was used, tried to identify the author's interpretation style and method, analysing al-Isferâyini's tafseer "Taj al Terâjeem fi Tafseer al-Quran li al-E'ajeem" with a descriptive method in general. Based on the analysis of the data obtained, al-Isferayini also used some different methods depending on the purpose of writing his tafseer, although he was generally faithful to the previous tafseer tradition in some aspects.

The Introduction part of the study gives some necessary information about the study such as the subject, purpose, scope and method of the study. It also deals with some of the characteristic aspects of the period in which al-Isferayini lived, which also have reflections on his scientific personality, his life and his sectarian attitude. The first chapter analyses the Qur'an, the understanding of tafsir, the sources of tafsir and similar ideas. The second chapter examines the wise explanations and methods in the interpretation of the Qur'an. Finally, the third chapter explores the method of tafseer in terms of narration.

Keywords: Al-Qur'an, Tafseer, Shahfur b. Tahir al-Isferayini, Interpretation, Method

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	i
ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırma Hakkında	1
a. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
b. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi	2
c. Konuyla İlgili Yapılan Çalışmalar	3
2. Şâhfûr el-İsferâyînî'nin Yaşadığı Dönem, Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri	4
a. Yaşadığı Dönemin Siyasî ve Kültürel Yapısı	4
b. Hayatı ve Eğitimi	18
c. Hocaları.....	21
ç. Öğrencileri	22
d. Eserleri.....	23
et-Tebîr fî'd-Din	24
el-Evsat	25
Tâcû't-Terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâ'cim.....	25
Eserin Nüshaları.....	29
e. Mezhebi.....	31
İtikâdî Mezhebi	31
Amelî Mezhebi.....	36

BİRİNCİ BÖLÜM

İSFERÂYİNÎ'NİN KUR'ÂN VE TEFSİR ANLAYIŞI, TEFSİRİNİN

KAYNAKLARI

1.1. Şâhfûr'un Kur'ân Tasavvuru	41
1.2. Şâhfûr'un Kur'an'la İlgili İhtilaflı Meselelere Yaklaşımı.....	48

1.2.1. Şâhfûr'un İ'câz Anlayışı ve Sarfe Teorisi	48
1.2.2. Şâhfûr'un Nesh Anlayışına Yaklaşımı	54
1.2.2.1. Neshin Şartları.....	65
1.2.2.2. Neshin Çeşitleri	68
1.2.3. Muhkem ve Müteşâbihe Yaklaşımı	70
1.2.4. Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nâzil Oluşuna Yaklaşımı	80
1.2.5. Hurûf-ı Mukattaa'ya Yaklaşımı	82
1.2.6. Mekkî - Medenî Olgusu Hakkındaki Yaklaşımı	92
1.2.7. Sûre İsimleri ve Âyet Sayıları Hakkındaki Yaklaşımı	95
1.2.8. Kur'an'da Yabancı Kelimelerin Mevcudiyeti Konusundaki Yaklaşımı	99
1.2.9. Nâzil olan İlk ve Son Âyetler Hakkındaki Görüşü.....	102
1.3. Şâhfûr'un Tefsir Anlayışı.....	105
1.3.1. Tefsir ve Te'vil Kavramlarına Bakışı	109
1.3.2. Tefsir Anlayışının Temelleri	111
1.3.2.1. Kur'an Mesajını Farsça Dile Getirme Hedefi	112
1.3.2.2. Ehl-i Sünnet Anlayışına Uygun Tefsir Yapma Gayesi.....	114
1.3.2.3. Zahir-Batın Mana Ayırımı	116
1.3.3. Şâhfûr'un Kur'an Bütünlüğü İlkesine Yaklaşımı.....	119
1.3.3.1. Münesebâtü'l-Kur'an Konusundaki Yaklaşımı.....	120
1.3.3.2. Siyak-Sibak (Bağlam).....	134
1.3.4. Farklı Yorumlara Yaklaşımı ve Tercih Anlayışı.....	139
1.4. Şâhfûr el-İsferâyîni'nin Tefsir Kaynakları	146
1.4.2. Rivayet (Haber/Nakil) Kaynakları	148
1.4.2.1. Kur'an-ı Kerîm Âyetleri.....	150
1.4.2.2. Hz. Peygamber'in (sas) Hadisleri/Sünnet	151
1.4.2.3. Sahabe Kavli.....	152
1.4.2.4. Tâbiîn Kavli.....	153
1.4.2.5. Tebeu't-tâbiîn ve Müfessirlerin Kavli	155
1.4.3. Dirâyet Kaynakları	161
1.4.3.1. Akıl	162
1.4.3.2. Arap Dili	165

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÂHFÛR EL-İSFERÂYİNÎ'NİN TEFSİRİNDE RİVÂYET METODU

2.1. Şâhfûr'un Rivayet Yöntemi ile Tefsiri.....	168
2.1.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri.....	169
2.1.2. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri	174
2.1.3. Kur'an'ı Sahabe Kavli ile Tefsiri	179
2.1.4. Kur'an'ı Tâbiîn Kavli ile Tefsiri	189
2.1.5. Tebeu't-tâbiîn ve Diğer Âlimlerin Kavli ile Tefsiri	193
2.2. Şâhfûr'un Rivayete Dayalı Kur'an İlimleri İle Tefsiri.....	195
2.2.1. Kıraat Farklılıklarını Açıklamadaki Yaklaşımı.....	195
2.2.2. Sûrelerin ve Âyetlerin Faziletine Dair Yaklaşımı	200
2.2.3. Emsâlü'l-Kur'ân Tefsirindeki Yaklaşımı	205
2.2.4. Sebeb-i Nüzûllerle Tefsir Etmedeki Yaklaşımı	209
2.2.5. Kur'an Kıssalarına Yaklaşımı	222
2.2.6. İsrâilî Rivayetler ile Tefsiri (İsrâiliyat).....	225
2.2.7. Sebeb-i nüzûl, Siyer, Meğâzî ve Ehl-i kitâp nakilleri.....	235

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂHFÛR EL-İSFERÂYİNÎ'NİN TEFSİRİNDE DİRÂYET METODU

3.1. Dilbilimsel Tefsir Yöntemi.....	240
3.1.1. Nahiv/İ'râba Dayalı Yorumu	245
3.1.2. Sarf ve İştikâka Dayalı Yorumu.....	248
3.1.3. Kur'an Kelimelerini Tefsir Etme Yöntemi	250
3.1.3.1. Kelimenin Anlam Kapalılığı	251
3.1.3.2. Kelimenin Anlam Çeşitliliği	253
3.1.3.3. Kelimenin Anlam İnceliğine Dikkat Çekme.....	258
3.1.3.4. Kelimenin İhtilafı Anlamlarından Birini Tercih Etme	261
3.1.4. Belâgat İlmî ile Tefsir Yöntemi.....	262
3.1.4.1. Meânî İlmî Çerçevesindeki Yorumu	266
3.1.4.2. Beyân İlmî Çerçevesindeki Yorumu	267
3.1.4.3. Bedî' İlmî Çerçevesindeki Açıklaması	270
3.2. Ahkâm Âyetlerini Tefsirindeki Yöntemi	272

3.2.1. Ahkâmın Kaynaklarına Dair (Naklî Kaynaklar)	274
3.2.2. İctihat ve Müçtehit ile İlgili Düşünceleri	278
3.2.3. Ahkâm Âyetlerini Ele Alma Pratiği	280
3.3. Kelâmî İzahlarla Tefsiri	281
3.3.1. Mu'tezile'ye Karşı Reddiye	284
3.3.2. Kaderiyeye Karşı Reddiye	292
3.3.2. Şîa'ya Karşı Reddiye	295
3.4. İşârî Tefsir Yöntemiyle Yaptığı Açıklamalar	297
3.5. Tefsir Metotları Açısından Tâcü't-Terâcim'in Konumu.....	299
3.5.1. Rivayet Açısından	300
3.5.2. Dirâyet Açısından	307
SONUÇ	310
KAYNAKÇA	314

KISALTMALAR

ANKUZEM	: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
(cc)	: Celle celâluhu
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İst.	: İstanbul
Kon.	: Konya
m.	: Milâdî
Nşr.	: Neşreden
(ra)	: Radiyallâhü anh
s.	: Sayfa
(sas)	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak
v.	: Vefat
vs.	: Ve sair
Yay.	: Yayınları
Yy.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırma Hakkında

a. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İslam'ın geniş bölgelere yayılması neticesinde Kur'an'ın muhatap kitlesi çeşitlenmiş, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında yeni problemler ortaya çıkmıştır. Toplumlarda meydana gelen ilmî ve kültürel değişim ve gelişim süreçlerine bağlı olarak âlimler, Kur'an'ı yeniden açıklamaya çalışmışlardır. Ne var ki Kur'an, her dönemde farklı yöntemlerle tefsir edilse de genellikle ilk dönem tefsirlerinin Arapça ve ilmî bir üslupla yazılmış olması, başka milletlerin istifadesini sınırlandırmıştır. Bu nedenle tefsir okuyucuları, geniş halk kitlelerinden ziyade âlimler olmuştur. Bu amaçla bazı erken dönem âlimleri, bir taraftan farklı metotlarla yeni tefsirler telif ederken diğer taraftan Kur'an'ı başka dillerde tefsir etmeye çalışmışlardır. Bu açıdan Kur'an'ı Farsça'ya ilk tefsir eden ve ilk tercüme edenlerden olan Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî'nin *Tâcü't-terâcim* isimli eseri önemlidir. Çünkü Şâhfûr, yaşamış olduğu beşinci yüzyılın ortalarında Arapça bilmeyen Fars milletinin Kur'an'ı anlamaya olan ihtiyacını hissetmiş, bu sebeple Kur'an'ı Farsça diline tercüme ve tefsir etmeyi farz-ı kifâye olarak telakki etmiş ve bu amaçla söz konusu eserini telif etmiştir.

Tâcü't-terâcim'in Farsça yazılmış müstakil ilk tefsir ve meâl olması, eserin siyasî ve kültürel çalkantılarla dolu beşinci yüzyılda yazılmış olması ve müellifinin eserini topluma yönelik telif etmiş olması gibi hususlar, bu eseri önemli kılan başlıca faktörlerdir. Ne var ki bu tefsir, Arapça yazılmış ilk dönem tefsirleri kadar hakkettiği ilgiyi görmemiş, eserle ilgili çalışmalar makale ve kitap tanıtımıyla sınırlı kalmıştır. Bu hususlar, *Tâcü't-terâcim*'i detaylı ve derinlemesine inceleyen ve tefsirin yakından tanınmasını sağlayan bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Çünkü bu tür eserlerin etraflıca ele alınması, sadece ait olduğu dönemin ilmî, kültürel ve siyasî hususlarını aydınlatmakla kalmaz, sonraki dönemlerin ilmî ve kültürel sürecinin bir parçası olması açısından da önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Şâhfûr el-İsferâyînî'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ve *Tâcü't-terâcim fi tefsîri'l-Kur'ân li'l-'eâcim* tefsirinin rivayet-dirayet metodunu araştırmayı

hedeflemektedir. Bu doğrultuda, temel problem olarak, Şâhfûr'un Kur'an ve tefsir anlayışının ne olduğu ve rivayet-dirayet metodunda nasıl bir yol takip ettiğinin cevabı araştırılacaktır. Çalışmada, ayrıca alt problemler olarak şu soruların cevabı aranacaktır: Müellifin yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel yapısı nasıldı? Dönemin karakteristik yapısının müellifin zihin dünyasına ve dolayısıyla eserin üslûp ve metoduna yansıyan tarafları olmuş mudur? Müellifin Kur'an ilimleri ve tefsir usulü konularındaki yaklaşımı nasıldır? Tefsirini Farsça yazmasındaki esas gayesi nedir? Tefsirini Farsça ve belli bir kitle için yazması, tefsirindeki ilmî düzeye, üslûba ve yönteme etkisi olmuş mudur? *Tâcü't-terâcim* tefsiri, tefsir tarihinin ilk halkalarından olması açısından bir yenilik getirip getirmediği ya da herhangi bir konuda öncülüğü söz konusu mudur?

b. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Tefsir ilminin genişliğinin yanında *Tâcü't-terâcim*'in meâl içermesi, muhtevasının zenginliği, yazarın donanımlı kişiliği, dönemin yazar üzerindeki etkisi gibi hususlar göz önüne alındığında, araştırmanın boyutunu tahmin etmek zor olmayacaktır. Bu sebeple özellikle eserin meâl kısmının müstakil bir araştırma konusu olacağı mülahazasıyla çalışmanın tefsir kısmıyla sınırlandırılmasını gerektirmektedir.

Araştırma, ana hatlarıyla müellifin hayatı ve ilmi kişiliğinin yanında, söz konusu eseri bağlamında Kur'an ve tefsir tasavvurunu incelemeyi amaçlamıştır. Bu gayeyle Kur'an ilimleri ve tefsir usulü literatürü temelinde belirlenen başlıklar üzerinden genel olarak betimleyici bir üslupla müellifin düşüncesi ve yöntemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmanın önemli bir kısmında, esas amaçlarından biri olarak müellifin tefsirinin rivayet metodunu nasıl uyguladığı somut veriler üzerinden tahlil edilmeye çalışılmıştır. Müellifin rivayetleri aldığı kaynağın Sa'lebî'nin tefsiri olması kanaatine binan yer yer ilgili eserle mukayesesi de yapılmıştır. Bunun dışında rivayetlerin cerh ve ta'dili ile rivayetlerin muhtevasının detaylı analizlerine ise girilmemiştir.

Eser, rivayet yoğunluklu bir tefsir olmakla birlikte önemli bir kısmının dirayet nitelikli olduğu dikkate alındığında, dirayet açısından analiz edilmesi önem arz etmektedir. Müellifin mukaddimede ifade ettiği üzere, Ehl-i Sünnet'in düşünce sistemini temel ölçüt aldığı dikkate alarak Mu'tezile ya da Şîa'ya yönelik ne tür eleştirileri olduğu üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Ayrıca dirayetin kapsamına giren

dil ve fıkıh gibi alanların başlıkları ele alınırken, bu alanların ekolleri arasındaki detaylı ihtilaflara girilmemiştir.

Diğer önemli bir husus da daha önce zikredildiği üzere müellifin tefsirini Fars milletine Kur'ân mesajını iletme maksadıyla yazdığını dikkate alarak, söz konusu amacının eserin metot ve içeriğine ne tür bir etkisi olduğunu müstakil bir başlıktan ziyade, belirlenen konu başlıkları altında incelenmiştir.

Tâcü't-terâcim tefsirinin metot analizinde önemli miktarda veri bulunmakla beraber bazı noktalarda kısmî zorluklarla da karşılaşmıştır. Müfessirimiz, ulumu'l-Kur'an konularında teorik izahları her meselede yapmadığından, yaklaşımının tespiti beyanlarından öte âyetler üzerindeki yaklaşımlarından yapılmıştır. Bu da net ve kesin bilgilerin elde edilmesini güçleştirmiştir. Diğer bir husus da Şâhfûr, kaynaklar için bazı kriterlerden söz etmesine karşın, hemen hemen hiçbir alanda kaynak aldığı eserler konusunda bir beyanda bulunmamıştır. Bu sebeple müellifimizin tefsirinin, bilgi kaynakları ile mukayesesi doğrudan yaptığı açıklamalar üzerinden mümkün olmamış; bunun yerine aktardığı bilgi ve yorumlar üzerinden ve satır aralarından hareketle bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu tefsirle ilgili diğer bir husus, rivayetlerde sıhhat ilkesine değinmesine rağmen, sıhhat ölçüleri ve râvilere dair düşüncesi konusunda açıklama yapmamış, bu da tahlili zor noktalardan birini oluşturmuştur. Karşılaşılan bu güçlüklerle birlikte *Tâcü't-terâcim* tefsirinin incelemesi için müfessirimizin tefsir metoduna dair önemli miktarda veriye ulaşılmıştır.

c. Konuyla İlgili Yapılan Çalışmalar

Gerek ülkemizde gerekse İslam aleminde *Tâcü't-terâcim*'le ilgili yapılan çalışmalar, görebildiğimiz kadarıyla oldukça sınırlıdır. Türkiye'de *Tâcü't-terâcim* tefsiri ile ilgili yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Seyfullah Efe'ye ait "Kur'an'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler" isimli makalede, *Tâcü't-terâcim* bir başlık altında ele alınmıştır. Ayrıca eserin müellifi İsferyânî'yi konu alan bir DİA maddesi bulunmaktadır.

Arap dünyasında ise Fadl Hasan Vezîn'in "*et-Tefâsirü bi'l-lugati'l-Farisîyye ve ittîcâhâtuhâ/Farsça yazılmış tefsirler ve bunların metotları*" adlı kitabı bulunmaktadır. Bu çalışmada söz konusu tefsirle ilgili kayda değer bilgiler olmakla birlikte, sadece bir başlıkla sınırlı kalmıştır. İran'da ise Şâhfûr'un tefsirini müstakil bir çalışma olarak

Hasan Beşâretî Râd tarafından kaleme alınan *İsferâyîni ve Tâcü't-terâcim* isimli küçük isimli bir çalışması bulunmakta, o da sadece kitap tanıtımı düzeyinde kalmaktadır. Eserle ilgili Türkiye ya da başka ülkede doktora düzeyinde akademik çalışmaların yapılmaması da eserin hak ettiği ilgiyi henüz görmediğini göstermektedir. *Tâcü't-terâcim* tefsirini doktora düzeyinde çalışmayı gaye edinen bu çalışmamız, yukarıdaki eserlere bakıldığında önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Zira bu sahanın ilk eseri veya en azından ilklerinden biri olan böylesine bir değerli tefsirin şimdiye kadar birkaç ülkede ve birçok dilde doktora düzeyinde ele alınmış olması beklenirdi.

2. Şâhfûr el-İsferâyîni'nin Yaşadığı Dönem, Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

a. Yaşadığı Dönemin Siyasî ve Kültürel Yapısı

Kişinin ilmî eğitimi ve zihin inşasının temellerini oluşturan en önemli faktörler, dar çerçevede yaşadığı muhit ve ailesi, geniş çerçevede ise yaşadığı zaman diliminin siyasî, ilmî ve kültürel özellikleri, eğitim gördüğü kurum ve ortamlardır. Bu ayrıntıların her biri, müellifin düşünce dünyası ve tefsirindeki yaklaşımlarını arka planıyla tespit edilmesi açısından katkı sağlayacak bilgilerdir. Dolayısıyla bu başlıkta Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyîni'nin yaşamını sürdürdüğü ve eğitim hayatını geçirdiği bölge ve dönem ele alınacaktır. Bu çerçevede ilk eğitim aldığı İsferâyîn, ardından eğitim gördüğü Nişâbûr ve yine ders alıp akabinde müderrislik yaptığı Tûs şehrinin siyasî, ilmî ve kültür tarihi hakkında bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

Nişâbur, Tûs ve İsferâyîn, kısa aralıklarla Horâsân'ın İslam orduları tarafından tamamıyla fethedildiği dönemlerde fethedilmiştir.¹ Tûs şehrinin merzûbânı (vali/idareci), Kûfe ve Basra valilerine bir mektup göndermiş ve Horâsân'ın yönetiminin kendisine teslim edilmesi şartıyla bu şehirleri Müslümanlara bırakacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Tûs ve diğer şehirler, Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir tarafından 29/650 yılında fethedilmiştir² Şâhfûr b. Tâhir'in doğduğu yer olan İsferâyîn diğer adıyla Mihricân vilâyeti, Cürcân yolu üzerinde bulunan Nişâbûr'a yakın

¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrût/Lübnan: Müessesetü'l-Meârif, 1987). 567-568.

² Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî İbnü'l-Fakih, *Muhtasarü kitâbi'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sadır, 1308), 307; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 467-468; Kurtuluş Rıza, "Tûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). 307.

Horâsân'a bağılı bir vilayettir.³ Müellifin müderrislik de yaptığı Tûs şehri ise Horâsân'ın en büyük vilayetlerinden biri olup⁴ iki bölgeden oluşmaktadır. Bunların biri Tâberân diğeri de Nûkân'dır.⁵ Bu dönem iktisadî bakımından Nişâbûr ve Tûs, bölgenin ambarı sayılmasının yanı sıra Tûs birçok ticarî malzemenin üretildiği bir bölgeydi.⁶ Tûs, İslam orduları tarafından fethedildikten sonraki dönemde Samanîler, Emevîler ve Abbâsîler arasında zaman zaman el değışmiştir. Tûs, Abbâsîler'in de önemseydiği şehirlerden biri olarak bazı isyanlara maruz kalmıştır. Nitekim yine bir isyanı bastırmak üzere yola çıkan Abbâsî Halifesi Hârûn Reşît de Tûs'un Senâbâz köyünde vefat edip oraya defnedilmiştir. Keza Gazneliler ve Selçuklular zamanında da birçok savaş ve ayaklanma esnasında halk ve şehir büyük zarar görmüştür.

Şâhfûr'un yaşadığı şehirlerle ilgili verilen bu kısa bilgilerden sonra önce Bağdat merkezli Abbasî devletinin ve ardından Horâsân ve çevresinin siyasî ve kültürel tarihini ana hatlarıyla işlemeye çalışacağız.

Şâhfûr'un yaşadığı dönemde birbirinden bağımsız başlıca üç büyük İslam devleti bulunmaktaydı. Bunlardan biri Endülüs ve Kuzey Afrika'da kurulmuş olan Sünnî Murâbitlar devleti, diğeri Mısır'da hüküm süren Şîi Fatimî devleti ve bir diğeri de Suriye, Irak, Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesinin de dâhil olduğu yerlerde hüküm süren Sünnî Abbâsî devletidir. Müellifin hayatını idâme ettiği bölge ise beşinci yüzyılda Abbâsîlerin nüfuzunun olduğu Horâsân bölgesiydi.

Şâhfûr'un de yaşamış olduğu hicri Beşinci asır, Sünnî Abbâsî halifeliğinin henüz varlığını sürdürdüğü bir zaman dilimidir. Bu tarihlerde Şîi-Sünnî ve diğeri bazı mezhep çatışmaları yaşanmış, merkezî hilâfetin nüfuzu sarsılmış, Abbâsîler'in hâkim olduğu topraklarda İslam birliği bozulmuş, çok sayıda devlet ve hanedanlık kurulmuştur.⁷ Bunun sebebi ise Abbasî halifelerinin bazı uygulamalarıdır. Zira Abbâsîler'in idarî bir özelliği

³ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Menşûrâtü dâru mektebetin bi'l-hayat, 1992), 363. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrût: Müessesetü Kitâbi's-Sekâfiyye, 2002), 1/71; Mehmed b. Ali Sipâhîzâde, *Evdahü'l-mesâlik ila ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik*. (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2006), 150.

⁴ İbnü'l-Fakîh, *Muhtasarü kitâbi'l-büldân*, 41.

⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 319; Öz Mustafa, "Meşhed", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004).

⁶ Haşim Şahin - Yunus Arifoğlu, "Selçuklu Öncesi Dönemde Horâsân: Coğrafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3, (23 Temmuz 2014), 365-369.

⁷ Ahmet Çelebi, "Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Editör: Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987) (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 327-329; Şerafeddin Gölcük, "Abdulkâhir Bağdâdî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (30 Haziran 1979), 78.

olarak Halife Me'mûn'dan itibaren devlet mevkilerine farklı milletlerden komutanlar ve valiler getirilmiştir. Bu idareciler, zamanla iktidarı ele geçirerek halifeleri etkisiz hale getirmişlerdir. Bu sebeple Abbâsî devleti, süreç içinde emirlerin, valilerin ve komutanların devleti haline gelmiştir. Artarak devam eden bu durum, özellikle önce Bağdat'ı terk etmek zorunda kalan, döndükten sonra da gözlerine mil çekilen ve nihayetinde hilâfetten azledilen Hâlife Müttakillillah döneminde ayyuka çıkmıştır.⁸ Büveyhîlerin hilâfet merkezine nüfuz ettiği dönemde Ahmed b. Büveyhî, sıkıntılı ortamı fırsat bilerek Bağdat'a girmiş⁹ ve Müizzüdevle lakabını almıştır. Müizzüdevle'nin Bağdat'a girmesiyle (334) Şîî politikaları hız kazanmış¹⁰ hatta Bağdat'ın, Fâtimîlere ya da başka bir Şîî yönetime biat etmesi noktasına gelinmiştir.¹¹ Sebük Tekin, Büveyhî Emiri Bahtiyâr'a isyan ederek kısa bir süreliğine Bağdat'a hâkim olmuşsa da onun devrinde de aynı şekilde halifelere müdahaleler devam etmiştir (363).¹² Halifeleri tahta çıkararak ve tahttan indiren Şîî mezhep politikasının zirveye çıktığı bir dönemde Adüdüdevle, Bağdat'a girmiş, Büveyhî devletinin sınırlarını Horâsân'dan Suriye'deki Bizans sınırına, Hazar Denizi sahilinden Umman'a kadar genişletmiş¹³ ve aynı dönemde İsfehân ve Cürcân bölgelerine kadar hâkim olmuştur. Abbâsîler'in zayıfladığı bu ortamda Büveyhîler sayesinde Şîîler, yayılma imkânı bulmuş ve Bağdat'ta hilâfet müessesini kontrol altına alarak bir süre siyasî otoritenin sahibi olmuşlardır.¹⁴

Adüdüdevle'nin ölümü (372/983) sonrası çocuklarının taht kavgaları ve diğer bazı sebeplerle Büveyhîlerin Bağdat üzerindeki etkileri giderek zayıflamıştır.¹⁵ Bağdat merkezli hilâfetin siyasî zayıflıkları, Bağdat kadar Horâsân bölgesinde de siyasî ve mezhebî atmosferi değiştirebilmekteydi. Benzer şekilde Horâsân bölgesindeki gelişmeler de Bağdat üzerinde ciddi sonuçlar doğurabilmekteydi. Nitekim Horasandaki bu gelişmelerin

⁸ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrût/Lübnan: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1987), 7/186; Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühafi'l-eşraf mine'l-mülük ve ehli'd-dirâyât)* (Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 4/270; Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, (Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 5/241.

⁹ İbn Miskeveyh, *Tecaribü'l-ümem*, 5/233, 271; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7/205.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Burhaneddin Tâcü'l-kurra Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, "Mukaddimetü muhakkik", *el-Burhan fi müteşabihi'l-Kur'ân*, (Beyrût/Lübnan: Dârü' Sader, 2010), 9.

¹¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7/208; Çelebi, "Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi", 3/327-329.

¹² Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 15/345.

¹³ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7/377-379.

¹⁴ Muhammed Hasan Abdülkerim el-İmâdî, *Horâsân fi'l-ahdi'l-Gaznevî*, (Ürdün: Dâiretü'l-mektebeti'l-vataniyye, 1997), 261-263.

¹⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7/406-409.

paralelinde Büveyhîlerin hâkimiyetini sona erdirecek ve Abbâsîler'in güç kazanmasını sağlayacak olan iki etken daha tarih sahnesine çıkmıştır.

Bunlardan birincisi, Gaznelilerin hicri 388/998 yılında Re'y'i ve 389/999 yılında Horâsân'ı ele geçirerek Büveyhîlerin yanı başında ortaya çıkmasıdır.¹⁶ Gazneli Mahmûd (v. 421/1030), Horâsân'ın hâkimiyetine sahip olduğunda Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın (v. 422/1031) Samânîler ile olan muhalefetini fırsat bilerek bu bölgelerin hilâfete bağlanmasını sağlamıştır.¹⁷ Ne var ki bu dönemde doğudaki en önemli müttefikleri olan Gaznelilerin Abbâsî halifeleriyle ilişkileri, sadece elçiler ve mektuplar vasıtasıyla sürdürülebilmştir.¹⁸

İkincisi ise, 447/1055'te Halife el-Kâim Biemrillah'ın daveti üzerine Tuğrul Bey'in Bağdat'a girip Büveyhîler'in Şîî politikasına son verip Sünnîler'i desteklemesidir. Besâsîrî, 1058'de Fâtımîler adına Bağdat'ı işgal etse de 1059'da Besâsîrî, Selçuklular tarafından mağlûp edilerek öldürülmüştür. Bağdat'ın bu dönemde kazandığı görünüm, genel olarak kalıcı bir durum arz etmiş ve daha sonra fazla bir değişikliğe uğramamıştır.¹⁹ Büveyhîlerin zayıf olduğu bu tarihlerde Kâdir-Billâh'ın (381/991-422/1031) halife olması ve akabinde oğlu el-Kâim-Biemrillâh'ın (422/1032-468/1076) ardından el-Muktedî'nin (468/1076-487/1094) halifeliği dönemlerinde yeniden bir toparlanma olmuş; hilâfet makamı, eski günlerindeki itibarını yeniden kazanmaya başlamıştır.²⁰ Ne var ki bu gibi olumlu ve mühim bazı gelişmelere rağmen bu dönem yine de Abbâsîler'in gerileme dönemi olarak değerlendirilebilecek sürecin bir parçasıdır.²¹

Bağdat merkezi etrafında gelişen siyasî atmosfer gibi benzeri karışıklıklar, Horâsân çevresinde de yaşanmıştır. Şâhfûr b. Tâhir'in yaşadığı şehirlerden biri olan Nişâbûr, Tûs ve İsferyân gibi Horâsân'ın en önemli şehirlerindedir. Bu şehirler,

¹⁶ Selim Kaya, "Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat", *Akademik Bakış*, 15 (Ekim 2008), 3.

¹⁷ İmâdî, *Horâsân fi'l-ahdi'l-Gaznevî*, 95.

¹⁸ Abdurahman Acar, "Selçuklu Abbasî İlişkilerine Genel Bir Bakış", *İslam tarihi ve : Abbasiler (II)*, ed. Mehmet Şeker, Siyer yayınları; 107 Siyer Yayınları, 2018), 6/450. Yıldız Hakkı Dursun, "Ebû Müslim-i Horâsânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994.

¹⁹ Selim Kaya, "Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat", *Akademik Bakış*, 15, (Ekim 2008), 3-6; Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

²⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/197; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 15/216.

²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/197; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/216; Nesrullah Kaplan, *Ebu'l-Muzâffer El-İsferyânî ve et-Tabsîr Fi'd-Dîn Adlı Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 15.

Horâsân'a bağılı olmakla beraber Horâsân'ın genel siyasî karakterinden bazı yönleriyle farklılık arz etmekteydi.

Horâsân bölgesi, kimi zaman el değıştirmişse de bölge, İslam ordularının hâkimiyetinde kalmaya devam etmiştir. Ne var ki bu esnada hâkimiyetin Müslümanların elinde olması onlar için bir birlik ya da bütünlük anlamına gelmiyordu. Zira sultanların ve vezirlerin mezhep taassupları ve siyasî stratejileri nedeniyle İsferyânî'nin da yaşamış olduğı bu dönemin Horâsân'ı, sürekli siyasî değışimlerin, mezhep merkezli çatışmaların yaşandığı bir iklim içinde olmuştur. Horâsân bölgesi, yönetimlerin değıştiğı zamanlarda da Bağdat'a ismen de olsa bağılı kalmış ve Abbâsî halifesinin adıyla hareket etmiştir.²²

Horâsân'ın da içinde bulunduğı bugünkü İran ve civarı, Emevîler'in yönetim merkezi olan Şam'dan ve Abbâsîler'in yönetim merkezi olan Bağdat'tan uzak olması sebebiyle, bağımsız yapıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple hilâfetin merkezi olan Bağdat, siyasetin tek merkezi değıldi. Horâsân, sahabe ve tâbiîn tarafından da İslamî faaliyetler için bir uğrak yeri olmuştur.²³ Halifeye biat eden pek çok bölge gibi Horâsân ve çevresi de merkezden kopuk gelişmelere sahne olmaktadır. Buna bağılı olarak Horâsân, Abbâsî isyanında Emevî karşıtı propagandanın merkezi olmuştur. Hârûn Reşîd'in (v. 193/809) oğılu Me'mûn'u (v. 218/833) diğeri oğılu Emin'den sonra halife olmak üzere veliahtlığa tayin etmiştir. Me'mûn'un Horâsân bölgesine vâli tayin etmesi üzerine bu bölge, başta siyasî ve²⁴ ilmî gelişmeler olmak üzere birçok faaliyetin merkezi olmuştur.

Horâsân bölgesi, ilk beş yüzyılda ağırlıklı olarak Büveyhiler'in, Gazneliler'in ve Selçuklular'ın siyasetinin etkili olduğı bir bölgedir. Gazneliler döneminde Abbâsîler'in hilâfet merkezi Bağdat idi. Hilâfetin otoritesi, siyasetin sahadaki icrası yönüyle zayıf olmasına rağmen, Bağdat da dâhil olmak üzere pek çok şehirde halk ve bazı kesimler nezdindeki nüfuzu devam etmekteydi. Askeri güçlerin bir kısmında sembolik bir düzeyde kalan biat, Harezmliler ve Selçuklular nezdinde önemli bir karşılığı bulunmaktaydı. Bu durum hem hilâfete hem de bu devletlere hızla güç sağlamaktaydı. Abbâsî hilâfetinin Ehl-i sünnet öğretileri üzerindeki tercihine rağmen, siyasî baskısı

²² Mahmûd Şâkir, *Horâsân* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1978), 38.

²³ İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 248.

²⁴ İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 352.

bulunmamakta ve mezhep gelişmeleri genel olarak hilâfet makamından bağımsız bir olgunlaşma göstermekteydi.

Gazneliler döneminde Horasan çevresinde istediği otoriteyi sağlayamayan Abbâsî devleti, küçük beyliklere ayrılmış, dinî yönden çatışmalara sahne olmuştur. Merkezî idarenin zayıfladığı bu ortamda Fatimî tehdidi, yüz göstermeye başlamıştır. Tüm bu menfî şartlarda bir çıkış yolu arayan Abbâsî halifesi, Büveyhî hanedanı içindeki taht kavgalarını ve bunun Irak'ta açtığı istikrarsızlık ve belirsizliği de fırsat bilerek Selçuklular'la yakınlaşmaya çalışmıştır.²⁵ Bu doğrultudaki girişimler sonucunda Ehl-i sünnet anlayışına sahip olan Tuğrul Bey'in kuvveti gittikçe artmıştır. Bu arada Sultan Mahmud'un ölümünden sonra Gazneliler, gerilemeye başlamış ve Dandanakan Savaşı'nda Selçuklular'a yenilerek Horâsân'ın hâkimiyetini kaybetmişlerdir (1040).²⁶ Böylece Horâsân ve çevresinde iktidarı günden güne güçlenen Selçuklular, yavaş yavaş duruma hâkim olmuş ve daha sonra Bağdat'a doğru ilerlemişlerdir.²⁷

Horâsân civarına Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in hâkim olması ile birlikte Tuğrul Bey'in veziri Kündürî (ö. 456/1064), Mu'tezilî âlimlerini önemli mevkilere getirmiştir. Bundan dolayı bid'atçı olarak nitelenen Eş'arîler, Selçuklu sınırlarının dışına çıkarılmıştır.²⁸ Ancak Selçuklu Sultanı Melikşah, Mu'tezilî-Şîî olan Kündürî'yi azlederek (13 Zilhicce 455) 465'te (1072) onun yerine Nizâmülmülk'ü (v. 485/1092) getirmiştir. Bu arada ona doğum yeri olan Tûs'un da içinde bulunduğu bazı yerleri halkın bozulan durumunu islah için genel bir yetki ile birlikte iktâ etmiştir.²⁹ Selçuklular'ın idaresine geçen Tûs, Nizâmülmülk'ün uygulamaları ile en parlak dönemlerinden birini onun vezir olduğu zamanda yaşamıştır. Nizâmülmülk, Kündürî'nin Tuğrul Bey'den ferman çıkartarak Eş'arî ve Şâfiî ulemâsını takip etme politikası sebebiyle Tûs'u terk edip Bağdat'a giden Küşeyrî (v. 465/1072), Beyhâkî (v. 458/1066) ve Cüveynî (v. 478/1085) gibi âlimleri geri getirmiştir.³⁰

²⁵ Şerafeddin Gölcük, "Abdulkâhir Bağdâdî," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 78.

²⁶ Acar, "Selçuklu Abbasi İlişkilerine Genel Bir Bakış", 6/443, 475.

²⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/448. Selim, *Akademik Bakış*, 2; Mehmet Zülfi Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 18-25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 15/788.

²⁸ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 391-401.

²⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/396.

³⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 10/33; Eyyup Akdağ, "Nizâmülmülk'ün Hayatı, Süfilere Yaklaşımları ve Şeyhi Ebû Ali El-Fârmedî", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (15 Eylül 2020), 1019-1048.

Horâsân'da hâkim olan siyasî ve mezhebî şartlar, Horâsân'ın sınırlarının hepsi için geçerliydi. Lakin Horâsân eyaletlerinin her birinde merkezden bağımsız olaylar da vuku bulmaktaydı. Bu eyaletlerden biri olan Nişâbûr, Horâsân bölgesindeki gelişmelerden en çok etkilenen şehirlerden biridir. Nişâbûr, ya da Nisâbûr olarak anılan bu şehir, bu dönemlerde İslâm dünyasının en büyük şehirlerinden olup Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular'ın hâkimiyetinde birbirinden farklı dönemler geçirmiştir.³¹ Bu dönemlerin yönetimleri mezhep siyasetine müdâhil olduğundan, Nişâbûr'da mezhepler ve inançlar arasında güç dengeleri yer yer değişmiştir. Nişâbûr, Selçuklular'ın Gazneliler'e karşı Serahs yakınlarında kazandığı zaferin ardından 429/1038 yılı ilkbaharında Tuğrul Bey'in eline geçmiştir.³²

Buraya kadar anlatılanlarda daha çok bölgenin siyasî gelişmelerine yer vermeye çalıştık. Şimdi bu siyasî durumun etkisi sonucu ortaya çıkan ilmî ve kültürel bazı gelişmeleri zikretmeye çalışacağız.

Şâhfûr'un yaşadığı bölge, yukarıda anlatılanlarda olduğu gibi Nişâbûr, Tûs ve İsferyân gibi Horâsân'ın en önemli şehirleridir. Bu şehirlerin bulunduğu Horâsân bölgesi ilmî ve kültürel pek çok gelişmeye sahne olmuştur. Horâsân'ın siyasî, iktisadî, ilmî ve ticarî büyük bir şehir olması³³ burayı ilmî faaliyetleri için elverişli kılmış ve bu sayede burayı ilim erbabının da faal olduğu bir havza haline getirmiştir. Bölgede ulemânın çok olması, ilmî meclislerin yaygınlığı, her mezhebin bu muhitte etkinliğini sürdürmesi ve faaliyetlerini açık bir şekilde yapmasına zemin oluşturmaktaydı. Müellifin yaşadığı bu şehirler, genel olarak siyasî, ilmî, inanç ve mezhebî yönlerden benzer süreçlerden geçmişlerdir. Bölge, bu yönüyle uzun bir dönem İslam tarihine yön veren bir rol üstlenmiştir.

Abbâsiler, Emevîler'e karşı örgütlendiklerinden Abbâsiler'in Şiî'lerle ittifakları stratejik olup genelde Sünnî inancını temsil etmişlerdir. Hilâfet makamının bağlı olduğu Sünnî anlayışı, Abbâsî hâkimiyetinde olan ya da onlara biat eden topraklarda ne siyasî ne de kültürel açıdan tamamen egemenlik kuramamıştır. Abbâsiler'in hâkimiyetinde olan sınırlar,

³¹ İmâdî, *Horâsân fi'l-ahdi'l-Gaznevî*, 7-19; Hasan - Yigit, *İslam tarihi: siyasî, dini, kültürel, sosyal* 2/372; Acar, "Selçuklu Abbasî İlişkilerine Genel Bir Bakış", 6/465. Mustafa Çuhadar, "Fesâhât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/423-424, 149-151.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 15/699.

³³ Havkal, *Sûretü'l-arz*, 363.

farklı siyasî güçlerin etkisine girmiş ve hilafetin otoritesinden bağımsız bir idare sürdürmüştür.

Horâsân'ın büyük bir bölümünde olduğu gibi Nişabur ve çevresinde de en etkin Kelâmî ekol Mürcie idi. Mürcie mezhebi, başlangıçta Emevi zulmünü durdurmak ve daha sonraları da Harici ve Şîî tehlikesine karşı Abbâsiler tarafından desteklenmiştir.³⁴ Sonraki dönemlerde Mürcie, Emevîler döneminde kader problemi etrafında bir kısmı kadercî ve cebircî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Abbâsiler zamanında Mihne döneminde Mürcie'den kimisi Mu'tezile'nin yanında yer alırken kimisi de onların dayatmasına karşı çıkmıştır. Mürcie'nin Me'mûn'a destek vermesinden dolayı, Bağdat'ta olduğu gibi Horâsân ve Mâverâünnehir'de de Mu'tezile ile aynı muameleye tâbi tutulmuşlardır.³⁵ Me'mûn'un dönemi, Abbâsî devletinin ilk döneminde Mu'tezile'nin en yüksek ve parlak dönemlerinden biri olmuştur.³⁶

Süreç içerisinde yeterli güce ulaşan Mürcie'nin bir alt dalı olan ve Şâhfür'un *et-Tebîr* eserinde Müşebbihe'den saydığı³⁷ Kerrâmîyye, zaman zaman bölgede etkili olan mezheplerle mücadeleye girmiştir. Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîîler'le ortak görüşleri de olan³⁸ ve kimileri tarafından Ehl-i sünnet gruplarından kabul edilen bu mezhep³⁹ ile Şîîler arasındaki muhalefet, hicrî dördüncü asrın ilk yarısında Nişabur'da ciddi boyutlara ulaşmıştır.⁴⁰

Şîîliğin geniş bir hareket alanı bulduğu Büveyhîler döneminde, Mu'tezile mezhebi âlimleri ile diğer mezhepler arasındaki ilişkiler farklı şekillerde tezahür etmiştir. Mu'tezil âlimlerinden hem Sünnî hem de Şîî mezhebi yönünde meyledenler olmuştur. Ancak Büveyhîler dönemi (320-454/932-1062), Şîa ve Mu'tezile ekollerinin

³⁴ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 184-185; İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 286; Zeynep Sürmeli Alimoglu - Ahmet Bağlıoğlu, "Nisâbur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3, (01 Temmuz 2017), 53-70.

³⁵ Kutlu, "Mürcie Mezhebi", 185-186.

³⁶ Hasan İbrahim Hasan - İsmail Yigit, *İslam tarihi: siyasî, dini, kültürel, sosyal Cilt 2*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991), 464-467; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tehzibu Siyeri a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 1/370.

³⁷ Ebü'l-Muzâffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1983), 101.

³⁸ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*. : Dârü'l-Ma'rife, 1961). 124

³⁹ Cafer Karadaş, "Kerrâmîye ve İtikâdî", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 47-49, 62.

⁴⁰ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, 323, 329, 336, 371; İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 273-277.

birbirine yakınlaşmasının zirveye ulaştığı bir zaman dilimi olmuştur. Nitekim Zehebî de (v. 748/1348), “Râfizîlik ile Mu‘tezile, 370/1012 senesinden itibaren önce arkadaş, sonra da kardeş oldular”⁴¹ sözleri ile bu durumu dile getirmiştir. Büveyhîler’de Müeyyidüddeve döneminde başdanışman olan Sâhib b. Abbâd’ın Kâdî Abdulcebbâr’ı (v. 415/1025) İsfehân, Cürcân ve Tâberistân’a baş kadı yapması Mu‘tezile’ye yayılma ortamı hazırlamıştır. İbnü’l-Abbâd’ın ölümünden sonra Kâdî Abdulcebbâr, Fahrüddevle (v. 387/997) tarafından azledilmiş ve Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh’ın Mu‘tezile’ye karşı cephe almasıyla tekrar bir gerileme dönemi yaşamıştır. Hilâfetin ve ilim erbabının etkisinin nispeten güçlü olması gibi nedenlerden ötürü Maverdî (v. 450/1058) gibi Sünnî âlim şahsiyetler de bu dönemlerde önemli bazı bürokratik görevlerde bulunabilmişlerdir.⁴²

Sâmânî Devleti’nin valilerinden Ebü’l-Hasan Muhammed b. Sîmcûr’un (v. 378/989) huzurunda Nişabur’da Şâfiî Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037-38) ile Kerrâmîyye’nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Muhâcir arasında Allah’a cisim denilip denilemeyeceği konusunda bir tartışma yapılmıştır. Nişâbur’da cereyan eden bu karşılaşmadan itibaren Şâfiîler’le Kerrâmîler arasındaki tartışmalar iki üç asır sürmüştür.⁴³ Horâsân sınırlarında Samânîler döneminde resmi mezhep olarak desteklenen Şâfiî mezhebi iken, Gazneliler döneminde destek daha çok Kerrâmî ve Hanefî mezhebine verilmiştir.⁴⁴

Maverâünehir sınırlarına kadar taraftarları olan Kerrâmîyye, hicri dördüncü asrın sonlarında Samaniler’den sonra Gazneliler döneminde de Sebüktekin ve oğlu Gazneli Mahmut tarafından himaye edilerek siyasî otoritenin desteğini almıştır.⁴⁵ Bu sayede Nişabur, Kerrâmîler’in Horâsân’daki en etkili olduğu merkez haline gelmiştir.⁴⁶

⁴¹ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1963), 2/235; Ahmet Sonay, “Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mutezile İlişkisi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2021), 207-208.

⁴² Acar, “Selçuklu Abbâsî İlişkilerine Genel Bir Bakış”, 6/447.

⁴³ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir , *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırakati’n-naciye minhum*, (Dâru tevfiikiyye li’t-türâs, 2010), 152; Cafer Karadaş, “Kerrâmiye ve İtikâdî”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 57.

⁴⁴ İmâdî, *Horâsân fî’l-ahdi’l-Gaznevî*, 266.

⁴⁵ İmâdî, *Horâsân fî’l-ahdi’l-Gaznevî*, 272.

⁴⁶ Makdisî, *Ahsenü’t-tekâsim fî ma’rifeti’l-ekâlim*, 238, 323, 326, 365; İmâdî, *Horâsân fî’l-ahdi’l-Gaznevî*, 276-277.

Nişâbur'da Hanefiliğe yakın bir karakterde olan Kerrâmîler, Şiîler ve Eş'ârîler arasında da ciddi bir güce ulaşmışlardır.⁴⁷

Ne var ki süreç içinde bu dengeleri değiştiren bazı siyasî çalkantılar söz konusu olmuştur. Abbâsî halifesi Halife el-Kâdir-Billâh tarafından Gazne hükümdarı Mahmud b. Sebüktekin'e (388-421/998-1030) bir mektup gönderilmiştir. Halife bu mezhep hakkındaki teccîm ve teşbîh görüşleri nedeniyle, Kerrâmiye'nin hassaten Horâsân ve diğer bölgelerden temizlenmesi için Sultan Mahmut'tan ricada bulunmuştur.⁴⁸ Müellifimizin *et-Tebîr* isimli eserinde verdiği bilgiye göre Mahmud b. Sebüktekin huzurunda Ebû İshak el-İsferâyînî ile bir Kerrâmî âlim arasında bir münazara gerçekleşmiştir. Münazaranın sonucunda Sultan Mahmut, vezirine Kerrâmîler'in ilzam olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Sultan Mahmut'un hicrî 402 yılında desteğini çekmesi sonucu Kerrâmîye mezhebi, gücünü kaybetse de Selçuklular'ın 428/1036 yılında Nişâbur'u fethetmesine kadar Nişâbur'da denge unsuru olmaya devam etmiştir.⁵⁰

Horâsân'a 389 yılında hâkim olan Gazneli Mahmud'un yargıda Hanefî mezhebini uyguladığı ancak kendisinin bölgede gittikçe yayılan Şâfiî mezhebine geçtiği söylenmektedir.⁵¹ Kimi zaman Ehl-i sünnet mezhepleri arasında da ihtilaflar olmaktadır.⁵² Gazneli Mahmûd'un Mu'tezile mezhebine karşı bir tutum sergilediği nakledilen bilgiler arasındadır.⁵³ Meselâ Gazneli Mahmûd'un 420 yılında Büveyhî hükümdarı Mecdüdevle'yi bertaraf etmesi üzerine Re'y'deki Mu'tezile âlimleri Horâsân bölgesine göç etmişlerdir.⁵⁴ Gazneli Mahmud'un Mu'tezile mezhebine karşı olması ve diğer mezhepleri desteklemesi gibi etkenler Mu'tezile'nin bu bölgede etkisiz olmasının sebeplerinden biridir.

Nişâbûr'da başlangıçta Şâfiî ve Hanefî ulemâsı arasında da ciddi ihtilaflar meydana gelmiş olmasına karşın daha sonra iki mezhep arasında yakınlaşma ve hoşgörü

⁴⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekkâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, 336, 365; Alimoglu, "Nişâbur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler", 54-56.

⁴⁸ İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 261-264, 267.

⁴⁹ Şâhfür, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*, 93-94.

⁵⁰ Utbî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Abdülcabbâr, *el-Yemini fî şerhi ahhâri's-sultani'l-Yeminiddevle ve emini'l-mille Mahmûd el-Gaznevî*, (Beyrut: Dârü't-Talia, 2004), 425-426. İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 277.

⁵¹ İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 100-101.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/25.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/195-196.

⁵⁴ Metin Yurdagür, "Kâdî", 2001, 111-113.

ağır basmış ve iki mezhep güç birliği yapmıştır.⁵⁵ Bir Şâfiî âlimi olan müellifin *Tâcü't-terâcim* tefsirinde de Hanefî mezhebine sık sık yer vermesi ve hak bir mezhep yaklaşımını sergilemesi, dönemin bu özelliğinin bir yansıması olarak okunabilir. Bu dönemde Eş'arîler, Kerrâmîyye'ye karşı en etkin mücadele eden gruptur. Kündürî döneminde Eş'arîler gibi Kerrâmîyyeler de baskıya uğramıştır.⁵⁶ Hicrî 489 yılına gelindiğinde Nişabur'da Şafiî-Hanefî ittifakı ile Kerrâmîyye arasında karışıklıklar çıkmıştır. Bu mücadelede Mehmeşâz ailesinden biri Kerrâmîyye'nin liderliğini yürütürken Şafiîlerin liderliğini Cüveynî'nin oğlu Ebu'l-Kasım, (493/1100) Hanefîlerin liderliğini ise Kadı Muhammed b. Ahmed b. Said yürütmüştür. Pek çok Kerrâmî'nin öldürüldüğü ve medreselerinin tahrip edildiği olaylar neticesinde Kerrâmîyye'nin Nişabur'daki varlığı sona ermiştir.⁵⁷

Birçok mezhep, varlığını Bağdat'ta ve değişik bölgelerde kesintisiz devam ettirmiştir. İktidarların taraf oldukları anlayış doğrultusunda güttükleri siyaset nedeniyle mezheplerin güç kazanması ve kaybetmesine ilişkin dengeler sürekli değişiklik göstermiştir. Abbâsî halifelerinin Ehl-i sünnet mezhebine yakın olması sebebiyle Ehl-i sünnet mezhebinin bu bölgede tamamen yok olması gibi bir süreç yaşanmamıştır. Varlığını bölgede genel olarak sürdüren bu mezhep, birçok iktidarın da üzerinde etkili olmuştur.

Horâsân civarına Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in hâkim olması ile birlikte Tuğrul Bey'in veziri Kündürî (ö. 456/1064), Mu'tezilî âlimleri önemli mevkilere getirmiştir. Bundan dolayı bid'atçı olarak nitelenen Eş'arîler, Selçuklu sınırlarının dışına çıkarılmıştır.⁵⁸ Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Mu'tezilî-Şiî olan Kündürî'yi azletmesi ve onun yerine Nizâmülmülk'ü (v. 485/1092) getirmesi sonucu⁵⁹ Eş'arî ve Şâfiî uleması için bir rahatlama dönemi olmuştur. Tûs'u terk edip Bağdat'a giden el-Küşeyrî, Beyhâkî ve el-Cüveynî gibi âlimleri geri gelmiş ve bu bölge Eş'arî ve Şâfiî âlimler için uygun bir gelişme alanı olmuştur.⁶⁰ Sultân Alparslan, Nizâmülmülk'e Tûs

⁵⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, 336.

⁵⁶ Alimoglu - Ahmet Bağlıoğlu, "Nisâbur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler", 185.

⁵⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/177, 8/507; Zeynep Surmeli Alimoglu, Ahmet Bağlıoğlu, "Nisâbur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/3 (01 Temmuz 2017), 2.

⁵⁸ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 391-401.

⁵⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/396.

⁶⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 10/33; Eyyup Akdağ, "Nizâmülmülk'ün Hayatı, Süfilere Yaklaşımları ve Şeyhi Ebû Ali El-Fârmedî", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (15 Eylül 2020), 1019-1048.

başta olmak üzere birçok yerde medrese yaptırmasını söylemiştir. Bu dönemde hazineden medreselere büyük oranda bir miktar ayrılmış ve böylece vezirlerin medrese yaptırma geleneği de başlamıştır.⁶¹

Nizâmülmülk'ün vezirliğindeki destekle Eş'arîlik canlanmış ve onun döneminde Cüveynî ve Gazzâlî gibi otoritelerin yönelttiği tenkitler sonucu Bağdat ve civarında tutunamamış olan Mu'tezilîler, Horâsân ve Hârizm bölgelerine göç etmişlerdir.⁶² Bu dönemde Kuşeyrî, Cüveynî, Tûs ve Nîşâbur sûfilerinden olan Abdülgâfir el-Fârisî (v. 529/1134-35), Ebû Ali el-Fârmedî (v. 477/1084), Yûsuf en-Nessâc gibi âlimler yetişmiştir.

Müellifimiz Şâhfûr'un Nizâmülmülk tarafından müderris yapılması, ikisinin ilim tahsili sürecinde tanıştıkları ihtimalini akla getirmektedir. Müellif ile İmâm Gazzâlî gibi bazı meşhûr âlimlerin yaşadıkları mıntıka, dönem, ders verdikleri kurumlar, tanıdıkları âlimlerin ortak olduğu halde görüşüklerine dair pek bir bilgi bulunmamaktadır.

Nîşâbur, dördüncü yüzyıl ortalarından beşinci/altıncı yüzyıl ortalarına kadar Gazneliler ve sonrasında Hanefî ve Şafîî bazı âlimlerin dersleri nedeniyle Horâsân bölgesinin ilim havzası olmayı sürdürmüştür.⁶³ İslâm dünyasında ilk medreselerin kurulduğu yerlerin başında gelen Nîşâbur'da dördüncü/beşinci yüzyılın ortalarından itibaren birçok medrese kurulmuş olup Bağdat'taki Nizâmiye'den önce Doğu İslâm dünyasında tesis edilen otuzdan fazla medresenin çoğu burada yer almaktaydı.⁶⁴ Devlet eliyle ilk medresenin kim tarafından kurulduğu ihtilafli olmakla birlikte adı zikredilen medreselerin önemli bir kısmı bu bölgededir. Nizâmülmülk medreselerin parasız eğitimini sağlayarak eğitimi zorlaştıran geçim endişesini kaldırmış, farklı bölgelerde birçok medrese yaptırarak onları kurumsal bir hüviyete kavuşturmuştur.⁶⁵ Bu dönemlerde kurulmuş olan medreselerin ilk numuneleri olarak şunlar zikredilebilir. Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî tarafından kurulan Dârüssünne, Şafîî fıkıhçı Nisâbûrî (v.

⁶¹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Asarü'l-bilad ve ahbarü'l-ibad*, (Beyrut: Dâru Sadır), 411-412; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, 333; Ali Eroğlu, *Müfessir Bağâvî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*, (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987), 323.

⁶² İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 31/391-401.

⁶³ Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1382), 8/306; İmâdî, *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*, 256-257.

⁶⁴ Çuhadar, "DİA", 423-424.

⁶⁵ Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 275-276.

396) İbn Fûrek (v. 406) ve Ebû İshak el-İsferâyînî için yaptırılan medreseler, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin inşa ettirdiği Beyhakiyye, Gazneli Mahmud'un kardeşi Emîr Sebük Tegin'in yaptırdığı Sa'diyye (Saîdiyye) ve Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478) adına kurulan Nişâbur Nizâmiye Medresesi.⁶⁶ Bunların yanında Horâsân çevresinde Şiîlerin, Kerrâmîler'in, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin temsil ettiği medreseler bulunmaktaydı.⁶⁷ Dönemin Hanefî ve Şafîî mezhep mensupları arasındaki uyum, müellif üzerinden okunduğunda da arada bir ayrılığın ve çekişmenin olmadığı sonucuna varılabilir.

Bir dönem, ilmin merkezlerinden olan Tûs'ta 510 yılında Şâfiîler ile Şiîler arasında büyük bir kargaşa yaşanmış ve daha sonraki devirlerde önce Moğol istilası döneminde bölgede büyük tahripler yapılmış ve nihayet Timur döneminde de onun tarafından Tûs'a vali tayin edilen Serbedâriler'den Emîr Hâce Ali, Timur'un adını hutbeden çıkarması üzerine Hâce Ali yakalanıp öldürülmüş (788/1386) ve bilâhère 791 Recebinde (Temmuz 1389) şehir tamamen yıkılıp yağmalanmış, 10.000'e yakın kişi öldürülmüştür. Bu olayın ardından Tûs'tan hiçbir iz kalmamış ve Tûs bir daha eski durumuna gelememiştir.⁶⁸ Geçmişi İslâm öncesine dayanan eski Tûs'un yerini 25 km uzaklıktaki Meşhed almıştır.⁶⁹

Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî'nin doğduğu yer olan İsferâyîn, aynı nispetle meşhur Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027) gibi Eş'arî ve Şafîî diğer âlimlerin yoğunlukta yetiştiği bir havzadır. Bu nispetle şöhret bulan âlimlerin aynı yüzyıl içinde olması bu şehirde ilmî hareketliliklerin olduğu ve Ehl-i sünnet anlayışının ve özellikle Eş'arî ve Şafîî anlayışının burada etkili olması ile açıklanabilir.⁷⁰ Horâsân ve bölgesini ele alan tarihi kaynaklarda bu şehirde Horâsân'ın diğer şehirlerindeki mezhebî çalkantılardan pek söz edilmez.

Sonuç olarak Suriye, Irak, Maverâünnehir ve Horâsân tarafında hâkimiyet süren devletler değişse de bu devletler genelde Abbâsî halifeliğine bağlı kalmışlardır. Abbâsî halifelerinin sadece sembolik olarak kalması ile, devlet içinde devlet diyebileceğimiz farklı

⁶⁶ Osman Gazi Özgüdenli, "Nîsâbûr", 2007, 33/149-151.

⁶⁷ İmâdî, *Horâsân fi'l-ahdi'l-Gaznevî*, 258-259, 281-284.

⁶⁸ Kurtuluş Rıza, "Tûs", *DİA* (İstanbul, 2012). 41/431-432.

⁶⁹ Mahmûd Bahtiyârî Şehrî vd., "İslâm'ın başlangıcından Selçuklu dönemine kadar Tus bölgesindeki biyolojik kalıpların arkeolojik araştırmaları ve analizi", *Büyük Horosan*, (2016), 6/19, 21.

⁷⁰ Bkz: Kaplan, *Ebu'l-Muzâffer el-İsferâyînî ve et-Tabsîr fi'd-dîn Adlı Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi*, 13, 15.

unsurların iktidarı söz konusu olmuştur. Müellif, bu kavgaların ve çekişmelerin en bariz yaşandığı Horâsân bölgesinde yaşamış ve ilim tahsilini Horâsân muhitinde sürdürmüştür. Dikkat edildiğinde bu asrın ikliminde ilmî gelişmeler paralelinde pek çok mezhebî gelişmeler olmuş ve tarih sahnesinde bir daha unutulmayacak karizmatik pek çok âlim yetişmiştir. Söz konusu dönem, yaşanan hadiseler neticesinde bazı mezhepler, bir daha tarih sahnesinden silinmeyecek duruma gelirken, bazı mezhepler de sadece ilmî eserlerde ve tarih sayfalarında kalmış ve yok olma sürecine girmişlerdir.

Bu dönemde Horâsân bölgesinde Şâfiî mezhebi, Hanefi mezhebiyle birlikte yayılmaktaydı. Lakin tarihî kaynaklara bakıldığında Şâfiîliğin Hanefilikten daha fazla yayıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiîliğin yayıldığı bölgeleri zikreden Subkî, Semerkand, Buharâ Şirâz, Cürcân, Rey, İsfehân, Tûs, Dâmegân, Sâve, Hemzân, Zencân, Bistâm, Tebrîz, Beyhak, Mihene, İsterâbâd, gibi Meverâünnehir, Horâsân Azerbeycân, Mâzenderân, Hâvarzım ve Gazne'nin her tarafını Şâfiîliğin hâkim pozisyonda olduğu yerler arasında saymakta, Cengizhan ve çocuklarının istilası sonucunda tüm bunların bir rüya gibi geride kaldığını hüznlenerek dile getirmektedir.⁷¹

Mezheplerin teşekkül ettiği en önemli zaman dilimlerinden olan bu devirde siyasî güçler, mensubu oldukları fırkayı desteklemişlerdir. Böylece İslâm mezhepleri bu desteklerden güç alarak söylemlerini geniş halk kitlelerine ulaştırabilmişlerdir. Nitekim *milel ve nihâl* ile *fırak* türü eserlerin birçoğunun bu dönemde yazıldığı bilinmektedir. Ayrıca muhalif fırkaların gelişmesi üzerine *makâlât* tarzı eserlerin de sıklıkla bu dönemde telif edildiği anlaşılmaktadır.⁷²

Ancak kaynaklarda müellif ile çağdaş olan ve müelliften ders aldığı nakledilen el-Ergiyânî'nin⁷³ Cüveynî'den de ders aldığı nakledilmektedir. *Tâcü't-terâcim* tefsirinin tahkikini yapıp basıma hazırlayan ekibin yazdığı mukaddimede Şâhfûr'un Bağdat'a gittiği bilgisi yer almaktadır.⁷⁴ Lakin ulaşabildiğimiz tabakat kitaplarında böyle bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Maamâfih müellifin Bağdat'a gittiği bilgisinin

⁷¹ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Subkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 1/328; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 242.

⁷² Kaplan, *Ebu'l-Muzâffer el-İsferâyîni ve et-Tabsîr fi'd-dîn Adlı Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi*. 14.

⁷³ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 6/229.

⁷⁴ Necip Mâil el-Herevî - Alî Ekber İlâhî el-Horasânî, "Mukaddime", *Tâcü't-terâcim fi tefsîri'l-kur'ânli'l-eâ'cim* (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375), VIII.

doğru olması halinde müellifin çağdaşı olan Cüveynî ile aynı ortamlarda bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Zira dönemin Selçuklu Şîi vezirinin siyasi baskıları üzerine Nişâbûr ilim çevresinde yaşıyan âlimlerin siyasi baskılar nedeniyle toplu halde Bağdat'a geçtikleri nakledilmektedir.

Müellifimiz Şâhfûr el-İsferâyînî, Tûs şehrinde yaşadığı dönem, İmam Gazzâlî gibi âlimlerin Tûs'ta yaşadığı döneme denk gelmektedir. Ancak İmam Gazzâlî'nin İsferâyînî ile karşılaşması olası bir durum olsa da İmam-ı Gazzâlî'nin tahsilinin ilk evreleri Şâhfûr'un hayatının son dönemlerine denk gelmesi açısından zor görünmektedir.

Müellifin doğduğu ve büyüdüğü muhitte olup bitenlere bakıldığında müellifin ortaya koyduğu ilmî yaklaşımların, gelişmelere paralel olduğu söylenebilir. Bu itibarla Şâhfûr'un hem yüksek ilmî tahsili hem eserleri muhitteki ilmî ve kültürel ahvâlden bağımsız olarak değerlendirilmemelidir.

b. Hayatı ve Eğitimi

Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, Nisâbur ve Cürçân arasında yer alan İsferâyîn şehrinde dünyaya gelmiştir. Şâhfûr adıyla bilindiği gibi kimileri tarafından kendisinden İsferâyîn şehrine nispetle "İsferâyînî" olarak söz edilmektedir. İlk eğitimini memleketi olan İsferâyîn'de almış sonraki ilmî hayatının önemli bir bölümünü Nişâbur ve Tûs'da geçirmiştir.

Biyografi eserlerinde İsfereyanî'nin ismiyle ilgili olarak bazı küçük farklılıklar yer almaktadır. Kimi kaynaklarda müellifin ismi Şâhfûr, kimisinde de Tâhir olarak geçmektedir. Abdülgâfir el-Fârisî'nin Nişâbur tarihi hakkındaki kitabında müellifin adı, Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî Ebu'l-Muzâffer şeklindedir.⁷⁵ İbn Asâkir (v. 620/1223) ve Subkî (v. 771/1370) de benzer şekilde müellifin ismini "Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî,"⁷⁶ olarak vermişlerdir. Kâtib Çelebî ise Keşfu'z-zunûn'da tam ismini Ebu'l-Muzâffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî olarak vermiş ve O'na Şâhfûr

⁷⁵ Abdülgâfir el-Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Tarihi Nisâbur* (Beyrût/Lübnan: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1989), 253; Herevî - Horâsânî, "Mukaddime", VIII.

⁷⁶ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dimeşk: Darü'l-Fıkr, 1347), 76; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/11.

b. Tâhir eş-Şâfiî denildiğini de kaydetmiştir.⁷⁷ Cüzî farklarla Zehebî, başlıkta sadece “Şâhfûr” adını verirken, açıklamada Şâhfûr kelimesine yer vermeden müellifin tam ismini meziyet ve aidiyetleriyle birlikte el-‘Allame el-müftî Ebû'l-Muzâffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî sümme et-Tûsî eş-Şâfiî,⁷⁸ şeklinde zikretmiştir. Burada farklılık arz eden en önemli nokta, müfessirin isminin Şâhfûr ya da Tâhir olduğu hususundadır. Kâtib Çelebî ve Zehebî'nin vermiş olduğu isim, “Tâhir” olarak geçerken diğer kaynaklarda genelde Şâhfûr b. Tâhir olarak zikredilmektedir. Kâtib Çelebî, bu farklılığa da dikkat çekerek, tam isminin Ebu'l-Muzâffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî olduğunu belirtmiş, ancak kendisine Şâhfûr b. Tâhir eş-Şâfiî de denildiğini ifade etmiştir.⁷⁹ Mezkûr kaynaklardan Abdülğâfir ve Zehebî'nin verdiği tam isimde “Şâhfûr”, Kâtib Çelebî'nin verdiği ise “Tâhir” ismi öne çıkmaktadır. Ancak biz, bu çalışmada klasik kaynakların kullanımını ölçü alarak genel olarak müfessirimizi “Şâhfûr” ismiyle zikredecek fakat yer yer son dönemlerin eserlerinde tercih edildiği gibi “İsferâyînî” nispetini de kullanacağız.

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin yaşadığı hicri beşinci asır, ilmî ve kültürel önemli gelişmelerin yaşandığı, yeni fırka ve sistemlerin İslam geleneğinde yerleşmeye başladığı birasıdır. Ekser insanların dönemseller zorlukların içinde olduğu bu dönemde İslam medeniyeti özel bir faaliyet içinde bulunmaktaydı.⁸⁰ Horâsân, bu asırda kelâm fırkalarının tartışmalarının yaşandığı, düşmanlık ve karışıklıkların yüz gösterdiği bir meydandı. Müellifimiz Şâhfûr'un yaşamış olduğu bu dönemde ilim, ancak büyük seyahatlerle tahsil edilebilirdi. Şâhfûr el-İsferâyînî, bu dönemlerde İsferâyîn'den ayrılarak Nişâbûr ve Bağdat illerine gitmiş, buralarda ilim tahsilinde bulunmuştur. İlmî seyahatlerinden birini ilmin merkezlerinden olan Tûs şehrine yapmıştır. Nitekim Tûs beşinci asrın ortalarından itibaren İmam Gazzâlî gibi âlimlerin ders verdiği bölgelerden olmuştur. Onunla yakın dönemde yaşamış olan Abdülğâfir el-Farisî'nin de belirttiğine

⁷⁷ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, ed. Fluegel, (Beyrut: Maarif matbaası/Daru İhyâu't-türasi'l-Arabî, 1941) 340, 442.

⁷⁸ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, (Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1984), 18/401.

⁷⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, 340, 442.

⁸⁰ Herevî-Horâsânî, “Mukaddime”, X.

göre Şâhfûr, Tûs'da ders almış ve uzun süre burada dersler vererek birçok âlim ve öğrenci kendisinden istifade etmiştir.⁸¹

Müellifimiz Şâhfûr el-İsferâyînî'nin hayatı, kaynaklarda genelde kısa ve özet şekilde verilmiştir. Hayatı hakkında en önemli kaynaklardan biri olan Abdulğâfir ve diğer kaynakların kaydettiğine göre müellifimiz tefsir, kelim ve fıkıh gibi farklı alanlarla donanmış parlak bir ilmî hayat geçirmiştir. *Tâcü't-terâcim* tefsirinin ilk asırlarda yazılmış olması yanında muhtevası ve açıklamaları incelendiğinde de Şâhfûr'un, birçok alana vakıf olduğu göze çarpmaktadır. Şâhfûr'un Tûs'taki hayatı onun ilmî ve entelektüel olgunluğunu kapsayan bir dönemdir.⁸² Şâhfûr, ömrünün sonuna kadar Tûs'ta kalmayı sürdürmüş ve burada hicri 471 yılında vefat etmiştir. Vefatından sonra çocukları Belh tarafına göç etmiştir. Burada tahsillerini devam ettirmiş, kaldıkları yerde dönemlerinin önde gelen âlimleri olarak saygı görmüşlerdir.⁸³

Şâhfûr ile aynı dönemlerde yaşamış olan Abdulğâfir el-Farisî, *Zeylü Tarihi Nisâbûr* kitabında Şâhfûr'a özel bir bölüm ayırmıştır.⁸⁴ Fârisî, ayrıca bu tefsiri ile ilgili "Meşhûr *Tâcü't-terâcim* tefsirini telif etmiştir" ifadesini kullanmıştır.⁸⁵ İbn Asâkir ve Sübkî gibi âlimler de kendisinden fakîh, müfessir, usulcü ve mütekellim olarak söz eder.⁸⁶ Bunun dışında İbn Asakir ondan kâmil ve imam olarak bahseder.⁸⁷

Şâhfûr'un yaşadığı zaman, Nizâmülmülk dönemi olup siyâsî ve mezhep çatışmalarının yaşandığı bir dönemdir. Nizâmülmülk'ün politikalarını belirleyen en önemli faktörlerden birinin mezhep anlayışı olduğu bilinmektedir. Şâhfûr, Tûs'ta Nizâmülmülk ile tanışmış ve düşünce dünyalarının çok yakın olması sebebiyle onunla güçlü bir irtibat içinde olmuştur. Farklı alanlardaki ilmî zenginliği ve milel-nihâl konusundaki birikimi sebebiyle de Şâhfûr, Nizâmülmülk tarafından açılan medreselere müderris yapılmıştır.⁸⁸

⁸¹ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", VIII-IX.

⁸² Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", IX.

⁸³ Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyak li-Tarihi Nisâbur*, 253; İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 276; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/11.

⁸⁴ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 276; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, 340, 342.

⁸⁵ Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyak li-Tarihi Nisâbûr*, 115, 253.

⁸⁶ Zehebî, "Siyerü a'lâmi'n-nubelâ", 18/401.

⁸⁷ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 276; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/11.

⁸⁸ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 276;

⁸⁹ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", IX.

Müellifimiz Şâhfûr'la ilgili burada başka bir bilgiye yer vermek yerinde olacaktır. Bu da tabakat kaynaklarında “Abdullah b. Tâhir b. Muhammed b. Şâhfûr” ismiyle geçen bir âlimin kendisinin oğlu olup olmadığı meselesidir. Vefat tarihi hicrî 488 olarak verilen bu âlim, kaynaklarda Ebû Mansur Abdulkâhir'in (ö. 429/1037-38) kız tarafından bir torunu olarak geçmektedir. Bu hususun yanı sıra isminin nispetindeki bilgilerin Şâhfûr'un nispetiyle olan benzerliği, onun müellifimizin oğlu olma ihtimalini akla getirmektedir. Zira tam ismi Ebu'l-Muzâffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî olan müellifimiz, Abdulkâdir el-Bağdâdî'nin damadıdır.⁸⁹ Abdullah b. Tâhir b. Muhammed b. Şâhfûr adına sahip olan isim ise Abdulkâdir Bağdâdî'nin kız tarafından torunudur.⁹⁰ Bu bilgiler yanında müellifimizin isminin Tâhir b. Muhammed ve kendisinin tam isminin de Abdullah b. Tâhir b. Muhammed b. Şâhfûr şeklinde olduğu dikkate alındığında bu zatın müellifimizin oğlu olması mümkün olmaktadır. Vefat tarihleri açısından da bu hususa bir engel bulunmamakla birlikte kesin bilgisi için konunun daha iyi araştırılması gerekmektedir. Ayrıca bu ihtimalin doğru olduğu varsayıldığında buradaki nispet, müellifin isminin Tâhir olmasını da destekleyen bir husus olmaktadır.

c. Hocaları

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin farklı alanlarda tahsil görmüş ve farklı âlimlerden ders almış olmakla birlikte ders aldığı hocaları ile ilgili sınırlı bilgi bulunmaktadır. Müellifimizin hocalarından en bilineni, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin öğrencilerinden olan⁹¹ Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî'dir.⁹² Abdulkâhir el-Bağdadî de Eş'ari akaidini sistemleştirmekle bilinen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den ders almıştır.⁹³ Şâhfûr, imam ve üstat olarak bilinen Bağdadî'den ders almış daha sonra ona hısım olmuştur.⁹⁴ Zahid el-Kevserî, bu evlilikten mübarek bir neslin dünyaya geldiğini ve bu neslin Belh şehrinin tanınan meşhur yüzleri ve mütekaddimîn imamları ve ulemâsından olduğunu aktarır.⁹⁵ Müellifin

⁸⁹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 18/401; Emrullah Yüksel, “Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/203-204.

⁹⁰ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, (Beyrût/Lübnan: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabiyye, 2000), 17/118.

⁹¹ Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, 1988, 245-247.

⁹² Zâhid el-Kevserî, “*Mukaddimetü et-Tebşîr fi'd-dîn*”, (Beyrut: Dâru's-Süreyya, 1997), 8.

⁹³ Yüksel, “Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî”, 22/515.

⁹⁴ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 18/401.

⁹⁵ Kevserî, “*Mukaddimetü et-Tebşîr fi'd-dîn*”, 8-9.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin öğrencisi ve hısımlı olması onun aile yapısı ve yaşadığı çevreyle ilgili fikir vermektedir. Şâhfür'un Abdülkâhir'e olan yakınlığının etkisinin bir sonucu olarak Abdülkâhir gibi mezhepler tarihi alanıyla ilgili olmuş ve bu alanda bir eser telif etmiştir.⁹⁶

Müfessirimiz, ayrıca hadis ile ilgilenmiş ve hadis rivayet etmiştir. Zehebî, Şâhfür ile ilgili bilgi verirken kendisinin rivayette bulunduğunu ve “*Ben her gün yüz defa Allah'a istiğfar ederim*” hadisini Şâhfür'un adının da geçtiği senediyle birlikte zikretmiştir. Zehebî ile başlayan bu hadisin senedi, Ebû Ravh, Zâhir, Tâhir b. Muhammed, İbn Mahmiş ez-Ziyâdî şeklinde geçmekte, Ebû Hüreyre ve Resulullah'a kadar ulaşmaktadır.⁹⁷ Müellif ayrıca, Ashâb Ebu'l-Abbâs el-Esamm⁹⁸ Ebû Ali (Hamid b. Muhammed) er-Reffa'dan⁹⁹ da hadis dinlemiş ve onlardan hadis rivayetinde bulunmuştur.¹⁰⁰

ç. Öğrencileri

Şâhfür el-İsferâyînî, Nizâmiye medreselerinde müderrislik yapmış, kendisinden pek çok insan istifade etmiş ve farklı ilimlerde ders vererek birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹⁰¹ Ne var ki öğrencileri ile ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Bilinen en önemli öğrencilerinden biri, Sehl b. Ahmed b. Ali el-Hâkim el-Ergîyânî eş-Şâfîî'dir.¹⁰² *el-Müntehab min Tarihi Nişâbûr* eserinde üçüncü tabakada yer alan bir bilgiye göre Ergîyânî, Tus şehrinde İsferâyînî'den önce usul dersini daha sonra da yine kendisinden *Tâcü't-terâcim* tefsirini ders almıştır.¹⁰³ Ergîyânî, İmamı'l Haremeyn Cüveynî'den de kelâm dersi almıştır.¹⁰⁴ Bir dönem hâkimlik yapan Ergîyânî, bir ara eş-Şeyh el-'Arif es-Sem'ânî'yi ziyarete gittiğinde es-Semânî, kendisine “münazara etme!” diye nasihat etmiştir. Bundan sonra yazdığı her şeyi abdestli olarak yazmaya özen gösteren Ergîyânî,

⁹⁶ Yüksel, “Şâhfür b. Tâhir el-İsferâyînî”, 2000, 517-518; Fıglalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, 245-247.

⁹⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 18/401; Yüksel, “Şâhfür b. Tâhir el-İsferâyînî”, 22/ 517.

⁹⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 18/401; Kevserî, “*Mukaddimetü et-Tebşîr fi'd-dîn*”, 116.

⁹⁹ Kevserî, “*Mukaddimetü et-Tebşîr fi'd-dîn*”, 116.

¹⁰⁰ Zehebî, “*Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*”, 18/401.

¹⁰¹ Kevserî, “*Mukaddime*”, 8.

¹⁰² Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/11; Ayrıca bkz: Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 4/391-392.

¹⁰³ Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Tarihi Nisâbûr*, 1/266.

¹⁰⁴ Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Tarihi Nisâbûr*, 247; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 34/297.

bu nasihatten sonra hayatını kitap yazmak ve ibadet etmekle geçirmiş¹⁰⁵ ve 499 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁶

Şâhfûr'un öğrencilerinden biri de Zâhir eş-Şehhâmî'dir. Zâhir eş-Şehhâmî Şâhfûr'dan hadis dersi almış ve kendisinden rivayette bulunmuştur.¹⁰⁷

d. Eserleri

Hayatını ilimle geçiren Şâhfûr el-İsferâyînî'nin bildiğimiz birkaç eseri vardır. En meşhûr eserlerinden birini Arapça diğerini de Farsça yazmıştır. Şâhfûr, Arapça yazmış olduğu et-Tebîr kitabında; fıkıh, feraiz, hesap, kelâm, tefsir ve ta'bîr alanında eserler yazacağını söylemektedir.¹⁰⁸ Ne var ki bu eserleri yazıp yazmadığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Farsça olarak yazdığı eserlerden sadece *Tâcü't-terâcim* tefsiri günümüze kadar ulaşmıştır. Bunun dışında Farsça eser yazıp yazmadığı konusunda elimizde henüz bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰⁹

Müellifin bilinen eserleri hakkında bilgi vermeden önce muhtemel bir eseri hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Abdülgâfir el-Fârisî, biyografisini verdiği âlimler arasında Ebu'l-Muzâffer Şâhfûr b. Muhammed b. Ahmed b. Şâhfûr el-İsferâyînî ismini de zikretmekte ve onun *İfhâmü'l-hasûd fî âyeti'l-Vedûd* isimli bir kitabının bulunduğunu söylemektedir.¹¹⁰ *Tâcü't-terâcim* tefsirinin tahkikini yapan Necîb el-Herevî ve Ali Ekber, adı geçen eserin müellifinin Şâhfûr el-İsferâyînî olduğunu söylemektedirler.¹¹¹ Ancak bu bilgiyi veren kişinin müellifimizle yakın dönemlerde yaşayan Abdülgâfir el-Fârisî olması ve bilginin geçtiği eserde hem müellifin hem de bu âlimin hayatına ayrı başlıklarla yer verilmesi, *İfhâmü'l-hasûd fî âyeti'l-Vedûd* isimli eserin müellife ait olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Kaynaklarda müellifimizin kitapları arasında böyle bir kitap zikredilmese de bu âlimin müellifimiz Şâhfûr ile olan isim benzerliği sebebiyle daha fazla araştırılması gerekmektedir.

¹⁰⁵ Safedî, "el-Vâfi bi'l-Vefiyyât", 16/10.

¹⁰⁶ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/391.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 18/401.

¹⁰⁸ Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed Ebû Muzâffer el-İsferâyînî, "et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciyyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikin", (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî) Beyrut, 1988, 13.

¹⁰⁹ Bkz: Kaplan, *Ebu'l-Muzâffer el-İsferâyînî ve et-Tabsîr Fi'd-Dîn Adlı Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi*. 17.

¹¹⁰ Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Tarihi Nisâbûr*, 255.

¹¹¹ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", VIII.

et-Tebsîr fi'd-Din

Horâsân, beşinci asırda kelâm fırkalarının iç çekişmelerinin, siyasal karışıklıkların yaşandığı bir havzaydı. Burada Mu'tezile, Eş'âriyye'ye karşı mücadele ediyor; Müşebbihe, Kerrâmîyye'ye; Zahirî olan Batinî olana; İsmailîye de bunların birçoğuna saldırıyordu. Bunun yanı sıra bu mezhep mensuplarının her biri, Abbâsîler'in, sultanların, onların memlulûkü, mevalileri ve siyasî düzenleri ile bir ilişki içinde bulunmaktaydılar. Söz konusu dönemde yaşanan siyasî çalkantılar nedeniyle bu dönem, milel ve nihâl konusunda bilgi ve mâlûmatın kayıt altına alındığı dönemlerden biri olmuştur. Böylece İslâmî ve gayr-ı İslâmî fırkaların görüşlerine yer veren çok sayıda kitap telif edilmiştir. Meselâ Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-firak* isimli kitabı; ayrıca müellifi henüz bilinmeyen *el-Firâk ve't-tevârih* isimli kitabı, yine Muhammed el-Gazzâlî'ye ait *er-Red ala'l-Bâtinîyye ve'l-İbâhiyye* eseri ve son olarak Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* isimli meşhur kitabı bu dönemde yazılmış eserlerdir. Şâhfür b. Tâhir el-İsferâyînî de mezhep olaylarının yaşandığı bu dönemde yetişmiş ve burada yaşanan olaylara tanıklık etmiştir. Onun böyle bir ortamda yetişmesi ve birçok mezheple mücadele eden Nizâmülmülk et-Tûsî ile olan bağlantısı, onu *et-Tebsir fi'd-din ve temyîzi'l-firkati'n-nâciyet ani'l-firkati'l-hâlike* isimli kitabını yazmasına sevk etmiştir.¹¹² Nitekim aynı sebeple *el-Fark beyne'l-firak* isimli eseri de müellifimizin hocası ve yine aynı bölgelerde ve aynı dönemde yaşamış olan Abdulkâhir el-Bağdadî tarafından kaleme alınmıştır.

Şâhfür'un *et-Tebsir fi'd-dîn* isimli eseri, on beş bâbdan oluşmaktadır. Müellif, her babı İslâmî ya da gayr-i İslâmî fırkaların görüşlerine yer vererek bunların tenkidine ve incelemesine ayırmıştır. Kitaptaki kısa anlatımlara rağmen aynı alanda yazılmış İbn Hazm'ın *el-Fasl* isimli eseri, Bağdadî'nin *el-Farkü beyne'l-firak* ve Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-nihal* kitabı gibi diğer eserlerin içermediği bazı detayları ihtiva etmektedir.¹¹³ Müellif, tefsirin mukaddimesinde itikadî konulara dikkat edeceğini ifade ettiği gibi, *et-Tebsir fi'd-dîn* eserinin mukaddimesinde, itikat ve marifetin sahih olması için batıl ve şerrin bilinmesi gerektiği düşüncesi ile bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir. Bununla Müslümanları bid'a ve ilhâd ehlinin şaibeleri ve sahtekârlıklarının tesirinden muhafaza

¹¹² Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", X.

¹¹³ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XI.

etmeyi gaye edinmiştir. Ayrıca *et-Tebisîr fî'd-dîn* isimli bu eseri, müfessirin kelâma ve itikadî konulara olan ilgisinin ve fırkalar ile mezhepler alanına vukûfiyetinin açık bir belgesidir.

el-Evsat

Müellifimiz Şâhfûr el-İsferâyînî, *et-Tebisîr* isimli eserinde bu eserinden söz etmektedir.¹¹⁴ Zahid el-Kevserî, tahkik ettiği *et-Tebisîr'e yazdığı mukaddimedede el-Evsat* adındaki bu eserden söz eder ve bunun milel ve nihâl alanında bir eser olduğunu belirtir.¹¹⁵ Lakin *Tâcü't-terâcim*'in matbu nüshasının tahkikini yapan Necip Mâyil Herevî- Ali Ekber İlâhî Horâsânî, bu bilginin *et-Tebisîr fî'd-dîn'de* bulunduğunu gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kevserî'nin bu eserin varlığı ile ilgili verdiği bilgileri şüphe ile yaklaşmış ve bu bilginin kaynağını sorgulamışlardır.¹¹⁶ Ayrıca Şâhfûr'un böyle bir kitabı varsa da bunun milel ve nihâl alanında değil, usul hakkında olduğunu, Sübkî ve Abdulgâfir'in Şâhfûr'un bir usul kitabının olduğundan bahsettiklerini söyleyerek bu görüşü savunurlar.¹¹⁷ Oysa Şâhfûr, *et-Tebisîr fî'd-dîn* kitabında Ehl-i sünnet ve'l-cemaat öncü ve imamlarının tevhîd usulünde cem' ettikleri bilgiler üzerine çalıştığını ifade etmekte ve bu bilgileri *el-Evsat* isimli kitabında cemettiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Bunun yanında Fahredin er-Râzî de Farsça yazmış olduğu *er-Riyâzü'l-mûnîkâ*¹¹⁹ adlı eserinde İsferâyînî'ye ait kelâm alanında *el-Evsat* ve benzeri güzel eserlerinin olduğunu ifade etmektedir.

Tâcü't-Terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâ'cim

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin şüphesiz en önemli kitaplarından biri, çalışmamızın konusu olan, Farsça yazdığı *Tâcü't-terâcim* isimli Kur'an tefsiridir. İsferâyînî'nin bu tefsiri, Subkî'nin tabakat kitabında *et-Tefsîrû'l-kebîr* adıyla yer almıştır.¹²⁰ Muhtemelen bu, eserin ismi olarak değil esere atfedilen bir değer ifadesi olarak kullanılmıştır.

¹¹⁴ Ebu'l-Muzâffer Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâ'cim* (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375), 1/170.

¹¹⁵ Kevserî, "Mukaddime", 117.

¹¹⁶ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XI.

¹¹⁷ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XI.

¹¹⁸ Şâhfûr, *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyizü'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*, 21, 166; Yüksel, "Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî", 517.

¹¹⁹ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr = Mefâihü'l-gayb* (Beirut: Dârü'l-fîkr, 1981), 181.

¹²⁰ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/11.

Çalışmamızın da konusu olan bu tefsir, Şâhfûr'un en hacimli eseri olmakla birlikte günümüzde, kelâm ilminde yazmış olduğu *et-Tebisîr fi'd-dîn* adlı kitabı kadar şöhret kazanamamıştır. Bunun başlıca sebebinin eserin Farsça yazılmış olması olduğu söylenebilir. Hali hazırda durum böyle olmakla birlikte İsferyânî'ye ait bu tefsirin meşhur olduğunun Abdülgâfir el-Fârisî tarafından dile getirilmesi de unutulmaması gerekir. Zira bu bilgi, tefsirin daha önce meşhur olduğunu ve birçok âlim tarafından bilindiğini göstermektedir. Müellifimizin *et-Tebisîr fi'd-dîn* adlı eserinde bu tefsirine atıfta bulunması, tefsirini daha önce yazdığını ve iki eserindeki bazı ortak konuların işlendiğini ihsas ettirmektedir.¹²¹ Bu sebeple *Tâcü't-terâcim* tefsirinin yazılmış olduğu dönem hicri 430-460 yılları olduğu kesin gibi gözükmektedir.¹²²

Çalışmamızın konusu olan bu tefsir, Farsça yazılmıştır ve müellif tarafından kendisine *Tâcü't-terâcim fi tefsîri'l-Kur'an li'l-e'âcim* olarak Arapça bir isim verilmiştir. Şâhfûr'un eserine verdiği bu isim, eseri yazma gayesini çağrıştırmakta, eserin hem tercüme hem de bir tefsir olduğunu göstermektedir. Müfessirimiz, mukaddimede daha önce yazılmış Kur'an tercümelerinde bazı kusurlar ve problemler gördüğünü, bu sebeple Allah'tan bu konuda tevfiik dilediğini ve muvaffak olduğu ölçüde bazı şeylere dikkat ettiğini dile getirmektedir. Bu çerçevede Şâhfûr, tefsirinde Kur'an lafızlarını Arapçaya uygun şekilde ve doğru biçimde tercüme edilmesine ve müfessirlerin açıklamalarına muvafık olmasına dikkat etmeye çalıştığını belirtmektedir. Ayrıca tefsirinin usulî'd-dîne muvafık olmasına, ta'tîli (Allah'ın sıfatlarını yok saymak), teşbihi (Allah'ı mahlukata benzetmek) ya da bida ve ilhad ehlinin görüşlerinden destek alan her türlü tevil içeriklerinden korunmuş olmasına, Ehl-i sünnet ve'l-cemâatin yolunda doğru ve müstakim olmasına özen gösterdiğini ifade etmektedir. Şâhfûr, bu hususlara binaen tefsirine *Tâcü't-terâcim fi tefsîri'l-Kur'an li'l-e'âcim* ismini verdiğini ifade etmiştir.¹²³

Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim* tefsirinde âyetten hemen sonra âyetin tercümesini, tefsir mahiyetindeki izahlarını ise âyetlerin çevirisinden sonra zikretmiştir. Dolayısıyla meâl ve tefsiri birlikte ihtiva etmesi açısından bu tefsir, yaygın olan bu yöntemin ilk

¹²¹ Seyfullah Efe, "Kur'an'ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 228-229.

¹²² Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XIII.

¹²³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/5-6.

örneklerinden biri olmaktadır. *Tâcü't-terâcim* tefsirini tefsir tarihi açısından önemli kılan en önemli özelliklerinden biri, eserin Arapça dışındaki bir dilde, yani Farsça olarak yazılmış olmasıdır. Zira Kur'an-ı Kerim'in Arapça dışındaki dillere ilk çevirisi ve ilk tefsiri Farsça olmuştur. Kur'an'ın şifahî olarak Farsça tefsir edilmesinin geçmişi, Farsça yazılı tefsire göre daha da eskilere gittiği muhakkaktır. Çünkü yazı yoluyla Kur'an'ın Farsça'ya tefsiri, daha geç tarihlerde sınırlı bölümlerle ve parça tefsir şeklinde gerçekleşmiştir. Kur'an'ın baştan sona Farsça tefsirinin ilk örneği ise *Tâcü't-terâcim* tefsiridir. Farklı çalışmalarda bu hususun dile getirildiğini görmekteyiz. Örneğin bu tefsirin tahkikini yapan ve matbu nüshasına bir mukaddime yazan Necip Mâil Herevî ve Ali Ekber İlâhî Horâsânî'ye göre *Tâcü't-terâcim* tefsiri, baştan sona Kur'an'ı tümüyle müstakil olarak Farsça tefsir eden ilk tefsirdir.¹²⁴ Daha önce yazılmış olan Farsça dilindeki Taberî tefsiri ise Farsça değil, Arapçadan Farsçaya tercüme edilmiş bir tefsirdir. Ayrıca *Tâcü't-terâcim*'den önce Farsça yazılmış ve tamamı Farsça olan başka bir tefsir bilinmemektedir. İlk olması sebebiyle "*Tâcü't-terâcim*", kendisinden sonra altıncı ve yedinci asırlarda yazılmış diğer Farsça tefsirlere kaynak ve örnek olmuştur. Bunun sebebi ise baştan sona bir bütün olarak yazılmış ilk Farsça tefsir olması ve âyetleri tercüme etmesindeki üslûbudur.¹²⁵ Farsça tefsirler konusunda doktora çalışması yapan Fadl Hâdî Vezîn de farsça tefsir konusuyla ilgili kalame aldığı *et-Tefâsir bi'l-lugati'l-Fârsiyye ve itticâhatuhâ* isimli doktora çalışmasında *Tâcü't-terâcim* tefsirinin Kur'an'ı baştan sona Farsça tefsir eden ilk eser olduğunu belirtmektedir.¹²⁶ Yine Seyfullah Efe de "Kur'an'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler" başlıklı makalesinde Şâhfûr'un ilk Farsça tefsir telif eden kişi olduğunu söylemektedir.¹²⁷ Bu yönüyle *Tâcü't-terâcim*, Kur'an'ı Arapça dışındaki bir dile tercüme ve tefsir etmesi hasebiyle bir geleneğin başlangıcı ve Kur'an başka bir dilde tefsirinin temel taşlarından biri olmuştur. Öte yandan bu tefsir, pek çok tabakat kitabında yer almış ve Fahrettin Râzî gibi âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur.

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin tefsirinin en önemli özelliklerden biri de yazılış gayesidir. Şâhfûr'un bu tefsiri yazmasının gayelerinin başında, Kur'an'ın sevâd-ı azâm

¹²⁴ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", I-III.

¹²⁵ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XI-XIII.

¹²⁶ Fadl el-Hâdî Vezîn Muhammed Ömer Fadl el-Hâdî, *et-Tefâsirü bi'l-lugâti'l-Fârsiyyeti ve itticâhatuhâ* (Câmiâtü'l-İmâm bin Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1430), 147-148

¹²⁷ Efe, "Kur'an'ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler", 228.

(Müslüman çoğunluk) olan Arap olmayan milletlere ulaştırılması gelmektedir. Bunu da Kur'an'ın esas teşkil eden gayesi olarak görmüştür. Çünkü müellifimiz, mukaddimede Allah'ın (cc) Kur'an'ı, Hz. Peygamber'e (sas) Arapları ve ulaştığı tüm insanları uyarması ve eğitmesi için gönderdiğinin bilinmesi gerektiğini belirtir. Bu giriş cümlesini ve ilgili zorunluluğu âyet¹²⁸ ve hadislerle¹²⁹ temellendirmeye çalışmıştır.¹³⁰ Şâhfür, Hz. Peygamber'in Arap olan ve olmayan tüm insanlara Kur'an'ı tebliğ etmesinin tam olarak gerçekleşmesinin ise ancak kendi dillerinde beyan ve tercüme edilmesi yoluyla mümkün olabileceğini kaydeder. O'na göre İslam'ın ve vahyin Araplara ve sevâd-ı azam olan diğer milletlere ulaştırılması ve bu sebeple diğer dillere tefsiri vaciptir.¹³¹ Nitekim Ebû Salih Mansur b. Nuh es-Samanî tarafından Taberî tefsirinin tercüme ettirilmesinin arka planında da yine Kur'an'ı anlamakta güçlük çeken ve Arap olmayan Fars milletinin Kur'an'ı anlamaya olan ihtiyacı düşüncesi yatmaktadır.¹³²

Şâhfür'un Tâcü't-terâcim tefsirini yazmasındaki en önemli gâyelerinden bir diğeri sahih bir akideye sahip bir tefsir yazmaktır. Mukaddimesinde de bu gayesini dile getiren Şâhfür, *et-Tefsîr fi'd-dîn* adlı kitabında bu tefsirinden bahsederek şöyle der: "Dalâlet ve sapkın olanlarının tahrifile ürettikleri/uydurdukları te'villerden uzak durarak, müfessirlerin görüşlerini Tâcü't-terâcim adlı tefsirimizde cemettik."¹³³

Farsça bir tefsir olarak Tâcü't-terâcim, hâiz olduğu önemli konumu nedeniyle diğer Farsça meâl ve tefsirlerle hem dil ve diğer bazı açılardan mukayesesinin ve değerlendirilmesinin yapılması gerekmektedir. Eserin tahkikini yapanlar tarafından da eserin dil açısından incelenmesi gereken bazı konular arz edilmiştir.¹³⁴ Dil açısından bakıldığında tefsirle ilgili örnek kabilinden şu hususlar zikredilebilir. Bu tefsir, Farsça'nın İslam medeniyetindeki rolünün yüksek olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Eserde ilâhî maksadın ve muradın izahında genelde yalın ve anlaşılır bir dil

¹²⁸ Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu, 6/En'âm, 19; Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, Sebe', 34/38; Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik, 21/Enbiyâ, 107. <https://www.kuranmeali.com/> (Erişim 06.12.2022).

¹²⁹ "Ben hem beyaz tenlilere hem de siyah tenlilere gönderildim, (Yani tüm mahlukata gönderildim); "Sakaleyne -yani insanlara ve cinlere- gönderildim", Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/8.

¹³⁰ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/6.

¹³¹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/9.

¹³² Efe, "Kur'an'ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler", 225

¹³³ Şâhfür, *et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*, 191.

¹³⁴ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XI.

kullanılmıştır. Farsçaya Arapçadan geçmiş yaygın kelimeler dışında, tefsir alanında yazılmış olmasının da etkisiyle Arapçadan kelimelerin bol olduğu bir Farsça hâkimdir.

Eserin Nüshaları

Tâcü't-terâcim tefsiri, Necip Mâil Herevî- Ali Ekber İlâhî Horâsânî tarafından tahkiki yapılarak “Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî” kuruluşu tarafından 1375 yılında İran’ın Tahran kentinde üç cilt olarak basılmıştır.¹³⁵ Bundan sonra henüz ikinci bir baskısı yapılmamıştır. Çalışmamız esnasında incelemede kullandığımız nüsha, Enbiyâ sûresine kadarki sûreleri kapsayan ve basımı yapılan bu nüsha olmuştur. Bu nüshada tahkiki yapan ekip tarafından bir mukaddime yazılmıştır. Mukaddimedede tefsir farklı yönleri ile ele alınmış, nüshalar arasında bazı karşılaştırmalar yapılmış ve sonlara doğru Şâhfûr’un bazı görüşlerinin eleştirisine yer verilmiştir.¹³⁶ Matbu bu nüshada âyet bölümleri, belirgin bold/kalın yazıyla yazılmış; meâl bölümü, âyetin hemen devamı ve altında daha küçük yazıyla yer almıştır. Tefsir bölümü ise mealle aralarına bir boşluk bırakılarak, mealden ayrı olduğu belli olacak şekilde yazılmıştır. Matbu bu nüshada eserin tahkikini yapan ekip tarafından nadir de olsa bazı müdahalelerin yapıldığını görmekteyiz. Meselâ bir rivayetin başında mahtût nüshalarda “*Ali b. Mûsâ er-Rizâ*” şeklinde geçen ifade, tabedilen nüshada “*Ali b. Ebî Tâlib*” şeklinde yer almıştır. Ayrıca mahtût nüshalarda “رضي الله عنهم أجمعين” şeklinde geçen ifade yerine “*Emirü’l-müminin ve İmâmü’l-muttakîn Ali b. Ebi Talib aleyhi’s-selâm*” denilmiştir.¹³⁷

Bu nüshada Enbiyâ suresinden Nâs sûresine kadar olan kısmın baskısı yapılmadığından Enbiyâ sûresinden itibaren istifade etmek için mahtût nüshalara ulaşmaya çalıştık. Tefsirimizin el yazmalarının bir kısmı, Türkiye’de diğer bazıları ise farklı birkaç ülkededir. El yazmalarının yazım tarihleri, altıncı hicrî yıldan hicri onuncu senenin sonlarına kadardır. Daha ötesinde tefsirin hayatta kalan ilk mahtut versiyonlarının yazım tarihi, Şâhfûr’un vefatından otuz dört yıl sonra olduğu bilgisi elde edilebilmektedir.¹³⁸

¹³⁵ Efe, “Kur’an’ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler”, 229.

¹³⁶ Herevî-Horâsânî, “Mukaddime”, XXI-XXII.

¹³⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/225.

¹³⁸ Herevî-Horâsânî, “Mukaddime”, XXI-XXII.

Tâcü't-terâcim tefsirinin muhakkiklerinin kaleme aldığı mukaddimede tefsirin nüshaları ile ilgili geniş malumat verilmiştir. İlgili bölümde Türkiye'de bulunan bazı nüshalar hakkında da bilgi verilmiştir. Ancak tahkikçilerin verdiği bir kısım bilgilerin Türkiye kütüphanelerinden temin ettiğimiz nüshaların bilgisi ile uyuşmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin Konya ve Afyon Gedikli Ahmet nüshalarının sûre bölümleri hakkında verilen bilgiler, bu kütüphanelerden temin ettiğimiz nüshalardan kısmen farklılık arz etmektedir. Bunun dışında muhakkikler, nüshalardan birinin Fatih Kütüphanesinde olduğu bilgisini vermektedir. Oysa Fatih Kütüphanesindeki eser için verilen bilgiler incelendiğinde, bu bilgilerin Konya'daki nüshaya ait bilgiler olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra muhakkikler, Feyzullah Efendi Koleksiyonuna ait olan ve surelerin tamamının yer aldığı nüsha hakkında bilgi vermemişlerdir. Buna binaen kütüphanelerden temin ettiğimiz nüshalarla ilgili bizim elde ettiğimiz bilgiler, aşağıda verilecektir. Çalışmamız boyunca istifade ettiğimiz söz konusu nüshalar ve özellikleri şu şekildedir:

İstanbul Millet Kütüphanesi Nüshası: Bu nüshada, Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar Kur'an'ın bütün tefsiri mevcuttur. Çalışmamızda Enbiyâ suresinden Nâs sûresine kadar esas aldığımız nüsha İstanbul Millet Kütüphanesindeki bu nüshadır. Bu eser, Türkiye Yazma Eserler Genel Müdürlüğü İstanbul Millet Kütüphanesinde, Mehmet Fevzi Efendi koleksiyonunda "34 Fe 61" demirbaş numarası ile yer almaktadır. Yazısı net ve açık olan bu nüshada meâl, satır altı kelime meâli metodu ile, tefsir bölümü ise âyetten sonra bağımsız bir yazı ile yazılmıştır. Çalışmamızda matbu nüsha dışında varak bilgilerini verdiğimiz "İstanbul Millet Kütüphanesi", "İst. vr." kısaltmasıyla verilmiştir.

Afyon Gedikli Ahmet Paşa Nüshası: Afyon Gedikli Ahmet Paşa kütüphanesinde iki nüsha bulunmaktadır. Bunlardan biri, 18353 numaralı nüsha olup Fâtiha suresinden En'âm suresine kadar, diğeri de 17225 numaralı nüsha olup En'âm suresinden başlayıp Yunûs suresine kadardır. Gedikli'nin iki nüshasının yazıları arasında benzerlik olmakla birlikte her ikisi de okunaklı yazılmış, ancak yazının büyüklüğünde farklılık bulunmaktadır. Satır altı meâl formatında yazılan iki nüsha, bazen kelime meâl bazen de cümle meâl formatında yazılmıştır. Bu nüshalar, Ankara Yazma Eserler Genel Müdürlüğünde bulunmaktadır.

Konya Nüshası: Konya Bölge Yazma Eserler Genel Müdürlüğünde yer alan nüshadır. Daha önce *Hacı Bektaş İlçe Kütüphanesi*'nde 126 numara ile yer alan bu nüsha, şimdi 10731 numara ile Konya'da bulunmaktadır. Karışık ve zor okunabilecek şekilde yazılan bu nüshada meâl, satır altında olmayıp genelde âyetten sonra meâl ve hemen devamında tefsir bölümü gelecek şekilde ikisi arasında çok net aralık konulmadan yazılmıştır. Konya'da yer alan bu nüsha, Sâd suresinden Nâs suresine kadarki bölümü ihtiva etmektedir.

Kütüphane-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî: İnternette temin ettiğimiz bu nüsha'nın üzerinde "Kütüphane-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî'nin mührü bulunmaktadır. Söz konusu nüsha, Meryem suresinden Saffât suresine kadardır. Bu nüsha, Konya'da yer alan nüsha gibi âyetin hemen akabinde, meâl bölümü yazılmıştır. Tefsir bölümü, meâlden hemen sonra peş peşe ayırım gösteren bir işaret ya da boşluk konulmadan yazılmıştır.

e. Mezhebi

Şâhfür el-İsferâyînî'nin yaşadığı dönem, fırkaların çarpıştığı ve mezhepler arası çatışmanın yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde yaşamış olan âlimler, kendi itikadî düşüncelerini ispata çalışır diğer fırkaların görüşleri ve anlayışlarını uygun bulduğu her ortamda reddetmeye çalışırdı. Söz konusu dönemin tartışmalarından en dikkat çekenlerinden biri de Eş'arî ve Mu'tezile taraftarları arasında cereyan eden sert tartışmalardır. Dönemin tefsirlerinin çoğunda bu tür tartışma ve mücadelelerin yansımaları görmek mümkündür. Bu sebeple beşinci ve altıncı asrın tefsirleri, mezhep tartışmalarına kaynaklık etmesi yönünden de önemli miktarda malzeme sunmaktadır. Şâhfür'un tefsiri de bu nevi özellikleri taşıdığından, burada onun tefsirindeki ilgili yaklaşımlarının daha iyi anlaşılması için müellifin aidiyeti bulunan mezhepleri ele alınacaktır.

İtikadî Mezhebi

Kelâmî görüşlere ve akaid ilmine hâkim biri olarak Şâhfür el-İsferâyînî, döneminin mezhepsel tartışmalarının içinde bulunmuştur. O, en önemli eserlerinden biri ve kelâm mezhepleri tarihiyle ilgili olan *et-Tebîr fi'd-dîn* isimli eserini de bu mülâhaza ile yazmıştır. Şâhfür, tefsirinde de kelâmî konular dışında mezhep ve düşünce sistemlerini de aktarmaya çalışmıştır. Şâhfür, mezhep ve düşünce sistemlerini (وَلَا تَتَّبِعُوا)

(السُّبُلِ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ) “(Başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır”¹³⁹ âyetinin tefsiri bağlamında ele almaya çalışmıştır. Şâhfûr, burada İslam dininin iki düşman grubunun olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, Müslümanlarla beraber İslam devletinde yaşayan, kendilerini Müslüman sayan ancak gizliden düşmanlık edenlerdir. Bu mezhepleri yetmiş iki fırka arasında zikreden Şâhfûr, Mu‘tezile’nin bazı gruplarını ve Râfizilerin ise pek çok grubunu bunlar arasında sayar. İkinci grup ise İslam’dan önce de var olan, içinde felsefi akımların da bulunduğu İslam’ın tamamen dışındaki din ve düşüncelerdir.¹⁴⁰

Şâhfûr ayrıca fırka ve mezheplerin kısımlarını (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın”¹⁴¹ âyetinin tefsirinde de ele almıştır. Şâhfûr bu âyetin tefsirinde fırkâ-i nâciyeyi anlatan meşhur hadis rivayetine yer vermiştir. Söz konusu hadis rivayetine göre Peygamber (sas), “Yahudiler yetmiş bir fırka, hıristiyanlar yetmiş iki fırka benim ümmetim ise yetmiş üç fırka olacaktır. Bunlardan biri, hak üzere olacak diğerleri ise ateşte olacaktır” buyurmuştur. Sahabe, “Doğru olan hangisidir?” diye sormuş O da bunun üzerine “Ehl-i cemâat” şeklinde cevap vermiş, diğer bir rivayete göre ise “Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu fırka” şeklinde cevap vermiştir. Bu cevabın ardından (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ) ¹⁴² âyetini okumuştur.¹⁴³ Bu rivayete göre Hz. Resûlullâh, fırka-i nâciye için iki alamet belirlemiştir. Biri cemâat diğeri de sünnettir. Şâhfûr, hadiste sözü edilen “cemaat” ve “sünnet” özelliklerinin Ehl-i hadiste bulunduğunu ifade eder. Ayrıca diğer fırkaların da Ehl-i hadis için Ehl-i sünnet ismini kullandığına dikkat çeker.¹⁴⁴ Burada şu hususu belirtmek gerekir ki müellifin buradaki ifadelerinin zahirinden Ehl-i sünneti, ehl-i hadis ile sınırladığı anlaşılmaktadır. Lakin onun bu konudaki bakışımı daha net belirlemek için

¹³⁹ 6/En‘âm, 153.

¹⁴⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/698-700.

¹⁴¹ 3/Âl-i İmrân, 103.

¹⁴² 3/Âl-i İmrân, 103.

¹⁴³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *el-Câmiü's-sahîh = Sünenü't-Tirmizî* (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937), “İmân” 16 (No: 1464); Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş‘as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Daru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430), "es-Sünne" 1 (No: 4597); Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 1/378; Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Cem'ü'l-cevâmi'* (Kahire: el-Ezherü's-şerîf, 1426), 4/405, 17/704.

¹⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398.

başka açıklamalarına da bakmak gerekir. Şâhfûr, gerek bu tefsirinin diğer bir açıklamasında gerekse *et-Tabsîr* isimli eserinde ehl-i re'y'in de ehl-i sünnete dâhil olduğunu açıkça dile getirmiştir.¹⁴⁵ Ayrıca Mu'tezile'nin bazı meseleleri çarpıtarak - Ehl-i re'y'den olduğu bilinen- Ebû Hanife'yi kendilerinden saymakla insanları yanıltmaya çalıştıklarını anlatmaya çalışmıştır.¹⁴⁶

Şâhfûr, nâciye, yani kurtuluşa erecek olan grubu şu ifadelerle biraz daha açıklamaya çalışır: “Onlara (ehl-i sünnet ve'l-cemâat) ne kadar muhalif mezhep varsa kesinlikle Peygamber (sas) sahabe ve tabiîn döneminin bir döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Ayrıca onlar, Peygamberin (sas) ve sahabenin ahvali ve sünnetlerinden ne nakletmişlerse hep sahih isnatla nakletmiş ve düşüncelerini de onun üzerine bina etmişlerdir.”¹⁴⁷

Şâhfûr, hak olan tek fırka ile alakalı bu izahlarının akabinde geriye kalan yetmiş iki fırkanın tasnifini yapar. Şâhfûr, yetmiş üç fırkadan nâciye fırka olan Ehl-i sünnet hakkında daha açık çizgilerle çerçeveyi şu şekilde belirlemeye çalışır: “Yetmiş üç fıtkadan biri, nâciye fırkasıdır. Bu da Ehl-i sünnet ve'l-cemâat fırkasıdır. Şâfiî (v. 204/820), Mâlik (v. 179/795), Ebû Hanife (v. 150/767), Dâvûd, Evzâî (v. 157/774), Leys b. Sa'd (v. 175/791) ve sahabe, tâbiîn, etba-ı tâbiîn ve asırların imamlarının tümünden olan İslam fukehâsı gibi. Bunlardan hiçbiri arasında usul-i tevhid, nübüvvet, mucize çeşitleri, imamet ve usuli'd-dine taalluku olan hiçbir şeyde hilaf (ihtilaf) bulunmamaktaydı. Bunlar arasındaki ihtilaf, Allah'tan bir rahmet olup sadece fûrû meselelerinde gerçekleşmiştir. Peygamber'in *Ümmetimin ihtilafı rahmettir*¹⁴⁸ buyurduğu gibi ihtilaf vesilesiyle usuli'd-din'in delilleri muhafaza edilebilmiş ve gayretlerini onun korunması için bir araya getirmiştir.” Şâhfûr, ihtilaf eden taraflardan ancak bir tanesinin isabet edebileceğini, zıt fikirlerin hepsinin doğru olması mümkün olmamasından ötürü diğer görüşlerin hatalı olduğunu ve bunlarla amel etmenin câiz

¹⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1046-1047; Şâhfûr, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 157.

¹⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1268.

¹⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398.

¹⁴⁸ Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 10/136; Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Dimeşk: Dâru'l-Mellâh, 1969), 1/182. Ayrıca rivayetle ilgili geniş değerlendirme için bkz: Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbâs 'amma iştehere mine'l-ehâdîs 'ala elsineti'n-nâs*. : Mektebetü'l-Kudsi, 1351), 64; Halil İbrahim Kutlay, “Ümmetimin İhtilafı Rahmettir” Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2004), 81-104.

olmadığını belirtir. Çünkü ona göre görüşlerin tümü doğru olsaydı talep ve içtihat gerekmez, fetvâ kalkar, fikir ve yorum gerçekleşmez ki fikir/nazarın da fetvâsız olması mümkün değildir. Din âlimi her istediğine göre harekete edemez, bu dinin sağlamlığıdır. Bunun yerine âmî (halk) için içtihat gerekli olup bu konuda en bilgili ve en takvalı olanın kavlini almak gerekir.”¹⁴⁹

Müellif, yukarıdaki bu ifadelerinde mezkûr isimleri sahabe ve tâbiîn ile aynı çizgide zikrederek, bu çizgiyi doğru ve kurtuluşa eren fırka olma konusunda belirleyici bir kriter olarak aldığını göstermektedir. Böylece yukarıda zikrettiği isimlerin çizgisindeki İslam fukehâsının hiçbiri arasında usul-i tevhid, nübüvvet, mucize çeşitleri, imamet ve usul-i dîne taalluk eden meselelerde ihtilaf bulunmadığını söyler. Şâhfûr’un ihtilaf hakkındaki bu yorumu, mezkûr konuların esasları için geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa mezkûr konuların detaylarında önemli ihtilaflar bulunmaktadır.

Şâhfûr el-İsferâyînî, mezhebî çizgisini özellikle ihtilaf konusu çerevesinde de ortaya koymuştur. Şâhfûr, ihtilafa matuf düşüncesini (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رِئُكَ وَلِذَلِكَ) (حَلَقَهُمْ) “Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır”¹⁵⁰ âyetinin tefsirinde de beyan eder. Bu âyetin tefsirinde yine mezheplerle ilgili bazı düşüncelerini ortaya koyar. Şâhfûr, yukarıdaki âyette geçen (لِذَلِكَ) ifadesinin yorumunda iki görüşü zikreder. Bunlardan ilki Mukatil’in görüşüdür ki ona göre (لِذَلِكَ) ifadesinin manası, “rahmet için” şeklindedir. Diğer bazı müfessirlere göre ise (لِذَلِكَ) ifadesinin manası, “ihtilaf için” şeklindedir. Bu son yoruma göre âyetin anlamı “Allah onları ihtilaf için yarattı” şeklinde olur. Müfessirimiz, bu ikinci ihtimal üzerinde durur ve ihtilafın usul konularında mı furû konularında mı olduğu çerçevesinde her iki ihtimali de değerlendirir. Bu bağlamda iki yaklaşımı dikkate alarak ihtilafı ilgili şunları söyler: “Allah, usul konularında ihtilaf etmeleri için onları yarattı ve Allah rahmet edip onlara yol gösterecektir. Ya da furû konularında ihtilaf edeceklerdir ve bu da onlara rahmet olacaktır.” Şâhfûr, her iki

¹⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398-399.

¹⁵⁰ 11/Hûd, 118.

ihtimale göre de rahmetin nasıl olacağını açıklamaya çalışmıştır. Şâhfûr, ihtilaf için yaratılmış olmaları hususunda hadisten de delil getirir ve şu yorumları yapar: “Zira Peygamber (sas) “Ümmetimin ihtilafı rahmettir”¹⁵¹ buyurmuştur. Yani bu sebeple ümmet kitap, sünnet, icmâ’ ve kıyas gibi dînin usulünü araştırmaya hırslı olacaktır. Şayet hilaf (ihtilaf) olmasaydı, usuller de bozulup yok olacaktı. Tıpkı önceki peygamberlerin vefat etmesinden sonra dinlerinin bozulup yok olması gibi... Allah (cc) bu ümmet içinde bir grubu şeriâtın fûruunda ihtilaf etmek üzere tayin etmiştir. Bu sebeple şeriât usulü hep aktif kalacak ve bu sayede din kıyamete kadar sapaşğlam kalacaktır. Nitekim Peygamber (sas), “Ümmetimin içinden bir grup, apaçık bir şekilde hak üzere devam edecek ve onlara düşmanlık edenler onlara zarar veremeyecektir” buyurmuştur. Bil ki Allah (cc): Ehl-i hadis ve ehl-i sünnet ve’l-cemâatin ehl-i re’y’ine¹⁵² lütfederek onları usul konularında ihtilaf etmekten korumuş ve sadece ibadet konularında ihtilaf etmişlerdir. Bu sebeple onlardan biri diğer birine kâfir dememiştir. Oysaki birçok grubu olan Mu‘tezile, Hâriciler ve Râfizîler’den her biri, diğerine “kâfir” hitabında bulunur. Hatta Allah’ın (Azze ve celle) “hep ihtilaf içinde kalacaklardır” sözü onların sıfatları hakkında tahakkuk etmiş; Ehl-i sünnet sıfatları hakkında ise “Rabbinin rahmet eylediği hariç” ifadeleri tahkik/tahakkuk etmiştir.”¹⁵³

Bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Şâhfûr el-İsferâyînî, gerek tefsirinin başında gerekse tefsirinde dile getirdiği düşüncelerinde kendisini nispet ettiği düşünce sistemi ve mezhep Ehl-i sünnettir. Şâhfûr, Ehl-i sünnet dışında kendisini herhangi bir mezhebe nispet etmemektedir. Şâhfûr’un tefsirine bir bütün olarak bakıldığında, Ehl-i sünneti bir çatı olarak almış ve muteber gördüğü ya da desteklediği isim ve görüşlere de bu çatı dâhilinde yer vermiştir. Bunlarla birlikte Ehl-i sünnetin alt mezheplerinin var olduğunu ve bunları da kabul ettiği, yaptığı izahlardan anlaşılmaktadır. Lakin genel olarak değerlendirmelerini herhangi bir alt mezhebe de nispet etmeden sunmaktadır. Bu durum, hem fıkıh hem de itikat konularında dikkat çeken bir husustur. Sözelimi Şâhfûr, Eş‘arî âlimlerinden olmakla birlikte tefsirinde mezhep adı şöyle dursun Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’nin adını görmek bile neredeyse imkânsızdır. Onun Eş‘arî mezhebine

¹⁵¹ Hindî, *Kenzü’l-’ummâl*, 10/136; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 1/182; Aclûmî, *Keşfü’l-hafa*, 64.

¹⁵² Eserin tahkikli dip not bilgilerinde belirtilen nüshada ve İstanbul Millet Kütüphanesi nüshası basımında ifadeler şöyledir: Bilesin ki Allah (cc) Ehl-i hadis ve Ehl-i Re’y’e lütfetmiştir ki -Allah onları çoğaltsın- Ehl-i Sünnet olarak anılırlar ve onları üsûl konularında ihtilaf etmekten korumuştur. İst. vr. 302a.

¹⁵³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1046-1047, İst. vr. 302a.

mensubiyetini ise diğer bazı kaynaklardan bilmekteyiz. Meselâ İbn Asâkir, Şâhfûr el-İsferâyînî'nin adını Eş'arî âlimler arasında zikretmektedir.¹⁵⁴ Bu aidiyetini onun tefsir dışındaki eserlerinden ve tefsirindeki yaklaşımlarından elde etmek de mümkündür. Bunların yanı sıra müellif, Eş'arî kelâmının sistemleşmesinde, teşekkülünde ve yayılmasında büyük rolü olan İbn Furek (v. 406/1015),¹⁵⁵ Ebû İshâk el-İsferâyînî,¹⁵⁶ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, (v. 429/1037-38),¹⁵⁷ İbnü'l-Kâs (v. 335/946) gibi âlimlere bazen atıfta bulunur. Ayrıca belirtmek gerekir ki Şâhfûr, İmam Eş'arî'den söz etmediği gibi Ehl-i sünnet itikadının diğer bir temsilcisi olan İmam Mâturidî'den de söz etmemektedir.

Amelî Mezhebi

Tebeü't-tâbiîn devrinde, Ebû Hanife, Şafii, Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî, Evzâî gibi büyük mezhep imamları yetişmiş olmasından ötürü, bu dönem fikhın yükselişi ve zirveye çıktığı dönem olarak bilinmiş ve bu durum, hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar devam etmiştir. Yüzlerce müçtehidin ortaya çıktığı bu dönemde, bunlardan dört tanesinin görüşleri mezhebî bir disiplin olarak tedvin edilebilmiş ve sonraki asırlara intikal edebilmiştir.¹⁵⁸ Mezheplerin teşekkül süreci bundan sonra da devam etmiş ve Şâhfûr el-İsferâyînî'nin yaşadığı devir, fikhî mezheplerin şekillendiği önemli bir dönem olmuştur. Mezhepler arası çalkantının bulunduğu bu ortamda Şâfî-Eş'arî ve Hanefî-Mu'tezilî mensupları arasında da zaman zaman tartışmalar yaşanmıştır. Hanefî ve Şafîî âlimleri, kısa bir süre birbirlerine karşı mukabil iki cephe şeklinde hareket etmişlerse de bu çok uzun sürmemiş ve bunlar daha çok birlikte hareket etmişlerdir. Şâhfûr, Mu'tezile mezhebi mensublarının Ebû Hanife'nin Mu'tezile görüşlerine paralel beyanda bulunduğunu iddia ettiklerini nakleder ve buna da karşı çıkar.¹⁵⁹

¹⁵⁴ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 276.

¹⁵⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/48.

¹⁵⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1284.

¹⁵⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1285-1286; 3/1313

¹⁵⁸ Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi; Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği* (Nezmettin Elbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, Danışman: Mehmet Sait Şimşek, 2015), 12.

¹⁵⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1268.

Şâhfûr'un fikhî yönünün değerlendirmesi için yaşadığı dönemin ilmî, siyâsî ve kültürel ortamını ele alınması yerinde olacaktır. Müellifin dünyaya geldiği Hicri dördüncü asrın sonlarında yayılan Eş'âriliğin Horâsân, Irak, Şam ve Mısır'da bayraktarlığını yapanların büyük bir kısmı Şafîilerdi. Beşinci asra gelindiğinde ise bu durum daha da pekişmişti.¹⁶⁰ Şafîilerin büyük bölümü bu dönemde Eş'arî mezhebine mensuptular. Ne var ki Şafîilerce büyük bir kabul gören Eş'arilik, Hanefiler ve Hanbelilerden bir destek görmemekteydi. Hanbeliler ise mezhebin öncüsü Ahmet b. Hanbel'den sonra tecsîm ifade eden düşünceleri kabul etmeye başlamışlardı.¹⁶¹ Ayrıca Hanbeliler, kelâma karşı çıkararak literal okuma yaklaşımıyla muhaliflerini de baskıyla sindirmeye çalışmışlardır. Birçok hadiseye neden olan Hanbeliler'in mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel de bazı âlimler tarafından mezhep imamı olarak görülmemiş ve sadece hadisçi olarak kabul edilmiştir. İmâm Mâlik'in mezhebi ise buradan uzak hicaz gibi bölgelerde etkili olmuş lakin Selçuklu topraklarında hissedilir bir varlığa sahip olamamıştır.

Kundûrî'nin vezir olduğu dönemlerde Nişâbûr bölgesinde Şafîiler ve diğer mezhepler arasında zaman zaman anlaşmazlıklar olmuş ve Şafîiler büyük baskılara maruz kalmışlardı.¹⁶² Beşinci asrın başlarına gelindiğinde Nizâmülmülk'ün vezir olması ile Şâfiî ve Eş'arîlerde önemli bir rahatlama dönemi başlamıştır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra yavaş bir şekilde yayılan düşünce sistemi, Nizâmülmülk'ün belli amaçlar doğrultusunda kurduğu ve Eş'arî-Şafîilere tahsis ettiği bu medreseler sayesinde hızla yayılmış ve İslam dünyasında ehli sünnetin merkezine oturmuştur.¹⁶³ Bununla beraber Nizâmülmülk, Şafîiler dışında Hanefiler için de bazı medreseler yaptırmıştır.¹⁶⁴ Aynı idarenin Şâfiî ve Hanefî mezhebine de yakın durması ve onlara medreseler yapması, iki mezhep mensuplarının Ehl-i sünnet çatısı altında ittifaklarını hızlandırmıştır. Nitekim İslam tarihinde devlet tarafından ilk kurulan Nizâmiye

¹⁶⁰ Abdulmecit Ebû'l-Fettûh el-Bedevî, *et-Târihu's-Siyâsî ve'l-fikrî* (Kahire: Daru'l-Vefâ, 1988), 110. Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 125.

¹⁶¹ Ebû'l-Hüseyn b. Ebî Ye'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 111-112. Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 125.

¹⁶² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/340; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/214. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (el-Ehliyye li'n-neşr ve't-tevzî, 974), 214; Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 128, 133.

¹⁶³ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 136.

¹⁶⁴ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve mezhep kavgaları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 172-182.

Medreseleri belli bir ideolojiyi savunmuş, belirli bir programa göre sistematik hareket etmiştir. Bu medreselerin kuruluşunda rol oynayan asıl sebebin, siyasî-mezhebî temelli olduğu kabul edilmektedir. Zira Selçuklular'ın resmi akidesiyle bağdaşmayan Bâtınîlik/İsmaililik Şîlik, Mu'tezile ve benzeri birçok ehli sünnet dışı fırka İslam dünyasının her tarafına yayıldığından, Nizâmülmülk bunu istikrarsızlığın önemli nedenlerinden biri olarak görmüş ve bu medreseleri kurmuştur. Kurduğu bu medreselerin hedefine ulaşması yolunda attığı önemli adımlarından biri, aynı düşünceye sahip ilim tarihine damgasını vuran İmâm Gazzâlî gibi âlimleri bu kurumlara müderris yapmasıdır.¹⁶⁵ Bu âlimlerden biri de müfessirimiz, Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî'dir. İsferâyînî, bu medreselerde uzun süre ders vermiş ve burada *Tâcü't-terâcim* tefsirini kaleme almıştır. Bu açıdan bu tefsirin dönemin tefsir anlayışının yansıtan özellikler barındırması mümkün olmaktadır. Müfessirimiz, tefsirinde İmam Ebû Hanife, İmâm Mâlik, Evzâî, Taberî gibi¹⁶⁶ fakih olarak bilinen âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Görüşlerini zikrettiği âlimlerin Ehl-i sünetten olmalarını bir kriter olarak korumaya çalışmıştır.

Fikhî açıdan *Tâcü't-terâcim* tefsirinde dikkat çeken bazı noktalar karşımıza çıkmaktadır. Ağırlıklı olarak İmam Şâfî'nin görüşlerine yer vermesi ve o doğrultuda yaklaşımlar sergilemesi İmam Şâfî'yi otoriter gördüğünü ve onun mezhebine bağlı olduğunu gösterir. Bunun dışında Şâhfûr'un yaklaşım tarzı incelendiğinde genel olarak İmam Şâfî'nin içtihatlarını delillendirip haklı olduğunu savunma eğilimi içindedir.¹⁶⁷ Müellifin *Tâcü't-terâcim* tefsirinde kendisini açıkça Şâfî olarak tanımladığı herhangi bir ifadesine rastlanmamakla birlikte, genel olarak açıklamalarında fikhî mezhebi olan Şâfî mezhebine bağlı kaldığı görülmektedir. Nitekim daha önce değindiğimiz gibi birçok biyografi yazarı Şâhfûr'un tam isminde Şâfî nispetine yer vermektedir. Şâhfûr, İmam Şâfî'nin görüşlerini önemsemesi nedeniyle zaman zaman kavli-i cedid ve kavli kadimine de verir.¹⁶⁸ Şâhfûr, zekâtın verileceği sınıfların hükmüne dair izahları yaptığı fikhî yaklaşımlarda, ağırlıklı olarak İmam Şâfî'nin görüşünü esas alan bir yol izler ve bir noktada "İmam Şâfî'nin taraftarları" ifadesini de kullanarak bunun artık bir ekol

¹⁶⁵ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 139, 146.

¹⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/120, 291, İst. vr. 139b, 459a, 529a.

¹⁶⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/871-872.

¹⁶⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/259, 2/909-910.

olduğuna da işaret eder.¹⁶⁹ Bunun dışında bazen mezhep fukehâsı gibi ifadeler de kullanmakta¹⁷⁰ ancak şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerin hangileri olduğu ya da dört hak mezhebin varlığı yönünde bir beyanı bulunmamaktadır.

Müellifimiz şâhfûr, İmam şâfiî'nin hem ahkâm âyetleri hem de diğer âyetler hakkındaki görüşlerine yer verir. Ancak bunları genel yöntemine de uygun olarak bağlayıcı bir yorum olarak değil, bir görüş olarak sunar. Ayrıca bazı yorumlarda İmam şâfiî'nin yorumundan farklı bir yorumu tercih etmektedir. Meselâ (بِشْيٍ مِّنْ وَّلْتَبْلُوْنَكُمْ) ifadelerinin¹⁷¹ meâlinde zahire uygun

bir anlam vermiş ancak bununla beraber İmam şâfiî'ye ait farklı bir yorumu da aktarmıştır. Bu âyette İmam şâfiî, korkuyu Allah'tan korkmak, açlığı Ramazan'da oruç tutmak, eksikliği zekât ile maldan eksiklik, candan eksikliği hastalık, meyveler/semerelerden eksikliği ise çocukların ölümü olarak açıklar. İsferyînî ise musibeti ve sabrı konu edinen bu âyetlerde İmam şâfiî'den farklı ve siyaka uygun olarak, korkuyu, düşmandan korkmak, açlığı kıtlıktaki açlık, maldan eksikliği malın ziyan olması, candan eksikliği, bedenin yokluğu (ölüm), meyveler/semerelerden eksikliği ise hem ağaçların meyveleri hem de çocukların ölümü olarak yorumlamıştır.¹⁷² Müellifimiz, burada İmam şâfiî'nin yorumlarından zahire ve siyaka uyumlu görmediği anlamları benimsememiştir. Sadece siyaka uygun olarak (ثمرات)

kelimesine verdiği *vefat eden evlat* manasındaki mecaz anlamı almıştır.¹⁷³ Bu misalde şâhfûr, İmam şâfiî'nin bu ifadelere yüklediği anlamlardan sadece siyaka uygun manayı alıp diğerlerini almaması, ahkâma girmeyen anlamlarda mezhep imamının görüşlerini değil, siyakı öncelediğini göstermektedir. Ayrıca bu durum, onun mezhep taassubuna sahip olmadığını gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

şâhfûr el-İsferyînî'nin yaşadığı dönemlerde, yer yer Hanefilerle ve şâfiîler arasında çekişmeler olmuşsa da bu onun tefsirine yansımamıştır. O, İmam Ebû Hanife'nin görüşlerine önem ve itibar atfederek sıkça yer vermiştir. Ebû Hanife'ye olan atıflar, Ebû Hanife'nin şahsi görüşleri olarak yapılmıştır. Diğer Hanefî mezhebi âlimleri

¹⁶⁹ şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/872, 874, İst. vr. 467a.

¹⁷⁰ şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 467a.

¹⁷¹ 2/Bakara, 156.

¹⁷² Efe, "Kur'an'ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler", 11.

¹⁷³ şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/171.

için bir eleştiri veya alıntıda bulunmamıştır. Müellifin bu konudaki tutumunun herhangi bir nedene bağlı olup olmadığı açık değildir. Ancak, dönemin Hanefî mezhebi mensuplarının içinde olduğu durumun buna sebep olması da muhtemeldir. Çünkü bu dönemin Hanefileri homojen bir görüntü arz etmemekteydi. Müellifimizin de faaliyet yürüttüğü Horâsân, Fars ve Irak'taki Hanefiler itikatta Mu'tezile iken ciddi oranda Kerramiler de Hanefiliği benimsemişlerdi.¹⁷⁴ Lakin genel olarak bakıldığında tefsirinde Şafiîlerin sıkıntı yaşadığı Kundûrî döneminin atmosferini değil, daha çok Nizâmülmülk'ün döneminin atmosferi yansıttığı söylenebilir. Zira Kündürî döneminde Mu'tezileyle Hanefiler arasındaki tartışma ortamı, Nizâmülmülk döneminde yerini Ehl-i sünnet olan Hanefilerle ilişkiye bırakmıştır.

Ahkâm âyetlerinin açıklamasında İmâm Şâfiî'nin görüşlerinin yanında verdiği farklı görüşler arasında sahabenin, İmam Ebû Hanife'nin ya da başka âlimlerin görüşlerini görmek mümkündür.¹⁷⁵ Şâhfür, İmam Ebû Hanife'nin görüşlerini, İmam Şâfiî'nin görüşlerine mukabil görüşler olarak zikreder. Ancak genel olarak bu görüşlere tenkit etmeden yer vermektedir.¹⁷⁶ Müellifin İmam Şâfiî ve İmam Ebû Hanife'nin görüşlerini zikrederken onların isimlerini bazen “رحمه الله”¹⁷⁷ ve “رضي الله عنه”¹⁷⁸ duasıyla verir. Bu durum, onun İmâm Ebû Hanife'nin görüşlerini mezhepsel bir karşılaştırma için değil, yetkin ve muteber bir görüş olarak zikrettiğini gösterir.¹⁷⁹ Ayrıca Ebû Hanife'ye yapılan atıflarda ağırlıklı olarak tartışmacı, reddiyeci üslup takip etmemesi, onun mezhebî taassup içinde olmaması açısından bir fikir vermektedir. Mezhep imamlarından İmam Şâfiî, İmam Ebû Hanife ve İmam Mâlik'in görüşlerini tek bir yerde bir arada verdiğini görmekteyiz.¹⁸⁰ Şâhfür, İmâm Mâlik'in ismini bir iki yerde zikretmekle birlikte İmâm Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) ismini ise zikretmemiştir. İmâm Ahmed b. Hanbel'in mezheplerine yer vermemesi, mezhepler tarihinde “dört hak mezhep” olgusunun henüz tam olarak oluşmaması ya da onun mezhep taraftarlarının zaman zaman bazı karışıklıklarla gündeme gelmesi nedeniyle olması muhtemeldir.

¹⁷⁴ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*, 143.

¹⁷⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/255, 2/871- 876, İst. vr. 467a.

¹⁷⁶ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/588.

¹⁷⁷ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/64, 2/871-872.

¹⁷⁸ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 460b.

¹⁷⁹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/147.

¹⁸⁰ 2/Bakara, 233.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSFERÂYİNÎ'NİN KUR'ÂN VE TEFSİR ANLAYIŞI, TEFSİRİNİN KAYNAKLARI

Müfessirler, Kur'ân ve tefsir ekseninde temel teşkil eden amaç ve metotlar hakkında bilgi vermeyi, ayrıca Kur'an ve tefsirle ilgili esas teşkil eden bilgileri tefsirlerinde açıklamayı bir gelenek haline getirmişlerdir. Bu konulardaki bilgilerin ağırlıklı olarak verildiği yer tefsirlerin mukaddime bölümleridir. Bu bilgileri müstakil bir konu olarak ele alan ilme ise “tefsir usulü” veya “ulûmü'l-Kur'ân” gibi isimler verilmiştir. Ancak söz konusu alanla ilgili eserlerde işlenen konular tamamen aynı değildir. Bunun yanında bir müfessirin ulûmü'l-Kur'ân hakkında teorik düşüncelerinin tamamını bir arada görmek de çoğu zaman zordur. Bu sebeple ilgili düşüncelerin bir kısmı, tefsirin mukaddimesinde, bir kısmı tefsir açıklamalarında ve diğer bir kısmı ise tefsirinde uyguladığı yöntem ve metotlarda saklıdır. Müfessirimiz Şâhfûr da mukaddimedede bazı meseleleri ele almış, düşünce, yaklaşım ve yöntemleriyle ilgili kısa bilgiler vermiştir. Bununla birlikte ulûmü'l-Kur'ân konularının önemli bir kısmına burada yer vermemiştir. Bunun yerine daha çok önemli bulduğu bazı konuları izah ederek daha net ve doğru anlaşılmayı hedeflemiş, muhataplarının Kur'an hakkında sahih bir anlayışa sahip olması için bir perspektif sunmuştur. Böylece Kur'an ve tefsirle olan zihinsel ya da eylemsel işgalin istikametini belirlemeye çalışmıştır. Hal böyle olunca ulûmü'l-Kur'ân konularındaki düşünceleri için mukaddimesi yanında tefsirini taramak gerekmektedir. Bu sebeple bu bölümde gerek mukaddimesinden gerekse tefsirinin tamamından Şâhfûr'un Kur'an ve tefsir anlayışındaki temelleri ve bir kısım ulûmü'l-Kur'ân konularındaki bakış açısını işlemeye çalışılacaktır.

1.1. Şâhfûr'un Kur'ân Tasavvuru

Kur'ân-ı Kerîm, İslam'ın esas ve sabit ana kaynağıdır. Kur'an'ı anlamaya çalışan zihinlerin farklı anlayışlara sahip olmasına binaen, Kur'an tasavvurları da tek ve ortak değildir. Kur'an eksenindeki tasavvurlar, Kur'an'ın anlam ve yorum şekline de önemli derecede etki etmektedir. Meselâ Kur'an'ın tahrif edilemezliği, Kur'an'ın i'câz yönü ve tertibi gibi pek çok konudaki tasavvur şekli, Kur'an yorumunun istikametini de

belirleyen meselelerdir. Bu sebeple Şâhfûr'un bu başlıkta Şâhfûr'un Kur'an tasavvuru ortaya konulacak ve bu sayede onun tefsir anlayışının daha doğru anlaşılması sağlanmaya çalışılacaktır.

Şâhfûr el-İsferâyînî, Kur'an'a her şeyden önce Allah'ın (cc) kelâmı olduğu ve mahluk olmadığı açısından bakar. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması, bütün mezheplerin ortak düşüncesi; Kur'an'ın mahlûk olmaması ise ihtilafli bir meseledir.¹ Şâhfûr, Ebû Hureyre'den rivayet edilen “*Kur'ân'ın diğer kelâmlara üstünlüğü ve fazileti, Allah'ın, kendi dışındaki her şeye karşı üstünlüğü ve fazileti gibidir*” hadisini zikreder. Şâhfûr, açıklama yaparak, bu hadiste Hz. Mustafa (sas) tarafından, Allah (cc) mahlûk olmadığı gibi Kur'an'ın da mahluk olmadığına dikkat çekilmek istendiğini, mahlûk olan bir kelâmın hâlîka yakışmadığını ve bunun mümkün olmadığını ifade eder.² Bu düşüncesine bağlı olarak Şâhfûr, birçok âyetin tefsirinde halku'l-Kur'an konusu üzerinde durur ve Kur'an'ın mahluk olduğu iddialarını reddetmeye çalışır.

Şâhfûr'un Kur'an için vurguladığı önemli bir husus da Kur'an'ın mucize olmasıdır. Şâhfûr, Kur'an'ın mucize oluşu üzerinde durur ve bu bağlamda şu açıklamaları yapar: Hz. Peygamber'in (sas) hususiyetlerinden biri, ona gönderilmiş olan kitabın şifa ve rahmet kitabı olmasıdır. Bu bakımdan Kur'an, Hz. Peygamber'in faziletinin kaynaklarından olup kıyamete kadar devam eden bir mucizedir. Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e (sas) mucize olarak gönderilmiştir. Kur'an dışında peygamberlere gönderilen kitaplardan hiçbiri mucize değildir. Diğer peygamberlere gönderilen mucizeler, bir dönemle sınırlı olup onlardan sonra kesilmiştir. Kur'an mucizesi ise kıyamete kadar devam edecektir. Kur'an'ın mucizeliğini geçmiş asırlarda herkes gördüğü gibi gelecek çağlarda da herkes görecektir. Dost da düşman da ondan ibret almıştır. Dine yardım konusunda -inanenlar-, daha güçlü olacak, onun doğruluğu ve dürüstlüğüne olan inançları daha fazla olacaktır.³

Müellife göre Kur'an'ın mucizeliğinin en önemli yönlerinden biri, Allah (cc) tarafından korunması ve tahrife uğramamasıdır. Tüm kitaplar, neshedilmiştir, ancak

¹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, (Riyad: Mektebetü Müeyyed, 1413), 112, 72-84; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Mücerred mâkâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniye, 2005), 60; Hâlid Harbî, *Medârisu ilmi'l-keîâm fi'l-fikri'l-İslami: el-Mu'tezile - el-Eşâire ve eseruhâ fi tetavvuri ilmi'l-hivâr*. (İskenderiye: el-Mektebü'l-Câmi'î el-Hadis, 2010), 85-96.

² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/34.

³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/3.

Kur'an'ın hükmü kıyamete kadar geçerli olacaktır. Herhangi bir tahrif ya da değişim Kur'an'a ilişmeyecek ve hiçbir kimse onu tahrif etmeye bir yol bulamayacaktır. Çünkü Allah (cc), “*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz*”⁴ âyetinde Kur'an'ı koruyacağını söylemiştir.⁵ Şâhfür bu açıklamaların devamında şunları söyler: “Kur'an'ın korunmasının sebebi şudur ki ümmeti Muhammed'in hayırlılarından/seçkinlerinden iki grup Kur'an'ı korumak üzere tayin ve tevkîl edilmiştir”⁶ Şahfur'un bu ifade formundan ilahî irade ile Kur'an'ın lafzı gibi manasının da bir grup vesilesiyle korunduğu anlaşılmaktadır. Şâhfür, bu grupları şu şekilde açıklamaktadır:

Gruplardan biri, levh-i mahfuzdan Peygambere ulaştığı kadarki şeklini Kur'an'ın lafızlarına dikkat eder, harf harf ve ses ses onu korurlar. Ta ki Kur'an'dan harf, hareke, sükûn, med ve şeddelerinden kaydetmedikleri ve korumadıkları hiçbir şey kalmayın. Tıpkı Allah'ın (cc) levh-i mahfûz'da sabit kıldığı, Beytürrahme'ye indirilmesini emrettiği ve Hz. Cebrâil'in (as) parça parça Hz. Peygamber'e indirdiği ve Allah'ın buyurduğu gibi... Asırlar boyunca ümmet, onu birbirine ulaştırmıştır. Bu süreçte aynen Hz. Peygamber'den işittikleri ve aldıkları gibi onda hiçbir değişim ve dönüşüm olmamış, ekleme veya çıkarma gerçekleşmemiştir. Onu Hz. Peygamber'in “Kur'an, yedi harf üzere nâzil olmuştur, hepsi şifalı ve yeterlidir”⁷ buyurduğu sıfat ve şekil üzerine ondan almışlardır.⁸ Hz. Peygamber, bunlar hakkında “*أهل القرآن أهل الله و*”⁹ *أهل القرآن أهله، خاصته* Kur'an ehli, Allah'ın ehli ve seçkinleridir”⁹ buyurmuştur. Yani Kur'an ehli,

⁴ 15/Hicr, 9.

⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/3.

⁶ Bu açıklamada *Tâcü't-terâcim*'in iki nüshası küçük bazı farklılıklar bulunmaktadır. İstanbul Millet kütüphanesi nüshası: “*و سبب حفظ أن ان کرد که دو گروه را از اخيار امت مصطفى صلى الله عليه وسلم بگماشت بر نگاه داشت*”... و سبب حفظ أن بود که دو گروه اخيار امت مصطفى صلى الله عليه وسلم بگماشت بر” (Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 11a; Şirket-i intişârat-ı ilmi ve ferhengî nüshası (Matbu nüsha): “*نگاه داشت این کتاب و موکل کرد تا یک گروه الفاظ این کتاب را...*” (Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/3.) şeklindedir.

⁷ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1987), “Fezâil” (No: 5); Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-İslami, 1996), “Kıraat” (No: 2); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-muğnî, 1421), “Vitr” (No: 22); Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Kâhire: Dârü İhyâu't-türâsi'l-Arabî, 1375), “Salâtü'l-müsâfirin”, 48 (No: 270); Tirmizî, “Kıraat” (No: 2).

⁸ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/4.

⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu el-İmâm İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 21/175;; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut vd. (Dımaşk: Dârü İhyâi'l-kutübi'l-Arabiyye, 1430), “Men Ta'alleme'l-Kur'ân” 16 (No: 215).

Kur'an'ı okuyan ve onu bilenler, Allah teâlâ'nın rahmet ve nimet ehlidir ve onun seçkin kullarıdır.¹⁰

Diğer grup ise Kur'an'ın manasını koruyacak olanlardır. Şâhfûr, bu grup için şu açıklamaları yapar:¹¹ Diğerleri halef seleften, büyük büyükten bugüne ulaşana kadar rivayet ederler. Kur'an manaları hakkında söz söylerler/açıklama yaparlar. Hz. Peygamber'in sözüne ve Cibrîl'in (as) nakline uygun şekilde Kur'an'ın tefsir ve te'viline dikkat ederler. Ta ki Ehl-i ilhâd ve bid'adan hiç kimse Allah'ın kitabının lafızlarından bir şeyi değiştirmek veya kendi bidatlerine uygun şekilde yorumlamak için ona ilişmesin. Bu grup hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bu ilmi her neslin adil kişileri taşır. Onlar, bu ilmi asırların tahriflerine, cahillerin tevillerine ve bidat ehlinin yanlış düşüncelerine karşı korurlar."¹²

Şâhfûr'un bu açıklamalarından anlaşılan şu ki Kur'an'ın korunması vasıtasız değil, bazı grupların vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Daha ötesinde onlar, asır asır silsile halinde birbirlerine aktararak bu görevi icra edecektir. Müellif, bu grupların özelliklerini zikrederek onları tanımlamaya çalışmıştır. Ancak bu grup ile ilgili izahlar, daha sonra tefsir anlayışı başlığında ele alınacak olduğundan burada bu miktar ile iktifa ediyoruz.

Bilinmektedir ki Kur'an'la alakalı en önemli meselelerden biri, vahyin nüzûl şeklidir. Vahyin Hz. Resûlullah'a nüzûl şekli konusunda kaynaklarda yer alan teferruatlı izahlar, *Tâcü't-terâcim* tefsirinde yer almaz. Vahyin Resûlullah'a iletilmesi ve âyetlerin nüzûl şekli hakkındaki bakış açısını kısmen farklı yerlerden parça parça izahlarından tespit etmek mümkündür. Meselâ Şâhfûr, İbn Abbâs'a dayandırdığı bilgilerle Kur'an'ın nüzûlünün farklı aşamalarla gerçekleştiğini söyler. Rivayete göre İbn Abbâs'a¹³ (شَهْرٌ)

¹⁶ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)¹⁵, (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ)¹⁴, (رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ

¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/4.

¹¹ Aktarılan açıklama, matbu nüshadan alınmıştır. İstanbul Millet Kütüphanesi'nin nüshasında ibare و دگر گروه الفاظ معانی این کتاب رعایت کنند چنان که جبریل علیه السلام مصطفی صلی الله علی سلم باز نمود بفرمان خدای عز و جل و مصطفی "امتان را بیان کرد و امتان بیکدیگر همی رسانند و از یکدیگر همی روایت کند خلفا عن سلف کابرا عن کابرا تا امروز که بدین عصر رسد که اندر معانی قرآن سخن ...کویند"

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 16/247; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut/Lübân: Dârü'l-kutubü'l-ilmiyye, 2003), 10/353; Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 10/176; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/4; İst. vr. 11a.

¹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/190.

¹⁴ 2/Bakara, 185.

ay ve Ramazan ayında indirildiğini söylüyor. Oysa (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ)¹⁷ âyetinde de belirtildiği gibi Kur'an farklı aylarda indirilmekteydi. Bu âyetlerin tertibi nasıldır? İbn Abbâs, bu soruya şöyle cevap verdiğini ifade etmiştir: “Kur'an bir bütün olarak Ramazan ayında Kadir gecesinde levh-i mahfuza nüzûl indirilmiştir. Oradan da dünya semasına Beytülizze adındaki bir eve indirilmiş. Sonra Cebrail (as), onu yirmi yılda (فَلَا وَ قُرْآنَ فَرُوسْتَادِيمِ) âyetinde de ifade edildiği gibi tadrîcî olarak âyet demetleri şeklinde Hz. Mustafa'ya (sas) getirmiştir.¹⁹ Müellifimiz, buradaki açıklamalara uygun olarak (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ) âyetini nüzûl şekli ekseninde yorumlayarak bu âyeti “ و قرآن فرو فرستادیم ” anlamı ile çevirmiştir.²¹

Müellifimiz, Kur'an'ın bir bütün olarak nüzûlü İbn Abbas'ın cevabı ile açıkladığı gibi sûrelerin nüzûl şekli hususunda da bir rivâyeti aktararak düşüncesini ortaya koymaktadır. Naklettiği rivayete göre İhlâs ve Tevbe sûreleri hariç tüm sûreler parça parça inmiştir. Bunların nüzûlü eşliğinde saf halinde yetmiş bin melek bulunmuş ve bu meleklerin tümü, Hz. Peygamber'e hitaben “Ya Muhammed (sas), bu sûreyi yüce bil/onun hayrını ve değerini anlat! Bu sûrede *Allah'ın sıfatları vardır*”²² demişlerdir.²³ Rivayette, sûrenin bir bütün olarak nâzil olduğu anlatılmış ve bunun da sûrenin bir fazileti olduğu gösterilmiştir.

Kur'an çerçevesinde tartışılan meselelerden biri, Kur'an'da her şeyin bulunması meselesidir. Şâhfûr'un konuyla ilgili net bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak Kur'an'ın faziletinin sınırlanamaz olması bağlamında şöyle bir ifade kullanmaktadır:

¹⁵ 44/Duhan, 3.

¹⁶ 97/Kadr, 1.

¹⁷ 17/İsrâ, 106.

¹⁸ 56/Vâkıâ, 75.

¹⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/190. İst. vr. 58a-58b.

²⁰ 17/İsrâ, 106.

²¹ Şâhfûr, “*Tâcü't-terâcim*” 3/1293.

²² Rivayetin Arapça metni şu şekildedir: “إِنَّهُ مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْقُرْآنَ إِلَّا آيَةٌ آيَةٌ وَحَرْفًا حَرْفًا خَلَا سُورَةَ بَرَاءَةٍ، وَقُلُّهُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَإِنَّمَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيَّ” Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân = Tefsîri's-Sa'lebi*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 3/161.

²³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/842.

“Sahibi Allah (cc), O’nun elçisi Cebrail (a.s) ve iletilenin ise Muhammed (sas) olduğu; ayrıca içinde ilklerin ve sonların bilgisi yer alan böyle bir kelâmın faziletini cem’ etmek nasıl mümkün olabilir.”²⁴ Bu açıklamada geçen “İçinde ilklerin ve sonların bilgisi bulunan Kur’an” ifadesi, ilk bakışta Kur’an’da tüm bilgilerin bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu, onun tefsirinde bunu destekleyecek başka bir bilgi tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu ifadesinin daha dar bir çerçeveye anlaşılması da mümkündür.

Şâhfûr’un bu ifadesi dışında yer verdiği bir rivayet üzerinden de konuyla ilgili yaklaşımı değerlendirilebilir. Naklettiği bir rivayette Harun Reşit döneminde gerçekleşen bir olay şöyle anlatılmıştır: Harun Reşid’in Hıristiyan olan doktoru, çetin ve mahir bir üstad olan Ali b. El-Hüseyn Vâkid’e der ki:

“Sizin kitabınızda tıbbı dair hiçbir şey yok mudur?”

Ali b. Hüseyin, onun sorusunu “Kur’ân-ı Kerîm tıbbı dair her şeyi yarım âyette özetlemiştir” sözleriyle cevapladı ve (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) “*Yiyin, için fakat israf etmeyin*”²⁵ âyetini okudu.

Hristiyan doktor bu sefer, “Sizin Peygamberden tıp konusunda rivayet edilen bir bilgi yok mu?” dedi.

Ali b. Hüseyin, şöyle cevap verdi: “Hz. Resûlullah, tıbbı birkaç kelimedede özetlemiştir. Bunlar, onun şu sözleridir: “*Mide hastalıkların evidir*”, “*Mideyi korumak/Perhiz her tedavinin başıdır*” ve “*Her bedene âdet ettiğini/alıştırdığını ver!*”

Bu açıklamalardan sonra Hristiyan doktor şöyle dedi:

“Sizin kitabınız ve peygamberiniz, Calinûs’a hiçbir şey bırakmamıştır.”²⁶

Diyalogdaki cevaba göre, “*Yiyin, için fakat israf etmeyin*” âyeti, tıp ve sağlık bağlamında da yorumlanmış olmakta ve Kur’an’da tıbbın özeti, esasları bulunmuş olmaktadır. Müellifin bu rivayeti nakletmesi, Kur’an’da her şeyin bulunduğu konusundaki düşüncesi hakkında bir fikir verdiği söylenebilir. Buna göre onun görüşü, her şeyin tüm ayrıntısıyla değil, özeti, esasları ve ana bilgileriyle Kur’an’da geçtiği şeklindedir.

²⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/33.

²⁵ 7/A’râf, 31.

²⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/718.

Her şeyin Kur'an'da bulunduğu yönünde delil getirilen âyetler ise Şâhfûr tarafından bu bağlamda yorumlanmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Şâhfûr, müfessirlerce tartışma konusu olan (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)²⁷ ve (وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)²⁸ âyetlerindeki (الْكِتَابِ) kelimesini Kur'an olarak değil, "levh-i mahfuz" olarak anlamıştır. Bu durumda iki âyette serdettiği açıklama şekline göre her şeyin bulunduğu yer, Kur'an değil, Levh-i mahfuz olmaktadır.²⁹

Tefsir üsûlü konularından biri de Kur'an tertibi meselesidir. Şâhfûr, bu konudaki düşüncesini bir rivayeti naklederek ortaya koymuştur. İlgili rivayet ise şu şekildedir:

İbn Abbâs, dedi ki "Hz. Osman'a (ra) sordum: "Neden Enfâl sûresini Berâe (Tevbe) sûresinin yanına koydun ve Berâe ortadadır? ve neden Bismillahir'r-Ramani'r-Rahim'i (başta değilde) aralarına yazdın?"

O da şöyle dedi:

"Her âyet ve sûre indiğinde Peygamber (sas), vahiy kâtibine "Bu âyeti, şu âyetin yanına ve bu sûreyi, şu sûrenin yanına yaz" dedi. Bu sûre nâzil olduğunda Hz. Peygamber (sas), bu dünyadan göçtü ve bize onu nereye konulması gerektiğini söylemedi. Bu sûrenin (Tevbe) konusu, Enfâl sûresinin konusuna benziyor. Bunun için Enfâl sûresinin yanına koyduk. Bismillâh, gelmemiştii ve yazmadık ve her ikisini yedi tivâl'dan yaptık."³⁰

Bu rivayet, tertibin Hz. Peygamber'in emriyle gerçekleştiğini ve sûrelerden yeri bu şekilde belirlenenlerin tevkifi olduğunu göstermektedir. Nitekim Suyûtî de Enfâl ve Berâe (Tevbe) sûrelerinin dışındaki sûrelerin dışındaki sûrelerin tertibinin tevkîfi olduğunu Beyhakî'nin görüşü olarak nakleder ve bu görüşü daha isabetli bulunduğunu kaydeder.³¹ Bu rivayet ayrıca her sûrenin başındaki bismelenin sûreyle birlikte nâzil olduğu ve dolayısıyla bismelenin sûreden bir âyet sayıldığını göstermektedir. Şâhfûr, Kur'an'ın âyet ve sûrelerinin tertibi meselesini teorik bir düzlemde işlememiş olmakla birlikte bu rivayeti nakletmesinden onun âyet ve sûre (Enfâl ve Berâe haricinde) tertibinin tevkifi olduğu düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

²⁷ 6/En'am, 38.

²⁸ 6/En'am, 59.

²⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/655, 2/647.

³⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/843.

³¹ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008), 139.

Rivayet üzerinden yaptığımız bu değerlendirmeye göre Kur'an'ın bütününe yakınında tertibin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını ve tertibin tevkifi olduğunu göstermektedir. Tertibin tevkifi olduğu düşüncesine binaen -ileride daha detaylı işleneceği üzere- müellifimiz, âyetlerin manaları arasında münasebet kurmaya ve dolayısıyla Kur'an'da bütünlük ve tutarlılığın bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.

1.2. Şâhfûr'un Kur'an'la İlgili İhtilafli Meselelere Yaklaşımı

Tefsirlerin esas konusu, Kur'an'ın anlamına ulaşmak olmakla birlikte tefsirler, Kur'an'ın mahiyeti, yapısı ve tarihi gibi pek çok meseleyle de ilgilenmiştir. Klasik dönemde bu konular bir ilim olarak anılmamış ancak daha sonra ulûmü'l-Kur'ân adı altında anılmıştır. Bu tür meselelerin konuşulması ise sahabe dönemi itibari ile var olan bir olgudur.³² Ulûmü'l-Kur'ân konularının birçoğunda ihtilaf edilmiş noktalar mevcuttur. Bu konuları tefsirlerin giriş bölümü, âyetlerin tefsiri bölümlerinde bulmak mümkün olduğu gibi, yorumların satır aralarında da görmek mümkündür. Her ilim gibi bu ilmin de önemsenmesi neticesinde hicri ikinci asırda tedvini başlamış³³ zamanla bu konuları müstakil olarak ele alan pek çok eser telif edilmiştir. Müfessirimizin ulûmü'l-Kur'ân konularına bakışını incelemenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla tefsirinden tahlil ve derleme yoluyla bu konuları tespit etmeye gayret edeceğiz.

1.2.1. Şâhfûr'un İ'câz Anlayışı ve Sarfe Teorisi

Kur'ân-ı Kerîm'in beşer kelâmı değil de Allah Teâlâ'nın kelâmı olduğunu ifade eden en önemli kavram, "i'câz/mu'cîz" kavramıdır. İ'câz, lügatte "ع-ج-ز" kökünün "if'âl" babından türetilen "أعجز" fiilinin masdarı olup "aciz bırakmak" anlamındadır. Tefsir terminolojisinde "i'câzü'l-Kur'ân" ifadesi, "Kur'an'ın lafız ve mana açısından sahip olduğu yüce nitelikleri itibariyle meydan okuması karşısında yaratılmışların onun bir benzerini getirmekten aciz kalmalarıdır"³⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Yine temelde aynı amaçla kullanılan "Mucize" ifadesi de "أعجز" fiilinin ism-i fâili olan "mu'cîz" kelimesinin müennesi olup "aciz bırakan" anlamındadır. "Mucize" tabiri de

³²

³³ Abbas, *İtkânü'l-burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 8.

³⁴ Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995), 250.

nübüvvetlerini ispat etmek için hasımlarını aciz bırakmasından ötürü peygamberlere verilmiş harikulade şeyler için kullanılan bir kavramdır.³⁵

Şâhfûr el-İsferâyînî, mukaddimedede³⁶ ve tefsirinin bazı bölümlerinde mucize ve i'câzı ele alır ve i'câzın hangi açıdan gerçekleştiğini anlatır. Şâhfûr, Hz. Peygamber'in doğru konuşan olduğunu ve hüccetinin mucizesi olduğunu belirtir. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sas) doğruluğu ve halkına karşı üstünlüğünün hücceti de mu'ciz olan Kur'ânı Kerîm'dir. Hz. Peygamber'in de belâgatın sevilen bir dönemde geldiğini ve halkına üstünlük sağlayacağı hüccetin de nazım ve nesir, fesahat ve belâgat olduğunu belirtir.³⁷

Şâhfûr el-İsferâyînî, Kur'an'ın i'câzının, Kur'an'ın nazmında olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Ancak bu, onun bütün bakış açısının yansıtan bir açıklama değildir. Zira o, zaman zaman âyetlerin tefsirinde de bu konuyu açar ve Kur'an'ın i'câzına dair ipuçları verir. Meselâ tahaddî âyetinde³⁹ Kur'an'ın nazım ve tertip açısından meydan okuduğunu söylemekte fesahat ve belâgat açısından da meydan okuduğunu ve bu açıdan mu'ciz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Örneğin müellifimize göre i'câzın gerçekleştiği noktalardan biri de Kur'an'ın manasıdır. Şâhfûr, Hûd sûresindeki bir âyetin tefsirinde de bu âyetin mana açısından mu'ciz olduğunu dile getirmektedir.⁴¹

Yine müellifimize göre i'câzın gerçekleştiği noktalardan biri de Kur'an'ın tertibidir. Tertip ile ilgili bazı izahları münâsebet başlığında verdiğimiz için burada detaya girmeyeceğiz. Ancak Şâhfûr'un tertibe dair bakışına örnek olabilecek şu ifadeleri burada yeterli olacaktır: "Her kim, Hz. Dâvûd ve Süleyman (as) kıssasından sadece zikrettiğim miktarında bile teemmül eder ve bunlara dikkatlice bakar ve kıssalarının tertibini iyi tanır/tahlil ederse, kendisine Kur'an nazımının güzelliklerinden hayretâmiz yönler açılacaktır."⁴² Şâhfûr, ilgili açıklamalarında Kur'an'ın nazımının güzelliklerle dolu olduğunu ve bu çerçevede anlatılanların tertibinin de gelişi güzel olmadığını ve dikkatlice okunduğunda bu güzelliklerinin fark edileceğini dile getirmektedir.

³⁵ Demirci, *Tefsir usûlü*, 77.

³⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/18; 1/74-75.

³⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/74-75.

³⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/9-10.

³⁹ 2/Bakara, 23.

⁴⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/74-75, 3/1022.

⁴¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1022.

⁴² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1423.

Şâhfûr'un i'câzın hangi hususlarda gerçekleştiğini ve nazımdaki i'câzın detayları çerçevesindeki tefsirinde i'câz vurgularını yaptığı diğer bazı pasajlara bakılmalıdır. Müellif, huruf-ı mukattaa'nın tevcihi çerçevesinde birçok görüş aktarmakta ve bunların tamamına yakını onaylayan bir duruş sergilemektedir. Burada zikredilen ve müellifimizin kabul nazarıyla baktığı görüşlerin birinde i'câz doktrini işlenmiş ve i'câza temas eden iki cihet öne çıkarılmıştır. Cihetlerin birine göre mukatta harfleri, i'câzu'l-Kur'an'ın i'câzına bir tenbîhtir. Diğerine göre ise mukatta harfleri, mu'cizeye'- "tekîd'dir.⁴³ Şâhfûr'un tenbîh vechine yaptığı açıklamalar, tehaddî/mezdan okuma⁴⁴ ile örtüşen izahlardır. Şâhfûr, mukatta harflerinin i'câza tenbîh oluşunu şöyle açıklamaktadır: Kur'an, "Müşriklere şöyle demektedir ki "Siz Muhammed'in bu sözleri kendiliğinden söylüyor/uyduruyor, diyorsunuz. Eğer onun bunları kendiliğinden uydurduğunu iddia ediyorsanız o zaman siz de bu sözlerin benzerini söyleyiniz. Çünkü bu kitabın kelimeleri ve ibareleri, şu harflerden meydana gelmiştir: Elif, lâm, mîm, sâd, hâ ve bunların benzerleri... Şayet o bunları kendisi uyduruyor ve bu harflerden oluşturuyorsa siz de de bu harfleri biliyorsunuz ve siz de benzer terkipler oluşturun. Madem o, sizin getiremeyeceğiniz eşsiz bir nazmı getirmiş, öyleyse bunların Allah'tan ona gelen mu'ciz sözler olduğunu anlamalısınız."⁴⁵ Bu açıklamaya göre mukattaa harfleri kullanılarak, muhatapların benzerini söylemekten aciz olduğu ve Kur'an'ın kendine hâss, eşsiz bir nazma sahip olduğu gösterilmek istenmiştir. Böylece Kur'an'ın Allah-u Teâlâ'dan gelen mu'ciz bir eser olduğunu anlamaları gerektiği ifade edilmiştir.

Mukatta harflerinin i'câza tekîd olması ise şu şekildedir. Araplar kendi konuşmalarında bazen sözü tek bir harfle söylerlerdi. Mesela şair şöyle demiş: "قلنا له قفي" Ona dur dedik. O da "kâf" dedi" Yani "durdum" demiş. Kelimenin tek bir harfini söyleyip onunla kelimenin tümünü kastederlerdi. İşte eğer Kur'an onların bu tür sözlerinden hâlî olmuş olsaydı, şöyle diyeceklerdi: "Sen kitabın da bizim kullandığımız söz sanatlarından birinin önünü kapadığın için seninle muâraza edemiyoruz. Oysaki biz edebiyatta farklı sanatlar kullanır ve belagatin evsafını içinde bulundurması için her

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, "Maâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu", Âlemü'l-Kutub, 1988, 1/62. Konuyla ilgili bkz: Mehmet Altın, "Kur'an'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 16 (30 Haziran 2021), 312.

⁴⁴ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir = Mefâtîhu'l-ğayb* (Beirut: Dârü'l-fîkr, 1981), 2/7, 9.

⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/61.

cinsten sözler söyleriz. Bazen tek kelime ile anlamın tamamına delalet eder, bazen de kelimenin bir parçasını kullanarak o mananın tamamına delalet ederiz. Sen ise bu yolu bize kapattın. İşte Allah Teâlâ, mukattaa harflerini kullanarak manaya tenbih etmiş ta ki bu mazeretleri batıl olsun”⁴⁶ Kur’an, onların kullandığı bir üslûbü kullanarak onların bahanelerinin önüne geçmek suretiyle itiraz yolunu kapatmış ve mazeret beyan etmelerinin önüne geçerek i’câzlı bir sanatla onları aciz bırakmıştır.⁴⁷ Böylece mukattaa harflerinin tekid olması açıklamasına göre de bu harflerin kullanımı, diğer bir açıdan onların itirazlarının önünü kapatmıştır. Sonuç olarak müellifimizin bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla i’câz, muhataplarını tamamen aşan, bir durum olması yönüyle - tahaddî tarzında- tenbih olurken, kavminin sahip olduğu bir sanatı da hâiz olması yönüyle bu i’câza tekid niteliğindedir. Her iki yönüyle de Kur’an’ın düşmanlarını aciz bırakacak ve haksız olduklarını gösterecek olduğundan huruf-ı mukattaa, i’câzın bir parçası olmaktadır.

Huruf-ı mukattaaya dair görüşlerin bir diğerine göre, Allah, huruf-ı mukattaa ile birçok manaya işaret etmiştir. Ta ki akıl sahipleri onun hitabının/sözünün gayesini bilmekten aciz olduklarını anlasın ya da Kur’an ile olan muarazalarındaki ümitleri kesilsin.”⁴⁸ Müellifimiz Şâhfûr da benzer bir yaklaşımla ileriki bir açıklamasında huruf-ı mukattaa için zikrettiği görüşlerin her birinin mümkün olduğunu ve bunlardan birinin diğerine engel olmadığını ayrıca bu durumun da belâgattan olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Şâhfûr el-İsferâyînî, Kur’an’ın i’câzını lafız ve belâgatla sınırlamaz. Ona göre Kur’an’ın gaybî konulardan bahsetmesi de i’câz yönlerinden biridir. Şâhfûr, bunu Fetih sûresinin âyetinin tefsirinde somutlaştırır: (قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولِي الْأَرْبَابِ شَدِيدٍ) “Arkadaşları (تُفَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) kalan bu Arap kabilelerine de ki: “Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaksınız. Bu çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak”⁵⁰ Şâhfûr, bu âyetin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in

⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/61.

⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/61.

⁴⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/62.

⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

⁵⁰ 48/Fetih, 16.

halifeliklerine işaret etmek suretiyle gaybdan haber verdiğini dolayısıyla i'câza delalet ettiğini söyler.⁵¹ Şâhfûr, “Yakında çetin güç sahibi olan bir topluluğa karşı çağrılacaksınız” âyetinde geçen topluluğunun kim olduğu konusunda ileri sürülen görüşleri sıralar.⁵² Ayrıca bu âyetin ehl-i ilhâd ve ehl-i bid'âya karşı iki yönden iki hüccet içerdiğini anlatır. Müfessirmizin burada zikrettiği iki hüccet de gaybtan haber vermesi nedeniyledir. Şöyle ki (سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَعَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ) “Ele geçirmek üzere ganimetlere doğru hareket ettiğinizde, savaştan geri duranlar, “Bırakın bizi, size katılalım” diyecekler”⁵³ ile başlayan ifadelerde münafıkların ganimet için ileride takınacakları tavır, önceden haber verilmiştir. Âyetin ifade ettiği bu olay, aynen gerçekleştiği için gaybten haber veren vahyin hak olduğu anlaşılmalı ve böylece mühlitlere karşı bir mucize olmuştur. Diğer hüccet ise (قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ) (أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا) “Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: “Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız”⁵⁴ ifadelerinde büyük bir savaşın gerçekleşeceği ve buna çağrılacakları haber verilmiş ve savaş çağrısına itaat edenlerin ecir kazanacağı bildirilmiştir. İsferyâni'ye göre bu savaş, Hz. Ebû Bekir'in Benî Hanîfe ile savaşı ya da Hz. Ömer'in Acem ve Rumlarla savaşıdır. Âyette savaş çağrısında bulunanlara itaatin emredilmesi ise çağrı yapanların hak olduğuna delildir. Hal böyle olunca mezkûr iki ihtimalde de savaş çağrısında bulunan Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'e işaret edilmiş ve iki ihtimalde de bunlardan birinin doğrudan diğerinin de dolaylı olarak hak olduğu söylenmiş olmaktadır.⁵⁵

Şâhfûr'un i'câza hamlettiği âyetlerden biri de Enbiyâ sûresinde geçen “Ey ateşlerin ve selametli ol”⁵⁶ âyetidir. Âyetten hemen sonra şu ifadeleriyle i'câza dikkat çekmeye çalışmıştır: “Her kim bu âyette tefekkür ederse, yakîn ile Kur'an'ın i'câzını

⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 665a.

⁵² İbn Abbas ve bir grup ulemâ bu topluluğun Fars milleti olduğunu, Ka'b ise onların Rum olduğunu, Hasan (Basrî) her iki grubun da kastedildiğini, Saîd b. Cubeyr, bunların Hevâzin ve Sakîf olduğunu; Katate, onların Huneyn günündeki Havâzin ve Gatafân kabileleri olduğunu, Zührî ve Mukâtil bunların Müseylime'nin ehli olan ehl-i Yemame'nin ve Benî Hanîfe olduğunu ifade etmişlerdir. Râfi' b. Cüreyc bu âyet için “Hz. Ebû Bekir Benî Hanîfe ile savaşa çağırana dek biz bunların kim olduklarını bilmiyorduk” demiştir. Ebû Hüreyre ise bu âyetin kimi kastettiği henüz ortaya çıkmadığını ifade etmiştir. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 665a-665b.

⁵³ 48/Feth, 15.

⁵⁴ 48/Feth, 16.

⁵⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. Vr. 665a-665b.

⁵⁶ 21/Enbiyâ, 69.

göreceğine ve yeryüzü ve gökyüzüne bu hitabın Allah'tan başka kimseden sadır olamayacağına dair hiçbir şüphesi kalmaz. Bu türden yardım ifadeleri, ben-î âdemin sözlerinde bulunamaz.”

Şâhfûr'un "sarfe" konusundaki anlayışı ve Kur'an'ın taklit edilmeye çalışılıp çalışılmadığı konusundaki fikri de "Ey ateş serin ve selametli ol"⁵⁷ âyetinin tefsirinde ortaya çıkmaktadır. Şâhfûr, âyetteki i'câzın insanı aşan bir derecede fasih olduğuna vurgu yaparak tehadîyi, fesahate bağlamak suretiyle sarfe'yi reddetmiş olmaktadır. Şâhfûr, Kur'an'ın benzerini yapmak gibi bir girişimin gerçekleştiğini ve bunun başarısızlıkla sonuçlandığını "Hikâyelerde/rivayetlerde vardır ki..." ifadesi ile verdiği bir olayla anlatmaktadır. Anlattığı hikâyeye göre mülhitlerden kuvvetli belâgat ve fesahata sahip biri, bir ara Kur'an'a muarâzada bulunabileceği zannına kapılmış ve bunu denemeye kalkışarak her âyete mukabil bir şeyler söylemeye çalışmıştır. Lakin (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَأْهُ أَقْلِعِي) "Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu" denildi"⁵⁸ ifadelerini ve devamını okuduğunda muarâzada bulunamayacağını anlamış ve zehir içerek kendisini öldürmüştür. Müellifimizin "hikâyelerde vardır ki" ifadesinden hareketle zikrettiği bu olayın sıhhatinin söz konusu yapılmasına gerek yoktur. Ancak burada hikâyenin gerçekleşmiş olmasının ötesinde, bizim için önemli olan, müellifimize göre Kur'an'daki fesahatin eşsiz seviyede olduğu fakat aynı zamanda teşebbüs edilmiş olup teşebbüsün başarısızlıkla sonuçlandığı konusundaki kabulüdür.⁵⁹ Burada bir husus üzerinde durmak yerinde olacaktır ki o da adını vermeden "mülhitlerden biri" olarak ifade ettiği kişinin kimliğidir. Müellifimizin isim vermeden zikrettiği bu olayı Mustafa Sadık er-Rafî (1881-1937), eleştirmek amacıyla *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde kısmî bir farklılıkla yer vermektedir. er-Rafî, bu kişinin "İbn Mukaffa" olduğunu ve İbn Mukaffa'nın söz konusu âyete geldiğinde utanıp elindekilerini yırttığı rivayetini aktarır. Ancak Rafî, bu olayın gerçekleşmesi şöyle dursun, bunun İbn Mukaffa'ya nispet edilmesini de şiddetle eleştirir ve bu isnadı art niyetli birilerinin marifeti olarak değerlendirir.⁶⁰

⁵⁷ 21/Enbiyâ, 69.

⁵⁸ 11/Hûd, 44.

⁵⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1022.

⁶⁰ Mustafa Sadık er-Rafî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1973), 178-179.

Şâhfûr'un tahaddînin gerçekleştiği yönündeki düşüncesini gösteren ve "sarfe" konusunda bakışı hakkında fikir veren bir yaklaşımını da "Yoksa "Kur'an'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!" âyetinin yorumunda görüyoruz. Şâhfûr, âyetle ilgili "Kur'an'ın söylediğini yapamamışlar ve bunun üzerine, onlara "Hadi o zaman bir sûre getirin" denilmiş ve buna rağmen bir benzerini getirememişlerdir" derken⁶¹ tahaddînin/meydan okumanın gerçekleştiğini ve buna karşı cevap verilemediğini söylemektedir.⁶²

1.2.2. Şâhfûr'un Nesh Anlayışına Yaklaşımı

Nesh meselesi, bazı âyet ve rivayetlerle temellendirilen ve günümüzde de tartışması devam eden bir meseledir. Nesh, genel anlamla, bir âyetin hükmü veya tilâvetinin geçerliliğinin ref', izâle ya da iptal edilmesidir.⁶³ Nesh, şeriatler arasında yani semavî dinler arasında sonradan gelen şeriatle öncekinin nesh edilmesi şeklinde genel olarak kabul edilmiştir. Fakat aynı şeriat içinde bir âyetin diğer bir âyetin hükmünü nesh etmesi veya bir âyetin tilâvetinin neshedilmesi hep tartışıla gelmiştir. Ayrıca nesh (nâsîh-mensuh) bilgisi, neshi kabul eden bazı âlimler tarafından tefsir faaliyeti için müfessirde bulunması zorunlu bilgilerden kabul edilmiştir.⁶⁴ Şâhfûr da aynı yaklaşımla nâsîh-mensuhu bilmeyen birinin hüküm vermesini, halkın mensuh bir âyetle amel etmesine sebep olabileceğinden sakıncalı bulmuştur. Dolayısıyla ona göre Kur'an ve haberlerdeki (hadislerdeki) nâsîh-mensuhları bilmeyen kişinin şeriat ahkâmında söz söylemesi câiz değildir.⁶⁵ Şâhfûr, bunu Hz. Ali'nin bir kıssacıyı uyardığını anlatan bir rivayete dayandırmıştır. Rivayet şöyledir: Hz. Ali (ra), halka vaaz veren bir kıssacıyla karşılaşmış ve ona "Nâsîh ve mensuhu biliyor musun?" diye sormuştur. Vaiz, bilmediğini söyleyince Hz. Ali (ra) onu, "Sen helak oldun, halkı da helake düşürdün" sözleriyle uyarmıştır.⁶⁶ Bu rivayet üzerinden bakıldığında olayın geçtiği dönemlerde hem nâsîh hem de mensuh âyet bilgilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tefsir

⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/18.

⁶² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/18.

⁶³ Talat Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1-4 (01 Haziran 1963), 96.

⁶⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülbâki b. Yûsuf Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Lübnân: Dârü'l-Marife, 2005), 2/66-67.

⁶⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/140.

⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/140-141; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, 2/67.

eylemi için nesh bilgisinin şart koşulması da o dönemde neshin bir ıstılah olarak bilindiğini⁶⁷ ve kabul edilen ilmî bir mesele olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ulemâ arasında neshe ilişkin, kimi zaman cüzî kimi zaman ise küllî nitelikte ihtilaflar gerçekleşmiştir. Neshe dair itirazın ilk misalinin Ubeyd b. Umeyr el-Leysî (v.74/693) olarak gösterilmesi, az miktarda da olsa tartışmanın ilk dönemden itibaren var olduğunu gösteren bir durumdur.⁶⁸

Neshin ahkâmında değişimi ifadesi etmesi, mensuh âyetlerin sayısının artması ayrıca nesh kabulünün -ıstılahî- Kur'an anlayışına yansımaları etrafındaki tartışmalar, ilk dönemin nesh anlayışları zemininde sürdürülmektedir. Şâhfür'un yaşadığı beşinci yüzyıldan önce nesh etrafındaki tartışmaların var olması sebebiyle, onun bu tartışmaların neresinde durduğu, kendisine özgü bir yaklaşımının olup olmadığı üzerinde durulması gerekmektedir.

Nesh, Kur'an'a dayandırıldığından âyette geçen neshin lügat ve ıstılah anlamı hilaf konularından biri olmuş ve usûlcüler tarafından "nesh" kavramının kök anlamı tespit edilmeye çalışılmıştır.⁶⁹ Usul kitaplarında nesh kelimesine kök olarak belirlenen manalar gibi mecaz kabul edilen manalar da genelde lügatlerde zikredilen manalardır. Söz gelimi Halil b. Ahmed'in Kitabü'l-'ayn'ı kaynak olarak alındığında lügatlerde n-s-h maddesi için zikredilen anlamların çoğunun⁷⁰ Şâhfür'un tefsirinde farklı âyetlerin tefsirinde geçtiği görülür. Şimdi neshin lügatlerde zikredilen anlamlarına göz atalım.

Neshin kök ve mecazi manası, aynı anlam alanına dâhil olan *izâle*⁷¹ *iptal*⁷² *nakl*⁷³ *tağyir*⁷⁴ *tahvîl*⁷⁵ *tahavvül*⁷⁶ *tebdîl*⁷⁷ *ref'*/*kaldırmak*⁷⁸ gibi birçok anlamla

⁶⁷ Veysel Güllüce, "Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?", *EKEV Akademi Dergisi* 26, (2006), 19.

⁶⁸ Mehmet Yolcu - Mikail Akboğa, "Nesh İle İlgili Rivayetlerde Söz Konusu Edilen Ayetler/Sureler Meselesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 114-126,

⁶⁹ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim: dirase teşriyye, tarihiyye, nakdiyye* (Mansure: Dârü'l-Vefa, 1987), 60.

⁷⁰ İlk lügat yazarlarından olan Halil b. Ahmed (v.170), "nsh" maddesinde, n-s-h türevli üç kelime üzerinden üç manaya yer verir: İlk olarak "nesh-intisâh" sözcüklerine ait "bir kitapta mukabele edildiği bir şeyden/kitaptan yazı yazmak anlamını verir. İkinci olarak bizatihi "nesh" kelimesi özelinde "amel edilen/uygulamanın bir şeyi izale edip daha sonra onu başka bir olayla nesh etme" anlamına yer verir ve "bir âyetin, önemli bir konuda nâzil olup daha sonra başka bir âyetle nesh olunmasını misal vererek buna açıklık getirir. Üçüncü bir kelime olarak "tenâsûh" kelimesini "bir vârisin diğer varisten sonra ölmesi, zamanın ardı sıra gelmesi, asrın diğer bir asırdan sonra gelmesi" anlamını zikreder. Halil b. Ahmed, *"Kitabü'l-Ayn"*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, 215.

⁷¹ Halil b. Ahmed, "Kitabü'l-Ayn" 215; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve's-sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987) 432-433; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lügâ*, Dârü'l-Fikr, 1979, Beyrût, 5/424-425.

⁷² Zeccâc, *"Maâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu"*, 190.

açıklanmaktadır. Şu var ki sözlüklerde nesh kelimesine genelde yalın anlamıyla *izâle* manası öne çıkarılmıştır. Buna mukabil bazı kaynaklarda izâlenin şeklini de dile getiren bir açıklamayla “uygulanan bir şeyi izâle edip daha sonra onu başka bir şeyle neshetmek” şeklinde bazı anlamlar verilmiştir. Bu sebeple olacak ki Râgıb el-İsfahânî, “Bundan (izâleden) bazen ispat, bazen izâle ve bazen ikisi de anlaşılır” demektedir.⁷⁹ Bu sebeple bu manalar, neshin asıl anlamının sonradan kazandığı yan anlamlar olarak görülebilir. Bunun bir sonucu olarak nesh kelimesi için yalın anlamla izâle ve iptal anlamları verildiği gibi izâle ve iptalin şekline göre öz anlam yanında başka anlamlar da mündemiç şekilde verilmiştir. Meselâ nesh kelimesine, “izâleden sonra başka bir şeyi yerine koymak” ya da “bir şeyi iptal edip başka bir şeyi onun yerine ispat/ikâme etmek” manası verildiğinde bu anlamı karşılayan tabirler, *tağyir*, *tahvil*, *tebdil* ve *nakl* gibi kelimeler olmaktadır. Nitekim Hâzîmî (v. 584), “nesh” kelimesinin temelde iki anlamı olduğunu söyler. Bunlardan biri mücerret izâle, yok olmak üzere izâle etmek ve diğeri de intikal üzerine izâle etmektir.⁸⁰ Hâzîmî, bu açıklamasıyla izâlenin tahakkuku şekline göre değiştiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak sözlükte neshe verilen izâle anlamı farklı şekillerde de olsa neshin tanımlarına yansımıştır.

Nesh kelimesi ve türevlerinin geçtiği âyetlere bakıldığında Şâhfûr el-İsferâyînî, A’raf sûresinin 154. âyetinde⁸¹ geçen “نُسْحَة” kelimesini tercüme etmeden *nüşhâ* olarak kullanmıştır. Hac sûresinde⁸² geçen (فَيْنَسُحُ) ifadesini ise “انكاه باطل كردى/O ki bâtil kıldı” ifadesiyle çevirerek “n-s-h” kelimesine *iptal etmek* anlamını vermiştir.⁸³ Yine “نسخ”

⁷³ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez- Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 2/265-266; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 4407; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2005), 261.

⁷⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/425.

⁷⁵ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 261.

⁷⁶ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 261.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4407;

⁷⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/171-172; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/58.

⁷⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*. (Beyrût/Lübnan: Darü'l-Ma'rife, ts.) 490.

⁸⁰ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/ 58-59.

⁸¹ 7/A'râf, 154.

⁸² 22/Hac, 54.

⁸³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 448b.

kelimesinin bir müştakı olan (نَسْتَسِخُّ) ifadesini “اثبات همی کردیم/İspat ettik”, yani yer vermek şeklinde çevirmiştir.⁸⁴ Âyette geçen “نستسخ”⁸⁵ ifadesi, kitap ve yazmakla alakalı bir bağlamda geçtiğinden “اثبات همی کردیم” ifadesi, yer vermek dolayısıyla yazmak anlamında olmaktadır. Bunların dışında bazı müfessirler gibi İsferyâinî de Nahl sûresinde geçen (و إِذْ بَدَّلْنَا) ⁸⁶ ifadesini “Yani neshettiğimizde” şeklinde açıklamak suretiyle bir hükmün yerine diğer bir hükmün tebdil edilmesini de nesh olarak gördüğüne bir işaret olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁷ Fakat ele alınacağı üzere tebdil ifadesi, Şâhfûr’un nesh anlayışının tamamını karşılamaz. Zira o, neshi, teklifin belli bir zamana kadar devam etmesi ya da önceki teklif yerine yeni bir teklif vermesi şeklinde iki durumla izah eder ki buna göre tebdil neshin sadece bir türü olmaktadır.⁸⁸ Neshin tanımı ve kavramları bağlamında *Tâcü’t-terâcim* incelendiğinde yorumlarında *izâle etmek, ispat ve tebdil* anlamındaki *iptal* anlamları öne çıkmakta olup nesh konusundaki izahları da bu anlamlara uygun görünmektedir.

Kaynaklarda nesh olgusunda esas alınan âyet, Bakara sûresinin 106. âyetidir. İsferyâinî nesh ile ilgili, en geniş izahını bu âyetin tefsirinde yapmıştır. Müellifimiz bu âyette geçen (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ) ifadesini çevirmemiş bunun yerine “آنچه بکنیم منسوخ از” ifadelerini kullanarak çeviride de *Arıpçasına uygun şekilde “mensuh” kelimesini kullanmıştır.*⁸⁹ Nesh kelimesini tercüme etmeden aynı ifadeyi kullanması, mücerret lügat anlamı vermekten daha yerinde bir tavır olmuştur. Çünkü kavramlaşmış kelimeyi salt sözlük çevirileriyle açıklamak, eksik kalacağından Şâhfûr, âyetteki nesh kelimesini çeviride aynı lafızla kullanarak, düşüncesini âyete yansıtma yerine, konuyu detayıyla tefsirdeki izahına bıraktığı anlaşılmaktadır. Şimdi müellifimizin yukarıdaki âyetin tefsirinde ortaya koyduğu nesh anlayışı ve bu doğrultuda onun tanımını ele alalım.

⁸⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 650b.

⁸⁵ 45/Câsiye, 29.

⁸⁶ 16/Nahl, 101.

⁸⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 359a.

⁸⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/138.

⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/138-139.

Öncelikle belirtmek gerekir ki kaynaklarda neshi tanımlama çabaları neticesinde, neshin çerçevesinde zamanla daralma olmuş ve bu hususta bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Neshin tanımlarının bir kısmı, Yahûdîlerin itirazlarına göre, bir kısmı da fıkıh usulcü ve kelâmcıların gündemine göre şekillenmiştir.⁹⁰ Hanefî usulcü Cessâs, Şâfiî usulcüsü Cüveynî ve Kâdî Beydâvî gibi bazı ulemânın tanımında olduğu gibi Şâhfûr'un beyanına da yahudilerin itirazlarını reddetme çabası yansımıştır.⁹¹ Çünkü bu âlimlerin hepsi tanımlarında neshin “bedâ” olmadığına vurgu yapan itiraz kayıtlarına yer vermişlerdir.

Şâhfûr'un açıklamalarında tanım olarak değerlendirilebilecek iki izahı vardır. Bunlardan biri, konuyu izah ederken başta söylediği şu sözleridir: “Bilesin ki neshin manası şudur ki; Allah Azze ve Celle'nin, kulları üzerindeki tekliflerinden bir şeyin bir zamana kadar geçerli olmasını, bu zamandan sonra olmamasını veya başka bir teklifin bunun yerine olmasını/geçmesini bilmesi ve istemesidir. Allah, o zamanı ise onlara belli etmemiştir. O vakit geldiğinde, onlara o teklifin zamanından bildiği ve dilediği o şeyi onlara izhar edecektir.”⁹² Şâhfûr'un bu ifadeleri, neshin tanımı olarak kabul edilebilir. Ancak bu durumda daha sonra yer verdiği bazı kısımlar, tanımın dışında kalma durumu ortaya çıkacaktır. Zira teklifin belirli bir zamana kadar devam etmesi, neshi teklif ile yani ahkâm konularıyla sınırlayan bir husustur. Bu durumda mükellefiyetle alakası olmayan ve tilâveten mensuh olan âyetler, İsferyâinî'ye göre neshin kısımları arasında addedilmesine rağmen nesh açıklamasına dâhil olmayacaktır. Açıklamalarından diğeri ise Yahûdîlere cevap verirken kullanmış olduğu “بيان نهایت مدت عبادت بود”/ibadetin son bulunduğu müddeti beyan etmektir/ibraz etmektir⁹³ ifadesidir. Bu açıklama, neshin bir beyân olduğunu ifade etmesi açısından usul kitaplarında yer alan⁹⁴ tanımlarla örtüşmektedir. Bu izah, müellifin saydığı nesh kısımları açısından nispeten daha câmi'dir. Bu sebeple bu izahı müellifin tanımı olarak değerlendirilmesi daha uygun olmaktadır.

⁹⁰ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 97, 99.

⁹¹ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 98-99.

⁹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/138.

⁹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/139.

⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985), 1/72. Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 81, 97; Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/21 (01 Aralık 2006), 8 |Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 20.

Şâhfûr'un tefsirinde neshin müfessir ya da diğer âlimler tarafından reddedildiğine dair herhangi bir beyanı bulunmamaktadır. Hz. Ali'nin (ra) nâsîh ve mensuhun bilinmesi gerektiğini anlatan rivayeti⁹⁵ de neshin ispatı için değil, Kur'an'ın ahkâmı hakkında söz söyleyebilmek için zorunlu bir bilgi olduğunu ifade etmek için zikreder. Onun nesh savunmasının karşısında sadece yahudiler vardır. Yahudilerin iddiasına cevap verirken aklî ve naklî istidlâle başvurur.

Müellifimiz, neshin anlaşılması için kible değişimini şu ifadelerle misal olarak verir: “Allah, Beytülmakdis'in, Kâbe'nin kible olmasını dilediği zamana kadar kible olmasını dilemiştir. Yoksa başlangıçta Beytülmakdis'in devamlı olarak kible olmasını irade edip daha sonra bundan pişman olup/vazgeçip Kâbe'nin kible olmasını istemiş değildir. Zira pişmanlık, bir şeyin âkibetinin bilinmediği ve bundan dolayı tedbir alınmadığı anlamına gelir. Olayların âkibetini bilmemek ise yaratıcıya yaraşan bir durum değildir.” Şâhfûr, konunun daha iyi kavranması amacıyla şu ifadelerle namaz misalini de verir: “Allah, namazı aklı başında olduğu sürece her kişiye vacip kılmıştır. Kişinin aklı başından gittiğinde namaz kendisinden düşer (vacûbiyeti düşer). Lakin bu, şu anlamdadır ki emir daha baştan itibaren bu sıfat üzerinde idi.”⁹⁶ Dolayısıyla namazın vucûbiyetinin daimî olduğunu ve aklı başından gidince de daimî olan vucûbiyetin düştüğü şeklinde anlamak doğru değildir. Çünkü vucûbiyet daha başlangıçta aklı başında olması vasfına bağlı olduğundan bu vasfın kalkmasıyla hüküm de kalkar. İsferyâinî yer verdiği bu misalle mensuh olan hükmün geçerliliğini, namazın vucûbiyetine benzettiği anlaşılmaktadır. Buna göre namazın vucubiyeti nasıl bir vasfa tâbi ise aynı şekilde mensuhun geçerliliği de bir zamana tabidir. Bu bakımdan vasfın zail olması durumunda vucûbiyetin zail olması, pişmanlık olarak değerlendirilemeyeceği gibi zamanın bitmesi durumunda da hükmün zail olması, pişmanlık olarak değerlendirilemez.

Şâhfûr, Allah (cc) için, neshin yeni ve bilinmeyen bir durum olmadığını belirtir ve dolayısıyla neshin bedâ' olmadığını altını çizer. Bu doğrultuda “Şu var ki Allah, bu müddeti, kullarına bildirmemiştir. O, bildiği ve dilediği teklifin vakti geldiğinde onu kullarına belli edecektir”⁹⁷ ifadelerini kullanır. Açıklamasına göre neshe konu olan şey,

⁹⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 140-141.

⁹⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/140; İst. vr. 43b-44a.

⁹⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/138.

Allah (cc) açısından zaten malumdur, ancak kullar için önceden malum değildir. Şâhfûr'un bu yaklaşımına göre Kur'ân-ı Kerîm'in süreklilik arz eden emir ve nehiyleri mevcut olduğu gibi duruma bağlı, muvakkat olan bazı emir ve nehiyleri de vardır. Dolayısıyla muvakkat her emir ve nehyin geçerlilik süresi, kul için yeni bir emir ve nehiy yapıldığında öğrenilen bir husus olabilir. Şâhfûr'a göre süreklilik arz eden bir hükmün yeni bir emirle iptal edilmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu durumda mensuh hükümler, muvakkat bir zamana bağlanmış hükümlerdir. Zamanı gelince ya geçerliliği tamamen izâle olur ya da yerine başka mükellefiyetlerin konulması ile tebdîl olur. Böylece Allah (cc) katında zaten malum olan bu durum, kula da belli edilmiş olur. Sonuç olarak “nesh” kul açısından geçerli bir hükmün kaldırılması yönüyle yeni bir durum olsa da Allah için yeni değildir. Allah (cc) için, her hükmün geçerlilik süresi gibi neshin gerçekleşmesinin sebebi ve hikmeti de malumdur.

Şâhfûr el-İsferâyînî'ye göre nesh, dinin her boyutunda değil, belli bazı alanlarında gerçekleşir. Zira neshin gerçekleştiği alan, dinin usulü, düşünsel (akidevî) meseleleri değil, ahkâm âyetleri ve fûrûudur. Şâhfûr, buna bir misal olarak insanların Hz. Musa'nın dinindeki fûrûât ile emrolunmuşken daha sonra İslam dininin fûrûâtı ile memur olundular.⁹⁸ Bu bakımdan İslam dini, önceki semavî dinlerin devamı olmakla birlikte farklılıkları olan yeni bir şerîatla gelmiştir. Dolayısıyla İslam şerîatinin yeni olduğu söyleminden kendinden önceki dinlerden usulü, fûrûu ve her şeyiyle farklı olduğu anlamına gelmez.⁹⁹ Bilakis İslam dini ve ondan önceki semâvî dinler, “İslam” adıyla tek bir din olup, esasa ve usule taalluk etmeyen fûrûâtı ve elçisi gibi bazı yönleriyle yenidir.

Şâhfûr, bu açıklamalarından sonra yahudilerin neshin pişmanlık olduğu yönündeki iddialarını zikreder ve bunu reddetme noktasında bazı argümanları zikretmeye devam eder. Esasında burada pişmanlık olarak ele aldığı konu “bedâ” konusudur. Ancak bu tabiri değil, genelde pişmanlık ifadesini kullanmıştır. Çünkü yahudiler, İslam'ın, yahûdilik dinini neshettiğini reddetmek maksadıyla neshin bedâ olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁰ Şâhfûr, yahûdilerin neshin şerîatta/ahkâmında olamayacağı

⁹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/38/39.

⁹⁹ Muhammed Mahmûd Nedâ, *en-Nesih fi'l-Kur'ân beyne'l-müeyyidîn ve'l-muarridîn*, (Mektebetü'l-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1996), 21.

¹⁰⁰ Bedâ” kelimesi, Kur'an'da “Önceden gizli olup sonradan ortaya çıkan” (39/Zümer, 47) ayrıca “Önceden var olmayan bir görüşün yeni olarak ortaya çıkması” (12/Yûsuf, 35.) âyetlerinde iki anlamla

aksi halde bunun pişmanlık/bedâ olacağı iddiasına karşı “Nesh pişmanlık değil, ibadetin müddetinin son bulduğunu beyan etmektir”¹⁰¹ ifadeleriyle cevap verir.¹⁰² Çünkü Allah (cc) bir âyeti neshederken kendisine yeni ve sonradan zahir olan bir değişiklik yapmamış; kendisi için zaten belli ve malum olan bir durumu bize beyan etmiştir. Şâhfûr, Allah’ın (cc) genel ef’âl ve tasarrufu üzerinden bir misal vererek bunu zihne yakınlaştırmak için şu ifadeleri kullanır: “Allah’ın önce fakirliği daha sonra zenginliği, önce hastalığı ardından sağlığı ya da önce hayatı verip sonra ölümü vermesi gibi durumların Allah’ın önce bir karar verip sonra pişman olduğu anlamına gelmez. Zira Allah (cc) kişiye fakirliği, hastalığı ve hayatı vermeyi muayyen bir vakte kadar dilemiş daha sonra vakti geldiğinde ezelde dilediğine uygun olarak kullarının o halini değiştirmiştir/kaldırmıştır. Onun bu kararlarına kimsenin itiraz etmesi de mümkün değildir” İsferyâinî bu ifadelerle nesh konusunu dini/teolojik olanı, tabiattaki ekolojik değişimle örnekleyerek neshe daha geniş bir boyut kazandırır. Bu sözlerinden sonra şeriât (ahkâm) konularında neshin olamayacağı söylemine karşı yahudilerin inançları üzerinden kendilerinin de kabulü olabilecek bazı misalleri şu şekilde açıklar: “Şayet şeriât konusunda nesh gerçekleşmeyecek olsaydı, Hz. İbrahim ve ondan önceki şeriatler neshedilmezdi. Ayrıca evvelki dönemlerde erkek ve kız kardeşin nikâhı helal iken Hz. Musa’nın şeriâtında haram kılınmıştır. Yine önce Hz. İbrahim’e, Hz. İsmail’i kurban etmesi ve Musa’ya buzağıya ibadet edenlerin öldürülmesi emri verilmiş ancak bu emirler daha sonra neshedilmiştir”¹⁰³

Nesh meselesinde üzerinde durulan hususlardan biri de âyetin hükmünün iptal edilmesi hususudur.¹⁰⁴ Şâhfûr’un beyanlarından anlaşılan, neshin gerçekleşmesi, âyetin iptal edildiği anlamına gelmemektedir. Şâhfûr’a göre bir hükmün geçerlilik süresi, Allah katında bellidir. Allah, nesh ile devam etmesini istediği bir hükmü iptal etmiş olmaz; bilakis verdiği hükmün geçerliliği için bir zaman tayin etmiş, belirlenen zaman

geçer. Her iki anlam da cehl ve ilmin hâdis olmasını gerektirdiğinden Allah için uygun olmamaktadır. Yahudilerin nesh hakkında üç görüşü vardır. Bunlardan öne çıkan görüşte nesh külliyyen reddedilmektedir. Bu görüşe göre Allah önceden ya bilmediği bir hikmet dolayısıyla ya da hikmetsiz olarak bir şeyi nesh eder ki iki ihtimal de Allah için mümkün değildir. Bu görüşe göre hikmet, bilinmeyen yeni bir durum olarak addedilmektedir. Zeyd, *en-Nesih fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 21-22, 29.

¹⁰¹ Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Ref’ü’l-hâcib an muhtasari İbni’l-Hâcib* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1999), 4/39.

¹⁰² Subkî, *Ref’ü’l-hâcib*, 4/39.

¹⁰³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/139.

¹⁰⁴ Zeyd, *en-Nesih fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 60-61.

gelince hükmün geçerlilik süresi bitmiştir. Esasında yukarıda âyetin tefsirine dair aktarılan açıklamalar, iptalin biçimi ve mahiyeti ile ilgilidir. Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla İsferyâinî'ye göre, neshde sabitleşmiş (muhkem) bir hükmün yani değişmemek üzere verilen bir hükmün iptali/ilgâsı söz konusu değildir. Şâhfûr, önceki emrin tümüyle ilgâ edildiği görüşüne karşı reddedici açık bir beyânı yoktur. Ancak Allah'ın (cc) süreklilik üzere verdiği bir emri eski kararını ilga ve iptal etme şeklindeki bir düşünceye karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Yani ilk emir tümüyle ilgâ edilse bile bu eski kararından dönme şeklinde değil, eski kararı belirlenmiş bir zamana kadar olduğu şeklindedir. Bu durumda Şâhfûr'un diğer bir âyette¹⁰⁵ nesh kelimesini iptal olarak açıklaması¹⁰⁶ da kullar açısından var olan bir iptal olarak değerlendirilmelidir. Benzer bir gerekçeyle Serahsî de neshde sabitleşmiş bir hükmün iptalinin/ilgâsının ve nesh için zikredilen anlamların uygun olmadığını izah eder ve en uygun olan anlamın “tebdîl” olduğunu söyler.¹⁰⁷ İsferyâinî de (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ)¹⁰⁸ âyetinin tefsirinde tebdîli “يعنى” şeklinde nesh ile açıklasa da¹⁰⁹ onun nesh anlayışında bu, neshin sadece bir kısmını karşılar. Zira o, neshi teklifin belli bir zamana kadar devam etmesi ya da önceki teklif yerine yeni bir teklifin gelmesi şeklinde iki durumla izah eder ki buna göre tebdîl neshin bir türü olmaktadır.¹¹⁰

Netice olarak bu açıdan Kur'ân, hükmetmek üzere nâzil olduğu tarihin koşullarını dikkate almış, tadrîcî olarak kötü ve karanlık gidişata bir müdahale etme amacı gütmüştür. Bu itibarla Kur'ân, vahiy olarak tarihî sürece müdahale ettiği gibi, indiği ortamın tarihinden ve coğrafyasından bilgileri ve izleri sayfalarında yansıtan bir kitaptır. Ancak vahyin önce bir karar alması ve daha sonra dönemsel yaşamın vahyin bu kararından vazgeçmesine sebep olması gibi bir durum söz konusu olamaz. Belki Kur'ân, gelişmelere göre peyderpey nüzûl ederek kemal ve tadrîc ile serüvenini tamamlayan ve böylece tarih sayfalarına etki eden bir kitaptır. Çünkü ahkâm, düşünsel (akidevî) olanlardan farklı olarak insanın hayatında yansıyan emirlerdir. Bu

¹⁰⁵ 22/Hac, 54.

¹⁰⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, vr., 448b.

¹⁰⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serâhsî, *Usûlü's-Serahsi*. (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâü me'ârifî'n-numaniyye, ts.), 53-54; Zeyd, *en-Nesih fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 59.

¹⁰⁸ 16/Nahl, 101.

¹⁰⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 359a.

¹¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/138.

açından nesh, insan hayatını dizayn etmek üzere tedricîlik olgusuna bağlı olarak birçok hikmet ve gayeye tabidir.¹¹¹ Meselâ Şâhfûr'un yer verdiği bir rivayete göre "İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker"¹¹² âyetinin nüzûlünü müteakip sahabe tedirgin olmuş ve Resûlullah'a (sas) âyetin kendilerine ağır ve zor geldiğini ifade etmişlerdir. Sahabenin bunu ifade etmesi üzerinden bir yıl geçtikten sonra "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz"¹¹³ âyeti nâzil olmuş ve önceki âyeti neshetmiştir. İsferyîni buradaki neshin, Müslümanların hükümleri uygulayabilmesi amacına binaen gerçekleştiğini dile getirerek neshin bazı gayelere tâbi olduğunu da bu misalle bize göstermiştir.

Şâhfûr el-İsferyîni, önceki kitapların külli bir anlamda geçerliliğini yitirmesini de nesh olarak değerlendirdiği için (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ)¹¹⁴ ifadesine "Yani bu kitap, evvelki kitaplar gibi mensuh olunmamıştır" şeklinde bir izah yapmıştır.¹¹⁵ Bu açıklamaya göre Kur'an'ın bazı âyetlerinin diğer bazı âyetler ile mensuh olması ile Kur'an-ı Kerim'in bir bütün olarak mensuh olması arasında fark vardır. Zira Kur'an'ın âyetlerini nesheden yine kendi âyetleri olması, Kur'an'ın yetkisine ve geçerliliğine hâlel getirmez. Kıyamete kadar hükmü sürecek olan Kur'an'ın tümünü neshedebilecek bir şey, ancak Kur'an dışından başka bir yetki ile olabilir ki bu mümkün değildir. Ancak Kur'an'ın bazı âyetlerini nesheden şeyin Kur'an'ın kendi âyetleri ve dâhilden olması, hikmete tâbi olarak mümkün ve makul bir durumdur.

Şâhfûr'un Bakara sûresinin 106. âyetini neshe temel alması nedeniyle özellikle bu âyetin tefsirindeki açıklamaları ele alındı. Ancak kaynaklarda neshe delil alınan başka âyetle de mevcuttur ki Şâhfûr, bu âyetlerde neshin mahiyetine dair konuya temas etmemiş ve bu âyetlerin sadece bir kısmını nesh bağlamında ele almıştır. Şimdi Şâhfûr'un bu âyetlerde nasıl bir açıklama getirdiğine kısaca değinilecektir.

Şâhfûr el-İsferyîni, "نسخ/n-s-h" kelimesinin geçtiği (فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ) (الله آياته) "Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini

¹¹¹ Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gıramî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfâkat*, (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 1/590, 3/336-337.

¹¹² 2/Bakara, 284.

¹¹³ 2/Bakara, 286.

¹¹⁴ 10/Yûnus, 1.

¹¹⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1007.

(onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir”¹¹⁶ âyetinin Garanik olayı sebebiyle nâzil olduğunu nakleder. Şâhfûr, Garanik hadisesi bağlamında âyetteki nesh kelimesini “انكاه پس محکم و ثابت کردی” ifadesi ile çevirmiş; devamındaki (ثمّ يحکم الله) ifadesini ise “تعالی خدای” şeklinde çevirmiştir.¹¹⁷ Bu açıklamada iptal edilen şeyi, şeytanın sözleri olarak açıklamış olduğundan, burada bir âyetin diğer bir âyeti neshedilmesi söz konusu olmayıp nesh kapsamına girmemektedir. İsferyînî benzer bir yaklaşımla Fussilet sûresinde geçen “bâtıl”¹¹⁸ kelimesini de şeytana açıklamak suretiyle Kur’an’a kimsenin ilişemeyeceği izahını getirmiş ve bu âyette neshe dair yaklaşımı sadece bir görüş olarak aktarmıştır.¹¹⁹

Yine Şâhfûr, (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ) “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman”¹²⁰ âyetini de sebab-i nüzûle uygun olarak nesh çerçevesinde yorumlamıştır. Şâhfûr, yer verdiği rivayette müşriklerin, Hz. Peygamber (sas) için “bugün emrettiğini yarım yasaklıyor” şeklindeki suçlamalarda bulduklarını, bunun üzerine âyetin nâzil olduğunu belirtir. Âyette geçen “tebdîl” kelimesini de bu bağlamda nesh kelimesi ile açıklanmıştır.¹²¹ Bunun dışında “tebdîl” kelimesini¹²² tahrif anlamıyla izah ettiği âyetler de vardır.¹²³

Şâhfûr’un nesh bağlamında ele aldığı âyetlerden biri de (وَعِنْدَهُ مَحْجُورَاتُ اللَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) Allah dilediğini mahveder/siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır”¹²⁴ âyetidir. İsferyînî (أمّ الكتاب) ifadesini levh-i mahfûz olarak çevirerek “onda mahv-ispata, tebdîl-tağyîr olamaz” ifadeleri ile açıklama yapar ki bu açıklamasından âyeti neshe yormadığı görülmektedir. Müellif, âyetteki “dilediğini mahvetmesi ve dilediğini de ispat etmesindeki muradın izahına dair görüşlere yer verir

¹¹⁶ 22/Hac, 52.

¹¹⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 448b.

¹¹⁸ 41/Fussilet, 42.

¹¹⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 631a.

¹²⁰ 16/Nahl, 101.

¹²¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1220.

¹²² 10/Yûnus, 15.

¹²³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 277b.

¹²⁴ 13/Ra'd, 39.

ki bunlardan sadece Said b. Cübeyr'e ait görüş, mahv ve ispatı nesh olarak değerlendirmiştir.¹²⁵

Şâhfûr el-İsferâyînî, A'lâ¹²⁶ sûresinde (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) *Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Allah'ın dilediği bundan müstesnadır*” âyetinde¹²⁷ mübhem olan mevsulu ve müstesnayı “neshedilen şeyler” olarak açıklamıştır. Buna göre “Allah'ın dilediği bundan müstesnadır” ifadesinden maksat, “Allah'ın neshettiği şeyler bundan hariçtir (onları unutmayacaksın)” şeklinde olur. Âyetin manası ile alakalı verdiği diğer yorumları da değerli görmekle birlikte unutturulan âyetlerin mensuh âyetler olduğunu söyleyerek âyetlerin unutturulabileceği görüşünü¹²⁸ burada ifade etmiş olmaktadır.¹²⁹

Müellife ait yaklaşımları verdiğimiz bu izahlardan yola çıkarak müellifin kelimeleri bir anlama sabitlemediği, aksine bağlama göre farklı anlamlar verdiği görülmektedir. Zira yakarıdaki âyetlerde görüldüğü üzere nesh kelimesini her yerde kavramsal anlamla açıklamadığı gibi “butlan” ve “tebdîl” gibi ifadeleri de bazen nesh dışındaki anlamlarla açıklamaktadır. Ayrıca İsferâyînî neshin ispatında aklî ve naklî istidlâle başvururken, mensuh âyetin tespitinde nakilleri birincil kaynak olmak üzere aklî değerlendirmeleri de kullanmaktadır.

1.2.2.1. Neshin Şartları

Mütekaddimîn dönemindeki nesh algısı, usulcüler ve fıkıhçılar dönemindeki nesh düşüncesine göre daha geniş ve kapsamlıdır. Mütekaddimîn dönemini rivayetleri incelendiğinde nesh, “şer’î bir hükümün şer’î bir delil ile kaldırılması” olarak görüldüğü gibi âmm olanın tahsis edilmesi, mutlak olanın takyit edilmesi, mücmel veya mücmelin beyan edilmesi gibi değişiklikler de nesh olarak görülmekteydi.¹³⁰ Onlara göre bunların hepsinin de sahip olduğu ortak nokta, önce nâzil olan âyetteki bazı evsâfın ikinci bir

¹²⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1148; İst. vr. 332a.

¹²⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1148; İst. vr. 332a.

¹²⁷ 87/A'lâ, 6.

¹²⁸ Taberî'nin nesh anlayışı için bkz: Hacı Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 143.

¹²⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 777a.

¹³⁰ Zeyd, *en-Nesih fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 108.

âyetle izâle edilmesidir.¹³¹ Ancak İmam Şâfiî, bazı şartlar ve ilkeler ortaya koyarak, neshi, bazı usûl ve esasların çevrelediği bir mesele olarak farklı kavramlardan (istisna, tahsis vb.) ayıştırmıştır.¹³² İmam Şâfiî'nin neshi tanımlaması, şartlara ve ilkelere bağlamasından¹³³ sonra nâsîh ve mensuhun alanı daralarak yukarıdaki durumlar nesh kapsamından çıkarılmıştır.¹³⁴ İsferyînî de¹³⁵ tahsis yönündeki görüşleri nesh yönündeki görüşlere alternatif yorumlar görmek suretiyle¹³⁶ neshi tahsisten ve takyitten farklı bir olgu olarak değerlendirmiştir.¹³⁷

Müellifimiz, neshin gerçekleşmesinin gerekli şartları ve ilkeleri açıkça saymamış olsa da izahlarına ve verdiği misallere bakıldığında neshin gerçekleşmesini bazı şartlara bağladığı görülür. Neshin gerçekleşmesi için gerekli görülen şartlardan biri, nâsîh ve mensuh arasında teâruzun¹³⁸ ve uyumsuzluğun bulunmasıdır. Şâhfûr, bunu bir şart olarak zikretmese de daha önce aktardığımız gibi 106. âyetinin tefsirinde sebab-i nüzûlünü izah ederken âyetteki neshin teâruz üzerine gerçekleştiğini zikretmekte ve neshin teâruz üzerine gerçekleştiğini anlattığını görmekteyiz. Zira zikrettiği rivâyete göre, nesh âyetinin nüzûl sebebi, müşriklerin Kur'ân âyetleri arasında munâkâza/çelişki bulunduğu yönündeki iddiasıdır. Bu iddiaya karşı Kur'ân, bir âyetin diğerini neshettiğini böylece her ikisinin hükmünün aynı anda geçerli olmadığını ifade ederek cevap vermiştir.

Anlaşıldığı üzere müellifimizin naklettiği rivayet muktezasınca teâruz, bazı âyetler arasında mevcuttur. Ancak bu teâruz zâhirî bir teâruz olup, hakikî bir teâruz değildir.¹³⁹ Dolayısıyla iki âyet arasındaki zâhirî bu durum, anlamsızlığın/ğafletin ve acizliğin ifadesi olan tezat değil, âyet ve hükümler üzerindeki otoritenin ve hâkimiyetin tasarrufudur. Bu açıdan âyetler ve hükümler üzerindeki hâkim irade, bazı hikmetlere binaen âyetler arasında nesh ile değişiklik uygulamaktadır. Bu açıklamaya göre metnin bizatihi kendisi, iki âyet arası görünümü nesh olarak yorumlamış olmaktadır. Neticede

¹³¹ Şah Veliyullâh İbn Abdurrahîm ed-Dehlevî, *el-Fevzû'l-Kebîr*, (Dimaşk: Darû'l-Ğavsânî, 2008), 53; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 57-58.

¹³² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 65-73.212-214.

¹³³ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-73.212-214.

¹³⁴ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 74.

¹³⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/262-263.

¹³⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/263, 2/475-476.

¹³⁷ Ömer Faruk Atan, "Tarihi Süreç İçerisinde Nesh Teriminin Gelişimi ve Kapsamı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları*, 100-101.

¹³⁸ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 167-168.

¹³⁹ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 167-168.

Kur'an, âyetler arası tenâkuz/teâruz iddiasına karşı âyetlerden birinin diğerini neshettiğini beyan etmiş, böylece benzer âyetlerde nesh yorumunun yapılması konusunda bir misal teşkil etmiştir.

Şâhfûr'un nesh için gerekli gördüğü şartlardan bir diğeri de iki âyet arasında cem' etmenin mümkün olmamasıdır. Müfessirimiz bazı âyetlerin tefsirinde cem' etme olasılığı halinde neshe gidilemeyeceğini belirtmiştir. Bu yaklaşımı "*Sana ne harçayacaklarını soruyorlar. De ki: "Harçayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir"*"¹⁴⁰ âyetinde ortaya koymuştur. Âyette infakın aileye ve ev halkına yapılması emredilmiştir. Sa'lebî'nin de içinde olduğu bir grup âlime göre zekâtın verileceği yerlerin beyan edildiği bu âyet, daha sonra nâzil olan zekât âyeti¹⁴¹ ile nesh edilmiş ve böylece malın verileceği sınıflar değişmiştir.¹⁴² Bu yaklaşıma mukabil Şâhfûr, "Doğru olan, bu âyetin mensuh olmamasıdır. Çünkü iki âyet arasında cem' etmek mümkündür" der.¹⁴³ İki âyet arasında cem' etme yönündeki yorum, zekât âyetinin farz olan zekât hakkında olduğu, bu âyetin ise her zaman verilebilen nafiye sadaka hakkında olduğu şeklindedir.¹⁴⁴

İncelemesini verdiğimiz açıklamalarına baktığımızda Şâhfûr'un mensuh saydığı âyetlerin sayısı çok olmakla birlikte, bazı âyetlerin neshine karşı çıkararak temkinli bir duruş sergilediği söylenebilir. Söz gelimi Şâhfûr'un nesh yorumlarının bir kısmını bazı

¹⁴⁰ 2/Bakara, 215.

¹⁴¹ 2/Bakara, 83.

¹⁴² Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 1/272; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân = Kitâbü't-Tefsîr* Darü'l-Vatan, 1997), 1/215; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm: müsnefen ani'r-Resûl (s.a.v.) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn* (Riyâd: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1997), 1/381.

¹⁴³ Benzer yaklaşımlar için bkz: Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân = Tefsîrü't-Taberî* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/643; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 1/234.;

¹⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/231. Ahzâb suresinde 49.âyet olan (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَخْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ نَمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ (مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا)) âyetinin zahiri anlamına göre beraberlik/cima olmadan birini boşama halinde ona istimta'/faydalanacakları bir şeyin verilmesinin emredilmiştir. Ancak İbn Abbas, bu emrin mehrin belirlenmemesi halinde geçerli olduğunu söyler. İbn-i Abbas'a göre mehri belirlenen cimasız nikâhtan sonra ise mehrin yarısını verilmelidir. Buna karşılık Katâde ise âyetin, "فَيَصِفُ مَا قَرَضْتُمْ" Bakara, (2/237) ile mansûh olduğunu söyler. Bu bilgilere yer veren Şâhfûr, bazıların iki âyet arasında cemettiklerini bu doğrultuda mut'a/meta' vermenin mendûb mehrin yarısını vermenin ise vacip olduğunu söylemiş olduklarına değinir. İsferyîni bu beyânlardan sonra bir tercih yapmasa da birçok açıklamasında İbn Abbas'a ait görüşlere öncelik vermesi ve birinci sırada yer vermesi, tercihi ile ilgili bir durum olarak yorumlanabilir. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 555a-555b.

durumlara bağılı olarak reddetmesi, onun neshi esas görmediğı ve zorunlu olmadıkça tercih edilmemesi gerektiğı yönünde bir tutum sergilediğini göstermektedir. Neshi asıl olarak görmemesinin diğeri misali olarak Hûd sûresinde geçen “muhkem kılınmıştır”¹⁴⁵ ifadesini “yani başka kitaplarla neshedilmemiştir” şeklinde tefsir ederek neshi muhkeme mukabil bir kavram olarak zikretmiştir.¹⁴⁶ Ancak burada muhkemin karşısında neshi zikretmesi, neshi muteşâbihten saymasından dolayı değil, zâhir/esas olan anlamın dışındaki bir anlama gelmesinden dolayı olduğu da söylenebilir.¹⁴⁷

1.2.2.2. Neshin Çeşitleri

Şâhfûr el-İsferâyînî, neshin mahiyeti ve ispatını bazı misallerle ele alarak neshin çerçevesini çizmeye çalışmış ve neshin izahı akabinde kısımlarını da zikrederek neshi olan yaklaşımını daha geniş çerçevede görmemizi sağlamıştır. Zikrettiğı kısımları vermeden önce bir iki hususu belirtmek gerekmektedir. Şâhfûr, neshi sadece ahkâma münhasır bir durum olarak görmemiştir. Ayrıca yukarıda belirtildiğı gibi neshi aynı zamanda hükmün geçerlilik zamanıyla ilgili bir durum olarak görmüştür. Bu eksende düşünüldüğünde nesh, ister âyetin tilâvetiyle ister hükmüyle ilgili olsun; mensuh olmak, geçerlilik zamanının bitmesiyle ilgili bir durum olmaktadır.¹⁴⁸

Şâhfûr el-İsferâyînî'ye göre bizzat Kur'an'ın içinde neshin olması câizdir ve Kur'an'da dört çeşit nesih vardır.

Birincisi, âyetin hükmünün ve tilâvetinin Kur'an'da kalmayacak şekilde mensuh olmasıdır. Şâhfûr, buna şu örneği verir: Ahzâb sûresi daha önce uzun bir süre idi. Sonra Allah Teâlâ onu neshetti. Bir sabah Müslümanlar, şimdi Kur'an'da mevcut olan kısmı haricinde diğeri âyetleri (Ahzâb sûresinin bölümünü) unutmuş olarak uyandılar. Allah'ın neshettiğı âyetlerin ne hükmü kaldı ne de tilâveti. Bu, Hz. Peygamber'in mucizelerindedir. Kullardan hiçbirinin insanların kalbindekini unutturma gücü yoktur. Bunun Allah'ın fazlından başka hiçbir şey olmadığını bilirler.¹⁴⁹

İkincisi, âyetin hükmün mensuh olup tilâveti bâki olan âyetlerdir. Şâhfûr, buna, kocası vefat etmiş kadının iddetini beklemesi meselesini misal olarak zikreder. Şöyle ki

¹⁴⁵ 11/Hûd, 1.

¹⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/625.

¹⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1007.

¹⁴⁸ Christopher Melchert, “IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe”, çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (05 Mart 2014), 208-209.

¹⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/140-141.

bir âyette (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مِّمَّا عَرَسُوا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler”¹⁵⁰ denirken diğer bir âyette (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا) “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler”¹⁵¹ denilmiştir. Dolayısıyla birinci âyetteki bir yıl, diğer âyetteki dört ay on gün ile neshedilmiştir. Bunu nesh olarak sayanlara göre bu tilavetin değil hükmün nesholmasıdır.¹⁵² Buna göre birinci âyetin kiraatinin geçerliliği devam etmiş ancak hükmü ikinci âyetle neshedilmiştir.

Üçüncüsü, âyetin tilâveti bâki hükmü mensuh âyetlerdir. Buna verilen misal, Hz. Ömer’den ve Ubey b. Ka’b’den nakledilen recim âyetidir. Onların şöyle dediği rivayet edilmiştir. Mushafın içinde “الشيخ و الشيخوخة اذا زنيا فارجموها نكالا من الله و الله عزيز حكيم” yazılıydı. Onun için Hz. Ömer (ra) şöyle demişti: “Eğer Ömer, Allah’ın kitabına ilavelerde bulunuyor demeleri olmasaydı bu âyeti Kur’an’ın kenarına eklerdim.”¹⁵³ Müfessirimiz’in Maide sûresi tefsirinde naklettiği uzun bir rivayette de recm hükmü geçmekte ancak bu rivayette recm, bir Kur’an âyeti olarak değil Hz. Cebrail’in verdiği bilgi olarak geçmektedir. Söz konusu rivayete göre yahudi bir âlim, Hz. Peygamber’e zina eden iki yahudi’nin durumu ile ilgili “Sizin kitapta bunun hükmü nedir?” diye sormuş ve verilecek hükme de razı olacağını da ifade edince, Hz. Peygamber, ona “Muhsin kadın için bu konuda şahitlik eden recmedilir” cevabını vermiştir. Bu cevap, “sizin kitapta nasıl” sorusuna cevap olması, cevabın Kur’an’dan olması akla gelse de bu rivayette bunun cevabı Hz. Cebrâil tarafından getirildiği belirtilmektedir. Lakin cevabın Kur’an’da geçtiği veya recm âyetine dayandığı şeklinde bir bilgi bu rivayette geçmemektedir.¹⁵⁴

¹⁵⁰ 2/Bakara, 240.

¹⁵¹ 2/Bakara, 234.

¹⁵² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/40-41.

¹⁵³ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Ahkâm”, 21 (No: 7168); Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari Malik b. Enes, *el-Muvatta* (Kahire: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1951), “Hudûd”, 2/824; Ebû Bekir b. Hemmâm es-San’ânî Abdürrezzak, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 3/365, (No: 5990); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/134, (No: 21207).; Ayrıca bkz: Buhârî, “Ahkâm”, 21 (No: 7168).

¹⁵⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/140.

Dördüncüsü ise hem hükmü hem tilâveti de mensuh olan âyetlerdir. Fakat burada neshedilen âyetin lafzı unutturulmamıştır. Bunun örneği şudur: “ لو أعطي ابن آدم لا بتغى رابعا, و لا يملا جوف ابن آدم إلا التراب و يتوب الله على واديين من ذهب لا بتغى إليهما ثالثا, و لو أعطي ثالثا لا بتغى رابعا, و لا يملا جوف ابن آدم إلا التراب و يتوب الله على واديين من ذهب لا بتغى إليهما ثالثا, و لو أعطي ثالثا (من تاب Ben-i âdeme iki vadi altın verilse üçüncüsünü ister, üçüncüsü de verilse dördüncüsünü de ister. Ben-i Âdemin karnını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder” âyeti vardı. Bunun hükmü ve lafzı nesholunmuş ve daha önce, biriktirilmesi haram olan malın helal yoldan biriktirilmesine ruhsat verilmiştir.¹⁵⁵ Şâhfûr’un burada zikrettiği bu rivayet, birden çok hadis kaynaklarında farklı varyantlarla geçmekte ancak bu ifadelerin âyet olduğu noktası, bazı rivayetlerde geçen bir bilgidir.¹⁵⁶

Sonuç olarak Şâhfûr’un açıklamalarına bakıldığında onun nesh meselesi konusundaki duruşu, klasik yaklaşımdan bir farklılık arz etmemektedir. Nâsîh ve mensuh ayırımı ve nesih konusundaki yaygın tasnif ve tanımlamaların müfessirimizin yaklaşımına yansıdığını görmekteyiz. Şâhfûr neshin varlığını farklı türleriyle kabul etmekte, ancak âyetin muhkem olmasını asıl ve neshi bazı şartların gerçekleşmesi durumunda başvurulması gereken bir mesele olarak görmektedir. Ayrıca ona göre Kur’an’da ve hadiste nâsîh ve mensuhu bilmeyenlerin şeriâtın hükümleri konusunda konuşması doğru değildir.

1.2.3. Muhkem ve Müteşâbihe Yaklaşımı

Kur’ân-ı Kerîm,¹⁵⁷ bir kısım âyetlerin “muhkem” ve bir kısmının ise “müteşâbih” olduğunu bildirmiştir. Kur’an, âyetleri bu şekilde taksim ederek bu kavramların kaynağı olmuştur. Burada terminolojik detaylara girmeden Şâhfûr’un konuyla ilgili yaklaşımını tespit etmeye ve tefsirinde takip ettiği metodu ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur’an’da anlaşılabilir ve açık

¹⁵⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/590.

¹⁵⁶ Müslim, “Zekât”, 39. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 15/181; Zürkânî. *Menâhilü'l-irfân*, 2/215; Ayrıca bkz: Osman Kaya, “Kur’an’ın Metinleşmesi Bağlamında Nesih Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Haziran 2014), 153.

¹⁵⁷ 16/Nahl, 44; 3/Âl-i İmrân, 7.

âyetler manasıyla “muhkem” nitelikli âyetlerin bulunması¹⁵⁸ ile ilgili bir ihtilaf söz konusu değildir. İhtilaf, daha çok mana ve lafız bakımından karışık, kapalı ve bilinmez olması gibi özelliklerle tanımlanan “müteşâbih” âyetlerin mahiyeti, vucûdü ve te’vili etrafındadır.¹⁵⁹

Bu iki kavramın geçtiği âyetler, Âl-i İmran, Hûd ve Zümer sûrelerinde yer alır. Bu ifadelerin kavramlaşmasında temel teşkil eden Âl-i İmran’da geçen âyeti sona almak üzere bu âyetlerin *Tâcü’t-terâcim*’deki açıklamasını görmeye çalışalım.

Konu bağlamında ele alacağımız birinci açıklama, “muhkem” kelimesi ile aynı kökten ve mâzî kipindeki (أَحْكَمْتُ) fiili ile ilgilidir. Bu kelime, (الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ)

(مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) “*ElifLâmRâ. Bu öyle bir kitaptır ki, âyetleri muhkem kılınmış, sonra da herşeyden haberdar olan hikmet sahibi Allah tarafından âyetleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır*”¹⁶⁰ âyetinde geçmektedir. Âyette Kur’an’ın bir kısmı değil, Kur’an’ın tümünün muhkem olduğu ifade edilmiştir. Buradaki ifadenin Kur’an için küllî bir ifade olması nedeniyle bazıları, bu âyetten yola çıkılarak Kur’an’ın tümünün muhkem olduğunu ve Kur’an’da müteşâbihlerin bulunmadığını savunmuştur. Kimisi de tam aksine (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابِي) âyetinden yola çıkarak Kur’an’ın tümünün müteşâbih olduğunu savunmuştur.¹⁶¹ Şâhfûr’un birinci âyete yaptığı izah “Bu kitap, önceki kitaplar neshedildiği gibi mensuh olmamıştır” şeklindedir. Buna göre âyet için muhkem olmak, Kur’an’ın geçerliliğinin devam etmesi, başka bir eserin onun hükümlerini ortadan kaldırmamasını ifade eder. Bu durumda Kur’an’ın tümü için geçerli ve küllî olan muhkemlik, ifadelerin anlamı ve anlaşılması açısından değil, sözün hak ve geçerli olması başka bir kitapla neshedilmemesi bakımındandır.¹⁶²

Yine müteşâbih kavramının geçtiği Zümer sûresindeki (كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابِي) ifadeleri¹⁶³ de Kur’an ile alakalı küllî bir ifadedir. Bu sebeple bazıları bu âyetten yola

¹⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân* 425; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006), 370.

¹⁵⁹ Abdullah Temizkan, *Rağıb el-İsfahani’nin Kur’an’ı anlama ve yorumlama yöntemi*, (Yayınlanmamış: Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008) (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 185.185

¹⁶⁰ 11/Hûd, 1.

¹⁶¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 128.

¹⁶² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/180-181.

¹⁶³ 39/Zümer, 23.

çıkarak Kur'an'ın tümünün müteşâbih olduğunu savunmuştur. İsferyâinî bu ifadeleri “کتابی متشابه که آنرا همی باز خوانند و مثنی همی کنند” anlamı ile karşılamış ve tefsir bölümünde de şu açıklamayı yapmıştır: “Yani güzellik ve birbirini tasdik bakımından birbirlerine benzerler. İçinde okuma bakımından ihtilaf ya da tenakuz bulunmaz ve ona doymazlar. Bir grup da demiştir ki “Onun ahkamı ve kıssalar tekrar edilmiş ve onda bıkkınlık olmaz” demiştir.”¹⁶⁴ Bu açıklamalarda anlatılan müteşâbihliğin bir önceki misalde olduğu gibi Kur'an'ın anlamı ve anlaşılması ile bir ilgisi yoktur. Şâhfür'un izahı buradaki anlama göre Kur'an'ın tümünün müteşâbih olmasına uygun düşmektedir. Fakat buradaki müteşâbihlik, kapalı, anlaşılması zor ve muhkemin zıddı anlamında değil; güzel, tutarlı ve birbirini tasdik etmesi anlamında olmalıdır.¹⁶⁵

Muhkem kelimesinin kökü olan (h-k-m) harflerinden türeyen kelimelerin bulunduğu başka âyetler de vardır ki müellif, bu âyetleri benzer şekilde Kur'an âyetlerinin anlamı ve anlaşılması açısından muhkem olması şeklinde izah etmemiştir. Meselâ Yunus¹⁶⁶ sûresinde, (حکیم) ifadesine “halk arasında hak ile hükmeden bir kitap” şeklinde, Hac sûresinde (يُحْكَمُ)¹⁶⁷ ifadesine “hüccetleri ile muhkem ve sabit kılar” şeklinde,¹⁶⁸ Muhammed sûresinde geçen (محكمة) sözüne¹⁶⁹ ise “emir ve nehiy konusunda sarih ve mensuh olmayan...”¹⁷⁰ şeklinde mana vermiştir.

Şimdi de muhkem ve müteşâbih ifadelerinin bir arada geçtiği, muhkem ve müteşâbih kavramlarına temel teşkil eden Âl-i İmran sûresindeki âyete ve müellifimizin bunu açıklamasına bakalım. Şâhfür'un muhkem ve müteşâbihi konu edinen âyete Farsçayla yaptığı meâli şöyledir: “*Ey Muhammed, Sana kitabı indiren O'dur. Onda mübeyyen ve belli âyetler vardır. Onlar te'vile muhtaç değildir. Onlar şeriât hükümlerinde kitabın esasıdır. Diğer âyetler ise “müteşâbih”, örtülü/mübhem ve*

¹⁶⁴ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 610b.

¹⁶⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye) (Erişim 26 Ağustos 2021). 6/92.

¹⁶⁶ 10/Yûnus, 1; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/5.

¹⁶⁷ 22/Hac, 52.

¹⁶⁸ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 448b.

¹⁶⁹ Muhammed, 47/20.

¹⁷⁰ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 661a.

benzer/karışıktır.¹⁷¹ Ve onlar te'vile muhtaçtır. Kalplerinde şüphe olanlar, küfrün zararını aramak ve ve batıl te'vili aramak amacıyla onlardan müteşâbih olanlara tabi olurlar. Tıpkı yâhûdilerin hurûf-ı mukattaayı cemel/ebced hesabına yerleştirmesi gibi... Onun te'vilini sadece Allah ve ilim, ta'lîm ve te'allümde sabit/olanlar bilir. Onların hepsi, iman ettik derler. Onlardan her biri, Rabbimiz katındadır, derler. Kur'an'ı yalnız akıl sahipleri kabul eder."¹⁷²

Mezkûr âyette muhkem ve müteşâbih kelimelerinin her biri, Kur'an âyetlerini nitilemekte ve Kur'an'ın bazı bölümlerinin muhkem bazı bölümlerinin ise müteşâbih olduğunu beyan etmektedir. Hûd ve Zümer sûrelerinde geçen âyetler, Kur'an'ın tümünün muhkem ve tümünün müteşâbih olduğunu ifade eden âyetler olsa da¹⁷³ onlardaki muhkemlik ve müteşâbihlik kavramsal anlamda değil, lügavî anlamındadır. Bu sebeple diğer âyetlerin bu âyette geçen muhkem ve müteşâbihliğe engel teşkil etmesi söz konusu değildir. Hal böyle olunca Âl-i İmrân sûresindeki muhkem ve müteşâbihin tabirlerinin manası, diğer âyetlerden bağımsız olarak kendi bağlamında aranması gerekmekte ve diğer âyetlerle herhangi bir şekilde ilişkilendirilmesine gerek kalmamaktadır.

Yukarıdaki âyet, âyetlerin anlam ve anlaşılması bakımından muhkem-müteşâbih olarak iki kısma ayrılmasının esası olmuştur. Müellifin açıklamalarına göre bu kavramların tanımı şöyle olacaktır: Muhkem âyetler, mübeyyen ve peyda/açık, te'vile muhtaç olmayan ve şeriat hükümlerinde de aslı ve esas olan âyetlerdir. Müteşâbih âyetler ise, puşîdê/kapalı ve benzer/karışık ve te'vile muhtaç olan âyetlerdir.

Müellifin âyetleri müteşâbihattan addetmedeki kriterleri hakkında herhangi özel bir açıklaması mevcut değildir. Elimizde başka bir bilginin bulunmaması nedeniyle, âyetteki müteşâbih kelimesinin "kapalı ve örtülü olan" şeklindeki izahını çizdiği sınırlar kabul edip onun düşüncesindeki müteşâbih algısına geniş bir çerçeve çizebiliriz.

Bazı âlimler, ilmî alanlara göre müteşâbih kavramı etrafındaki tartışma noktasının farklılık arz ettiğini belirtir. Söz konusu fark şöyledir ki müteşâbih olgusu etrafındaki tartışmaların konusu, genelde Allah'ın (cc) sıfatları ve fiilleridir. Lafzî

¹⁷¹ Halil b. Ahmed hem iştibâhı hem de iltibâsı "h-l-t" kökü ve "ihtilat" anlamı ile açıklar. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/369. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/67; 4/304.

¹⁷² 3/Âl-i İmrân, 7; Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/335

¹⁷³ el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'ân*, 254-255.

mutaşâbih ise bir tefsir konusu olup onda ihtilaf bulunmamaktadır.¹⁷⁴ Meselâ Zerkeşî, konuyu (v. 794/1392) “علم المتشابه” ve “معرفة المحكم من المتشابه” şeklindeki iki farklı başlıkla ele almıştır.¹⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında müellifin mukattaa harflerini misal vermesi, müteşâbihi Allah’ın sıfatları ve fiilleri ekseninde değil, anlamı kapalı olan ifadeler bağlamında yorumladığını gösterir.

Konuyla ilgili çok tartışılan meselelerden biri, müteşâbihin te’vil edilebilip edilemeyeceği meselesidir. Fahrettin Râzî, zahirî manayı engelleyen delil bulunması durumu haricinde muhakkik ulemânın ekseriyetle tevilden kaçındıklarını ifade etmiştir. Ancak Ehl-i sünnet ulemasından bazıları sıfatlarla ilgili âyetleri te’vil etmişlerdir.¹⁷⁶

Şâhfûr, müteşâbihlerin te’vili ile ilgili görüşünü Âl-i İmrân 7. Âyetinin tefsirinde dile getirir. Burada müfessirlerin çoğunun Kur’an’da müteşâbih olarak yer alan âyetlerin te’vil edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca onun yaptığı meâle göre de râsihlerin müteşâbihlerin te’vilini yapabileceği yönündedir.¹⁷⁷ Bu mana, âyette geçen “و” harfinin, atıf harfi yapılması ile elde edilen bir anlamdır. Çünkü âyetteki “و” harfine “atıf” ve “istinaf” olmak üzere iki anlam verilebilir. “Vâv”, atf harfi yapıldığında, “râsihûn” kelimesi müstesna olan “Allah” lafzına atfedilecek ve mana “*Bunların te’vilini ancak Allah (cc) ve ilimde râsih olanlardan başka kimse bilemez*” şeklinde olacaktır. Diğer ihtimale göre “vâv” istinaf harfi yapıldığında “onun te’vilini sadece Allah bilir” cümlesi, bitmiş bir cümle olacak; devamındaki râsihlerle ilgili cümle ise yeni başlayan bir cümle olacaktır. Dolayısıyla âyetin anlamı “*Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler.*” İlimde râsih olanlardan başka kimse bilemez” şeklinde olacaktır. Bu anlama göre Allah’tan başka kimse müteşâbih âyetlerin te’vilini bilemez.¹⁷⁸

Müellif, nahiv detaylarına yer vermeden birinci ihtimaldeki anlamı tercih etmiş ve rasih olanların da âyetlerin te’vilini bilmesinin mümkün olduğu görüşünü savunarak

¹⁷⁴ Kirmânî, “Mukaddimetü muhakkik”, thk: Halafullâh, Tahkik Mukaddimesi, *el-Burhan fî müteşâbihi'l-Kur’ân*, 57.

¹⁷⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur’ân*, 87, 370.

¹⁷⁶ Halafullâh, Tahkik Mukaddimesi, *el-Burhan fî müteşâbihi'l-Kur’ân*, 57.

¹⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/335.

¹⁷⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/335.

birinci görüşün daha doğru olduğunun altını çizmiştir.¹⁷⁹ Müellifimiz, bu yaklaşıma destek için İbn Abbâs ve Mücahid'in "Ben onlardanım" sözlerine de yer verir. Ayrıca "Râsihlerin böyle bir özelliği olmasaydı, râsih olanların diğerlerine bir üstünlüğü de kalmazdı" ifadelerini kullanarak bağlamın da bunu iktiza ettiğine işaret etmiştir.

Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir ki râsihlerin de âyetlerin te'vilini bilebileceği anlamına göre bir sorun ortaya çıkmaktadır. Zira âyette te'vil etmek, bir taraftan olumsuzlanırken bir taraftan da -atf kabul edildiğinde- râsihlerin de müteşâbihin te'vilini bilebileceği ayrıcalığına sahip olduğu söz konusu olmaktadır. Müellif, burada iki taraf arasına bir fark koymak için (ابتغاء تأويله) ifadesine (الباطل) sıfatını ekleyerek olumsuzlanan te'vili batıl te'vil olarak nitelemiştir. Bu durumda ona göre batıl te'vil ve doğru te'vil olmak üzere iki tür te'vil mevcut olup kalbinde "zeyğ"olanların te'vil peşinde olmalarının kötü olmasının sebebi, batıl te'vil peşinde olmaları olmaktadır.

Şâhfûr el-İsferâyîni, müfessirlerin çoğunun müteşâbihlerin te'vilinin zorunlu gördüğünü ifade etmektedir.¹⁸⁰ Müellifin bunu çoğunluğa nispet etmesine mukabil Süyûtî (v. 911/1505), râsihlerin de müteşâbihi te'vil edebileceği görüşünü azınlığın, diğer görüşün ise ekserin görüşü olarak verir.¹⁸¹ Zerkeşî, bu görüşü savunanlar arasında Ali (ra), Mücahid (v. 103/721), İbn Mes'ûd (v. 32/652-53), İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) adını zikreder.¹⁸² Râgıb el-İsfehânî (v. 400-500- 5.yy), yazdığı tefsir mukaddimesinde mütekellimlerin çoğunun, Kur'an'ın tümünün bilinebilmesi gerektiğini savunduğunu ifade etmesi, Şâhfûr'un ifadesini desteklemektedir.¹⁸³ Buna mukabil İmam Ahmed b. Hanbel, Allah'ın sıfatlarını te'vil etme girişimlerini Mu'tezile'nin başlattığını söylediği nakledilmekle beraber¹⁸⁴ İmam Hanbel'in bazı te'villeri yaptığı da nakledilmiştir.¹⁸⁵ İmam Eş'ârî ve onun Bakıllanî gibi ilk takipçileri Allah'ın yed, vech ve istivâ gibi haberi sıfatlarını te'vil etmeyip daha sonraki Eş'âriler bunların bir kısmını te'vil

¹⁷⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. s, 426.

¹⁸⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/335..

¹⁸¹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. s, 426, 430-431; Ayrıca bkz: Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri Kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 3/212.

¹⁸² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 377.

¹⁸³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 373.

¹⁸⁴ Yavuz, "Müteşâbih", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006). C. 32, 204-207.

¹⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 373.

etmişlerdir.¹⁸⁶ Eş'arî âlimi İbn Burhân (v.) müteşabihlerin te'vil edilmesi gerektiğini söyleyenler arasındadır.¹⁸⁷ Kâfiyecî, birçok Hanefî ve Şâfiî âlimin de içinde bulunduğu Selef ulemâsının görüşünün râsihlerin müteşâbihi bilemeyeceği yönündedir. Ancak müteahhirîn ulemânın râsihlerin de bilebileceği görüşünde olduklarını ifade eder.¹⁸⁸

Râğıb el-İsfahânî, bu konuda kelâm ve tefsir alanına göre farklı tutumların söz konusu olduğunu ifade eder. Mükellim ulemâsının geneli, Kur'an'da tevili bilinmeyen hiçbir şeyin bulunmadığını savunmuş, sahabe ve müfessirler ise bazı âyetlerin anlamının bilinmemesinin mümkün olduğu düşüncesinde olmuşlardır.¹⁸⁹

Şâhfür'un iki kavramla ilgili düşüncesini özetlemek gerekirse ona göre muhkem, "mübeyyen/açık olup te'vile ihtiyacı olmayan" müteşabih ise "kapalı olup te'vile ihtiyacı olan" şeklindedir.¹⁹⁰

Müteşâbihlerin çerçevesi hakkında ittifak edilen bir sınır bulunmamaktadır. Bunun bir tezahürü olarak yukarıda da ifade edildiği gibi müellifimiz, müteşâbih de olsa te'vil edilebilir anlayışına sahip iken, bazı âlimler, te'vil edilen ifadelerin müteşâbih olmadığı anlayışına sahiptir. Bunun sonucunda, âyeti te'vil etmek kimisine göre onu müteşabihlerden çıkarmaya sebep olurken, İsferyânî ve bazı âlimlere göre ise âyetin te'vil edilip edilmemesinin müteşabihlik açısından bir etkisi bulunmamaktadır. Meselâ Şevkânî (هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُضِيَ الْأَمْرُ) "Onlar sade gözetiyorlar ki Allah buluttan gölgelikler içinde meleklerle geliversin de kendilerine iş bitiriliversin" ¹⁹¹ ifadesinin müteşâbih olmadığını belirterek te'vil etmiştir¹⁹² Buna karşın kimisi de te'vil etmekten kaçınarak müteşâbihin te'vil edilemezliğinden yana bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁹³

¹⁸⁶ Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419), 2/186; Sönmez Kutlu vd., "Eş'arilik, Mâtûridlik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi* (Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2007), 163-165.

¹⁸⁷ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 377; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 431-432.

¹⁸⁸ Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyecî, *et-Tefsîr fi kavâ'id ilmi't-tefsîr* (Kâhire: Mektebetü'l-Kudesî, 1998), 40.

¹⁸⁹ İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Râğıb, *Mükeddimetü Câmîü't-Tefâsir* (Kuveyt: Dâru'd-Davet, 1984), 86-87; Abdullah Temizkan, *Râğıb el-İsfahani'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi*. 190-191;

¹⁹⁰ Fadl el-Hâdî, *et-Tefsîr bi'l-luğâti'l-Fârisyyeti ve itticâhâtühâ*, 1/167.

¹⁹¹ 2/Bakara, 210.

¹⁹² Adem Ekincioglu, *Şevkânî Ve Fethü'l-Kadir Tefsirindeki Metodu* (Atatürk Üniversitesi, 2004), 174.

¹⁹³ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kasımî, *Tefsîrü'l-Kâsımî = Mehâsinü't-tev'il* (Kahire: Dâru İhyai'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/518.

Kaynaklarda hem muhkem hem de müteşâbih için lafzî ve manevî tasnifi yapılmıştır. Müteşâbihlerin te'vil edilmesi gerektiğini düşünen Şâhfür, müteşâbihlerin anlamını vermektен geri durmamıştır. Bu durumda mutlak müteşâbih, yani kulun bilemeyeceği müteşâbih tanımlaması, müellif için karşılığı olmayan bir tanımlama olacaktır.

Burada müteşâbihâtтан sayılan müşkil, garib vb. unsurlara girmemek daha uygun olacaktır. Çünkü cumhur tarafından mutlak müteşâbihâtтан kabul edilmeyen bu unsurları misallere dâhil etmenin bir faydası olmayacaktır. Buna mukabil genel olarak müteşâbihatın önemli bir konusu olarak zikredildiğinden, Allah'ın bazı fiil ve sıfatlarını ele almak yerinde olacaktır. Bu sebeple burada müteşâbih olarak değerlendirilmiş bazı âyetler ele alınacaktır. Bu âyetler de Süyûfî'nin el-İtkan'da örnek verdiği¹⁹⁴ âyetlerden olacaktır. Bu sayede *Tâcü't-terâcim*'de bu kelimelerde ortaya konan yaklaşım, konuyu işleyen bir eserlerle birlikte karşılaştırılma imkanı olacaktır.

Tâcü't-terâcim tefsirinde Kasas sûresinde geçen “Allah'ın veçhinden başka her şey helak olur”¹⁹⁵ ifadesi, âlimlere nispet edilen bir görüş ile açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre âlimler, helak olmayan şeyleri (Allah'ın vechini) Allah'ın Teâlâ'nın zatı, sıfatları, dini ve saltanatı/mülkü ve O'nun için yapılan her şey”¹⁹⁶ şeklinde açıklamışlardır. Benzer ifadenin geçtiği Rahmân, sûresindeki “Rabbinin yüzü bâki kalacaktır”¹⁹⁷ ifadesi, “onun zatı bâki kalacaktır”¹⁹⁸ şeklinde açıklamıştır. Müteşâbih ifadeler arasında zikredilen örneklerden biri de istivâ sıfatıdır. A'râf ve Hadîd sûrelerinde geçen “Sonra Allah arşa istivâ etti”¹⁹⁹ ifadesi, “Arşı yaratmayı kastetti (yöneldi)” ifadesi ile açıklanmıştır.²⁰⁰ Fussilet sûresinde geçen “Gökyüzüne istivâ etti”²⁰¹ ifadesi ise benzer şekilde yakın anlamla “gökyüzünü yaratmaya ve onu düzeltmeye niyet/kast etti” şeklinde²⁰² İmâm Eş'arî'nin de açıklamasına uygun olarak mana verilmiştir.²⁰³ Yine Tâhâ sûresinde de geçen “Rahmân arşa istivâ etti”²⁰⁴ ifadesi,

¹⁹⁴ Suyûfî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 431.

¹⁹⁵ 28/Kasas, 88.

¹⁹⁶ Şâhfür, burada Dahhâk'ın görüşünü de nakletmiştir. Ona göre burada kastedilenin Allah'ın dışında her şeyin helak olduğudur. Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 518a.

¹⁹⁷ 55/Rahmân, 27.

¹⁹⁸ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 695b.

¹⁹⁹ 20/Tâhâ, 5; 57/Hadîd, 4.

²⁰⁰ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/728; İst. vr. 413a; 703b; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 378.

²⁰¹ 41/Fussilet, 11.

²⁰² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 627a.

²⁰³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 378.

“Arşın üzerinde müstevidir, yani ona kadirdir” şeklinde çevrilmiştir.²⁰⁵ Müteşâbihe bir diğer örnek de Zümer sûresinde geçen (في جنب الله) *Allah’ın yanında*²⁰⁶ ifadesidir. Bu ifadeye müellif tarafından “*Allah’a itaatte*” şeklinde bir ifadeyle anlam verilmiştir.²⁰⁷ Ayrıca Necm sûresinde istivâ ile ilgili serdedilen muhtelif görüşleri²⁰⁸ nakleder ki bu da onun bu ifadeyi yorumlamada bir problem görmediğinin göstergesi olmaktadır.

Son olarak Fetih sûresinde geçen “*Allah’ın eli, onların ellerinin üstündedir*”²⁰⁹ ifadesine “Allah’ın kudreti ve onlara vadettiği yardım, insanın vadettiğinin fevkindedir” manasını vermiştir.²¹⁰ Fetih sûresinde geçen “Allah’ın eli” şeklindeki bu ifade müteşâbihler arasında sık zikredilen örneklerden biridir. Bu ifadenin geçtiği sûrelerden biri, Mâide sûresidir. Mâide’de sûresindeki (يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ)²¹¹ ifadesinde geçen (يَدُ) ifadesi, Şâhfûr’a göre Allah’ın kudret sıfatlarından biridir. Onunla yaratma halinde istifâ/seçilmişlik ve ikrâm/değer vermiş olur. Bu sıfat tek bir sıfattır. Bu yaklaşımla bu sıfat kudretin daha özel bir şekli ve farklı bir sıfat olmaktadır. Şâhfûr, bu sıfatla ilgili ayrıca şunlara ilave eder. “Bazen ondan tesniye ile haber verir ve onu ikiden ibaret kılar,²¹² ve bazen de cemi ile ondan haber verir.²¹³ Ancak bu, sayı yoluyla değil, yüceltmek ve ululamak yoluyla. Mesela varlıktan/var etmekten haber verirken de (فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ) “*Sonra da ona ölçülü bir biçim verdik. Biz ne güzel biçim verenleriz!*”²¹⁴ demiştir.²¹⁵ Bu (Kâdir sıfatının çoğul olması) sayma tarzında değil tazim tarzındadır.²¹⁶ Şâhfûr, benzer ifadelerin geçtiği Zümer sûresinde de “*Yeryüzü, onun kabzasındadır ve gökler onun sağ eliyle matvîdir*”²¹⁷ ifadelerinin açıklamasını “Yer yüzü bütünüyle onun mülküdür ve gökler onun yemini/sağ eli ile fâni/ifnâ oluştur”

²⁰⁴ 20/Tâhâ, 5.

²⁰⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1373.

²⁰⁶ 39/Zümer, 56.

²⁰⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 614a.

²⁰⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 687a.

²⁰⁹ 49/Fetih, 10.

²¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 664a.

²¹¹ 5/Mâide, 64.

²¹² 38/Sâd, 74.

²¹³ 36/Yâsîn, 71.

²¹⁴ 77/Mürselât, 23.

²¹⁵ Fahrettin Râzî, yakın bir görüşü İmam Eş‘arî’ye nispet ederek aktarır. Râzî, Fahrüddîn, Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr = Mefâtihü’l-gayb*, 12/46.

²¹⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/602. Ayrıca bkz: *Begâvî*, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes‘ud el-Begâvî, *Me‘âlimü’t-tenzîl=Tefsîrü’l-Begâvî* Daru Taybe, 1993), 3/77.

²¹⁷ 39/Zümer, 67.

şeklinde açıklama yapar. Müellif, tefsir bölümünde hususan (مطويات) ve (يمين) kelimelerinin üzerinde durma gereği duymuş ve yaptığı açıklamada (طَيَّ) kelimesinin birkaç anlama geldiğini, bunlardan birinin yok etmek olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Arapların “طَوَّيْتُ فَلَانًا بِسَيْفِهِ”, yani “onu yok ettim öldürdüm” cümlesiyle istişhad ederek verilen anlamı temellendirmeye çalışmıştır. Açıklamanın devamında yemin/sağ (el) ifadesinin de mübalağa amacıyla kullanıldığını ya da bunun kudret manasında olduğunu ifade eder. Sonuç olarak âyetin manasının “gökleri kudreti ile yok eder” şeklinde olduğunu ifade ederek, tecessüm gerektiren bu sıfatların zahiri üzerine olmadığını göstermiş olur.²¹⁸

Buraya kadar verdiğimiz misaller, Allah'ın sıfatı bağlamında kullanılan âyetlerdir. Burada müteşâbihat çerçevesinde kabul edilen özellikle gayb alemi ile ilgili âyetleri de ele almaya çalışalım. Şâhfûr, Neml sûresinin tefsirinde Dabbetü'l-Arz²¹⁹ ile ilgili olarak nakledilen rivayetlerde Dabbe'nin gerçek bir canlı olduğunu anlatmakta ve bunun şekli ile ilgili bilgi vermektedir. Verdiği bilgi doğrultusunda Dabbetü'l-Arz açıklanmakta ve böylece âyetin te'vili bilinmiş olmaktadır. “Söylenen (kıyamet) başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir yaratık çıkarırız da insanların âyetlerimize kesin bir şekilde iman etmedikleri konusunda onlarla konuşur”²²⁰

Bu misallerde görüldüğü üzere müellifin müteşâbihâtı te'vil ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Ancak müteşâbihattan addedilen kıyametin kopma vakti ve dabbetü'l-Arz gibi bilgilerde nasıl bir yaklaşım sergilediğini tespit edilmesi gerekmektedir. Bazı âlimler, bilinemeyecek konular olması sebebiyle sadece gayba müteallik bu tür âyetlerin müteşâbih olduğunu savunmuştur. Müellif Lokman sûresi tefsirinde²²¹ kıyametin kopma saati/vaktinin²²² gayb olduğunu ve beş muğayyebâttan biri olduğunu söyler. Muhkem müteşâbih için yapılan lafzî ve manevî ayırımında bu tür âyetler lafzî değil, manevî olan müteşâbih kapsamına girebilir. Ayrıca müellifimiz, müteşâbihlerin te'vil edilebilirliğini söylerken kastettiği lafzî müteşâbihler olabilir. Bunun bilinmemesinin sebebi, müteşâbih olması ve manasının bilinmemesi değil, özel gaybî konulardan olmasıdır.

²¹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 615a.

²¹⁹ 27/Neml, 82.

²²⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 513a; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/509-512.

²²¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 538b.

²²² 31/Lokmân, 34.

Müellifin müteşâbihle ilgili yorumlarının önemli bir kısmını ortaya koymaya çalıştık. Karşımıza çıkan tabloda müellifin müteşâbihâtın te'vil edilmesi gerektiğini beyan ettiğini ve bunu eserinde uyguladığını gördük. Yaptığı yorumlarda bu türden ifadelerin anlamlarını sır ve bilinmez olarak görmemiş, zahiri üzerine de bırakmayarak genellikle onları te'vil etmeye çalışmıştır. Bununla beraber zahiri üzerine olduğunu düşündüğü âyetler de vardır. Mesela Şâhfûr, Allah'ın yeri ve göğü altı günde yaratması²²³ ifadesini olduğu gibi anlamış ve bunun hikmetine temas ederek âyetteki bu anlatımda kullara bir şeylerin öğretilmesinin hedeflediğine işaret etmiştir. Bu açıklamada bir lahza da yaratabilirken altı günde yaratması ifadesinin kullarına işlerini teenni, iyi ve sağlamlık ile yapmalarını öğretmek olduğunu belirtir.²²⁴ Şâhfûr'un anlatımına bakıldığında bu, yaratmanın bir hikmetidir. Bunun anlatılmasının ise yine benzer amaçla olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre yaratma şeklinde dünyaya bir düzen koyulmuş ve bu yaratma şeklinin insanlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir. Sa'lebî'nin ifadesi ise “mahlukatına rifk ve tespit ile tanzim etmek için altı günde yaratmıştır” şeklindedir.²²⁵

1.2.4. Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nâzil Oluşuna Yaklaşımı

Tefsir tarihinde sürekli tartışılmış konulardan biri Ahrufu's-seb'a' konusudur. Farklı varyantlarla yirmi küsur sahabeden²²⁶ nakledilerek “Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu anlatan “Kur'ân, yedi harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayımıza geleni okuyun” hadisi rivayet edilmiştir. Rivayette geçen “harf” ve bu harfin sıfatı olan “yedi” ifadelerinin net bir şekilde hadiste açıklanmamış olması, hadisin müşkil²²⁷ hadisler kategorisinde değerlendirmesinin sebebi olmuştur. Hadisin izahında Zerkeşî, on dört farklı görüşe yer verirken,²²⁸ Süyûtî, otuz beş görüşe²²⁹ yer verir. Açıklamalardan bir kısmı, yedi harfi mana bakımından soyut olarak izah etmeye çalışırken, önemli bir kısmı da yedi harfi Kur'an'ın lügatı, lafzı ve okunuşu

²²³ 7/A' râf, 54.

²²⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/727-728.

²²⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/27-28.

²²⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 104-105.

²²⁷ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 163.

²²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 149-158.

²²⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 163-170.

doğrultusunda yorumlamıştır.²³⁰ Hz. Ömer ve Hişam b. Hâkem arasında gerçekleşen olay ve yedi harf ile ilgili nakillerin bir kısmı da bu ikinci yorumu güçlendirmektedir. Rivayetlere göre Hz. Ömer, Hişam'ın Furkan Sûresini farklı okuduğunu işitmesi üzerine onu, Hz. Peygamber'e götürür. İkisi de Resûlullah'a (sas) okuyuşlarını arz ederler. Hz. Peygamber, her ikisinin okuyuşunun da doğru olduğunu söyler ve "*Kur'ân, yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun*" der."²³¹ Bunların dışında kıraatin tanımında yer verilen "telaffuz keyfiyeti" ve "kelimelerin eda keyfiyeti" gibi tabirler de yedi harfin²³² lafzî vecihlerini içine alan açıklamalardır.

Mezkûr hadisle ilgili tartışmalardan biri de yedi harf olarak belirtilen lafızların, lügat ve okunuş farklılıklarının muhafaza edilerek devam edip etmediğidir. Buna bağlı olarak kıraatlerden birinin muhafaza edilip, diğerlerinin neshedildiği ya da bugüne kadar gelen kıraatlerin zaten bu yedi farklı kıraat olduğu gibi yaklaşımlar sergilenmiştir.²³³ Bu güne ulaşan kıraatlerin resm-i Osmanî'ye nispetle Ahrufu's-seb'a' hadisi kapsamında değerlendirmesi nedeniyle bu hadis, kıraat farkının imkânı ve kabulünün sünnet bağlamındaki en önemli şer'î delillerinden olmuştur.

Şâhfûr, yedi harf hadisini Kur'an'ın lafız bakımından korunması bağlamında zikretmiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'in korunması için ümmetten iki gurup görevlendirilmiştir. Gruplardan biri, Kur'an'ın lafzını, sesini (fonetiğini) hatta harf, hareke, şedde ve sükûnlarını, hiçbirini kaybolmadan -tıpkı levh-i mahfûz'dan Beytürrahme'ye ve oradan da Cibril'den (as) Hz. Peygamber'e (sas) geldiği gibi aynı şekliyle korumakla görevlidir. Bunlar, Kur'an'ı asırdan asra, değişim, dönüşüm, ilave ve çıkarma yapılmadan tıpkı "*Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Hepsi şifalı ve yeterlidir*" hadisinde ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'den işittikleri ve aldıkları gibi korumuşlardır. Anlaşıldığı üzere Şâhfûr, lafzı korumanın çerçevesini "*Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Hepsi şifalı ve yeterlidir*"²³⁴ hadisi ile çizmiş ve böylece yedi harfin hepsinin korunduğuna işaret eden bir açıklama yapmıştır. Dolayısıyla hadiste

²³⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 242-257.

²³¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5 (No: 4992).; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Salâtü'l-müsâfirîn", 48 (No: 270).

²³² İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1982), 3.

²³³ Ebü Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. (Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2006), 1/73.

²³⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5 (No: 4992).; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Salâtü'l-müsâfirîn", 48 (No: 270), Ebü Dâvûd, *Sünen*, "Vitir", 22.

yedi harf olarak ifade edilen vecihleri lafız açısından yorumladığı anlaşılmaktadır. Diğer bir husus olarak Kur'an'ın yedi harfe uygun şekilde korunduğunu belirtmesi,²³⁵ onun bu vecihlerden herhangi birinin neshedilmediği veya inkıtaa uğramadığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Şâhfûr, Kur'an'ın yedi harf üzerine devam etmediği düşüncesini²³⁶ savunan Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, Taberî ve Tahavî gibi âlimlerden farklı bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu açıklamalardan yedi harfin lafız yönünden olduğu anlaşılrsa da bu yedi harften maksadın kıraat ya da başka bir şey mi olduğu noktasında onun net bir beyanı yoktur.

Şâhfûr el-İsferâyînî, yedi harfin açıklaması olarak söylenen vecihlerin korunduğunu savunarak mezkûr hadisi, Kur'an'ın lafzının değişmezliğine mesnet yapmaktadır. Şâhfûr, bazı müfessirlerin yedi harf meselesi çerçevesinde değerlendirdiği Hac sûresindeki (على حرف) ifadesini²³⁷ “kenarında” ifadesi ile karşılamıştır Bunun devamında “yani tedirgin olur. Tıpkı vadinin kenarında duran kişi gibi tedirgin olur” şeklinde bir açıklama yaparak harf kelimesini tamamen zahirine göre yorumlamıştır.²³⁸

1.2.5. Hurûf-ı Mukattaa'ya Yaklaşımı

Kur'an'da 29 sûrenin başında yer alan ve her bir harfi kendi ismi ile okunup beraberindeki harfler ile bir kelime oluşturmayan harflere “Hurûf-ı mukattaa” denilmiştir.²³⁹ Bir ya da daha fazla harflerden oluşan bu harfler, birbirinden bağımsız okunması sebebiyle ayrı, bağımsız, kopuk ve kesilmiş/kesik gibi anlamlara gelen “mukattaa” kelimesi²⁴⁰ ile nitelendirilmiş ve isim olarak genelde bu tabir kullanılmıştır. Başka özelliklerine binaen “hurûf-ı mu'cem”, “hurûf-ı mübhem”²⁴¹, “hurûf-u teheccî”²⁴², “evâilu's-suver” ve “fevâtilu's- suver” gibi isimler de kullanılmıştır.²⁴³ Müfessirimiz de en yaygın isim olan “Hurûf-ı mukattaa” ifadesini kullanmıştır. “Hurûf-ı

²³⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/3-4.

²³⁶ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 241.

²³⁷ 22/Hac, 11.

²³⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 443a.

²³⁹ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 118.

²⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* 3675-3680; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2005), 752-753; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî -Kur'ân*, (Beyrût/Lübnan: Darü'l-Ma'rife, ts.), 408.

²⁴¹ Mehmet Altın, “Kur'an'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa”, 308.

²⁴² Zerkeşi, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 118.

²⁴³ M. Zeki Duman- Mustafa Altundağ, “Hurûf-u Mukattaa”, DİA, İstanbul, 1998, XVIII, 401.

mukattaa”, sözlüklerdeki kelimelerden olmaması ayrıca anlamlarına dair sahih hadislerin bulunmaması sebebiyle²⁴⁴ anlamları için bir ittifak oluşmamış, farklı tespitler yapılarak zenginlik addedilebilecek muhtelif bakış açıları ortaya konmuştur. İhtilaf taraflarının görüşlerinin önemli bir kısmına yer veren ve bu çerçevedeki görüşleri makbul gören Şâhfûr, bu hurûfun tefsirinde tek bir anlama bağlı kalmamış, farklı sûrelerde farklı beyanlarda bulunmuştur. Böylece ihtilaf taraflarının her birinin görüşünün doğru olabileceği tezine tutarlı bir duruş sergilemiştir.

Şâhfûr’un müteşâbihlerin ilimde râsih olanlar tarafından tevil edilmesi gerektiğini dile getirdiğini aktarmıştı.²⁴⁵ Bu açıdan bakıldığında bu harflerin müteşâbih ya da muhkem olması, ona göre onların manasının tespitine bir engel teşkil etmez. Ayrıca müteşâbihlerin de tevil edilmesi gerektiği görüşü, Râzî gibi bazı âlimlerinin savunduğu Kur’an’da anlaşılmayan bir ifade olamayacağı düşüncesiyle uyduğu söylenebilir.²⁴⁶

Şâhfûr, hurûf-ı mukattaadaki yorumların çokluğuna binaen tefsirdeki ihtilafları ele alma gereği duymuştur. Şâhfûr, bu çerçevede ihtilaflı te’villeri ve rivayetleri, cem’edilebilenler ve cem’ edilemeyenler olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Şâhfûr, hurûf-ı mukattaaların birden çok manaya câmi’ olabileceğini ve bu anlamların tümünün de geçerli olabileceğini açıkça dile getirmiştir. Ona göre bu görüşler, birbirini nakzetmeyen “hem şu olur hem bu olur” türü bir ifadeyle dile getirilecek görüşlerdir. Dolayısıyla bu harflerin aynı anda yemin/kasem harfleri, sûre isimleri ve hem de Kur’an isimleri olabileceğini ve nakledilen diğer manalara da işaret edebileceğini, birinin diğerinin önünü tıkamayacağını ifade eder. Ona göre bir harfin tüm faydaları ve manaları verebilmesi, bu harflerin faziletinden ve kıymetinden ileri gelmektedir. Ayrıca belâgat ilmi açısından bu manaların hepsinin de geçerli olabileceğine vurgu yapar. Akıllı hiçbir kimsenin bunları inkâr etmeyeceğini, zira akıllı olan kişinin birden fazla sözün yerini doldurabilen bir sözün kullanılmasını her biri için ayrı bir lafzın

²⁴⁴ Şâhfûr, Hz. Ali’den rivayeten Peygamberin (s.a.v) Tâhâ suresi nâzil olduğunda “Tâ” harfinin (20/Tâhâ, 1.) Tûr-i Sinâ, “Sîn” harfinin İskender ve “Mîm” harfinin de Mekke olduğunu söylediğini nakleder. Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 412b, Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 481a. Ayrıca Kalem suresindeki “” harfinin nurdan bir levha olduğunu Muaviye b. Kurre Peygamberden rivayet etmiş olduğuna değinmektedir. Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 739a. Onun bu rivayetlere rağmen tercihini farklı yönde kullanması, rivayetin sihhatinde bir tereddüt içinde olduğunu akla getirmektedir. Bu rivayete göre her harfin bir kelimeye işaret ettiği görüşü ayrıca bir şeye isim olmalarına bir dayanak olmuş olur.

²⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/335.

²⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/4-6.

kullanılmasından daha evlâ olacağını belirtir. Bu düşüncesine delil olarak Hz. Peygamber'in (sas) iftihar ederek söylediği "أَتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ اخْتَصِرَ لِي الْكَلَامُ اخْتِصَارًا"²⁴⁷ sözünü verir. İsferyâni'ye göre Hz. Peygamber, kendisine cevâmiu'l-kelim sıfatının verilmesini ve sözlerin ona son derece özetlendiğini ifade ederek, sözün birçok manaya ve kelimeye câmi' olmasını bir lütuf ve nimet olarak ifade etmiştir. Benzer bir yaklaşımla Taberî de bir harfin kullanılmasıyla birçok manaya delalet edilmek istendiğini ve bu harflerin müfessirlerin yaklaşımlarının hepsine cami olabileceğini savunmuştur.²⁴⁸

Şâhfûr mukattaa harfleri için pek çok yaklaşımın olduğunu ifade etmiş ve bunlardan on kûsur kadarını zikretmiştir. Özellikle belirtilmesi gerekir ki Şâhfûr, bu yöntemiyle tutarlı davranmış ve bu görüşlerden çoğunu farklı sûrelerde uygulamıştır. Şâhfûr'un farklı yerlerde dile getirdiği bu anlayışın izleri ve yansımaları, tefsirinde sürekli karşımıza çıkar. Şâhfûr'un (الم) için serdedilen görüşleri tercihte bulunmadan vermesi, yorumların tek görüşle sınırlanmaması gerektiği yönündeki düşüncesinin pratikte uyguladığı en geniş örneklerden biri olduğu söylenebilir. Bu bakış açısı, kapsayıcı olup beyan edilecek yeni görüşlerin de geçerliliğine açık kapı bırakır. Bunun da ötesinde bilinmeyen ve Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği şeklinde ifade edilmek istenen anlamlar için de boş alan bırakan bir yaklaşımdır. Zira doğruluğunda ısrar edilen görüşler, bir diğer görüşün önünü kapamak ve murad-ı ilahiyi bir görüşle sınırlamak gibi bir niteliğe sahipken Şâhfûr'un geniş bu anlayışı, diğer görüşleri mümkün görür ve murad-ı ilahî'nin söylenenden daha farklı olabileceğinin hesabını da yapmış olur.

Şâhfûr el-İsferyâni, görüş farklılığına geniş pencereden baksa da elbette bu, sınırsız ve koşulsuz bir esneklikte değildir. Zira pek çok görüşü mümkün vasfıyla verse de bazı görüşleri de reddetmeye çalışır. Misal olarak mukattaa harflerinden her birinin ayrı bir anlamda olmasını mümkün görmekle beraber buna besmelede²⁴⁹ karşı çıkar. Şâhfûr, besmeledeki harflerden her birine ayrı bir anlam verenleri "گروهی باک ندارد"

²⁴⁷ Buhârî, "Ta'bîr", 11; Müslim, "Eşribe", 71.

²⁴⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/223-224.

²⁴⁹ Bu görüş, Sa'lebî'de Ebû Said el-Hudrî'den nakledilen bir hadis olarak yer verilmiş ancak eleştirilmemiştir. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/23. Şâhfûr, bunun uydurma bir şey olduğunu söyler ve eleştirir. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/48-49

ifadesiyle temiz olmayan bir grup sözleriyle niteler. Basmelenin manasını açıklarken bu tutum içinde olanların Kur'ân-ı Kerîm'i çözümlenmede başarılı ve layık olamayacağını ifade eder.²⁵⁰ Müellifin bu açıklamasına ilk bakıldığında, besmelede karşı çıktığı tavır ile mukattaa harfler konusunda ortaya koyduğu tavır arasında çelişik bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Lakin iki durumun farklı olduğunu gösterir. Çünkü besmeledeki harfler, lügatte anlamları bulunan kelimelerin parçaları iken, mukattaa harfleri, bir kelimenin parçaları olmayıp her biri müstakil birer kelime gibidir. Zaten bu harfler, “قطع” kökünden gelen “مقطع” sıfatını da her birinin müstakil olması özelliğinden alır. Bu sebeple Şâhfûr, bismelenin her harfine ayrı anlam vermeyi, harfleri ait olduğu kelimedenden koparma olarak değerlendirir. Buna mukabil mukattaa harflerine verilen anlamları, harfi ait olduğu yerden koparma olarak görmez.²⁵¹ Öte yandan mukattaa harfleri bir lügat anlamına sahip olmaması nedeniyle anlamlarına matuf zikredilen ihtimaller, onları ait olduğu anlamdan uzaklaştırmaktan öte anlamını arama ve gayesini tespit etme mesabesinde.

Şâhfûr'un, hurûf-ı mukattaa ile alakalı farklı görüşleri zikrettiğine dikkat çekmiştik. Yukarıda belirtildiği gibi müellifin bu görüşlerin hepsine doğruluk payesi vermiş olması, bu yaklaşımların içerdiği düşünce ve teorileri de kabul ettiği anlamına geleceğinden, bu görüşleri burada aktarmamız önem arz etmektedir.

Birinci görüş, bu harflerin her biri, Allah'ın isimlerinden bir harftir. Bu harflerden birini okuyan kişi, o harfin işaret ettiği ismi söylemiş gibi olması gaye edinmiştir. Misal olarak “elif”, “Allah” ism-i celâlinin, “lâm” Latif, “mîm” de Mecîd isimlerinin ilk harfleridir. Dolayısıyla “الم” harflerini okuyan kişi, bu üç ismi okumuş gibi olmaktadır.²⁵²

İkinci görüş, bu harflerin kasem için olmasıdır. Müellifimize göre bu harflerle yemin edilmesinin sebebi şudur: Bu harfler, Allah'ın kitaplarının tümünün yazılışının aslı ve temelini oluşturduğundan bu harflerin şerefi/kıymetini ve büyüklüğünü

²⁵⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/48-49.

²⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/49.

²⁵² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/60. Sa'lebî, bunu Rab'i b. Enes'in görüşü olarak nakleder. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/65; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 123.

göstermek için hurûf-u mukatta ile kasem edilmiştir.²⁵³ Zira bu harfler tüm münezzel kitapların aslıdır. Allah'ın güzel isimleri ve yüce sıfatlarının bu harflere bina edilmiş. Ayrıca tüm ümmetler tanışmada, zikir ve ibadetlerinde bu harfleri kullanmışlardır. Böylece bu şeref ve faziletleri haiz harflerle Kur'an'ın şüphe edilmeyen kitap olduğu üzerine yemin edilmiştir.²⁵⁴ Bu harflerin bizâtihi kasem harfi olması yorumu yanında kasem için zikredilmiş Allah'ın isimleri olarak da kabul eden değerlendirmeler olmuştur.²⁵⁵

Üçüncü görüş, bu harfler Kur'an'ın mu'cizeliğine bir tenbihtir. Şâhfûr, bazı âlimlere göre bu harflerin, Kur'anın mucizeliğine bir tenbih olduğunu ve bunun da iki şekilde olduğunu söyler. Birincisi bu harfler i'câzu'l-Kur'an'a tenbihtir.²⁵⁶ Bu harflerin kullanılması sayesinde müşriklere, “Hani siz bu sözlerin Muhammed'in kendisinden uydurduğunu iddia ediyordunuz. Madem onun bu sözleri kendiliğinden söylediğini iddia ediyorsunuz, öyleyse siz onun benzerini söyleyiniz. Çünkü bu kitabın kelimeleri ve ibareleri bu harflerdendir. “Elif, lâm, râ, sâd, hâ” ve benzerleri harflerden ibaret olan bu sözlerin benzerini söyleyin. Eğer o kendiliğinden söylemiş ve harflerden Kur'an'ı oluşturmuşsa, siz de bu harflerden bir söz oluşturun. Çünkü onun bildiği gibi siz de bu harfleri biliyorsunuz. Ayrıca o, özel bir nazım getirmiştir ki siz getirmezsiniz. Öyleyse bunun Allah Teâlâdan gönderilmiş bir mucize olduğunu biliniz.” Müellifin tenbih dediği bu vecihe göre bu harfler kullanılarak onlara bir benzerini yapamayacakları fark ettirmek istenmiştir. Bu yorumun tehadî/mezdan okuma²⁵⁷ ile aynı doğrultuda olduğu söylenebilir. Başka bir yönden de bu harfler, mucizenin tekidine delalet eder. Şöyle ki Araplar, bazı hallerde “لَنَا قَفِي لَنَا قَالَتْ قَافٌ أَي وَقَفْتُ/Biz ona dur dedik, o da *kâf*, yani *durdum* dedi” ifadesinde olduğu gibi müfret/tek bir harfi söylemiş ve onunla kelimenin tümüne delalet etmiştir. Şayet Kur'an, Arapların bu tür sözlerinden hâlî olsaydı şöyle diyeceklerdi: “Biz şunun için muaraza edemiyoruz. Çünkü sen onu tek bir tarzda

²⁵³ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/34; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/8; Sa'lebî, bunu Ahfeş'in görüşü olarak verir: Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/63; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî Vâhidî, *el-Basît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, (Riyâd: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî Câmîatü'l- İmâm Muhammed, 1430), 14-15.

²⁵⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/63; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an* (Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007), 182-183.

²⁵⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/63-64.

²⁵⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhû*, 1/62. Bu tahaddî olarak anlaşılabilir. Ayrıca *tenbih* tabirini Zemahşerî de kullanır. Altın, “Kur'an'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa”, 312.

²⁵⁷ Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/9.

söylüyorsun. Bizim adetimiz ise sözü genişletiyoruz ve her tür sözü söylüyoruz ki belagat özelliğimizi gösterelim. Bazen bir kelime ile mananın tamamına bazen de kelimenin bir parçası ise kelimenin manasına delalet ederiz. Sen ise bu yolu bize kapattın.” Ayrıca Allah Teâlâ bu kitapta mukattaa harflerini tenbih manasında kullanmıştır ki onların mazeretleri batıl/geçersiz olsun.²⁵⁸

Dördüncü görüş, Katâde'nin görüşüdür ki ona göre (الم) ifadesi, Kur'an'ın isimlerinden biridir.

Beşinci görüş, Dehhâk'ın görüşüdür. Ona göre (الم) harfleri “Ben Allah'ım biliyorum” anlamındadır. İbn Abbâs da bu harflerin “*Ben biliyorum, yani gizli ve açık olanı biliyorum, benden korkunuz*” anlamında olduğunu söylemiştir.²⁵⁹ Bu yorum şeklini bazı sûre başlarında uygulayan müfessirimiz, A'râf sûresinin başında (المص) âyetinin²⁶⁰ izahında “منم خدای صادق اندر وعده”, yani “*Ben sözüne sadık olan Allah'ım*” açıklamasını yaparak²⁶¹ harflere Allah'ın zati isim ve sıfatlarının kısaltması olacak şekilde cümle anlamı vermiştir.

Altıncı görüş, İbn Abbâs'ın bir görüşüdür ki onun zikrettiği bir yoruma göre, “elif” Allah, “lâm” Cebrâil, “mîm” de Muhammed anlamındadır. Bu harflerle Allah (cc) kendisine, Cebrâil'e ve Muhammed'e (sas) yemin etmekte; bunların hak ve şüphesiz olduğunu ve Kur'an'ın Cebrâil'in dili üzerine Muhammed'e (sas) gönderilen bir kitap olduğunu beyan etmiştir.²⁶²

Yedinci görüş, işâret ehlinin, yani mutasavvıfların yorumudur. İşâret ehline göre elif, “أ” kelimesine işâret olup maksad, “Rab, benim benden başka rab yoktur” şeklindedir. Lâm ise “ل” anlamında olup maksat, “Mülk hakikatte bana aittir ve hakikî anlamda mülk benden başkasına ait değildir. “Mîm” ise “م” anlamında olup kastedilen,

²⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/61.

²⁵⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 62-63.

²⁶⁰ 7/A'râf, 1.

²⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/711.

²⁶² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/61-62; Sa'lebî'de ibare şöyledir: “Bu te'vile göre Allah bu kitabı Cibrîl'in lisanı üzerine Muhammed'e (s.a.v) göndermiştir. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/ 65.

“Her işin başı ve sonu ve her şeyin yaratılışı bendendir ve yaratılıştta hiç kimsenin payı/ortaklığı yoktur” şeklindedir.

Sekinci görüş, şöyledir ki “elif”, tek ve ayrı olması özelliği ile Allah’ın kendi sırrını müfret ve tek kılmış olduğuna işaret etmektedir. “Lâm” yumuşaklığa ve esnekliğe işaret etmektedir. Lâmin bu manasına göre maksat, “Allah’a ibadet edince endâmının yedisini de yumuşak kıl ve onun ibadetinden hiçbir sûrette katılma ve ibadetten asla nefret etme!” şeklindedir. “Mîm”, “قم معي” dedikleri ifadenin anlamına işaretir. Yani “Benimle kalk. Kendine bağlı olman, benimle olmak olmaz. Kendi sıfat ve zatınla sukûne erme, yok olana kadar kendin olma!”²⁶³ Mukattaa harfleri için yapılan bu yorumda bu harfler herhangi bir kelimeyi değil, bir anlam ve kavramı sembolize etmiş olur.

Dokuzuncu görüşe göre bu harflerin anlamını Allah’tan başka kimse bilmez. Ümmetin bu harflerin anlamını bilmemesinin bir ziyarı/kaybı yoktur. Çünkü şeriaten herhangi bir hüküm, bu harfler üzerine bina edilmemiştir.²⁶⁴

Onuncu görüş, hukemâya/filozoflara nispetle verdiği bir görüştür. Bu görüşe göre Kur’ân, akıllı olanların Allah’ın hitabının eşsiz olduğunu ve bu hitabının gayetini/zirvesini kavramaktan aciz olduklarını bilmeleri ya da onların Kur’an’a muaraza etmelerinin yolunu kapattığını bilmeleri için kitabının başında bir kelime ile birçok anlama işaret etmiştir.²⁶⁵ Bu yorumda bir harften birçok anlamın kastedilmesi, Kur’an’ın eşsiz olmasının göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşımda farklı manalar mümkün olmakta dolayısıyla önceki diğer yorumlar da kabul edilebilir olmaktadır.

Müellifin sûre başlarında bu harflerin anlamını farklı şekillerde verip yorumladığı ve müteşâbihlerin manasının verilmesi gerektiği yönündeki görüşü dikkate alındığında bu son görüşü benimsemediği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca Şâhfûr, farklı yaklaşımların sonunda verdiği bu görüşün hemen ardından ihtilaflara dair bakış açısını ele almakta ve bu izahta bu harfler için zikrettiği görüşlerin hepsinin de makul/makbul olabileceğini dile getirmektedir. Daha ötesinde Şâhfûr’un ihtilafla ilgili açıklaması için

²⁶³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/62.

²⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/237-238; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/3.

²⁶⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/62.

bu görüşü en sona almış olduğu ve hukemâya nispet ederek anlattığı bu görüşü desteklediği ve geliştirdiği düşünülebilir.²⁶⁶

Şâhfûr, bunların dışında âyetlerin tefsirinde de yer yer farklı bazı yaklaşımları aktarmıştır. Müellifimiz Şâhfûr'un zikrettiği bu görüşlerin bazısı arasında bir yakınlık olmakla beraber farklı yaklaşımlara yer vermeye çalışmıştır. Gerek Bakara sûresinde gerekse diğer sûrelerde yaptığı açıklamalara bakıldığında bu görüşlerden sadece biri, bu harflerin anlamlarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği savunur.²⁶⁷ Diğer yaklaşımlar ise, harflerin amaç ve anlamları doğrultusunda somut bazı izahlar ve anlamlar içermektedir.

Bu yaklaşımlar, özetle kategorize edildiğinde İkinci görüşte bu harfler, yemin anlamındadır. Üçüncü ve onuncu görüşlerde bu harflerin i'câz ve belagat vurgusu vardır. Beşinci, yedinci ve sekizincisi görüşlerde ise bu harfler, bir cümle, anlam veya mesajları sembolize etmektedir. Bu görüşte farklı olarak mukattaa harfler, bazı kelime, fiil veya cümlenin kısaltması anlamındadır.²⁶⁸ Misal olarak Şâhfûr, İbn Abbâs'tan naklettiği açıklamaya göre (يس) harfleri,²⁶⁹ “يا انسان/Ey insan” anlamında olduğunu söyler. Burada âyetteki harflerin bazı kelimeleri sembolü şeklinde cümle olmasa da bir birleşimin kısaltması olarak anlam verdiğini görmekteyiz.²⁷⁰ Bunların dışında (ق) harfinin bazı âyet veya bazı uzun cümlelerin kısaltması olduğu yönündeki izahları, müellifin naklettiği yaklaşımlar arasında yer almaktadır.²⁷¹

Birinci, dördüncü ve altıncı görüşlerde ise bu harfler, doğrudan bir isim ya da bir ismin parçası veya sembolüdür. Zira bazı mütekaidimin âlimler bu harfleri Allah'ın adı dışında Kur'an'ın veya harfin bulunduğu sûrenin ismi olduğunu kabul etmiştir.²⁷² Bunun yanında bunları canlı-cansız varlıkların isimleri olarak kabul edenler olmuştur.²⁷³ Misal olarak Şâhfûr, (ل) harflerinin Kur'an'ın isimlerinden olduğunu Katâde'nin

²⁶⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/63, Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/218.

²⁶⁷ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 1/201.

²⁶⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/63. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/207.

²⁶⁹ 36/Yâsîn, 1.

²⁷⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 578a.

²⁷¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 676a-676b.

²⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/6, 8.

²⁷³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/63-65.

görüŖü; “Sâd” harfinin²⁷⁴ bir denizin adı olduğunu da İbn Abbâs’ın görüŖü olarak aktarmıŖtır. Bunların dıŖında (س) harfleriyle ilgili görüŖler arasında bu harfin sûre ismi olduğu veya Allah’ın sâdk sıfatına iŖaret olduğu da yer almıŖtır.²⁷⁵ Diğer bir misal olarak Ŗâhfûr, (ع) harfinin Allah’ın isimlerinden olduğu ya da bir dağın ismi olduđu²⁷⁶ ve (ن) harfinin dünyanın sırtında olduğu söylenen balık olduđu²⁷⁷ görüŖlerini zikretmiŖtir.²⁷⁸

Müellifimiz Ŗâhfûr tefsirinde bazı sûrelerde bu harfleri yukarıdaki yaklaŖımlar gibi birer iŖaret veya sembol olarak yorumlamıŖtır. Ancak mukattaa harfinin sembol olduğu kelimeyi belirlemede net bir kıstas mevcut değildir. Harfin geçtiği birkaç kelimeden hangisinin tercih edileceği hangi kelime veya kelimenin baŖı ortası ve sonundaki harflerden hangisinin dikkate alınacağı gibi birçok belirsizlik vardır. Meselâ Ŗâhfûr, Meryem sûresinin ilk âyeti olan (كهيعص) harflerinden (ك) harfinin “kâfi”, (ه) harfinin “hâdi”, (ي) harfinin “rahîm”, (ع) harfinin “alîm ve (ص) harfinin de “sadık” anlamında olduğunu beyan etmiŖtir. Bu harf ve anlam eŖleŖtirmelerinde üç kelimedeki baŖ harfi ölçü alırken bir kelimedeki de ortalarından bir harfi ölçü almıŖtır. Çünkü (ي) harfinin “rahîm” ismine iŖaret olması, ancak kelimenin ortalarında bulunan “yâ” harfinin iŖareti ile olabilir.²⁷⁹

Ŗâhfûr el-İsferâyîni’nin âyet baŖlarında harflere nasıl manalar verdiğine bakmak lazımdır. Âyetlerin bir kısmında çeviri sadedinde ifadeler kullanıp görüŖleri zikretmezken, bir kısmında anlam vermek yerine ilgili harfler doğrultusundaki görüŖleri vermeyi tercih eder. Ŗimdi bununla ilgili bir iki örnek verip, diğer mukattaa harflerindeki²⁸⁰ yöntemi için bu harflerin geçtiği sûrelerdeki açıklamalarına havale edeceğiz.

²⁷⁴ 38/Sâd, 1.

²⁷⁵ Ŗâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 597a.

²⁷⁶ Ŗâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 676a.

²⁷⁷ Ŗâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 739a.

²⁷⁸ Sa’lebî, Sa’lebî, *el-KeŖf ve’l-Beyân*, 5/541-542, 6/246.

²⁷⁹ Bkz: Ŗâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1347.

²⁸⁰ Ŗâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1372, İst. vr. 597a, 626b, 617a, 632b, 639a, 645a, 651b.

Misal 1: Farklı sûrelerin başında tekrarla geçen mukattaa harflerinden (الم) âyetinin açıklamasına baktığımızda Şâhfûr, Bakara ve Rûm²⁸¹ sûresinde bu harfler manasını “سوكند همى ياد كند” ifâdesini, Âl-i İmrân, Lokman²⁸² ve Secde²⁸³ sûresinde “منم دانا/Ben bilen Allah’ım/Ben Allah’ım, bilirim...” ifadesini, Ankebût²⁸⁴ sûresinde ise yakın bir anlamla “منم خداى كه ميدانم/Ben Allah’ım görüyorum” ifadelerini kullanmıştır.

Misal 2: Yine ayrı birkaç sûrede tekrar eden (الر) hurûfunda (آلم) harflerinde olduğu gibi her sûrede farklı açıklamalar yapmıştır. Yunus sûresinde “منم كه جز من از” açıklamasını, Hûd sûresinde “Ben -ki- kendisinden başka Râbb yoktur”²⁸⁵ açıklamasını, Hûd sûresinde “Allah/Râb benim”²⁸⁶ şeklinde kısa bir ifade ile çevirmiş; Yûsuf,²⁸⁷ İbrahim²⁸⁸ ve Hicr²⁸⁹ sûresinde “منم خداى كه همى بينم و همى دانم/Ben Rabbim (Allah’ım) her şeyi görür ve bilirim” şeklinde açıklamıştır. Ra’d sûresinde ise (الر) (الم) şeklinde geçer. Bununla birlikte çok farklı bir yorum yapmaz ve yakın bir yaklaşımla (الم) harflerini, “Ben her şeyi gören Allah’ım...” şeklinde açıklayarak bu harfleri isim ve sıfatlara işaret eden bir cümle olarak yorumlamıştır.²⁹⁰

Misal 3: Müfessirimiz Şuarâ ve Kasas sûrelerinde geçen (طسم) harflerinin İbn Abbâs’a göre kase ve Allah’ın isimleri olduğu görüşüne yer verir.²⁹¹ Neml sûresinde geçen (طس) harfleri için de “Daha önce dediğimiz gibi, Allah bu harflerle kase etmektedir” der.²⁹²

²⁸¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 527a.

²⁸² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 534a.

²⁸³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 539a.

²⁸⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 518b.

²⁸⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/969.

²⁸⁶ 11/Hûd, 1.

²⁸⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1049.

²⁸⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1151.

²⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1173.

²⁹⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1130.

²⁹¹ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 18/5.

²⁹² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 491b.

Verdiğimiz misallerdeki açıklamaların farklı olması, müellifin bazı açıklamalarında İbn Abbâs'ın görüşlerine²⁹³ muvafık düşen açıklamalar olmakla birlikte mukattaa harfleri çerçevesindeki yaklaşımların tümünün önemi ve geçerli olmasından dolayı farklı yorumlara göre açıklamalar yapmıştır. Verdiğimiz misallerdeki açıklamaların bir kısmı, İbn Abbâs'ın görüşlerine²⁹⁴ muvafık düşen açıklamalar olmakla birlikte mukattaa harfleri çerçevesindeki yaklaşımların tümünün önemi ve geçerli olmasından dolayı farklı yorumlara göre açıklamalar yapmıştır.

Sonuç olarak müellifimiz, mukattaa harflerinin tefsirinde tek bir yorum yöntemine bağlı kalmamıştır. Hurûf-ı mukattaa ekseninde serdettiği görüşlerin hepsinin doğru olabileceğini savunmasının²⁹⁵ sâikiyle farklı âyetlerde farklı yaklaşımlar sergileyerek pratikte de buna tutarlı davranmıştır. Ancak farklı âyetlerde farklı tercihte bulunarak bu görüşlerin her âyette geçerliliğe sahip olmadığı ve yerine göre bir yorumu öne çıkarabilmiştir. Şâhfûr, genelde tercihlerini kasem ve Allah'ın isimleri olarak ele almasının yanı sıra bazı kelimelerin kısaltılışı olarak cümle anlamı ile aldığı da görülmektedir.

1.2.6. Mekkî - Medenî Olgusu Hakkındaki Yaklaşımı

Kur'an'ı doğru anlamanın en önemli yollarından biri, âyetlerin sebab-i nüzûl bilgisine ve diğer bazı tarihî bilgilere sahip olmaktır. Nüzûlün zamanı, mekânı, sebebi ve muhatabı gibi bilgilere dayalı olarak âyet ve sûrelerde Mekkî-Medenî tasnifi yapılmıştır.²⁹⁶ Nüzûl döneminin özelliklerini çağrıştıran Mekkî-Medenî nitelemesinin âyette idrak edilmesi, Kur'an ilimlerinin önemli bir kısmını içinde barındırması²⁹⁷ sebebiyle âyete olan bakışı doğru olan açığa çeker ve maksut manaya biraz daha

²⁹³ İbn Abbas'tan bu hurûfun kasem olduğu, her harfin bir kelimenin karşılığı olup "Ben bilen/gören/açıklayan/ayıran Allah'ım" anlamlarında ayrıca "الر, حم, ن" harfleri "رحمن" isminin anlamca birleşik dağınık harfleri olduğu görüşleri rivayet edilmiştir. Zeccac'ın ona nispetle verdiği bu açıklamanın yanı sıra İsferyîni de onun bazı hurûfu Kur'an'ın ya da Allah'ın ismi olarak kabul ettiğini nakletmiştir. Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, 56-57; Vâhidî, *el-Basût fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/14-16.

²⁹⁴ İbn Abbas'tan bu hurûfun kasem olduğu, her harfin bir kelimenin karşılığı olup "Ben bilen/gören/açıklayan/ayıran Allah'ım" anlamlarında ayrıca "الر, حم, ن" harfleri "رحمن" isminin anlamca birleşik dağınık harfleri olduğu görüşleri rivayet edilmiştir. Zeccac'ın ona nispetle verdiği bu açıklamanın yanı sıra İsferyîni de onun bazı hurûfu Kur'an'ın ya da Allah'ın ismi olarak kabul ettiğini nakletmiştir. Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, 56-57; Vâhidî, *el-Basût fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/14-16.

²⁹⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

²⁹⁶ Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru İbn Affân, 1999), 41-44.

²⁹⁷ Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 39.

yaklaştırır. Bu nedenle müfessirler, âyet ve sûrelerin Mekkî-Medenî olmasına dair bilgileri tefsirlerinde zikretmeyi önemsemişlerdir. Müfessirimiz Şâhfür da sûrelerin başında bu tür bilgileri zikretmeye çalışmıştır. Mekkî ve Medenî bilgisini, Kâf sûresine kadar ihmal etmeden vermiş, ancak Kâf sûresinden itibaren genelde Mekkî ya da Medenî gibi açıklamalara girmemiştir.²⁹⁸ Bunun sebebi olarak kısa sûrelerin Mekkî olması ve bu sûrelerin peş peşe gelmesi nedeniyle her sûre başında bu bilgiyi zikretmeye ihtiyaç duyulmaması gibi hususlar zikredilebilir.

Mekkî-Medenî taksiminde, yaklaşım farklılığına göre nüzûl zamanı, nüzûl mekânı ya da âyetin muhatabı ölçü alınmıştır.²⁹⁹ Mekâna göre yapılan tasnifte Mekke'de inenler Mekkî, Medine'de inenler de Medenî olarak kabul edilir. Zamanı dikkate alan tasnifte hicret esas kabul edilir. Buna göre hicretten önce inen âyetler Mekkî; hicretten sonra inenler ise Medenî kabul edilir. Muhatabın ölçü alındığı tasnifte ise Mekkelilere ve Mekke dönemine uygun hitap barındıran âyetler Mekkî; Medinelilere hitap eden ya da Medine dönemine uygun hitap barındıranlar Medenî olarak addedilmiştir.³⁰⁰

Şâhfür'un bu üç görüşten hangisini tercih ettiğine dair net bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak Mâide sûresinin beşinci âyetini Mekkî kabul etmesindeki gerekçesinden mekânı esas aldığı ve hicreti esas almadığı söylenebilir. Zira Şâhfür, Mâide sûresinin Medenî olduğunu belirtirken (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim*”³⁰¹ âyetini istisna etmiştir.³⁰² Âyeti istisna etmesinin sebebi olarak âyetin Mekke'de, vedâ haccında ve Arafat gününde nâzil olmasını zikretmektedir.³⁰³ Ancak kimisi âyeti Medenî kabul etmiştir. Çünkü Mekkî-Medenî nitelenmesinde hicreti esas alanlar, bu âyetin hicretten sonra indiğini nazara aldıklarından, âyeti hükmen Medenî saymışlardır. Buna mukabil mekânı dikkate alanlar, Arafat'ın Mekke'de olmasından yola çıkarak âyeti hem mekân açısından hem

²⁹⁸ Örnek için bkz: Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 676a, 680b, 683b, 686b, 691a, 703a, 713a, 717a, 722b, 724a, 733a, 728b, 731a.

²⁹⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 31-32.

³⁰⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 132; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 32. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 59-60.

³⁰¹ 5/Mâide, 3.

³⁰² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/556.

³⁰³ Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed Abdülkâfi, *'Avedu Suveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkîyye min medenîyye*, (Kahire: Mektebetü'l-İmâmi'l-Buhârî, 2010), 218.

de hükmen Mekkî kabul etmişlerdir.³⁰⁴ Şâhfûr ise bu misalde mekânı esas almıştır. Onun bu yaklaşımından yola çıkarak genel olarak kullandığı “Mekke’de inmiştir”, “Medine’de inmiştir” tarzındaki tabirleri de mekânı ölçü almasının bir işareti olarak açıklamak mümkündür. Lakin buna uymayan yaklaşımı da mevcuttur. Çünkü Şâhfûr, Nisâ sûresini Medenî saymış ve herhangi bir âyeti bundan istisna etmemiştir.³⁰⁵ Oysaki aynı sûrenin 58. âyetinin sebab-i nüzûlunu anlatırken açıkça âyetin Mekke’de nâzil olduğunu söyler.³⁰⁶ Nüzûl mekânını esas alanlar, bu âyeti Mekkî saymakla birlikte³⁰⁷ Şâhfûr’un bu âyeti, Medeni olmaktan istisna etmemesi, onun hicreti de esas almış olabileceği ihtimalini de mümkün kılmaktadır. Maamafih bir ihtimal olarak müellif, sûrenin geneli ve ekserisinin bir bütün olarak Medenî olduğunu ifade ederken, sûrenin genelini kastetmiş olması da mümkündür.

Şâhfûr’un izahlarına göre sûrelerden ittifakla Mekkî ve Medenî olanlar mevcut olmakla birlikte bazı sûreler ve âyetlerde ihtilaf mevcuttur. Bunun yanında Mekkî sûrelerde Medenî âyetler³⁰⁸ ve Medenî sûrelerde Mekkî âyetler³⁰⁹ bulunabilmektedir.³¹⁰

Müellif, bir sûrenin hem mekkî hem medenî olabileceğini diğer bir ifade ile bir sûrenin iki kez nâzil olabileceğini kabul eder ve Fâtiha sûresinin iki defa nâzil olduğunu söyler. İbn Abbâs ve birçok âlim, Fâtiha sûresinin Mekke’de indiğini söylemesine karşın Mucahid, bu sûrenin Medine döneminde nâzil olduğunu belirtmiştir. Onun bu yaklaşımını Hasan b. Fadl bir zelle olarak değerlendirerek eleştirir.³¹¹ Müfessirimiz Şâhfûr ise Fâtiha sûresinde telif yapıldığını ve sûrenin şerefinden dolayı hem Mekke hem de Medine döneminde nâzil olduğunu söyler. Buna Hicr sûresindeki “*Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini ve yüce Kur’an’ı verdik*”³¹² âyetini delil olarak getirir. Zira Hicr sûresinin Mekke’de inmesi ve bu sûrede sözü edilen “yedi âyetin” de Fâtiha sûresi olması, Müellifi Fâtiha’nın ayrıca Mekkî olduğu sonucuna

³⁰⁴ Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve ’l-Medenî*, 228.

³⁰⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcimi*, s, 2/457.

³⁰⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcimi*, 2/499-500.

³⁰⁷ Muhammed b. Abdurrahman eş-Şâyi, *el-Mekkî ve ’l-medenî fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, (Riyad: Câmiatu İmâm Muhammed, 1997), 14.

³⁰⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcimi*, 2/631, İst. vr. 441b, 694b, 698b; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1987), 3/1.

³⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulumi ’l-Kur’ân*, 132-134.

³¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcimi*, 1/556. İst. vr. 708a.

³¹¹ Sa’lebî, *el-Keşf ve ’l-Beyân*, 1/20.

³¹² 15/Hicr, 87.

götürmüştür.³¹³ Müellif, bu yaklaşımı ile yer yer üstadım diyerek andığı Sa'lebî'nin görüşünü benimsemiş olmaktadır.³¹⁴

1.2.7. Sûre İsimleri ve Âyet Sayıları Hakkındaki Yaklaşımı

Âlimler, Kur'ân'ı Kerim'e müteallik, sahip olduğu ehemmiyet sebebiyle onunla alakalı her şeye ilgi duymuş ve onu en ince ayrıntısına kadar incelemişlerdir. Bu yüzden Kur'an'ın lafzı ve manası üzerinde çok yönlü ve derin çalışmalar yapılmış ve bu sayede mana ve lafız kaynaklı muhtelif ilimler ortaya çıkmıştır. Lafızların Kur'an'ın manasının menbaı ve i'câzının gerçekleştiği zemin olduğu mülahazasıyla Kur'an'ın lafzı çok yönleri ile ele alınmış, âyet ve kelimelerin hatta harflerin sayıları bile belirlenmeye çalışılmıştır. Sahabe döneminde başlayan bu uğraş, tâbiîn ve sonrasındaki dönemde bir ilim olma sürecine girmiştir.³¹⁵ Hatta Kur'an'la ilgili sayısal bilgileri içeren eseriyle tanınan Abdülkâfi (v. 400/1010), Kur'an'la ilgili sayısal bilgilerin Hz. Peygambere dayandığını söylemektedir.³¹⁶ Haccâc döneminde Haccâc'ın da yönlendirmesiyle kurrâ, hafız ve kâtipler arpa tanelerini kullanmak sûretiyle dört ayda Kur'an harflerini saymışlardır.³¹⁷ Özellikle kıraat âlimlerinin ilgilendiği bu alanda daha ilk dönemlerde müstakil eserler telif edilmiştir.

Kur'an lafızlarının sayısal incelemelerindeki kıstasların ve sayısal verilerin farklı olmasının metnin özüne etkisi ve bir yansıması yoktur. Süyûtî, bu farklılığın sebebi bağlamında Peygamber'in (sas) Kur'an'ı okurken bazen vasıl etmesi ve bazen vakfetmesi sonucu âyetlerin fasılalarında farklı algıların ortaya çıktığını zikreder.³¹⁸ Sayımında ittifak edilen sûreler³¹⁹ olduğu gibi ittifak edilmeyen âyetler de mevcuttur. Meselâ Fâtiha sûresinde yedi âyet, Âl-i İmrân sûresinin de 200 âyet³²⁰ olduğunda ittifak edilmiştir.

³¹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcimi*, 1/38. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 37.

³¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcimi*, 1/38.

³¹⁵ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî Dâni, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'an*, (Safât: Merkezü'l-Mahtutat ve't-Türas ve'l-Vesaik, 1994), 20-21.

³¹⁶ Abdülkâfi, *'Adedu Suveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkiyye min medeniyye*, 28.

³¹⁷ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân*, 74.

³¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 153; Abdülkâfi, *'Adedu Suveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkiyye min medeniyye*, 24.

³¹⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/38.

³²⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/331.

Hicrî ikinci yüzyılda konuyla ilgili *el- Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an* isimli bir eser yazan Ebû Amr Osmân b. Sa'id ed-Dânî, altı tür âyet sayımının mevcut olduğunu belirtir. Hz. Osman'ın mushafları gönderdiği farklı şehirlere göre Mekkî, Medenî, Kûfi gibi nispetlerle anılan adedlerin rivayetleri,³²¹ Medine ehlinin birinci ve ikinci sayımı, Mekke, Kufe, Basra ve Şam ehlinin sayımı şeklinde tabir edilmiştir.³²²

Şâhfûr, âyetlerin rakamsal değerlerinde ekser olarak Dimeşki/Şâmî, Mekkî, Medenî, Kûfi ve Basrî³²³ sayılarına yer verir. Söz gelimi Bakara sûresi âyetlerinin adedi çerçevesinde Kûfi adedine göre âyetlerin sayısı 286, Basrî sayımına göre 287, Mekkî ve Medenî sayımına göre 285 ve Şâmî sayımına göre 284 olduğunu açıklamıştır.³²⁴ Bunların dışında A'râf sûresinde olduğu gibi Hicâz adedi ile verdiği sayımlar da vardır.³²⁵ Bu sûrede Abdülkâfi'nin verdiği rakam ile³²⁶ müellifimizin Hicâzî nisbesiyle verdiği rakamın aynı olması, Hicâzî nisbesinin Mekkî ve Medenî nisbesinin ortak adı olduğunu göstermektedir. Bunların yanında birkaç sûrede İsmail'e nispet ederek verdiği bir sayım daha vardır.³²⁷ Şâhfûr'un ve Dânî'nin Hucûrât³²⁸ ve Mucâdele³²⁹ sûrelerindeki sayımları karşılaştırıldığında, *Tâcü't-terâcim* tefsirinde İsmail olarak geçen kişinin yeni olan Medenî sayımında adı geçen râvi ile aynı kişi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Dânî'nin *el-Beyân*'ında İsmail, Medine'nin yeni sayımındaki râvi olarak geçer.³³⁰

Şâhfûr'un verdiği bazı sayıların Abdülkâfi'nin sayımı ile uyumlu olduğu ancak Dânî'nin sayımıyla uyuşmadığını görmekteyiz. Meselâ Şâhfûr ve Abdülkâfi,³³¹ İsmail'den (Medenî yeni) rivayetle Meryem sûresinin âyetlerinin 97 olduğunu

³²¹ Ebû'l-Abbas el-Fazl b. Şâzân er-Razi, *Suverü'l-Kur'an ve âyâtihî ve hurûfihî ve nüzûlihî*, (Riyad: Daru İbn Hazm, 2009), 59-60.

³²² Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, 67. Abdülkâfi, *'Adedu Suveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkiyye min medeniyye*, 28.

³²³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/60; Ebû'l-Kâsım Ömer b. Muhammed Abdülkâfi, *'Adedu Suveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkiyye min medeniyye*, 28-38.

³²⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/59.

³²⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/710.

³²⁶ Abdülkâfi, *'Adedu Suveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkiyye min medeniyye*, 155.

³²⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1346.

³²⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1346; Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, 181, 230.

³²⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 708a; Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, 242.

³³⁰ Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, 9.

³³¹ Abdülkâfi, *'Adedu Suveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsi mekkiyye min medeniyye*, 299.

diğerlerine göre ise bu âyetlerin 98 adet olduğu belirtirler.³³² Dâni ise aynı sûrede Mekki ve Medeni'nin yeni sayımına göre âyetlerin 99 adet olup diğerlerinde ise âyetlerin 98 adet olduğunu söyler.³³³ Buna mukabil harf sayımında âyet sayımından farklı olarak Şâhfür'un Abdulkâfi ile ayrı düştüğü, ancak Dâni ile uyduğu görülmektedir.³³⁴

Şâhfür'un sûre başlarında verdiği sayısal değerler, Sa'lebî'nin verdiği değerler ile bir benzerlik arz etse de bilgiler ve rakamlar tamamen aynı değildir. Yukarıda verdiğimiz bilgiler ve karşılaştırmalar sonucunda müellifin verdiği sayısal değerlerin, Sa'lebî ve Taberî gibi tefsirlerden alınmadığı, kendinden önceki kıraat ve Kur'an'a dair rakamsal değerleri konu alan eserlerden alındığı ihtimalini göçlendirmektedir.

Şâhfür, sûre ismi, âyet sayısı, kelime ve harf sayısı bilgilerini sûre girişlerinde verir. Bu bilgilerden sonra sûrenin faziletine dair rivayetleri aktarır. Şâhfür, sûrenin Mekki-Medeni olması ayrıca âyet sayısı hususunda ittifak ve farklı görüşlerden söz ederken, kelime ve harf sayımında her zaman tek veri verir. Şâhfür'un sayısal değerlere dair bu yönteminin bir ifade örneği şöyledir: "Bu sûre (A'râf) Mekke'de inmiştir. Âyetleri, Hicâz ve Kufe sayımına göre 208, Basra ve Şam sayımına göre ise 205'tir. Sûrenin kelimeleri, 3825, harfleri de 13877'dir."³³⁵

Kur'an'da âyetlerden meydana gelen başı ve sonu belli olan müstakil Kur'an bölümlerine sûre denilir.³³⁶ Bu sûrelerden bir kısmı, tek isme sahip iken, bazı sûreler, iki ya da daha fazla isimle anılmıştır.³³⁷ Meselâ Şâhfür'un "Fatihâ", "Ümmü'l-kitap" ve "Salât"³³⁸ isimleriyle zikrettiği Fâtiha sûresi için kaynaklarda yirmiyi aşkın isim zikredilmiştir.³³⁹

Sûre isimlendirmelerinin kaynağı, sûrenin içeriğinde yer alan nadir, garip, dikkat çeken bir konu, sûreyi özel kılan bir karakter veya sıfat, bir içerik veya olgudur. Zerkeşi, sûrelerin isim farklılığının tevkifi olmasını münasebetlere bağlı verilmiş

³³² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1346.

³³³ Dâni, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, 181.

³³⁴ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/0555; Dâni, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, 206; Abdulkâfi, *'Adedu suveri'l-Kur'an ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsu'l-Mekki mine'l-Medeni*, 359.

³³⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/710.

³³⁶ Demirci, *Tefsir usûlü*, 101.

³³⁷ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an*, 179.

³³⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 119.

³³⁹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/57-58.

içtihadî isimler olmasına nazaran daha doğru bir yaklaşım olarak görür.³⁴⁰ Müellifimizin Fâtiha isimlendirmesi hakkında yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında³⁴¹ sûre isimleri, sûrenin faziletine ve sûrenin özelliklerine de dayanabilmektedir. Nitekim müellif, Fâtiha sûresine Mushaf'ta ve namazda okunan ilk sûre olması hasebiyle Fâtiha'nın Kur'an'ın aslı olması ve indirilmiş kitapların tümünün ilimlerini barındırması sebebiyle "Ümmü'l-Kitâb", Fâtiha'nın Allah ile kul arasında ikiye taksim edilmiş olması hasebiyle "Salât" isimlerinin verilmiş olduğunu açıklamaktadır.³⁴²

Şâhfûr'un sûre başlarında verdiği bilgiler arasında sûre isimleri ile ilgili bir bilgi geçmez. Bununla birlikte nadir de olsa Fâtiha³⁴³ ve Mümin³⁴⁴ gibi bazı sûrelerde sûrenin aldığı ismin sebebinden bahsetmektedir. Şâhfûr tarafından kabul edilen sûre isimlerinin bilgisi, *Tâcü't-terâcim*'de yoktur. Ancak sûrenin tefsirinde veya sûreyle ilgili bir konunun anlatıldığı rivayetlerde geçebilmektedir.³⁴⁵ Misal olarak müellif, İsrâ sûresinin girişinde fazilete dair verdiği rivayette sûreden Benî İsrâil adıyla söz eder.³⁴⁶ Yine Fussilet sûresinin girişindeki rivayet bu sûreden "حم السجدة" adıyla bahseder. Bu ad, sûrenin başlığı olan "حم السجدة/Hâmîm Secde" ismi ile uyumludur.³⁴⁷

Tefsirimizin matbu ve el yazma nüshalarında, sûre isimleri, başlığa konulup açık ve büyük yazıyla yazılmıştır. Tefsirin kendi adı gibi sûre başlığı ve isimleri tüm nüshalarda Arapça olmasıyla birlikte başlıklarda bazı farklılıklar mevcuttur. Sûre isimleri, sûrenin başında zikredilmiş ve elimizdeki mahtût nüshalar, ağırlıklı olarak ortak olup sûreden önce yer verilen bilgilerle uyumlu olmaktadır. Ancak nüshalar arasında bu açıdan farklı olan sûre isimleri de mevcuttur. Meselâ Mâûn sûresi İstanbul Millet Kütüphanesi nüshasında "Mâûn" olarak geçerken Konya nüshasında "Dîn" sûresi olarak geçmektedir.³⁴⁸ Ayrıca Âl-i imrân sûresinin başlığı İstanbul Millet Kütüphanesi nüshasında "سورة آل عمران مدينة ممتان آية بلا خلاف/Âl-i İmrân sûresi, Medenî olup ihtilafsız

³⁴⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 190-191.

³⁴¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/57.

³⁴² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/57-58. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s, 121.

³⁴³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/57.

³⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 616b.

³⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/330; 3/969; 3/1295; 3/1346; 3/1371; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 441b.

³⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1229. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s, 123.

³⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 626a-626b.

³⁴⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 799b; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, Kon, vr. 161b.

iki yüz âyettir” şeklindeyken³⁴⁹ Gedikli (18353) nüshasında sadece “سورة آل عمران” şeklindedir.³⁵⁰ Bu nüshaların kaynak olarak kopyasını aldıkları nüshadaki başlıkların müelliften olmadığı düşüncesi ile başlıkları kendileri oluşturmuş olmaları da mümkündür. Sûre başlıklarının, nüshalar arasındaki uyumsuzluk nedeniyle müellifin görüş ve yaklaşımları için kaynak olarak kabul edilmesi, doğru bilgiye ulaştırması açısından şüpheli olmaktadır.

Müfessirimiz, tefsirinin girişinde Kur’an mushaflarının yazımında ihtiyatlı davranılması ve Kur’an’da yazılacak şeylerde ayırt edici bir yöntem takip edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu sebeple sûre ismi, ‘avâşir (cüz’), secde âyetleri, esbâ‘ (hizb) gibi bilgilerin farklı renk ve şekille yazıldığına yer verir. Bunların Kur’an ile karışması söz konusu olmadığından sakınca arz etmediğini belirtir. Benzer şekilde Arapça veya Farsça tefsirlerde her yazılanı Kur’an olarak algılama durumu olmadığından farklı yazıların yazılmasının câiz olduğunu ifade eder.³⁵¹ Bu açıklamalarda sûre isimlerinin tefsirlerde yazıldığını ifade etmekte ve bu sebeple kendisinin yazdığı tefsir nüshasında de sûreyle ilgili alâmetlerin ve bilgilerin yer aldığını akla getirmektedir. Ne var ki eldeki mahtût nüshaların farklı olması sebebiyle ona ait bilgilerin bunlardan hangisi olduğunun bilgisine ulaşmak için mevcut malumatın henüz yetersiz olduğunu belirtmek gerekir.

1.2.8. Kur’an’da Yabancı Kelimelerin Mevcudiyeti Konusundaki Yaklaşımı

Bazı âyetler, Kur’an’ın dilinin Arapça olduğunu³⁵² ve yabancı dilde indirilmediğini açıklamıştır.³⁵³ Kur’an’ın bu açıklaması çerçevesinde kökeni Arapça olmayan kelimelerin Kur’an’da olup olmadığı hep tartışma konusu olmuştur. İmam Şafii (v. 204),³⁵⁴ Ebû Ubeyde (v. 210), İbn-Cerir et-Taberî (v. 310), Kadı Ebû Bekr el-Bakıllânî (v. 404) ve İbn Faris (v. 390) gibi bazı âlimler, Kur’an’ın tüm kelimelerinin Arapça olduğunu savunmuş ve yabancı kökenli kelimelerin Kur’an’da bulunduğu iddiasına karşı çıkmışlardır.³⁵⁵ Zerkeşî de bu yaklaşımdan taraf olmuş ayrıca bunu

³⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 94b.

³⁵⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, Gedikli vr. 133a.

³⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/10.

³⁵² “Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik” 12/Yusûf, 2.

³⁵³ “Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik...” 41/Fussilet, 44.

³⁵⁴ Şâfîi, *er-Risâle*, 40-45.

³⁵⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 288.

i'câz'ın bir parçası olarak yorumlamıştır.³⁵⁶ Bazı âlimler, bu görüşe karşı yabancı kelimelerin Kur'an'da bulunduğunu savunmuştur. Misal olarak Ebû'l-Meâzî, Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderildiğini, bu sebeple Arapça dışında kelimelerin bulunmasının (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) *her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*³⁵⁷ âyetine ters düşen bir durum olmadığını ifade eder.³⁵⁸ İki yaklaşımdan farklı olarak Ebû Kâsım b. Selâm gibi bazı âlimler ise her iki yaklaşımın da doğru olduğunu savunmuş; bazı kelimelerin aslı itibariyle yabancı kelime olduğunu lakin daha sonra Arapçalaştığını ifade etmiştir.

Şâhfûr'un konuyla ilgili yönelimini yine zikrettiği bir rivayetle ortaya koymaktadır. Zikredilen rivayette Saîd b. Cübeyr, âyetin sebep-i nuzûlünü anlatmaktadır. Kureyşliler, Kur'an'da Arapça kelimelerin bir kısmı Arapça bir kısmı başka dillerden olsaydı ne olurdu? Böylece biz de onun mucize olduğunu anlardık" demiş, bunun üzerine (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ إِعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا) *"Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: "Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arap'a yabancı dilden bir kitap, öyle mi!"*³⁵⁹ âyeti nâzil olmuştur. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerîm, onların istediği gibi olsaydı yine de iman etmeyeceklerini ortaya çıkarmıştır. Çünkü Kur'an, dedikleri gibi yapmış yer yer (فردوس)³⁶⁰ (قرطاس), (سجیل), (استبرق) gibi mua'rreb kelimeleri bulundurmıştır.³⁶¹

Şâhfûr el-İsferâyînî, konuyla ilgili görüşlerini açıkça izah ettiği noktalardan biri, Ya'kûb isimlendirmesi hakkındadır. Naklettiği bir İsrâilî rivayette Hz. Ya'kûb ile "عيس/î's" isimli ikiz kardeşi dünyaya gelmeye çalıştıklarını ve "î's" in Hz. Ya'kûb'u tehdit ederek ondan önce dünyaya geldiğini anlatan hikâyeyi ve bilgileri detaylıca aktarır. Müfessirimiz İsferâyînî, Hz. Ya'kûb'un kardeşinin "î's" in âsi olduğu için "عَصِي" harflerinin bulunduğu bir isim -harflerin takdim ve te'hiri ile- aldığını, Hz.

³⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 201.

³⁵⁷ 14/İbrahim, 4.

³⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 203.

³⁵⁹ 41/Fussilet, 44.

³⁶⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 452b; 1/132.

³⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/110; İst. vr. 452b, 631a.

Ya'kûb'un da kardeşinin akabinde dünyaya gelmesi sebebiyle “عقب” harflerinin bulunduğu -harf ilavesiyle birlikte- “يعقوب” ismini aldığını ifade eder. Şâhfûr, buna dayanak teşkil edecek misal olarak İbranicede “صلوتا” kelimesinin Arapçada “صلاة” olduğu ve “روحا” kelimesinin de Arapçada “روح” olduğu bilgilerini verir. Daha ötesinde Kur'an'da İbraniceyle ittifak eden kelimeler bulunduğu gibi başka dillerle de ittifak eden kelimelerin var olduğunu belirtir. Şâhfûr, bu kelimelerde ucme/acemlik baskın olsa da Arapça ile münâsebetinin bulunduğunu ve “Ya'kûb” isminin tasrif edilmemesinin sebebinin de ucmelik (yabancı kökenli olması) olduğunu söyler.³⁶² Sonuç olarak müellifimiz, bu açıklamalarıyla Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğunu ancak bu türden kelimelerin Arapça'nın tamamen dışında olmadığını anlatmaya çalışır. Müellifin bu yaklaşımı Zerkeşî'nin ifade ettiği gibi “Acem bir kelime olduğunu söyleyen de Arapça olduğunu söyleyen de yanılmış olmaz”³⁶³ görüşüne paralel olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımıyla söz konusu lafızların iki dil için ortak kelimeler olduğunu söyleyen Taberî'ye benzer bir tutum sergilemiş olmaktadır.³⁶⁴ Müelliften sonra yaşamış olan İbn Atiyye ise bu izaha karşı çıkar ve bu tür kelimelerin ekseriyetle, iki dilden birinde asıl değerinde ise fer' olduğunu belirtir.³⁶⁵

Müellifimiz, yukarıdaki bakışına mutabık olarak “firdevs” kelimesinin Rumca'da bostan, Habeş dilinde cennet olduğunu, bu âyette ise “cennetlerin en güzeli” olduğunu açıklamıştır. Şâhfûr burada “firdevs” kelimesinin âyetteki anlamının diğer anlamlardan bir nüans farkı ile açıklamıştır. Buradaki amacının Kur'an'da geçen kelimenin Arapça olarak diğer dillerden farklı bir anlama sahip olduğunu göstermek olduğu söylenebilir.³⁶⁶

Şâhfûr, konuyla ilgili en açık ve net ifadeleri, Bakara sûresinde geçen “Tûr”³⁶⁷ kelimesinin açıklamasında dile getirmiştir. Şâhfûr, bazı âlimlerin bu kelimenin Süryanice olduğunu; Arapça olmayan kelimelerin Kur'an'da bulunduğunu savunduklarını nakletmiştir. Bu yaklaşıma mukabil kendi görüşünü “Doğrusu şudur ki

³⁶² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/89.

³⁶³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 203.

³⁶⁴ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 159.

³⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 203.

³⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 452b

³⁶⁷ 2/Bakara, 63.

Kur'an'da Arapça dışında başka bir dilden kelime yoktur. Çünkü Allah, şöyle buyuruyor: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) ³⁶⁸, (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) ³⁶⁹ Bunlar, Arapçada ve diğer dillerde birbirine muvâfakat/uygun düşen şeylerdir.³⁷⁰ Müellif, yukarıda ilgili kelimelerin Arapça ile münâsebetinin bulunabileceğini ifade ederken burada Ebû Ubeyde ve Hazzâk'ın savunduğu gibi Kur'an'da Arapça dışında kelimenin bulunmadığını ifade etmiştir. Belirtmek gerekir ki müellifimizin iki açıklaması birbirinden farklı bir görünüm arz etse de müellifimizin görüşü Arapça olmayan kelimelerin Kur'an'da bulunmadığı çizgisinde olduğu söylenebilir. Ancak yabancı dilden olduğu söylenen kelimeler hakkında yukarıda belirtildiği gibi iki beyanı bulunmaktadır. Bunlardan biri, bu kelimelerin muarreb/Arapçalaşmış olduğudur. Diğeri ise bu kelimelerin tamamen Arapça olduğu ve diğer dillerdeki kelimelere tevafuk etmesidir.

1.2.9. Nâzil olan İlk ve Son Âyetler Hakkındaki Görüşü

Kur'an'ın hidayet rehberi ve müminlerin maddî ve manevî izzetinin kaynağı olması, Kur'an'ın her âyeti ve her kelimesinin farklı cihetlerden derinlemesine araştırılmasına sebep olmuştur. İlk ve son inen âyet bilgilerinin Kur'an'ın anlaşılmasına da etkisi vardır.³⁷¹ Şâhfûr, konuyla ilgili bilgileri, toplu bir yerde vermemiştir. Bu bilgileri, ilk ve son nâzil olduğu söylenen ilgili sûre ya da âyetlerin tefsirinde zikretmiştir.

Müellifimiz, İbn Ömer'den ilk inen âyetin besmele olduğunu nakleder. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber (sas), ilk inen âyetin besmele olduğunu söylemiştir. Şâhfûr bunun bismelenin sahip olduğu şereften dolayı olduğunu söyler.³⁷² Ayrıca İbn Abbâs'tan “Peygamber, (sas) bir sûrenin sona erdiğini (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) nâzil olunca anlardı” dediğini nakleder. Şâhfûr, bu rivayetten yola çıkarak her sûrenin başındaki bismelenin sûrenin bir parça ve âyeti olduğunu belirtir; ayrıca bu rivayetin bismelenin 114 defa nâzil olduğuna delil olduğunu ifade eder. Bu sebeple besmeleden

³⁶⁸ Şuârâ, 26/195.

³⁶⁹ 12/Yûsuf, 2.

³⁷⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/110; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/131.

³⁷¹ Abbas, *İtkânü'l-burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 167.

³⁷² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/40. Vâhidî, bunu İkrime'nin ve Hasan Bastri'ni görüşü olarak verir. Taberî ise bu görüşü İbn Abbas'a nisbet eden rivayetlere de yer vermektedir. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 63; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. (Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991), 12-18.

başka hiçbir âyetin bu tür bir şerefe sahip olmadığını da altını çizer. Süyûtî de bismelenin genel anlamda inen ilk âyet olduğunu, ancak bunun müstakil olarak değil, sûreler ile birlikte nâzil olduğunu belirtir.³⁷³ Müellifin yukarıdaki görüşü kabul etmesi durumunda ilk âyet olan bismelenin ‘Alak sûresindeki besmele olması şeklinde düşünülmüş olması ihtimal dâhilinde olsa da, bismelenin Alak sûresindeki âyetlerle nâzil olduğunu ifade eden herhangi bir rivayet de mevcut değildir.³⁷⁴ Şâhfûr, konuyla ilgili Câbir b. Abdulah’ın görüşüne de yer verir ki o, ilk nâzil olan âyetlerin (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ , قُمْ فَأَنْذِرْ , وَرَبِّكَ فَكَبِيرٌ)³⁷⁵ âyetleri olduğunu söyler.³⁷⁶

Müellifimiz, Alak’ın nâzil olan ilk sûre olduğunu ve ilk nâzil olan âyetlerin de bu sûrenin ilk beş âyeti olduğunu cumhura ait görüş olarak zikreder.³⁷⁷ Bunun yanında Fâtiha’nın ilk nâzil olan sûre olduğunu savunan diğer bir görüşe de yer verir.³⁷⁸

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi müellifimiz, Mushaf’ta her sûrenin başında bismelenin yazıldığını ve bunların sûrenin bir bölümü olduğunu belirtir. Lakin müfessirimiz, bundan farklı bir bakış arz eden bir rivayet nakleder. Bismelenin Mushaf’taki yazılışı ile alakalı olan bu rivayet üzerinde durmak yerinde olacaktır. Şâhfûr, yer verdiği rivayetle bismelenin şeklindeki yazılışının bazı değişikliklerden sonra Mushaf’taki (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) şeklini aldığını açıklar. Bu yazım süreçlerini şöyle anlatmaktadır. Besmele, ilk olarak Kureyş yazısı/resm ile (باسمك اللهم) şeklinde yazılıyordu. Daha sonra (وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ حَجْرِيهَا وَمُزْسِيهَا) âyeti nâzil olunca (باسم الله) şeklinde yazılmaya başlanmıştır. Fakat (قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) “De ki: İster (Allah) deyin, ister "Rahmân" deyin, nasıl çağırırsanız çağırın. En güzel

³⁷³ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 63; Konunun değerlendirmesi için bkz: Abbas, *İtkânü'l-burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 171-172.

³⁷⁴ Abbas, *İtkânü'l-burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 171-172.

³⁷⁵ 74/Müddessir, 1-3.

³⁷⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 754b.

³⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 789a.

³⁷⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 789b. Alak suresi tefsirinde bunu bir gruba nispet ederken Fâtiha suresi tefsirinde ise Becîlî'nin görüşü olarak verir. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/57. Zemahşerî ise bunun İbn Abbas ve Mucâhid'in görüşü olarak verir, ayrıca müfessirlerin ekserine göre önce Fâtiha'nın indiğini ardından Alak suresinin indiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beyrût: Dârü Marife, 2009), 682. 1212.

isimler O'nundur"³⁷⁹ âyetlerinin nâzil olmasıyla, yeni ilaveyle (باسم الله الرحمن) ifadesiyle yazılmaya başlanmış ve son olarak (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) âyetinin nüzûlü itibariyle (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) şeklini almıştır.³⁸⁰ Doğrusu her sûre nâzil olduğunda bismelenin de nâzil olduğunu ifade eden rivayet,³⁸¹ bismelenin Neml sûresinden sonra son halini aldığını anlatan rivayetle³⁸² birlikte ele alındığında cevaplaması gereken bir soru ortaya çıkmaktadır. Zira bismelenin her sûre başında (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) şeklinde yazılmasının sebebinin bismelenin her sûrenin bir parçası olduğuna dayandırmak yerine Neml sûresindeki âyetin nüzûlünü buna sebep olarak göstermek, her sûredeki bismelenin sûreden bir parça olduğuna uymayan bir yaklaşımdır. Bu durumu zorlama bir yorumla, ilk başlarda, sûre başındaki bismelenin yazılmadığı ve belli bir zaman sadece okunmuş olduğu şeklinde açıklamak mümkündür. Çalışmamız açısından sûre başlarındaki bismelenin âyet olup olmadığı ayrıca Mushaf'taki bismelenin yazılış meselesi ile ilgili detaylı bilgi için ilgili eserlere havale ediyor ve bu kadarıyla konuya dikkat çekmeyi yeterli görüyoruz.³⁸³

İlk nâzil olan âyet için mezkûr bilgileri veren Şâhfûr, nâzil olan en son âyet için de bilgiler vermeyi ihmal etmemiştir. Zikrettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber (sas) veda haccı yolundayken ona (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ)³⁸⁴ âyeti nâzil olmuş ve sahabe, bu âyete "آية الصيف/yaz âyeti" ismini vermiştir. Arafat'ta konakladığında (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...)³⁸⁵ âyeti nâzil olmuş ve Resulüllah seksen bir gün daha yaşadıkten sonra (وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) âyeti³⁸⁶ nâzil olmuştur.³⁸⁷ Şâhfûr'un müfessirlere nispet ederek verdiği bu bilgiler, Sa'lebî'nin yararlandığı

³⁷⁹ 17/İsrâ, 110.

³⁸⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/49.

³⁸¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/40.

³⁸² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/49.

³⁸³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/40.

³⁸⁴ 4/Nisâ, 176.

³⁸⁵ 5/Mâide, 3.

³⁸⁶ 2/Bakara, 281.

³⁸⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/325.

tefsirlerden biri olan Firyâbî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde de geçer. İbn Abbâs'a nispet edilen bu ifadeler benzer ifadelerle farklı hadis kitaplarında da anlatılmaktadır.³⁸⁸

Şâhfûr, en son inen âyet ve sûre ile ilgili Berrâ b. Azib'in görüşüne yer verir ki ona göre en son nâzil olan âyet, (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ) âyeti olup, en son nâzil olan sûre de Berâe sûresidir.³⁸⁹ Müellifin yer verdiği diğer bir görüş de Katâde'nin görüşüdür ki Katâde'ye göre en son âyet, Tevbe sûresinin 128. ve 129. âyetleridir.³⁹⁰

Kur'an'ın ilk nâzil olan âyet ve sûreleri Mekke dönemine aittir. Müellifimiz Medine-i Münevvere'de nâzil olan ilk sûrenin de Bakara sûresi olduğunu belirtir.³⁹¹ Bunun dışında nüzûlun ilkleri bağlamında Ramazan ayında ilk inen âyetten de söz eder. Bu bağlamda bu ayda ilk olarak (...شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...) ³⁹² âyetinin nâzil olduğu görüşünü zikreder.³⁹³

1.3. Şâhfûr'un Tefsir Anlayışı

Tefsir, kelâmullah'ın muradına ulaşmayı gaye edinen ve konusu Kur'an olan bir ilimdir.³⁹⁴ Kelâmullahın muradına ulaşmak ise iki şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi bizzat kaynağın kendisinden alınan kesin bilgidir ki bu bilgi, Hz. Peygamber (sas) aracılığıyla direkt vahiy kaynaklı olan bilgidir. İkincisi ise Hz. Peygamber'in (sas) vefatıyla vahye dayanan bilginin kesilmesi sonucu ilmî çabayla elde edilen yoruma dayalı bilgidir. Söz konusu çabanın neticesinde geçmişten istifade, geleceğe de miras aktarımı nevinden farklı amaçlarla sayısız tefsirler kaleme alınmıştır. Bu sayede farklı anlayış ve metotlar sürekli birikimle bugüne kadar gelişerek gelmiştir. Bu birikim içindeki farklılıklar ve alana katkısı, eserin anlayışında ve metodunda mündemiç olduğundan eserlerin bu açıdan analitik şekilde incelemesi yine tefsirin bizatihi konusu olmuştur.

³⁸⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 67.

³⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/537

³⁹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/59.

³⁹¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/59; 1/922.

³⁹² 2/Bakara, 185.

³⁹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/966.

³⁹⁴ Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idî ilmi't-tefsir*, 33.

Şâhfûr, tefsirini telif etmesindeki gayesini ortaya koyarken, birinci hareket noktası olarak Kur'an'ın amacını; uyarıcı,³⁹⁵ müjdeleyici ve rahmet kitabı olma³⁹⁶ yönlerini nazara vermeye çalışmıştır.³⁹⁷ İkinci hareket noktası ise Hz. Peygamber'in "Ben hem beyazlara hem siyahilere gönderildim"³⁹⁸ sözü ile "Sakaleyne gönderildim"³⁹⁹ hadislerinin perspektifidir. Müellifimiz, bu iki hadisten insan ve cinler olarak tüm mahlukatın kastedildiğini dile getirir. Bu açıklamalarıyla Kur'an-Kerîm ve Hz. Peygamber'in evrensel bir gayede birleştiklerini, dolayısıyla tefsirinin de bu tür bir misyon taşıdığına dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Şâhfûr, önce vahyin sonra da Peygamber'in gönderilme amacını merkeze koyarak vahyi Peygamber'de somutlaştıran bir bakışla tefsire başlamayı hedefler. Şâhfûr'un diğer bir hareket noktası, Kur'an'ın Arap olmayanlara da ulaştırılmasının vacip olduğu şeklindeki anlayışdır. Şâhfûr, vahyin amacını tefsir eylemine de hedef kılmış ve tefsirinin başında bunun nasıl yapacağına dair bazı temel ilkeler belirlemeye çalışmıştır. Şâhfûr'un Kur'an tasavvuru, onun bulunduğu toplumun Kur'an'ı anlamaya olan ihtiyacı ekseninde bir ideal belirlemesini sağlamıştır. İleride de ifade edileceği üzere bu gayesinde Kur'an'ın anlamının yeniden çözümü ve tahlili metodu yerine mevcut tefsir mirasından istifade ederek Kur'an'ın tefsirini yapmayı hedeflemiştir.

Şâhfûr'un, tefsire yüklediği en önemli misyonlardan biri Kur'an'ın manasını koruma işidir. Kur'an'ın manasını korumak ise belli bir ulemânın bu konudaki çabaları sayesinde gerçekleşecektir. Zira daha önce ifade dildiği gibi Allah (cc) Kur'an'ın lafzını koruduğu gibi manasını da koruyacak ve buna insanlardan iki grubu vasıta kılacaktır. Kur'an'ın anlamını muhafazasıyla görevli grup, Kur'ân-ı Kerîm'in manaları üzerine konuşur, Peygamber'in (sas) sözüne ve Cibril (as)'ın da rivayetine muvafık olarak onun tefsirini ve te'vilini muhafaza eder. Bunlar, bu görevlerini yerine getirerek ehl-i ilhâd ve bid'a'nın Kur'an'ı değiştirmesini, ona ilişmesini ve herhangi bir şeyi bid'alarına göre te'vil etmesini engellemiş olurlar. Şâhfûr, Peygamber'in (sas) bazı sözleri ile bu grubun

³⁹⁵ 34/Sebe, 28.

³⁹⁶ 21/Enbiyâ, 107.

³⁹⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/2, 7-8, 31-32.

³⁹⁸ Kaynaklarda geçen bu hadisin isnadı, sahih olarak nitelenmiştir. Dârimî, *es-Sünen*, 1603. (No: 2510); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân el-müsnedü's-sahîh ala't-tekâsîm ve'l-envâ*, thk. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 4/40-41; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 3/67-68.

³⁹⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/65-66.

vasıflarını anlattığını belirtir ve bu çerçevede şu hadisleri zikreder: “يَجْمَلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ غَدُولُهُ،” “Bu ilmi her haleften âdil olanları üstlenirler. Aşırıların/Sapkın ve yoldan çıkanların onu tahrif etmesini, bozguncuların onu intihal etmesini ve cahillerin onu te'vil etmesini engellerler.”⁴⁰⁰

“Ümmetinden hakka sırt çıkan bir taife olacaktır ki onlara muhalefet eden onlara bir zarar vermeyecektir.”⁴⁰¹

“Kıyamet geldiğinde Allah (cc) ulemâyı bir yerde toplar. Onlara şöyle der: Affedilmiş bir halde kalkınız. Nasıl olur da ben size ilmi emanet eder de sonra size ateş ile azap veririm.”⁴⁰²

Şâhfûr el-İsferâyînî âlimlere şefaata mertebesinin de bu sıfatlarından dolayı verildiğini göstermek için şu hadisi zikreder:

“Kıyamet gününde zahit olana cennete gir denilir. Âlime ise sen, bildiğin ile şefaata etmek için dur, denilir.”⁴⁰³

Bu beyanlarıyla Şâhfûr, Kur'an'ın manasını koruyacağını belirttiği grupta âlimlere önemli ölçüde yer verir. Bu suretle Kur'an'ın manasını koruyanların Kur'an'ın müfessirleri olduğunu anlatmaya gayret eder. Zikrettiği rivayetler sayesinde Kur'an tefsirini icra edenlerin önemli görevler üstlendiklerine işaret etmeye ve böylece tefsir faaliyetinin değerini göstermeye çalışır.

Şâhfûr'un tefsir yazmasındaki gayesi ve zihin dünyası hakkında fikir veren açıklamalardan birisi, tefsirinin mukaddimesidir. Çünkü mukaddimeler, kaleme alınan

⁴⁰⁰ Bazı kaynaklarda kısmî farklarla birlikte şöyle geçer: “يَجْمَلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ غَدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ، وَالْغَالِينَ، وَاتِّخَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ”، Müttâkî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 10/176.

⁴⁰¹ Şâhfûr el-İsferâyînî'nin verdiği rivayetin Arapça ifadesi, “لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ يُقَاتِلُونَ وَهُمْ،” “أَهْلُ الْعِلْمِ”، Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “İ'tisâm”, 10 (No: 7311).; Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Dimeşk: Dâru'l-Mellâh, 1972), 9/203.

⁴⁰² Şâhfûr'un verdiği rivayetin Arapça ifadesi, “إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، وَقَالَ لَهُمْ: قَوْمُوا مَغْفُورًا،” “لَكُمْ، فَآتَى لَكُمْ أَوْدَعَكُمْ الْعِلْمَ وَأَنَا أَرِيدُ أَنْ أَعَذِّبَكُمْ بِالنَّارِ” şeklinde. Aynı ifadelerle tespit edemediğimiz bu rivayetin farklı şekilleri şu kaynaklarda geçmektedir: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/437 (No:12453); Muvaffakuddîn b. Osman Muvaffakuddîn, *Mürşidu'z-züvvâr ila kubûri'l-ibrâr*. : ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye, 1995), 1/354; Harb b. İsmail el-Kirmânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel el-fikhiyye: rivâyetu Harb b. İsmail el-Kirmânî* (Câmiatü ummü'l-kurâ, 1422), 2/948; İbn Cevzî, İbn Adi'den isnadında geçen isimlerden dolayı rivayetin bâtil olduğunu; Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân'dan da isnatta adı geçen Musâ b. Ubeyde'den rivayetin câiz olmadığını nakletmektedir: Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1386), 1/263.

⁴⁰³ Ebü Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyrî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414), 109; ez-Zehabî, *Mizânü'l-i-tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/452-453.; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayseranî, *Zâhîretü'l-huffâz*, (Riyad: Dârü's-selef, 1416), 5/2771.

eserin konusu, anlayışı, amacı, yöntemi ve benzeri hususlar açısından esere giriş mesabesindedir. Şâhfûr'un tefsir anlayışına ışık tutacak mukaddimesini uzun bir giriş ve şu dört fasıldan oluşturmuştur.⁴⁰⁴

Birinci fasıl, “ihtiyacın hâsıl olduğu her dile Kur'an'ın tercümesinin fazileti”,

İkinci fasıl, “Ehl-i sünnet ve'l-cemâatın i'tikâdının beyanı”,

Üçüncü fasıl, “Allah'ın (cc) isimlerinin manaları”,

Dördüncü fasıl, “Kur'an'ın faziletine dair bazı haberlerin tercümesi” konularından oluşmaktadır.

Bu başlıkların izahlarının muhtevasında muhtelif konular hakkında bazı bilgiler bulmak mümkündür. Meselâ Kur'an'ın fazileti faslında yer verilen bir rivayette müfessirin tefsirde önemseydiği hususlara işaret vardır.⁴⁰⁵ Bu rivayet, Kur'an'ın irabından söz etmekle tefsirlerin dilsel yönüne; helal ve haram sınırlarını bilmekten söz etmekle hayata yansıyan amelî yönüne; muhkem-muteşâbih, nâsîh-mensuh bilgisinden söz etmekle Kur'an ilimlerinin ehemmiyetine işaret etmiştir.⁴⁰⁶ Şâhfûr, mukaddimenin dört başlığını belirlerken, tefsir yazmasındaki amacı doğrultusunda kendine has bir çizgiyi takip etmiştir. Bu konuların her birine çalışmamızın ilgili başlıkları altında yer yer temas edilecektir.

Çalışmanın bu başlığının konusu, Şâhfûr'un *Tâcü't-terâcim*'deki tefsir anlayışının detaylarını incelemek olacaktır. Müfessirin tefsir anlayışını ele alırken spesifik mevzulardan önce yaklaşımlarını belirleyen kritik bazı kavramlar, tefsiri yazmasındaki amacı, temelleri, ölçüleri ve kaynakları ele alınacak ve böylece tefsirinin analizi yapılmaya çalışılacaktır.

⁴⁰⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/1-37.

⁴⁰⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/37.

⁴⁰⁶ İsferyânî'nin Kur'an fazileti açıklamasında yer verdiği rivayetlerden biri şöyledir: Bir grup insan Fudayl b. Uyeyne'ye gelmiş ve kendisinden onlara bir şeyler anlatmalarını istemişlerdir. O da “*Siz Allah'ın kelamını zayıf edip Fudayl'in kelamını mı talep ediyorsunuz? “Allah'ın kelamına zamanınızı ayırsaydınız onda arzu ettiğiniz şeyin şifasını bulurdunuz”* demiştir. Onlar da “*Biz zaten Kur'an'ı öğrendik*” dediklerinde, onlara “*Kur'an öğreniminde sizin, çocuklarınızın ve torunlarınızın ömürleri için meşgul olacak şeyler vardır*” demiş ve bu sefer “*Peki nasıl?*” diye sorduklarında o da “*Kur'an'ı ancak onun irabını, muhkem-muteşabihini, helal ve haramını, nâsîhini ve mansûhunu öğrendiğinizde öğrenebilirsiniz. Bunları öğrenmeniz halinde Fudayl veya bir başkasının kelamı ile oyalanmazsınız*” ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelerinin ardından (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ”إِنَّا أَنبَأْنَا النَّاسَ قَدْ (جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (10/Yûnus, 57) âyetini okumuştur. Şâhfûr, *Tâcü't-Terâcim*. 1/36-37; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 1/17; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an.*, 1/39-40.

1.3.1. Tefsir ve Te'vil Kavramlarına Bakışı

Tefsir üsûlü literatüründe müfessirlerin yorum ve düşüncelerinin tespiti sadedinde bazı kavramların incelemesine özellikle özen gösterilmiştir. Bu tür kavramlar, müfessirlerin düşüncesinin tespiti ve yönelimlerini göstermesi açısından anahtar rolündedir. Bunlardan biri olan “tefsîr” ve “te’vîl” kelimeleri de ilk günden bu yana tefsir usulü konuları arasında yer almıştır. Çünkü “tefsîr” ve “te’vîl”, Kur’an’ın anlamlandırılmasını ifade eden ve bu noktadaki anlayışı yansıtan temel iki kavramdır. Bu duruma bağlı olarak *Tâcü’t-terâcim* tefsirinde Şâhfûr’un “tefsir” ve “te’vil” kavramlarını kullandığı bağlamın ve bunlara yüklediği anlamın tespiti üzerinde durulması gerekmektedir.

“Tefsir” kelimesi, sözlükte “açıklama, beyan etme, murad olanı ortaya çıkarma” gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise “Kur’an’ın anlaşılması, manasının açıklanması, hüküm ve hikmetlerinin kavranması” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁰⁷ Kur’an’ın manasını açıklama eylemi için genel olarak “tefsîr” kavramı kullanılmakla birlikte farklı anlamlara sahip olan “te’vîl” terimi de kullanılmıştır.⁴⁰⁸ “Te’vil” kelimesi ise sözlükte “döndürmek, çevirmek” anlamında olup “e-ve-le” kökünden türemiş, “tef’îl” babından bir mastardır.⁴⁰⁹ Terminolojik açıdan te’vil, “Lafzı, zahiri olan aslî anlamı dışında, delil olmadan tercih edilemez olan diğer bir anlama nakletmektir”⁴¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Müellifin bu iki kavrama yaptığı özel bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak âyetlerin tefsirinde bu ifadelere verdiği mana ve tefsir izahlarında kullandığı bağlamdan “tefsir” ve “te’vîl” kelimesine yüklediği anlam belli bir ölçüde tespit edilebilir.

“Tefsir” kelimesinin Kur’an’da geçtiği yer, Furkân sûresidir.⁴¹¹ Müellifimiz burada geçen “tefsir” kelimesini “beyân ve tafsil” ifadeleriyle çevirmiştir.⁴¹² Te’vil kelimesi ise Kur’an’da nispeten daha fazla geçmektedir. “Te’vîl” kelimesinin Kur’an’da geçtiği âyetlerden biri, Âl-i İmrân sûresinde geçen ve muhkem-müteşabih ayırımına

⁴⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 172, 3412-3413; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 15.

⁴⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 172, 3412-3413; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 83, 1246; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), 22.

⁴⁰⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 83, 1246.

⁴¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 172; 3412.

⁴¹¹ 25/Furkân, 33.

⁴¹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 476b; Benzer açıklama için bkz: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005), 1/17.

temel teşkil eden âyettir. Şâhfûr, bu âyetin tefsirinde “te’vil” kelimesini Arapça ifadesiyle aynen kullanmıştır.⁴¹³ Diğer âyetlerde ise “te’vil” kelimesine, “akibet”,⁴¹⁴ “açıklama”⁴¹⁵ “mana verme”⁴¹⁶ gibi anlamlar yüklemiştir.

Şâhfûr’un “te’vil” kelimesini bir kavram olarak kullandığı izahlara bakıldığında bu ifadeyi “anlamı arama” ve “açıklama” şeklinde kullandığı anlaşılmaktadır.⁴¹⁷ Bu kullanımları hem olumlu hem de olumsuz yorumu da kapsar şekildedir. Bunun yanında Âl-i İmrân sûresi 3/7 âyetinin tefsirinde “batıl olan te’vili aramak” ifadesini kullanarak tevilden sadece batıl olanını olumsuz gördüğünü göstermiştir. Nitekim bu âyetin tefsirinde de “müteşâbihlerin te’vil edilmesi gerekir” ifadesini kullanmış ayrıca “te’vil” kelimesini pek çok yerde tefsir anlamıyla kullanmıştır. Bunun dışında Şâhfûr, “te’vil” kelimesini istinbât kelimesi ile aynı maksatla kullanarak te’vilin anlam çerçevesini biraz daha netleştirmiştir. Çünkü tefsir yaklaşımları bağlamında peş peşe gelen iki paragrafın birinde “rivayet”in karşısında “istinbât” tabirini, diğerinde ise “te’vil” kavramını kullanmıştır. Bu ifadelerinde “istinbât” ve “te’vil” tabirlerini aynı bağlamda kullanarak ikisinin benzer şeyleri karşıladığını göstermiştir. Şâhfûr’un İstinbâtın anlamındaki tutumuna gelince esas aldığı İbn Abbâs rivayetine göre istinbât, “çıkarsamada bulunmak”, “bir şeyin ilmini araştırmak ve hakikatini talep etmek” anlamındadır. Ayrıca iki farklı âyette geçen⁴¹⁸ (أُولَى الْأَمْرِ) ifadesini “istinbât edenler” olarak açıklamış ve “مستنبطان, علما باشند و آيمه” ifadesini kullanarak istinbâtın da âlim ve imâmların işi olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁴¹⁹ Şâhfûr, ayrıca Âl-i İmrân 3/7 âyetinin tefsirinde müteşâbihin ümmet ve ulemadan bazıları tarafından kesinlikle te’vil edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve te’vilin de ancak râsihler tarafından yapılabileceği yorumunu yapmıştır. Bu yaklaşımlardan yola çıkarak Şâhfûr’un “te’vil” ile “istinbât” kavramlarını aynı anlamda kullandığı söylenebilir.

⁴¹³ 3/Âl-i İmrân, 7.

⁴¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/727, 3/1080.

⁴¹⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1328.

⁴¹⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1348.

⁴¹⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1051.

⁴¹⁸ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) *halbuki onu Peygambere ve içlerinden ülü’emr olanlara arz etseler elbette bunların istinbâta kadir olanları onu anlar bilirlerdi*” 4/Nisâ, 83; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) *Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de*” 4/Nisâ, 59.

⁴¹⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/501.

Mezkûr kavramlarla ilgili bu bilgilerden sonra iki kelime arasındaki fark üzerinde duralım. Müellif, “te’vil” kavramını *Tâcü’t-terâcim*’in girişinde “tefsir” kelimesiyle birlikte şu cümlede kullanmaktadır: “Kur’an’ı koruyan ikinci grup (âlimler), Kur’an’ın manası hakkında söz söylerler. Bunlar, Resûlullah’ın sözlerine ve Cebrâil’in de nakline muvâfık şekilde tefsir ve te’vile dikkat ederler.”⁴²⁰ Bu ifadelerle “tefsir” ve “te’vil” tabirlerini yan yana “Kur’an’ın manasına dair söz söylemek” bağlamında kullanan Şâhfûr, hemen devamında mezkûr hassasiyete sahip olmayan tefsirler için olumsuz yönüyle “bidatlerine uygun şekilde te’vil ederler” sözlerini kullanır. Şâhfûr’un bu ifade tarzı üzerinden düşüncesini okuduğumuzda karşımıza iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi, “tefsir” ve “te’vil” tabirlerini aynı manada Kur’an’ı açıklamak için kullandığı; ikincisi ise, Kur’an’ı olumsuz yönde açıklama eylemi için sadece “te’vil” kelimesini kullandığı dikkat çekmektedir.⁴²¹ Fakat müellif, te’vil kavramını tamamen olumsuz yorumlar için değil, hem müsbet hem de menfî yorumlar için kullanmış görülmektedir. Neticede müellifin tefsir ve te’vil kullanımına bakıldığında “tefsir” ve “te’vil” kavramına yüklediği anlam, “Kur’an’ın manasına dair söz söylemek” şeklinde olmaktadır. Şu farkla ki “tefsir”, sadece doğru yorumlar için geçerli olurken; “te’vil” keyfi ve yanlış yorumlar dâhil her yorumu kapsayan bir ifade olmaktadır. Bu yaklaşım, kısmen Taberî’nin yaklaşımına benzemektedir. Çünkü Taberî’ye göre⁴²² “tefsir” kelimesi, katiyeti, yani Allah ve Resûl’ünün izahını ifade ederken, “te’vil” ihtimallere açık olan yorumu ifade eder. Şu farkla ki Şâhfûr’un “tefsir” kavramını katiyetle koşulladığını ortaya koyacak bir ifadesi görülememiştir.

1.3.2. Tefsir Anlayışının Temelleri

Tefsir ilmi, esasta kelâmullahı beyan etmek ve Kur’an’ın lafızlarını ve mefhumunu tebyîn etmektir. Kur’an’ın elfazı ve mefhumuna ışık tutacak her yöntem ve bilgi, tefsirin bir parçası olur. Bu sebeple tefsirin bazı kural ve yöntemlerle sınırlandırılması yerine daha kapsayıcı şekilde tanımlanması gerekmektedir. Zehebî, farklı tanımları zikrederek bu tanımları “Beşerin gücü nispetinde murâd-ı ilâhîyi araştıran ilim” şeklinde özetler.⁴²³ Tefsirin tanımlarının bir kısmında tefsir ilminin

⁴²⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/4.

⁴²¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/4.

⁴²² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 20-21; Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, 47.

⁴²³ Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2005, 3/17-19.

beyan etme yönü ön planda iken, Zehebî'nin özetlemeye çalıştığı tanımda tefsirin araştırma yönü ön plandadır. Bu iki farklı vurguyu birçok tanımda görmek mümkündür.⁴²⁴ Esasında tanımlarda geçen bu farklılık, farklı tefsirlerde görülen iki ayrı yorum yöntemidir. Çünkü Kur'an'ın anlam arayışı ve tespiti tefsir olduğu gibi manayı sadece beyan etmek de bir tefsirdir. Söz gelimi meâl ve icmâli tefsirler, birinci kısmın; geniş ilmî tefsirler ise ikinci kısmın misali olarak kabul edilebilir. Bu açıdan bakıldığında Şâhfûr, bazı saiklere bağlı olarak meâlde Kur'an'ın anlamını sadece beyan etmeye, tefsirde ise hem beyan etmeye hem de araştırmaya çalışmıştır. Şimdi bu başlık altında Şâhfûr'un tefsirinin bu yönü dikkate alınarak, genel olarak ilmi ve düşünce dünyasına, özelde ise tefsir anlayışına yön veren temel faktörler ele alınmaya çalışılacaktır.

1.3.2.1. Kur'an Mesajını Farsça Dile Getirme Hedefi

İslam'ın geniş sınırlara yayılması ile yeni Müslüman olan milletler, dinlerini kaynağından öğrenmek için Kur'an'a yönelmiş, Arap olmayan milletler içerisinde birçok âlim çıkmış ve İslâmî ilimlerde zirveye çıkarak pek çok eser telif etmişlerdir. Telif edilen bu eserlerin bütününe yakını, Arapça olarak yazılmış olduğundan bu milletlerin dinî bilgileri ağırlıklı olarak yine de şifahî olarak kendi dillerinden olmuştur. Şâhfûr el-İsferâyînî'nin yaşadığı beşinci yüzyılın başlarına kadar, Fars âlimlerin eserleri arasında Farsça yazılmış eser, çok azdı. Bu sebeple Şâhfûr, Kur'an'ın manasının ve tefsirinin ait olduğu ve yaşadığı yerin halkına ulaşmasının önemini hissederek bir vecibe bilinci ile Farsça bir tefsir yazmaya karar vermiştir. Şâhfûr, Arapça bilmeyenlerin okuyup anlayabileceği bir tefsir yazmayı arzulamıştır. Bu arzusunu gerçekleştirirken, halkın batıl itikattan da korunarak sahit bir itikat kazanması hedefinde olduğunu ve bu hedefi dikkate alan bir yöntem takip edeceğini ifade etmiştir.⁴²⁵ Bu amacında temel anlayışı, Kur'an'ın tebliği ve toplumun ulaşabileceği bir seviyeyi takip etmesidir. Bu sistematığı, konudan konuya değişik şekillerde tezahür etmektedir. Söz konusu yansımaları ilgili başlıklara bırakıp burada sadece bazı hususlara temas etmek yeterli olacaktır.

⁴²⁴ Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsir*, 33.

⁴²⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/5-6, 10.

Birinci husus, Şâhfûr el-İsferâyînî, âyetlerin konusuna göre âyetin manasının anlaşılmasına doğrudan katkısı olmayan bazı bilgilere ve açıklamalara yer vermektedir. Ayrıca bazen âyetin konusu, âyette bahsi geçen şahıs, mekân ve benzeri noktalardan yola çıkarak bağlamın dışına çıkabilecek izahlar yapmaktadır. İsferâyînî tarafından yapılan bu nevi izahların önemli bir kısmı, konuyla alakalı hadis, sahabe ve tâbiîn ulemâsının açıklamalarıdır. Meselâ infakı emreden âyetin⁴²⁶ tefsirinde cömertlik ve cimrilik ile ilgili hadislere yer verirken⁴²⁷ Allah'ı zikreden ve tefekkür edenlerin anlatıldığı âyetin⁴²⁸ tefsirinde de miraç hadisinden bir bölüme yer vermekte ayrıca Benî İsrâil'de yaşanan bir menkıbeyi aktarmaktadır.⁴²⁹

İkincisi husus, ilmî değerlendirmelerinin Arapça bilmeyen okuyucuların düzeylerine uygun olmasına da ehemmiyet verdiği söylenebilir. Bu bakımdan eserin ilmî bir donanımla kaleme alındığı, ancak muhtelif seviyedeki insanların istifadesi de dikkate alındığı ifade edilebilir. Bu açıdan tefsirin geneli göz önünde bulundurulduğunda, ilmî donanımı gerekli kılan izahlarda bir dengeyi takip ettiği, hedef olarak Farsça konuşanlara yazılmış olmasını gölgede bırakmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, alışıla gelmiş tefsir geleneği açısından, ilk bakışta bir tefsir için olumsuz bir üslup olarak telakki edilebilir. Lakin Arapça bilmeyen bir toplumun Kur'an'a ulaşması gayesiyle donanımlı bir müfessirin bu tefsiri kaleme aldığı dikkate alındığında bunun daha yerinde bir yaklaşım olduğu anlaşılır. Zira eğitim dilinin Arapça olduğu bir dönemde Arapçayı bilmeyenler için yazılmış ıstılahlarla dolu ilmî bir eserin amacına hizmet etmeyeceği açıktır. Bu açıdan bütünüyle tahlil ve ilmî mukayeselere dayanan bir tefsirin ilmî üslupla yazılması ne kadar yerinde ise toplumu Kur'an'ın anlamına ulaştırmayı hedefleyen eserin üslubunu dengede tutması da o denli yerindedir. Öte yandan bu, hidayet rehberi olan Kur'an'ın gayesine de muvafık olan bir üsluptur. Dahası Kur'an'ın her tabakanın istifadesini gözeterek dinin esasına ulaşılabilecek her düzeye uygun bir dil kullanması bakımdan *Tâcü't-terâcim*'in Kur'anî bir üslup takip ettiği yorumu da yapılabilir.

Üçüncü bir husus da şu ki Şâhfûr'un kullandığı Farsça, yalın bir dil olup literal/edebî anlatımdan uzak bir özelliğe sahiptir. Müellifin bu nevi bir dili kullanması

⁴²⁶ 3/Âl-i İmrân, 134.

⁴²⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/419-420.

⁴²⁸ 3/Âl-i İmrân, 191.

⁴²⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/449-450.

yine onun Fars toplumunun okuyabileceği bir tefsir yazma gayesinin bir parçası olarak değerlendirilmesi mümkündür.

1.3.2.2. Ehl-i Sünnet Anlayışına Uygun Tefsir Yapma Gayesi

Tefsirde kelâmî konuları ele almak, ilk tefsirlerde gelenek niteliğini almış bir yöntemdir. Zira İslam'ın düşünce boyutunu konu edinen ilim, kelâm ilmidir. Dolayısıyla Kur'an'da düşünceye taalluk eden herhangi bir meselede değerlendirmede bulunmak, kelâmî bir izah olarak kabul edilir. Bu hususta tefsirler arasındaki fark, itikadî konuların tefsirin yazılmasında asıl gaye olması ve tefsirin yönteminde temel teşkil etmesi noktasındadır. Bu duruma bağlı olarak tefsirin amacına göre tefsirlerde tahlil, mukayese ve tartışma üslubu açısından farklılıklar meydana gelecektir.

Şâhfûr'un tefsiri, kelâmî konulara ehemmiyet veren bir tefsirdir. Çünkü bir Şâhfûr, tefsirinin girişinde dikkat edeceği noktaları sıralar, üsûlî'd-dîne ve sahih akideye muvafık bir şekilde tefsir yapacağını da belirtir. Onun bu tercihinin arka planında beşinci yüzyılda Horâsân bölgesindeki mezhebî tartışmaların olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple *Tâcü't-terâcim* tefsirinde Şâhfûr'un ait olduğu düşünce tarzını ve kendisini nisbet ettiği düşünce dünyasına dair yaklaşımlarını görmek mümkün olacaktır.

Esasında Şâhfûr'un mezhebî anlayışı ve ulemâyâ bakışı, onun *et-Tefsîr fi'd-dîn* adlı eserinden okunabilir. Şâhfûr'un *Tâcü't-terâcim* tefsirinde kendilerine itibar ederek rivayetlerine yer verdiği şahsiyetlerin önemli bir kısmı, *et-Tefsîr fi'd-dîn* eserinde mutebar ulemâ olarak zikredilmiştir. Kaynak aldığı isimlerin seçiminde *et-Tefsîr*'de belirttiği gibi birinci derecede etkili olan husus, itikat açısından onlara olan güvendir. Şâhfûr, ilk âlimlerin hepsinin Râfizilik ve Mu'tezileden arındığını her türlü kitap ve tarihi eserlerin Ehl-i sünnet ulemâsına ait olduğunun altını çizmektedir. Aynı doğrultuda nahiv edebiyat alanındaki âlimlerin de adını zikrederek bunların hepsinin de sapkın fikirlerden uzak olduğuna ve bunlardan bir kısmının batıl anlayışları şiddetle reddeden ifadeler kullandığına dikkat çekmektedir. Şâhfûr, tefsirindeki alıntılarda takip ettiği çizgiyi de bizlere gösteren önemli ipuçları vermektedir. Bu meyanda bazı edebiyatçıların daha sonra Râfizilik ve Mu'tezileden etkilenip onların batıl fikirleri ile kirlendiğini vurgulayarak, bu tür kişilerden lügat usulü, nahiv anlamlarının aktarımı,

haberlerin te'vili/yorumu ve Allah'ın kitabın tefsirinde de itibar etmenin câiz olmadığını vurgulamaktadır.⁴³⁰

Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*'in meâl ve tefsirini kaleme almasındaki gayesini ve tefsirinin özelliği hususunda verdiği bilgilerde öne çıkan hususlardan biri itikat vurgusudur. Şâhfûr'un konuyla ilgili açıklaması şöyledir: “Daha önce yapılan tercümelerde hatalar gördüm. Bu hataları gördüğümde dua ederek Allah'tan tevfiik/yardım istedim. Allah'ın yardımı sayesinde ifadeleri Arapçaya muvafik doğru şekilde müfessirlerin görüşlerine ve usûlu'd-dine uygun şekilde Farsça'ya tercüme etmeye çalıştım. Bunun yanı sıra ta'tîl ve teşbih⁴³¹ içerikli te'villerden, ehl-i ilhâd ve bid'at mezheplerine yardım eden şeylerden korumaya, Ehl-i sünnet ve cemaat yolu üzere doğru ve dürüst olmasına gayret ettim. Bu sebeple tefsire “*Tâcü't-terâcim fi tefsiri'l-Kur'ân li'l-eâ'cim*” ismini verdim.”⁴³² Görüldüğü üzere Şâhfûr, tefsirdeki açıklamalarının Ehl-i sünnet itikadına uygun olmasına özen göstermiştir. Bu doğrultuda gâh sadece itikadî bilgiyi sunarak gâh da reddiyeci bir üslupla konuları tartışmıştır. Şâhfûr el-İsferâyînî, mukaddimesinin henüz dua ve hamd kısmında bile uzun ifadelerle itikat temalı bir üslup kullanarak metodunun işaretlerini vermiş daha sonra da Ehl-i sünnet anlayışına uygun bir çizgide hareket edeceğini söylemiştir. Bunun da ötesine geçerek mukaddimesinin fasıllarından birini “اندر بیان اعتقاد اهل سنة و الجماعة/Ehl-i sünnet ve'l-cemâatın itikadî hakkında” başlığıyla Ehl-i sünnet itikadını özetleyen bir bölüm ayırmıştır. Şâhfûr, bu bölümde temel inanç ilkelerini özet savunmalarla birlikte sıralamış; bölümün sonuna gelince de mezkûr tüm hususların itikat açısından zorunlu olduğunun ve aksi halde kişinin İslam vasfını alamayacağını altını çizmiştir.⁴³³ Bu sebeplerle *Tâcü't-terâcim*, kelâmî izahlar açısından Eş'arî kelâmının görüşlerini ihtiva eden klasik Farsça kaynaklardan biri niteliğindedir. Hatta kendisinden sonra Farsça tefsir yazarlardan biri olan Ebû Bekir 'Aîk es-Sûrâbâdî'nin bu hususta onun

⁴³⁰ Şâhfûr, *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyizü'l-fırakati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*, s. 189-190.

⁴³¹ Ta'tîl: Zâtî sıfatlar dışında sıfatları kabul etmemek, Teşbih: Hem yaratan hem yaratılanlarda bulunan bir sıfatın bütün özelliklerinde iştiraktır. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. : Münşetü'l-Maârif, 1969), 401.; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân fi mesâidi's-şeytân Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye*, 2016), 103, 988.

⁴³² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/5-6.

⁴³³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/17-19.

takipçilerinden olduğu kabul edilebilir.⁴³⁴ Şâhfûr'un kelâm ve mezhep temalı açıklamaları *Tâcü't-terâcim* tefsirinin üsulünden biri olarak öne çıksa da bu izahlar, tefsirini "kelâmî tefsir" hüviyetine büründürecek düzeyde olmamıştır. Öte yandan fikhî izahlarında hem öğretici hem tartışmacı bir yöntem ile karşılaşmak mümkün iken kelâm konularında reddiyeci/karşılaştırmalı bir dilin hâkim olduğu görülmektedir.

1.3.2.3. Zahir-Batın Mana Ayırımı

"Zahirî anlam" kavramı, dilbilimde, fıkıh usulünde ve tefsirde farklı anlamlarla kullanılan bir kavramdır. Tefsir kaynaklarına bakıldığında "zahir" kavramının mukabili olan anlam, kimi zaman gâî anlam⁴³⁵ kimi zaman bâtinî⁴³⁶ ve kimi zaman da işârî⁴³⁷ anlam şeklinde zikredilmiştir. Çalışmanın bu başlığında zâhirî kavramından işârî ve bâtinî yorumlara karşılık gelen anlamlar kastedilmiş olup burada müellifimiz Şâhfûr'un zahirî/lafzî, bâtinî ve işârî yorumlara ilişkin yaklaşım biçimi ele alınacaktır.

Bâtinî tabiri, ehl-i tasavvufun tefsiri için kullanılmakla beraber tasavvuf ehli ve Şîa'nın bu kavramlara yüklediği anlamın detaylarında farklılıklar vardır.⁴³⁸ Şâhfûr, tefsirinde Şî'lerin âyetlere yaklaşım metodunu tenkid konusu yapmakla birlikte onların tefsirini ifade eden bir tabir kullanmamaktadır. Şukadar ki Şîa'nın tefsir anlayışını gizli manalar olması üzerinden ele almakta ve yine bu açıdan eleştirmektedir. Buna mukabil Ehl-i tasavvufun görüşlerine makbul birer görüş olarak yer vermekte ve onların tefsir yönteminden işârî tefsir tabiri ile bahsetmektedir. Bu sebeple biz de Şîa'nın tefsir anlayışı için bâtinî, tasavvuf ehlinin tefsir anlayışı için işârî tabirini kullanacağız.

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin âyetin doğru manasına ulaşmada kullandığı kaideler, tek madde ile sınırlı değildir. Fakat bazı izahları, bâtinî-zahirî tefsir ayırımını bir ölçü olarak gördüğüne işaret etmektedir. Buna binaen müellifin Kur'an metninin manasına ulaşmada zahirî/lafzî okuma biçimine bakmak gerekmektedir. İsferâyînî'ye göre manayı dilden soyutlamak ve dilden bağımsız düşünmek mümkün olmayıp dilin ifade ettiği zahirî anlam tercih edilmelidir. Zahirî anlam dışına ancak aksi yönde bir delilin bulunması durumunda çıkılabilir. Delilsiz şekilde zahirin manasından çıkmak ise

⁴³⁴ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XIV-XV.

⁴³⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir usûlü* (İstanbul: IFAV, 2009), 257-259.

⁴³⁶ Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/ 347, 2/23; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/494; Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 93.

⁴³⁷ Hâlid Abdurrahman Ak, *Usulü't-tefsîr ve kavâ'iduh*, (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 205-207.

⁴³⁸ Hacı Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, 171-172.

Şâhfûr'un her koşulda reddettiği bir tefsir yöntemidir. Aksi halde yapılan tefsir eylemi batıl olacak ve bid'ât ehlinin tefsiri konumuna düşecektir. Şâhfûr bu tür yorum yöntemini Râfizîlere ait görmektedir. Bu açıdan ona göre "bâtînî tefsir" olarak bilinen Şîa tefsir anlayışı, asla kabul edilebilecek bir yöntem değildir. Müellifin bakışını somutlaştırmak için açıklamalarını iki misal üzerinden ele almak faydalı olacaktır.

Birinci misal: Müfessirimiz Şâhfûr, "Ben gerçeği hepimize aynı şekilde açıkladım"⁴³⁹ âyetini "Birilerine gizleyip birilerine açıklamamış değiliz" şeklinde yorumlamış ayrıca doğru mana ve bilgilerin herkese açık olduğunu ve kimseye özel olmadığını belirtmiştir. Şâhfûr, bu âyetin ifadelerine rağmen Râfizîler'in bazı şeylerin ehl-i beyte öğretilip başkasına öğretilmediğini iddia ettiklerini dile getirir. Şâhfûr, Râfizîlerin bu düşünceleri sebebiyle Mehdi gelene kadar Müslümanların şu anki şerîatına güven olmayacağı düşüncesinde olduklarını dile getirir.⁴⁴⁰ Şâhfûr, bu âyetten istidlâl ederek Kur'an için bâtinî manaya ancak bir kısım insanların anlayabileceği gibi bir anlayışa şiddetle karşı çıkar ve bu âyetin onların söylemlerini reddettiğini kaydeder. Müellifimiz bâtinî tefsirin yanlış olduğunu reddetmeye çalışırken Arapçadaki tabiriyle "bâtînî" kavramını kullanmasa da Farsça olarak "از کسی پنهان نکرد", yani "kimseden gizlememiştir"⁴⁴¹ ifadesini kullanmıştır. Sonuç olarak bu açıklamalardan Şâhfûr'un Şîa'nın tefsir yöntemi olarak bilinen bâtinî tefsirini makbul görmediği anlaşılmaktadır.

Şâhfûr'un da açıkladığı gibi Kur'an'ın lafız ve sözlüklerinin dizimi, ifadesi ve üslûbundan anlaşılanın dışında gizli bir anlamının bulunduğunu savunmak bir taraftan mevcut şerîata güven olmayacağı sonucuna götürürken diğer bir taraftan tefsir yetkisini bir kısım insanların kontrolüne bıraktığından tarih içinde birçok yanlışın zuhuruna neden olmuştur. Öte yandan özellikle Bâtînîlerin kendi zihin dünyalarını yansıtan Kur'an'a ait olmayan anlamları Kur'an'a söyletmek gibi tehlikeli bir sonucun ortaya çıkarmıştır.

İkinci misal: Şâhfûr el-İsferâyînî, hurûf-ı mukattaadan "الم"⁴⁴² harflerinin izahında İbn Abbas'a ya da ehl-i işârete nispetle aktardığı manalara göre bu harflerden her biri ayrı bir manaya delalet etmektedir. Dolayısıyla mukattaadaki her harfe bir

⁴³⁹ 21/Enbiyâ, 109.

⁴⁴⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1435.

⁴⁴¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1435.

⁴⁴² 2/Bakara, 1.

anlamın verilmesine olumlu bakmıştır.⁴⁴³ Buna mukabil besmeledeki harflerden her birinin ayrı bir anlam ifade ettiğine dair görüşü bâtinî bir yorum olarak değerlendirir ve bunu ağır ifadelerle tenkit etmiştir.⁴⁴⁴ Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Birtakım insanlar, Kur’an’ın anlamı hakkında sözünün aslının/dayanağının bulunup bulunmamasına aldırış etmeden konuşur. Meselâ “كروهي باك ندارد/temiz olmayan bir grup” Kur’an manası hakkında bazı sözler söylerler ki onların aslı yoktur. Bunlardan biri besmelenin anlamı içindir ki “bâ” bahâüllâh, “sîn” senâullâh, “mîm” mülküllâh...” şeklinde izahlar yaparlar. Oysa bu, son derece rakîk/zayıf bir anlamdır. Allah’ın kitabı namına muhalif hareket etmek ve bu tür te’villerle onun tertibini bozmak câiz değildir. Şayet bu tür bir te’vil câiz olsaydı o zaman Kur’an’ın tümünün tefsirinde bu cinsten yorumların yapılması câiz olurdu. Bunun sonucunda da şeriât iptal olur, ibadetler kalkar ve insanlar صلاة/salat, صوم/savm, زكاة/zekat gibi kavramları anlamaz, kıssaların tefsirini bilemez ve tefsirden de hiçbir şeye itimat edilemezdi...”⁴⁴⁵

Görüldüğü üzere besmelenin harflerine bulunduğu kelimenin anlamından bağımsız şekilde bâtinî nevinden manalar yüklemeyi son derece yanlış bulmuştur. Buna karşın İbn Abbâs’ın (الم) harflerinden “elif”in ilah anlamına, “lâm”ın latîf anlamına ve “mîm”in melik olduğu yorumunu geçerli olarak görmüştür. Zira besmele Arap nazmında belli belli kelimelerden müteşekkil olup, anlamları da malumdur.⁴⁴⁶ Besmelenin harflerine müstakil anlamlar vermek, her kelimenin kendi öz manasını sağlayan yapıyı bozmaya sebep olacaktır. Oysaki mukattaa harfleri Arap dilinde nazmı belli harfler olmayıp her biri -bir kelime gibi- müstakil harftir ve farklı manalara işaretir.⁴⁴⁷ Nitekim “مقطّع/mukattaa” ismi de onların bu özelliğinden gelmektedir. İbn Abbâs’ın bu yorumuna yaptığı değerlendirme, “أنا”, “لي” ve “مني” harflerinin “الم” harflerinin kelimelerinin ve bu kelimelerin de cümlelerin kısaltması olması şeklindeki işârî yorum

⁴⁴³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/62.

⁴⁴⁴ Bu görüş Sa'lebî tefsirinde Ebû Said el-Hudrî'den nakledilen bir hadis olarak yer verilmiştir. Şâhfûr, bunun hadis değil, bir tevil olduğuna kanaat getirdiği için onu eleştirmiştir. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/23; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/48-49.

⁴⁴⁵ Fadl el-Hâdî, *et-Tefâsirü bi'l-luğâti'l-Fârisyyeti ve ittîcâhâtühâ.*, 1/173-174.

⁴⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/48-49.

⁴⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/49.

için de geçerlidir. Çünkü bu da Şâhfûr tarafından, mukattaa harfleri için zikredilmiş makbul bir manadır. Sonuç olarak mukattaa harfleri, sözlükte bilinen bir lügat anlamına sahip olmadığından bu harflerin anlamına matuf zikredilen yorumlar, herhangi bir anlamı geçersiz kılmaz, aksine harflerin aslî anlamını arama ve kullanıldığı gayeyi tespit etme çabasıdır. Ayrıca bu tutum, onun kelimenin lügat anlamıyla kullanılmasını önemseyişine ve kelimeyi gelişi güzel şekilde lügat anlamının dışına çıkararak yorumlara makbul görmediğini ortaya koymaktadır.⁴⁴⁸

Buraya kadar “zâhirî anlam” kavramını kelime ile alakası olmayan ve Şiâ’nın yorum yöntemi olarak bilinen “bâtînî anlam” manasıyla ele alındı. Ancak zâhir kavramı, kelimenin lügat anlamı ile bağlantılı olup bağlam ve diğer bazı sebeple ilk bakışta akla gelmeyen anlam şeklinde kullanıldığı misaller bulunmaktadır. Bununla ilgili sadece şu kadarını belirtmek gerekir ki müellif, metot olarak kelimenin zahir anlamını vermekten yanadır. Çünkü tefsirinde bazı anlamları zahir anlam olduğu gerekçesiyle tercih etmektedir.⁴⁴⁹

1.3.3. Şâhfûr’un Kur’an Bütünlüğü İlkesine Yaklaşımı

Kur’an-ı Kerîm nâzil olurken âyetlerin yerleri ve sıralaması, Hz. Cebrâil tarafından Hz. Peygamber’e (sas) gösterilmekteydi. Hz. Peygamber de gelen âyetleri sahabeye belli bir düzen içinde okur onlara âyetlerin hangi sûreye ve sûrenin neresine yazılacağını emretmekteydi.⁴⁵⁰ Âyetlerin bu şekilde dizilişi, tertibin tevkîfi ve vahye dayandığını ifade eder ki bu, ulemânın ittifakla kabul ettiği görüştür.⁴⁵¹ Sûrelerin sıralaması konusunda da baskın olan görüş tertibin sûrelerde tevkîfi olmasıdır. Âyetlerin tertibinin tevkîfi olması ise âyetlerin sıralamasının bir amaç ve hikmete binâen gerçekleştiğini,⁴⁵² âyetler arasında ölçü, insicam ve ahengin bulunduğunu gösterir. Aksi halde âyetlerin birbirinden alakasız ve kopuk olması, âyetlerin gelişi güzel dizildiğini, anlamsız ve amaçsız olduğunu ifade eder ki vahyin anlamsız ve amaçsız bir iş yapması ise mümkün değildir. Bu yüzden âlimler, âyetlerin tertibinin hikmetlere dayandığına kesin olarak kanaat etmiş, siyak siyak dahil âyetler arası bütünlük ve insicam sağlayan

⁴⁴⁸ Konuyla ilgili bkz: Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/11.

⁴⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1264; 2/623; 2/621; 2/770; İst. vr. 373b.

⁴⁵⁰ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 2005, 1/309.

⁴⁵¹ Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *İlmü’l-münâsebat fi’s-suver ve’l-âyat; Merâsidü’l-metâli’ fi tenâsübi’l-mekâti’ ve’l-metâli’*, el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 2002), 18.

⁴⁵² Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 180, 181, 183; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 636.

bağlantıları tespit etmeye çalışmışlardır.⁴⁵³ Bu açıdan Şâhfûr'un tefsirine bakıldığında onun tefsiri münâsebat ve bağlam olgusunu dikkate alan bir yorum yönteminin tercih ettiği göze çarpmaktadır. Bu sebeple Şâhfûr'un Kur'an'ın bütünlüğüne olan bakışı bu iki noktadan irdelenmeye çalışılacaktır.

1.3.3.1. Münesebatü'l-Kur'an Konusundaki Yaklaşımı

Âyetler arasındaki bağlantılar, müfessirlerce ihtimam gösterilen bir ilim olarak tefsir usulü kitaplarında “münâsebatü'l-Kur'an” adı altında ele alınmıştır.⁴⁵⁴ “Munâsebat”, Bikâî'nin tanımına göre, “Kur'an'ın eczasının tertibinin illetlerini bildiren bir ilimdir”⁴⁵⁵ İbn Arâbî'ye göre ise münâsebetü'l-âyat, “Anlamları uyumlu/tutarlı, yapıları düzenli olacak şekilde âyetlerin birbiri ile tek kelime olacak derecede irtibatlı olmasıdır.”⁴⁵⁶ İmam Süyûtî, münâsebet ilminin nüvelerinin hadis ile başladığını hatta âyetlerin esmâ-i ilahî ile sonlanmasının münâsebat ile ilgili olduğunu belirtir.⁴⁵⁷ Bu ilmin büyük tefsirlerde arz edildiğini, lakin tüm âyetlerde kapsamlı şekilde uygulanması ve bir ilim olarak görülmesinin daha sonraki dönemlere ait bir gelişme olduğunu ifade eder.⁴⁵⁸ Munâsebat ilminin ilk olarak Ebû Bekr en-Nisâbûrî tarafından, âyetlerin ve sûrelerin birbiri ile yakınlığının hikmetleri şeklinde dile getirildiği kaynaklarda yer alan bir bilgidir.⁴⁵⁹ Bu bilgiyi verenlerden biri Zerkeşî'dir. Zerkeşî, büyük imamlar tarafından bu ilmin ihmal edildiği görüşünü de dile getirir.

Fahredden Râzî (v. 606) münasebat bağlamında Kur'an'ın birçok letâifinin tertipte ve bağlantılarda bulunduğunu ve Kur'an'ın tertip ve nazmı açısından i'câza sahip olduğunu tefsirinde belirtir.⁴⁶⁰ Râzî'nin tefsiri de munâsebatı işlemesiyle bilinmekle birlikte ancak munâsebatın tüm nevilerini içermemektedir.⁴⁶¹ el-Burhân fî tenâsubi suveri'l-Kurân adlı bir eser yazan Ebû Cafer el-Gırnâtî de (v. 768) bu ilimle en

⁴⁵³ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat*, 18.

⁴⁵⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir usulü* 203.

⁴⁵⁵ Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasan Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî (min) tenâsubi'l-âyati ve's-süver*, (Kahire: Haydarâbâd: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1969), 1/5.

⁴⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, 36-37.

⁴⁵⁷ Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *İlmü'l-münâsebat fî's-suver ve'l-âyat; Merâsidü'l-metâli' fî tenâsubi'l-mekâti' ve'l-metâli'*, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002), 18-19.

⁴⁵⁸ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fî's-suver* 22-24.

⁴⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, 37.

⁴⁶⁰ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/129, 139; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 630.

⁴⁶¹ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fî's-suver ve'l-âyat*, 57.

çok ilgilenen âlimlerden biridir.⁴⁶² Munâsebat olgusuyla ilgili uygulama ve açıklamalar farklı kaynaklarda bağımsız şekillerde dile getirilmiş ve zamanla bu ilim hakkında özel eserler yazıla gelmiştir. Bu alanda yazılmış önemli eserlerden biri Bikâî'nin (v. 885/1480) bu alanda yazmış olduğu *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* adlı hacimli kitabıdır. Bunun dışında Bîkâî'nin çok istifade ettiği Ebû'l-Hasan et-Tecibî el-Harrâlî/el-Merrâküşî de bu ilimde adı geçen âlimlerden biridir.⁴⁶³

Munâsebat ilminin başlangıcı hususunda Zerkeşî “Ebû Bekr en-Nisâbüri”nin adını zikretmektedir. Ebû Bekr en-Nisâbüri'nin kimliği hakkında araştırmada bulunan Abdulhâkim el-Enîs, sözü edilen âlimin iddia edildiği gibi -İsferâyînî'den önce – dördüncü yüzyılda değil, yedinci yüzyıldan sonra yaşamış olduğu tespitini yapmıştır. Buna bağlı olarak munâsebat ilminden ilk söz eden ve temelini atan kişinin en-Nisâbüri olmasının kesin olmadığını ve araştırmaların devam etmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁶⁴ Hal böyle olunca yedinci yüzyıldan öncesi için bu ilmin ilk kaynağının kim olduğunun araştırması devam edecektir. Buna bağlı olarak biz de bu araştırmamızda beşinci yüzyılda yaşayan Şâhfûr'un munâsebatın öncülerinden biri olduğu üzerinde durmaya çalışacağız.

Belirtildiği gibi Nisâbüri'nin munâsebat konusunda adının zikredilmesi, yazılı bir eserine değil sadece şifahî anlatımlarına dayandırılmaktadır.⁴⁶⁵ Oysaki müellifimiz, hayatı hakkında bilgi verdiğimiz Nisâbüri'den çok önce yaşamış olması ve pratikte münâsebeti uygulayan biri olması hasebiyle, münâsebat ilminde daha eskiye uzanan bir konuma sahip olmaktadır. Nisâbüri'nin konuya olan katkısı, şifâhî olarak hem âyet hem de sûreler arası bağlantılar üzerinden olurken, Şâhfûr'un katkısı tefsirinde ekseriyetle pratik olarak sûre içi ve âyetler arası bağlantılar üzerinden olmuştur. Şâhfûr'un dikkat çekici miktarda münâsebetleri sağlaması dışında kendisinden önce yaşamış olan Râğîb el-İsfahânî⁴⁶⁶ ve Taberî⁴⁶⁷ gibi müfessirlerin de âyetler arasında münasebet kurma anlayışı ile hareket ettiklerinin misalleri mevcuttur. Münâsebat ilminin sistematik olarak

⁴⁶² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 37.

⁴⁶³ Ebû'l-Hasan el-Harrâlî el-Merrâküşî, *Miftâhü bâbi'l-mukâffal li fehmi'l-Kurâni'l-munezzel, (Türâsu Ebî'l-Hasan el-Harrâlî el-Merrâküşî)* (Ribât: Metâbiu'n-Necâh el-Cedide, 1997), 37.

⁴⁶⁴ Abdulhakim el-Enîs, “Edvâun alâ zuhûri'l-ilmî'l-munâsebeti'l-Kur'ânîyye”, *Mecelletü'l-Ahmediyye*, (2002), 60.

⁴⁶⁵ Demirci, *Tefsir usûlü*, 205.

⁴⁶⁶ Temizkan, *Râğîb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi*, 51;

⁴⁶⁷ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 282.

kullanılması açısından bakıldığında Şâhfûr'un münâsebeti bir metotoloji olarak kullanması bakımından nispeten daha öne çıktığını ifade edebiliriz.

Şâhfûr'un tefsirinden misallere geçmeden önce belirtmek gerekir ki o, rivayetlere dayanarak Kur'ân-ı Kerîm'in tetricî olarak Hz. Cebrâil tarafından indirilmeden evvel dünyanın semâsına, Beytulizze'ye indirildiğini ve oraya da bir bütün olarak levh-i mahfûz'dan indiğini savunmaktadır.⁴⁶⁸ Müellifin savunduğu bu nüzûl şekli, Kur'an'ın âyetlerinin ve sûrelerinin aslında evvel-emirde bir bütün olduğunu gösteren bir durumdur. Dolayısıyla âyetlerin nüzûlü olaylara göre parça parça olsa da tertîbî, tevkîfî olup hikmete tâbidir.⁴⁶⁹ Buna göre başlangıçta bir bütün olan Kur'an, daha sonra tetricî şekilde olaylara bağlı olarak müteaddit zamanlarda nâzil olmuştur. Kur'an'ın tertibi konusundaki bu görüşler, münasebetin de temelini oluşturmaktadır. Aşağıda izah edileceği üzere Şâhfûr, münasebeti tefsirinde pratikte fazlasıyla uygulamıştır. Münasebet yöntemini uygulayan müellifimiz, aslında bu yöntemi uygulayan ilk âlimlerden biridir. Müellif, münâsebetin çeşitlerinin tümünü aynı oranda uygulamamış olsa da onun tefsirinde bunların birçoğunun misallerini görmek mümkündür. Zira ulûmü'l-Kur'an eserlerinde münâsebat olgusunun birçok ciheti ve şekline yer verilmektedir. Bu denli etraflı ve çeşitli bağlantıların tümünün tespiti ve izahları ilk dönem eserlerinde görmek de mümkün değildir. Nitekim İbn Zübeyr es-Sakafî, âyetlerin tertibine dair anlatımların daha yaygın ve mümkün olduğunu, ancak sûrelerin tertibine dair tespitlerin daha güç ve yeni olduğunu ifade eder.⁴⁷⁰

Müellifin tefsirinde münâsebetin yansması daha çok pratik yönüyledir. Teorik düzlemde bazı işaretlerde bulunmakla birlikte bu yöntemi konu düzeyinde açıkça savunduğuna dair bir ifadesi yoktur. Bununla birlikte müellifin münâsebat metotolojisini imâ eden ve konuyu teorik düzlemde de ele aldığına örnek olarak değerlendirilebilecek ifadeleri de vardır. Bu açıklamalardan biri Enbiyâ sûresinde (وَدَاوُدَ)

(وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخُكِّمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ) “Dâvûd ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o

⁴⁶⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/190, 3/1293.

⁴⁶⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 630.

⁴⁷⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr es-Sekâfî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Burhân fi tertîbi suveri'l-Kur'ân*, (Demmâm: Dârü İbn Cevzî, 1428), 77.

*ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk*⁴⁷¹ âyetten 82 âyete kadar geçen Hz. Dâvûd (as) ve Hz. Süleyman (as) kıssalarının anlatımı ile ilgilidir. Şâhfûr, bu kıssaların zikrinde inceliklerin bulunduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. “Her kim, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman (as) kıssası hakkında sadece zikrettiğim miktar üzerinde düşünür, bunlara dikkatlice bakar ve kıssaların tertibini iyi tahlil ederse, kendisine Kur’an nazmının güzelliklerinden hayretâmiz hususlar açılacaktır. Görmez misin ki Kur’an onların halini ne güzel zikretmiştir: Önce baba ve oğulun ortak özelliklerini ve halk arasında hüküm vermelerini anlatmış, akabinde birinin bu anlamda diğerine olan faziletini zikretmiştir. Bu amaçla önce babaya has iki fazileti zikretmiştir, akabinde de oğulun iki faziletine yer vermiştir.” Şâhfûr’un Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’ı anlatan âyetlerin bu yorumundan sonra Hz. Eyyüb (as) ile ilgili bölüme geçişin gayesine değinir ve devamla şu ifadeleri kullanır: “Kur’an, mülk ve nimete sahip Hz. Süleyman’ı durumunu anlattıktan sonra belâ ve sıkıntıya sahip olan Hz. Eyyüb’ün (as) durumunu her ikisinin halini öğrensin diye sana anlattı. Ta ki onların her biri farklı bir açıdan sana ibret olsun ve hiç kimse nimetle gurura ve sıkıntıyla ümitsizliğe kapılmasın. Nitekim bunların ikisi de Allah’ın peygamberleri ve evliyalarının sıfatlarıdır.”⁴⁷² Şâhfûr’un bu açıklamalarında öne çıkan hususlardan biri, kıssayı anlatan âyetlerin tertibine mebni hikmetlerdir; diğeri de bu tür bir tertibin Kur’an nazmının güzelliklerinden biri olmasıdır. Tertibin nazma kattığı güzelliği, bir kıssa bağlamında zikretmesi ise somut bir misal olması açısından oldukça önemlidir.

Tâcü’t-terâcim tefsirinin muhakkikleri tarafından kaleme alınan mukaddimede bu eserin âyetler arası bağlantılara son derece özen gösterdiği bu sebeple diğer tefsirlerden farklı olduğu vurgulanarak şu hususlara dikkat çekilmiştir: Muasır bazı araştırmacılar ve sâbık bazı oryantalistler, Kur’an’ın meâl ve tefsirlerine bakarak Kur’an âyetleri arasında uyumsuzluğun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu, Kur’an âyetlerinin zahirinden yapılan bir çıkarım olarak Kur’an’da insicamın yokluğuna delil kabul edilmiştir. Birçok meâl yazarı ve müfessir bu iddiayı göz ardı etmiş, sûrelerde gizli konuları ve âyetler arası gizli olan bağlantıları ortaya çıkarmakla son derece az ilgilenmişlerdir. Oysaki Şâhfûr, bu mesele ile layıkıyla ilgilenmiştir. O, âyetler arası bağlantıların sağlanması için âyetlerden önce sıkça nüzûl illetleri ve nüzûl sebepleri

⁴⁷¹ 21/Enbiyâ, 78.

⁴⁷² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1423.

kullanmıştır. Farsça klasik ve çağdaş tefsirlerinde olmayan bu özellik sayesinde âyetlerin ortak amaç ve gaye etrafında anlaşılması amaçlanmıştır.⁴⁷³ Bu sebeple *Tâcü't-terâcim* tefsirinde her sûre belli bir manaya sahiptir. Her âyet de gelecek âyeti borçlandırıp geçmiş âyetin ise ödemesini yapar niteliktedir.⁴⁷⁴

Şâhfûr'un pratik düzlemde bu denli fazla işlediği münasebet metodunu aynı ölçüde teorisi üzerinde pek bir şey söylememesi, münasebeti özel bir ilim olarak görmediği anlamına gelmez. Zira müellif, tefsir sistematüğinde ulûmü'l-Kur'an konularından neredeyse hiçbirini özel bir mevzu olarak ele almamıştır. Bu yüzden pratikte uyguladığı bir meseleyi konu bazında açıkça ele almasa da söz konusu meselenin onun düşüncesinde var olduğunu kabul etmek için yeterlidir.

Şâhfûr'un münasebeti iki âyet arasında uygulamasına misal verecek olursak: Bakara sûresinde geçen (*وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً*) “*Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız...*”⁴⁷⁵ ifadeleri ile başlayan âyette eşlerin birbirine iyiliğinden söz edilirken hemen akabindeki (*حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ*) “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın*”⁴⁷⁶ ifadeleri ile başlayan âyette namazdan söz edilmektedir. Birinci âyet, insanların birbirlerine iyi davranmasını ve iyiliği unutmamalarını emretmiştir. Bu âyetin akabinde ise Allah'ın en önemli hukukundan olan ibadet “*Namazlara devam ediniz...*” ifadeleri ile emredilmiştir.⁴⁷⁷ Görüldüğü üzere birinde talaktan söz eden âyet ile diğesinde namazdan söz eden iki âyet arasında zahiren irtibatın olmadığı düşünülebilir. Ancak Şâhfûr, burada iki âyet arasında ortak bir nokta tespit ederek ikisi arasında hukuk yönünden bir münasebet kurmaktadır. Şöyle ki Şâhfûr'a göre iki âyette amaç ve konu, insanın sorumlu olduğu hukukun izahıdır. Bu yaklaşımla talak ve namaz konularının peş peşe gelmesi bir anlam kazanmaktadır.

Müellifin münasebetteki yerinin tespiti bağlamında yaptığımız bu izahlardan sonra şimdi de âyetlerin tefsirindeki pratik uygulamasını görmek için onun tefsirinden bazı misaller verilmeye çalışılacaktır. Lakin bu örneklerde münâsebata tefsir usulünde

⁴⁷³ Herevî-Horâsânî, “Mukaddime”, XIII.

⁴⁷⁴ Herevî-Horâsânî, “Mukaddime”, XIV.

⁴⁷⁵ 2/Bakara, 237.

⁴⁷⁶ 2/Bakara, 238.

⁴⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/260.

bir ilim olarak yer veren mutaahhirin ulemânın misallerine öncelik verilecektir. Böylece literatürdeki eserlerle örtüşen misaller üzerinden karşılaştırma yapılacak ve müellifin bu yöntemi uyguladığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Ancak belirtelim ki burada amaç, müellifi başkalarının yaptığı yorumların sahibi yapmak ya da onun her munâsebebe değindiğini ifade etmek değildir. Burada esas amaç, müellifin yönteminin münâsebat ilmiyle anlatılandan çok farklı olmadığı tespitini yapmaktır. Şâhfür'un zikrettiği münâsebat, daha sonra dile getirilenler ile aynı olması mümkün olduğu gibi onun alternatif olması da mümkündür. Bu noktada esas olan zikredilen misalin bir ilim haline gelmiş olan münâsebebe misal teşkil edip etmediğidir. İmâm Süyûtî'nin de belirttiği gibi Kur'an ile ilgili nüktelerde tezâhum olmadığı gibi munâsebatta da tezâhum olmaz. Dolayısıyla iki âyet arasında birden çok münâsebatın bulunmasının bir engeli bulunmamaktadır.⁴⁷⁸

Birinci misal: Zerkeşî'nin *el-Burhan*'da münâsebat konusunda âyetler arası bağlantıya verdiği misallerden biri, İsrâ sûresinin birinci ve ikinci âyetidir. Şöyle ki birinci âyette “*Kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan (Mekke'den), kendisine bir kısım âyetlerimizi göstermek için, çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksa'ya (Kudüs'e) götüren Allah'ın şanı yücedir. Doğrusu O, iştir ve görür*” ifadeleriyle İsrâ'dan söz edilmiştir. Ancak ikinci âyette “*Mûsâ'ya kitabı verdik ve “Benden başkasına güvenip dayanmayın” diyerek o kitabı İsrâiloğulları'na bir hidayet rehberi kıldık*”⁴⁷⁹ ifadesi ile Hz. Musâ'ya kitap verilmesinden söz edilmiştir.” Zahirde bir bağlantı yokmuş gibi görünen iki âyet arasında Zerkeşî bir bağlantının bulunduğunu ifade ettiği gibi müellifimizin bir bağlantı kurduğu tespit etmişlerdir. Zerkeşî, mezkûr iki âyet arasında irtibatı sağlamak için zikrettiği iki ihtimalden bir olarak “Hz. Peygamber'i gece yolculuğuna çıkardığı (isrâ) gibi, Musa da gece Mısır'a yürütüldüğünü” söyler.⁴⁸⁰ Şâhfür'un yorumu ise “Allah (cc), Mustafa'ya (sas) verdiği kerametini/lütfunu zikredince, Hz. Musa'ya verdiği nimet ve eltâfı da zikretmiştir” şeklindedir.⁴⁸¹ Her iki açıklamaya göre âyetin ortak noktası iki Peygambere bir şeylerin lütfedilmesidir. Şu farkla ki Zerkeşî'nin açıklamasında hususî olarak isrâ denilmiş; *Tâcü't-terâcim*'de ise genel bir ifade ile lütf denilmiştir. Bu suretle Zerkeşî'nin

⁴⁷⁸ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fi's-suver ve'l-âyat*, 54.

⁴⁷⁹ 17/İsrâ, 2.

⁴⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an*, 41.

⁴⁸¹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1251.

münasebete verdiği misaldeki izahı ile Şâhfûr'un aynı âyetteki izahı birbiri ile yakın olup aynı noktayı açıklığa kavuşturmaktadır. Şâhfûr, bu iki âyetin bağlantısını kurmakla kalmamış; bunların üzerine devamında gelen âyetlerin de münasebetini kurmaya devam etmiştir. Zira Şâhfûr'un açıklamasına göre Hz. Peygamber ve Hz. Musâ'ya verilen nimetlerden sonra Hz. Nuh'un zürriyetinden olmaları dile getirilmiş ardından iki peygamberin ümmetleri konusuna geçilmiştir. Müellifimize göre bu bağlamda günah ve ifsadı tercih edenlerden nimetlerin zail olacağı ve düşmanın onlara musallat olacağı uyarısı için Hz. Musa'nın kavminin başına gelenler dördüncü ve beşinci âyet itibariyle misal verilmiştir. Hâsılı Şâhfûr, ilk âyette iki peygamberin lütuflara mazhar olmasından devamındaki ayetlerde ise Hz. Peygamber'in ümmetinin Hz. Musâ'nın ümmeti üzerinden uyarıldığını beyan etmiştir.⁴⁸² Böylece üçüncü âyetten dokuzuncu âyete kadar ilk iki âyetin münâsebetine uygun düşen ve bunun üzerine bina edilen bazı şeyler anlatılmış ve nihayetinde Kur'an'ın hidayet olduğunu anlatan âyete giriş yapılmıştır.⁴⁸³

İkinci misal: Burada hem Zerkeşî ve hem Süyûtî'nin⁴⁸⁴ münasebete misal verdikleri bir sûrenin bazı âyetlerini misal olarak zikredelim. Bilindiği gibi Bakara sûresinden ilk beş âyetinde müminlerin özellikleri anlatılmıştır. Ancak altıncı âyetten itibaren kâfirlerin sıfatlarına ardından da münafıkların sıfatlarına geçiş yapılmıştır. Zerkeşî ve Süyûtî, zıt olan bu sınıfların (mudâdde) peş peşe getirilmelerinde bir münasebetin bulunduğunu belirtmektedir. Onlara göre bu münâsebet, mezkûr sınıflar arasındaki farkı göstererek mümin olma vasıflarına teşvik ve diğer iki sınıfın vasıflarından da sakındırmaktadır. Onların bu yaklaşımına benzer bir yaklaşımla Şâhfûr, 21. âyete kadar âyetler arasında bir tasnif yaparak müminlerin beş, müşriklerin iki ve münafıkların on üç âyetle vasıflarının anlatıldığını dile getirmiş; akabinde Allah'ın tüm bu sınıfları kendisine itaate davet ettiğini, kudretini⁴⁸⁵ ve Peygamber'inin nişanelerini⁴⁸⁶ gösterdiğini ifade etmiştir. Böylece Şâhfûr, âyetin gayesini bulmak amacıyla önce âyetler arasında bir tasnif yapmak suretiyle belli sınıflara hitap eden âyetlerden konu tabloları/kümeleri oluşturmuştur. Akabinde bu âyetlerin hepsini belli bir gayeye ve

⁴⁸² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1252, 1256.

⁴⁸³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1256; İst. vr. 370a.

⁴⁸⁴ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fi's-suver ve'l-âyat*, 47.

⁴⁸⁵ 2/Bakara, 29.

⁴⁸⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/73.

sonuca giden halkalar halinde 21. âyet ve devamındaki maksada ulaştıran birer bölüm yapmıştır.

Üçüncü misal: Munâsebat kapsamında zikredilen bağlantı hususlarından biri istidrâden zikredilen âyetlerindeki bağlantıdır. Süyûtî'nin bu kapsamda misallerinden biri Enfâl sûresinin ikinci âyetidir. Zira birinci olan “*Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah'a ve resulüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah'a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resulüne itaat edin*”⁴⁸⁷ âyeti ganimetlerle ilgili iken ikinci sıradaki “*Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir*”⁴⁸⁸ âyetinde aniden müminlerin sıfatına geçilmiş ve daha sonra beşinci âyet ile tekrar konuya geçiş yapılmıştır. Suyûtî, bu âyet ile istidrâd⁴⁸⁹ ve tânzîr⁴⁹⁰ yapıldığını ifade eder.⁴⁹¹ Şâhfûr'un beyanına baktığımızda Suyûtî'nin açıklamasından farklı olarak o, ikinci, yani istidrâdî bir konu olarak zikredilen âyete giriş yapınca şu ifadelerle başlar: “Bu âyetten sonra Allah Teâlâ, gerçek müminin hiçbir konuda ona muhalefet etmeyen ve verdiği her emirde ona itaat eden olduğunu açıkladı ve buyurdu ki...”⁴⁹² Görüldüğü üzere bu ifadelerle Şâhfûr, ilk âyette geçen ganimet dağıtımında Allah'a ve Resul'e itâati emreden âyetin sonunda yer alan “gerçek müminler iseniz” ifadesinin devamında müminin özelliklerinin anlatıldığını dile getirmekte ve ikinci âyetin geçişindeki bağlantıya işaret etmiştir.

Müellifimiz Şâhfûr'un münâsebet yöntemini sistemli bir şekilde takip ettiğini görmek için diğer bir misal vermek gerekirse Yunus sûresinde 89. âyetten sonra Firavun ve askerlerinin yaptıkları ve bunların âkibeti beyan edilmiştir.⁴⁹³ Bu âyetlerin devamında 98. âyet itibarıyla Hz. Yunus'un (as) yaşadıkları, kavminin yaptıkları ve bunların âkibeti beyan edilmiştir. İki kavmin de âkibeti, öncülleri açısından suç/hata arz

⁴⁸⁷ Enfâl, 8/1.

⁴⁸⁸ Enfâl, 8/2.

⁴⁸⁹ Bir konudan bahsedilirken başka bir konuya temas edilip yeniden asıl konuya dönülmesi. Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”, *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 31/561-578.

⁴⁹⁰ Tanzîr. İki benzer hususun arka arkaya zikredilmesi. Yılmaz, “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”, 31/561-578.

⁴⁹¹ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fi's-suver ve'l-âyat*, 49.

⁴⁹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/805.

⁴⁹³ 10/Yûnus, 97-98.

etse de birinin âkibeti ceza diğèrinin âkibeti ise affolmuştur. Bu itibarla geçişin kopuk olduğu düşünölebilir. İşte Şâhfûr, Hz. Yunus'un hikâyesine geçişte iki durum arasındaki farkı gösterip, Firavun'dan sonra Hz. Yunus'un kavminin durumunun izah edilmesi sebebine/alakasına işaret etmektedir. Şâhfûr, bu geçişin daha iyi anlaşılması sağlayarak Firavun'un tövbesinin ölüm anında olması sebebiyle kabul olunmadığını; Hz. Yunus'un kavminin tövbesinin ise ecel anında olmaması sebebiyle farklı olduğu ve bu sebeple kabul edildiğini belirtir. Bu yorumla zıt iki durumun peş peşe anlatılmasının sebebi, aradaki fark anlatılması olarak gösterilmiş ve böylece âyetler arasında kopukluğun bulunmadığı ortaya konmuştur.⁴⁹⁴

Müellifimizin münasebeti daha çok âyetler arasında kurmaya çalıştığını belirtmiştik. Müellifimiz, nadir de olsa sûrelerin başı-sonu ya da âyet içinde bağlantıyı sağlamakla ilgilenmiş ve bu noktalarda da bir münasebet kurmaya çalışmıştır. Sûrelerin başı-sonu arasında bağlantı kurmasına misal olarak En'am sûresinin bitiminde⁴⁹⁵ sûrenin özelliklerinden biri olarak sûrenin hamd ile başladığını mağfiret ve rahmet ile bitirildiğini ifade eder. Bu durumun benzerinin Müminûn sûresinde bulunduğunu söyler. Çünkü Mü'minûn sûresinde felâh ile başlanmış ve mağfiret ile bitirilmiştir. Bu ayrıntıya dikkat çekmesi, mücerret bir açıklama olarak görmek yanlış olur. Bu sebeple sûrenin hamd-mağfiret veya felâh-mağfiret ile başlayıp bitmesi, ikisi arasındaki musebbeb-sonuç ilişkisine dayandırdığını akla getirmektedir. Konumuz bağlamında Şâhfûr'un bu ifadeleri ehemmiyet arz etmekte olup onun bu sözlerinde münasebet kelimesi geçmese de iki nokta arasında bağlantı görmüştür. Bundan ötürü Şâhfûr, sûrenin başı ve sonunun birbiri ile karşılaştırıp giriş ve sonuçların gelişi güzel olmadığına ve başlangıç ifadeleri ile son ifadeler arasında bir bağlantının ve insicâmın bulunduğuna işaret etmiştir. Başlangıç ve bitiş arasında bir karşılaştırma yapmak, alaka ve bağlantı sağlama arayışı olduğundan bu olgunun münasebet olarak anlaşılması zorlama bir yorum sayılmaz.⁴⁹⁶ Zemahşerî de benzer bir yaklaşımla âyetin başındaki ve sonundaki iflâh konusunun uyumuna dikkat çekerken müelliften farklı olarak en son âyeti değil, ondan bir önceki âyeti göz önünde bulundurmuştur.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/999.

⁴⁹⁵ 6/En'am, 165.

⁴⁹⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/709.

⁴⁹⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 635.

Şâhfûr, bazen bütün bir sûrenın aynı konu çerçevesinde anlaşılmasını sağlayacak açıklamalar yapar. Misal olarak Ra'd sûresinin ilk âyetinin açıklamasında bir sebab-i nüzûle yer verir. Sûrenin 180. âyetinin de bu bağlamda nüzûl olduğunu söyler. Zikrettiği rivayete göre Mekkeli müşrikler, Kur'an'ın Peygambere (sas) ait sözler olduğunu söylemiş ve Allah'ı inkâr edip “Rabbinin işi nedir/sanatu nedir?” diye sormuşlardır. Buna binaen Allah Teâlâ, tümüyle rübubiyetin ve kudretinin delillerini konu edinen Ra'd, sûresini inzâl etmiştir.⁴⁹⁸

Münâsebet bağlamında âyetlerin kendi içindeki bağlantılarının sağlanması, konuyla ilgili diğer bir meseledir. Bu konuda müelliften verebileceğimiz misal âyet sonundaki Esmâ-i hüsnâ'nın öncesindeki ifadelerle olan münasebetidir.⁴⁹⁹ Müellifin bu türden âyetlerin içeriğinde âyetin sonundaki Allah'ın isminin anlamına göre bir açıklama yaparak münasebet kurmuş olduğunu nadiren de olsa müşahede etmekteyiz. Misal olarak En'âm sûresinde “*Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz*” ifadesinden sonra gelen “*Alîm ve Hakîm*”⁵⁰⁰ sıfatları arasında münasebet kurulmuş olduğundan “*Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini ilim ve hikmet ile yükseltiriz*” şeklinde bir tefsir yapmıştır.⁵⁰¹

Yukarıdaki misalten farklı olarak bazen âyetten yola çıkarak esmâ-i ilâhiyeye mana verdiği de vuku bulmaktadır. Bu da âyetin sonunda yer alan Allah'ın isimlerinin muktezâsınca meful belirlemesi şeklinde olmaktadır.⁵⁰² Misal olarak “*Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle bağışlayıcı ve çok esirgeyicidir*”⁵⁰³ âyetin sonunda Allah'ın isminin manasına göre meful zikretmiştir. Zira âyetin sonunda geçen (عَفُورًا رَحِيمًا) isimlerinin anlamını

⁴⁹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1131.

⁴⁹⁹ Abdurrahman b. Nasır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 53. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 2/354; Ebû'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Said Et-Tüfî, *el-İksîr fi ilmi't-tefsîr*, (Lübnan: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 2009), 15.

⁵⁰⁰ 6/En'âm, 83.

⁵⁰¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 667.

⁵⁰² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/261; Vâsi'-Alîm, 1/318; Alîm, 2/597-598; Ğafûr-Rahîm, 2/845; Alîm-Hakîm, 2/855; 2/876; 2/896; İst. vr. 663b; 673b; 448b; Azîz-Hakîm, 3/882; 1/311; 1/339; Semî'-Alîm, 1/350; İst. vr. 671b; Semî'-Basîr, v.499b; Ğanî-Halîm, 1/314; Ğanî-Hamîd, 1/317; İst. vr. 650a; Şehîd, İst. vr. 670b; Alîm-Habîr, İst. vr. 675a; Ğanî-Kerîm, İst. vr. 499a; Kâvî-Azîz, İst. vr. 447a; 457; Latîf-Habîr, İst. vr. 450a; Râûf-Rahîm, İst. vr. 450a; Afüvv-Ğafûr, İst. vr. 449b; Alîyy-Kebîr, İst. vr. 449b. Mukattaa harflerinin izah ederken de benzer bir açıklama yapmıştır: 3/1130.

⁵⁰³ 33/Ahzâb, 59.

“...bağışlayıcı ve her vakit kendilerini örtenlere çok esirgeyicidir” şeklinde açıklamış kimi esirgediği ve affettiği tefsir edilmiştir.⁵⁰⁴ Bura da net olarak ortaya koyduğu yorum şeklini her âyette uygulamamaktadır. Söz gelimi âyetin sonunda geçen “Âlim”, ismi “bilen” anlamındadır. Ancak neyi bildiği hususu ise her âyette bağlama uygun şekilde farklı izah edilebilir. Ancak bunun yerine genelde “yaptıklarımızı, gönlünüzde geçeni bilendir”⁵⁰⁵ şeklinde pek çok âyete uygun düşecek bir mana ile açıklar.⁵⁰⁶

Buraya kadar Şâhfûr’un münâsebeti uyguladığını göstermek için bazı misalleri vermeye çalıştık. Lakin âyetler arasındaki münâsebetin nasıl kurulduğu ve bunda nasıl bir yol takip etildiği noktası konuyla ilgili diğer bir meseledir. Burada yer vermiş olduğumuz örnekler ve diğer örneklere bakıldığında takip edilen birden fazla yöntemden söz edilebilir. Bunlardan biri, âyet için tespit ettiği bağlamı ortaya koymasındır. Şâhfûr, genelde bir eksen belirleyerek âyet ya da sûrenin bu bağlamda anlaşılmasını sağlar. Bunu da bazen siyak/bağlamı açıkça zikrederek, bazen sebab-i nüzûlü vererek bazen de âyette geçen kısya bilgilerini aktararak yapmaya çalışır.

Münâsebat, sırf bir âyetin anlamı ve bağlamına katkı sunmaz belki birden çok âyetin ya da sûrenin tamamının bağlamının anlaşılmasını sağlar. Bu yorum biçimi, sûreye bir ahenk ve bütünlük katar ve bu sayede sûrede konu birliği meydana gelir. Şâhfûr’un özellikle uzun sûrelerde kurmaya çalıştığı münâsebat, konulu tefsirin dayandığı olgulardan da biridir. Münâsebetin bütünlüğü sağlamasına misal olarak Şâhfûr’un zikrettiğine göre, Enbiya sûresinin başından 47. âyete kadar olan âyetlerde, geçmiş peygamberlerin sıfatları, çektikleri sıkıntılar ve muhaliflerinden gördükleri eziyetler Hz. Peygamber’e güven vermek için anlatılmıştır. Akabinde muhtasar bir şekilde “*And olsun ki, Musa ve Harun'a eğriyi doğrudan ayıran Kitap'ı sakınanlar için ışık ve öğüt olarak verdik*”⁵⁰⁷ âyetiyle başlamak üzere peygamberlerin kıssalarının zikrine geçilmiştir. Böylece sûrede önce amaç, konu ve bazı parametreler belirlenmiş daha sonra bunların modeli olabilecek ve bunları somutlaştıracak misal ve olaylar serdedilmiştir.⁵⁰⁸ Şâhfûr’un burada ortaya koyduğu okuma şekli, pek çok âyetin aynı

⁵⁰⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 558b.

⁵⁰⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 526a.

⁵⁰⁶ Başka misaller için *Tâcü't-Terâcim*'den bkz: “Kerîm”, kâfirlere verdiğini geri almaz, sırrınızı bilir, İst. vr. 0572; “Semî”, sözünüzü işiten, İst. vr. 0542; “Azîz”, dostlarına izzet/kuvvet veren, İst. vr. 0565.

⁵⁰⁷ 21/Enbiyâ, 48.

⁵⁰⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1409.

amaç ve bağlamda okunabilmesini sağlamakta ve aynı âyetlerin bir tema etrafında bütünlüğünü oluşturmaktadır.

Diğer bir misal olarak müellif, Bakara sûresinde (*أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلٌ*) (الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ *“Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız?...”*⁵⁰⁹ âyetinin girişinde bu âyetin maksadını ve önceki âyetlerle olan ilişkisini izah ederek birçok âyeti aynı kapsama alan şu ifadeleri kullanır: “Müslümanlara hac, cihad ve nafakaya dair tüm konularda emir verildikten sonra, onlara sevaptan söz edilip bu sevabın tıpkı Hendek ve Uhud’da olduğu gibi sıkıntısız ve meşakkatsiz elde edilemeyeceği anlatılmaya başlanmıştır.”⁵¹⁰ Görüldüğü üzere bu yorumla yukarıdaki âyet öncesindeki pek çok âyetlerle bağlantısı kurulmuştur. Daha önceki misalde olduğu gibi bu misalde de Şâhfûr, birçok âyeti aynı gayenin ekseninde konumlandırıp ilgili âyetlerin bir örgü içinde okunmasını sağlamaktadır.

Şâhfûr’un münâsebeti kurmasının en önemli yöntemlerinden biri de rivayetleri münâsebeti sağlayacak şekilde âyetler arasında zikretmesidir. Bunu bazen sebab-i nüzûl, bazen kıssa ve bazen de nüzûl dönemi bilgileriyle yapmaya çalışır. Onun bu yönteminde sebab-i nüzûl rivayetleri önemli bir yer tutar. Özellikle âyetten önce sebab-i nüzûl veya diğer rivayetleri zikrederek bazen birçok âyetin bağlantısı sağlayabilmektedir. Nitekim Süyûtî de münasebetin sebab-i nüzûle bağlı olması durumunda sebab-i nüzûlün âyetten önce zikredilebileceğini söyler.⁵¹¹ Şâhfûr’un sebab-i nüzûlu bağlantıyı sağlamada kullanmasına bir misal olarak, Yûnus sûresinde onuncu ayette cennet ehlinin sözleri ve halleri nakledilirken on birinci ayette zahiren bununla ilgisiz şekilde insanların şerri erken istemesinden söz edilmektedir. Şâhfûr’un bir rivayeti naklederek iki âyet arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. Söz konusu önce gelen *“Orada onların duaları, “Sen bütün noksan sıfatlardan uzaksın Allahım!”; karşılıklı iyi dilekleri de “selâm” şeklinde olacaktır. Duaları da “Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamdolsun” diyerek son bulur.”*⁵¹² âyeti nâzil olunca Nadr b. Haris bu âyeti duymuş, buna karşı *“Ey Rabbim, eğer söylediği doğru ise üzerimize taş yağdır”* demiştir. Bunun üzerine *“Eğer insanlar iyi olanı çarçabuk istedikleri gibi kötü olanı da*

⁵⁰⁹ 2/Bakara, 214.

⁵¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/321.

⁵¹¹ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fi's-suver ve'l-âyat*, 54-55.

⁵¹² 10/Yûnus, 10.

Allah onlar için hemen gerçekleştirseydi derhal sonları gelirdi”⁵¹³ âyeti nâzil olmuştur. Görüldüğü üzere bu rivayet sayesinde bağlantısız görülen iki âyet arasında bir olay ile irtibat sağlanmıştır. Âyetlerden ilki, olayın vuku bulmasının sebebi diğeri de olayın vuku bulmasının sonucu olmuştur.⁵¹⁴

Müellifimizin bir rivayet ile birçok âyeti tek konuyla ilişkilendirmesi noktasında buna benzer pek çok örnek vardır. Mesela İbn Abbâs’ın rivayetine göre adamın biri Peygambere (sas) gelmiş ve “iyilik/itaat nedir?” diye sormuştur. Hz. Peygamber de “Kim Allah’a iman edip Muhammed’i onun resulü olduğuna şehadet eder ve herhangi bir cihete dönüp namaz kılarsa ve bu şekilde ölürse cennete gider” demiştir. Hicretten sonra farzlar belli olup kible de değiştikten sonra Allah, birr/itaat’a dair sorunun cevabını yenilemek üzere emredilenin (birr olanın), hicretten önce mezkûr söylenenlerle sınırlı olmadığını ve daha fazlasının bulunduğunu belirtmek üzere vasiyet ve oruç gibi konuları içeren Bakara sûresinin 177. âyet ve devamındaki bazı âyetler inzâl etmiştir. Dolayısıyla Bakara sûresinin kısasla ilgili olan⁵¹⁵ âyet ile vasiyet ve oruç ile ilgili olan âyetleri aynı bağlamda anlaşılacaktır.⁵¹⁶ Buna göre bu âyetlerin hepsi, peş peşe iyiliğin ne olduğunu anlatan emirlerdir. Âyetler bu bağlamda anlaşıldığında farklı konularla ardı sıra geçen âyetler arasında görünenden daha fazla irtibatın olduğu görülecektir. Burada Şâhfûr, Bakara sûresinin 177. âyet ve devamındaki âyetlerin aynı doğrultuda indiğini “پس فرمان دیگر پدید کرد کی” sözleriyle ifade etmiştir.⁵¹⁷ Ayrıca müellif kısas, vasiyet ve oruç anlatılması nedeniyle konuyla alakası olduğu ve yeri geldiği gerekçesiyle -istidradî olarak- vasiyet konusunun da anlatıldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda “پس چون خوداوند “تعالیٰ قصاص و کوشتن یاد کرد حکم وصیت نیز یاد کرد hükümlerini zikredince vasiyetin hükümlerini de zikretti” ifadelerini kullanarak münasebet örgüsünü daha geniş bir sınıra yaymıştır.⁵¹⁸ Müellifimizin bu anlattıkları ise merkeze sebep-i nüzûlün alınmasıyla anlaşılabilir. Burada belirtmek gerekir ki bu tür izahlar, ebetteki âyetin nüzûlündeki tek sebep değildir. Çünkü Kur’an’ın kendi bağlamı

⁵¹³ 10/Yûnus, 11.

⁵¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/972.

⁵¹⁵ 2/Bakara, 177.

⁵¹⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/181-186.

⁵¹⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/182.

⁵¹⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/184

ve her vakit dini kemale erdirme gayesi, nüzûlün en önemli sebeptir. Hükümün bir olaya binaen gelmesi ise hususî bir sebeptir. Âyetlerin sebebinin hususî, hükümünün de umumî olması tartışması bunu ifade etmektedir.

Şâhfûr'un âyetlere bağlam ve konu çerçevesini tespit etmesine bir misal de A'raf sûresidir. Şâhfûr, Nuh (as) kıssasının başlatıldığı “*Andolsun ki Nûh'u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üzerinize gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum*”⁵¹⁹ âyetinin hemen girişinde bu âyete kadar geçen âyetleri ya da konularını kapsayan şu özeti ve girişi yapmıştır; “Bu beyana göre “Bilesin ki Allah (cc), bu âyetlerle kudret sıfatlarını gösterip kıyametin doğruluğunun delillerini göstermiştir. Bunun akabinde Hz. Âdem'in soyundan gönderilen peygamberlerini zikretmiştir. Buna da ilk olarak Şît b. Âdem'in (as) evlatlarından ve Hz. İdris'ten (as) sonraki ilk peygamber olarak kavmine gönderilmiş olan Hz. Nuh'un (as) kıssasını zikrederek başlamıştır”⁵²⁰ Şâhfûr'un bu ifadelerinde görüldüğü gibi âyetleri konulara göre gruplandırmış ve aralarındaki bağlantılara değinmiştir.

Şâhfûr'un âyetler arası bağlantılarda kullandığı en önemli yöntemlerden biri de âyetler arası geçişlerde başvurduğu üslûbudur. Daha önce belirttiğimiz üzere müellifimiz, âyetten önce âyetin konusu, amacı ya da sebep-i nüzûlünü zikrettikten sonra âyete bazı tabirlerle giriş yapar. Bu tabirler, açık şekilde âyetler arası bağlantı ve köprü işlevini sağlar. Bunlardan biri “پس/pes” sözcüğü olup bu sözcük, bağlamına göre “ardından”, “akabinde” “ve”, “bunun üzerine”, “daha sonra”, “sonra” gibi anlamlarla çevirilebilir. “Pes” sözcüğünü bazen yalnız, bazen de “پس گویند/ardından buyurur ki”, “پس/sonra dedi ki”, “و گفت.../ve dedi ki” şekillerinde kullanılır. Bu ifadeler birçok yerde “چون...پس گفت”, yani şeklinde şart edatıyla da kullanılır. Bu bağlantı unsurları, özelde iki âyet arasında zikredilmiş olsa da peşi sıra âyetler arasında bu tabirlerin gelmesi sayesinde birçok âyet, dolaylı da olsa bir konu etrafında zincirleme halde anlaşılabilir olur. Böylece birçok âyetin içinde olduğu geniş bir anlam ağı oluşur.

⁵¹⁹ A'raf, 7/59.

⁵²⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/731.

1.3.3.2. Siyak-Sibak (Bağlam)

Kur'an'ın anlamına ulaşmada doğru yolu takip etmenin ilkelerinden biri de siyak-sibaktır. Siyak-sibak “Bir kelimenin ya da cümlenin önündeki ve arkasındaki kelime ve cümlelerle olan irtibatı”⁵²¹ ifade eder. Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olması ve tetibinin de tevkifi olmasının bir gereği olarak nüzûlleri tadrîcî de olsa, mananın tespitinde âyetlerin iç ve dış dinamiklerinin dikkate alınması gerekmektedir. Siyak ve sibak analizinde sözcüklerin dizimine değil, mutabakatı ve aklın kabulüne uygun olarak anlamları karşılaması ciheti üzerinde durulur.⁵²² Müfessirler, muhtemel manalardan birinin tercihinde salt lügavî delaletlerine bağlı kalmadan sözün bağlamına ve karinelere başvurmuşlardır.

Siyak-sibak konusu, munâsebat konusundan farklı bir alan olarak kaynaklarda yer alır. Ancak siyâk ve munâsebat, birbiri ile bağlantılı iki prensiptir. Tenâsubun kurulması ile bağlam tespit edilebildiği gibi bağlamın tespiti ile de münâsebetlere ulaşılabilir. Bu yönüyle münâsebat siyakın da temelini teşkil eder. Çünkü kurulan bağlantılar sayesinde paragraflar arasında bir bağlam oluşur. Böylece âyetler arasında bir bütünlük ve konu birliği meydana gelir.⁵²³ Âyetler arası munâsebata dikkat edilmeden siyakın oluşması olanaklı değildir. Siyak, bu açıdan âyetlerin maksadı ile ilişkili bir olgudur. Sözün maksadını ve konularını önemsemek, sözün doğru olmasına, doğru manaya uygun olmasına yardım eder ve sözün, maksadının dışına çıkmasını da engeller.⁵²⁴ Esasında âyetlerin tek bir bağlamı yoktur. Lafzın içeriği dahilî bir bağlam olduğu gibi sözün söylendiği an da haricî bir bağlamdır. Bu sebeple bağlam tespitinde öncelik lafzın siyakı ve sibâkı olsa da hâricî bağlamlar da dikkate alınır. Bu sebeple İsferyâinî de bağlamın tespitini yaparken kıssalara ve sebab-i nüzûl rivayetlerine başvurur.

Müellifimiz, *Tâcü't-terâcim* tefsirinde âyetleri açıklamasında bağlama ilgi göstermiş müfessirlerden biridir. O, siyak tabirini kullanmasa da onun yorumlarından, bu prensibi önemseydiğini anlıyoruz. Yukarıda değinildiği gibi siyakın münâsebet ile olan yakınlığı nedeniyle münâsebetle ilgili misallerin önemli bir kısmı bağlam konusu

⁵²¹ Demirci, *Tefsir usûlü*, 276.

⁵²² Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 92.

⁵²³ Nureddin İtr - Eyüp Yaka, “Münasebet İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Önemi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (01 Ekim 2006), 17.

⁵²⁴ Suyûtî, *İlmü'l-münâsebat fi's-suver ve'l-âyat*, 55.

çerçevesinde de değerlendirilebilir. Bu sebeple burada sadece siyakın anlamı belirlemede etkisinin görüldüğü misallere yer verilecektir. Müellifin siyaka uygun olan yorumu tercih etmesine misal olarak Bakara, sûresinde geçen “Kendilerine kitap verdiğimiz...”⁵²⁵ denilen kişilerin kimler olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu kişilerin kim olduğu konusundaki ihtimaller, “Ca’fer b. Ebû Tâlib ile gemiyle gelen kırk kişilik bir grup”, “Peygamber’in ashabi”, “müminler” ve “Abdullah b. Selam ve yahudi arkadaşları” şeklinde dört yaklaşımla ortaya konmuştur. Müellif, bu âyetin tefsirinde dört görüşe yer vermesine rağmen “kitap” kelimesini Tevrât olarak yorumlamıştır. Onun bu yorumu âyetten önce sözü geçen yahudi ve hıristiyanlardan bahsedilmesine uygun düşmektedir. Bu açıdan müellif, mezkûr ihtimaller arasında bağlama en uygun olan görüşü tercih etmiştir.⁵²⁶

Müellifin siyaki önemsediyinin diğer bir göstergesi de aynı sûrede geçen üç farklı âyeti misal göstereceğiz. Bu misallerin üçünde de âyetlerde sözü edilen kişilerin Bedir ya da Uhud ehli mi olduğu çerçevesinde farklı yaklaşımlar olmuştur. Müellifimizin bu âyetlerin üçündeki yaklaşımı siyak eksenli olmuştur. Söz konusu edilen üç farklı âyet ve değerlendirmesi şu şekildedir:

Birinci âyet, (وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ) “*Hani sen sabah erkenden savaşmak için müminleri mevzilere yerleştirmek üzere aileden ayrılmıştın. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, bilendir*”⁵²⁷ âyetidir. Müellifimiz Şâhfûr, bu âyette kimden bahsedildiği ve (الْمُؤْمِنِينَ) ifadesinden kimlerin kastedildiği hususunda “Ahzâb ehli”, “Uhud ehli” şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür. Şâhfûr, Uhud gününün kastedildiğini söyleyen görüşün daha doğru olduğunu belirtir. Gerekçe olarak da mezkûr âyetin devamında gelen (إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) “*O zaman sizden iki bölük, Allah onların velisi olduğu halde bozulup çekilmeye yüz tutmuştu; müminler yalnız Allah’a güvensinler*”⁵²⁸ âyetini gösterir. Bu âyette iki zümrenin zaaf göstermesinden söz edilmektedir ki Şâhfûr, bu sıfatların Uhud müminlerine ait sıfatlar

⁵²⁵ 2/Bakara, 121.

⁵²⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/149-150.

⁵²⁷ 3/Âl-i İmrân, 121.

⁵²⁸ 3/Âl-i İmrân, 122.

olduğunu⁵²⁹ dolayısıyla önceki âyette sözü edilen kişilerin de Uhud ehli olacağını savunur.⁵³⁰ Burada gözden kaçmaması gereken bir nokta daha var ki âyetin anlamının tespitinde etkili olan siyak, aynı zamanda sebab-i nüzûlun tespitinde de etkili olmuştur.

İkinci âyet, (إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعَىٰ كُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ) “O zaman inananlara şöyle diyordun: “Rabbinizin, indirilen üç bin melek size yardım etmesi sizin için yeterli değil mi?”⁵³¹ âyetidir. Bir önceki âyete yakın yerde geçen bu âyette müminler olarak bahsi geçen kişilerin kim olduğu görüşleri yine Uhud ve Bedir ehli şeklindedir. Müellifimizin meâlinden ve devamındaki âyetlerin tefsirinden bahsi geçen müminleri Bedir ehli olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.⁵³² Onun bu tercihi, bağlama daha uygun bir yaklaşımdır. Zira Uhud’da zaaf gösterdiği anlatılan gruplardan sonra, açıkça Bedir’den bahseden “Andolsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir’de de yardım etmişti”⁵³³ âyetine geçilmiştir. Bu sebeple bağlam değişmiş olup Bedir konusu açılmıştır. Buna bağlı olarak müellifimiz, birbirine yakın âyetlerde yorumunda birçok âyeti tek konuda birleştirmek yerine bağlamı önemsemesi ve Uhud yerine Bedir’den söz etmesi açısından siyaktan yana bir duruş sergilemiştir.

Üçüncü âyet, (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ) “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah’ın, yanında rızıklara mazhar olmaktadır”⁵³⁴ âyetidir. Şâhfür, bu âyette de Allah yolunda öldürülenlerin yorumu çerçevesinde Bedir, Uhud ve ayrıca Bi’r-i Maû’ne şeklinde üç farklı yaklaşıma yer vermiştir.⁵³⁵ Burada da bir beyanı olmamakla birlikte gerek Uhud görüşüne İbn Abbâs’ın rivayetini eklemesi⁵³⁶ gerekse daha sonraki⁵³⁷ âyette⁵³⁸ anlattıklarından⁵³⁹ Uhud görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Âyetin Uhud hakkında olduğunu destekleyen yakın ve uzak bağlamlar incelendiğinde, yukarıdaki âyetten önce

⁵²⁹ Uhûd gününde gevşeklik gösteren iki grup, “Benî Seleme” ve “Benî Hârise” adlarıyla yer almaktadır. Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/413.

⁵³⁰ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/411.

⁵³¹ 3/Âl-i İmrân, 124.

⁵³² Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/415.

⁵³³ 3/Âl-i İmrân, 123.

⁵³⁴ 3/Âl-i İmrân, 169.

⁵³⁵ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/236-237

⁵³⁶ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/436.

⁵³⁷ 3/Âl-i İmrân, 169.

⁵³⁸ 3/Âl-i İmrân, 172.

⁵³⁹ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/440-441.

“müslümanların gevşemesi”,⁵⁴⁰ “musibetin kendi nefislerinden olması,”⁵⁴¹ “kardeşlerine otursaydınız ölmezsiniz demeleri” gibi Uhud’a uygun düşen âyetler geçmiştir. Müellifin bunlara uygun düşen bir duruş sergilemesi yine siyak ve sibak merkezli bir tutumdur.

Müfessirimiz Şâhfûr, siyâkı dikkate almasının bir göstergesi olarak bazen aynı kelimeyi lügatteki anlamın dışına çıkmadan muhtelif âyetlerde bağlama uygun birbirinden farklı anlamlar vermiştir. Misal olarak lügatte “sınırları aşan” anlamında olan (المعتدين) kelimesine A’râf sûresinde konusu dua⁵⁴² olan âyette “dua konusunda sınırları aşmayın” anlamını vermiştir.⁵⁴³ Buna mukabil aynı kelimeye Bakara sûresinde (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا) “Sizinle savaşanlarla savaşın ve haddi aşmayın”⁵⁴⁴ âyetinde geçmektedir ki müellifimiz burada öncekinden farklı manalar zikretmiştir. Bunlar, “haram aylarda savaşmak”, “savaşta, çocuk ve kadın gibi masumları öldürmek” ayrıca “Şavaşı başlatan taraf olmak” şeklinde siyaka uygun manalardır.⁵⁴⁵ Son bir misal olarak Yunus sûresinde bağlamı Peygamber ve vahiy gönderme olan âyette⁵⁴⁶ geçen kelimeyi “emirlerimiz konusunda haddi aşanlar” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁴⁷ Anlaşıldığı üzere bu âyetlerin hepsinde siyaka bağlı yapılan farklı yorumlar, (المعتدين) kelimesinin lügat anlamı olan “sınırı aşmak” anlamına ters düşmemektedir.

Siyakla ilgili en önemli hususlardan biri âyetle ilgili rivayetlerle uyuşmamasıdır., Rivayetlerle siyakın çakıştığı bu nevi âyetlerde Şâhfûr’un iki farklı tutum sergilediği dikkat çeker. Bu, onun iki gerekçeyi de bağlayıcı görmediğini gösteren bir tutumdur. Dolayısıyla âyetlerin bir kısmında siyâkla yorumu hadis ile yoruma tercih etmektedir. Siyaka göre tefsir etmesine misal bir âyet şudur: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ)
(إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) “Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz kimseleri peygamber olarak gönderdik; eğer bilmiyorsanız kitaplar

⁵⁴⁰ 3/Âl-i İmrân, 152

⁵⁴¹ 3/Âl-i İmrân, 165.

⁵⁴² 7/A’râf, 55.

⁵⁴³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/729.

⁵⁴⁴ 2/Bakara, 190.

⁵⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/201-202.

⁵⁴⁶ 10/Yûnus, 76.

⁵⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/991.

hakkında bilgi sahibi olanlara sorun”⁵⁴⁸ Şâhfûr, tefsir kısmında (أَهْلَ الدِّكْرِ) ifadesi için hadisle desteklenen “bilen âlimler” şeklindeki manaya yer vermiştir. Ancak kendisi, hadisle gerekçelendirilen bu mana yerine (أَهْلَ الدِّكْرِ) ifadesini “ehl-i kitap” şeklinde açıklamıştır. Onun bu yaklaşımı, siyakı dikkate alması şeklinde açıklanabilir. Çünkü (أَهْلَ الدِّكْرِ) ifadesinden önce geçen (فَبَلَّكَ) tabiri, konunun Hz. Peygamber’den öncesi ile ilgili olduğunu gösteren bir ifadedir.⁵⁴⁹

Müellifimiz Şâhfûr’un siyak yerine rivayeti tercih etmesine misal ise “*Yoksa onlar, Allah’ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar? Oysa İbrâhim soyuna da kitabı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik*”⁵⁵⁰ âyetidir. Şâhfûr, bu âyetin tefsirinde önce sebab-i nüzûlü zikretmiş ve âyetin devamında Hz. Süleyman’ın çok eşliliğinden bahsetmiştir. Zikrettiği sebab-i nüzûle bağlı kalarak âyette geçen “*faziletinden vermiş olduğu şey*” ifadesini çok eşlilik olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Oysaki Hz. İbrahim’e faziletin verildiğini ifade eden âyetin devamında Hz. İbrahim’e kitap ve hikmet verildiğinden söz edilmesi, bağlamsal olarak faziletin dünyevî olmasından öte manevî olmasını iktiza eder. Dolaysıyla âyetin devamının göz önünde bulundurmamak yerine sebab-i nüzûle göre mana vermesi, siyak yerine rivayeti dikkate almasına misal teşkil etmektedir.⁵⁵¹

Şâhfûr, tefsirinde zaman zaman karşılaştırma yapar ve âyetleri cem‘ etmeye çalışarak doğru anlamı tespit etmeye gayret eder. Meselâ (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا) “*Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız.*”⁵⁵² Âyetin zahirinde kâfirler için terazinin kurulacağı ve günahlarının tartılacağı ifade edilirken,⁵⁵³ Kehf sûresinde geçen (فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ) “*Bu yüzden de kıyamet gününde amelleri için bir terazi kurmayacağımız*” (يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزُنًا

⁵⁴⁸ 21/Enbiyâ, 7.

⁵⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1402.

⁵⁵⁰ 4/Nisâ, 54-55.

⁵⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/487.

⁵⁵² 21/Enbiyâ, 47.

⁵⁵³ Heyet, *Kur’an yolu: Türkçe meal ve tefsir*. : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017). 3/681.

kimselerdir”⁵⁵⁴ âyetinde onlar için terazinin kurulmayacağı ve dolayısıyla yaptıklarının tartılmayacağı ifade edilmiştir.⁵⁵⁵ Müellifimiz, karşılaştırma yaparak iki âyet arasında farklılığın ve çelişkinin bulunmadığını göstermeye çalışmıştır. Bunu göstermek amacıyla Kehf sûresindeki (فَلَا تُقِيمُ هُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزُنًا) âyetin manasının “ پس نبینم ایشان را روز ”⁵⁵⁶ “قیامت مقداری”⁵⁵⁷ Yani kıyamet gününde kâfir olanların hiçbir ağırlığı/değeri olmayacak, şeklinde olduğunu açıklamıştır.⁵⁵⁸ Buna göre Kehf sûresindeki âyette kâfirin hiçbir mikdarın/ağırlığının (amelinin değerinin olmadığı) anlatılmak istenirken⁵⁵⁹ Enbiyâ sûresinde en küçük amelin bile tartılacağı anlatılmış olmaktadır.⁵⁶⁰

1.3.4. Farklı Yorumlara Yaklaşımı ve Tercih Anlayışı

Tefsirlerde âyetlerle ilgili birbirinden farklı kanaatlerin bulunması, yeni tefsirlerin yazılmasının sâiklerinden biridir. Âyetlere derinlemesine farklı açılardan bakılmasını ve incelenmesini sağlayan bu durumun neticesinde, Kur’an’ın anlamında uzlaşılmamış pek çok görüş oluşmuştur. İhtilaf durumu, kimisi tarafından olumsuz bir tablo olarak algılanmışsa da pek çok âlim tarafından böyle kabul edilmemiştir. Zira birçok ehl-i ilim, bu hususta reddedici ve indirgemeci keskin bir çizgiyi takip etmemiş, bunun yerine konuyu tafsile tâbi bir konu olarak ele almıştır. Farklı tafsilatlarla birlikte ekseriyetle tefsir için çizilen çerçevede Kur’an’ın ve sünnetin mantığı takip edilmeye çalışılmış ve bu çizgide yorumlar, makbul/mahmûd ya da mezmum şeklinde kategorize edilmiştir.⁵⁶¹ Şâhfûr da aynı bakış açısıyla Ehl-i sünnet çizgisini bir metot olarak belirlemiş ve bunun dışına çıkan yorumları batıl kabul ettiğini daha eserinin başında ifade etmiştir.

Şâhfûr el-İsferâyînî, tefsir kitaplarındaki yorum ve ihtilafların çokluğunun karmaşa arz eden müşkül bir durum olarak algılanabileceğini göz önünde bulundurarak, ihtilafların nasıl okunması gerektiği noktasında yöntem ve perspektif ortaya koymaya

⁵⁵⁴ 18/Kehf, 105.

⁵⁵⁵ Heyet, *Kur’an yolu*. 3/652.

⁵⁵⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1342.

⁵⁵⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1409, 1342.

⁵⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1409, 1342.

⁵⁵⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1410.

⁵⁶⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1342.

⁵⁶¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve ’l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu vehbe, 1985), 1/175.

çalışmıştır. Bu çerçevede kapsayıcı bir bakış açısını sunmak için hem te'vil hem de rivayet nitelikli ihtilafları mevzubahis yapmış, ihtilafın niteliği ve konusu açısından olasılıkları tasnif etmiş ve ona göre bir bakış açısı sunmaya çalışmıştır. Şâhfûr, başta müfessirlerin, râvilerin ve dildilerin Allah'ın kelâmı hakkında pek çok şey söylediklerini ve bunların çoğunun rivayet ya da istinbât yönünden ihtilaflı olduğunu ifade ederek ortaya vâkıyı koymuştur. İsferyînî'ye göre farklı görüşlerin büyük bir yekün tutması, dindarların her birinin rivayetleri az ya da çok olsun korumaya çalıştıklarının Allah'ın kitabından istinbâta bulunmak gayesiyle cedd-u içtihad içinde olduklarının ve Allah'ın hiçbir buyruğunu zayi olmasına razı olmadıklarının göstergesidir.⁵⁶² Müellif, bu bakış açısıyla görüşleri nakletmeyi ve rivayetlere olan özeni aslında Kur'an'a olan bağlılığın bir sonucu olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Ayrıca düşüncelerin farklılığı ve çokluğunu ilmî ve değerli bir birikim olarak görmüştür. Şâhfûr, din âliminin büyüklüğünün de bu ihtilaflı rivayetlere olan yaklaşımıyla meydana çıkacağına dikkat çekmiş ve akabinde çözümde izlenecek şu yaklaşım tarzını ortaya koymaya gayret etmiştir.⁵⁶³

Şâhfûr'a göre tefsirdeki ihtilaf ister rivayette ister te'vilde olsun iki ihtimal söz konusudur. Bunlardan biri, cem' edilebilen ihtilaflar, diğeri de cem' edilemeyen ihtilaflardır. Cem' edilebilen görüşlerde ihtimallerin hepsi aynı noktada buluştuğundan, bunlardan her birinin doğru olduğu söylenebilir. Bu sebeple bunun üzerinde durmaya da gerek yoktur. Lakin cem' edilemeyen ihtilaflar, kendi içinde şer'î ahkâmla alakalı olan ve şer'î ahkâmla alakası olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır.

Birinci kısım: Cem' edilemeyen ihtilafın birinci kısmı, şer'î ahkâmla alakalı olan ihtilaftır. Şer'î ahkâma müteallik ihtilaflı iki görüşten biri, bir hükmün nefyini gerektirirken mukabili olan görüş, aynı hükmün gerçekleşmesini gerektirir. Bu nevi muhalif iki görüşteki ayrılığın ortak bir noktada değerlendirilmesi mümkün olmaz.

Şâhfûr, şer'î ahkâma müteallik bu ihtilafı İmam Şâfiî (ra) ve İmam Ebû Hanife'nin (ra) bir âyet üzerinde ayrı yöndeki görüşlerini misal vererek somutlaştırmaya çalışır. Şöyle ki İmam Ebû Hanife (ra), teyemmüm alınacak durumların anlatıldığı (√

⁵⁶² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

⁵⁶³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

بِمَسِّهٖ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ”⁵⁶⁴ “Ona ancak temizlenenler dokunabilir”⁵⁶⁴ âyetinde maksadın ilişki olduğunu ve dokunmanın abdesti bozmadığını savunmuştur. Buna mukabil İmam Şâfiî ise âyette erkeğin teninin kadının tenine teması halinde abdestin bozulacağını kastedildiğini ifade eder. Şâhfûr, bu iki görüş üzerinden hüküm istihracı çerçevesinde genel bir ilke olarak şu ifadeleri kullanır: “Bu iki ihtimalden birinin delili kesinlikle rivayet, lügat (Arapça) ya da şeriât üsûlunun kıyasında bulunur.” Şâhfûr, bu delillerden biri elde edildiğinde âyette hükme dair maksadın bilinebileceğinin kaçınılmaz olduğunu ve hiçbir şekilde meselenin kapalı kalarak zayi olmayacağını özellikle belirtir.⁵⁶⁵ Bu açıdan yukarıdaki âyette ihtilaf edilen hususun da delilsiz kalmadığını ve cem’ edilemeyen bu görüşlerden birinin delillere dayandığını belirtir ardından bunun delillerini zikrederek meseleyi şu şekilde pratize etmeye çalışır:⁵⁶⁶ Bu âyette -doğru olan- hükmün dayanağı olabilecek üç kaynak/delil mevcuttur. Bunlardan biri, rivayettir ki rivayetten sünnet, sahabe kavli ve tâbiîn kavlinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira Şâhfûr’un açıklamalarının devamında (فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ) “Elleriyle ona dokunsalar”⁵⁶⁷ âyetini de delil olarak sunması, rivayet kısmına Kur’an’ı da dâhil ettiğini göstermektedir. Çünkü âyetlerin tefsirinde delillere yer verirken bu delillere sıkça başvurmaktadır. Üç kaynağından ikincisi de lügattir ki bundan maksat Arap dilidir. Şâhfûr’un “lems”ten maksadın dokunma olduğuna şiiirden delil getirmiştir. Verilen şiiirde “...لمست بكفي كفه...”⁵⁶⁸ sözleri kullanılmış ve şiiirde “lems” kelimesi, “el ile dokunma” anlamında kullanmıştır. Diğer bir kaynak da kıyastır ki bunu “şeriât üsûlünün kıyası” tabiri ile ifade ederek kıyasa bir sınır çizmiştir. Ayrıca kıyas ise aklî kaynaklardan addedilir. Nitekim kıyas, Şâfiî mezhebine göre şer’î ahkâmın kaynaklarından biridir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ 56/Vâkıâ, 79.

⁵⁶⁵ İbn Teymiye de Müslümanların ihtiyaç duydukları bilginin delilinin Allah tarafından kesinlikle bulunduğunu ifade etmiştir: Ebu’l-Abbas Takıyüddin Ahmed b. Abdühalim İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr* (Beyrut, 1972), 56.

⁵⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/64.

⁵⁶⁷ 6/En’âm, 7.

⁵⁶⁸ Şiiirin tamamı şöyledir: “لمسنت بكفي كفه طلب الغنى - و لم أدر أن الجود من كفه يُعدي”/Zenginlik talebiyle elimi/avucumu eline dokundurdum, Elinden cömertliğin bulaşacağını bilmiyordum”

⁵⁶⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nazır ve cennetü’l-münazır fi usûli’l-fıkh ala mezhebi’l-imam Ahmed b. Hanbel*, (Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2009), 409.

Netice olarak Şâhfûr, yukarıdaki âyette hükümle ilgili ihtilaf edilen hususta doğru olan görüşün delillerinin muhakkak bulunacağını savunmuştur. Doğru görüşün delilsiz kalmayacağını ve cem‘ edilemeyen görüşlerden birinin muhakkak delillerinin var olduğunu İmam Şâfî’nin yaklaşımına deliller getirerek göstermiştir.⁵⁷⁰

İkinci kısım: Cem‘ edilemeyen ihtilafın ikinci kısmıdır ki şer‘î hükümlerle bir bağlantısı/taalluku olmayan ihtilaflardır. Şâhfûr bu kısmı şöyle açıklar: “Bu nevi ihtilaflarda eğer cem‘ etmek mümkünse görüşlerden herhangi birisini atmayacak şekilde cem‘ et! Cem‘ edemiyorsan eğer bunlardan birinin doğru olduğuna itikat et! Onun varlığının Allah’ın kudreti dâhilinde olduğunu düşünebilirsen, kuşku içinde keyfiyetini tasavvur et! Ancak cümleden hangisini doğru olduğunu bilmiyorsan onu bilmemenin bir zararı yoktur. Eğer ahkamdan herhangi bir şeyi zâyi etmeyeceksen bir zararı yoktur. İhtimallerden hangisinin tam olduğunu tam olarak bilememekle birlikte tercih edilen manalardan herhangi birinin Allah’ın kudreti dâhilinde olduğu düşünerek zihin içinde bir şekil alabilmelidir. Bunu bilmemenin hiç bir zararı olmaz. Zira bilmelisin ki Allah’ın ahkâmından hiçbir zayi olmaz.”⁵⁷¹ Şâhfûr’un bu beyanından anlaşılan, şer‘î ahkâm dışındaki âyetlerde cem‘ edilemeyen ihtilaflarda doğru olan düşüncenin indallah olduğuna inanılarak, görüşlerden birinin doğru olduğu itikat edilebilir.

Netice olarak müellifimiz Şâhfûr, temelde görüşlerin ortak bir noktada buluşturulmasını önemser. Lakin ahkam dışında cem‘i mümkün olmayan misallerde görüşlerden birinin tercih edilebileceğini, tercih edilmeyen görüşün külliyyen batıl kabul edilip reddedilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre kişi, bu tür ihtimallerden birinin doğru olduğunu düşünse dahi Allah indinde diğer ihtimalinde doğru olabileceğinin unutulmaması gerekir. Burada belirtmek gerekir ki başka başlıklarda belirtildiği gibi bu, müellifimiz için sahih akide sınırlarındaki ihtimaller için geçerli bir durumdur. Ayrıca mezkûr usul delillerini sadece şer‘î konularda gerekli görmesi, diğer meselelerde bu delillere aykırılık câiz olacağı anlamına gelmemelidir.

Şâhfûr’un bu izahları, âyetlerin yorumunda birden çok görüşün doğru olabileceği yönündeki düşüncesinin temelini oluşturur. Nitekim Şâhfûr’un yukarıda yer verilen düşüncesine uygun davrandığını hemen Bakara sûresinin başında hurûf-ı mukattaanın tefsirinde ortaya koymuştur. Söz konusu açıklamaları için mukattaa harfi

⁵⁷⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/64.

⁵⁷¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/64.

konusundaki başlıkta ele alınan ilgili bölüme bakılabilir. Bunun haricinde farklı yorumların doğru olabileceğini açıkça ifade ettiği başka âyetler de bulunmaktadır.

Misal olarak Şâhfûr, (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ)

(فَارْهَبُونِ) “Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın ve ahdimi yerine getirin ki Ben de yerine getireyim; yoksa benden korkun”⁵⁷² âyetinde Benî İsrâil’in vermiş olduğu ahdin⁵⁷³ ne olduğu çerçevesinde Kelbî, Katâde, Hasan-ı Basrî ve Taberî’nin görüşlerini verir. Ayrıca yine bu âyetin tefsirinde “İsrâil” kelimesinin iştikakı ile ilgili farklı izahlar aktarır. Müellifimiz, bu âyetin tefsirinde ahdin ne olduğu ve “İsrâil” kelimesinin iştikakı noktasında farklı yorumların bir problem olarak algılanabileceğini düşünerek ya da bu soruyla karşılaşmış olması nedeniyle şu ifadeleri kullanır: “Eğer biri sana bu âyet ve “Benî İsrâil” kelimesinin iştikakı hakkında “Bunlardan hangisi doğru? Belki de/yoksa bunların bir aslı yoktur. Olsaydı bunlardan birinde karar kılınırdı” şeklinde soru sorarsa, bilesin ki bu soruyu ancak Allah’ın dininin usûlunu bilmeyen, Müslümanları aldatmaya çalışan, din konusunda Müslümanı şaşırtmak isteyen ve Allah’ın dininde lakayt olan bir mühlitten başkası sormaz.”⁵⁷⁴

Şâhfûr, değerlendirmesinde bu âyetle ilgili yorumların birbirini nakzetmeyen ve cem’ edilebilen türden olduğunu, görüşlerde ahde dair söylenenlerin hepsinin Benî İsrâil’den alınmış ahidler olduğunu ifade eder. Ona göre “*Ahdinizi yerine getirin, ben de ahdimi yerine getireyim*”⁵⁷⁵ ifadesi ile tüm ahidleri kastetmiştir. Bu ahd/söz hem şeriâtlarında olan şeylere dair sözleri hem Hz. Muhammed (sas) hakkındaki sözleri ve hem de ileri gelenlerinin yanında vermiş oldukları sözlerinin hepsini kapsar. Bu sebeple ahidlerin tümüne uymaları vacip olup bunların hiçbirine muhalefet etmeleri câiz olmaz ve her ahidini vakti geldiğinde yerine getirilmesi gerekir. Şâhfûr, bu izahların benzerini⁵⁷⁶ “İsrâil” kelimesi için serdedilen görüşler için de yapar. Hz. Ya’kûb için kullanılmış “İsrâil” kelimesinin kök iştikakı sadedinde söylenenlerin hepsinin Hz. Ya’kûb’ta var olduğunu ve bu nedenle görüşlerin hepsinin onun adının iştikakı için

⁵⁷² 2/Bakara, 40.

⁵⁷³ 2/Bakara, 40.

⁵⁷⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/92.

⁵⁷⁵ 2/Bakara, 40.

⁵⁷⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/91-92.

akla/mantığa uygun olduğunu söyler. Çünkü Hz. Ya'kûb (as) hem Allah'ın kuludur hem de Allah'ın seçtiğidir. Hem gece yürümüştür hem de o cinleri esir almıştır.

Şâhfûr, yukarıdaki görüşlerin çokluğunu bir problem olarak görenlere yüklenerek “Allah'ın kalplerini kör ettiği, dininden saptırdığı kişi Allah'ın âyetlerini düşünemez, hüccetlerini anlaması engellenir ve öyle ki onların sadece dalâleti artar” şeklindeki ağır ifadeleri kullanır. Ardından Kur'an'ın müminlerin imanını artırdığını ve inkârcıların ise ziyanını artırdığını vurgulamak üzere Kur'an'ın sıfatları hakkında indirilen şu âyetleri nâzil ettiğine dikkat çeker:⁵⁷⁷ *“Biz Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa, bir rahmettir; zalimlerin ise sadece ziyanını arttırır.”*,⁵⁷⁸ *“Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden “Bu hanginizin imanını arttırdı ki?” diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını pekiştirmiştir ve bundan dolayı onlar sevinç içindedirler. Kalplerinde hastalık olanlara gelince, bu onların (mânevî) kirlerine kir katmıştır ve onlar inkârcı olarak ölüp gitmişlerdir”*⁵⁷⁹

Diğer bir misal olarak Şâhfûr el-İsferâyînî, besmelenin tefsirini yaparken Lafzatullah'ın (الله) iştikakına dair farklı görüşleri aktarır; vermiş olduğu bilgiler üzerine akla gelebilecek muhtemel “Eğer biri sana naklettiğin bu iştikaklardan hepsi mi yoksa bir kısmı mı doğrudur?” diye sorarsa onların hepsinin doğru olduğunu söyle! Bu ismin bütün bunlardan türemiş olması câizdir. Şâhfûr, muhtemel bu sorunun cevabında bu konuda mutlak ve tek doğrunun olması gerekmediği tutumunu sergileyerek, işaret ettiğimiz bu manaların hepsi doğrudur ve hepsi Allah'ın (cc) sıfatlarında vardır.” der.⁵⁸⁰

Buraya kadar gerek “Allah” lafzı gerekse “İsrâil” kelimesinin iştikakı için serdettiği açıklamalarına bakıldığında Şâhfûr'un tefsirdeki ihtilafa dair mezkûr bakışını sırf âyetlerin manası kısmında değil, kelimelerin semantik/kök anlamı, lügat anlamı ve benzeri birçok hususta tatbik ettiği anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde ötesinde Şâhfûr, birden çok görüşün geçerliliğini rivayetlerde de uygular. Bu sebeple birçok âyetin tefsirinde zikrettiği rivayetlerden hangisini tercih ettiğini belirtmez. Rivayetlerden birini öne çıkarsa bile diğer görüşlerin hatalı olduğuna dair bir açıklamada bulunmaz. Bu tutumundan anlaşıldığı üzere Şâhfûr, ihtilafı doğrunun kaybolduğu bir olgu olarak

⁵⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/91-92.

⁵⁷⁸ 17/İsrâ, 82.

⁵⁷⁹ 9/Tevbe, 124-125.

⁵⁸⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/43.

görmez. Şâhfûr'un yaklaşımından onun tefsir açısından doğruyu tek şıkka indirmenin gerekli olmadığı tutumu içinde olduğu anlaşılır. Aktardığı muhtelif anlamlar, kabul derecesini verdiği ya da isabetli bulmasa da en azından batıl görmediği türden anlamlardır. Kabul etmediği ve batıl gördüğü manaları ise sırf itiraz etmek için nakleder. Zaman zaman yorumunda kendi yaklaşımlarının da bağlayıcı olmadığını işareti olarak “الله اعلم/doğrusunu en iyi Allah (cc) bilir” ifadesini kullanmaktadır.⁵⁸¹

Şâhfûr el-İsferâyînî, bu tutumunu az da olsa daha farklı bir boyuta taşıyıp, bazen görüşleri ihtilafli farklı görüşler olduğunu belirtmeden zikreder. Buna açık bir misaline olarak kıblenin değişimini konu alan âyetin tefsirinde⁵⁸² karşılaşmaktayız. Âyetin tefsirinde ve Hz. Peygamber'in kıbleyi neden değiştirdiğine binaen tefsirlerde farklı minvallerde serdedilen sebepleri,⁵⁸³ farklı birer görüş olduğunu da belirtmeden hepsini kıblenin değişmesine geçerli sebep olarak zikreder.⁵⁸⁴ Diğer bir ifade ile o, rivayetlerden zikredilen sebeplerden yola çıkarak kible değişiminin tek değil, birçok sebebinin bulunduğunu zikreder. Hz. Peygamber de (sas) bu sebeplere binaen Hz. Cebrâil'e gitmiş ve kible değişimine dair isteğini dile getirmiştir.

Aynı yaklaşımı “din”⁵⁸⁵ kelimesinin anlamını verirken de sergilediğini görmekteyiz. Müellif, din kelimesi için farklı âlimler tarafından ileri sürülmüş farklı anlamları, geçerli olduğunu gösteren bir tarzda verir. Oysa bu anlamların her biri başka müfessirler tarafından tercih edilmiş farklı ihtimallerdir.⁵⁸⁶ İlgili görüşlerden söz etmeden ileri sürdüğü anlamların hepsinin Allah'ın (cc) kıyamet gününün padişahı olması noktasında birleştiğini, bu sebeple aslında aynı maksada yönelik anlamlar olduğunu açıkça ifade eder.⁵⁸⁷

Buraya kadar ele aldığımız misaller ve beyanlar incelendiğinde Şâhfûr'un ihtilafli⁵⁸⁸ görüşlere ilişkin şöyle tasnifi ortaya çıkmaktadır.

- a. Sahih düşünceye aykırı olan açıklamaları reddeder.

⁵⁸¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/84.

⁵⁸² 2/Bakara, 143.

⁵⁸³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/204-206.

⁵⁸⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/165.

⁵⁸⁵ 1/Fâtiha, 3.

⁵⁸⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/43; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl=Tefsirü'l-Begavî* (Riyad: Daru Taybe, 1993), 1/53.

⁵⁸⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/52, 1/66.

⁵⁸⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/7.

- b. Ayetin konusu ne olursa olsun mümkün oldukça iki görüşü cem' etmeye çalışır.
- c. Cem'î mümkün olmayan ve delili kesin tespit edilebilen ahkâm âyetlerinin yorumunda tek doğrunun kabul edilmesini önerir.
- d. Cem'î mümkün olmayan ahkâm dışındaki âyetlerde ise bir görüşün tercih edilebileceği ancak asıl maksadın Allah'ın bileceği düşüncesiyle diğer görüşün de tamamen reddedilmemesi gerektiğini savunur.

Şâhfûr'un tefsir anlayışında sahabe de dâhil olmak üzere selefin özel bir yeri vardır. Lakin görüşler arası değerlendirme ya da eleme yaptığı dikkate alındığında selefte ait her görüşü olduğu gibi kabul etmediği anlaşılır. Zira bu görüşlerin de içinde bulunduğu rivayetler arasından, delillerden yola çıkarak isabetli olan yoruma ulaşmaya gayret ettiği misaller de mevcuttur.

Şâhfûr'un birbirinin alternatifi olan farklı yaklaşımlara karşı sergilediği tutum, onun reddedici, dışlayıcı ve taassup içinde olmamasının -en azından Ehl-i sünnet çizgisinde- bir sonucu olarak kabul edilebilir. Zira o, kendisinin de hata yapabileceğini tefsirin giriş bölümünün sonlarında dile getirmektedir. Şâhfûr, söz konusu bölümde eserini görenlere af, mağfiret dilediği gibi onlara da af ve mağfiret ile dua ettikten sonra, bu eserde hatalar/zelleler olmuşsa Allah'ın kendisini affetmesi için dua etmektedir.⁵⁸⁹

1.4. Şâhfûr el-İsferâyînî'nin Tefsir Kaynakları

İslâm ilimlerinin tümü, vahiy ve Kur'an bilgisini temel kaynak olarak alır. Kur'an'ın kıyamete kadar korunacak olması⁵⁹⁰ nedeniyle Kur'an'ın bu temel kaynaklığı süreklidir. Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in (sas) hayatta olduğu zamanda vahyin devam etmesi sebebiyle dinin kemale doğru giden süreci henüz devam etmekteydi. Bu dönemde Hz. Resûlüllah, vahiyle aldığı bilgiyi yine Kur'an'ın emriyle sahabeye aktarmış; sahabe de aldığı bu bilgiyi tâbiîne ve tâabiîn de onları alıp tebeu't-tâbiîne silsile şeklinde aktarmıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahye dayanan bilgi kesilmiş olduğundan artık Kur'an'ı araştırma, öğrenme, muhafaza etme ve anlama merhalesine geçilmiş; inananların Kur'an'ın anlaşılmasında daha aktif olabilecekleri ilmî bir alan ve ilmî bir süreç başlamıştır. Buna binaen Kur'an'ın anlama faaliyeti olan

⁵⁸⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/7.

⁵⁹⁰ 15/Hicr, 9.

tefsir ilmi ile iştigal edenler, bilgi ve düşünceye matuf yeni soruların cevaplarını aramaya başlamış ve kaynak başvurusunda farklı duruşlar sergilemiştir.

Şâhfûr, Kur'an hakkında müfessirlerin, râvilerin ve dildilerin, rivayet ya da istinbât yönünden ihtilaflı pek çok şey söylediklerini ifade eder. Müellife göre ciddi bir yekûn oluşturan bu ihtilafların, dindarlardan her birinin rivayetleri az ya da çok olsun korumaya çalıştıklarını, Allah'ın kitabından istinbâtta bulunmak için cedd-u içtihad içinde olduklarını ve Allah'ın hiçbir buyruğunun zayi olmasına razı olmadıklarını gösterir bir durum olduğuna dikkat çeker.⁵⁹¹ Müellif, bu yaklaşımıyla görüşleri ve rivayetleri nakletmeye gösterilen özeni, Kur'an hakkındaki her türlü mâlûmatın değerli görülmesi ve muhafaza edilme gayreti olarak değerlendirmiştir.⁵⁹² Ona göre âlimlerin gayret sarf ederek her türlü bilgiyi kaydetmelerinin sebebi, düşünceleri ve rivayetleri birer kaynak niteliğinde görmelerindedir.

Şâhfûr, tefsirin bilgi kaynakları hakkında bilgi içeren yukarıdaki açıklamaları dışında tefsirin yorumunun diğer bazı kaynaklarını ihtilafları değerlendirirken ele almıştır. Şâhfûr, tefsirde doğru yorumun tespitinde izlenecek yolu özellikle cem'i mümkün olmayan görüşler üzerinden dile getirir. Bu noktada Şâhfûr'a göre şer'î ahkâm ekseninde doğru yorumu tespit etmek için başvurulacak deliller, "ahbâr/rivayetler", "lügat" ve "şer'iat usulünün kıyası" şeklindedir.⁵⁹³ Şâhfûr, âyetin doğru yorumuna ulaşma hususunda bu delillerden birinin mevcut olmasının kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Ayrıca bu delillere başvurulması halinde meselenin hiçbir şekilde kapalı kalmayacağı ve zayi olmayacağını özellikle vurgular.⁵⁹⁴

Âyetlerin anlamının tespiti için mezkûr delillere başvurulacağını söyleyen Şâhfûr, diğer bir açıklamasında da yine ortaya atılan görüşlerin Kur'an, sünnet ve âlimlere dayanması gerektiğini ifade eder. Bu açıklamasını (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا)
لَا بُتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا “De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı”⁵⁹⁵ ayetinin tefsirinde

⁵⁹¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

⁵⁹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

⁵⁹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

⁵⁹⁴ İbn Teymiye de Müslümanların ihtiyaç duydukları bilginin delilinin Allah tarafından kesinlikle bulunduğunu ifade etmiştir: İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 56.

⁵⁹⁵ 17/İsrâ, 42.

yapmıştır. Şâhfûr, ulemânın bu âyette tevhidin temânu⁵⁹⁶ delilinin bulunduğunu ifade ettiğini zikreder. Ayrıca âyetteki (العرش) ifadesinin “mülk/egemenlik” anlamında olmasının dine ve âyetin zahirine daha uygun olduğunu ifade eder. Şâhfûr, bu yorumları üzerine şu açıklamaları ilave etmektedir: “Bilmez misin ki tevhid muhakkiklerinin söylediklerinin aslı ve hakikatı, Allah’ın kitabına, Hz. Peygamber’in sünnetine, önceki peygamberlerin sözleri ve her asrın âlimlerine dayanmaktadır. Onlara ihtilaf etmek veya onları inkâr etmek câiz değildir. Bunu ancak kalp körlüğünün hâkimiyetine aldığı kişi yapabilir. Onun da bilgi konusunda hiçbir hücceti yoktur/kabul görmez.”⁵⁹⁷ Burada Şâhfûr’un aklî ve kelâmî delilleri tamamen görmezden gelen kesime bir göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre buradaki delil, direkt akla hitap eden bir delildir. Bu sebeple kelâm ilminde başvurulmuş aklî delillerin temeli Kur’ân’da bulunmaktadır. Şâhfûr, bu ifadelerinde tahkik ehlinin açıklamalarının doğruluğunun sırasıyla Kur’an’a, Hz. Peygamber’e, önceki peygamberlere ve son olarak her asrın âlimlerine dayanması gerektiğini açıklamaktadır. Müellifimizin tefsirindeki genel yaklaşımı dikkate alınarak burada her asrın âlimlerinden kastedilenlerin sahabe, tâbiîn ve Ehl-i Sünnet uleması olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak müellifin tefsir kaynaklarından ilki haber, yani nakil kaynaklarıdır. Haber kaynaklarından ise Kur’an dahil her türlü nakil bilgisi kastedilir. Bu kaynakların en başında Kur’an ve sünnet vardır. Diğer rivayetler ancak bunlardan sonra devreye girebilir. Tefsir kaynaklarından ikincisi ve üçüncüsü aklî kaynaklardan addedilen Arap dili ve kıyastır. Bu bilgilerden sonra şimdi Şâhfûr’un tefsir kaynakları hakkındaki izahları değerlendirilecek, bunların detaylı açıklaması ise üçüncü ve dördüncü bölümlere bırakılacaktır.

1.4.2. Rivayet (Haber/Nakil) Kaynakları

Rivayetlerin önemi ve ilk dönemlerde çok kullanılmasının sebebi, bu bilgi türünün Kur’an’la ilgili olması ya da doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Peygamber’e

⁵⁹⁶ Temânu’ delili: Adını “karşılıklı şekilde birbirine engel olmak” anlamındaki temânu’ kelimesinden alan bu delil, kâinatta Allah’tan başka ilâhların mevcudiyeti halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine dayanır. Buna göre Allah’tan başka ilâhlar olsaydı bunlar mutlaka evreni yaratma ve yönetme iradesi gösterirdi. Bu durumda ya her ilâhın iradesi geçerli olur veya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da birinin iradesi geçerli, diğerlerinininki geçersiz olur. Yavuz, “Burhân-ı Temânu’”, 42/428-430.

⁵⁹⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1264.

dayanmasıdır.⁵⁹⁸ Söz gelimi sebab-i nüzûl rivayetleri, kaynak olma değerini vahyin iniş süreciyle ilgili olmasından ayrıca râvisinin sahâbî olmasından almaktadır. Bu tür rivayetler ise Hz. Peygamber'e dayanması ihtimaline binaen merfu hadis hükmünü alabilmektedir. Bunun dışında Kur'an'ın ilk muhataplarının bilgisinin sahip olduğu bazı hususlar da onları önemli birer kaynak yapmaktadır. İlk dönemlerde yazılmış bir sözlüğün Arapça kelimeyi izah etmesi ne kadar önemli ise, Arapça konuşan sahâbînin verdiği kelime bilgisi de aynı değere sahiptir. Bu konumuna binaen ilk dönem rivayetlerinin kaynak/referans değeri, verdiği her türlü bilgiyi de değerli kılmaktadır. Çünkü Kur'an'ın nâzil olduğu döneme dayanan rivayetlerde Arapça kelime bilgisi, bu dönemin Araplarından alınan ilk naklî bilgiler olduğu gibi; sebab-i nüzûle dair bilgiler de ilgili döneme dair ilk naklî bilgilerdir. Bu açıdan rivayetin bilgi değeri, hem râvinin İslâmî gelenekte saygın bir konuma sahip olmasından hem de râvinin verdiği bilginin dinde esas teşkil ediyor olmasındandır. Rivayetler, Kur'an bilgisine sahip olma açısından, Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn vb. arasında bir hiyerarşi oluşturulduğunda ilk sırada Peygamber'in (sas) yorumu vardır. Bundan sonra onu dinleyen sahabe ve sonra da sahabeyi dinleyen tâbiînin bilgisi gelmektedir. Bu sıralamayla nüzûl döneminden uzaklaştıkça, rivayetlerin bilgi/yorum değeri ve otoritesi de nispeten daha az olmaktadır. Nüzûl döneminden uzaklaşmanın neticesinde tâbiîn dönemi itibariyle rivayetlerin bilgi değerinin zayıflaması ve diğer bazı ilmî gelişmeler, dirâyete geçişin önünü biraz daha açmıştır.

Sözünü ettiğimiz ilk dönemlerin rivayeti, tefsir faaliyetinde neredeyse hiçbir zaman değerini yitirmemiştir. Bu rivayetlere fazlasıyla önem veren ve bunlara başvuranlardan biri de müfessirimiz Şâhfûr el-İsferâyîni'dir. Nakille aktarılan bilgiler genelde "rivayet" kavramı ile ifade edilse de Şâhfûr'un Kur'an için rivayet tabirini kullandığını tespit edemedik. Şu kadarı var ki tefsirlerde söylenen her şeyin ve ihtilafın ya rivâyet ya da istinbât türünden olduğunu söylerken⁵⁹⁹ Kur'an ve hadisi de rivayet kapsamına almış olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir taraftan âyetin çözümünde başvurulacak delilleri/kaynakları sıralarken "ahbâr/haberler" tabirini kullanması da bu

⁵⁹⁸ Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/8 (01 Aralık 2015), 141-143.

⁵⁹⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

ihtimali güçlendirmektedir.⁶⁰⁰ Bu açıdan Şâhfûr'un bir âyetin diğer bir âyetle tefsirini rivayet tefsiri kapsamında değerlendirdiği ileri sürülebilir.

Bir âyetin diğer bir âyetle tefsirini diğer bir ifadeyle Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, rivayet kapsamında zikredildiğini daha sonra Dehlevî ve Zürkânî gibi tefsir üsûlü âlimlerinde de görmekteyiz. Örneğin Dihlevî, hadisçilerin (eshab-ı hadis) tefsirinde rivayet olarak gelen şeyleri zikrederken, Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesini de zikretmektedir.⁶⁰¹ Esasında Kur'an ve hadisin diğer rivayetlerden farklı olduğu dikkate alındığında bu iki kaynağın bağımsız ele alınması daha isabetli bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiye'nin de belirttiği gibi menkul deliller, masum olan ve masum olmayan şeklinde iki kısımdır.⁶⁰² Bu açıdan Kur'an ve Hz. Peygamber'e dayanan bilgiler, mahiyet itibariyle diğer rivayetlerden farklı bir konuma sahiptir. Dolayısıyla Kur'an'ın nakil veya haber ifadesiyle diğer rivayetlerden ayrı bir kategoride zikredilmesi daha uygun olabilir. Ancak birçok kişi gibi Şâhfûr da Kur'an'ın anlamı için delilleri zikrederken nakli delillerin tümünü "haberler" ifadesiyle zikrederek Kur'an'ı nakil olması yönünden diğerlerinden ayrı zikretmemiştir. Buna bağlı olarak bu çalışmada da nakil kaynaklarının tümü için "rivayet" tabiri kullanılacaktır.

1.4.2.1. Kur'an-ı Kerîm Âyetleri

Müellifimiz âyetlerin yorumunda başvurulacak delillerin başında haberler, yani nakille gelen bilgileri zikretmiştir. Haber/nakillerin başında ise Kur'an-ı Kerîm gelir. Kur'an, dinin temel usullerinden olduğu gibi tefsirin de birinci dereceden kaynağıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerîm, tadrîcî olarak nâzil olmuş ve genelde konuları bir kereye mahsus ifade etmekle yetinmemiştir. Bu sebeple aynı mesele, aynı veya farklı lafızlarla, direkt ya da dolaylı olarak farklı âyetlerde geçebilmektedir. Buna binaen âyetlerin yorumunda diğer âyetlere bakılarak mutlak olanın takyid, amm'ın tahsis ve mücmelin beyan edilmesi gibi şekillerle âyetlerin tefsir edilmesi imkânı oluşmuştur.⁶⁰³ Kur'an'da açıklaması ve hükmü bulunan hiçbir âyetin izahı için ise alternatif bir söze gerek duyulmaz. Çünkü Kur'an'ın maksadını en doğru şekilde ifade edecek olan yine

⁶⁰⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/65.

⁶⁰¹ Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, 131-133; Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname* 2 (2004), 50-59.46.

⁶⁰² İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 55.

⁶⁰³ Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, 131-133; Subhî es-Salih, *Mebâhis fi Ülümi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-İlm, 1977), 299.

Kur'an'ın kendisidir. Kur'an, aynı zamanda diğer kaynakların da doğruluk ölçüsüdür. Bu sebeple müfessirler, yorumda Kur'an'a uygunluğu ve Kur'an'dan referans getirmeye çaba sarf etmişlerdir. Nitekim son bölümde misallerini göreceğimiz üzere müfessirimiz kelime anlamlarında ve diğer bazı hususlarda âyetlere başvurarak tefsir yapmaya çalışmıştır.

1.4.2.2. Hz. Peygamber'in (sas) Hadisleri/Sünnet

Kur'an'dan sonra tefsir için başvurulacak ikinci kaynak Hz. Resûlullah'tan gelen bilgilerdir. Zira dinin asıl kaynağı olan Kur'an'ın yorumu için sadece Kur'an'ın yetki verdiği kaynaklar, doğru yorum yapabilir. Nitekim Kur'an, Hz. Peygamber'e (sas) Kur'an'ı hem tebliğ etmeyi⁶⁰⁴ ve hem de açıklamayı⁶⁰⁵ emretmiş, ayrıca onun konuştuklarının vahiy olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰⁶ Âyetler dışında Hz. Peygamber'i tefsir konusunda birinci merci olduğuna delil olacak aklı başka pek çok gerekçe zikredilebilir. Anlamı bilinmeyen âyetleri izah edebilecek ve vahiy olan birinci kaynağından öğrenebilecek tek kişi, Hz. Resûlullah ve onun sünnetidir. Sünnetin kaynak olmasındaki gücü yukarıda anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin vahiy olarak kabul edilmesine dayanmaktadır.

Kur'an'ın emriyle⁶⁰⁷ Hz. Peygamber (sas), eshâbına Kur'an'ın hem lafzını hem de manasını tefsir etmiştir.⁶⁰⁸ Hz. Peygamber'in tefsiri de vahiy kaynaklı olduğundan Kur'an'ın tefsirinde olduğu gibi mücmelin beyanı, mutlakın takyidi şeklinde gerçekleşir. Teşri' kabilinden olan bu tür tefsirler, sadece Kur'an ve Hz. Peygamber'in tefsiri olabilir. Çalışmamızın son bölümünde daha detaylı görüleceği üzere sünnetin bu tür fonksiyonlarının⁶⁰⁹ Şâhfûr'un tefsirinde birçok misali vardır. Resûlullâh'ın (sas) âyetlere açıklık getiren her hal ve hareketi, direkt Kur'an'ı tefsir etmesi ve sahabenin sorularına cevap vermesi, sünnetin tefsiri kapsamına giren misallerdir.

⁶⁰⁴ 5/Mâide, 67.

⁶⁰⁵ 16/Nahl, 44, 64.

⁶⁰⁶ 53/Necm, 54.

⁶⁰⁷ 16/Nahl, 44.

⁶⁰⁸ İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 35-36.

⁶⁰⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/476.

1.4.2.3. Sahabe Kavli

Kur'an-ı Kerîm ile ilgili bir sorunun cevabı, Kur'an veya hadiste bulunmadığında sahabenin görüşüne başvurulur.⁶¹⁰ Bu sebeple sahabe tefsiri, tefsirin rivâyet kaynakları arasında üçüncü sırasında yer alır. Müellifimiz Şâhfûr da sahabeden İbn Abbâs, İbn Mes'ud, Ebu Hüreyre, Hz. Ömer, Ebû Musâ el-Eşârî, Enes,⁶¹¹ gibi pek çok sahabenin görüşünü anlatan rivayetlere yer vermektedir. Müellif'e göre selefî tefsir mirasının rivayetlere dökülmesi ve tefsirin tarihteki ilk cem'i Abdullah b. Abbâs ile olmuştur.⁶¹²

Şâhfûr, sahabenin aktardığı bilgilere ciddi bir güven atfeder ve sahabeye olumsuz bakışı kökten çirkin görür. Sahabe anlayışını doğrulukta bir ölçüt kabul eder ve onların anlayışına en uygun anlayışın Ehl-i sünnet düşüncesi olduğunu söyler. Buna örnek olarak önce Şâfiî, Mâlik, Ebû Hanife, Dâvûd, Evzâî, Leys b. Sa'd'ın isimlerini daha sonra sahabe, tâbiîn, etbâ-i tâbiîn ve asırların imamları gibi İslam'ın tüm fukehâsını da -Allah onara rahmet eylesin- zikreder. Şâhfûr'un bu isim ve sınıfları zikretmesindeki amacı, Ehl-i sünnet düşüncesinin temsilcilerini göstermek ve bu düşünce sistemini biraz daha tanımlamaktır. Şâhfûr, bu isim ve sınıflar arasında usul-i tevhid, nübüvvet, mucize çeşitleri, imâmet ve usûlî'd-dine taalluku olan konularda ihtilaf bulunmadığının altını çizer. Ona göre onlar arasındaki ihtilaf, sadece fûrû meselelerinde olmuştur. Bu nevi bir ihtilaf ise Allah'tan halka bir rahmettir. Hz. Peygamber'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"⁶¹³ buyurduğu gibi... Çünkü bu ihtilaf sayesinde dinin delilleri muhafaza edilmiş ve himmetler bunların korunmasına harcanmıştır."⁶¹⁴

Şâhfûr el-İsferâyînî, Hz. Peygamber'in ahvali dışında sahabenin ahvalinin de nakledilmesini ve Ehl-i sünnet ulemâsının düşüncesinin bir kısmının sahabenin ahvaline bina edilmiş olmasını da doğruluğa bir kıstas olarak sunar.⁶¹⁵ Diğer bir husus da şu ki Şâhfûr, bid'a ve batıl düşüncelerin Peygamber (sas) sahabe ve tâbiîn döneminden sonra

⁶¹⁰ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 95.

⁶¹¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/67, 1/84, 1/199, 1/207, 1/211, 1/216, 1/223; 1/237, 1/283, 1/297, 1/323, 1/338, 1/389, 1/444, 1/454, 2/660, 3/1009.

⁶¹² İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/5.

⁶¹³ Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 10/136; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/182; Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 64.

⁶¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398; 3/1046.

⁶¹⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398.

ortaya çıktığını söyleyerek sahabe döneminin her şeye rağmen bid'aların hâkim olmadığı bir dönem olarak sunmaktadır.

Şâhfûr'un sahabenin bilgisine olan itimadı, sahabeye olan bakışından ileri gelmektedir. Şâhfûr'un sahabeye olan bakışını tespit etmek için tefsirinde pek çok örnek bulmak mümkündür. Meselâ Şâhfûr, (وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا) “*Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma!*”⁶¹⁶ âyetinin tefsirinde sahabenin saygınlığı ve onların dindeki yerini gösteren bazı bilgiler aktarır. Şâhfûr'un burada naklettiği bir rivayete göre “İbn Abbâs, Allah (cc), ashâbın fitnelere düşeceğini bildiği için bu âyette onlardan istiğfar etmelerini istemiştir” şeklinde yorumlamıştır. Bu yaklaşımla âyetten, sahabeden sadır olan hataların Allah'ın mağfiretine tâbi olabileceği ve onlara karşı olumsuz düşünce ve duygu eğiliminde olunmaması gerektiği çıkarılabilmektedir. Şâhfûr, ayrıca Hz. Aişe'nin de sahabe hakkında şu ifadeleri kullandığını nakleder: “*Allah size Muhammed'in ashabına istiğfarı emretmiş; ancak sizler, onlara sövüyorsunuz. Peygamberden “Bu ümmeti sonu başını lanetlemedikçe gitmez” dediğini işittim.*” Yine İbn Ömer de Hz. Peygamber'den “*Birinin ashâbımı lanetlediğini görürseniz, o'na, Allah şerlinize lanet eylesin! deyin*” hadisini nakleder.⁶¹⁷

Anlaşıldığı üzere müellifimiz, sahabenin naklettiği bilgileri güvenilir olarak görmüş, onların düşüncesini hak ve doğru noktasında bir kıstas olarak değerlendirmiştir.⁶¹⁸ Çünkü sahabenin bu hususta son derece titiz davrandığı malumdur. Hz. Osman ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabiler, Hz. Peygamber (sas) kendilerine on âyet öğretildiğinde onunla ilgili bilgi ve amele sahip olmadan başka âyeti geçemediklerini söylemişlerdir. Bu nevi bilgiler, sahabenin Peygamberden Kur'an'ın manasını öğrendiklerini ortaya koymaktadır. Şâhfûr'un Sahabe hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra onun sahabenin tefsir görüşlerine sık sık yer vermesi Kur'an'ın anlamında sahabenin kaynaklığı meselesine bakışı için somut misallerdir.

1.4.2.4. Tâbiîn Kavli

Tefsir müdevvenatının en önemli dönemlerinden biri, tâbiîn dönemidir. Bu dönemde de tefsirde rivayet metodu ağırlıkta olmuştur. Tâbiîn tefsirini sahabe

⁶¹⁶ 59/Haşr, 10.

⁶¹⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 716a.

⁶¹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398.

tefsirinden ayıran önemli bir fark yoktur. Onlar da sahabe gibi Kur'an tefsirinde re'y ile hareket etmede temkinli davranmışlardır.⁶¹⁹ Ancak bu dönemde sahabe dönemine nispeten ihtilaf daha fazladır.⁶²⁰ İlk tefsir tedvininin hadis kitaplarında rivayetlerle başladığı gibi tâbiîn döneminde de tefsirde rivayet metodunun ağırlığı devam etmiştir. Bu yöntemin ağırlıkta olmasının sebeplerinden biri, ilk dönemlerde Kur'an tefsirinde re'y ile hareket etmeyi olumsuz gösteren bazı rivayetler⁶²¹ ve rivayetlerde adı geçen şahsiyetlerin tefsirde ve dini bilgede otoriter olarak görülmesidir. Ancak tefsir faaliyeti, başlangıçta ağırlıkta olan şifâhî açıklamaların tedvin sürecine girmesiyle birlikte süreç içinde dönemine göre farklılık arz etmiştir. İhtilaflar, bu dönemde sahâbe dönemine oranla daha da artmış ve isrâiliyyât tefsire daha çok girmiştir.

Tâbiîn bilgilerinin sahabeye dayandığının kaynaklarda birçok misali vardır. Misal olarak tâbiînden Mücahit, Hz. İbn Abbâs'tan Kur'an'ın tamamının tefsirini dinlediğini gösteren rivayetler vermiştir.⁶²² Tâbiûn dönemi tefsir faaliyetleri, rivâyet ağırlıklı devam ederken bu rivâyetler, Mekke ekolünden Abdullah b. Abbâs, Medine ekolünden Übey b. Ka'b (v.33/654), ve Kûfe ekolünden Abdullah b. Mes'ûd gibi tefsir medreselerini kuran sahâbîler tarafından aktarılmıştır.⁶²³ Şâhfûr'un tefsirinde bu ekollere mensub tâbiînden Said b. Cübeyr (95/714), Mücahit b. Cebr (v. 103/721), İkrime (107/725), Atâ b. Ebi Rebâh (114/732), Hasan-ı Basrî (110/728) ve Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) başta olmak üzere daha birçok tâbiîn rivayetini görmek mümkündür.⁶²⁴

Şâhfûr el-İsferâyînî, Hz. Peygamber'den sonra tâbiîn döneminin belli bir süresine kadar ihtilafın gerçekleşmediğini ileri sürer. *Tâcü't-terâcim* tefsirine bakıldığında müfessirimizin tâbiîn âlimlerinin görüşlerine kabul ve güven ile baktığı son derece açıktır. Lakin bu, tâbiîn döneminde müellif açısından doğru olan ana akıma karşı çıkmış isimlerin de muteber görüldüğü anlamına gelmez. Şâhfûr'un tefsirinde sahabe hakkındaki düşüncelerde olduğu gibi tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn hakkındaki düşünceler umumileştirilemez. Çünkü Şâhfûr'un düşüncelerine bir bütün olarak

⁶¹⁹ Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûsü'n fi usûli't-tefsîr ve menâhicihi* (Riyad: Mektebetü't-tevbe, ts.), 30.

⁶²⁰ İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 37.

⁶²¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/71-72; İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 103-108.

⁶²² İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 37.

⁶²³ Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi*, 14.

⁶²⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/230, 1/353-354, 1/389, 1/390, 2/660, 2/734, 2/739, 2/744-745, 2/747, 2/755, 2/464, 2/860, 1/325; 2/916, 2/860.

bakıldığında olumlu olan düşünceleri sadece sahih itikatî bir çizgide olan ve kendi tefsirinde geçen isimler için net düşünceler olabilir.

1.4.2.5. Tebeu't-tâbiîn ve Müfessirlerin Kavli

Tâbiîn döneminin arkasından üçüncü nesil olan tebeu't-tâbiîn dönemi gelmektedir. Bu dönemin âlimleri için tebeu't-tâbiîn ve etbâü'-tâbiîn gibi ifadeler kullanılır. Her iki isimlendirmede de dönemin âlimlerinin, tâbiînin takipçisi ve mirasçısı oldukları yönünü izâfe yoluyla ifade etmektedir. Bu nispet ve değer Hz. Peygamber'in arkadaşları veâyetlerin iltifatlarına mazhar olan sahabeinin bilgisine sahip olan tâbiînden ders almaları ve Hz. Peygamber'in hayırla yad ettiği tebei't-tâbiînin üçüncü nesil olmaları sebebiyledir. Bu kuşak sayesinde, ikinci dönemden dördüncü döneme kadar İslam kültür mirası tedvin edilmiş ve bu mirasın tarih sahnesinde kalması sağlanmıştır.⁶²⁵ Tebeu't-tâbiîne atfedilen değer, onların ilim ehli olmaları ve öncekilerin râvileri olmaları açısından dır. Bu dönem itibariyle tefsir faaliyetinde artık birikim sahibi her âlim söz sahibidir. İlmî hüviyet dışında tebeu't-tâbiînin özel bir statüsü yoktur. Çünkü tefsir üsûlü âlimleri, tefsirin makbul olanını sahabe ve tâbiîne dayandırırken, tebeu't-tâbiîni zikretmemişlerdir. Misal olarak mahmûd/makbul olan tefsir, sahabe, tâbiîn tefsiri ya da bunların tefsirine dayanarak re'yini kullanan tefsir olarak açıklanmıştır.⁶²⁶ Ayrıca İbn Teymiye de Hz. Peygamber'in (sas) getirdiği dini ve ona uygun tefsiri sahabe ve tâbiînin daha iyi bildiğini, bu sebeple onların yorumunu terk edip muhalif yorumları tercih edenlerin hataya düştüklerini ve bidâ'ya saplandıklarını belirtir.⁶²⁷

Şâhfûr, Kur'an-ı Kerîm'i, anlam bakımından koruyan grup için “خلفا عن سلف كارا” ifadeisini kullanarak nakil ile anlamın korunması boyutunu ve âlimlerin/müfessirlerin Kur'an'ın anlamını korumadaki rolüne dikkat çekmeye çalışır. Bu arada ilk günden itibaren Kur'an'ın anlamına ilişkin söylenenlerin korunarak rivayet edilmesini, sonradan keyfi anlamlandırmaların önüne geçeceğini özellikle ifade etmektedir. Bu açıdan rivayet

⁶²⁵ Abdulcevvâd Halef, *Madhalün ile ilmi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-beyân, 2003), 110.

⁶²⁶ Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*, 24.

⁶²⁷ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 38.; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, 343.

yöntemiyle tefsirin en önemli gaye ve fonksiyonlarından biri, Kur'an'ın esas ve doğru olan tefsir ve tevilinin korunmasıdır.⁶²⁸ Şâhfûr, bu açıklamalarında doğru bilgilerin elde edilmesinde âlimlerin aldığı rolü dile getirerek onların bilgi kaynakları olduğunu ortaya koymaktadır.

Şâhfûr'un yaşadığı beşinci asır, temel İslâmî mirasın artık tamama erdiği, geçmiş dönemlerin ilim mirasının tahlillerinin yapıldığı bir dönemdir. Şâhfûr, Tefsirinde tâbiîn döneminin, bidatlarından temiz olan bir dönem olduğunu ifade etmekte lakin bunun dışında tâbiîn ile tebeu't-tâbiîn arasında bilginin otoritesi bağlamında bir fark gözetmemektedir. Görüşün geçerliliği açısından tâbiîni, tebeu't-tâbiîne nispeten daha fazla öne çıkararak açık bir yaklaşımı bulunmamaktadır. İki gruba da bakışı onların sünnet ve cemaat çizgisinde ve kişisel ilmî niteliklere sahip olmaları nokta-i nazarındandır. Bu husustaki yaklaşımını göstermesine misal olarak şu ifadeleri zikredilebilir: “Onlara (sünnet ve cemaat ehline) ne kadar muhalif mezhep varsa illaki Peygamber (sas) sahabe ve tâbiîn dönemi içinde bir zaman sonra ortaya çıkmıştır. Onlar, Peygamber'in (sas) ve sahabenin ahvali ve onların sünnetlerinden ne nakletmişlerse hepsini doğru/sahih isnatla nakletmiş ve düşüncelerini de onun üzerine bina etmişlerdir”⁶²⁹ Diğer bazı ifadeleri de -başka başlıklarda değinildiği gibi- şu şekildedir: “Sahabe, tâbiîn, etbâü't-tâbiîn ve asırların imamlarından olan tüm İslam fukehâsının hiçbiri arasında, usul-i tevhid, nübüvvet, mucize konuları, imamet ve usuli'd-dine taalluk eden hiçbir şeyde ihtilaf bulunmamaktaydı.”⁶³⁰

Tâcü't-terâcim'de rivayetine başvuru olanların arasında Muhammed b. İshâk b. Yesâr başta olmak üzere Mukatil b. Süleymân, Ebû Abdullah el-Becilî, Zeccâc, Muhammed b. İshâk, Reşîd b. Sa'd⁶³¹ gibi tebe-i tâbiîn ve diğer âlimden pek çok bilgiler aktarılmıştır.⁶³² Rivayetine başvuru olanların önemli bir miktarda tebeu't-tâbiîn görüşleri ve onların rivayetleridir. Şâhfûr, bazen bir konu ile ilgili farklı derecedeki isimlerden alınan bilgileri aktarmaktadır. Örnek olarak Hz. İbrahim (as) kıssasının farklı aşamalarındaki bilgiler, İbn Abbâs, Ömer b. Hattâb, Ebû Hureyre, İbn Ömer, Mucahid,

⁶²⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/4.

⁶²⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/398;

⁶³⁰ Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 10/136; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/182; Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 64.

⁶³¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/421.

⁶³² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/336, 1/353-354, 1/393-395, 1/411-413, 2/577, 2/744-745, 2/750-751, 3/1271, 3/1418.

Sûddî, Ka'bü'l-Ahbâr, Muhammed b. İshâk b. Yesâr'dan alınmıştır. Bu raviler baktığımızda bunlar arasında sahabe, tâbiîn ve âlimler vardır.⁶³³

Doğrusu müellifimizin sahabe, tâbiîn, tebe-u tâbiîn ve ilk dönem âlimlerin gibi farklı kategorideki isimlerin hepsinin güvenilir olduğunu söylemesi ve onların görüşlerinden birini tavizsiz şekilde öne çıkarmaması dikkate alındığında hepsini tek çatıda toplamış olmaktadır. Sahabe, tâbiîn ve diğer sınıf âlimlerin görüşlerini birbirine alternatif olarak zikretmesi, rivayetlerin hepsini “me'sûr” tefsiri kapsamında muteber⁶³⁴ gördüğü izlenimini vermektedir. Nitekim mukaddimesinde müfessirlerin açıklamalarına muvafık olmaya çalışacağını ifade etmesi de⁶³⁵ bunu destekleyen bir husustur.

Müellifimizin rivayetleri naklettiği âlimler, yukarıda ele alındığı gibi ağırlıklı olarak tebeu't-tâbiîne kadar ki dönemin âlimleridir. İserâyînî, âlimlerin görüşlerini verirken görüş sahibini kaynaklarda mevcut olmakla beraber birçok yerde isim vermeden “Tefsirlerde gelmiştir ki”, “Müfessirler demişlerdir ki” gibi ifadeler kullanarak pek çok nakil vermektedir.⁶³⁶ İsimlerini zikrettiği şahsiyetler arasında genelde Şâfî ve Eş'arî âlimleri Ebû İshâk İserâyînî,⁶³⁷ sembol olmuş pek çok âlimin adını görmek mümkündür.⁶³⁸

Tefsiri ile meşhur âlimlerden ise özellikle Sa'lebî, Mukatil b. Süleyman (v. 150/767), İbn Cerîr et-Taberî (310/923) ve Ferrâ (v. 207/822) gibi âlimlerin isimlerini açıkça zikretmiştir. Lakin bu isimlerden herhangi biri öne çıkarılmamıştır. Tefsirinin bilgi kaynakları hakkında Şâhfûr'un kendisinin açık bir ifadesi mevcut değildir. Ancak araştırmamız neticesinde özellikle rivayet kaynağının Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsiri olduğu kanaatine varılmıştır. Zira iki tefsirin rivayetlerinde adı geçen isimlerin ötesinde *Tâcü't-terâcim*'deki ilgili rivayet bölümlerinin⁶³⁹ ibareleriyle de hemen hemen *el-Keşf ve'l-beyân*'ın ibaresiyle⁶⁴⁰ aynı olduğu söylenebilir. Esasında müellifin yer verdiği rivayetler, sadece Sa'lebî tefsirinde değil, birçok tefsirde var olan bilgilerdir. Şu var ki rivayetlerin sıralaması ve rivayetlerin ifade şekli dikkate alındığında Şâhfûr'un birinci derecedeki kaynağının Sa'lebî tefsiri olduğu söylenebilir.

⁶³³ İserâyînî, *Tâcü't-terâcim*, s. 3/1409-1419.

⁶³⁴ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr* (Dârü İbn Cevzî, 1999), 53-54.

⁶³⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/5.

⁶³⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/532.

⁶³⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/996.

⁶³⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/996.

⁶³⁹ İserâyînî, *Tâcü't-terâcim*, s. 3/1409-1419.

⁶⁴⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 4/243-248.

Zira *Tâcü't-terâcim* tefsirini *el-Keşf ve'l-beyân* tefsiri ile karşılaştırdığımızda *Tâcü't-terâcim*'deki rivayetlerin *el-Keşf* tefsirindeki rivayetlerin tercümesi niteliğinde olup rivayetlerin sıralaması dahi aynıdır. *Tâcü't-terâcim*'de Taberî ve diğer âlimlerin adının geçtiği bilgilerin *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirindeki gibi aynı bağlamda ve yaklaşık ifadelerle geçmesi, bu bilgilerin kaynağının Sa'lebî olduğu büyük ihtimal kazanmaktadır. Buna açık bir örnek olarak müellifimiz Şâhfûr, (وَنَجِّنَاهُ وُلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي) (بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ) âyetinde geçen yerin neresi olduğu hususundaki görüşleri aynı benzer sıralama ile zikretmiş ve en sonunda Sa'lebî'nin tercihini belirtmek için kullandığı “Birinci görüş daha doğrudur” ifadesini de kullanmıştır. Bunun dışında sadece örnek olarak Hârut ve Mârût kıssasındaki rivayetler,⁶⁴¹ ya da Bakara sûresi 208. âyetten 217. âyete kadar iki tefsirde farklı alanların kapsamına giren izah ve rivayetleri içeren açıklamalar karşılaştırılabilir.⁶⁴² Bu husus dikkate alındığında Şâhfûr'un aktardığı görüş ve rivayetlerin kaynağı, bir râvî konumunda kabul edebileceğimiz Sa'lebî'dir. Şâhfûr'un Sa'lebî'den yaptığı alıntılardan yola çıkarak alıntı yaptığı görüşlerin sahibine itimat ettiği sonucu çıkarılabilir; ancak doğrudan adını verdiği isimlerinden nakletme ihtimali düşüktür. Şâhfûr, Mukatıl ve diğer bazı müfessirlere ait bilgiler dahil olmak üzere diğer âlimlere nispetle yer alan görüşlerin de Sa'lebî'nin tefsirindeki bilgiler ile örtüştüğü dikkat çekmektedir. Taberî ile ilgili ayrıca belirtmek gerekir ki Taberî'ye matuf zikrettiği bilgilerin öncesi ve sonrasındaki bilgi ve ibareler de genelde Sa'lebî ile aynıdır. Fakat çok nadir olmakla beraber Şâhfûr'un tefsirine aldığı bazı rivayetler, Sa'lebî tefsirinde bulunmamakta ancak Taberî tefsirinde bulunmaktadır.⁶⁴³ Bu da Şâhfûr'un nadir de olsa Taberî tefsirini de kaynak almış olabileceğini göstermektedir. Bu bilgilerin neticesinde belirtmemiz gerekir ki *Tâcü't-terâcim*'de rivayetlerde geçen isimlerin ayrı birer kaynak gibi ele alınmasına gerek yoktur. Bunun yerine müfessirin Sa'lebî'den farklı olan yaklaşımları ve rivayet seçiminde bulunurken takip ettiği kıstasları ele almak daha isabetli olacaktır.

⁶⁴¹ İsferyâni, *Tâcü't-terâcim*, s. 3/1409-1419; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/132-136.

⁶⁴² İsferyâni, *Tâcü't-terâcim*, s. 122-/233; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/318-330.

⁶⁴³ Bazı örnekler için bkz: Şâhfûr'un verdiği rivayette Muattib b. Kuşeyr ismi, Taberî tefsirinde geçmekte, ancak Sa'lebî tefsirinde bunun yerine ise Vehb b. Kuşeyr'in ismi geçmektedir. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/167-168; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 2/170. Diğer bir örnek olarak (أم الكتاب) ifadesinin açıklaması ile ilgili İbn Abbâs'ın Ka'b'a soru sorduğunu anlatan bir rivayet, Sa'lebî tefsirinde yokken, Taberî tefsirinde vardır. Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 13/572.

Şâhfûr'un Sa'lebî'den gerek rivayet gerekse konular bağlamında yöntem açısından ayrıldığı alanlardan biri, i'tikât ve fıkıh alanlarıdır. Hatta müfessirimizin i'tikâdî konularda Sa'lebî'nin açıklamaları ile örtüşen beyanlarının çok sınırlı olduğunu ifade edebiliriz. Bu hususun bir yansıması olarak itikat ve fıkıh çerçevesindeki açıklamaları nakil şeklinde olmamıştır. Özellikle kelâm konuları eksenindeki beyanları genel olarak tartışmacı bir yöntemle, isim ve kitap isimleri zikredilmeden yapılmıştır. Benzer şekilde fıkıh konularındaki izahları da şahıs ve kitap ismi verilmeden Şâfî mezhebinden derlediği derli toplu, bilgilendirici ilmihal türünden bilgilerdir. Sa'lebî tefsirindeki fikhî bilgilere ise sadece tefsir görüşleri şeklinde yer verilmiştir.

Sa'lebî, tefsirleri tasnif ederken irşat olmak isteyen hevesini kırması nedeniyle rivayetleri bolca alan tefsirleri yermektedir. Bu bağlamda Şâhfûr el-İsferâyînî, Sa'lebî'nin ifade ettiği gibi rivayetleri alması konusunda ahkâmı, helalı, haramı, müşkülleri çözmeye, kalplerinde eğrilik ve şüphe olanlara cevapları içeren bir tefsir yazması konusunda Sa'lebî'ye nispeten⁶⁴⁴ daha az rivayet almış ve mezkur bilgileri vererek nispeten daha verimli olabilmiştir.⁶⁴⁵ Bu açıdan Sa'lebî, iddia ettiği gibi diğer tefsirlerden aldığı rivayetlerde eleme yapmış, müellifimiz de Sa'lebî'nin tefsirinden eleme yaparak nispeten daha az rivayete yer vermiştir. Buna misal olarak Sa'lebî, işârî tefsir açıklamalarını ve mutasavvıfların görüşlerini çok kullanmakla birlikte⁶⁴⁶ müellifimiz onun bu nakillerine aynı derece yer vermemiştir. Şâhfûr, tefsirinin başında rivayetlerin sağlam olanını alacağını ifade etse de rivayetlerin cerh ve ta'dili ya da rivayetlerle ilgili çok değerlendirme yapmadığından rivayet elemesindeki kıstasını tespit etmek, zor olmaktadır.

Birçok müfessir gibi Şâhfûr'un da Sa'lebî'nin tefsirindeki bilgileri kaynak olarak almasında bu eserin alanda yetkin olduğu düşüncesi etkili olmuş olması muhtemeldir.⁶⁴⁷ Ancak Şâhfûr her ne kadar bir rivayet kaynağı olarak Sa'lebî'yi esas alsada da tefsir görüşlerinde etkilendiği ve esas aldığı kişi rivayetlerde adı geçenlerdir. Diğer bir ifade ile Sa'lebî, Şâhfûr'un tefsir kaynağından öte onun rivayet kaynağıdır. Çünkü Sa'lebî'nin tercih ettiği rivayetler ile müellifin bunlar arasından tercih ettiği

⁶⁴⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/4.

⁶⁴⁵ Abdullah Aygün, "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de akıl-nakil ilişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 143.

⁶⁴⁶ Eroğlu, *Müfessir Bağâvî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*, 279.

⁶⁴⁷ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018).

rivayet değişebilmektedir. Ayrıca Sa'lebî'nin tercih ettiği görüşler dışında başka görüşleri tercih etmesi ve nadir de olsa naklettiği rivayetleri değerlendirmesi gibi hususlar da vardır.

Şâhfûr'un ağırlıklı olarak Sa'lebî'den istifade ettiği yüksek ihtimal olsa da iki kaynak arasında kesişmeyen konular ve ortak olmayan rivayet ve tercihler de bulunmaktadır. Bu iki tefsir arasındaki önemli farklardan biri, rivayet bilgilerini aktarma şeklidir. Söz gelimi Sa'lebî, sebab-i nüzûlü âyetin bitiminden sonra alt alta sıralanan tefsir bilgileri arasında aktarırken; Şâhfûr, çoğu zaman bu rivayetleri farklı gayelerle âyetten önce verir. Zira Şâhfûr'un tefsirinde yer alıp Sa'lebî'nin tefsirinde yer almayan konu,⁶⁴⁸ ravi, rivayet,⁶⁴⁹ bilgi ve yorum⁶⁵⁰ farkları bulunmaktadır. Söz konusu açılardan ortak olmayan bu rivayetlerin kaynaklarının ayrıca araştırılması gerekmektedir. Sa'lebî tefsirinde bulunan rivayetlerin çok az bir kısmında müellifin tasarruf ya da tenkitte bulunmuştur.⁶⁵¹ Netice olarak, iki tefsirin ortak olmadığı rivayetler, Şâhfûr'un rivayet kaynağının Sa'lebî tefsiri olduğu kanaatine ters düşecek oranda değildir. Bu açıdan münâsebat başlığında da değindiğimiz üzere Şâhfûr'un rivayetleri, çoğu zaman Sa'lebî'nin rivayetleri ile aynı, ancak amaç ve metot açısından bazı farklılıklar barındırmaktadır.

Müellifimizin rivayet ve âlimlerin görüşleri konusundaki kaynağı olan Sa'lebî, tefsir tarihinde hatırı sayılır önemli bir konuma sahiptir. Sa'lebî'nin eseri, selefeye dayanan rivayetlerin yoğun bir şekilde yer aldığı bir esas hüviyetindedir. Bu sebeple Sa'lebî'yi esas alanlar arasında Bağavî gibi önemli bazı müfessirler vardır.⁶⁵² Sa'lebî tefsiri, klasik tefsir geleneğinden en etkili eserlerden biri olup kendinden önceki bilgileri sonraki müfessirlere ulaştırdığı için köprü vazifesini icra etmiş ve bu açıdan önemli bir kaynak addedilmiştir. Onun tefsirini kaynak alanlar arasında Necmuddin-i Daye, Begavî gibi meşhur müfessirler zikredilebilir. Hatta Begavî'nin tefsiri Sa'lebî tefsirinin muhtasarı olan tefsirlerden biri niteliğinde kabul edilmiştir.⁶⁵³ Sa'lebî'in tefsiri için

⁶⁴⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/297-308

⁶⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/76; 3/1430; 1/112; 1/153; 1/305; 2/916; 3/1319;

⁶⁵⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/860; 1/160; v, 0724; 2/900; 1/118; 1/216-222; 1/141;

⁶⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/727-728; 3/1426; 2/804; 2/729.

⁶⁵² Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, s. 467, 488.

⁶⁵³ Emrullah Ülgen, *Ebu İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l Beyan adlı tefsirindeki metodu* (Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 7-9.

özellikle naklettiği rivayetler bağlamında olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır.⁶⁵⁴ Dolayısıyla *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirinin rivayet boyutu için yapılan değerlendirmeler, kısmen *Tâcüt'-terâcim* tefsirinin rivayetleri için geçerlidir.

Bu açıklamalardan yola çıkarak Şâhfûr'un rivayet kaynakları çerçevesindeki düşüncesi, için şunlar söylenebilir: Kur'an ve sünnetten sonra başvurulacak olan kaynakların başında sahabe gelir. Sahabenin gerek düşünce yapısında gerekse rivayetinde bir güvensizlik söz konusu olamaz. Bu durum tâbiîn döneminin bir kısmı için de geçerli olmakla birlikte sahabeden sonra belirleyici olan, Ehl-i sünnet düşüncesi ve sahih itikat anlayışına sahip olma prensibidir. Bu anlayışa sahip olan ulemânın bilgisi de güvenilir bilgidir. Hz. Peygamber sonrasında Ehl-i sünnet çizgisinde ortaya çıkan ihtilaflar, usul konularında değil, fûrû konularındadır.⁶⁵⁵ Fûrû konularındaki ihtilafların çözümü için ise yine usulü'd-dine ve kıyasa müracaat edilir.

1.4.3. Dirâyet Kaynakları

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin tefsirin taksimi bağlamında değerlendirilebilecek bir açıklaması şu şekildedir: “Bilesin ki Kur'an hakkında, müfessirlere, râvîlere, ehl-i lügâte ve Allah'ın kitabının te'vili noktasında söz söyleyenlere ait pek çok şey vardır ki bunların içinde birçok ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafların bazısı, rivayet bazısı da istinbât noktasındadır”⁶⁵⁶ der. Şâhfûr, bu ifadelerinde tefsirde gerçekleşen farklılıkların rivayet ve istinbât noktasında gerçekleştiğini ifade rivayet ve dirâyet tasnifine yakın bir tasnif yapmıştır. Şâhfûr, istinbât tabirini rivayetin karşısında ve “çıkarım” yani akli çıkarsama anlamında kullanmaktadır. Buna göre istinbât tabirinden kasıt, bireysel yorum çabası, eleştiri, içtihat ve müfessirin daha aktif olduğu bir tefsir yöntemi olmaktadır. Şâhfûr'un rivayet ve istinbât ayırımı kaynaklarından olan Sa'lebî'nin rivayet ve dirayet ayırımı ile aynı paraleldedir. Çünkü tefsir tarihinde sadece rivayet yöntemi ile yetinmeyi ilk eleştiren ve rivayet-dirâyet şeklinde bir ayırımı ilk yapan kişinin Sa'lebî olduğu bilinmektedir.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 76.

⁶⁵⁵ Şâhfûr, *Tâcüt'-terâcim*, 1/398, 3/1046.

⁶⁵⁶ Şâhfûr, *Tâcüt'-terâcim*, 1/62-63.

⁶⁵⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/4; Hikmet Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Haziran 2014), 49-50.

Şâhfûr, bu taksimi yapmakla kalmamış tefsirinde hem rivayet hem de dirayet yöntemini uygulamıştır. Aynı paraleldeki diğer bir açıklaması, ahkâm âyetlerinin doğru yorumunun tespitiyle ilgilidir. Çünkü Şâhfûr, ahkam ile alakalı âyetlerin çözümünde delil olarak başvurulacak yerleri sayarken, lügat ve kıyasın yanında haberleri/nakilleri zikretmiştir. Şâhfûr, daha sonra âyetten de örnek vererek burada kullanmış olduğu “ahbâr” tabirinden âyetin de kastedildiğini göstermiştir. Dolayısıyla lügat ve kıyas tefsirde aklî delilleri/kaynakları ifade ederken; haber kaynakları da delillerin rivayet kısmını ifade etmektedir.

Tâcü't-terâcim tefsirinde rivayet ile tefsir, gözle görülür bir oranda fazla olup kıssalar başta olmak üzere bazen birkaç sayfa sürmektedir. Ancak detaylı incelendiğinde dirâyet tefsirinin de hatırı sayılır bir miktarda olduğu görülür. Bunun örnekleri üçüncü bölümde ele alınacak, burada sadece dirayet metoduna olan bakışına yer verilecektir.

1.4.3.1. Akıl

Müellifimiz Şâhfûr el-İsferâyînî, dirâyet ve akla ehemmiyet atfettiğinin en açık delili kelâmcı olması, Ehl-i re'y'i ehli sünnetten görmesi⁶⁵⁸ ayrıca rivayetin karşısına makbul bir tefsir yaklaşımı olarak istinbâtı koymasındadır. Müfessirimizin aklî/dirâyet yaklaşımlarından addedilebilecek doğrudan ya da dolaylı olarak dirâyete giren pek çok yorum ve yaklaşımları vardır. Şâhfûr, akli aktif şekilde kullanmış, âyeti yorumlarken aklî yaklaşımı âyete dayandırmış ve bunun Kur'an'ın bir gayesi olduğu yorumunu yaparak daha net bir yaklaşım ortaya koymuştur. Misal olarak Şâhfûr, Hz. İbrahim'in Rabbini aramasının Kur'an'da detayla anlatılmasının sebebinin, bu olayı muhataplarına bir model olarak sunma gayesi olduğunu ifade eder. Şöyle ki Şâhfûr, (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ) “Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da “Ben öyle batanları sevmem” dedi”⁶⁵⁹ âyetinde Hz. İbrahim (as) Rabb'ini ararken sürecinde yaptığı tefekkürün sıfatının/şeklinin ve Allah'ı tanımasındaki istidlâlinin tafsil ile açıklanmasının sebebine odaklanır ve bunun sebebini şöyle izah eder. “Bu âyetlerde söz konusu arayışının anlatılmasındaki sebep,

⁶⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1046-1047; Şâhfûr, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, 157.

⁶⁵⁹ 6/En'âm, 76.

Kur'an'ı dinleyen herkesin tevhit konusunda aynı yönteme hazırlanması/ bilgilendirilmesi gayesidir.”⁶⁶⁰ Şâhfûr, Hz. İbrahim'in (as) burada izlediği yolun kelâmdaki karşılığına da temas ederek şu ifadeleri kullanır: “Ehl-i tahkîke göre Allah Teâlâ cisimlerin değişimiyle istidlalde bulunan ilk kişinin Hz. İbrahim olduğunu haber vermiştir. (Kastedilen güneşin, ayın ve yıldızların doğup batmasıdır) hudûs-i cismi üzerindeki teğayyur/değişim ile istidlâl eden⁶⁶¹ ilk insan, İbrahim'dır. Buna binaen Allah, onu “hüccet” olarak çağırılmış/nitelemiş ve onu övmüştür.” Görüldüğü üzere kelâmcı tarafıyla da bilinen müellif, burada bir kelâmcı yaklaşımı ile dirâyet nevinden açıklamalar yapmıştır. Dolaylı da olsa aklî istidlâlin gerekli olduğunu ve daha da ötesinde aklî istidlâlin Hz. İbrahim (as) gibi bir peygamber'in meziyetlerinden olduğunu Kur'an'a dayandırır ve Kur'an'ın bu sebeple kendisini övdüğünü söyler.⁶⁶²

Müellifin aklî/dirâyet yaklaşımının gerekliliğini Kur'an'a dayandırdığı diğer bir yorumu (وَ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) “Eğer oralarda (gök-yer) iki ilah olsaydı ikisi de fesada uğrardı”⁶⁶³ âyetinde yapmıştır. Şâhfûr, bu âyetin tefsirinde “Bu âyet, Allah tarafından aklî delil yoluyla tevhide delalet etme noktasında bir tenbihtir”⁶⁶⁴ ifadesini kullanarak âyetin aklî delil kullandığını ifade etmekte ve tenbih olduğunu söylemesi ise aklî delilin müminler için de kullanılması gerektiğine işaret etmektedir.

Şâhfûr, kelâm, dil ve fıkıh gibi ilimler dışında, dirâyetten kabul edebileceğimiz diğer alanların konularına az da olsa girer. Meselâ burçların yaratılması, burçların kâinatta herhangi bir şeye tesirinin olup olmadığı⁶⁶⁵ burçların ve yıldızların menzillerinin yaratılmasının hikmeti,⁶⁶⁶ bal arısının özellikleri ve balın yaratılma şekli ve yeri,⁶⁶⁷ rüzgârın mahiyeti ve esmesi gibi⁶⁶⁸ Sa'lebî tefsirinde bulamadığımız bir kısım bilgiler verir.

⁶⁶⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/663.

⁶⁶¹ Hudus delili, eser müessire intikal etmek suretiyle âlemi hâdis oluşundan Allah'ın varlığını ispata varan bir delildir. Âlemin hâdis oluşu, âlemin daima bir değişim içinde oluşuyla ispatlanır. Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm::Tarih Ekoller Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 161-164.

⁶⁶² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/663.

⁶⁶³ 21/Enbiyâ, 22.

⁶⁶⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1404.

⁶⁶⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1176.

⁶⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1199.

⁶⁶⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1210.

⁶⁶⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1422.

Bunların dışında Şâhfûr'un bazen muhtemel itirazları verip cevaplamaya çalışması, âyetten çıkarımlarda bulunması da aklî yaklaşımların misallerindedir. Bu kapsamdan addedebileceğimiz bir yorum türü de rivayet tenkididir. *Tâcü't-terâcim* tefsirinde yapılan rivayet eleştirileri, herhangi bir usul kitabı veya âlime atıfta bulunulmadan kendi yorumları ve aklî istidlalde bulunması şeklinde görülebilir. Bunun örnekleri için İsrâiliyat rivayetleri ile ilgili başlık ve son bölümde yer alan *Tâcü't-terâcim*'in tefsir konumu başlığına bakılabilir.

Aklî çıkarımı ifade eden tabirlerden biri, “istinbât” kavramıdır. Şâhfûr, âyette istinbât edenler olarak ifade edilen kişilerin âlimler âlimler olduğu yorumunu yapmaktadır. Bu yorumlarından birini Nisâ sûresindeki (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ) (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) âyetinde yapmıştır. Çünkü Şâhfûr, bu âyete “*Halbuki onu Peygambere ve içlerinden ülü'l-emr olanlara arz etselerdi elbette onlardan onu ondan çıkaranlar, hakikati bilirlerdi*”⁶⁶⁹ şeklinde bir meâl vermiştir. Şâhfûr, bu meâlde âyette geçen (يَسْتَنْبِطُونَهُ)⁶⁷⁰ ifadesini “Onu oradan çıkarırlardı” şeklinde açıklamış ve “istinbât” ifadesine “çıkarsama” manasını vermiştir. Ayrıca açıklama yaparken “Eğer helal haram durumunu ve askerler hakkındaki haberleri Hz. Resul’e ve ulû'l-emre götürselerdi ilmi araştıranlar ve gerçeği isteyenler, hakikati bilirlerdi”⁶⁷¹ ifadelerini kullanmış ve burada ne anladığını daha net göstermiştir. Ayrıca bir söz, herhangi bir şeyi istinbât etmek ve çıkarsamak, mantık yürütmeyi, aklı kullanma yoluyla o sözü anlamlandırmayı ve açıklamayı ifade etmektedir. Bunun dışında doğrudan âlimler demek yerine âlimlerin vasfını zikretmesi de istinbâta uygun düşen bir açıklamadır. Bu da istinbâtın aklî bir yaklaşım olduğunu göstermekte ve aklın aktif olmasını önemseyişini ortaya koymaktadır. Şâhfûr, benzer bir açıklamayı yaptığı diğer bir misal, (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) “*Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre de...*”⁶⁷² âyetinin tefsiridir. Şâhfûr, bu âyetin tefsirinde (وَأُولِي الْأَمْرِ) ifadesinden maksadın istinbât edenler olduğunu, istinbât edenlerin ise âlim ve

⁶⁶⁹ 4/Nisâ, 83.

⁶⁷⁰ 4/Nisâ, 83.

⁶⁷¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/513-514.

⁶⁷² 4/Nisâ, 59.

imamlar olduğunu söylemiştir.⁶⁷³ Sonuç olarak açıklamalardan Şâhfûr'un re'y/istinbâtı ilmî bir hareket olarak âlimlerin işi olarak görmekte ve bu açıdan akli aktif kullanmayı önemseyen bir duruş sergilemektedir. Neticede istinbât edenlerin âlimler olduğunu ifade ederken istinbâtın işin gelişi güzel yapılmaması gerektiği ve herkesin yapabileceği bir iş olmadığı anlaşılmış olmaktadır.

1.4.3.2. Arap Dili

Tefsir, tâbiîn dönemine kadar ağırlıklı olarak rivayetlerin aktarılması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu döneme kadar aktarılan rivayetlerin ilk dilsel içerikleri, kelime manalarının açıklaması şeklindeydi. İbn Abbâs'ın (ra) âyetlerin kelime anlamları için Arap şiirine başvurması bunun misallerindedir.⁶⁷⁴ Zamanla Kur'an'ın okunuşunun muhafazası, doğru anlaşılması ve karşılaşılan problemlerin çözümü gayretleri sayesinde dil alanları da tefsire daha yoğun şekilde girmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Kur'an'ın nahiv, sarf, belagat gibi ilimlerle tefsiri gelişmiş ve bu sayede dilin teşekkülüne de önemli katkılar sağlanmıştır. Bu tür tefsir içerikleri sahabeden nakledilen örneklerle doludur.⁶⁷⁵ Arap dilinin bilinmeden tefsir yapılamayacağı görüşü,⁶⁷⁶ ilk günden beri tüm ulemânın kabul ettiği bir husustur. İsferyâni'ye göre de Kur'an tefsirinde farklı ihtimallerin ve ihtilafın olduğu misallerde başvurulacak en temel delillerden biri Arap dilidir. Şâhfûr, eserin yazımında dikkat edeceği noktaları sıralarken birinci sıralarda Arapça diline uygun doğru manaları vermeyi zikretmiştir.⁶⁷⁷ Bunun dışında âyetlerin çözümünde nakiller haricinde zikrettiği yollardan biri lügattir.⁶⁷⁸ Bu nedenle klasik tefsir usulcülerinden bazıları da tefsirde başvuru/kaynak hiyerarşisini Kur'an, sünnet, sahabe, tâbiîn ve Arapça şeklinde bir sıralamayla zikrederek dilin naklî kaynakların sonrasına konumlandırmıştır.⁶⁷⁹ Şâhfûr dil ekseninde yaptığı izahlarda ilk lügat kaynaklarından biri olan Halil b. Ahmed'in *Kitâbü'l-ayn'ından* söz etmiş ancak bunun dışında herhangi bir lügat ismini zikrettiği görülmemiştir.⁶⁸⁰

⁶⁷³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/501.

⁶⁷⁴ Ak, *Usulü't-tefsîr ve kavâ'iduh*, 140.

⁶⁷⁵ Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 30.

⁶⁷⁶ Şatibi, *el-Muvâfâkat*, 1/63-64.

⁶⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/5.

⁶⁷⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

⁶⁷⁹ Ak, *Usulü't-tefsîr ve kavâ'iduh*, 80.

⁶⁸⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 466a.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÂHFÛR EL-İSFERÂYİNÎ'NİN TEFSİRİNDE RİVÂYET METODU

Bilindiği üzere İslamî ilim geleneğinde aklî ve naklî bilgi ayırımı, farklı boyutlarıyla birçok alanda var olan bir sınıflandırmadır. Tefsir alanında da müfessirin esas aldığı kaynağa göre tefsirler aklî ya da naklî olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹ Naklî olan tefsirler için “rivayet” aklî olan tefsir için ise “dirayet” kavramlarının kullanıldığı bir taksim ilk olarak Sa‘lebî tarafından yapılmıştır. Şu var ki bu ayırım o dönemde yaygınlaşmamış, bunun yerine daha çok “me’sur tefsir” ve “rey tefsiri” gibi tabirler kullanılmıştır.² Günümüzde olduğu gibi “rivayet tefsiri” ve “dirayet tefsiri” şeklindeki ayırımın yaygınlaşmasında ise Zürkânî’nin önemli bir rolü olduğu ifade edilmektedir.³

Rivayet ve dirâyeti belirleyen şey, içerik değil, aktarılan bilginin kaynağı ve elde edilme şeklidir. Bu sebeple âyetlerin yorumu, rivayet yolu dışında müfessirin kendi düşüncesine ya da dil, edebiyât, tarih, din, fen, sosyal ve benzeri bilgilere dayandığında “re’y/aklî/içtihat/istinbât/dirayet tefsir metodu” gibi kavramlarla, içeriği ne olursa olsun başkasından nakledilen bilgilere dayandığında ise me’sur/nakl/rivayet tefsir metodu” gibi kavramlarla ifade edilmiştir.⁴ Bu anlamda dirâyetin kapsamı rivayete dayandırılmadan verilen; dil, tarih, kültürel çevre ve bağlam gibi her türlü argüman olurken, rivayetın kapsamı, içeriği fark etmeksizin sebep-i nüzûl, Kur’an’dan hadisten, sahabeden, tâbiîn ve diğer seleften yapılan nakillerdir.⁵

Rivayet ve dirâyet ayırımı, red veya kabule dayalı bir ayırım değildir. Fakat bu bilgi kaynaklarından hangisinin öncelikli olduğu bazıları tarafından tartışılan bir husus olmuştur. Bunun dışında re’yin olumsuzlanması ya da rivayetın olumsuzlanması gibi

¹ Murat Oral, “Kur’an’a Göre Akıl ve Tefsirdeki Rolü Bakımından Aklın Kur’an’a Arzı”, *Şarkiyat* 14/1 (30 Nisan 2022), 285-289; Faruk Görgülü, “Ebu’l-Hasen El-Eş’arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (01 Aralık 2015), 16.

² Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 1/4; Hikmet Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Haziran 2014), 49-50.

³ Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 50; Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları”, 144.

⁴ Ak, *Usulü’t-tefsir ve kavâ’iduh*, 19; Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ’idi ilmi’t-tefsîr*, 22; Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi*, 149; Fethi Ahmet Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 171. Demirci, *Kur’an Tarihi*.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 228-230.

yaklaşımlar da söz konusu olmuştur.⁶ Klasik tefsirlerde yoğunluk rivayet yöntemi oluştursa da Kur'an âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılması için müfessirlerin akli çıkarımı tamamen terk ettikleri söylenemez. Çünkü klasik tefsirlerin neredeyse tümünde rivayet ve dirâyet yöntemi birlikte kullanılmıştır. Ancak Şâhfür'un dönemine kadarki tefsirde iki yöntem arasında oran açısından rivayet yöntemli tefsir çoğunluğu oluşturmuştur. Müfessirlerimiz Şâhfür'un tefsir anlayışında ise bahsi geçen her iki yöntemin de gerekliliği düşüncesi hâkimdir. Bu anlayışa sahip olduğunu gösteren ifadelerden biri şöyledir:

“Bilesin ki Kur'an hakkında müfessirlere, râvîlere, ehl-i lügâte ve Allah'ın kitabının te'vilinde görüş beyan edenlere ait pek çok şey vardır ki bunların içinde birçok ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafların bazısı, rivayet bazısı da istinbât noktasındadır. Bu durum, dindarların/din ehlinin Allah'ın emirlerinden hiçbir şeyin kaybolmasını diye az ya da çok olsun rivayetleri son derece önemsediklerine, Allah Teâlâ'nın kitabında istinbât hususunda son derece gayret ve çaba sarf ettiklerine delil olmaktadır.”⁷ Bu izahlarının devamında iki yöntemin de gerekli olduğunu gösteren diğer bazı ifadeleri şöyledir: “Bu konunun aslı şudur, bilesin ki te'vil veya rivayetlerden ihtilaf edilen şey iki türdür. Biri cem' edilebilen, diğeri cem' edilemeyen ihtilaflardır...”⁸

Görüldüğü üzere Şâhfür, bu izahlarının birinde rivayet-istinbât diğeriinde rivayet-tevil şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Bu açıklamalarında rivayet karşısında istibat ve te'vili konumlandırarak rivayet ve dirâyete benzer bir ayırım yapmaktadır. Sadece şu farkla ki rivayet metodu için yine rivayet tabirini kullanırken, dirâyet metodunu ifade etmek için ise “istinbât” ve “te'vil” kavramlarını kullanmıştır. Burada ayrıca nakil ve dirayetlerin Kur'an anlamının zayi olmaması hususundaki katkısına ve her iki yöntemin geçerliliğine ve önemine vurgu yapmıştır.⁹

Müfessirimizin rivayet-dirâyet şeklindeki tasnife benzeyen bir tasnif yapması, onun tefsirini bu iki metot üzerinden incelememizin en önemli ve esas sebebidir. Buna binaen çalışmamızın esas bölümlerinden olan ikinci ve üçüncü bölümleri *Tâcü't-terâcim'in* rivayet ve dirayet metot boyutunun tahliline ayrılmıştır.

⁶ Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 342; Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*, 22.

⁷ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/62-63.

⁸ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

⁹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

Daha önce müellifin rivayet kaynakları ve rivayet metodunun tefsirindeki yeri hakkında genel bazı bilgiler verilmişti. Bu bölümün alt başlıklarında onun farklı rivayet türlerini kullandığı tefsir örnekleri ve rivayet konularındaki yaklaşımı ele alınmaya çalışılacaktır.

2.1. Şâhfûr'un Rivayet Yöntemi ile Tefsiri

İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında olduğu gibi bilgiye ulaşmanın yolları olan akıl ve nakil, tefsir ilminde de aktif bir şekilde bir arada kullanılmıştır. Tefsir ilmi, vahyi anlama eylemi olması hasebiyle rivayet, ilk dönemler daha fazla kullanılmıştır. Çünkü vahiy ile gelen bilginin anlaşılması için yine vahye ve vahye dayanın açıklamalara başvurulması en doğru olan yoldur. Hem, vahyin kendisine nâzil olan peygamberin verdiği bilgilerin ve nüzûl atmosferini yaşayanların aktardığı bilgilerin olduğu yerde aklî yoruma çok gereksinim de kalmamaktadır. İlk dönemlerde yaygın olarak başvurulan, Kur'an'ın Kur'an'la ve Kur'an'ın sünnetle tefsiri şeklinde ifade edilen bu nevi tefsir, me'sur/naklî tefsir olarak addedilmiştir.¹⁰

Birçok kaynakta rivayet/me'sur kavramı, nakil ile elde edilen bilgi anlamında kullanılmış ve Kur'an, hadis dahil olmak üzere sahabe, tâbiîn, tebeu't-tâbiin gibi öncü isimlerden nakledilen her türlü rivayet bu kapsamda işlenmiştir.¹¹ Lakin bilindiği gibi gerek geçerliliği gerekse kaynağı açısından Kur'an ve hadise dayanan bilgi, diğer nakil bilgilerinden farklıdır. Buna binâen bu kaynakların hepsini "rivayet tefsiri" veya "me'sûr tefsir" adıyla tek çatı altında toplamak konunun çerçevesi ve bilginin geçerliliği açısından kapalı bir tasniftir.¹² Ancak Şâhfûr'un kullanımına baktığımızda onun da benzer bir tutumla ahbâr/haberler tabirini kullanarak tüm naklî bilgileri aynı kapsama aldığı anlaşılmaktadır.¹³ Ayrıca Şâhfûr'un Kur'an ve hadis için rivayet tabirini kullanması vâki olamamakla birlikte "haber" tabirini "rivayet" tabiriyle aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Şâhfûr'un tefsir için yaptığı bir tasnifte, tefsirlerde yer alan konu ve ihtilafların ya rivayet ya da istinbât türünden olduğu şeklindeki beyanı da bu ihtimale açıktır.¹⁴ Çünkü bu tasnifinde Kur'an ve sünneti

¹⁰ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, 1/138.

¹¹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/12-13.

¹² Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 53-54.

¹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/65.

¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

konumlandığı sınıf için bir açıklaması yoktur. Buna binaen bu başlıkta Kur'an ve sünnet de rivayet yöntemiyle yapılan tefsir kapsamında ele alınması müellifimizin tutumuna daha uygun olacaktır.

2.1.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri

Kur'an-ı Kerim'de aynı konuda birbiri ile ilişkili olan pek çok âyet bulunmaktadır. Zikredilmesi konusundaki farklılıklara rağmen bu âyetlerden biri, diğer bir âyetin anlamına dair bir detay ve bilgi içerebilmekte ve bu şekilde âyetler arası bağlantı oluşmaktadır. Birbiri ile alakası olsa da bu âyetler birebir aynı olmayıp zikredilme hikmeti, bağlamı ve diğer bazı yönleriyle farklılık arz edebilmektedir. Bu tür âyetlerden biri, diğerine açıklama olarak kabul edilmiş ve bu da Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde bir tefsir yöntemi olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin ilk örneğini kullanan kişi, Hz. Peygamber¹⁵ olduğundan herkes için bu yöntem en geçerli ve kesin yöntemlerden biridir. Buna bağlı olarak müfessirler, genelde âyetlerin manası için ilk etapta âyetten istişhât ve istidlâlde bulunmuş; bağlantı ve konu birliği sarih olmayan âyetlerde müfessirler yetenek ve donanımıyla ince bağlantıları yakalamaya çalışmışlardır. Lakin âyetin âyete tefsir olabilmesi, her âyette açık olmamasından mütevellit olarak müfessirler tarafından Kur'an'a dayandırılmak suretiyle yapılan izâhât, her zaman kati bir yorum olarak kabul görmemiştir.¹⁶ Zira bu yorumlar, çoğu zaman müfessirlerin kanaati olup içtihadî bir niteliktedir.

Müfessirlerin âyeti âyetle açıklama yöntemine başvurmasındaki temel gayelerden biri, diğer âyetlerle uyumlu olan ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünü bozmayan bir tefsir yapmaktır. Bu gayenin gereği olarak Kur'an âyetleri arasındaki bağlantılar iyi çözümlenmeli ve en ince ayrıntısına kadar diğer âyetlerle olan karşılaştırması yapılmalıdır.¹⁷ Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ise mücmelin beyanı, mutlakin takyîdi, âmın tahsisi, lafzın lafızla tefsiri gibi niteliklerde gerçekleşir.¹⁸ Âyeti tefsir ederken

¹⁵ Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 22.

¹⁶ Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 22.

¹⁷ Ak, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh*, 79.

¹⁸ Dehlevî, *el-Fevzü'l-kebir*, 131-132; Ak, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh*. 23-26.

diğer âyetlerle olan ilişkisine bakmak, kaynak ve başvuru açısından tefsirin ilk adımı olarak kabul edilmektedir.¹⁹

Müfessirimiz Şâhfûr'un bu yöntemi kullanarak pek çok âyetin izahını diğer bir âyete dayandırdığını görmekteyiz. Misal olarak “*Nefislerini tezkiye edenleri görmez misin?*”²⁰ âyetini verebiliriz. Bu cümlede geçen tezkiyenin ne olduğu âyette açıklanmamıştır. Şâhfûr, Taberî'nin de yaptığı gibi²¹ Hasan-ı Basrî'ye ait bir rivayet ile tezkiyeden neyin kastedildiğini açıklamıştır. Söz konusu rivayete göre bu âyet, Yahûdî ve hıristiyanların, “*Biz Allah'ın çocukları ve sevdiği kullarıyız*”²² ve “*Yahudi veya hıristiyan olanlar hariç, hiç kimse cennete giremeyecek*”²³ sözlerini sarf etmeleri üzerine nâzil olmuştur. Buna göre tezkiyeden kastedilen, “Kendilerini Allah'ın çocukları olarak görmeleri ve sadece kendilerini cennete gireceklerini düşünmeleri” şeklinde olmaktadır.²⁴ Görüldüğü üzere bu yaklaşımda başka âyetlerde geçen bilgilerin referans alınması sayesinde ilgili âyette geçen kendilerini nasıl tezkiye ettikleri sorusunun cevabı açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Diğer bir misal de Şâhfûr'un Fâtiha sûresinin son âyetinde geçen (عَبْرَ الْمُعْضُوبِ) “*Buğz edilenler*”²⁵ ifadesi için ortaya koyduğu yaklaşımdır. Şâhfûr, burada kastedilenlerin yahudiler olduğunu, (الضَّالِّينَ) “*Delalete gidenler*” ifadesinde kastedilenlerin ise hıristiyanlar olduğunu belirtmiştir. Şâhfûr, bu açıklamayı yaparken Mâide sûresinde geçen, yahudi ve hıristiyanlarla ilgili bazı nitelenmelerden yola çıkmış ve âyeti âyetle izah eğilimini göstermiştir.²⁶ Bu açıklama, diğer bir âyete dayandırılmış olsa da kurulan bağlantı kesin değildir. Çünkü bazı müfessirler, Fâtiha sûresinin Mekke döneminde nâzil olması sebebiyle söz konusu âyetin müşriklerle ilgili olduğu

¹⁹ Ak, Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh, 79.

²⁰ 4/Nisâ, 49.

²¹ Aydın, Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi, 134.

²² 5/Mâide, 18.

²³ 2/Bakara, 111.

²⁴ Şâhfûr, Tâcü't-terâcim, 2/49.

²⁵ 1/Fâtiha, 7.

²⁶ “Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazap ettiği; bir kısmını maymunlara ve domuzlara çevirdiği, tâğûta tapan kimselerdir” 5/Mâide, 60; “De ki: “ey Ehl-i kitap! Hakkın sınırlarını aşarak dininizde aşırılığa gitmeyin. Daha önce kendileri saptığı gibi birçoklarını da saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir toplunun istek ve arzularına uymayın” 5/Mâide, 77.

doğrultusunda görüş belirtmişlerdir.²⁷ Âyetin yahudi ve hıristiyanlarla ilgili olması ise âyetin Medenî bir âyet olmasını icap eden bir yorumdur. Anlam için nüzûl dönemini dikkate alan bu yaklaşıma göre âyette sûre-muhatap ve nüzûl bağlamı arasında uyumsuzluk olmaktadır. Ancak Şâhfûr'un sûreyi hem Mekkî hem de Medenî bir sûre olarak kabul etmesi,²⁸ *buğz edilenlerin* yahudi ve *dalâlete düşenlerin* de hıristiyanlar olduğu doğrultusundaki yaklaşımına yapılan itirazın bir cevabı olmaktadır. Müellifin vermiş olduğu mana, Fahreddin Râzî tarafından da meşhur görüş olarak kabul edilmiştir ve Râzî, âyetteki ifadelerin müşriklerle ilgili olduğunu söyleyen Zemahşerî'nin tercihinin alternatif bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre âyetteki buğz edilenleri amelî açıdan, dalâlete gidenleri ise itikatî açıdan hata edenler şeklinde yorumlamak daha isabetlidir.²⁹

Müellifin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine misallerinden bir diğeri de (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا)
(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulû’l-emre de...”³⁰ âyetindeki açıklamasıdır. İsferyînî ulû’l-emre itaat ifadesine, “وخذواندان فرمان را” şeklinde aslına uygun mana vermiş ve daha sonra da bunu açıklamıştır. Şâhfûr'un müfessirlerin ekserinin bundan fakîh olan, halka dinî bilgileri veren ve emr bi'l-marûf ile nehy-i ani'l-münkerde bulunan ulû’l-emirlerin kastedilmiş olduğunu belirtir. Şâhfûr, tercih etmiş olduğu bu anlama başka bir âyeti delil sunarak şöyle der: “Bilmez misin ki, diğeri âyette (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ)
(يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) “Hâlbuki onu Resûlullah’a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlardı”³¹ denilmiştir. İstinbât edenler ise âlimlerdir.”³² Görüldüğü üzere bu ifadelerde Şâhfûr, müfessirlerin tercih ettiği manaya başka bir âyeti açıkça bir delil olarak göstermiştir. Ayrıca gerek mezkûr âyet gerekse bu görüşü naklettikten sonra

²⁷ Harun Abacı, “Tefsîrî’l-Celâleyn’i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtiha Sûresi Tefsiri Örneği-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 422.

²⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/38.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1/264.

³⁰ 4/Nisâ, 59.

³¹ 4/Nisâ, 83.

³² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/500.

“Melikler bütün insanlara, âlimler ise meliklere hükmederler. Onların işaretini olmadan hiçbir iş yapamazlar. Onlara aykırı iş yaparlarsa iki cihanda onlara vebal olur”³³ ifadeleriyle ilmin öneminden bahsetmesi, onun da bu anlamı tercih ettiğini göstermektedir. Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir ki; müellifimiz, Ehl-i sünnet itikadının önemli bir savunucusu olmasıyla birlikte âyette geçen (أولو الأمر) ifadesi için zirettiği görüşler arasında “Hz. Ebu Bekir-Hz. Ömer”, “dört halife” ve “tüm sahabe” şeklindeki yaklaşımlar bulunmakla birlikte o, bu manaları tercih etmek yerine yukarıdaki yaklaşımı almıştır. Onun bu tutumuna sebep olarak da tercih ettiği görüşü başka âyete dayandırması gösterilebilir. Son tahlilde bu âyetin açıklamasındaki yaklaşımda Ehl-i sünnete aidiyetini yansıtmak yerine başka âyetten istidlâl ettiği manayı tercih ettiği görülmektedir.

Müfessirimizin bir âyetle diğer âyeti izah ettiği misallerden biri de Âl-i İmrân sûresinde geçen (الشَّاهِدِينَ)³⁴ (رَبَّنَا أُمَّتًا مِّمَّا أَنْزَلْتَ وَأَتَّبِعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) âyetindeki kelimesine yaptığı tefsirdir. Buna göre müfessirimiz ilgili kelimeyi meâlde “şâhitler” şeklinde çevirmiş ve tefsir bölümünde de bundan maksadın, Peygamberin (sas) ümmeti olduğunu belirtmiştir. Bunu da Hac sûresinde (لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) “Peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz”³⁵ âyetine dayandırmıştır.”

Şüphesiz Ehl-i sünnet anlayışında her türlü istidlalde Kur’an birinci sırayı alır. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, âyetin anlamı sadedine ileri sürülen açıklamaya diğer bir âyetin delil getirilmesi, neticede subjektif bir durumdur. Buna binaen bir âyetin delil gösterilmesi, âyetin delil olup olmaması açısından görecelidir ve kesinlik ifade etmemektedir. Bu açıdan Şâhfûr’un âyeti delil gösteren görüşler yerine başka görüşleri tercih etmesi, anlaşılır bir husus olmaktadır. Onun bu tür yorumları bazen dikkate alıp bazen de dikkate almaması, bunları yorum olarak gördüğü ve bağlayıcı olarak talakki etmediğine işaret etmektedir. Şâhfûr’un âyeti delil gösteren bir yorumu tercih etmemiş

³³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/500-501.

³⁴ 3/Âl-i İmrân, 46.

³⁵ 22/Hac, 78.

2.1.2. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri

Kur'an'ı tefsir eden ilk kişinin Peygamber (sas) olduğu ve onun yaptığı açıklamaların tefsirin ilk kaynağını teşkil ettiği,⁴¹ âlimler tarafından kabul edilen bir husustur. Peygamber, Kur'an'ı hem sözleri hem de davranışları ile tefsir etmiştir. Nitekim İmam Şâfiî de Peygamber'in verdiği her hükmün vahiy⁴² ve Kur'an'dan anladığı⁴³ şeyler olduğunu ifade ederek onun tefsirinin sadece âyeti açıklamadan ibaret olmadığına işaret etmiştir. Peygamber'in ya da onun sünnetinin ortaya koymuş olduğu tefsir, birçok âlim tarafından vahiy kabul edildiğinden, onun uygulamaları⁴⁴ Kur'an'ın mücmelini beyan, müşkilini tevzîh, umumunu tahsîs, mutlakını takyîd, müphemini tebyîn etmekte ayrıca onun sünneti Kur'an'ın, nâsîh ve mensuhunu da beyan etmektedir.⁴⁵ Bunların dışında ahkâma, âhiret ahvaline, kıssalar ve ahbâra ait Kur'an'da zikredilmemiş bazı hususlar var ki bunlar Peygamberimiz (sas) tarafından açıklanmıştır. Meselâ Şâhfûr'un ferâiz konusunda âyetin tefsiri olabilecek pek çok rivayetin mevcut olduğunu ifade etmesi⁴⁶ hadislerin açıklayıcılığına dikkat çeken bir ifadedir. Yine Nisâ sûresinde geçen (وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذُوهُمَا) “Sizlerden onu irtikâb edenlerin ikisini de eziyete koşun...”⁴⁷ âyetinde (أُذُوهُمَا) ifadesi “برنجانيد ايشان را” şeklinde meâl vermiş ve bunu şu şekilde açıklamıştır: “Bilesin ki canlarını eziyet vermek, âyette mutlak bırakılmıştır. Bunun tefsirinin bir kısmı, Kur'an'da bir kısmı da sünnettedir.”⁴⁸ Bu ifadelerde görüldüğü üzere müellifimiz hem Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini hem de Kur'an'ın sünnetle tefsirini açıkça ifade etmiş olmaktadır.

Şâhfûr el-İsferâyînî, pek çok yerde âyetin manasına ve maksadına ulaşmak ya da âyetin konusuna katkı sağlamak gayesi ile hadis rivayetlerine başvurur. Bu hadislerin bir kısmı, Hz. Peygamber'in bizâtihi doğrudan âyetin tefsiri olup bir kısmı da doğrudan izah olmayıp âyetin anlaşılması niteliğindedir.⁴⁹

⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 421.

⁴² Tayyâr, *Fusûl fî usûli 't-tefsîr*, 27.

⁴³ Ak, *Usulü 't-tefsîr ve kavâ'iduh*, 79.

⁴⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir usûlü*, 57-58, 60, 66;

⁴⁵ Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, 1/43.

⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü 't-terâcim*, 2/467.

⁴⁷ 4/Nisâ, 16.

⁴⁸ Şâhfûr, *Tâcü 't-terâcim*, 2/476.

⁴⁹ Benzer taksim için bkz: Tayyâr, *Fusûl fî usûli 't-tefsîr*, 27.

Şimdi bu hususları da dikkate alarak hadis rivayetlerini “Peygamber’in tefsiri” ve “sünnetin tefsiri” olan rivayetler şeklinde iki gruba ayırarak bu tasnif doğrultusunda misallere yer vermeye çalışacağız.

a. Hz. Peygamber’in (sas) Tefsiri

Hiz. Peygamber’in (sas) tefsiri denilince akla ilk gelen onun âyetin manasını metinsel açıdan açıklama üslûbu ile izah etmesidir. Nitekim bazı hadislerde Hz. Peygamber, bizâtihi âyeti açıklamış olup bu nevi misaller, kaynaklarda Hz. Peygamber’in doğrudan yaptığı tefsirler arasında yer almıştır. Şâhfûr’un verdiği bu tür âyetlerin bir kısmında Hz. Peygamber, kendisine soru sorulmadan âyetin manasını izah etmiştir. Misal olarak; (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ) “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gereği gibi saygılı olun ve ancak Müslüman olarak can verin.*”⁵⁰ âyetinin tefsiri bağlamında Peygamber’in (sas) (حقُّ تَقَاتِهِ) ifadesini “(Ona) itaat edin, isyan etmeyin, O’nu hatırlayın/anın ve unutmayın, O’na şükredin ve nankörlük etmeyin”⁵¹ şeklinde açıklama yapmış olması bu kabildendir.

Doğrudan Hz. Peygamber’in tefsiri olarak kabul edeceğimiz misallerin bir diğer kısmı ya sahabenin Hz. Peygamber’e soru sorup ve onun da bunu cevaplama ya da Hz. Peygamber’in sahabeye âyetin manasını sorması üzerine onların soruyu cevaplama şeklinde gerçekleşmiştir. Misal olarak; (هُمُ الْبَشَرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ) “*İşte onlara hem bu dünya hayatında hem de âhirette müjdeler olsun!*”⁵² âyetindeki müjdenin ne olduğunu Ubâde b. Sâmit, Peygambere sormuş, Resulullah da “Müminin dünyada gördüğü güzel rüya veya senin onun için gördüğün rüyadır”⁵³ sözleri ile cevap vermiştir. Yine Hz. Peygamber, “Benden sonra peygamber gelmeyecektir. Ancak “mübeşşirât/müjdeler” gelecektir buyurmuştur. Sahabe de “Mübeşşirât nedir?” diye sorunca o da “Güzel rüyadır, buyurmuş ve ayrıca “Sâlih/güzel rüya, peygamberliğin kırk altı cüzünden biridir” buyurmuştur. Yani peygamberlerin vahiy öğrendikleri/aldıkları yollar kırk altı idi. Bunlardan biri de güzel rüyaydı.⁵⁴ Bu rivayette

⁵⁰ 3/Âli İmran, 102.

⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/396.

⁵² 10/Yûnus, 64.

⁵³ Arapça ifadesi şöyledir: “هي الرئيا الصالحة يراها المؤمن أو ترى له و في الآخرة الجنة” Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân fi tefsiri l-Kur’ân*, 3/291.

⁵⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/988.

peygamber âyetteki müjde ifadesini açıkça tefsir etmiştir.⁵⁵ Şâhfür, bu âyetteki müjde anlamındaki (بُشْرَى) kelimedenden maksadın ne olduğunu açıklama için diğer bir hadisi misal getirir. Ancak bu hadiste âyetin doğrudan açıklanması söz konusu olmayıp, “müjde” ifadesi, bu rivayete göre farklı bir anlama sahip olmaktadır. Hadis, şöyledir: Ubâde b. Sâmi, “Ya Resûlullah bir halk, adamın birini çok iyilik yapmasından dolayı sevmekte ancak yaptığı amelî yapmamaktadır. Böyle bir adam hakkında nasıl düşünülmesi gerekir?” şeklinde bir soru sormuştur. Peygamber (sas) de O’na; “*Bu müminin dünyadaki müjdesidir*” sözleri ile cevap vermiştir.⁵⁶ Bu rivayet, âyetten sonra zikredilmekte, âyetteki “mübeşşirat” ifadesinin geniş anlamda tutulduğunu ve her türlü müjdenin bu kapsama alınabileceği ve âyetin bu bağlamında zikredilebileceğini göstermektedir. Neticede âyetin kapsamının bu şekilde genişletilmesi ve bu tür bir açıklamanın yapılması, tamamen müfessirin kendi yaklaşımı olduğundan, Hz. Peygamber’in tefsiri değil, hadisin kullanılması suretiyle yapılmış bir tefsire misal olabilir.

Hiz. Peygamber’in tefsirlerinin bir kısmında âyetin manasını doğrudan izah etme durumu söz konusu olmamakla beraber Hiz. Peygamber, konuştuğu konunun sonlarında mevzuyu delillendirmek suretiyle⁵⁷ konuya Kur’an’dan dayanak/delil getirmiştir. Âyetin zikredildiği bağlam dolaylı olarak âyete bir açıklık getirdiğinden bu bir tefsir niteliğini almaktadır. Bu tür bir üslupta özne, âyet değil konuşulan konudur. Bu vesileyle her ne kadar âyet, hadiste geçen konuya dayanak ve açıklık getirmesi amacı ile zikredilmişse de bu tür misallerde anlatılanlar dolaylı olarak âyetin manasının açıklığa kavuşmasını sağlamakta ve bu da tefsir niteliğini almaktadır. Misal olarak (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ) (النَّاسَ بَعْضُهُمْ يَبْغِي لِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ) “Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu”⁵⁸ âyetinden maksadın ne olduğunu bir hadisten öğrenmekteyiz. Hadis şöyledir: Hiz. Peygamber (sas), “Allah, Namaz kılanlar ile kılmayanlardan, oruç tutanlar ile tutmayanlardan, zekât verenler ile vermeyenlerden, oruç tutanlar ile tutmayanlardan, hacca gidenler ile gitmeyenlerden

⁵⁵ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 3/988.

⁵⁶ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 3/988.

⁵⁷ Demirci, *Tefsir usûlü*, 57.

⁵⁸ 2/Bakara, 251.

*cihâd edenler ile etmeyenlerden belayı defeder. Eğer bunları terk etmek üzerine birlik olsalardı, Allah göz açıp kapayıncaya kadar bir zaman onlara mühlet vermezdi*⁵⁹ buyurmuş ve ardından (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ) âyetini okumuştur.⁶⁰

Görüldüğü üzere âyette insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi hususunun nasıl olduğu çok açık olmayıp hadisteki beyanlarla bu açıklığa kavuşturulmuştur.

Hiz. Resulullah'ın vermiş olduğu bir âyetin diğer bir konu ile bağlantı sağladığı ve bu sayede âyetin maksadına açıklık getirdiği diğer bir misal de (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ)⁶¹ *“Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz”*⁶¹ âyeti ile ilgilidir. İbn Abbâs'ın anlattığı olay şöyledir: “Resulullah (sas), bana, “Ey İbn Abbâs, murada aykırı da olsa sana takdir edilene rıza göster.” dedi ve “Bu, Allah'ın kitabında mevcuttur” buyurdu. Ben de “Bu nerededir?” diye sordum. O da şu âyeti okudu: (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ)⁶² Burada Hiz. Peygamber, âyetin birebir tefsirini yapmamışsa da âyeti kader bağlamında zikretmiş; âyeti insanın mukadder olana râzı olması gerektiği bağlamında zikretmek suretiyle âyetin anlam ve çerçevesini belirlemiştir.⁶³ Dolayısıyla Hiz. Peygamber'in konuştuklarında âyetin birebir tefsiri yapılmamıştır; ancak âyet, bir taraftan Hiz. Peygamber'in maksadının dayanağı olmuş diğer bir taraftan da kader bağlamında anlaşılabilir anlam kazanmıştır.

Ancak tefsir kabilinden bazı hadisler de vardır ki; bu hadislerde bahis mevzuu yapılan âyete ilişkin referans olabilecek herhangi bir kelime geçmemektedir. Dolayısıyla da bu tür hadislerde âyetle olan bağlantıyı kurmak, müfessirin ictihâdî bir eylemi olarak kendisini göstermektedir. Bu misallerde hadis, âyetin bağlantısını kurmak için açıklayıcı bir unsur olarak zikredilmekte olup âyetin nakledilen hadisin ışığında anlaşılması ise müfessirin kendi tasarrufu olmaktadır. Meselâ (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)⁶⁴ *“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince,*

⁵⁹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/480.

⁶⁰ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/285; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 4/252.

⁶¹ 2/Bakara, 216.

⁶² 2/Bakara, 216.

⁶³ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/231-232.

rahmân onlar için (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır”⁶⁴ âyetinde sözlükte farklı anlamları olan (جعل) fiilinin âyetteki anlamı net olmadığından, sevginin kimden kime olduğu net değildir. Şâhfûr, âyetteki bu noktaları aydınlatmak üzere ilgili âyete “Yani Allah onları sevecek ve onları gök ve yer ehli müminlere de sevdirecektir” şeklinde anlam verip bu anlamını da bir hadise dayandırmaktadır. Söz konusu hadiste Hz. Resûlullah, şu ifadeleri kullanmıştır: “Allah Teâlâ bir kuluna kendi dostu dediği zaman Cebrâil’e: “Ben filânı seviyorum onu sen de sev!” diye emreder. Cebrâil onu sever ve sonra bir munâdî, gök halkına: “Allah falânı seviyor, siz de onu seviniz” diye seslenir. Gök halkı da o kimseyi sever, sonra yeryüzündekilerin kalbinde o kimseye karşı bir sevgi uyanır...”⁶⁵ Şâhfûr’un zikrettiği hadisler Allah’ın kula sevgisi ve kullarına Allah’ın kendisini sevdirmesi hakkında olduğundan âyette de aynı şekilde Allah’ın kulunu sevmesi ve kulunu kullarına sevdirmesi anlamları mümkün olmaktadır.⁶⁶

Hadis ile âyet arasında bağlantı sağlanarak âyetin hadisle anlaşılmasına diğer bir misal olarak Müellif, (وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) “Size bir selâm verildiğinde ya daha güzeli ile veya dengi ile karşılık verin”⁶⁷ âyeti izah sadedinde misal vermekte ve (أَحْسَنَ مِنْهَا) en güzel selâmın bir kişinin “السلام عليكم” dediğinde diğerinin “و عليكم السلام و” şeklinde mukâbelede bulunması olduğunu ifade etmektedir. Şâhfûr, bunu da bir hadisle açıklamaktadır. Hadis şöyledir: Her kim Müslüman kardeşine “السلام” derse Allah Teâlâ, ona on sevap yazar. Ancak “و رحمة الله و بركاته” derse ona yirmi sevap yazılır. Aynı sevap ona cevap verene de yazılır.”⁶⁸

Burada âyetin sünnetle tefsiri bağlamında mezkûr varyantlar arasında bir farka dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz Hz. Resûlullah’ın tefsiri olan kısımlar, Hz. Resûlullah’ın bizâtihi açıklaması olduğundan içtihat olarak değerlendirilemez. Ancak sünnet ile tefsir dediğimiz âyet ile hadis arasındaki bağın

⁶⁴ 19/Meryem, 96.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (No: 7500) 14/196; et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Min sûreti Meryem” 19 (No: 3161).

⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1369-1370.

⁶⁷ 4/Nisâ, 86.

⁶⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/515.

müfessire dayandığı misaller ise içtihat kabilindedir. Zira Kur'an'ın anlamını tayin etmeye yönelik bir âyet getirerek diğer bir âyeti tefsir etmek, içtihadî olduğu gibi, bir hadisi âyetin anlamına delil olarak kullanmak da içtihadîdir. Meselâ Şâhfûr, rü'yetullah konusuna ilişkin Kıyâmet sûresi 22-23 âyetinin izahında rü'yetullah'a dair hadisleri nakletse de bu hadisleri âyetin açıklaması olarak kabul etmek, müfessirin yaklaşımına bağlıdır.⁶⁹

Buraya kadar zikrettiğimiz misallerde konusu, esasda Kur'an'da var olan detayları ise Hz. Resûlullah'ın uygulamalarına havâle edilmiş hususlardır ki bunlar, Kur'an'da kısmen kapalı olarak ifade edilen ve sünnette tavzihe kavuşturulan meselelerdir. Bunun dışında Resûlullah'ın tebyînini ortaya koyan diğer bir tefsir türü daha vardır. Bu da âyetlerin Hz. Peygamber'in davranış ve uygulamasıyla tatbik edilmiş olmasıdır ki âyeti açıklığa kavuşturmuş olduğundan bunlar da birer tefsir hükmündedir.⁷⁰ Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in yaşantısı ve hayatı, Kur'an'ın tüm buyruklarında bir model ve misal olması açısından dolaylı olarak âyetlerin tefsiri niteliğindedir. Çünkü namazların vakti, namazların kılınma şekli, kible değişiminden önce Beytülmakdis'e yönelme, oruç ve benzeri diğer ibadetlerle ilgili Kur'an'da temeli verilmiş hükümlerin detaylı halleri, sünnetin izahıyla öğrenilmiştir.

2.1.3. Kur'an'ı Sahabe Kavli ile Tefsiri

Sahabe, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in hitabına muhatap olmuş ilk toplumdur. Sahebe ayrıca âyetlerin nüzûlünün hem sebeplerinden biri hem de âyetlerin konusu olmuşlardır. Kur'an'ı ilk tefsir eden kişi Peygamber (sas) olduğundan, onun tefsirini ilk dinleyen ve buna şahit olanlar da sahâbilerdir. Sahabe, Hz. Peygamber'e olan sadakat ve bağlılıkları nedeniyle Resûlullah'ın her yönünü en iyi şekilde gözlemlemiş, onunla ilgili her bilgiyi en ayrıntısına kadar öğrenmeye, korumaya çalışmış ve pek çok konu gibi Kur'an'ı anlama konusunda da Hz. Peygamber'in talebeleri olmuşlardır. Sahâbiler, Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamber, nüzûl süreci, vahiy öncesi ve sonrası bilgilerine sahip oldukları gibi dönemin dili, tarihî ve içtimâî yapısı gibi her türlü bilgiye sahiptiler. Bu özellikleri, onları Kur'an'ı tefsir etmede en güvenilir bilgi kaynaklarından biri yapmış,

⁶⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 758a.

⁷⁰ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 64-65.

Kur'an ve Sünnet'ten sonra tefsirde başvurulacak kaynaklar arasında üçüncü sırada yer almalarını sağlamıştır.⁷¹

Kur'an'da geçen “Kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik”⁷² ifadelerine binaen Peygamber tarafından kendilerine Kur'an'ın açıklaması yapılmıştır. Sahabenin sahip olduğu bilgi, genelde Peygambere dayanması sebebiyle sahabenin tefsiri de merfu hadis hükmünde kabul edilmiştir. Sahabenin tefsir kaynağı, Peygamber olduğundan tebeu't-tâbiîn ve selef ulemâsına göre görüş ayrılıkları daha az olmuştur.⁷³ Kur'an'ın anlamı ve ilâhî emirleri tatbik etme konusunda bilmediklerini Peygambere sorma imkânına sahip olmuşlardır. Sözlerine ve yaşamlarına Kur'an ve Peygamberin eğitimini hâkim kılmışlar, öte yandan Peygamberin her an onayı veyahut reddine muhatap olduklarından; bilgilerinin vahiy süreci içerisinde tashih edilmesi imkânına sahip olmuşlardır.

Sahabenin Hz. Peygamber'e soru sorması üzerine Hz. Resûlullah'ın âyete açıklık getirdiğine birçok örnek vardır. Mesela Hz. Ebû Hureyre'ye (مساكن طيبة) “güzel meskenler”⁷⁴ ifadesinin nasıl olduğunu sormuşlar. Ebû Hureyre de Hz. Peygamber'e sorduğunu ve Hz. Peygamber'in de şöyle cevap verdiğini anlatmaktadır: “Cennette herkesin inciden bir köşkü vardır. O köşkün içinde herbiri kırmızı yakutlu olan yetmiş saray, he sarayın içinde yeşil zümrüitten olan yetmiş ev, her evde yetmiş taht, her tahtın üzerinde her renkten yetmiş yatak her yatağın üzerinde bir tane iri gözlü huru'l-'ayn oturmuştur. Her evin içinde yetmiş sofraya, her sofranın üzerinde yetmiş çeşit yemek vardır. Her evde yetmiş hizmetçi oturuyor. Allah Teâlâ müminlere her sabah onların hepsini ziyaet edebilecek bir kuvvet vermiştir.”⁷⁵ Görüldüğü üzere Ebû Hureyre'nin sorusuna Hz. Peygamber, mezkûr izahları yaparak “güzel meskenler” ifadesinin açıklamasını tasvir yaparak vermiştir.

Hz. Peygamber'den doğrudan bilgi alma imkânı sağlayan hususlar, sahabeyi Kur'an'ın hâfızı, yaşayanı ve anlayanı olması bakımından yetkin kılmış, onların

⁷¹ Ak, Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh, 79-80.

⁷² Nahl, 44.

⁷³ Ak, Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh, 80.

⁷⁴ 9/Tevbe, 72.

⁷⁵ Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 3/141; Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/882-883.

“udûl”⁷⁶ olarak nitelenmesine ve verdikleri bilgilerin de “merfû” haber olarak kabul edilmesine imkân vermiştir.⁷⁷ Sahabe, Kur’an’ın lafzı gibi manasının da sonraki nesillere ulaşmasını sağlayan ilk ve en önemli halka, düşünceleri ve bilgileri güvenilir ve hüccet kabul edilerek Kur’an tefsirinde başvurulması zorunlu bir kaynak olmuştur.⁷⁸

Onların haiz oldukları bu nitelikleri, kendilerinden sonra gelen Kur’an tâlipleri ve müfessirler için bir delil ve kanıt hüviyeti almıştır. Müfessirler, onların bilgilerini ve kanaatlerini bir emanet bilinciyle kayıt altına almaya son derece özen göstermiştir. Bu nedenle onlara ait bilgilerin aktarım çabası, rivayet yönteminin temelini oluşturmuştur.

İbn Teymiyye Kur’an ve hadisten bir delil bulunmadığında sahabenin kavline başvurulması gerektiğini söylemekte ve tâbiinden gelen rivayetlere nispeten sahabeden gelen rivayetlerle gönül daha da teskin olmaktadır, der. Çünkü onların Resulullah’tan doğrudan veya dolaylı olarak duyma ihtimalleri ehl-i kitaptan duyma ihtimallerine göre daha yüksektir.”⁷⁹ Çünkü onlar diğer pek çok özelliklerinin yanı sıra Kur’an ile ilgili her türlü ana tanıklık etmişler; sahabenin âlimleri ve dört halife başta olmak üzere hepsi bir ilme ve doğru bir bilgiye sahip olmuşlardır.⁸⁰ Sahabeden Tercümânü’l-Kur’an lakabıyla anılan Abdullah b. Abbâs, Peygamberin iltifatına mazhar olmuştur. Sahabe kendi arasında ilimde temayüz eden şahsiyetlerin birikimine itibar etmiş ve biri diğerinin ilmine müracaat etmiştir. Meselâ İbn Mes’ûd, Abdullah b. Abbâs hakkında “İbn Abbâs ne güzel bir Tercümânü’l-Kur’an’dır” ifadelerini kullanarak onun Kur’an’ı anlamada yetkin olduğuna işaret etmiştir. İbn Mes’ûd’un “Biz Kur’an’ın on âyetini öğrenip onunla amel etmedikçe başka âyetleri öğrenmeye geçmezdik” sözleriyle âyetlerin nerede ve kim hakkında nâzil olduğunu bildiklerini söylemesi⁸¹ de sahabenin Kur’an’ı anlama hususunda Hz. Peygamber’den sonra en önemli kaynak olduğunu gösterir.

Şâhfür el-İsferâyînî de kendinden önceki müfessirler gibi Kur’an’ın doğru anlaşılmasında sahabeyi önemli bir kaynak kabul edip onlara ait pek çok açıklamaya yer vermiştir. Şâhfür’un sahabeden tefsir için naklettiği rivayetlerde içerik olarak kelime

⁷⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü’s-Salâh Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh = Câmîü şurûhi mukaddimeti İbn Salâh* (Kahire: Kahire: Dârü’l-gaddî’l-cedîd, 2011), 2/180; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/289.

⁷⁷ İbn Salâh, *Mukaddime*, 56.

⁷⁸ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/282-289.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, 58-59.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, 57-58.

⁸¹ Ebu’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423), 2/300; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, 96.

anlamı,⁸² âyette sözü edilen meselenin önemi ve amelin fazîleti,⁸³ sebab-i nüzûl,⁸⁴ sûrenin fazileti,⁸⁵ ulûmü'l-Kur'an,⁸⁶ tarihi, kıssa,⁸⁷ dönemin olayları, İsrâîliyyât,⁸⁸ gibi pek çok konu vardır. Rivayetlerdeki bu içeriklerin hepsinin sonuçta Kur'an tefsirine doğrudan ya da dolaylı katkısı bulunmaktadır. Şâhfûr, okuyucunun konuyla ilgili bilgilenmesini önemseydi; doğrudan tefsire girmese de okuyucunun zihninde konunun daha detaylandırılması ve içselleştirilmesi gâyesine matuf olarak irşâd, tebliğ ve ta'lîme ilişkin me'sûrâtta ciddi bir yekûn teşkil eden rivâyetleri aktarmaktadır.⁸⁹ Ancak bizim bu başlıkta yer vereceğimiz misaller, sahabe'nin âyetlerin tefsirinde bilgi verdiği ya da yorum yaptığı misaller olacaktır. Bu sebeple sadece tefsir yapan sahabilerin misallerine yer vermekle iktifâ edilecektir.

Sahabe, bilgi alma ve bilgi verme konusunda özenli bir tutum içinde olmuş ve bu sebeple onların bilgisi güvenilir bir bilgi kaynağı olarak addedilmiştir. Sahabe özellikle Hz. Peygamber'den aldığı bilgiyi özenle korumuş ve Hz. Peygamber'den aldığı bilgileri aktarırken hassas davranmıştır. Bunun dışındaki bilgilerde de dikkat etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in tenbihi sebebiyle sahabe, İsrâîliyâta karşı temkinli bir tavır takınmıştır. Meselâ Hz. Ömer (ra) elinde Tevrât'tan bir parçayı Hz. Peygamber'e okumaya çalıştığında Peygamberimiz bunu hoş karşılamamıştır.⁹⁰ Sahabe'nin genel tutumu ile ilgili bu hassâsiyet bilinmekle birlikte İsferyânî İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ebû Hureyre (v. 58/678) gibi pek çok sahabîye nispet edilen İsrâîliyat türü rivayetlere yer vermiştir. Misal olarak (وكان الإنسان عجولا) “*İnsan pek acelecidir*”⁹¹ âyetinin tefsirinde ilgili âyeti, İbn Abbâs'tan âyetin Hz. Âdem ile ilgili olduğunu anlatan bir rivayetle açıklamıştır. Bu rivâyetteki bilgiler şöyledir: “Allah, Hz. Âdem'i başına kadar yaratıp, bedenine ruh verdiğinde, Âdem (as) acele edip kalkmak istemiş ancak kalkamamıştır.”⁹²

⁸² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1019; 3/1055; 3/1148; 3/1165; 3/1189-1190;

⁸³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/323; 1/235; 3/1003;

⁸⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/465.

⁸⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/294, 3/1007.

⁸⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/297; 1/335; 1/297.

⁸⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/84.

⁸⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/297; 3/1017; 3/1049; 3/1051; 3/1061.

⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/67, 84, 100, 187, 199, 216; 323; 2/107, 3/1161.

⁹⁰ Dârimî, “Mukaddime” 39 (No: 449).

⁹¹ 17/İsrâ, 11.

⁹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1256.

Ne var ki sahabenin tefsirdeki itibârı suistimal edilerek ehl-i kitâptan nakledilen ve uydurulan birçok bilgi daha sonra onlara nispet edilerek rivayet edilmiştir. Bu durum sahabeye nispet edilen rivayetlere ihtiyatla yaklaşılmasına sebep olmuş ve onlara isnât edilen rivayetlerin itibarsızlaştırılmasına yol açmıştır. Bunun sonucunda, rivayetlerde eleme yapmayan ve ihtiyatlı davranmayan müfessirlerin eserlerinde sahabeye isnadı yapılan doğru ve yanlış rivayetler iç içe zikredilmiştir. Bu durum, Şâhfûr'un zaman zaman sahabe yorumu dururken tâbiîn ve ulemânın görüşüne yönelmesinin muhtemelen sebebi olmuştur. Bir başka deyiş ile o, sahabe kanalıyla gelen rivayetlerin isnadı kesin olmadığından sahabeye nispet edilen bir yorum yerine böylesi bir gerekçeye binaen üzerine tâbiîn gibi sonraki nesillerden gelen farklı yorumları nakletmiştir.

Şâhfûr'un sahabeden aldığı rivayetlerden Kur'an'ın yorumu ile ilgili olanları, diğer içeriklere nazaran en az olan misaller olduğu söylenebilir. Bu tür aktarımlarda Şâhfûr'un sahabe arasında tefsir görüşlerine en fazla itibar ettiği ve hemen hemen her konuda görüşlerini aktarmaya özen gösterdiği isim, İbn Abbâs'tır. Hatta bazen bir konuda İbn Abbâs'ın birden fazla yorumuna da yer vermektedir.⁹³ Şâhfûr'un da tefsirinde önceliği İbn Abbâs'a vermesi sahabenin ilmine atfettiği değerle de ilgili bir durumdur. Ancak her zaman İbn Abbas'ın görüşünü tercih etmez. Meselâ Sa'lebî'nin tefsirinde Bakara, 197 âyetlerinde geçen (فسوق) ve (جدال) kelimelerinin açıklamasında farklı görüşlere yer vermiştir. İbn Abbâs'ın da içinde olduğu birçok sahabe ve tabiîn, (فسوق) ifadesinden maksadın tüm günahlar olduğunu savunmuştur.⁹⁴ Şâhfûr, birçok kişinin desteklediği bu görüş yerine İbn Zeyd'in görüşünü almıştır. İbn Zeyd', âyetten⁹⁵ delil getirerek (فسوق) kelimesinden maksadın putlara kurban kesmek olduğunu savunmuştur. Müfessirimiz Şâhfûr da (فسوق) ifadesini masiyet/günah olarak meal etmiş ve putlara kurban kesmek şeklinde açıklamıştır. Benzer şekilde İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi müfessirler, (جدال) kelimesini arkadaşla tartışmak şeklinde tefsir etmiş, ancak Şâhfûr, bunu hac hakkında husumet etmek şeklinde açıklayarak burada da İbn

⁹³ Şâhfûr, *Tâcû 't-terâcim*, 3/1432.

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/297-298.

⁹⁵ 5/Mâide, 3; 6/En'âm, 123; 16/Nahl, 115.

Zeyd'in savunduğu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Zeyd'e göre amaç, hac menâsiki hakkında tartışmaktır.⁹⁶

Şâhfûr'un Hz. İbn Abbâs dışındaki diğer sahabeden naklettiği rivayetler arasında tefsir görüşlerini içeren rivayet misalleri, son derece nâdir olup bunların da içerikleri genelde sebab-i nüzûl ve benzeri konularla ilgilidir.⁹⁷ Mesela Ebû Hureyre'nin (ra) rivayetlerinde sebab-i nüzûl, siyer ve mev'ize türü birçok açıklama bulunmaktaysa da Kur'an âyetinin manasına veya tefsirine dair az da olsa bazı açıklamalarını görmekteyiz. Bir misal vermek gerekirse; Ebû Hureyre, (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ) (أُمَّتَالِكُمْ) “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır”⁹⁸ âyetinin manası için şunları söylemiştir. “Allah, kıyamet günü tüm mahlûkâtı, گان /sürüngeçleri, گان /ayakları üzerinde yürüyenleri ve گان /uçanları/kanatlıları ve bütün hayvanları haşreder. Onlar arasında hatta bir diğerini boynuzlayan koyuna dahi adâlet uygular (Boynuzsuz koyunun hakkını boynuzludan alır). Sonra onlara “Toprak olun!” der. Kâfirler, bunu gördüğünde “Keşke onlar gibi toprak olsaydım”⁹⁹ derler.¹⁰⁰ Bu açıklamaya bakıldığında Ebû Hureyre, âyette hayvanların insanlar gibi ümmet olmasını kıyamette gerçekleşen durumla açıklamıştır ki hayvanlar da insanlar gibi haşredilecek ve aralarında adâlet ile muhâkeme edilecektir.

Şâhfûr el-İsferâyînî, sahabeye ve özellikle belli isimlere saygıyı ve güveni, bir itikat meselesi olarak görmüş ve tefsirinde bu minvalde naklettiği rivayetlerde sahabe tefsirini aktarmaya son derece özen göstermiştir. Bununla birlikte Şâhfûr'un bazı yaklaşımları ve tercihleri zikretme yöntemi, Kur'an yorumunda sahabenin görüşlerini bağlayıcı olarak telakkî etmediğini göstermektedir. Nitekim aynı konu etrafında, sahabenin görüşünden farklı yorumları zikretmesi, sahabe görüşünü bağlayıcı olma ihtimalini engelleyen bir yapıdır. Örneğin pek çok yerde tâbiîn görüşünü sahabenin görüşüne alternatif olarak zikretmektedir. Meselâ Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yediği ağacın hangi ağaç olduğu hakkında Hz. Ebû Bekir, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b'in

⁹⁶ Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/297-298; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/205.

⁹⁷ Örnekler için bkz: Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/521; 2/770; 3/1172; 3/1195; 3/1203; 3/1432; 3/1434.

⁹⁸ 6/En'âm, 38.

⁹⁹ 67/Mülk, 40.

¹⁰⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/648.

görüşlerini farklı birer görüş olarak vermiştir.¹⁰¹ Bu görüşleri zikrederken, sahabe, tâbiîn ya da diğer birinin görüşünü daha öncelikli olduğunu gösteren belli bir sıralama takip etmemiştir.

Diğer bir örnek olarak (مَحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) “İstedliğini mahv eder, istediğini ispat eder”¹⁰² ifadelerinin maksadını açıklarken Hz. Ali ve Said b. Cubeyr’in yaklaşımına alternatif olarak Suddi ile Dahhâk’ın görüşüne yer vermiştir.¹⁰³ Yine (كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ) âyetinde¹⁰⁴ geçen “*muktesimîn*” kelimesinin manasını meâlde açıklamamıştır.

Tefsir bölümünde ise bunların kim olduğu konusunda önce İbn Abbâs’ın açıklamasına yer vermiştir. Ona göre bunlar, Kur’an’la alay edenlerdir. Bunun dışında Mucâhid, Mukâtil, Mukatil b. Süleyman, Mukatil b. Hayyân ve diğer bazı âlimlerin açıklamalarına yer vermiştir. En sonda ise bazı âlimler ifadesiyle âyeti delil gösteren bir görüşü nakletmiştir. Bunlara göre “*müktesimîn*” ifadesi, Sâlih (as) ile ilgilidir. Şâhfûr, içinde sahabe, tâbiîn ve diğer bazı âlimlerin yaklaşımına yer vermekle birlikte ne meâl ne de tefsir bölümünde bunlardan hangisini tercih ettiğine dair bir ifade kullanmamıştır.¹⁰⁵

Şâhfûr el-İsferâyîni’nin bazen sahabeden nakledilen rivayetlerde tahlil ve mukayesede bulunarak tenkide tâbi tuttuğunu görmekteyiz. Şâhfûr’un rivayetler arasında karşılaştırma yapsına misal olarak (وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ) “*A’râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır*”¹⁰⁶ âyetini verebiliriz. Şâhfûr, A’râf ehli hakkında bilgi verirken, İbn Abbâs’tan A’raf ehlinin bir nehirde yıkanıp cennete gideceklerini anlatan rivayeti aktarır. Şâhfûr, bu rivayetin Hz. Âişe’den nakledilen ve müşriklerin çocuklarının cennet ehline hizmet edeceğini anlatan bir rivayet ile örtüştüğüne dikkat çeker. Bu karşılaştırma, Şâhfûr’un İbn Abbâs’ın rivayetlerinde de bazı tahliller yaptığının işareti olarak kabul edilebilir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/84.

¹⁰² 13/Ra’d, 39.

¹⁰³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1148.

¹⁰⁴ 15/Hicr, 90.

¹⁰⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1189-1190;

¹⁰⁶ 7/A’râf, 46.

¹⁰⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/725.

Şâhfûr, rivayetleri çoğu zaman tenkit etmeden alır ve rivayetlere itibar ettiğini gösteren ifadeler kullanır. Nadir de olsa tâbiîn görüşlerini İbn Abbâs'ın veya başka sahâbîlerin görüşüne tercih etmektedir. Bu durum, müellifin Peygamberden sonra yapılan ve Hz. Peygamber'e nispeti kesin olmayan tüm yorumlara bir tefsir içtihadı gözüyle baktığı ihtimalini akla getirmektedir. Müellif zaman zaman bazı görüşleri tercih etmekle birlikte yapmış olduğu tercihlerde sahabenin görüşünü esas alması gibi bir kriterin bulunduğunu söylemek zordur. Müellif, rivayetler arasında tercihini gösterecek belli bir tasnif yapmamıştır, ancak sahabenin görüşüne zikretmekte genelde öncelik tanıdığı söylenebilir. Bu hususlardan yola çıkarak sonuç olarak müellifin sahabenin yorum ve görüşlerini öncelediği, lakin sahabe dâhil olmak üzere herhangi bir kesimin yorumuna Hz. Peygamber'e dayandığı nazarıyla bakmadığı anlaşılmaktadır.

Şâhfûr'un rivayet tenkidi yapmasına örnek olarak, Hz. Ali'ye (ra) nispet edilen dilsel bir izahın mantıksal yönden yanlış olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Şöyle ki: (٤١)
أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
*“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”*¹⁰⁸ orucun farz kılındığını anlatan bu âyetin açıklaması kısmında eyyâmü'l-bîd (ayın 13. 14. ve 15. gününde tutulan) orucuyla ilgili 'Antere'nin (ra) Hz. Ali'den naklettiği (ra) bir rivayete yer verilmiştir. Hz. Ali, bir gün Hz. Peygamber'in yanına gelmiş (sas), Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye eyyâmü'l-bîd orucunun Hz. Cebrâil'den kendisine getirildiğini ve bunun faziletini anlatmaktadır.

Bu rivayetin devamı şöyledir: Antere (ra) Hz. Ali'ye (ra): Bu günlere neden eyyam-ı biyz denildiğini sordu”, Hz. Ali cevaben buyurdular ki: “Allâhü Teâlâ Hz. Âdem”i (as) cennetten yeryüzüne indirince mübarek vücudunu güneş yakmıştı. Cebrail (as) “Yâ Âdem, vücûdunun beyaz olmasını ister misin?” diye sordu, o da “Evet, isterim” demişti. Bunun üzerine, “Yâ Âdem, her ayın on üç, on dört ve on beşinci günlerinde oruç tut” buyurdu. Hz. Âdem birinci gün tutunca vücudunun üçte biri, ikinci gün tutunca üçte ikisi, üçüncü günü tutunca vücudunun tamamı beyazlamış, bundan dolayı bu günlere beyaz günler mânâsına “Eyyam-ı bîd” ismi verilmiştir.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ 2/Bakara, 183.

¹⁰⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/256; Ayrıca rivâyetin değerlendirmesi için bkz: Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/197.

Şâhfûr, rivayeti aktardıktan sonra bu haberin meşhur olmadığını ve buna itimat edilmemesi gerektiğini, bunun açık hata barındırdığını belirtmiştir. Gerekçesini ise şöyle anlatır: Araplar ayın ışığının parlaması etki eden gecelerin karanlığı veya aydınlığına göre her üç geceye bir isim vermek suretiyle ayın gecelerine on isim vermişlerdir. Bu isimler “ذَادِي”, “حَنَادِس”, “ظُلْم”, “ذُرْع”, “بِيض”, “عُشْر”, “تُسْع”, “نُفْل”, “غُرْر” ve “مُحَاق” şeklindedir. Bu günlerden üç tanesine “بِيض/bîd” demelerinin sebebi, bu gecelerin tümüyle aydınlık olması sebebiyledir. Gündüzleri gecelere eklemek suretiyle gündüzleri gecelere nispet etmişlerdir. Böylece anlıyoruz ki bu gündüzün değil gecenin sıfatıdır. Günleri (eyyâm) gecelere (bîd) izafe etmişler ve Eyyâm-ı bîd demişlerdir, el-eyyâmü'l-bîd dememişlerdir. Bu sayede bunun gecenin sıfatı olduğunu gündüzün sıfatı olmadığı anlamaktayız. Bu, bu haberin zayıf olduğunun işaretidir. Eğer bu rivayet doğruysa, bu hatanın Hz. Ali'den olmasını gerektirir ki onun büyüklük derecesi, onun bu manada hata etmesine engeldir.” Şâhfûr, anlattıklarının bu haberin zayıf olduğuna ve bu rivayetin Râfizilerin muhâlatası/karışırması olduğuna tenbih olduğunu belirtir. Ayrıca Râfizîler'in ayıklamadan/incelemeden her şeyi söylediklerini ve Hz. Ali'ye (ra) nispet ettiklerini söyler. Râfizîler'e karşı Arapça “والله أعلم به وأنا بريء من عهدته” / “Allah (cc) onu daha iyi bilir ve ben ondan sorumlu değilim” ifadesini kullanmıştır.¹¹⁰ Sonuç olarak Şâhfûr, rivayeti Arap kültürü ve geleneği üzerinden dilsel açıdan değerlendirerek rivayeti eleştirmektedir. Rivayette yanlış bilgiler bulunduğu gerekçesiyle Hz. Ali'nin bu tür bir açıklama yapmayacağını belirtmekte ve râvilerin de râfizî olabileceği ihtimalini de dile getirmektedir.

Şimdi Şâhfûr'un sahabe tefsirine yer vermesi konusunu biraz daha somutlaştırmak için bazı misaller üzerindeki değerlendirmesini zikretmek, onun tutumunu gözler önüne sermek açısından faydalı olacaktır.

Birinci misal olarak Bakara sûresinde (وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ) “Allah'ı sayılı günlerde anın”¹¹¹ “belirli günler” ifadesi âyette geçmekte ancak bu günlerin hangi günler olduğu âyette açıklanmamıştır. İlgili bilgi, âyetin dışından hârici bir bağlamla elde edilmek suretiyle tefsir edilmiştir. Bu günlerle ilgili bilgi, nakledilen rivayette Hz.

¹¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/187-188.

¹¹¹ 2/Bakara, 203.

Ömer ve İbn Ömer'den öğrenilmektedir. Onlar, (وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ) “Allah’ı sayılı günlerde anın”¹¹² âyetinde zikredilen günden kastın, Minâ günlerinde namaz, meclislerde, çadırlarda, yatakta ve yolda tekbir getirilmesi olduğunu söylemişlerdir.¹¹³

İkinci bir misal olarak (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ) kelimesi hakkında birçok açıklama yapılmıştır. Şâhfûr, bu kelimenin açıklamasına ilişkin serdedilen görüşlerden biri olarak Hz. Ali’nin (ra) yaklaşımına yer verir. Buna göre Hz. Ali, (وَفَارَ التَّنُّورُ)¹¹⁴ cümlesinin manasını fecrin ortaya çıkması ve sabahın aydınlığının doğması şeklinde açıklamak suretiyle tefsir etmiştir.¹¹⁵

Üçüncü bir misal olarak Şâhfûr, İbn Mes‘ûd’un âyetin neshi ile ilgili görüşlerine yer verdiği gibi¹¹⁶ bazı âyetlerin tefsirine dair açıklamasına da yer vermiştir. Misal olarak, (وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ) “Ona “Allah’tan kork” denildiği zaman, gururu onu daha da günaha sürükler”¹¹⁷ ifadesinde anlatılmış olan gururun kendisini nasıl ateşe sürüklediğini biraz daha somutlaştırarak “Biri ona, “Allah’tan kork der; ancak o, sen kendine bak! der” izahları ile âyette anlatılanı tasvir etmek suretiyle tefsir etmiştir.¹¹⁸

Dördüncü bir misal olarak Said b. Cübeyr’den nakledilen bir rivayette (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) “ve doğrularla beraber olun”¹¹⁹ âyetinde sözü edilen sadıklardan kim olduğu hususunu açıklayarak kastedilen kişilerin burada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (ra) olduğunu söylemiştir.¹²⁰

Son bir misal olarak Şâhfûr, (يَوْمَ يُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) “O gün ki Arz başka tebdil olunur, Semâvat da ve hep o vâhid, kâhâr olan Allah için

¹¹² 2/Bakara, 203.

¹¹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/214.

¹¹⁴ 11/Hûd, 40.

¹¹⁵ 3/1019.

¹¹⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/297.

¹¹⁷ 2/Bakara, 206.

¹¹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/216.

¹¹⁹ 9/Tevbe, 119.

¹²⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/916.

fırlarlar”¹²¹ âyetin çevirisinde “تبدیل” kelimesini lügate uygun şekilde çevirmiş ancak “تبدیل/dönüştürmekten” maksadın ne olduğu konusunda tefsirde tercihte bulunmadan iki görüş zikretmiştir. Zikrettiği görüşlerden biri, İbn Abbâs’a aittir. Ona göre maksat, yerin/dünyanın hiçbir nehir, dağ ve ağacın bulunmayacak şekilde serilmesi/yayılmasıdır. Buna örnek olarak “*Orada artık ne bir kıvrım ne de bir tümsek görürsün*”¹²² âyetini zikreder. Zikrettiği diğer görüş ise de İbn Mes‘ûd’un yeryüzünü gümüş ve gökyüzünü altına çevireceği şeklindeki görüşüdür.¹²³ Ne var ki bu görüşü hem Sa‘lebî hem de Taberî tefsirinde, Hz. Ali’nin görüşü olarak zikredilmiştir. İbn Mes‘ûd’a ait görüşte ise sadece dünyanın gömüğe tebdil edileceği zikredilmiştir.¹²⁴

2.1.4. Kur’an’ı Tâbiîn Kavli ile Tefsiri

Tâbiîn asrı, tefsirin ikinci merhalesini oluşturur. Tâbiîn âlimleri de İslamî ilim geleneğinde bilginin kaynakları açısından sahabeden sonra gelir.¹²⁵ Önceki başlıklarda ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber (sas) bilgisini Cebrail’den (as) almış; sahabe, Hz. Peygamber’den ve tâbiîn de sahabeden almıştır. İslam tarihinde ilmî bilgi akışındaki bu sıralama, aynı zamanda kaynak hiyerarşisini oluşturur.

Tâbiîn âlimleri, Peygamberin muhatabı ve nüzul dönemin bir parçası olan sahabeyi dinlemiş, bunlara şahit olmayanlara ulaştırılmak üzere değer taşıyan her şeyi emanet almışlardır. Tâbiîn âlimleri sahabeden ilim almaya son derece önem vermiş ve bu bilgileri kayda geçirmişlerdir. Misal olarak Mücahid b. Cebr, “Kur’an’ı baştan sona üç kez İbn Abbâs’a arz ettim. Her arzda onu her âyette durdurur ve âyet hakkında soru sorardım” sözlerini sarf etmiştir.¹²⁶ Tâbiîn ulemâsı, büyük sahabeleri dinlediklerinden, onların Kur’an’a matuf her türlü mâlûmatlarına büyük bir değer atfedilmiş ve bu sebeple İmam Şâfiî, İmâm Ebû Hanîfe ve diğer âlimler, tâbiîn tefsir bilgisine itimat etmişlerdir.¹²⁷ Yine aynı sebepledir ki Süfyanî Sevrî karşısındaki bir kişiye “Mücahit’ten yana sana tefsirden bir şey ulaşırsa o, sana yeter” demiştir. Bunun dışında

¹²¹ 14/İbrâhîm, 48.

¹²² 20/Tâhâ, 107.

¹²³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1172.

¹²⁴ Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 3/476-477.

¹²⁵ Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve l-müfessirîn*, 1/75-76.

¹²⁶ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli t-tefsîr*, 102-103.

¹²⁷ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli t-tefsîr*, 37.

tâbiîn ulemâsından bazıları sahip oldukları ilim sayesinde sahabenin de iltifatını kazanmıştır.

Şâhfûr'un naklettiği rivayetlerde İbn Abbâs'ın görüşlerinin ağırlıkta olması, İbn Abbâs özelinde, sahabeyi tefsirde otorite olarak görmesinin bir sonucu olarak okunabilir. Aynı şekilde sahabenin tâbiîne yaptığı bir iki eleştiriye yer vermesi de¹²⁸ müellifimizin nazarında sahabenin tâbiîne karşı nispeten daha fazla söz sahibi olarak telakki edildiğinin göstergesi mâhiyetindedir.

Müellifin sahabe ve tâbiîn tefsirini vermesindeki metoduna ilişkin farklı açılardan misal oluşturacak (بِمَحْوِ اللَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) “Allah dilediğini mahveder/siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”¹²⁹ âyetinin tefsirini verip izlediği metodun değerlendirmesini yapmak istiyoruz Müellif, bu âyette Allah'ın dilediğini mahvetmesi ve dilediğini de ispat etmesinden neyi kastettiğine dair şu görüşleri verir:

Birincisi, İbn Âbbâs'ın Ka'bu'l-Ahbâr'a (أُمُّ الْكِتَابِ) ifadesinin anlamını sorup cevap olarak aldığı şu yorumdur: “Allah, yarattığı, yaratacağı ve kullarının yapacaklarını bilmiştir. Allah, ilmine “Kitap ol!” demiş ve o da yazılı bir kitap oluvermiştir.”¹³⁰

İkincisi, Dahhâk'ın görüşüdür. Dahhâk, âyette geçen ifadeleri “Allah, meleklerin yazdığı ameller, kendisine arz edilince dilediğini mahv eder dilediğini de sabit bırakır” şeklinde mana vermiştir. İsferyânî, onun bu açıklamasını “Yani kulun ahvâlından, sevap ve ceza gerektiren amellerden istediğini sabit bırakır; mükâfât ve ikâbı mûcib olmayan “geldim” ve “gittim” gibi amelleri ise siler” şeklinde yorumlamıştır.

Üçüncüsü, Hz. Ali'nin (ra) görüşüdür ki O, açıklamayı “Kavimlerden dilediğini helak eder, dilediğini de helak etmez” şeklinde yapar. Hz. Ali, bu ifadelerle “Yurtlarında gezip dolaştıkları nice nesilleri helâk etmiş olmamız, onlar için yol

¹²⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 602b.

¹²⁹ 13/Ra'd, 39.

¹³⁰ Sa'lebî tefsirinde sorduğu kişinin adı geçmemektedir. Bu bilgi, Taberî tefsirinde yer almaktadır. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 13/572.

gösterici olmadı mı?"¹³¹ ve *"Bunların ardından başka nesiller var ettik"*¹³² âyetleri ile bağlantısını kurarak delil göstermiştir.

Dördüncüsü, Saîd b. Cübeyr'in görüşüdür. Ona göre âyetin manasını "Şerîatten istediğini nesheder ve istediğini ispat/sabit bırakır" sözleri ile açıklamıştır.

Beşincisi, Hasan-ı Basrî'nin görüşüdür. Hasan-ı Basrî'nin yorumu ise kitabın eceller olması yönündedir. Yani "Ben-i Âdem'den eceli gelmiş olanı öldürür. Eceli gelmemiş olanı da yaşatır" şeklindedir.

Altıncısı, İkrime'nin görüşüdür. Ona göre âyetin manası, "Allah, istediğini tövbe ile siler ve yerine hasenâtı ispat, yani tebdîl eder" şeklindedir İkrime vermiş olduğu bu anlamını da *"Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir"*¹³³ âyetini misal vererek savunmuştur.

Yedincisi, Süddî'nin görüşüdür. Süddî'ye göre mana "Ayın ışığını mahveder/kaldırır, güneşin ışığını ise sabit bırakır" şeklindedir. Verdiği bu manaya *"Rabbinizden lütuf isteyeziniz, yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gece alametini giderip gündüz alâmetini aydınlatıcı kıldık"*¹³⁴ âyetini delil olarak gösterir.

Şâhfûr'un sahâbî ve tâbiîn görüşlerini bir arada zikrettiği bu açıklamalarda bazı noktalar dikkat çekmektedir. Şöyle ki yukarıdaki görüşleri verirken görüşün kime ait olduğu ya da görüşün delilinin ne olduğu cihetine bakmaksızın sahabî ve tâbiîn görüşlerini iç içe zikretmiştir. Zira âyetin tefsiri için görüş belirten Hz. Ali (ra) ve Hz. Abbâs gibi tefsirde şöhreti bulunan büyük sahabî ve tâbiîn görüşlerini sıralamaya tabi tutmadan zikretmiştir. Bu yönüyle bakıldığında zikredilen rivayetlerde Şâhfûr'un yorumlarda sahabeyi tâbiînden keskin çizgilerle ayırmadığı görülmektedir. Şâhfûr görüşlerden hangisini tercih ettiğini ise meâl kısmında ortaya koymuştur. Çünkü "ümmü'l-kitâb" ifadesini levh-i mahfûz olarak açıklamış mahv ve isbâtı da değişiklik ve tebdil olmaz şeklinde yorumlamıştır. Bunu ayrıca tefsir kısmında da göstermiştir. İbn Abbas'a nispet edilen bu yorum, İbn Abbas'ın kendisine ait değil, tâbiînden olan Ka'b'ın yaptığı bir yorumdur. Çünkü aktarılan rivayete göre İbn Abbas, âyetin manasını Ka'b'a sormuş ve Ka'b'dan yukarıda zikredilen cevabı almıştır. Buna göre büyük sahabî müfessirlerden olan İbn Abbas, Ka'b'ın verdiği cevabı dikkate aldığı

¹³¹ Secde, 32/26.

¹³² Müminûn, 31/23.

¹³³ 25/Furkân, 70.

¹³⁴ 17/İsrâ, 12.

anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, bir taraftan sahabenin tâbiîn görüşüne itimat ettiğine bir örnek olmakta; diğer bir taraftan da tâbiîn görüşünün sahabeden onay almasına bir örnek teşkil etmektedir.

Şâhfûr el-İsferâyînî, âyetlerin dilsel izahı, manası, sebab-i nüzûlü, peygamber kıssaları gibi pek çok konuda tâbiîn tefsirine fazlasıyla yer vermiştir. Tâbiîn tefsirindeki dilsel açıklamalarının çoğunluğu kelime anlamları ile ilgilidir. Meselâ nakledilen bir rivayette Dahhâk b. Mezâhim, (لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) “Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın!”¹³⁵ âyetinde geçen (سُكَارَى) kelimesinin manasının “uyku sarhoşluğu” olduğunu ve bundan içki sarhoşluğunun kastedilmediğini ifade etmektedir.¹³⁶

Kezâ âyetlerde geçen bazı kelimelerin sözlük anlamı açık olmakla beraber kastedilen hususun izahını bazen tâbiînden naklettiği bilgilerle yapmaktadır. Meselâ (أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez”¹³⁷ meâlindeki âyette geçen (المعتدين) ifadesinin lafzından maksadın ne olduğu konusunda ortaya atılan görüşlerden biri, tâbiîn âlimlerinden olan İbn Cüreyc’in görüşüdür. İbn Cüreyc, (المعتدين) ifadesini dua ederken gereğinden fazla sesin yükseltilmesi suretiyle sınırın aşılması şeklinde yorumlamıştır.¹³⁸

Diğer bir misal olarak müellif, tâbiînin büyüklerinden olan Cafer Sâdık’ın (لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ) “Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı...”¹³⁹ âyetindeki “burhân” kelimesine dair şu açıklamasını nakleder: “Allah, onun kalbine peygamberlik ismetinin (ma’sûmiyetinin) onun sıfatı olması üzere kendisine peygamberliği yerleştirmiş ve Allah’ın râzı olmadığı şey ile onun arasına bir perde koymuştur.”¹⁴⁰ Bu yaklaşıma göre Hz. Yûsuf, içine yerleştirilmiş olan bir koruma sayesinde hataya düşmemiştir.

Şâhfûr, tâbiîn âlimlerinin hilâfet hakkındaki bakış açılarını yansıtan yorumlarına da yer vermiştir. Bunun bir misali olarak Kelbî’nin (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي) (

¹³⁵ 4/Nisâ, 43.

¹³⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/490.

¹³⁷ A’raf, 7/55.

¹³⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/ 729.

¹³⁹ 12/Yûsuf, 24.

¹⁴⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1067.

(الْأَمْرُ مِنْكُمْ) “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de”¹⁴¹ âyetini açıklamanı nakletmiştir.¹⁴² Kelbî, zâhiri umûm üzere olan “ulu’l-emr” ifadesinden daha hâs bir mana ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in kastedildiğini söylemiştir.

2.1.5. Tebeu’t-tâbiîn ve Diğer Âlimlerin Kavli ile Tefsiri

Tebeu’t-tâbiîn âlimlerinin bilgi kaynağı olmalarındaki konumu, diğer herhangi bir dönemin âlimlerinden farklı değildir. Bu sebeple tâbiîn âlimleri ile diğer âlimlerin açıklamalarına ma’tûf rivayetleri aynı başlıkla ele almayı uygun gördük. Müfessirimizin yaşadığı dönem henüz beşinci yüzyıl olması sebebiyle o gerek tedvîn gerekse tebeu’t-tâbiîn döneminin halefi sayılabilir. Bu açıdan müellifimizden önce İslâmî ilimlere ilişkin yazılmış eserler, tedvîn edilmiş mîrâsın ilk meyvelerini teşkil etmekteyken, kendisinden önce yaşamış âlimler de selevin ilk halefleridirler.

Tâbiîn rivayetlerinde gördüğümüz gibi tebeu’t-tâbiîn ve sâir âlimlere isnad edilen rivayetlerde de her türlü tefsir bilgisini görmek mümkündür.¹⁴³ Ancak tebeu’t-tâbiîn ve âlimlerden nakledilen görüşler de tâbiîn izahlarına oranla kelimenin anlamı ve cümlenin îzâhı şeklindeyken artık lügat, nahiv ve sarf gibi İslâmî ilimlere başvuru artmış ve tefsir ilmi nispeten daha çok bir literatür eşliğinde ilerleme sürecine girmiştir. Şâhfûr’un tefsiri, rivayet yoğunluklu bir tefsir olsa da naklettiği rivayetlerin önemli bir çoğunluğu ya tek râvî ile senetsiz bir şekilde ya da râvî hiç zikredilmeksizin verilmiştir. Bu tür nakillerde bulunurken kullandığı ifadeler, “denilmiştir ki”, “denilir ki” “demişlerdir ki” ve “müfessirler derler/demişlerdir ki” şeklindedir.

Burada bir husus üzerinde durmak gerekir ki; dirayetle dayalı yapılan izahların müfessirlerden nakledilmesi ve müfessirin de kendi dönemindeki bir meseleyi nakletmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak Şâhfûr, bazen hadisleri veya sebab-i nüzûlleri müfessirlere isnat ederek zikretmektedir ki bu rivayet mantığı açısından izah gerektiren bir durumdur. Çünkü İsferyânî bu tür rivayetleri ve Peygamber döneminde yaşanan olayları sıklıkla “müfessirler derler ki”¹⁴⁴ ifadesi ile aktarır. Meselâ Kâbe’nin hizmeti ile

¹⁴¹ 4/Nisâ, 59.

¹⁴² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/501.

¹⁴³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1313.

¹⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/230; 1/436; 1/231; 2/463; 2/496; 2/522; 2/532.

görevli Abdu'd-Dâr ailesinden olan Osmân b. Talhâ el-Cuhenî'den Kâbe'nin anahtarlarının alınması ve tekrar ona geri verilmesi olayını isim vermeden müfessirlere isnat ederek anlatır.¹⁴⁵ Diğer bir misal olarak Şâhfûr, İmâm Şâfî'den tefsir ve fıkıh konularında bilgi aldığı gibi İmâm Şâfî'den sebab-i nüzûl bilgisi de almış ve bunları nakletmiştir.¹⁴⁶ Anlaşıldığı üzere müfessirlere ya da ulemâyâ nispetle yapılan anlatımlar, sadece kişisel yorumları değil, ilk döneme ait bilgileri de içermektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu ifade tarzı, müfessirimizin Peygamberden sonra yapılan tefsirleri genel olarak ortak bir kategoride değerlendirdiği; sahabe ve tâbiîn arasına ya da tebeu't-tâbiîn arasına keskin bir çizgi koymadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, müellifimizin “müfessir” kavramını kullandığı nakillere bakıldığında müfessirlerin dil, tarih ve benzeri bağımsız ilimlere dair bilgi sahipleri olduğu da anlaşılmaktadır.¹⁴⁷ Tüm bu noktalar birlikte düşünüldüğünde, Şâhfûr'un yaklaşımında Hz. Peygamber dışında kalanlar için isimler değil, tefsir faaliyeti bulunmaktadır. Yapılan iş tefsir olduktan sonra sahabî görüşünün olduğu yerde tabiîn görüşünü elemek ya da tebeu't-tâbiîn olduğu bir yerde herhangi bir âlimin görüşüne gerek duymamak gibi keskin bir ilke söz konusu değildir.

İsferâyînî'ye göre “müfessirler” geniş bir kitleyi ve alanı temsil etse de görüşlerine başvurulacak kişilerde bazı kriterler gereklidir. İsferâyînî için bir tefsircinin (müfessirin) itikadının sahih olma şartı, en önemli kriterlerden biridir. Zira başlarda Râfîzî ve Mu'tezile'nin düşünceleri ile kirlenenlerden bilgi alınmaması gerektiğini ifade etmiştir.

Şâhfûr'un dikkat çeken üsluplarından biri, eserleri ile tanınan müfessirlerin isimlerini nadir olarak, eserlerini ise hemen hemen hiç zikretmemesidir. İsferâyînî'den önce tefsir alanındaki kitapları ile tanınan müfessirlerden sadece Mukâtil, Taberî ve Sa'lebî'nin adını zikretmektedir.¹⁴⁸ Şâhfûr'un *et-Tefsîr fî'd-dîn* kitabına bakıldığında onun diğer ilimlere vâkıf, ilmî literatüre hâkim olduğu ve alanlarında yetkin olan ulemâyı iyi bildiği görülmektedir. Ancak o, bu eserden farklı olarak *Tâcü't-terâcim* tefsirinde -yöntem metot ve amacı sebebiyle- âlimlerin isimlerini her zaman zikretmeyen, kitap isimlerini ise zikretmeyen bir tutum içinde olmuştur. Bu tür

¹⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/499.

¹⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/500.

¹⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/734.

¹⁴⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1013. 3/1020. 3/1271.

alıntılarda “Tefsirlerde gelmiştir ki...” veya “Müfessirler derler ki...” gibi ifadeleri kullanmakla iktifa ettiği pek çok misal bulunmaktadır. İsimler ve ravilerle ilgili bu tarzının en önemli sebeplerinden biri, müellifin bilgi, olay ve kıssa odaklı yaklaşımıdır.

Siyer, isrâiliyat ve kıssa gibi bilgileri nakledeken aynı şekilde; bazen bilginin kaynağı olan âlimin ismini zikreder bazen de “derler ki”, “bir grup der ki”, “meğâzî âlimleri der ki”, “rivayet edilmiştir ki”¹⁴⁹ gibi ifadelerle kaynağı vermeden sadece bilgiyi zikreder. Şâhfûr, bir konu ya da olayı aktarırken farklı isimlerin geçtiği farklı rivayetleri zikreder. Örnek olarak sadece Uhud savaşının anlatımında başvurduğu rivayetlerde İbn Abbâs, Zübeyr b. Avvâm, Enes, Ebû Talha,¹⁵⁰ Muhammed b. İshâk b. Yesâr, İshâk b. Ebi Talha, Mukâtil, Suddî, Muhammed b. Ka‘b el-Kurezî¹⁵¹ gibi isimler geçmektedir.

2.2. Şâhfûr’un Rivayete Dayalı Kur’an İlimleri İle Tefsiri

2.2.1. Kıraat Farklılıklarını Açıklamadaki Yaklaşımı

“Kıraat” kelimesi, en yaygın anlamıyla “okumak”¹⁵² anlamında olup “Kur’ân” kelimesi ile aynı kökten türemiştir. Tefsir terminolojisinde “Kur’an kelimelerinin nutk/eda keyfiyyetini, ihtilâflarını ve ittifâklarını, râvîlere nispet ederek bilmektir.”¹⁵³ şeklinde tanımlanır. Zerkeşî, bu tanıma nutk etmenin keyfiyetine yazım keyfiyetini de ilave ederek şu tanımı yapar: “Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinin yazılış ve keyfiyetlerindeki tahfîf, teskîl ve diğer benzeri hususlardaki ihtilâfları, onları nakledenlere isnâd ederek bilmektir.”¹⁵⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere kıraat, Kur’an’ın farklı okuma biçimlerinin merkezde olduğu bir ilim dalıdır. Kıraâtîn, akaid, ahkâm, i‘rab, sarf gibi pek çok ilim alanında farklılıklara etkileri olmakla birlikte müellifin bu derinlikte konuya girdiği söylenemez. Kıraate dair az miktarda bilgiye yer vermekte ve nadir de olsa kıraat kaynaklı anlam değişimini ele almaktadır. Bu, müfessirin kıraat konusuna vakıf olarak tefsirini yazdığını göstermektedir.

¹⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/416, 422, 436, 437, 439.

¹⁵⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/430.

¹⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/411-441.

¹⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/369; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3568.

¹⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Şureyh el-Endelüsî, Ahmed Mahmud Abdussemi‘ eş-Şafî, *el-Kâfî fi kıraâti's-seb'*, (Beyrût/Lübnan: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 2000), 9.

¹⁵⁴ Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, 49; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*, 222.

Müellif, kıraat konularında tartışma ve tahlil yöntemine başvurmak ya da görüşler arasından tercihte bulunmak gibi bir çabaya girmemiştir. Bu sebeple ele aldığı misallerde herhangi bir kıraatin tercihi veya reddi söz konusu olmayıp, anlam çeşitliliği ve zenginliği diyebileceğimiz farklı anlamlar sunan bir yaklaşım içinde olmuştur. Buna ilişkin somut ve nadir misallerden biri, Hz. İbrâhîm'in yalan/hilaf-ı hakîkat ifadelerde bulunup bulunmadığı çerçevesinde konuşulan şu âyettir: (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا) (يَنْطِقُونَ) “Dedi ki: “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!”¹⁵⁵ Müellif, muhtelif yerlerde Hz. İbrâhîm'in hilaf-ı hakîkat konuşması konusunu ele almış olmakla birlikte kıraat farkından ortaya çıkan anlam alternatifleri sebebiyle konuya bu âyette tekrar değinmiştir. Bu âyete literal manayla “Hayır, bu işi şu büyükleri yapmıştır” şeklinde anlam verildiğinde; İbrâhîm'in (as) kendisi putları kırdığı halde, büyük putun diğer putları kırdığını söylemiş olur. Lâkin bu, âyetteki (كَبِيرُهُمْ) sözünün fâil olmasına binaen ortaya çıkan bir anlamdır. Buna mukabil diğer bir kıraat daha vardır ki¹⁵⁶ o da (بَلْ فَعَلَهُ) ifadesi üzerine vakfedilmesidir ki burada gerçekleşen vakıf halinde (كَبِيرُهُمْ) fâil değil; mübtedâ olacaktır.¹⁵⁷ İkinci kıraatte ortaya çıkan irap sonucundaki anlama göre de Hz. İbrahim, “Hayır” o, yaptı.” ifadesinde cümlesini arada vakfetmek suretiyle kurmuş ve aynı esnada eliyle de büyük puta işaret ederek “Büyükleri de şudur” demiş olmaktadır. Bu kıraatte Hz. İbrahim, iki anlama müsait bir cümleyi bilinçli bir şekilde, muhatabı açısından büyük putun fail olduğu anlaşılan bir cümle, kendisi açısından da faili söylenmeyen/içermeyen bir cümle kullanmış olmaktadır. Neticede ikinci kıraate göre “Hayır” o, yaptı. Büyükleri de şudur” anlamı ortaya çıkacaktır ki buna göre Hz. İbrahim kırma işini puta isnat etmiş olacak ve yalan bir söylem de ortaya çıkmayacaktır.¹⁵⁸

¹⁵⁵ 21/Enbiyâ, 63.

¹⁵⁶ Zemahşerî ve Âlûsî, bu kıraatin İbn Semayka'ın kıraati olduğu bilgisine yer vermişlerdir. Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Ruhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve 's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 66; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*, 682.

¹⁵⁷ Bu Kissâi'nin kıraatidir: Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/244.

¹⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1412.

Şâhfûr'un verdiği diğer bir misal de hem sarf hem de nahiv yapısı açısından farklılık arz eden ve anlam değişimine yol açan kıraat farklılığına sahip şu âyettir: (قَالَ يَا)
(نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) “Allah, “Ey Nûh! O, asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir işti.”¹⁵⁹ âyetinde Kisâi'ye nispet edilen kıraatte (عَمَلٌ) şeklinde isim kipinde okunan kelime,¹⁶⁰ (عَمِلَ) kipiyle fiil-i mâzî olarak okunmuştur. Birinci okuyuşta -mecazlı bir ifadeyle- özne olan zamirin (ابن) kelimesine râcî olup haberinin de soyut olması sebebiyle yorumlanması güçleşen bir ifade olurken, ikinci kıraatte ise daha açık bir anlam ortaya çıkmaktadır. Fiil-i mazi olarak okunduğunda devamındaki (غَيْرُ) ifade de merfu değil, mensûb okunarak hâl/mefûl-u mutlak olacak ve anlam “o, iyi olmayan bir amel işlemiştir” şeklinde olacaktır.¹⁶¹

Müellifimiz kimi zaman da kıraat olarak aktarılan bazı rivayetleri kıraat kapsamından kabul etmemiştir. Meselâ Sa'lebî'nin kıraat olarak verdiği bir bilgiyi Şâhfûr, farklı bir yaklaşımla kıraat olarak kabul etmediğini (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)
(فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) “Dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, “İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!” buyurdu. “İsteyerek geldik” dediler”¹⁶² âyetindeki izahında görmekteyiz. Şöyleki (اَتَيْنَا) ifadesi mevcut kıraatte, mücerret yapıdaki bir fiil olarak (فَعَلْنَ) “feelnâ” vezninde hemzenin fetahsı ile okunur. Sa'lebî, İbn Abbâs'a isnaden “if'âl” bâbından bir kiple (اَتَيْنَا) “e'teynâ” ya da (اَتَيْنَا) “âteynâ” şeklinde okunduğunu rivayet etmiştir.¹⁶³ Lakin Şâhfûr, buna itiraz ederek İbn Abbâs'a isnad edilen bu açıklamanın bir kıraat olmadığını savunur. İbn Abbâs'a isnad edilen bu açıklamanın kelimeye yapılmış bir tefsir mahiyetinde yer aldığını ve âyette de maksadın şu şekilde olduğunu ifade eder: “Yeryüzü ve gökyüzüne, “Kullarım için içinizde yaratmış olduğum yağmur, güneşin

¹⁵⁹ 11/Hûd, 46.

¹⁶⁰ Şureyh el-Endelüsî, *el-Kâfi fi kıraati's-seb'*, 129.

¹⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1023.

¹⁶² 41/Fussilet, 11.

¹⁶³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/362.

doğuşu, ay ve yıldızlar gibi mesâlihi dışarı çıkarın!”¹⁶⁴ Şâhfûr’un iddianın sahibini açıklamadan itiraz ettiği bu rivayeti, Sa’lebî, İbn Abbâs’a nispet edilen bir kıraat olarak aktarır ve herhangi bir red ya da itirazda bulunmaz.¹⁶⁵

Yine tefsirinde temas edilen kıraat farklılıklarından biri de âyette anlam açısından farklılık arz eden kıraatlere sahip (وَقَالُوا فُلُونَا غُلْفًا)¹⁶⁶ âyetidir. Âyette geçen (غُلْفًا) kelimesinin okunuşunun değişmesi halinde, bu kelimenin lügattaki anlamı da değişmektedir. Zira (غلف) sözcüğünün orta harfi sakin (غُلْفًا) ve zammeli (غُلْفًا) olmak üzere iki kıraat bulunmaktadır. Lâmin cezimli olması durumunda “الأغلف” kelimesinin çoğulu olup anlamı, “üzerinde örtü ve perde bulunan şey” olacaktır. Buna göre âyetin açıklaması, “Bizim kalplerimiz örtülü ve perdelidir. Senin söylediğini anlamaz ve kavramaz” şeklinde olur.¹⁶⁷ Şâhfûr, bu anlamı meâlde “دهای ما اندر غلاف است درنیاد گفتار”¹⁶⁸ Şâhfûr, bu anlamı meâlde “دهای ما اندر غلاف است درنیاد گفتار”, yani “Kalbimiz bir örtü/kılıf içindedir; senin sözüne ihtiyaç yoktur/seni dinlemek gerekmiyor” şeklinde ifade etmiştir. Lâmin zammeli olması kıraatine göre ise (غُلْفًا) kelimesi (غلاف) sözcüğünün çoğulu olup “kap” anlamında olacaktır. Müellif, bu kıraate göre önce âyetin “Kalbimiz ilimlerin kabıdır. Sen getirdiğine ihtiyacımız yoktur.” anlamında olacağını beyan eder. Devamında da bu kıraate binaen anlam olarak bir ihtimal daha zikrederek onların şöyle demiş olabileceğini söyler: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) “Biz her şeyi biliyoruz. Bu dediğin şeyleri biz bilmiyoruz. Eğer onda bir şey bulunmuş olsaydı biz orada bulurduk.” Şâhfûr, onların bu sözlerine mukabil “Onlara Allah katından ellerindeki (Tevrât) doğrulayan bir kitap gelince, daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur’ân) kendilerine ulaşınca onu inkâr ettiler...”¹⁶⁸ âyetinin nâzil olduğuna işaret eder. Son verdiği anlamı, âyetten önce

¹⁶⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 627a.

¹⁶⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/362.

¹⁶⁶ 2/Bakara, 88

¹⁶⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/125.

¹⁶⁸ 2/Bakara, 89.

zikrederek böylelikle iki âyet arasında daha açık bir bağlantı kurar. ¹⁶⁹ Müellifin açıklamalarından meâlde yer verdiği “kalbimiz bir örtü içindedir. Senin sözüne ihtiyaç yoktur” şeklindeki anlamın birinci kıraate göre verilmiş bir anlam olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki bu meâlde geçen “Kalbimiz bir örtü içindedir” ifadesi birinci kıraate uygun olsa da “Senin sözüne ihtiyaç yoktur” ifadesi, Sa’lebî’de de geçtiği şekliyle ikinci kıraate daha uygun düşen bir ifadedir. Zira kalbin örtülü olması anlamına “anlamaz, kavramaz” ifadesi daha uygundur. Şâhfûr’un meâlde iki kıraate uygun anlama da yer vermesi, onun iki kıraatten birini tercih etmemiş olduğunu ve her iki anlamı da meâle yansıtmak istediğini düşündürülebilir.

Müellif, nadir olmakla birlikte bazen kıraati râvisiyle birlikte zikretmektedir. Misal olarak; (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ) “Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir” ¹⁷⁰ âyetinde Şâhfûr, Ya’kûb’un râvilerinden olan Verş’in, ¹⁷¹ (مِنْ أَنْفُسِكُمْ) ibâresini (مِنْ أَنْفُسِكُمْ) şeklinde okuduğunu nakleder. Müellif, bir açıklamasında kıraatlerin anlamlarını verirken dikkat çeken farklı bir metotla her kıraatin anlamını müstakil vermek yerine, iki kıraatin anlamını birleştirerek vermiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: (هر دو قرائت که رسول آمد به شما از تن شما/ نزدیکترین شما و از نفیسترتین شما معنیش آن است که چون جمع کنی میان) “İki kıraat arasında cem’ettiğin zaman anlamı şudur ki: “Resûl size sizin cinsinizden/teninizden ve sizin en iyilerinizden/değerlilerinizden (gelmiştir)”¹⁷² Müellifin, farklı kıraatlerin aynı anda alınmasında beis görmemesi, kıraatleri kabul etmesinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim Nehhâs da kıraatlerin birinin diğerine tercih edilemeyeceğini savunur ve Kevâşî de zayıf kıraatlerin de önemli olduğunu ifade ederken “Kıraatlerden birini güçlendirmek ya da bir kıraati tercih etmek için delil getirilebilir. Ancak diğer bir kıraati yok sayar şekilde konuya yaklaşmak, kabul edilemez bir tutumdur.” demek suretiyle bu tutumun, mütevâtir olarak gelen iki

¹⁶⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/125.

¹⁷⁰ 9/Tevbe, 128.

¹⁷¹ Şureyh el-Endelüsî, *el-Kâfi fi kıraâti’s-seb’*, 17.

¹⁷² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/922.

rivâyete yönelik doğru olmayan bir yaklaşım olduğunu belirtir.¹⁷³ Burada müellifin, kıraatler arasında fark gözetmemesi hassasiyetinden olması muhtemeldir ki binaen Fâtiha sûresinde “(مَلِك) ve “(مَالِك) kelimelerinin aynı anlam ve nüans farkları üzerinde durduğu halde kıraatten söz etmemiştir.¹⁷⁴

2.2.2. Sûrelerin ve Âyetlerin Faziletine Dair Yaklaşımı

Kur’ân-ı Kerîm’in kendisi faziletli olması hasebiyle her bölümünün de faziletli olacağı şüphe götürmez bir husustur. Lakin hem genel anlamda Kur’ân’ın hem de özel olarak âyet ve sûrelerin faziletini işleyen pek çok rivâyet nakledilmiştir. İşte bu bilgilere atfedilen değer sebebiyle ve rivayetlerin kaybolmaması düşüncesiyle bu rivayetler bir araya getirilmeye çalışılmış ve bunlar “fezâilü’l-Kur’ân” “sevâbü’l-Kur’ân”, “menâfiu’l-Kur’ân” gibi ifadelerle isimlendirilmiştir. “Fezâilü’l-Kur’ân” rivayetleri, ilk başta hadis kitaplarında özel bölümlerde yer almış daha sonra da konuyla ilgili müstakil eserler telif edilmiştir. Ne var ki “fezâilü’l-Kur’ân” ile alakalı rivayetler sıhhat problemleri dolayısıyla eleştiri konusu olmuş, hatta mevzû rivayetlerin en çok üretildiği alanlardan biri addedilmiştir.¹⁷⁵ Bu rivayetlerin sıkça yer aldığı kaynaklardan birinin tefsir eserleri olması, tefsirlerin de bu eleştirinin bir hedefi olmasına yol açmıştır. Nitekim bu tür rivayetler nedeniyle Ahmed b. Hanbel “Üç şeyin aslı yoktur; megâzi, melâhim ve tefsir”¹⁷⁶ demiştir.

Mevzû‘ kategorisinde addedilen rivayetlerden biri ise Yûnus sûresinin fazileti çerçevesindeki bir rivayettir. Şâhfûr’un Yunus sûresinin fazileti bağlamında naklettiği bir rivayette Peygambere nispet edilmek üzere; “Kim Yunûs sûresini okusa Allah, (cc) ona Yunûs’u tasdik eden ve Yûnus’u tekzip edenlerin sayısınca ve Firâvun’la boğulanların sayısınca sevap/iyilik verecektir.”¹⁷⁷ İbn Cevzî, *Mevzûât* kitabında bu ve buna benzer birçok fezâil rivayetini sıralar ve Şâhfûr’un da önemli kaynaklarından biri olduğunu düşündüğümüz Sa’lebî’nin de adını zikrederek şu değerlendirmeleri yapar: “Ebû İshâk es-Sa’lebî her sûreye özel bir hususiyeti zikretmiş ve Vâhidî de bu konuda

¹⁷³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 235.

¹⁷⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/51-52.

¹⁷⁵ Ebû Bekr Cafer b. Muhammed b. Hasan Firyâbî, *Fezâilü’l-Kur’ân*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 20.

¹⁷⁶ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, 59.

¹⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/969.

onu takip etmiştir. Onların bu tavrına şaşırılmıyordum. Çünkü onlar hadis ehli değildirler. Ancak Ebû Bekr b. Dâvûd nasıl olur da buna Fezâilü'l-Kur'ân eserinde yer vermiştir? Oysaki o, bunun bir hadis oluşunun imkânsız olduğunu bilmektedir.”¹⁷⁸

Kur'an, sûreleri ve âyetleriyle haddi zatında vahyin mesajını alma, emirlerine itaat etme, yasaklarından sakınma ve imtihana taalluk eden davranışların sonucunda uhrevî ve dünyevî, bireysel ve toplumsal ve çevresel faydalardan hâsıl olması bakımından zaten faziletleri haizdir. Nitekim Şâhfûr da tefsirinin başında Kur'an'ın fazileti hakkındaki rivayetlere ayırdığı bölümde de Kur'an'ın Allah'ın kelâmı oluşu cihetinden sonra yer verdiği ilk nokta, insanın kurtuluşuna ilişkin hidayet ve tebliğ yönüdür. Lakin fezâilü'l-Kur'ân denildiğinde sadece bu hususlardan ziyade, okuma, dokunma, taşıma gibi durumlar üzerine hâsıl olan -âyetin mesajı dışında kalan- faziletleri ifade eder. Dolayısıyla bu faziletler daha çok, ceza ve ikab gerektirmeyen, kulun terakkisine ve maneviyatına katkı sunan ilâhî ikramlar türünden faziletlerdir. Fezâilü'l-Kur'ân eserlerinde başlangıçta Kur'an'ın umûmî faziletleri anlatılır. Akabinde sûre ve âyet faziletlerine geçilir.

Müellifimiz tefsirinde Kur'an'ın umûmî faziletine mukaddimede bir bölüm ayırmış ve öncelikle Kur'an'ın faziletinin kesinlikle bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu anlamda ilgili bölümde Kur'an'ın faziletini izah etmek için âyet, hadis ve diğer bazı rivayetlere yer vermektedir. Burada verdiği bilgiler, Kur'ân'ın küllî olarak fazîletini ele alma gayreti dikkatlerden kaçmamaktadır. Kur'an'ın sûre ve âyet faziletlerine ise sûrelerin girişinde ve âyetlerin tefsirinde yer vermiştir. Şâhfûr'un fazilete dair nakletmiş olduğu rivayetlerde, sûre veya âyetin kutsiyeti, sevap getirmesi, ahiretteki ikrâmâtı, şifâya ve şefaate vesile olması, Şeytân'dan, düşmandan, âfâttan ve belalardan koruması,¹⁷⁹ dünya ahiret saadetini kazandırması¹⁸⁰, meleklerin iltifatına ve duasına nail olmasına vesile olması ve duanın kabul olması,¹⁸¹ sekerâtın kolay olması,¹⁸² gibi faziletler işlenmiştir.

İlgili rivâyetler incelendiğinde sûre ve âyetler arasında hem dünyevî hem de uhrevî faydaların olduğu görülür. Fazilet olarak zikredilen hususlar bazen faydaya

¹⁷⁸ İbn Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/239-240.

¹⁷⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1021, 1/453.

¹⁸⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1294.

¹⁸¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/453.

¹⁸² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1048.

bazen de kutsiyete mebnîdir. Söz gelimi Bakara sûresinin fazileti anlatılırken somut olarak manevî faydası cihetini gösteren bir rivayet şöyledir: “Her şeyin bir zirvesi vardır. Kur’an’ın zirvesi de Bakara sûresidir. Her kim onu evinde geceleyin okursa üç gün o eve şeytan girmez. Kim de onu evinde gündüzün okursa o eve üç gün, şeytan girmez”¹⁸³ Görüldüğü üzere bu rivayette açıkça faziletin bir sonucu olarak faydasından da söz edilmiştir.

Sûrenin bizatihi faziletli olması yanında anlam yönünden ve uhrevî neticesi ve kutsiyeti nevinden faziletlerine misal vermek gerekirse bunlardan biri, Fâtiha sûresinin tefsirine dairdir. Hasan-ı Basrî’den nakille yapılan rivayet şöyledir: “Allah gökten 114 kitap indirmiş ve bütün ilimleri Tevrât, İncil, Zebûr ve Furkân’da toplamıştır. Sonra bu dört kitabın ilimlerini de Kur’an’da toplamıştır. Sonra Kur’an’ın ilimlerini de seb’-î mufassalda toplamıştır. Daha sonra da bu mufassaldaki ilimleri Fâtiha’da toplamıştır. Fâtihatü’l-kitâb’ın tefsirini bilen Allah’ın indirdiği bütün kitapların tefsirini bilmiş gibi olacaktır.”¹⁸⁴ Fâtiha tabirinin sûreye isim olmasının sebepleri konusunda münezzel tüm kitapların ilimlerini cem’etmiş olmasının zikredilmesi hususu da bu sûrenin faziletini dolaylı olarak anlatan nakillerden biridir. Her sûrenin faziletine sûrenin girişinde yer veren müellif, Fâtiha ve diğer birkaç sûrede sûreye tefsirine başladıktan sonra uygun bulunduğu yerde tekrar yer vermiştir.¹⁸⁵

Faziletler ekseriyetle manevî ve uhrevî olsa da zikredilen faziletler bazen dünya hayatına yönelik olmaktadır. Mesela (وَمَنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا)
عَذَابَ النَّارِ “İnsanlardan öyleleri de vardır ki, “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru” derler”¹⁸⁶ âyetinin tefsirinde âyetin şifa olduğuna dair Enes (r.a)’dan bir hadis nakletmektedir.¹⁸⁷

Kur’an’ın bir bütün olarak faziletine dair rivayetler olduğu gibi sûre, âyet, harf boyutunda da hususi faziletlere dair de pek çok hadis nakledilmiştir. Sûrelere giriş

¹⁸³ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/59; Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhîb mine’l-hadisi’s-şerîf*, (Riyad: Mektebetü Neşr ve Tevzi, 1424), 600; Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Câmiü’s-sagîr fi ehadisi’l-beşiri’n-nezîr*, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004), 294.

¹⁸⁴ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/39.

¹⁸⁵ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/58.

¹⁸⁶ 2/Bakara, 201.

¹⁸⁷ Şâhfür, *Tâcü’t-terâcim*, 1/213; Ebu’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 263.

yaparken, müfessirimizin bunların her birinin faziletine temas ettiğini görürüz. Özellikle okunmasının faziletli olması ile meşhur olan Yasîn vb. sûrelerde fazilete dair anlattığı rivayetler nispeten daha fazladır.¹⁸⁸ Tek sûreye özel faziletler haricinde faziletleri ortak olan sûreler de bir hayli fazladır. Söz gelimi Şâhfûr el-İsferâyînî, naklettiği “Her kim Cuma gecesi Bakara ve Âl-i İmrân sûresini okursa kendisine kıyamet gününde uçabileceği iki kanat verilir” rivayeti¹⁸⁹ ile Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin ortak faziletinden söz etmektedir. Kezâ Şâhfûr, Mü'min sûresinin başında da “Havâmîm”in, yani başında “حَم” harfleri olan birden fazla sûrenin faziletlerini ortak şekilde aktarmıştır. Müellif, ortak faziletleri anlatması sonrasında her sûrenin de kendine mahsus müstakil faziletinin bulunduğunu da özellikle belirtmiştir.¹⁹⁰

Bu açıklamalardan ve misallerden anlaşıldığı üzere bir kısım âyetlerin fazileti daha da öne çıkmaktadır. Ancak Kur'an'ın bir bölümünün diğer bir bölümünden faziletli olması tartışılmış bir meseledir. Örneğin İmam Eş'arî, İmam Mâlik gibi bazı âlimler, bu düşünceye karşı çıkmıştır. Zerkeşî hadislerden delil getirerek bunun mümkün ve daha sahih bir görüş olduğunu söylemektedir.¹⁹¹ Mesela Zerkeşî, besmelenin iki yönden diğer âyetlere kerem ve şeref bakımından üstün olduğunu ifade eder. Bu iki cihetten birincisi bu âyetin her sûreyle birlikte nâzil olması, diğeri de bu âyetin bir defasında cümleten/bir bütün olarak nâzil olmasıyla beraber içindeki isimlerin de her birinin farklı âyetlerde münferit olarak inmiş bulunmasıdır.¹⁹² Şâhfûr'un da bu yönde eğilim gösterdiğini verdiği rivayetlerden anlamaktayız. Zira İbn Abbâs'tan “Resûlullah'ın (sas) bir sûrenin nihayete erdiğini ve tamamlandığını besmelenin nâzil olması ile anladığını aktarır. Şâhfûr, bu bilginin besmelenin 114 defa indiğini ispatladığını ayrıca hiçbir âyetin bu şerefe sahip olmadığını delili olduğuna dikkat çeker.¹⁹³

Bir sûrenin diğer sûrelere nispeten daha faziletli olabileceği doğrultusundaki bir açıklamayı Fâtiha sûresinde yapılmıştır. Zira Şâhfûr, Fâtiha sûresinin diğer sûrelerden üstün olduğunu “Ümmü'l-Kitâb” ile isimlendirilmiş olmasıyla ilişkilendirmektedir. Ona

¹⁸⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 578a.

¹⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/331.

¹⁹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 616b-617a.

¹⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*, 294.

¹⁹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/49-50.

¹⁹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/40.

göre bu sûre, Kur'an'ın aslıdır ve tüm münezzel kitapların ilmini camiidir. Bu sûre tüm Kur'an sûrelerinden daha faziletlidir. Bu ismi Mekke'ye "Ümmü'l-Kurâ" denilmesine benzetir. Çünkü Mekke, yeryüzünün tüm bölgelerinden en kadimi ve hepsinin aslıdır.¹⁹⁴ Şâhfûr'un bu beyanları Buhari'de geçen "*Sana bir sûre öğreteceğim ki bu sûre sûrelerin en yücesidir. O sûre (الحمد لله رب العالمين)*'dir"¹⁹⁵ hadisi ile örtüşmektedir.

Şâhfûr el-İsferâyînî, sûrelerin faziletine yönelik pek çok rivayet zikrettiği gibi bazen âyetlerin de faziletine dair rivayetleri zikreder. Misal olarak Kehf sûresinin bir bölüm âyetlerinin fazileti hakkında Peygamber'den (sas) nakledilen şu hadise yer verir: "*Kim Kehf sûresinin başından on âyet okursa/ezberlerse Mesih Deccâl'in şerrinden emin olur*"¹⁹⁶

Fezâil ile ilgili rivayetlerin tümü, Peygambere isnat edilen rivayetler değildir. Müellifin zikrettiği rivayetlerin önemli bir kısmı Resulüllah'a dayandırılan rivayetler olmakla birlikte sahabeye veya başkasına nispet edilen rivayetler Müellifin zikrettiği rivayetlerin önemli bir kısmı Resulüllah'a dayandırılan rivayetler olmakla birlikte, sahabeye veya tâbiîn ve diğerlerine nispet edilen rivayetler de mevcuttur. Misal olarak müellifimiz, "Binek huysuzlaştığında "Âl-i İmrân sûresinden (يَبْعُونَ أَفْعَىٰ دِينَ اللَّهِ)¹⁹⁷ âyetinin okunması halinde Allah'ın izniyle o hayvanın sakinleşip itâatkâr olacağı" bilgisini İbn Abbâs'tan nakleder.¹⁹⁸

Tâcü't-terâcim'deki hadis rivayetleri incelendiğinde sıhhat hususunda muhtelif derecelere sahip rivayetler bulunmaktadır. Eserde sahih hadisler yer aldığı gibi mevzu kategorisinde değerlendirilen rivayetler de mevcuttur. Sahih hadise misal olarak fazileti ile meşhur âyetlerden biri olan Âyete'l-Kürsî'ye dair yer verilen rivâyetler arasında sahih kabul edilen bir rivayet şöyledir: "Resulüllah (sas), bir defa Ka'b b. Ubey'e Kur'an âyetlerinden hangisinin daha yüce olduğunu sormuş, o da "Allah ve Resulü daha iyi bilir" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber, soruyu üç defa sormuş ve o da aynı cevabı vermiştir. Resulüllah'ın soruyu bir defa daha sorması üzerine, Ubey, en yüce âyetin "*Allahu lâ ilâhe illâ hüve'l-Hayyu'l-Kayyûm*" olduğunu söylemiştir. Resulüllah (sas),

¹⁹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/57.

¹⁹⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tefsîr", 3 (No: 4703).

¹⁹⁶ Rivayetin farklı versiyonlarla yer aldığı kaynaklar için bkz: Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 809; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 6 (No: 2886).

¹⁹⁷ 3/Âl-i İmrân, 83.

¹⁹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/385

ondan aldığı bu cevaptan memnun olmuş ve Ubey'in göğsüne vurarak “*Ey Ebâ Münzir! İlim sana mübarek olsun*” buyurmuştur.¹⁹⁹

2.2.3. Emsâlü'l-Kur'ân Tefsirindeki Yaklaşımı

Emsâl kelimesi “mesel”in çoğulu olup sözlükte “benzemek, benzer olan (misal)” anlamındadır. Kur'an'da “mesel” kelimesi, bu sözlük anlamları dışında “hâl”²⁰⁰ “kıssa”²⁰¹ ve “sıfat”²⁰² anlamlarında da kullanılmıştır.²⁰³ Ancak mesel kelimesinin hâl, sıfat ve kıssanın garip ve özel durumlar için kullanılmasının temelinde yine mecâz/istiâre yoluyla “benzerlik” anlamı vardır.²⁰⁴

“Emsâl” tefsir tarihindeki ilk konulardan olduğu gibi islâmi te'lifata ilişkin yazılan ilk münferit kitapların konulardan da birini teşkil etmektedir. “Emsâl” dil bilimi alanı için de önemli bir kavram olsa da ulûmü'l-Kur'ân alanında “*Emsâlü'l-Kur'ân*” ibâresinde olduğu üzere; Kur'an kelimesiyle birlikte kullanılır. Bu sebeple bu kavramın çerçevesi dil bilimdeki tafsîlâtlarla değil, Kur'an'ın işlediği şekliyle çizilmelidir. Belki de bu sebeple Fadl Hasan Abbâs, bu doğrultuda önce mesel bağlamındaki âyetlerden misallerden verdikten sonra mesel için şu tanıma yer verir: “Mesel, yaygın, edebî, güzel belîğ bir kelâm olup benzeri olmayan bir teşbih, temsil nitelikli bir istiare, câmi' bir hikmet, faydalı bir nasihat, bedi' bir kinaye ve anlamlı cami' mucîz/öz bir nazım türünden sanatları içerir.”²⁰⁵

Emsâl, Kurân'da konu olarak insanlar, ameller, inançlar, soyut ve somut birçok unsurdan müteşekkil olup gaye açısından sevdirme, nefret ettirme/soğutma, uyarma, korkutma, müjdeleme, düşündürme, iknâ, eğitime gibi pek çok maksadı bulunabilmektedir.²⁰⁶

¹⁹⁹ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirin”, 258.

²⁰⁰ 2/Bakara, 17.

²⁰¹ 13/Ra'd, 35.

²⁰² 16/Nahl, 60; 48/Feth, 29, 2/Bakara, 264, Ankebût, 29/41; Cumâ, 62/5.

²⁰³ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Emsâlü'l-Kur'ân ve suver min edebihî'r-refî'*, Dârü'l-Kalem, 1992), 4133-4134.

²⁰⁴ Muhammed Câbir Feyyâz, *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* ed-Darü'l-Alemiyye li'l-Kitabi'l-İslami, 1995), 39.

²⁰⁵ Muhammed Ali Selâme, *Menhecu'l-furkân fi ulûmi'l-Kurân* (Kahire: Nahdatü Mısır, 2002), 2/160; Abbas, *İtkânü'l-burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 294.

²⁰⁶ Ahmed b. Muhammed Tahun, *Emsâl ve Nemâzeci Beşeriyye mine'l-Kur'ani'l-Azim*, (Riyâd: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1990), 14; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 671-672.

Ebû Hilâl, meseli “Bir söz/kelamda iki şeyin birbirine benzemesidir” şeklinde açıklar ve hikmet olarak ifade edilen olayların da nesilden nesile yahut dilden dile aktarılması ile mesel’e dönüştüğünü, bu aktarıma uğramamış olanlara mesel denilemeyeceğini ifade eder.²⁰⁷

Kur’an’ın Araplar için etkileyici ve önemli olan bir üslûbu kullanması, etkili olması ve karşılık bulması açısındandır.²⁰⁸ Araplar sözün etkili olması için sarih olmayan ifadelerle zihinde karşılık bulmasını istedikleri meseleleri bu yöntemi kullanarak anlatırlardı. Onların buna ilişkin kullanmış oldukları ifadelere bakıldığında üç özelliğin varlığı göze çarpar ki bunlar: söz kısalığı, isâbetli anlam ve özenle yapılmış teşbîhtir.²⁰⁹

Bu sanatın Kur’an’da kullanılmasına binâen müfessirler, âyetlerde mesel olduğu açık olan âyetler dışında pek çok mesel zikretmişlerdir. İsferyînî de mesel kapsamına alınabilecek pek çok âyette teşbihi yapılan şeylerin izahını yapmaya çalışır. Mesel içerikli âyeti tefsir metoduna misal olarak (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا وَحَفْظًا هُمَا بَنَخْلٌ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا) “Onlara, misal olarak şu iki adamı anlat: Bunlardan birine iki üzüm bağı vermiş...”²¹⁰ âyetinden önce yapmış olduğu izahları verebiliriz. Müellife göre Alah (cc), Uyeyne b. Hisn ve arkadaşlarının Selmân ve arkadaşları ile olan durumunu, Benî İsrâîl’den olan iki şahsa benzetmiş ve o şahısların durumunu onlar için bir mesel olarak zikretmiştir.²¹¹ Müellifin izahlarına bakıldığında burada durumlar arasında bir teşbih söz konusudur. Ayrıca âyetin izahında meselin zikredilmesindeki gayeye de dikkat çekmek istemiştir. Ona göre bu meselin zikredilmesi yoluyla müminlerin, olaylar arasındaki benzerlikten yola çıkarak hikâyenin âkibetini öngörmeleri ve böylece eninde sonunda âkibetin müminlerin lehine olacağını fark etmeleri istenmiştir.²¹²

²⁰⁷ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl el-Müessesetü'l-Arabiyye*, (1964), 2/6-7.

²⁰⁸ el-Hüseyin İbnü'l-Fazl, *el-Emsâlü'l-Kâmine fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992), 7-9.

²⁰⁹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-Makal fi Şerhi Kitâbi'l-Emsâl* (Beyrût/Lübnan: Dârü'l-Emâne, Müessesetü'r-Risâle, 1971), 4; Abbas, *İtkânü'l-burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 293.

²¹⁰ 18/Kehf, 32.

²¹¹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1316.

²¹² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1315.

(بَشْكُرُونَ) “Güzel/hoş memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise meşakkat ve cefa ile az bir üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden (iman eden) bir kavim için âyetleri böyle tasarruf açıklığa kavuştururuz.”²¹⁷ âyetinde “mesel” kelimesi ya da diğer bir teşbih unsuru bulunmamakla birlikte müellif bu âyetin mümin ve kâfir için zikredilen bir mesel olduğunu belirtir. Aradaki benzerliği de şöyle kurgular: Mümin güzel/hoş bir zemin gibidir. Tohum ve su ona ulaştığında meyve verir ve (meyvesi) her gün artar. Aynı şekilde mümin mü’min de Peygamberleri tasdik eder ve onlara itaat ve ibadeti artar. Kâfir ise çorak toprak gibidir. Su ve tohum onda zayi olur. Aynı şekilde Peygamberlerin öğütleri ve sözleri kafirlerde etki etmez. Peygamberlerin davetleri onlarda fayda temin etmez.²¹⁸

Konunun başında mesel kelimesinin başka anlamlarla kullanıldığını da belirtmiştik. Müellifimiz, (مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ) “Onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer”²¹⁹ âyetindeki (مثل) kelimesine “sıfat” anlamını vermektedir.²²⁰ Bu anlamda yine İbrahim sûresinde peş peşe gelen iki âyette önce iman ardından küfür için bir mesel zikredilmiştir. İman için mesel verilen (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ) (مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) âyetinin meâlini açıklamalı olarak şöyle aktarmıştır: “(Ey Muhammed) kalp gözüyle Görmez misin ki Allah, İslam kelimesi -Yani “لا إله إلا الله” sözü- için nasıl bir mesel zikrettiğini... Şöyle buyurmuştur: O, meyveleri hoş, kökü yerde sabit, dalları gökte uzun olan, güzel bir ağaca benzeyen güzel bir kelimedir.”²²¹ Ayrıca âyetin manasının şöyle tefsir etmiştir: İmanın kökü, müminin kalbinde marifetle ve ihlasla tıpkı yerde sabit olan bir ağacın kökü gibi sabittir. Kişi, kelîme-i şehâdeti dille söylediğinde hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz.²²² Nitekim âyette “Güzel sözler O’na yükselir; rızâsına uygun iş ve davranışları da O yüceltir”²²³

²¹⁷ 7/A’râf, 58. Âyetin meâlinde *Tâcü’t-terâcim*’in çevirisi esas alınmıştır.

²¹⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/731

²¹⁹ 14/İbrâhim, 18.

²²⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1155.

²²¹ 14/İbrâhim, 24.

²²² Sa’lebî tefsirinde “Allah’a ulaşana kadar yazılmaz” ifadeleri ile geçer. *el-Keşf ve’l-Beyân*, Sa’lebî, 3/465-467.

²²³ 35/Fâtır, 10.

buyurulmuştur. Ayrıca bu marifet, mana üzerinde bir yer ve derecede ortaya çıkar. Tıpkı ağacın kökünün kuvvetiyle dallarının yükselmesi gibi. Ağacın her an meyve vermesi gibi, imanın da bu dünyada sevabı vardır.²²⁴ Bu âyetten sonra küfür için de şu âyette bir mesel verilmiştir: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ) Şâhfûr, bu âyetin manasını “Kötü söz -yani küfür ve şirk- yerin altına kök salan ve kök tutmayan kötü bir ağaç gibidir -yani hanzal ağacı- (Ebû Cehil karpuzu) gibidir.²²⁵ şeklinde vermiştir. Müellif, ard arda geçen bu iki meselden sonra İbn Abbâs’ın buradaki teşbih için şöyle dediğini nakleder: “Bu sıfatlara sahip bir ağaç yaratılmamıştır. Yani her kadar kötü bir ağaç olsa da çirkin/pis değildir ve haddi zatında temizdir. Ancak bu teşbih, “Küfre benzeyen bir ağaç olsaydı, söylediğimiz özelliklere sahip bir ağaç gibi olurdu” manasında takdirî bir teşbihtir.²²⁶ Şâhfûr’un naklettiği bu rivayete göre mesellerde asıl olan, maksadın dile getirilmesidir; olayın tahakkuk edip etmediğinin bir önemi yoktur.

2.2.4. Sebeb-i Nüzûllerle Tefsir Etmedeki Yaklaşımı

Kur’ân-ı Kerîm, bir bütün olarak Allah (cc) tarafından, dünya ve ahirette kurtuluş yolunu göstermek üzere, Hz. Âdem’den Hz. Peygamber’e (sas) kadarki vahiy sürecinin hâtimesi ve zirvesi olarak nâzil olmuştur. Bu itibarla Kur’an’ın tamamının nüzûlünün, bazı muntehâsı/sonuçları olduğu gibi bir kısım mukaddemâtı/öncülleri da vardır. Yani âyetler bazı sebep ve öncül niteliğindeki olay ve gelişmeler üzerine inmiş olup bu sebepler, âyetlerin indiği bağlam ve zemini teşkil eder.

Kur’an’ın tamamının bizatihi parça parça Hz. Peygamber’e vahyedilmesi itibariyle sûrelerin ve âyetlerin de kendine ait hususî sebepleri ve neticeleri olmuştur. Zira Kur’ân, İslam dinini inşa ederken, ilk âyetten son âyete kadar hususî muhteva ve bağlamlar ile tadrîcî bir şekilde nâzil olmuştur.²²⁷ Âyetten önce gerçekleşen ve âyetin gönderilmesine sebep olan herhangi bir olguya “sebeb-i nüzûl” denilmiştir. “Sebeb-i nüzûl”den kasıt, ulûmü’l-Kur’ân terimi olarak âyetin dış dünyadaki bir olay üzerine inmesidir. Lügat anlamıyla anlaşılması halinde hikmetler ve maksatlar da buna dâhil olur ki bu anlamda zaten Kur’an’da sebeb-i nüzûlü olmayan âyet yoktur. Yani “sebeb”

²²⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1158.

²²⁵ 14/İbrâhim, 26.

²²⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1160.

²²⁷ Bkz: 9/Tevbe, 32.

ve “nüzûl” kelimelerinden oluşan izâfet terkinin lügatteki zâhirî anlamı, Kur’an’ı Kerim’deki tüm âyetleri kapsamaktadır. Dolayısıyla ilgili ibâre ile kastedilen, âyetin nüzûlüne sebep teşkil eden olaylardır. Bu olaylar, âyetlerin mukaddemâtı ve sonuçları, konusu ve hedefi itibari ile Kur’an’ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Sonuç olarak sebep-i nüzûl, âyetlerin ya da sûrelerin inmesinin tarihsel bağlamını ve nüzûlüne sebep olan olayları anlatan, Kur’ân-ı Kerîm’i anlamada birçok faydası bulunan rivayete dayalı bilgilerdir.²²⁸ Ayrıca sebep-i nüzûl, vahyin Peygambere indiği yirmi üç yıllık süre içerisindeki âyetlerin konusunu/bağlamını çevreleyen ve âyetlerin kendisiyle etkileşim içinde olduğu dış dünyadaki olayları içeren rivayetlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’in âyetlerinin tamamı esasında umûmî ve nihâî bir gayeye tâbidir. Ancak bazı âyetler, sırf dinin kemale erme sürecinin bir parçası olarak hârici hiçbir süreç, olay ve sebebe mebnî olmadan gayesinin bir parçası olarak inerken²²⁹ bazı âyetlerin nüzûlü, aynı zamanda hariçteki muayyen bir olay ve sebep üzerine olmuştur.²³⁰ Mesela önceki peygamberlerin kıssaları ve geçmiş ümmetlerin haberleri, vahyin geçmişteki bir numunesi olması hasebiyle Kur’an’da en çok yer alan unsurlardandır. Şâhfûr’un verdiği nüzûl bilgilerine göre Yûsuf sûresi gibi bazı sûreler ve âyetlerin çoğu, dış dünyadaki sebeplerden bağımsız inmiş,²³¹ ancak Hz. Meryem, Hz. İsa (a.s), Hz. Zekeriyya ve Hz. Yahya’nın (as) bahsini içeren Âl-i İmrân’ın ilk seksen âyeti de bir sebep üzerine inmiştir.²³²

Söz konusu sebepler, âyetlerin nâzil olduktan sonra âyetin nâzil olması ile olan öncüllüğü sona erse de âyetin bu olaylarla olan ilişkisi nihayete ermez. Mesela bazı âyetlerin anlatisında nüzûl anındaki olay, âyetin bizatihi konusudur. Âyette değinilen meselenin tamamı bilmek sebep-i nüzûlü bilmek anlamındadır. Bu olay detayıyla bilinmediğinde âyetin mesajı bu olaylarla iç içe olduğundan konu eksik anlaşılmış olur. Bu yönüyle âyetlerin bir kısmının makâsı ve hedefi kendi içinde mündemiç olduğundan, lafzî olarak anlaşılması kolay olsa da nüzûl bağlamı bilinmeden maksadına ulaşılması güç olan pek çok âyet vardır. Bu sebeple tadrîcî olarak inen âyetlerin nüzûl

²²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi ’l-Kur’ân*, 1/62.

²²⁹ 5/Mâide, 3.

²³⁰ Zürcânî, *Menâhîlu ’l-İrfân*, 1/101.

²³¹ Şâhfûr, *Tâcü’-t-terâcim*, 3/990.

²³² Şâhfûr, *Tâcü’-t-terâcim*, 1/232-234.

serüveninin evvelini ve âhirini bilmek, âyetin gayesini anlamanın en önemli yöntemlerinden ve şartlarından addedilmiştir.²³³

Söz konusu sebepler, maksûda taallûku olan bilinmeyenleri ihtiva ettiğinden müfessirler, âyetlerin anlamının ve gayesinin ışığını ve işaretlerini bu sebepler ve olaylarda aramışlardır. Dolayısıyla ondan sonra gelecek olan dönemin insanı da evrensel olması hasebiyle onun muhatabı olup, o da Kur'ân-ı Kerîm'i, nüzûl tarihi bağlamında anlayacaktır. Sahabe ve tabiîn, âyet için "bu âyet şu konuda nâzil olmuş" derken amaçları âyeti o konula tahsis etmek değil belki amaç sûreyi ibraz etmektir.²³⁴ Bu bakımdan nuzûl, muayyen bir sebep üzerine olsa da ilâhî mesaj, o sebebe münhasır değildir. Bu hususta birçok müfessir gibi Şâhfûr'un da "sebebin hususîliği hükmün de umumîliğine mâni değildir" ilkesini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu yöndeki yaklaşımını Furkân sûresindeki (عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ حَذُولًا لَقَدْ أَضَلَّنِي) "Meğer bana uyarıcı mesaj geldikten sonra, o dost bildiğim kişi bu mesajdan beni saptırmış!" İşte Şeytân insanı (böyle) çaresizlik içinde yapayalnız bırakır"²³⁵ âyetinin tefsirinde görüyoruz. İsferyînî önce âyetin Allah'a karşı masiyette birleşen bütün dostları için geçerli olduğunu belirterek, hükmünün âmm olduğunu belirtir, akabinde de âyetin arkadaş olan Ukbe b. Ebi Muayt ve Ubey b. Halef el-Cumâhî hakkında indiğini nakletmek suretiyle sebep-i nüzûlünü verir.²³⁶

Sebeb-i nüzûlün *Tâcü't-terâcim* tefsirindeki yöntemine gelince Şâhfûr'un tefsir metotunda, âyetin anlaşılmasındaki bağlayıcılığı açısından sebep-i nüzûl, önemli bir işlev arz eden ve tefsirinin büyük bir yekûnunu teşkil eden rivayet unsurlarından biridir. Tefsir literatüründe yaygın olduğu gibi *Tâcü't-terâcim*'de da çoğu zaman âyette geçen bir eylem, zaman, mekân, sebep ve olay karakteri gibi unsurlar merak edildiğinden bunların bilgisini verecek bir nakil aranmış ya da tahmin yürütülmüş veya yorum yapılmıştır. Diğer bir ifade ile bilinmeyen unsurların âyette mevcut olması halinde âyetin tam anlaşılmayacağı ve muradın eksik kalacağı mülahazası ile neredeyse uygun görülen her âyette bir sebep-i nüzûl aranmıştır. Her âyete bir bağlam ve eksen belirlemek, âyetin ifadelerine uygun sebep-i nüzûl zikretmek müellifimizin tefsirinde

²³³ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* 16; Suyûtî, *Lübâbü'n-nükul fî esbabî'n-nüzûl*, 7; Dehlevî ed-Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, 71.

²³⁴ Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, 71; İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 16.

²³⁵ 25/Furkân, 29.

²³⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 476a; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/413.

sıklıkla uyguladığı yöntemlerinden biri olmuştur. İsferyînî âyette kapalı olan ve teferruat ifade eden sebab-i nüzûle dair bilgileri dahi ulaştığı ölçüde tefsirine almaya özen göstermiştir. Bu yönüyle bazen bilinen kesin sebab-i nüzûl rivayetleri tefsirde kullanılmakta bazen de âyetin gayesi bir sebebe bağlanma gereği duyulmaktadır. Bu noktada içtihat yoluyla âyetin gayesi bir sebebe bağlanmış olmaktadır. Ayrıca müellif, müfessirlerin sebab-i nüzûle ilişkin görüşlerini peş peşe verirken görüşlerin birbiriyle çeliştiğini, bu sebeple görüşlerin içtihatlarla dayandığını görürüz. İleri sürülen görüşlere bakıldığında sebep beyan etmenin, uydurma yoluyla değil, var olan bir olay ile âyet arasında bağlantı kurulmak suretiyle yapıldığı ifade edilebilir. Nitekim Zerkeşî, bu hususta sahabe ve tâbînin bir âyetin nüzûl sebebinde söylediklerinin bir kısmının âyetin hükmüne yönelik açıklamalar olduğunu ve hepsinin âyetin bizatihi nüzûl sebebi olmadığını belirtir.²³⁷ Meselâ (سَلِّقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ) “*İnkâr edenlerin kalplerine korku salacağız*”²³⁸ âyetinde kâfirlerin kalplerine bir korkunun verildiği yer almaktadır. Âyette sözü edilen korkunun, Fahrettin Râzî’nin de belirttiği gibi²³⁹ genel bir olgu olarak anlaşılması mümkün iken bu korkunun ne zaman ve nerede verildiğinin cevabı -siyakın da münasip olması nedeniyle- bir sebab-i nüzûl ile aktarılmıştır. Şâhfûr’un da aktardığı söz konusu sebebe göre bu âyet, Ebû Süfyan ve arkadaşları ile ilgilidir. Şöyle ki Uhud’u terk ettikten sonra Ebû Süfyan ve arkadaşları, tekrar dönüp Müslümanları tümüyle yok etmeyi aklından geçirmeleri üzerine Allah (cc) kalplerine korku atmış ve onlar da bu nedenle niyetlerinden vazgeçmişlerdir.²⁴⁰

Nüzûl sebeplerinin işlevi, faydası, riskleri çerçevesinde olumsuz bazı değerlendirmeler yapılmakla birlikte müfessirler, önemli buldukları ayrıntılara bu rivayetlerle ulaşmaya çalışmış ve bu sebeple bu tür rivayetleri ihmal etmemişlerdir. Şâhfûr’un sebab-i nüzûllerini verdiği örnekler incelendiğinde, bu rivayetlere âyetin anlamı, maksadı ve bağlamı gibi birçok muğlaklığın giderilmesi için verdiği görülür.

Misal olarak; (يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ)

(إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ “*Sana açmadıklarını içlerinde*

²³⁷ Suyûtî, *Lübâbü ’n-nükûl fî esbâbi ’n-nüzûl*, 8.

²³⁸ 3/Âl-i İmrân, 151.

²³⁹ Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu ’l-ğayb*, 9/32-34.

²⁴⁰ Şâhfûr, *Tâcü ’t-terâcim*, 1/428.

gizliyorlar: “Bu işte, bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik” diyorlar. De ki: “Evlerinizde dahi olsaydınız, yine de haklarında ölüm yazılmış olanlar ölüp düşecekleri yere geleceklerdi”²⁴¹ âyetinde sözü aktarılan kişilerin kim olduğu ve uyuklamanın nerede olduğu gibi bahsi geçen ilgili bilgiler muğlaktır. Şâhfûr’un verdiği sebab-i nüzûl rivayetine göre “Bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik” sözünü söyleyenin “Mua’ttib b. Kuşeyr” olduğu ve savaşa katılanların uyuya kaldıkları yer de Udud olarak açıklanmıştır.²⁴² Yine Âl-i İmran sûresinde (أَلَا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ) “... Tevrat indirilmeden önce, İsrâil’in (Yakub’un) kendisine haram kıldığı dışında...”²⁴³ âyetinde İsrâil’in (Hz. Yakub) kendisine neyi haram kıldığı açıklanmamıştır. Ancak müellifin âyetten önce yer verdiği bir sebab-i nüzûl ve âyetten sonra da İbn Abbâs’tan aktardığı bir rivayete göre Hz. Yakub’un kendisine haram kıldığı şey, etteki damarlardır. Şâhfûr’un zikrettiği diğer bir rivayete göre İbn Abbâs, bunun, et ve deve sütü olduğunu açıklamıştır.²⁴⁴

Şâhfûr el-İsferâyînî’nin naklettiği sebab-i nüzûl rivayetleri sadece âyetler için değildir. Bu sebepler, bazen bir âyetin, bazen bir âyet grubunun bazen de sûrenin tamamının nüzûlünün sebebi olarak açıklanır. Sûrenin tamamının bir sebep üzerine indiğini anlatan rivayetler, daha çok kısa sûreler için geçerlidir. Sebeb-i nüzûl rivayetlerinin çoğu bir veya birden fazla âyete sebep olan türdendir. Ayrıca Şâhfûr’un zikrettiği rivayetlerde bir sebebe binâen inen birden çok âyet, farklı nitelikler arz eder. Aynı sebebe binâen inen birden fazla âyet, bazen peş peşe gelen bir grup âyet olabildiği gibi bazen aynı sûrenin farklı yerlerinde ya da farklı sûrelerde de bulunabilmektedir.

Şâhfûr’un verdiği bilgilere göre sûrenin tamamının bir sebep üzerine nâzil olmasına misal, Tebbet sûresidir. Şâhfûr’un naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber, akrabalarını İslam’a davet ettiğinde Ebû Leheb’in tepkisi üzerine sûrenin tümünün indirildiği anlaşılmaktadır. Yine Şâhfûr, Kâfirûn sûresinin Kureyş’in Peygambere dininden dönmesi için farklı tekliflerde bulunmaları üzerine indiğini; Kevser sûresinin

²⁴¹ 3/Âl-i İmrân, 154.

²⁴² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/430. Şâhfûr’un verdiği Muattib b. Kuşeyr ismi, Tâberî tefsirinde geçmektedir. Sa’lebî tefsirinde ise Vehb b. Kuşeyr’in ismi geçmektedir. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 6/167-168; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/170.

²⁴³ 3/Âl-i İmrân, 93.

²⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/388

de bir şahıs hakkında nâzil olduğunu²⁴⁵ aktarmaktadır. Ayrıca o, Haşr sûresinin tümüne yakınının Benî Nadîr hakkında nâzil olduğu bilgisini içeren rivayetlere yer verir.²⁴⁶

Aynı sûreden bir grup âyetin tek sebep üzerine nâil olmasına Misal olarak; müfessirimiz, Âl-i İmrân tefsirinin başlarında bu sûrenin Necran heyeti hakkında nâzil olduğunu belirtir ve Hz. Peygamber ile heyet arasındaki diyalog ve tartışmaları uzun uzadıya anlatır. İsferyânî bu olayın üzerine bu sûreden seksen küsur âyetin nâzil olduğunu ve bunlardan birçoğunun Hz. Meryem (as) ve Hz. İsa (as) hakkında olup ehl-i kitaba karşı hüccet olduğunu belirtir.²⁴⁷ Şu var ki müfessirimiz, sûrenin başında bu bilgiyi vermekle yetinmeyip daha sonra zaman zaman heyeti muhatap alan âyetlerde tekrar sebep-i nüzûlün ilişkisini anlatmayı sürdürür.²⁴⁸ Sûrenin başındaki anlatımı, sûrenin tümünün sebep-i nüzûlü olarak anlaşılrsa da²⁴⁹ tüm sûreyi kastetmediğini daha sonraki beyanlarından anlamaktayız. Çünkü daha sonra heyet ile diyalogun konusu dışındaki bazı âyetlerin nüzûl sebebi için mezkûr olan sebepten farklı sebeplere de yer vermektedir.²⁵⁰

Birden çok âyetin aynı sebebe binâen nâzil olduğuna, misal olarak Kehf sûresinin yirmi dördüncü âyetini tefsirinde vermektedir. Şâhfûr, Kehf sûresinin yirmi dördüncü âyetinden hemen sonra yahudilerin Hz. Peygamber'e (sas) Rûh, Kehf ve Zülkarneyn hakkında soru sorması üzerine bu âyetlerin indiğini söyler. Ancak bu sorulara yönelik gelen cevabın sadece bu âyetler olmadığını müfessirimizin diğer bazı âyetlere ilişkin anlattıklarından da öğreniyoruz. Zira Ashâb-ı Kehf ile ilgili cevap bu âyetlerde yer alırken, Zülkarneyn ile ilgili cevabı ve bilgiyi o, Kehf sûresi seksen ikinci âyetten önce²⁵¹ anlatmaktadır. Şâhfûr, Kur'an'ın burada Ruh ve Kehf konusunu gerektiği gibi; Zülkarneyn konusunu da soruya uygun şekilde anlattığını ifade eder. Aynı sûrede olsa da farklı yerlerde bu cevapların yer almasının nedeni Şâhfûr'un yer verdiği iki rivayette geçmektedir.²⁵²

²⁴⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 800a

²⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 713a; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/138.

²⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, s. 1/332-334.

²⁴⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/321.

²⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 94b.

²⁵⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 11/411.

²⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1330

²⁵² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1363; Sa'lebî tefsiri için bkz: Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/1299, 1311, 1363, 1330.

Sebeb-i nüzûlle ilgili en dikkat çeken misal ise tek olaya binaen nâzil olan birden fazla âyetin farklı surelerde geçmesidir. Şâhfûr'un naklettiği rivayete göre bir olay üzerine iki ayrı sûrede geçen iki farklı âyet nâzil olmuştur. İmâm Süyûtî'nin de bir sebebe binaen müteaddit âyetlerin nâzil olabileceği için getirdiği²⁵³ bu rivayet şöyledir: Bir kadın Peygamberimize gelmiş ve Kur'an'da hep erkeklerin varlığından bahsetmesinden yakınmış ve kadınlara bir şey verilmeyeceğinden korktuğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine hem erkekler hem de kadınların bazı sıfatları haiz olmaları halinde mağfirete ve büyük sevaba nail olacağını anlatan Ahzâb sûresinin otuz beşinci âyeti²⁵⁴ ile ne kadının ne de erkeğin amelinin zayi olmayacağını anlatan Âl-i İmrân sûresi yüz doksan beşinci âyeti²⁵⁵ nâzil olmuştur.²⁵⁶

Müellifin sebeb-i nüzûlleri vermedeki yöntemi kısmen birçok tefsirdeki aktarım yönteminden farklılık arz eder. Zira müfessirler, önce âyeti verir, ardından nüzûl sebepleri dâhil gerekli açıklamaları âyetten sonra yaparlar. Tefsir, faaliyeti bir izah ve açıklama faaliyeti olduğundan bu yöntem daha fazla kullanılmıştır. Şâhfûr el-İsferâyînî ise ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerîm'i kendi akışı ve üslûbu içerisinde okumayı sağlayacak bir yöntem takip etmiştir. Tefsirlerin çoğunda âyetten sonra gelen açıklamalar, onun tefsirinde âyetten önce zikredilmiştir. Bu yöntemle Şâhfûr, ön hazırlık yapıp âyetlere giriş yapmayı tercih etmiştir. Bu yolla okuyucunun zihni hazırlayarak nüzûl ortamına uygun bir akışla âyeti görmesini ve maksada uygun okunmasını sağlamaya çalışır. Örnek olarak âyetin bağlamını sebeb-i nüzûlü âyetten önce zikrederek göstermeye çalışır. Bu metodla âyeti nüzûl sebebi ile açıklamış olmaz; âyetin nüzûl sürecine göre anlaşılmasını sağlamış olur. Onun bu yönteminde "Kur'an'ı anlayarak okuma" şeklinde değerlendirebilecek bir yol izlenmiş olmaktadır. Bu yöntemi

²⁵³ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 134.

²⁵⁴ "Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlinü ibadete vermiş erkekler, gönlinü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır." 33/Ahzâb, 35.

²⁵⁵ "Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: "Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. Ant olsun ki, Allah katından bir mükâfat olarak onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzeli Allah'ın katındadır!" 3/Âl-i İmrân, 195.

²⁵⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1330, 2/683. Diğer bir misal için bkz: Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1330, 3/1146.

uygularken rivayeti âyetten önce âyete uygun şekilde kurgular ve âyetle bağlantısını andır این “...257”257 “...چون یاد کرد...”258 “Ne vakit ki...zikretti/zikrettiğinde”258 “...ve dedi...”257 “...معنى فرو فرستاد و گفت...”259 gibisinden tabirlerle sağlar. Âyetten sonraki sebep-i nüzûller için ise “بدان/ bil ki...” gibi ifadeleri kullandığı görüldüğü gibi âyetin öncesinde de bazen “بدان/ bil ki...” sözleriyle sebep-i nüzûle giriş yapar. Söz gelimi Nisâ sûresinde “بدان/ bil ki...” ifadesi ile başlayan sebep-i nüzûl âyetten sonra zikredilmiştir.²⁶⁰ Âyetten önce “بدان/ bil ki...” ifadesi ile başlayan sebep-i nüzûlü zikretmesine misal olarak Şâhfûr, Mâide sûresinde geçen (يَسْتَأْذِنُكَ مَاذَا أَجَلَ لَهُمْ قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ) (مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُوهُمْ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ الْطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ)

“Sana kendilerine neyin helâl kıldığını soruyorlar. De ki: “Bütün temiz yiyecekler ve Allah’ın size öğrettiği bilgilerle eğittiğiniz av köpeklerinin yakaladıkları size helâl kılındı. Artık onların yakaladıklarından yiyiniz ve onları ava saldırdığınızda Allah’ın ismini anınız. Allah’tan korkunuz. Kuşkusuz Allah, hesabı çabuk görendir”²⁶¹ âyetine giriş yaparken hemen önce şu ifadelerle sebep-i nüzûle yer vermiştir: “Bilesin ki Resûlullah’a helal-haram, yemek, et, av, kâfirlerin yaptığı yemek, öldürdükleri hayvanlar ve evlenilemeyecek kızları hakkında soru sorulmuş ve Allah (cc), onların sıfatları hakkında -şu- âyeti indirdi...” Şâhfûr’un bu ifadelerinde görüldüğü gibi âyetten önce sadece nüzûle sebep olan soruya yer vermiş böylece âyetin Peygamber’e sorulan soru ile âyetteki cevap etkileşiminde okunmasını sağlamıştır.²⁶² Bu tür bir üslupta sadece sebep-i nüzûl rivayetlerinden birine yer vermek mümkün olduğundan hemen girişten önce âyetin nüzûl anındaki bağlamında okunmasını sağlamak için tek bir rivayeti zikreder. Nüzûle dair diğer rivayetler için genelde âyetin sonrasını tercih eder.

²⁵⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/426, 3/1144, 3/1202, 3/1204.

²⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1251.

²⁵⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/433.

²⁶⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/458-465.

²⁶¹ 5/Mâide, 4.

²⁶² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/560-561.

Çünkü âyetten önce birden fazla rivayetin zikredilmesi halinde ise âyet, bağlamdan koparak rivayetler arasında kaybolacaktır.

Şâhfûr, âyetten sonra ya da konunun ortasında farklı rivayetleri nakletme ya da bunlar üzerinde tahlilde bulunmak gibi yöntemleri de uygular.²⁶³ Bu yöntemle nüzûl sebebine dair ihtilaflara yer vermek istediğinde bazen ilgili sebep için âyetin sonrasını tercih eder. Misal olarak; yahudilerin Cibril (as)’a düşmanlığını da ihtivâ eden âyetten²⁶⁴ sonra gelen âyetlerin nüzûlüne sebep olan rivayetlere yer vermiştir.²⁶⁵ Sebeb-i nüzûl için âyetin öncesi veya sonrasını tercih etmesindeki sebep noktasında meâlle ilgili olması gibi farklı gerekçelerin tespit edilmesi mümkündür.²⁶⁶

Şâhfûr el-İsferâyînî’nin âyetlerin nüzûlünü ifade ederken kullandığı ifadeler, farklı üsluplarda geçmekle beraber birbirine yakın ve benzer ifadelerdir. Şâhfûr, bazen Arapça olan sebep ve nüzûl kelimelerini kullanırken; “سبب نزول این آیت”²⁶⁷ şeklinde bazen de “فرود فرستاد/inzâl edilmiştir”,²⁶⁸ “فرود آمد”²⁶⁹ gibi, sebep-i nüzûle karşılık gelen Farsça tabirler kullanır. Bazen âyetten önce sebep-i nüzûlü zikrederken naklettiği olayın hemen sonunda nüzûl ortamını sağlamak için âyeti olayla irtibatlandıran bir üslûpla “...ve Allah (cc) -bu âyeti- gönderdi”²⁷⁰ ifadelerini kullanır. Nadir olarak da “بدان سبب فرود فرستاد”²⁷¹ der. Bazen de olayın bir parçası olarak değil, âyetin söz konusu olayı konu edindiğini belirtmek üzere “در شأن وی فرود فرستاد”²⁷² gibi ifadelere yer verir. Zaman zaman indirmek ve nüzûl tabirlerinden hiçbirini kullanmaz, kısya veya olayın anlatımının sonunda “.../Allah onların özelliklerini zikretti” gibi ifadelerle olayın bir parçası olarak verir. Sebeb-i nüzûl ile

²⁶³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 460a

²⁶⁴ 2/Bakara, 98.

²⁶⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/128-129.

²⁶⁶ 18/Kehf, 24; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1311, 3/137, 3/1206, 3/1222.

²⁶⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1310.1311, İst. vr. 460a.

²⁶⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1310.

²⁶⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1138.

²⁷⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1293, 3/1312, 3/1314, 3/1343,

²⁷¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1364.

²⁷² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1367, 1/87.

ilgili bu ifade tarzlarına bakıldığında Arapça sebab-i nüzul ifadelerinin aynısını kullandığı dikkat çeker.

Bu ifadelerle aktarılan nüzûl sebeplerinin bizâtihi âyetin nâzil olduğu sebepleri olup olmadığı konusu üzerinde durmak istiyoruz. Yukarıdaki ifade çeşitliliğini zikrettikten sonra Dehlevî'nin ve İbn Teymiyye'nin "Sebeb-i nüzûl olarak anlatılanların, gerçekte birinci dereceden sebep olduğu kastedilmez." dediğini hatırlamak gerekmektedir.²⁷³ Zira âlimlerin zikrettiği sebab-i nüzûller, âyetin tam da zikredilen sebep üzerine nâzil olduğunu zorunlu kılmaz. Bu yoruma yakın bir değerlendirmeyi başka müfessirlerden de görmek mümkündür. Meselâ Kurtubî, (يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ *"Ey inananlar! Allah'ın ve Peygamber'inin huzurunda acele etmeyin. Allah'tan korkun..."*²⁷⁴ âyetinin sebab-i nüzûlüne ilişkin altı farklı görüşü naklettikten sonra Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (v. 543/1148) "Hepsi de umûm kapsamına dâhil olan sahih rivâyetlerdir. Hangisinin âyetin nâzil olmasında etken sebep olduğunu en iyi bilen Allah'tır." sözlerine yer verir ve "Herhangi bir sebep olmaksızın da nâzil olmuş olabilir" değerlendirmesini yapar"²⁷⁵ Müellifin sebab-i nüzûl bağlamında kullanmış olduğu birçok rivayet ve açıklamalar da bu kabilden olup âyetlerin nâzil olduğu olaylardan olması gerekmektedir. Bu sebeple "Onlar در شأن... فرو آمد" /Onlar hakkında...nâzil oldu", "Onlar در شأن ایشان" /Onlar hakkında...nâzil oldu"²⁷⁶ tabiri, nüzûl sebebi amacıyla kullanılabilmiş olabileceği gibi nüzûl sebebi dışında farklı amaçla da söylenmiş olması da muhtemeldir.²⁷⁷ Sebeb-i nüzulden sayılmayacak türden ifadelerden biri de birçok âyetin girişinde âyetin konusunu ve neye karşı söylendiğini beyan etmek için kullanılan "... و گفت" sözüdür. Misal olarak; Bakara sûresinin kırkıncı âyetin girişinde "Allah azze ve celle Muhammed'i (sas) inkâr eden yahudilere karşı hüccet getirdi ve dedi ki..." ifadelerini kullanır. Bu anlattıklarımızı destekleyici nitelikte bir durum daha vardır ki Şâhfûr, bazen sebab-i nüzûlü kendi içinde olan âyetlerden

²⁷³ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 46-47. Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, 69.

²⁷⁴ 49/Hucûrat, 1.

²⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/352; Abdullah Bayram, *Kurtubî ve fîkhi tefsiri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2008), 261.

²⁷⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1430,

²⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1401, 3/1403,

önce, sebab-i nüzûl şeklinde açıklama yapar. Bu açıklamalar, nüzul sebebi olan olay değil, âyetin içeriğinde var olanın biraz daha detaylandırılmış hali olarak değerlendirilebilir. Misal olarak; Hûd sûresinde (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ) “Ona bir hazine indirilse veya beraberinde bir melek gelse ya!” demelerinden dolayı canın sıkılarak sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya! Sen ancak bir uyarıcısın. Allah her şeye vekildir”²⁷⁸ âyetinin içeriğinde zaten bir sebep mevcuttur. Şâhfûr’un âyetten önce aynı durumu az bir izahla verdiğini, sebab-i nüzûl olarak görmek gerekmez.²⁷⁹

Şâhfûr el-İsferâyînî, zaman zaman farklı sebab-i nüzûl rivayetleri arasında değerlendirmeler yapar. Bu değerlendirmeyi bazen âyette geçen kelimenin manasına göre yapmaktadır. Meselâ (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّجِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا) “Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem “sekr/içki hem de “rızk/güzel besinler elde edersiniz”²⁸⁰ âyetinde geçen “sekr” ve “rızk” kelimelerinin manasına göre âyetin nüzûlünü söz konusu eder. Birinci görüşe göre “sekr” kelimesi, “مسكر/şarhoş eden şeyler” anlamında “rızk” ise hurma, yaş ve kuru üzüm türü şeylerdir. Bu durumda âyette şarhoş eden bir şeye sahip olmanın normal bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu manaya göre âyetin nüzûl dönemine dair iki yaklaşım söz konusu olmuştur. Bunlardan biri, bu âyetin nüzûlünün sarhoş yapan şeylerin haram olması hükmü gelmeden önce olduğudur; diğeri de bu âyetin haramlık hükmünden sonra inmiş olduğudur. Bu son yaklaşıma göre âyet, “siz böyle yapabilirsiniz” şeklinde izin anlamında değil; belki “siz böyle yapıyorsunuz” şeklinde mevcut halin ve durumun beyanı anlamındadır. Birinci görüşü savunanlar, âyetteki “sekr” ve “rızk” kelimelerinin ayrı zikredilmesinden dolayı bunları helal ve haramı ifade eden iki farklı grup olarak değerlendirmiştir. Böylece akıllıların anlaması için birinin iyi, diğerin de çirkin bir şey olduğunu “sekr” ve “rızk” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, İbn Abbâs’tan nakledilen görüşle aynıdır. Çünkü İbn Abbâs, “sekr” meyvesi haram olan, “güzel rızık”

²⁷⁸ 11/Hûd, 12.

²⁷⁹ 3/Âl-i İmrân, 26, 29, 31; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1010.

²⁸⁰ 16/Nahl, 67.

ise meyvesi helal olandır” şeklinde bir açıklama yapmıştır.²⁸¹ İkinci görüş ise İsferyânî’nin Şa’bî’den rivayetle naklettiği görüştür.²⁸² Bu görüşe göre “sekr” içecek, “rızk” ise yiyecekler şeklinde anlaşılmış olup, burada nüzûl dönemine dair bir ayırım yapmaya da gerek kalmamaktadır.²⁸³

Tâcü’t-terâcim’in aldığı rivayetlerin çoğunda olduğu gibi sebep-i nüzûl rivayetlerine baktığımızda da sıhhat derecelerinde farklılıklar görüyoruz. Bu rivayetlerde senet ve metin analizi açısından problemler arasında addedilmiş birçok rivâyette de karşılaşılabilmektedir. Sebeb-i nüzûlün önemli bir kısmı, sahabe, tâbiîn ve diğer âlimlerden nakledilen bilgilerdir.²⁸⁴ Bu bakımdan ilk tefsirlerin genel özelliklerinden biri olan bu durum, *Tâcü’t-terâcim*’de de farklı bir görünüm arz etmemektedir.²⁸⁵ İsferyânî, sebep-i nüzûl aktarırken sahabe ve tâbiîn başta olmak üzere diğer âlimlerden de nakilde bulunur. Bu durumda bu aktarım tarzı²⁸⁶ sorunlu bir yöntem olmaktadır. Çünkü bu tür bilgilerin, içtihadî tespit değil, merfû haberlerle Peygambere veya maktû haberlerle sahabeye dayanması gerekir.²⁸⁷ Ancak daha önce de ifade edildiği gibi müellif, tefsir amacı ve metodu gereği senetleri zikretmeme ve ravilerin zikrini bir zorunluluk görmeme anlayışıyla sebep-i nüzûllerin bir kısmında bilgileri isnat etmeden âyetin hangi bağlam ve nedenle indiği bilgisini direkt olarak zikretmektedir. Şâhfûr, tefsirinde rivayetleri tercih ederken bir eleme ve iktibas yaptığı muhakkaktır. Çünkü rivayet kaynağı olarak gördüğümüz *el-Keşf ve’l-beyân*’daki rivayetlerin tümünü değil, bir kısmını almıştır. Lakin rivayetleri tercih etmesi ya da elemesindeki kriterleri hakkında net bir bilgi yoktur. Bunun dışında Şâhfûr, birkaç rivayet tenkidini yapmış olsa da bunlar arasında sebep-i nüzûl rivayetlerini bulunamamıştır. Bu açıdan rivayetin sıhhat tahlilindeki esas merci, *Tâcü’t-terâcim* değil, *el-Keşf ve’l-beyân* tefsiridir.

Şâhfûr el-İsferyânî, rivayetlerin içerik/metin tahlilini veya tenkidini nadir olarak yapar. Tartışılan bazı rivayetlerin âyete yüklediği anlam, cevap gerektiren sorulara yol

²⁸¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1029.

²⁸² Tâcü’t-terâcim’de Şa’bî’den nakledilen rivayette “sekr” “içecekler”, “rızk” “yiyecekler şeklinde alınmıştır. Ancak Sa’lebî’nin Şa’bî’den naklettiği rivayette ise “sekr” “sarhoş eden içki”, “rızk” ise “zebîb/kuru üzüm” şeklinde alınmıştır. Dolayısıyla iki nakil arasında farklılık mevcuttur.

²⁸³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1209-1210.

²⁸⁴ 2/Bakara, 98; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/129.

²⁸⁵ Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, 11.

²⁸⁶ Mennâ’u’l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, 72.

²⁸⁷ Mennâ’u’l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, 72.

açmakla beraber Şâhfûr'un rivayetin tenkidine dair bir yorumu söz konusu olmamış bunun yerine soruya cevap aramıştır. Örnek olarak Garanik olayı, pek çok âlim tarafından uydurma olduğu nakledilmekle beraber²⁸⁸ klasik tefsirlerde farklı şekillerde zikredilmiştir. Şâhfûr, rivayette anlatılanlara vâkî olmuş gibi bakmış, ancak ortaya çıkan sorunun da cevabını aramış lakin rivayetin tenkidini söz konusu yapmamıştır. Şâhfûr, Garanik olayını, (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّتْ أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّتْ أَلْفَى الشَّيْطَانُ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي وَكَيْفَ حَكِيمٌ Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğunda Şeytân ile de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah Şeytân'ın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.²⁸⁹ âyetinin sebep-i nüzûlü olarak nakleder. Şâhfûr, Garanik hadisesi bağlamında âyetteki nesh kelimesini “iptal kerdî” ifadesi ile çevirir.²⁹⁰ Bu durumda âyeti klasik nesh anlayışı bağlamında açıklamadığı anlaşılmaktadır. Zira bu rivayette iptal edilen, şeytanın sözleridir. Yoksa bir âyetin diğer bir âyeti neshetmesi değildir. Şâhfûr'un buradaki yaklaşımı tefsir anlayışı yanında nübüvvet ve rivayet anlayışı konusunda da kısmen bir fikir vermektedir. Şöyle ki Şâhfûr, (إِلَّا إِذَا تَمَّتْ) ifadesini “Allah'ın kendisine onların hoşlanmadığı bir şeyi indirmemesini istedi” şeklinde açıklamıştır.²⁹¹ Şâhfûr, burada Hz. Peygamber'in lisanı üzere tilâvette hata ve yanlışın vuku bulmasına dair bir soruya Sa'lebî'nin cevaplarından birini kullanmıştır. Cevabı verirken şu ifadeleri kullanmıştır: “Şeytan, Peygamber'in lisanı üzerinde bu sözleri duyurmuş ve bu sözlerin Peygamber'e ait olduğunu ve tilâvetten olduğunu (oradakilere) vehmettirmiştir.”²⁹² Bu cevaba göre bu konuşma, Resulullah'ın (sas) konuşması değilken onlar öyle zannetmişlerdir. Ayrıca Şâhfûr, bu sözlerin Resulullah'ın (sas) konuşmasından olduğunu savunmanın câiz olmadığını ifade eder. Çünkü peygamberler hatadan masumdurlar. Bu

²⁸⁸ Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevzûât fi kütübî't-tefsîr* (Mektebetü's-Sünne, 1408), 314-315.

²⁸⁹ 22/Hac, 52.

²⁹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 448b.

²⁹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/307.

²⁹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/308.

tür şeylerin vukuunu kabul etmesi durumunda Kur'an'a olan itimat kalkar ve Kur'an âyetlerinde karışıklık meydana gelir" der.²⁹³

2.2.5. Kur'an Kıssalarına Yaklaşımı

Kur'an'da geçmiş peygamberler ve milletlere, ayrıca Peygamberimiz (sas) zamanında meydana gelen önemli olaylara dair kıssalar anlatılır. Bunlara tefsir ilminde "Kısasü'l-Kur'ân" denilmektedir. Kur'an- Kerîm'in gerek dili gerekse muhtevası, her zaman bir hikmet ve gayeye matuf olarak belli bir amaç gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bu amaç ve gayey için Kur'an, pek çok unsur gibi kıssaları da vesile kılar. Kıssalar, muhatabın iyi ya da kötü örnekleri/modelleri öğrenmesi, mesajı içselleştirmesi, anlatılanlara ikna olması ve amellerin âkibetini görmesi gibi pek çok gayeyle, vahyin iletilmesi için kullanılır. Nitekim Kur'an'da kıssaların zikredilmesindeki maksadı bazen açıkça ifade etmiştir.²⁹⁴

Şâhfür el-İsferâyînî, kıssalara Kur'an'ın amacına uygun olarak salt birer tarihî olay nazarıyla bakmamış, kıssaların her birinin anlatılmasının amacına temas etmeye çalışarak, sûrenin tamamı ile olan ilişkisini tespit etmeye ve bu bağlamda âyetleri anlamaya çalışmıştır. Müellif, kıssaların zikrini her sûrede aynı sebebe bağlamak yerine her sûrede bağlama uygun olan gayeyi tespit etmeye çalışmış ve kıssaları Kur'an'ın bütünlüğü ekseninde anlamaya çalışmıştır.²⁹⁵

Meselâ müellif, Yunus sûresinde Peygamberlerin yaşadıklarını anlatan âyetlerden²⁹⁶ önce, bunların anlatılmasının sebebini izah eder. Müellif, şunları ifade eder: Kıssadan önceki âyetler, tevhîd, nübüvvet, kulluk, dünya hayatı, haşr, sevap, ikâb gibi pek çok konuya değinmiştir. Ardından kavimlerinden bela ve eziyet gören Peygamberleri ve bundan dolayı helak olmuş kavimlerini anlatmıştır. Ta ki onun kalbi, kendi kavminden gördüğü zorluk ve eziyet nedeniyle daralmasın ve onun kavmi de onların yaşadıklarının benzerini yaşamaktan -ibret alıp- korksun.²⁹⁷ Dolayısıyla âyetlerde peygamberlerden sunulan kıssa ve bilgiler anlatılarak Peygamber'e (sas)

²⁹³ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 448b.

²⁹⁴ 7/A'râf, 176; 11/Hûd, 120; 4/Nisâ, 26.

²⁹⁵ Farklı misaller ve izahları için bkz: Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1007, 3/1409, 3/1423, 3/1428.

²⁹⁶ 10/Yûnus, 71.

²⁹⁷ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/990.

teselli verilmek istenmiştir. Diğer bir misal olarak Nahl sûresinde²⁹⁸ tuzak kuran Nemrûd ve kavminin yaptıkları sonucunda karşılaştıkları akıbet anlatılmıştır. Bundaki amaç, Müslümanların o kavimlerin âkibetinden haberdar olup tedebbür etmesi, aynı şeyleri yapmaktan korkması ve sakınmasıdır.²⁹⁹

Şâhfûr'un kıssaların Kur'an'da yer almasına matuf zikrettiği en önemli gayelerinden biri de Allah'ın, kullarını tevhid inancını kabule hazırlamasıdır. Müellif, En'âm sûresinde³⁰⁰ Hz. İbrahim'in arayış ve tefekkürünün tafsilatlı olarak verildiğini Allah'ı tanımasındaki istidlâlini tafsil ile açıkladığını belirtir. Şâhfûr, bundaki gaye, tüm kullarını tevhid konusunda hazırlayıp yetiştirmek/eğitmektir, der. Şâhfûr, ayrıca şu açıklamayı yapar: “Ehl-i tahkik, şöyle der: Cismîn hudusü³⁰¹ üzerindeki değişim ile ilk istidlâl eden (Yani güneş, ay, yıldızlar vb. maddî varlıkların değişiminden hareketle ilk istidlalde bulunan) ve Allah'ın (cc) kendisinden bahsettiği şahıs/kişi, Hz. İbrahim'dir. Allah, ona “hüccet” demiş ve onu övmüştür.³⁰²

Şâhfûr'un kıssalardaki gayeye matuf en geniş açıklamalardan birini Yûsuf sûresinin ahsenü'l-kasas olmasının sebebini açıklarken yapar. Şâhfûr, kıssaların en güzeli olmasının sebebini, bu sûrede ibret ve hikmetlerin bol olmasıyla açıklar ve bunu detaylandırarak üç grupta göstermeye çalışır. Birinci grupta sûrenin esas konuları olarak Allah (cc) ve melek, peygamber, insan cin ve hayvanlar anlatılmıştır. İkinci grupta farklı hayat tarzları, toplumsal sınıflar olarak meliklerin, kölelerin, çiftçilerin, âlimlerin ve cahillerin hayatı, erkek ve kadınlar, kadınların hile ve tuzakları gibi konular anlatılmıştır. Üçüncü ve son grupta ise bazı ilimler ve meslekler anlatılmıştır. Çünkü sûre inanç, tevhid, fıkıh/hukûk, rüya tabiri, tedbir, siyaset, arkadaşlık, muaşeret âdâbı, yaşam ve ahiretin tedbiri gibi birçok konuyu içermektedir.³⁰³ İsferyînî ayrıca bu konudaki başka görüşlere yer vermek suretiyle, kıssasının inceliklerine dair açıklamalarda bulunur. Buna binaen müellifimiz, kıssanın ilginç yönlerinden birinin de kardeşlerinin kendisine suikastına rağmen onun kardeşlerini affetmesi olduğuna dikkat çekmekte ve bu sebeple Peygamberin kendisi hakkında “Kerîm oğlu kerîm oğlu kerîm

²⁹⁸ 16/Nahl, 26.

²⁹⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1201.

³⁰⁰ 6/En'âm, 76.

³⁰¹ Hudûs delili, evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvuru delillerden biridir. Detaylı açıklaması için bkz: Bekîr Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998), 18/304-309.

³⁰² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/663.

³⁰³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1049.

oğlu kerîm, yani İbrahim oğlu İshak oğlu Ya'kûb oğlu Yûsuf" sözleri ile iltifat ettiğini belirtmektedir.³⁰⁴

Kur'an sunduğu tarihî tablolarda kendine özgü anlatımlarla tarihin yer ve şahıs gibi ayrıntılarına girmeden evrensel bir dille hidâyete giden bir zihin inşasında bulunur. Kıssaların anlatımı Kur'an'da kıssaların parça parça aktarılması yoluyla ve kronolojiye de riayet edilmeksizin verilir. Buna göre asıl maksat, hikâyeden alınması gereken mesajlardır; hikâyenin kahramanının kim olduğunun, nerede ve nasıl yaşadığının bir önemi yoktur. Bu nedenle de kıssalarda zaman ve zemin gibi detay ifade eden hususlara yer verilmemektedir. İşte bu üslûb ve tarz, Kur'ân-ı Kerîm'in mu'ciz yönlerinden biri ve bu Kur'an'a has bir üslûbtur. Şu var ki Kur'an'ın kıssalardan zikrettiği miktar kıssanın tamamını içermemektedir. Kur'an sadece mesajına uygun olan miktarla iktifa etmiş, maksada doprudan faydası olmayan pek çok ayrıntıyı zikretmemiştir. Lakin kıssaların ilgi çekici olmasının da etkisiyle âyette anlatılmayan ilgili bölümlerin ve bilgililerin peşine düşülmüş ve bu kısımlar, en ince detayla kaynağı ve sıhhati şüpheli pek çok bilgiyle doldurulmaya çalışılmıştır.

Şâhfûr el-İsferâyînî de bu geleneğin takipçisi olmuş, gerekli olmayan tafsilatları fazlasıyla önemsemiş olduğundan, tefsirinde kıssa, hikâyeler anlatıları bazen sayfalarca devam etmiştir. Çoğunlukla sıhhatı tartışmalı olan anlatıları neticesinde kıssanın tertibi de dâhil olmak üzere tefsirinden muhtasar bir Peygamberler tarihi kitabı oluşturulabilecek düzeye ulaşır. *Tâcü't-terâcim* tefsirinin muhakkikleri Şâhfûr'un tefsirindeki kıssaların genelde öğretici ve ibret yönlü olduğunu söylemektedirler.³⁰⁵ Oysaki tefsirde yer verilen detaylara bakıldığında bu amacın dışına çıkan fazlasıyla anlatılar görmek mümkündür.

Tâcü't-terâcim tefsirinde kıssaların anlatıldığı yer, tıpkı sebab-i nüzûlde olduğu gibi -diğer tefsirlerden farklı olarak- ekseriyetle, âyet sonrası değildir. Onun metodunda, yaygın olarak, her şey âyet zikredildikten sonra ilgili noktalar aşama aşama vuzûha kavuşturulur. Tâc'ın metodunda ise üç aşama vardır; âyetin öncesinde bir giriş, meâl kısmı ve sonrasında tefsir kısmı. Âyetten önce kıssadan verdiği kesitler ile devamındaki âyetle bir bağlantı kurma çabasıyla köprü oluşturmaya çalışır. Bu tür tefsir yönteminin hedefinde, Kur'an'ı tefsir etmekten ziyade Kur'an'ı farklı bir perspektiften okuma

³⁰⁴ 12/Yûsuf, 94.

³⁰⁵ Herevî-Horâsânî, "Mukaddime", XIV.

gâyesi vardır. Yapılan iş metni salt açıklama işi değil; anlatılarının daha net ve geniş anlaşılabilir olarak okunması maksadı da vardır. Meselâ Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'na çıkması olayında âyetler arası münasip noktalarda kıssanın detaylarını serpiştirerek hikâyeyi kesmeden âyetin akışına paralel devam ettirir.³⁰⁶ Bu sebeple anlattıklarının akabinde birçok âyetin hemen girişinde kıssaya matûf anlatılarını kastederek “این قصه آن است چونان که ...”³⁰⁸ “Bu, şu dediğidir ki.../این است که همی گید...”³⁰⁷ “Bu kıssa şudur ki.../این که یاد کردیم از ...”³⁰⁹ gibi ifadeler kullanır. Meselâ “فَلَمَّا يَا نَارُ كُوْنِي بَرْدًا”³¹⁰ gibi ifadeler kullanır. Meselâ “(وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ) *“Ey ateş serin ve selâmetli ol!”*³¹¹ âyetinden hemen önce değil, hemen bir âyet sonrasında kıssayı uzunca anlatır ve şu ifadeyi kullanır: “و این که یای کردیم از قصه ...”³¹² “Daha sonra/آن گاه پس از این...”³¹³ “Şudur ki Allah, buyuruyor...”³¹⁴ gibi tabirlerle de giriş yapar. Bu ifadeleriyle, okuyucusuna, uzunca yer verdiği detayların âyette geçen kıssalara ait olduğunu hatırlatır. Bu, onun başvurduğu tek yöntem değildir; nadiren de olsa konunun detaylı kıssasını, âyetten sonra anlatır.

2.2.6. İsrâîlî Rivayetler ile Tefsiri (İsrâiliyat)

Kur’ân-ı Kerîm, indiği toplumun hidayetini hedeflerken içerik açısından muhtelif pek çok argüman kullanmıştır. Lakin Kur’an, çoğu zaman ayrıntılarla

³⁰⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1374, 1377, 1378, 1383, 1386,

³⁰⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/132, 3/1351-1352,

³⁰⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1308; 3/1417; 3/1351-1352;

³⁰⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1411

³¹⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1417

³¹¹ 21/Enbiyâ, 69.

³¹² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1413. Başka misaller için bkz: Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1422-1427.

³¹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1419.

³¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1421

ilgilenmez, bilgileri mücmel verir. Şahıs, mekân, zaman ve benzeri birçok bilgiyi müphem bırakır. Bunlardan önemli bir kısmı da önceki peygamberlere gönderilen kitaplardır. Bunlar içerisindeki bilgilerden insanın ilgisini uyandıran kıssa ve hikâyeler, önemli bir yer tutar. Kur'an'da bahsi geçen peygamberler ve geçmiş ümmetlerle ilgili pek çok malumatın Ehl-i kitapta olması sebebiyle onların bu bilgileri tefsirlere girmiştir. Kur'an'ın ölçütleri açısından referans değeri tartışmalı olan kaynaklardan elde edilen bilgilerin tefsir malzemesi olarak kullanılması bu bilgilere zamanla bir değer atfedilmesine yol açmıştır. Oysaki Kur'an'da sözü edilen herhangi bir konu, tefsirde detaylarıyla izah edilmesini gerektirmemektedir. Çünkü Kur'an'ın gayesi, tarihi vakaları anlatmak değil, ibret vermektir. Ne var ki rivayet tefsirlerine bakıldığında âyetlerin gayesinden uzak, doğruluğu tartışmalı, tenkit konusu olmuş fazlasıyla detaylara girilmiş olduğu görülecektir.³¹⁵

Bu tür bilgilerin birçok kısmı, dördüncü yüzyıldan itibaren ciddi tenkitlerin konusu olmuştur. Tenkitlerin temel sebeplerden biri, Ehl-i kitap'tan alınan bu bilgilerin şüpheli veya uydurma olmasıdır. Çünkü temelde Kur'an ve diğer kitaplarda müşterek olarak anlatılan kıssalar, Tevrat ve İncil'de ayrıntılı, Kur'an- Kerim'de ise kısa ve öz bir şekilde anlatılmaktadır. Bu bilgilere başvurma, kısmen sahabenin Ehl-i kitab'a başvurusu ile başlamış, lakin tâbiîn döneminde ihtidâ eden Ehl-i kitap âlimleri üzerinden bu bilgilerin girişi hızlanmıştır. İlk başlarda söz konusu bilgiler, Ehl-i kitap'tan karşılanmışken zamanla daha çok itibar görerek, İslamî bilgiler olarak algılanmaya başlamıştır. Buna binaen süreç içinde Ehl-i kitap rivayetlerinin özel bir eleştiri konusu olmasından sonra "İsrâiliyat" tabiri kullanılmış ve bu yeni boyutlar kazanmıştır.³¹⁶

"İsrâil" kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de "Benî İsrâil" formunda geçtiği gibi müstakil bir şekilde "İsrâil" olarak da geçer. Şâhfûr, Âl-i İmrân Sûresinde müstakil olarak geçen "İsrâil"³¹⁷ sözcüğünün anlam karşılığını, lafzî tefsirle "Ya'kûb" olarak vermiştir. "Benî İsrâil" ifadesinin geçtiği ilk âyette³¹⁸ ise "İsrâil" kelimesinin Hz. Ya'kûb'un (as) adı olduğunu ve "Benî İsrâil" ifadesinin de "Hz. Ya'kûb'un (as) çocukları" anlamına geldiğini belirtmiştir. Müellif, bu kelimeyle ilgili en geniş bilgiyi,

³¹⁵ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, Diyanet işleri başkanlığı Yayınları, Ankara, 1979, 44.

³¹⁶ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, 44, 46-51, 170.

³¹⁷ 3/Âl-i İmrân, 93.

³¹⁸ 2/Bakara, 40.

yine bu âyete yönelik etimolojik açıklamayla -Sa'lebî'de bulamadığımız bazı izahlarla verir ve birden fazla görüş aktararak Hz. Ya'kûb'un neden "İsrâîl" ismini aldığı üzerinde durur ve İsrâîlî olarak nitelenebilecek uzun bir kıssaya yer verir.³¹⁹ İsrâîl kelimesi üzerinde fazlasıyla duran müellifin, İsrâîliyat olarak bilinen rivayetlere dair herhangi bir değerlendirmesi, tasnifi veya eleştirisi bulunmamaktadır. Şâhfûr, Taberî ve Sa'lebî gibi bu türden rivayetleri tefsirine almış ancak bu rivayetleri ifade eden bir kavram olarak "İsrâîliyât" tabirini kullanmamıştır.³²⁰

"İsrâîliyat" kelimesinin ıstılahî manası her ne kadar köken olarak Yahudî kültürünü ifade ediyorsa da bunda bir inhisar düşünülemez. İslam'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin lehine veya aleyhine uydurulup Hz. Peygambere ve onun muasırları olan sahabe ile onları müteâkip nesillere izafe edilen her türlü haber, İsrâîliyat kelimesinin manası içine girer. İslam'a yabancı olan her şeyi ifade için bu kelimenin seçilmesi ise ilmî ifadesiyle tağlîbden dolayıdır.³²¹ Bu rivayetlerle ilgili uyarının temeli esasında Ehl-i kitap kavramı üzerinden hadislere ve sahabeye dayanır.³²² Benzer şekilde İsrâîliyat kavramının literatüre girmesi üzerinden okunduğunda bu doğrultuda yapılan ilk eleştiriler, yine İslam ulemâsı tarafından yapılmış olup, bu ulemânın eleştirisi, İslamî perspektiftendir. Zira onlar, eleştiride rivayetlerin sıhhati ve doğruluğu kadar İslam kaynaklarına uyumunu da ölçü olarak ele almışlardır. İsrâîliyat kelimesini "Yahûdilerden nakledilen bilgiler" şeklinde, literatürde ilk olarak müelliften önce yaşamış olan Mes'ûdî (v. 345/957) kullanmışsa da eleştirel/menfî anlamda bu tabir müelliften sonra İbn Arabî (v. 543/1148) tarafından kullanılmıştır.³²³ İsrâîliyat kökenli rivayetleri ciddi anlamda ilk eleştiriye tâbi tuttuğu söylenen kişi İbn Atiyye'dir (v. 541). İbn Atiyye'den sonra teknik bir terim olarak İsrâîliyat kelimesinin tefsir literatürüne girişinde İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve İbn Kesîr'in de (v. 774/1373) önemli etkisi olmuştur.³²⁴ İbn Teymiyye ve

³¹⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/89-91.

³²⁰ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyat Eleştirisi*, 108-109.

³²¹ Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1990), 13-15, 41-43; Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyat*, 7.

³²² Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevzûât*, 91-92, 95, 106-107; Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 13-15, 41-43.

³²³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut/Lübnân: Dârü'l-kutübü'l-ilmîyye, 1424), 3/265; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyat Eleştirisi*, 107, 219.

³²⁴ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyat Eleştirisi*, 109-112.

İbn Atiyye gibi âlimler tarafından İsrâiliyata yapılan eleştiriler, ehl-i kitaptan bilgi almanın hükmü eksenindedir.

Selefin yaklaşımında, söz konusu alıntılar problem olarak görülmemiş bunun yerine bu bilgiler arasında bir tasnif yapılmıştır.³²⁵ Bu meyandaki cevaz hükmü, Kur'an'da eski kavim ve ümmetlerle ilgili bazı şeylerin Ehl-i kitab'a sorulabileceği³²⁶ ve peygamber kıssalarının ibret amaçlı³²⁷ olduğu bilgisi içeren âyetlere dayandırılmıştır.³²⁸ Hadislere bakıldığında Ehl-i kitab'ın mâlûmatı, ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri nakli câiz olmayana delalet eden "Ehl-i kitab'a hiçbir şey sormayın. Zira kendileri sapıtmış olan bu insanlar, sizi asla doğru yola iletmezler..."³²⁹ hadisi, diğeri de nakli câiz olduğuna delalet eden "...Benî İsrâil'den nakilde bulunun. Bunda bir sakınca yoktur"³³⁰ hadisidir. Diğer bir hadis de bu rivayetlerin doğru ve yanlış olma ihtimaline temas eden "Kitap ehlini tasdik de tekzip de etmeyin, Allah'a ve onun tarafından indirilene inandık deyiniz" ifadeleridir.³³¹

İsrâiliyat nakilleri önceleri belli bir dönüşümden sonra ve Kur'an-ı Kerîm'deki bilgilerin sınırlarına dikkat edilerek kullanılmış, bunun akabinde zamanla Ehl-i kitap kaynaklı rivayetlerin Kur'an tefsirinde yer verilmesinin önü açılmıştır. Taberî'nin eserinden sonra telif edilen Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsirinde de aynı yöntem kullanılmış, daha sonra İsferyînî ve Begavî gibi bazı müfessirler de Sa'lebî'yi esas almışlardır. Bu eserlerde bazı bilgiler çıkarılmışsa da Sa'lebî'nin rivayetlere yönelik genel çizgisi korunmuştur.³³²

Şâhîr'un tefsirinde semâvî kitaplara ilişkin, Ehl-i kitap ve önceki ümmetlerle ilgili anlattıklarının bir kısmı hadis rivayetleridir. Meselâ Câbir'e nispetle zikredilen bir rivayette Hz. Yûsuf'un gördüğü yıldızların³³³ isimleri hakkında Peygambere yahudiler tarafından soru sorulmuş ve O da Cibrîl'in kendisine getirdiği bilgiler ile cevap

³²⁵ Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât*, 108.

³²⁶ Nahl, 16/43.

³²⁷ Yûsuf, 12/111.

³²⁸ Murat Kayacan, "İsmail Cerrahoğlu'nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (30 Nisan 2019), 66-84.

³²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/468; Suyûtî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 11/152.

³³⁰ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Enbiyâ", 60 (No: 3461); et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "İlim", 13 (No: 2669); Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Zühd", 72 (No: 3004).

³³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/460 (No: 17225); Abdürrezzak, *el-Musannef*, 10/314, (NO: 19214); İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 56-57.

³³² Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 487-488.

³³³ 12/Yûsuf, 4.

verdiğine yer verilmiştir.³³⁴ Bu misalde olduğu gibi kaynağı özellikle sahih hadis olan bilgiler, ittifakla doğru kabul edilen bilgilerdir. Şâhfûr'un nakilleri arasında sahabede rivayetler de bulunmaktadır ki İbn Teymiye, sahabeden gelen bilginin Hz. Peygamber'den olma ihtimalinden dolayı doğru olabilme olasılığının bulunduğunu ifade eder. Tâbiünden nakledilen bilgilerin kabul derecesi daha düşük olup tâbiünün naklettiği bilgiler, birebirine karşı hüccet olarak da kullanılamaz.³³⁵

Zamanla meşrûiyeti yaygınlaşan bu bilgiler ehlileştirilerek/İslamîleştirilerek, tefsir tedvini ile ilk önceki tefsirlerde olduğu³³⁶ gibi *Tâcü't-terâcim*'de da bolca yer almıştır. Bu rivayetlerin başında İbn Abbâs, Ebû Hureyre, İbn Mes'ûd, Abdulah b. Amr gibi büyük isimlerin yer almış olması ya da zikredilmiş olması, genelde olduğu gibi müellifimizde de içeriklerine olan güveni artırmıştır.³³⁷ Görünen o ki bu isimlerin istismar edilebileceği hususu, ilk başlarda hesap edilememiştir. Başlangıçta iltifat edilmeyen bu rivayetlerin, önce câiz görülerek şifahî aktarımı başlamış, tâbiîn döneminde de bazı mühtediler ile başlayan bu akım, râvilerin mevki kazanması ve her türlü bilgi için de merciî kabul edilmiş olmalarıyla beraber bu bilgilere ilgi artmıştır. Bir taraftan İsrâiliyat itibar kazanmış bir taraftan da bunun râvileri kazandıkları itibar ile her türlü konuda müracaat edilen kimseler ve dolayısıyla söz sahibi olmuşlardır.³³⁸ Bediüzzaman, İsrâiliyat'ın bilgi değeri ve sonuçta geldiği noktayı ifade etmek için şu ifadeleri kullanır: “*Vakta ki şu İsrâiliyat, kitap ve sünnetin bazı imââtlarına merciî ve bazı mefâhimlerine bir münasebetle me'haz olabilirlerdi—fakat âyât ve hadisin mânâları değil. Belki, faraza doğru olsalardı, mâsadak ve efrâdından olmaları mümkün olduğundan, sû-i ihtiyârlarıyla başka bir me'hazi bulmayan veya atf-ı nazar etmeyen zâhirperestler, bazı âyât ve ehâdîsi o hikâyât-ı İsrâiliyeye tatbik ederek tefsir eylediler. Halbuki Kur'an'ı tefsir edecek, yine Kur'an ve hadis-i sahihtir. Yoksa ahkâmı mensuh olduğu gibi, kasası dahi muharrefe olan İncil ve Tevrat değildir. Evet, mâsadak ile*

³³⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1050-1051.

³³⁵ İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*; Musâ'd b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *Şerhü mukaddime fi usûli't-tefsîr li İbn teymiye* (Demmam: Dâru İbn Cevzî, 1426), 156.

³³⁶ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 177, 467.

³³⁷ Ravilerine göre misaller için bkz: Tâlût'un kıssasında, Hz. Ali (ra) Mücahid, İbn Abbas, Kelbî, İbn Abbas'tan rivayetler geçmektedir. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/271-273, 1/283;

³³⁸ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, 45.

mânâ ayırdırlar. Halbuki, mâsadak olmaya mümkün olan şey, mânâ yerine ikame olundu. Çok da imkânât, vukûâta karıştırıldı."³³⁹

Meselenin İslamî kaynaklar üzerinden okunmasında ise o günün müfessirlerinin naklettikleri veya nakledilmesi mümkün rivayetlerin itikadî açıdan bir sorun oluşturmadığı kanısında olduklarını söylemek en doğru ve vakıya en muvafık olanıdır. Eleştiri konusu olan hususlar, müfessirlerin konuyu önemsiz gördüklerinden değildir. Bu durum, ya cerh ve ta'dil bilgisine olan vukufiyetlerinin eksikliği ya da ravilere olan güvenden ve konuya bakış açılarından kaynaklanmıştır.

İsrâiliyâtın tefsirlere girmesinin farklı sebeplerinden söz edilebilir. En önemli sebeplerinden biri, geçmiş ümmetlerle ilgili bilgilerin ibret amacıyla aktarılmasıdır. Lakin ilk dönem tefsirlerinin verdiği bilgilerin tamamı bu gayeye hizmet etmemiştir. Nitekim İbn Haldun da klasik tefsirlerin tedvin gayesiyle ya da ilmî emanetin kuşaklara aktarma endişesi ile³⁴⁰ rivayetleri zikrettiğini ifade etmiştir. Bu kaygıyla kayda geçirilmiş bilgiler arasında tenkit edilebilir bilgilerin bulunması normal karşılanmalıdır. Bu bilgilerin ayrıştırılması ve tahlili ise tedvinden sonraki bir husustur. *Tâcü't-terâcim* tefsiri de tedvin döneminden sonra yazılmış olup, tedvin edilen ilmin kullanıldığı ve tahlil edildiği dönemlerin tefsiridir. Ancak onun tefsiri, bu tür bir misyonu üstlenmemiştir. Bu tefsir, okuyucuyu merkeze alan, Kur'an'ın manasının Arapça bilmeyenlere ulaştırılmasını gaye edindiğinden, amacı ibret almak ve kıssayı Kur'an'la ilgili bilgiler olarak telakki edilmesinden olabilir. Şâhfür'un İsrâilî bilgileri ibret amacıyla tefsirlere alınması, Kur'an'a muvafık bir gayedir.³⁴¹ Ancak bu tefsirin bunu ne kadar başarabildiği, faydasız addedilen rivayetlerin bolluğu³⁴² sebebiyle şüpheli hale gelmektedir. Çünkü İsferyânî'nin birçok âlim tarafından kabul edilmeyen, Kur'an'ın ana gayesine katkısı olmayan ve faydasız addedilen rivayetleri³⁴³ tefsirine aldığı çok misali bulunmaktadır. Meselâ Şâhfür'un tefsirinde, kendisinden önceki diğer klasik tefsirlerde olduğu gibi faydasız addedilmiş; Beni İsrâil ile ilgili bazı bilgiler,³⁴⁴ insan renginin farklı olmasının sebebi,³⁴⁵ Ashab-ı Kehf'in köpeğinin rengi, yeryüzünün

³³⁹ Said Nursî Bediüzzaman, *Muhâkemat*, (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015), 20.

³⁴⁰ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 187, 190.

³⁴¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, 245.

³⁴² İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 56-57.

³⁴³ İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 56-57.

³⁴⁴ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 103-104.

³⁴⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/633-634.

yaratılışı, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dillerinin şekillenmesi,³⁴⁶ Hz. Nuh'un gemisinin sayısal bilgileri³⁴⁷ Hz. Hızır'ın öldürdüğü genç, Hz. Âdem ve Havvâ'nın men edildiği ağacın adı, cennetten kovulduktan sonra dünyada ikamet ettikleri yer,³⁴⁸ Harût-Mârût kıssası,³⁴⁹ Tâlût hikâyesi³⁵⁰ Hz İbrahim'in dört kuş hikâyesi gibi bilgiler tafsilatla mevcuttur.³⁵¹ Bu rivayetlerin en ince ayrıntısına kadar verilmesi, Kur'an ve sünnet anlayışına uygun düşmeyen bilgileri de içermesi, bu bilgilere olan güvene gölge düşürmüştür.

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin bu rivayetleri nakletmesindeki yöntemi selefin tarzından çok da farklı olmamıştır. Şâhfûr'un ilgili bilgilerde kaynağı için kullandığı tabir, -selefin tefsirinde olduğu gibi- Ehl-i kitaptır. Ancak Şâhfûr, bizatihi Tevrat ve İncil'e isnat ettiği bilgilerin bir kısmını râvisini vermeden nakletse de bu bilgileri direkt kaynağından değil, tefsir kaynağı olan eserlerden almıştır. Çünkü İslam döneminde ilk birkaç asırda Tevrat ve İncil'den direkt okumalar yapmak sûretiyle alıntılar yapmak türünden bir okuma henüz yoktur. Tevrat ve İncil'den direkt yapılan okumalar İslam'a giren Ehl-i kitap âlimleri ile başlamıştır. Bu bilgiler, genellikle başka eserlerde Vehb b. Münebbih, Dahhâk, Suddî, Kelbî ve Ka'bû'l-Ahbar gibi râviler olmak üzere tâbiîn ulemâsı ve sahabe dâhil muhtelif birçok raviye isnat edilerek verilen bilgilerdir.³⁵² Bazen bir kıssayı saydığımız bu müfessirlerin hepsinden parça parça şeklinde nakledilmektedir. Âlimlerin bizatihi Tevrat ve İncil'e müracaatları ise Müslümanların ve Hristiyanların birlikte yaşama ortamının oluştuğu Endülüs döneminde olmuştur.

İsferâyînî'nin rivayetlerine bakıldığında, Ka'b ve Vehb b. Münebbih gibi âlimlerin anlattıklarının sahabe tarafından da nakledildiğini görmekteyiz. Bu, sahabenin de bu tür bililerle ilgilendiğini gösteren bir husustur. Sahabe ve tabiîn diyalogunun bir misali olarak Hz. Ömer, Ka'b'a "Bize nasihat et ve bizi korkut!"³⁵³ demiştir. Ne var ki bu rivayette Ka'b'in bilgilerine değil, konuşmasının tesirine veya edebiyatının güzelliğine yapılmış bir vurgu söz konusudur. Neticede sıhhati de ayrı bir mesele olan

³⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 11/15-156.

³⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/1016-1021.

³⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, 245.

³⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/132.

³⁵⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/268

³⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/308

³⁵² Râvilerle ilgili bkz: Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, 150-155.

³⁵³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1222.

bu türden olayların yayılması, sahabenin küllî bir şekilde onların bilgisini onayladığı şeklinde algılanmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.

Şâhfûr el-İsferâyînî, zaman zaman doğrudan Tevrât'a atıfta bulunarak rivayet dışında bir üslup ile “نبيشته است که در تورات” gibi ifadelerle aktarımda bulunur. Meselâ Yûsuf sûresinde de Hasan-ı Basrî'den aktarmak suretiyle Hz. Yûsuf'un vefat etme yaşının yüz yirmi olduğunu söyledikten sonra “Tevrat'ta ise yüz on altı olduğu yazılıdır” ifadesini kullanmıştır.³⁵⁴ Müellifimiz bu neviden Tevrat ve İncil'e nispet ederek mâlûmat verse de bu kendisinin bu okumayı yaptığı anlamına gelmez. Bu bilgilerinde müellif Sa'lebî'yi kaynak olarak almış olması büyük olasıdır. Zira yer yer değindiğimiz gibi iki eserin rivayetleri hem içerik hem de ifade düzeni bakımından büyük ölçüde örtüşmektedir. Maamâfih burada bizim için önemli olan; müellifin bu bilgileri, Tevrat ve İncil kimliğiyle Kur'an'ı açıklamada direkt kullanmasıdır. Bu da onun bu bilgiyi verenlere olan güveninin ölçüsüyle ilgili bir husustur. Meşhûr İsrâîliyât râvîlerinden aldığı bilgilerin bir kısmında Tevrât'tan aldığı geçerken bazılarında ise bu kaynaklardan alındığı bilgisi geçmez. Bu bilgilerin tümünün İsrâîliyattan olduğunu gösteren bir işaret olarak karşımızda durmaktadır. Lakin müellifin Tevrat ve İncil'in bazı rivayetlerde zikretmesi sadece bunların Ehl-i kitaptan alınan bilgiler olduğu kanaati taşımış olması şeklinde de yorumlanabilir. Söz gelimi farklı yerlerde Ka'b'dan rivayetle Tevrat'tan bazı alıntılar yapılmıştır. Meselâ Tevrât'ın ilk âyetlerinin En'âm sûresinin başındaki hamd âyetleri ile aynı olduğuna,³⁵⁵ Tevrât'ın son âyetinin, İsrâ sûresinin 111.âyeti ile ya da Hûd sûresinin son âyeti ile aynı olduğuna dair bilgiler vermiştir.³⁵⁶

Şâhfûr el-İsferâyînî, tefsirinin mukaddimesinde senedi dikkate aldığını gösteren ifadeler kullanır. Ancak Şâhfûr'un tefsirinde hadis usulü ilmîndeki terminolojiyi de kullanarak senet tahlilini yaptığı bir örneğe rastlayamadık. Fakat rivayetin içeriğini dikkate aldığını gösteren ve bu açıdan rivayeti değerlendirdiğine örnek açıklamaları vardır. Meselâ Şâhfûr, İbn Abbâs ve Hz. Ali (ra) arasında geçen bir diyalogu aktarmakta ve ilgili diyaloga yönelik içerikle ilgili bir tenkit söz konusu etmektedir. Rivayete göre Hz. Ali (ra), İbn Abbas'a (ra) (فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ) “Ben

³⁵⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1125.

³⁵⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/633.

³⁵⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1047.

malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi”³⁵⁷ âyeti hakkında neler duyduğunu sormuş, O da Ka‘bü’l-Ahbar’ın verdiği bilgileri aktarmıştır. Ka‘bü’l-Ahbar’ın verdiği bilgilere göre Hz. Süleyman atlarla meşgul olduğunda ikinci namazı geçmiş ve o da bunun üzerine atları getirmiş, ayaklarından ve kafalarından keserek atları öldürmüştür. Hz. Süleyman’ın yaptığı bu zulüm üzerine Allah (cc), Hz. Süleyman’ın mülkünü on dört gün süreyle ondan almıştır. Hz. Ali (ra) de bunları duyunca Ka‘b için “Yalan söylüyor” demiş ve bilgileri şu şekilde tashih etmiştir: Hz. Süleyman atlarla cihada hazırlık için meşgul olduğunda ikinci namazı geçmiş ve o da bunun üzerine Allah’ın izniyle güneşi kapatmakla görevli melekler “Onu geri getirin” demiştir. Melekler güneşi geri getirmiş ve Hz. Süleyman da ikinci namazını vaktinde kılmıştır.³⁵⁸ Şâhfûr, Hz. Ali’nin bu tutumunun sebebini “Çünkü peygamberler zulmetmez, zulme razı olmaz ve zulmü emretmezler. Zira onlar, masum ve temizlenmişlerdir.” İfadeleriyle açıklar.

Şâhfûr’un İsrâiliyâta karşı tam bir teslimiyet içinde olmadığını, bunlara eleştirel baktığını ya da bu rivayetlerde revizyondan yana olduğunu onun rivâyetleri aktarım şeklinden anlamaktayız. Buna misal verirken Şâhfûr’un bu rivayeti nakletme şekli ile Sa’lebî’nin nakletme şeklinin karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız. Çünkü daha önce değindiğimiz gibi Şâhfûr’un rivayet kaynağının Sa’lebî’nin tefsiri olması büyük bir ihtimaldir. Misallerden biri, (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) “*Bir zamanlar biz sizin için denizi yarıdık, sizi kurtardık; Firavun’un adamlarını da gözünüzün önünde denizde boğduk*³⁵⁹ âyetinin tefsirinde Hz. Musa’nın denizden geçişine ilişkin anlatılan bir olayın aktarılma şeklidir. Burada anlatılan olay iki tefsirde örtüşmekle birlikte rivayetlerin içeriğinde müdahale kabilinden bazı değişiklikler bulunmaktadır. Söz konusu farklılıklara bakıldığında, iki anlatımın arasındaki fark, müfessirimizin rivayetin muhtevasındaki bazı noktalara eleştirel bakmasının sonucu olacağı gözükmektedir. Şöyle ki Sa’lebî’de yer alan hikâyeye göre Firâvun’un helâki yaklaştığında Yüce Allah, Hz. Musa’ya güneşin çıktığı saatte 30 yaşlarında olan 300 bin savaşıyı sayarak, bunlarla birlikte, Benî İsrâil’in Mısır’ı terk etmesini emretmiştir. Bunların dışında 20 ya da 60 yaşlarında olanların sayılmasına gerek görülmemiştir.

³⁵⁷ 38/Sâd, 32.

³⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 602b.

³⁵⁹ 2/Bakara, 50.

Benî İsrâil yola çıktıktan sonra Allah (cc) bu topluluğa yolu kapatmıştır. Bunlar, yolu şaşırmiş ve yolu kaybetmişlerdir. Hz. Musa, Benî İsrâil'in yaşlılarına bunun sebebini sormuş, onlar da sebebini şöyle açıklamışlardır: “Hz Yûsuf, vefat ettiğinde çocuklarından, Mısır'dan çıkmaları halinde na'sını beraberlerinde götürmeleri konusunda onlardan söz almıştır. Onu, yanımızda götürmememiz sebebiyle yol bize kapalı kalmıştır.”

Hikâyenin daha detaylı hali, Sa'lebî'nin tefsirinde yer almakla birlikte Şâhfûr el-İsferâyînî, tefsirindeki şeklinde iki fark bulunmamaktadır. Birincisi, Sa'lebî'nin tefsirinde yer alan bazı bilgiler, Şâhfûr'un tefsirinde mevcut değildir. Şâhfûr'un ilgili kısmı bir gerekçeye binaen atlamış olması mümkün olmakla birlikte başka bir kaynaktan da almış olması olasıdır. Fakat her ihtimalde bu bölümün alınmaması dikkat çekmektedir. Zira Sa'lebî'nin tefsirinde yer verdiği bu kısım, problem teşkil etmiş olması düşüncesiyle alınmamış olabilir. Şâhfûr'un almadığı bölümlerden olan bu bilgilere göre, Benî İsrâil, Hz. Musâ ile birlikte Mısır'ı terk ederken Allah (cc), o gece Benî İsrâil arasında bulunan her zina çocuğunu Kıptîler'den ait olduğu yere; babasının yanına göndermiştir. Ardından o gece Kıptîler üzerine ölüm gönderilmiş ve her Kıptî bekâr ölmüştür. Kıptîler bunların defni ile güneşin doğuşuna kadar uğraşırken Hz. Musa 620,000 savaşçı ile Mısır'dan çıkabilmiştir. Hikâyedeki bu ifadeler, bir taraftan Benî İsrâil'in soyunun korunması gayesini akla getirirken, diğer taraftan sadece zinadan olan çocukların böyle bir sona tâbi tutulmaları, tahrif eden bir anlayışın ürünü olma niteliğini taşımaktadır. Netice olarak bu bölümün bazı sorgulamalara tâbi tutulabilecek cinsten olması, Şâhfûr'un ilgili bölümü çıkarmasına yol açmış olması mümkündür. İkincisi: İki tefsir arasındaki farklardan diğeri, Sa'lebî'nin tefsirinde askerlerin sayısı 620,000 olarak geçerken *Tâcü't-terâcim*'de askerlerin sayısı 300,000 adam/asker olarak geçmektedir.

Sonuç olarak iki tefsir arasındaki farklara bakıldığında bu tür farklılıklar üç ihtimali akle getirmektedir. Birincisi onun Sa'lebî'yi esas aldığı ancak başka kaynaklarla karşılaştırma yaparak değişiklikleri yansıttığı, ikincisi bu rivayeti aktarmadaki kaynağı Sa'lebî'den başka biri olduğu, üçüncüsü ise rivayette abartılı gördüğü rakamda değişiklik yaptığıdır. Bu sebeple Şâhfûr'un bazı rivayetlerde kısmî bazı düzeltmelerde bulunduğu kuvvetle muhtemeldir.

Yukarıdaki örnekte Şâhfûr'un rivayette tashih nevinden bir müdahale olasılığına yer verdik. Lakin bir yaklaşım tarzını yansıtan bu tür müdahale, *Tâcü't-terâcim*'de her

zaman görülen bir durum değildir. Zira eleştirisi konusu olmuş bazı rivayetler *Tâcü't-terâcim*'de mevcut olup, Şâhfûr'un bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirmesi ya da tashihi söz konusu değildir.³⁶⁰ Misal olarak tenkide tâbi tutulmuş meşhur İsrâîlî rivayetlerinden birinin *Tâcü't-terâcim*'de yer eleştirilmeden yer aldığını görmekteyiz. Söz konusu rivayet, Hz. Dâvûd ile ilgili olup Peygamberlerin ismetine münasip düşmeyen niteliktedir. Bu rivayetle (رَاكِعًا وَأَنَابَ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَحَرَّ) “*Dâvûd (böyle bir temsil ile) kendisini sınıdığımızı anladı. Bunun üzerine Rab’inden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle O’na yöneldi*”³⁶¹ âyeti tefsir edilmeye çalışılmıştır. Âyette Hz. Dâvûd’un sınıandığı ve Allah’tan (cc) istiğfar ettiği anlatılmaktadır. İşte tefsirlerde Hz. Dâvûd’un neyle sınıandığı ve neden istiğfar ettiği bir rivayetle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu rivayet, Kitab-ı Mukaddes’in hikâyelerinden olup Hz. Dâvûd’un komutanının “Uriya” isimli eşi ile evlenme hikâyesini anlatmaktadır. Müellifimiz Şâhfûr da Taberî³⁶² ve Sa’lebî’nin³⁶³ naklettiği bu rivayeti eleştirmeden aktarmıştır³⁶⁴ ki bu rivayet, Kur’an’ın peygamber mefhumuyla asla bağdaşmamaktadır. Şâhfûr, peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili bazı rivayetleri değerlendirmesine³⁶⁵ rağmen hem rivayet hem de mana yönünden ciddi tenkitlere konu olmuş bu rivayeti bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır.³⁶⁶

2.2.7. Sebeb-i nüzûl, Siyer, Meğâzî ve Ehl-i kitâp nakilleri

Kur’an’ın nâzil olduğu dönem, artık tarihin değiştiği ve yeni bir toplumun inşa edildiği dönemdir. Kur’an, her halükârda ya bir konuyu anlatmak ya da bir olaya dokunmak için nâzil oluyordu. İnen âyetlerin öncesi ve sonrasında âyetle direkt bağlantılı olaylar yanında nüzûl döneminden itibaren Kur’an’la ilişkili pek çok olay bulunmaktadır. Bu bakımdan Kur’an’la direkt veya dolaylı olarak bağlantısı bulunan olaylar, İslam tarihi döneminden kabul edilip bu başlıkta değerlendirilebilir. Bu sebeple bu başlıkta sebeb-i nüzûl ve kıssa gibi doğrudan ilgili rivayetler dışında, tefsirde tarihî bilgi veren diğer rivayetler ele alınabilir.

³⁶⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/97.

³⁶¹ 38/Sâd, 24.

³⁶² Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 20/64-66.

³⁶³ Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/259-265.

³⁶⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 0615.

³⁶⁵ İsferyânî, *Tâcü't-Terâcim*, 1/310, 2/665, 3/1064-1070, 1075, 3/1424-1426.

³⁶⁶ Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevzûât*, 264-269.

Şâhfûr'un İslam Tarihine ait naklettiği bilgilerin bir kısmı, sebab-i nüzûl rivayetleridir. Sebeb-i nüzûl olarak zikredilen pasajlar, dönemin tarihine matuf bilgi niteliğini de taşımaktadır. Rivayetlerden sadece âyetin gelmesine sebep teşkil eden sebepler değil aynı zamanda âyetin inmesi sonucunda gerçekleşen durumlar ve olaylar da Kur'an'ın amacının anlaşılması ve nüzûl tarihi açısından son derecede önemlidir. Şâhfûr'un tefsirinde zikredilen her şey, tefsirlerde yaygın bir gelenek olduğu gibi Kur'an'ın lafzının anlamına ulaşmak için değildir. Zira anlam eksenli açıklamalar haricinde Kur'an'ın konuları doğrultusunda bilgi sunmak, tefsirlerde kullanılan bir yöntemdir. Meselâ müfessirimiz Şâhfûr, Uhud ve Bedir savaşını konu alan âyetlerde³⁶⁷ Uhud savaşına katılanların sayısı,³⁶⁸ Bedir savaşı ve yeri gibi noktalar hakkında bazı bilgiler vermiştir.³⁶⁹ Ayrıca kible tahvilini anlatan âyetin tefsirinde³⁷⁰ kible değişiminin öğleden önce, Recep ayında ve Bedir harbinden iki ay sonra gerçekleştiği bilgisini vermiştir.³⁷¹

Nakledilen tarihi bu bilgilerin bir kısmı, Kur'an buyruğunun müdahale etmek istediği tarihî bazı olgulardır. Bu bilgilerin zikredilmesi, Kur'an'ın hükmünün amacı ve etkisinin anlaşılmasına katkı sunduğundan Şâhfûr'un tefsirinde yer almıştır. Bu nedenle sebab-i nüzûl olmayan, ancak dönemin Arap kabilelerinin³⁷² câhiliye adetleri gibi bilgilerini veren tarihî aktarımlar da söz konusu olmaktadır. Nitekim bir kısım rivayetler, bazen âyetin nüzûlü öncesi değil nüzûlü sonrası durumları anlatmaktadır. Misal olarak Şâhfûr, "*Size savaş farz kılındı*"³⁷³ âyetinin savaşın farz kılınmasının akabinde yaşanan olayları ve ilk ganimet olayını uzun uzadıya anlatır ve "bu anlatılan durumlar hakkında da şu âyet indi" sözleri ile bir sonraki âyete giriş yapar. Müellif, üslubuyla bir taraftan âyette anlatılandan sonra yaşanan gelişmeleri aktarmış, diğer bir taraftan aynı bilgileri diğer bir âyetin anlamını aydınlatacak noktada sebab-i nüzûl olarak zikretmiştir.³⁷⁴ Diğer bir misalle bunu biraz daha somutlaştırmak gerekirse; barış dönemi sayıldığı için "haram aylar" olarak bilinen hac mevsimi, câhiliye devrinde, aynı anda bir ticaret mevsimiydi. Fakat Müslümanlar, günah olduğu korkusuyla ihrama

³⁶⁷ 3/Âl-i İmrân, 123-129

³⁶⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/413.

³⁶⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/414.

³⁷⁰ 2/Bakara, 144.

³⁷¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/166-167.

³⁷² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/200.

³⁷³ 2/Bakara, 216.

³⁷⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/132.

girdikten sonra alışverişle meşgul olmuyorlardı. İşte âyette “*Rabbinizden bir lütf beklemenizde size günah yoktur*”³⁷⁵ buyurularak, Müslümanların böyle bir endişeye kapılmalarının gereksiz olduğu, meşruiyet çerçevesinde ihramlı iken de ticaret yapıp Allah’ın lütfundan yararlanabilecekleri bildirilmiştir.³⁷⁶ Bu misalde görüldüğü üzere Câhiliye uygulamaları hakkında verilen bilgiler sayesinde âyette anlatılmak istenen ve gaye daha iyi anlaşılmiş olmaktadır. Bu sebeple Şâhfûr, gerekse bu âyet gerekse bundan sonraki âyetlerde³⁷⁷ sık sık Câhiliye dönemi uygulamalarını zikretme gereği duymuştur.³⁷⁸

Konuyla ilgili diğer bir misal kısas ve diyetle ilgili şu âyettir: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ)

عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ وَالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ
 (الْيَهُ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.*³⁷⁹ Şâhfûr, bu âyette geçenlerin daha iyi anlaşılması ve hükmün gayesinin kavranması amacıyla âyetten önce ve sonra sebab-i nüzûl olan Câhiliye adeti olayını zikretmiştir.³⁸⁰ Ayrıca âyetten sonra Tevrat ve İncil’in hükümlerini de anlatmıştır. Bu bilgiler sayesinde âyetin hem neshettiği önceki kitaplarda hükmü hem de kaldırdığı Câhiliye adetininin bilgisini vererek âyetin daha iyi kavranmasını sağlamaya çalışmıştır. Şöyle ki Şâhfûr’un Tevrat ve İncil ile ilgili verdiği bilgi şöyledir: Tevrat’ta kısas bulunmakta ancak aff, bulunmamaktaydı. İncil’de ise tam tersine sadece aff bulunmaktaydı. Bu bilgileri

³⁷⁵ 2/Bakara, 198.

³⁷⁶ Heyet, *Kur’an yolu: Türkçe meâl ve tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017, 1/17-18.

³⁷⁷ 2/Bakara, 197-198-199-200.

³⁷⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/197, 198, 199, 200. Başka misaller için bkz: 2/Bakara, 220, Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/240; 3/Âl-i İmrân, 185, Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/447; 4/Nisâ, 127, Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/537; 6/En’âm, 137, Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/689.

³⁷⁹ 2/Bakara, 178.

³⁸⁰ İslâm’dan önce aralarında ihtilâf bulunan, karşılıklı olarak birçok insanın katledildiği ve yaralandığı iki kabileden biri, kendini diğerinden üstün görüyor, bir erkeğe karşı iki erkek, bir kadına karşı bir erkek, bir köleye karşı bir hür erkek öldürmek istiyorlardı. Her iki kabile de Müslüman olduktan sonra bu istek ve uygulamayı sürdürmeye kalkışınca, şahsî intikamı hukukî kısas cezasına çeviren, cezayı şahsileştiren (katilden başkasının öldürülmesini yasaklayan), canlar arasında değerli değersiz farkının bulunmadığını, dokunulmazlık ve değer bakımından bütün canların birbirine eşit olduğunu bildiren âyetler geldi. Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/182-183; Heyet, *Kur’an yolu: Türkçe meâl ve tefsir*. 1/266.

aktardıktan sonra Şâhfûr, Allah'ın (cc) İslam'da kolaylığı sağlamak için mezkûr hüküm ve adet yerine kısas ve aff arasında muhayyer bırakma hükmünü verdiğini ifade etmiştir. Şâhfûr'un Câhiliye dönemindeki uygulama için verdiği bilgi ise iki şekildedir. Birincisi, âyetten önce verdiği bilgidir ki bu bilgiye göre İslâm'dan önce aralarında ihtilâf bulunan, karşılıklı olarak birçok insanın katledildiği ve yaralandığı iki kabileden biri, kendini diğerinden üstün görüyor, bir erkeğe karşı iki erkek, bir kadına karşı bir erkek, bir köleye karşı bir hür erkek öldürmek istiyorlardı. İkincisi âyetten sonra Hasan-ı Basrî'den aldığı rivayettir. Bu rivayete göre Câhiliye döneminde biri öldürüldüğünde sulh yapılır ve diyet üzerinde ittifak sağlanırdı. Diyet alındıktan sonra tekrar gider ve ilgili kişi öldürülürdü. Hasan-ı Basrî, “Bundan sonra haddini aşanlara elîm bir azap vardır” âyeti bu durumu yasaklamak için indiğini ifade etmiştir.³⁸¹ Âyetin tefsirinde önceki kitaplarda yer alan hükmü ve Câhiliye âdetini zikretmesine bağlı olarak, Şâhfûr'un verdiği bu bilgiler sayesinde vahyin müdahale etmek istediği noktalar anlaşılmiş olmakta ve bu sayede âyet daha geniş bir perspektiften okunabilmektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber ve nüzûl döneminin bilgileri, sadece dönemin Müslümanları ya da müşriklerle ilgili değildir. Yukarıdaki misalde olduğu gibi aktarılan bilgiler, bazen dönemin Ehl-i kitab'ı, bazen geçmiş dönemin ümmetleri bazen Câhiliye dönemi ve bazen de nüzul döneminden sonraki dönemlere ait bilgileri de Şâhfûr'un tefsirinde bulmak mümkündür. Ancak rivayetlere gösterilen bu özen neticesinde, tefsirde aslı olmayan ya da eleştiri konusu olan birçok mâlûmatı görmeyi mümkün kılmaktadır.

³⁸¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/183.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂHFÛR EL-İSFERÂYİNÎ'NİN TEFSİRİNDE DİRAYET METODU

Kur'an-ı Kerîm'in nakille tefsir edilmesi yanında akıl yoluyla anlaşılması boyutu tefsir usulü eserlerinde ilk baştan beri kabul edilen bir husustur. Örneğin ilk tefsir üsulu çalışmalarından kabul edilen Muhasibi'ye (ö.243/857) ait *Fehmu'l-Kur'an ve meânîhi* adlı eserde, Muhasibi, Kur'an'da sürekli olarak akla vurgu yapıldığına işaret ederek, Allah'ın kelamının akıl vasıtasıyla anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.¹ Bu sebeple bir tefsir metodu olarak naklin karşısında, ilk başlarda “aklî tefsir” gibi akla vurgu yapan kavramlar; ancak zamanla “re’y”, “içtihat”, “istinbât” ve “dirayet tefsiri” gibi kavramlar da kullanılmıştır. Bunlar arasından yaygın kullanılan en son tabir “dirayet tefsiri” kavramıdır. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki rivayet ve dirayet şeklindeki bir ayırımın sınırları ve kapsamı kendi içinde bazı kapalılıklar barındırmaktadır.² Ancak dirayet tefsiri, Kur'an tefsirinde bilgilerin rivayetten bağımsız işlenmesi, aklî yorumların yapıldığı ve müfessirin daha aktif olduğu tefsir olarak açılabilir.

Müfessirimiz Şâhfür el-İsferâyînî'nin *Tâcü't-terâcim*'de tefsire dair açık bir tasnifi yoktur. Fakat kullandığı ifadelerle bakıldığında, rivayetin karşısında hem Arap dili hem de te'vil kullanıldığını görülmektedir.³ İlgili ifadeleri, tefsiri kısımlara ayırmak için kullanılmamış olsa da tefsiri yöntem açısından sınıflandıran ifadelerdir. Nitekim ilk tefsir tasniflerinde nakil dışında kullanılan bilgiler, lügat ve dil alanından olduğundan naklin karşısına da genelde dilsel izahlar konumlandırılmıştır.⁴ Fakat aklî tefsir için kullanılan dirayet tefsiri, sadece dilsel açıklamaları değil nakil dışında müfessirin aktif olduğu pek yorumu kapsar. Buna binaen dirayet yöntemi içinde birçok farklı mesele barındırır. Hal böyle olunca herhangi bir eseri dirayet yöntemi açısından incelemek, eseri farklı birçok alanda incelemeyi gerektirecektir. Bu sebeple, müellifin Kur'an manalarının -kendi ifadesi ile- istinbâtında ortaya koyduğu farkla alandaki açıklamaları,

¹ Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 46.

² Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 55, 59.

³ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/62, 64.

⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idî ilmi't-tefsîr*, 30.

belli bir tasnif içinde dirayet yöntemi kapsamında tahlil edilecek ve bunun iz düşümleri ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1. Dilbilimsel Tefsir Yöntemi

Kur'an'ın anlamına ulaşmanın ilk yolu, lügat ve gramer gibi dilsel bilgilere sahip olmaktır. Zira âyetlerde Kur'an'ın diliyle ilgili Arapça,⁵ anlaşılır olmak⁶ ve beyan etme⁷ gibi ifadeler kullanılmış ve dilin Kur'an'ın önemli bir parçası olduğu gösterilmiştir. Her hangi bir beyanın imkânı ise “*Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'an olarak indirdik*” âyetinde belirtildiği gibi beyana muhatap olan kavimlerin lisanlarıyla gerçekleşebilir.⁸ Bu sebeple Kur'an-ı Kerim, nâzil olduğu toplumun ve onu tebliğ eden Peygamberin diliyle Arapça olarak nâzil olmuştur.⁹ Buna binaen Kur'an'ı anlama çalışmaları, ilk olarak dil üzerinden gerçekleşmiş ve bunun ilk nüveleri de kelime bilgisi ile başlamıştır. Bunun sonucunda Arap dil kurallarının tespiti süreciyle başlayan ve üçüncü yüzyıla kadar Kur'an'ın anlamı, i'cazı, belagatı vb. pek çok ilimle ilgilenen sistematik bir dilbilimsel tefsir ekolu meydana gelmiştir.¹⁰

Kur'an'ın mahiyeti ve niteliklerinin öğrenileceği öncelikli kaynak, Kur'an-Kerim'in kendisidir. Âyetlerde Kur'an'ı tanıtan başlıca iki sıfat grubu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi onun aşkınlığını, gayesini, içeriğini ve eşsizliğini gösteren hidayet,¹¹ besâir,¹² ilim,¹³ furkân,¹⁴ şifa, beşîr-nezîr,¹⁵ vahy ve i'câz gibi sıfatlardır. İkincisi ise Kur'an'ın dildeki üslubu ile alakalı olan Belîğ,¹⁶ beyyine,¹⁷ mübeyyin,¹⁸ mübîn¹⁹ tibyan,²⁰ ve Arabî gibi²¹ sıfatlar olup onun anlaşılabilir bir kitap olduğunu gösteren

⁵ 2/Bakara 185, 3/Âl-i İmrân 138, 6/En'âm 157, 43/Zuhruf 3, 41/Fussilet 44

⁶ 14/İbrahim, 52; 6/En'âm, 157.

⁷ 16/Nahl, 44.

⁸ 43/Zühruf, 3.

⁹ Ali Akay, “Gaybî konuların anlatılmasında Kur'an Dilinin Özellikleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2003), 64.

¹⁰ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 127.

¹¹ 10/Yûnus, 57.

¹² 7/A'râf, 203.

¹³ 13/Ra'd, 37.

¹⁴ 25/Furkân, 1.

¹⁵ 41/Fussilet 4, 41/Fussilet, 4.

¹⁶ İbrahim 14/52,

¹⁷ 6/En'âm, 157.

¹⁸ 65/Talak, 11.

¹⁹ 12/Yûsuf, 1.

²⁰ 16/Nahl, 89.

²¹ 2/Bakara 185, 3/Âl-i İmrân 138, 6/En'âm 157, 43/Zuhruf 3, 41/Fussilet 44

sıfatlardır. Dolayısıyla Kur'an ile alakalı sıfatların bir kısmı, Kur'an'ın gayesi, faydası ve içeriğini anlatan, anlamının önemini gösteren ve bunlara ulaşmaya teşvik eden sıfatlardır. Sıfatlarının diğer bir kısmı da Kur'an'ın dili olan Arapça'nın anlaşılabilir bir dil olduğunu ifade eden üslubuyla ilgilidir.

Kur'an'ın dili, nâzil olduğu dönemdeki toplumun Arapçası olduğundan onun anlaşılmasındaki önemli şartlardan biri, o günün Arapçasını bilmektir.²² Bu sebeple Arap dilinin inceliklerine vakıf olmak, Kur'an âyetlerini tefsir etmek için zorunlu bir kriter olarak kabul edilmiştir.²³ Buna binaen ilk dönemden itibaren Kur'an tefsirinde önemli ölçüde dilsel izahlar yapılarak, Kur'an âyetleri açıklanmaya çalışılmıştır. Hatta dilbilimsel olan tefsirin beyanlarının temelleri, Peygamber (sas) dönemine kadar götürülmekte ve bu tefsir yönteminin İbn Abbas'la başladığı kaynaklarda yer almaktadır.²⁴ Farklı milletlerin İslam'a girmesinin ardından Kur'an'ın yanlış okunması ve yorumlanması yoluyla tahrif edilmesi tehlikesi üzerine Kur'an'la alakalı dilsel çalışmalar yoğunlaşmıştır.²⁵

Kur'an'ı anlama faaliyetinde artarak devam eden dilbilimsel yaklaşımlar, Kur'an'ın dilsel çalışmaların en önemli kaynaklarından biri olmasını ve dilsel çalışmaların gelişmesini sağlamıştır. Dil âlimlerinden önemli bazı isimlerin aynı zamanda müfessir olması, bunun en önemli işaretlerindedir. Nitekim tefsirlerin içerdiği dil müktesebâtı ve kavramlar, yaşadıkları dönemin nahiv müktesebâtını yansıtan bir özelliktedir. Meselâ Ferrâ (v. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ (v. 209/824), Ahfeş, (v. 215/830) ve İbn Kuteybe (v. 276/889) dönemleri birinci dönem;²⁶ Zeccâc (v. 316), Ebû Tâlib el-Mekkî, (v. 437) dönemleri ise ikinci dönem olmak üzere nahiv ve irap düzeyinde eserler yazan²⁷ tanınmış birçok âlimin hem tefsirde hem de nahiv sahasında şöhreti bulunmaktadır. Tarihsel süreç içinde dilbilim verilerini kullanan tefsir eserleri çoğalmış ve literatürde lügâvî tefsir,²⁸ "dilsel tefsir, edebî, tefsir, filolojik tefsir ve dilbilimsel tefsir" kavramları ile ifade edilmiştir.²⁹ Birçoğu âlime göre müfessirin

²² Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, (Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938), 51-52.

²³ Kâfiyecî, *et-Teyisr fi kavâ'id ilmi't-tefsir*, 27-28; Râğıb el-İsfahânî, *Mükeddimetü Câmiü't-Tefâsir*, 94; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 25, 229.

²⁴ Hâdî el-Catlâvî, *Kadâyâ'l-luğa fi't-tefsir* (Tunus: Dâru Muhammed Ali el-Hamî, 1998), 44-45.

²⁵ Ak, *Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh*, 34.

²⁶ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 18.

²⁷ Hâdî el-Catlâvî, *Kadâyâ'l-luğa fi't-tefsir*, 49.

²⁸ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 82.

²⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 83.

bilmesi gereken öncelikli ilimler içerisinde dilbilimin alt dallarından kabul edilen sözcükbilim, nahiv/sentaks ve sarf/morfoloji gibi ilimler bulunmaktadır. Dilbilimsel tefsir, Kur'an'ın tefsirinde kullanılan dirayet yönteminin ilk misallerindendir.³⁰

Üçüncü asrın sonlarına kadar dilbilimsel açıklamalarda gramere ve morfolojiye dayalı izahlar çoğunluğu oluşturur. Buna binaen ilk tefsir taksimlerinde rivayetin karşısında dirayetten sadece dilsel izahlar vardır. Nitekim müfessirimiz de bir vesileyle tefsir ile uğraşan sınıfları sayarken ehl-i lugat tabirini kullanmıştır.³¹ Bundan lugât, nahiv ve sarf gibi ilimlerle uğraşanları kastetmiş olması büyük ihtimaldir.³² Tefsire direkt katkı sağlayan izahlar, anlamın doğru ve net anlaşılması maksadını taşır. Ne var ki zamanla bu yöntemin yaygın tefsir yöntemi haline gelmesi ve maksattan kopuk detaylara girmesi, tefsir eleştirisinin konularından bir olmuştur.³³ Aslında dilbilimsel tefsir o dönem itibariyle işlevini yerine getirmiş olduğundan Kur'an'ın anlaşılması önündeki dilbilimsel engeller giderilmiştir. Bundan sonraki dönemde tefsirlerde karşılaşılan sorunlar ilk üç asırda telif edilen eserlere müracaat edilmek suretiyle çözülmeye çalışılmıştır.³⁴ Bu durumun bir parçası olarak dördüncü asırda yaşamış olan Şâhfür'un yer yer açıkça dilsel izahlar ve değerlendirmeler yapmasından her müfessir gibi bu ilimlere vakıf olduğunu, dil bilimlerinden olan nahiv, sarf ve belâgat alanını, Kur'an'ın anlamına ulaşmada kullandığı görülmektedir. Şâhfür'un kendisinden önce kaleme alınmış dilsel çalışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü müellif bazı vesilelerle Kur'an'a dilsel açıklaması noktasında nadir de olsa Ferrâ,³⁵ Zeccâc,³⁶ Halil b. Ahmed'den nakilde bulunmaktadır.³⁷ Dilsel açıklamalarında görüşlerin sahibini vermediği misaller de az değildir. Ayrıca dilsel açıklamaların seyrek olarak bazı âyetlere münhasır tutmuş, dil ilimlerini tefsirinde bir sistematığe dönüştürmemiştir.

Tarihsel süreç içinde dilbilim verilerini kullanan tefsire literatürde lügâvî tefsir, "dilsel tefsir, edebî, tefsir, filolojik tefsir ve dilbilimsel tefsir" kavramları ile ifade

³⁰ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 73-79, 81.

³¹ İsferyânî, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

³² Benzer bir ifade olan ulûmu'l-lugâ tabirinin açıklaması için bkz: Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 46, 49.

³³ Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*, (Yrs.: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1425), 1/219-222, 233.

³⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 325.

³⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 799a.

³⁶ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/413.

³⁷ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/40, İst. vr. 465-b-466a..

edilmiştir.³⁸ Birçoğu âlime göre müfessirin bilmesi gereken ilimlerin ilk sıralarında dilbilimin alt dallarından kabul edilen sözcükbilim, nahiv/sentaks ve sarftan/morfoloji gibi ilimler vardır. Dilbilimsel tefsir, Kur'an'ın tefsirinde kullanılan dirâyet yönteminin ilk misallerindendir.³⁹

Üçüncü asrın sonlarına kadar dilbilimsel açıklamalarda gramere ve morfolojiye dayalı izahlar çoğunluğu oluşturur. Tefsire direkt katkı sağlayan izahlar, anlamın doğru ve net anlaşılması maksadını taşır. Ne var ki zamanla bu yöntemin yaygın tefsir yöntemi haline gelmesi ve maksattan kopuk detaylara ulaşması, tefsir eleştirisinin konularından bir olmuştur.⁴⁰ Aslında dilbilimsel tefsir o dönem itibariyle işlevini yerine getirmiş olduğundan Kur'an'ın anlaşılması önündeki dilbilimsel engeller giderilmiştir. Bundan sonraki dönemde tefsirlerde karşılaşılan sorunlar ilk üç asırda telif edilen eserlere müracaat edilmek suretiyle çözülmeye çalışılmıştır.⁴¹ Dördüncü asırda yaşamış olan Şâhfür'un yer yer açıkça dilsel izahlar ve değerlendirmeler yapmasından her müfessir gibi bu ilimlere vakıf olduğunu, dil bilimlerinden olan nahiv, sarf ve belâgat alanını, Kur'an'ın anlamına ulaşmada kullandığı anlaşılmaktadır. Lakin dilsel açıklamaların seyrek ve bazı âyetlere münhasır tutarak dil ilimlerini tefsirinde bir sistematığe dönüştürmemiştir.

Arapçayı bilmekten kasıt, yüzeysel bir dil bilgisinden öte olup dilin gramatik alanına hâkim olmak, Kur'an ekseninde gerçekleşen dilsel ihtilaflardan, anlama dair alternatif görüşlerden haberdar olmaktır. Zira ulemânın mirasından mahrum olmak, daha doğru ve isabetli olan anlamın tercihi için daha az seçeneğe sahip olmak anlamına gelmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere İsferyâinî'ye göre Kur'an tefsirinde farklı ihtimallerin ve hilafın oluştuğu misallerde başvurulacak en temel delillerden biri Arap lügatidir.⁴² Bu yönüyle Arap dili, girift ifadeler ve tartışmalarda âyetin çözümünde temel bir pozisyondadır. Ayrıca Şâhfür, tefsirin başlarında tefsirinde dikkat edeceği noktaların başında Arapça diline uygun doğru manaları vermesini zikretmiştir.⁴³

³⁸ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 82-83.

³⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 73-79, 81.

⁴⁰ Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*, (Yrs.: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1425), 1/219-222, 233.

⁴¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 325.

⁴² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

⁴³ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/5.

Neticede klasik tefsir ve tefsir usulcülerinin tutumuna benzer şekilde Şâhfûr, tefsirde başvuru/kaynak hiyerarşisini Kur'an, sünnet, sahabe, tâbiîn ve Arap lügati şeklinde bir sıralamayla zikrederek lügati nakil kaynaklarının hemen sonrasına konumlandırmıştır.⁴⁴

Şâhfûr el-İsferâyînî, tefsir açıklamalarında dilsel izahlara girmek gibi misyonu üstlenmemiş, dilsel konulara temas ettiği yerlerde de dilin inceliklerine dokunmamıştır. Şâhfûr'un tefsirinde filolojik tartışmalar ya da tartışmaların tarafları, dile matuf yer verilen görüşlerin kaynağı meselesi ve dil ekollerine dair bilgiler tâlî meselelerdir. Arapça bilmeyenlere yazılmış bir tefsir olarak Şâhfûr'un dilsel açıklamaları, ölçülü ve dengeli bir seviyede kalmıştır. Doğrusu girişte kısaca planladığı usulünde dilbilimsel yöntemle alakalı ifadesi sadece Kur'an'ın anlamında Arapçanın sıhhatine dikkat edeceği ile ilgilidir. Hicri ilk dört asırlık dönemlerde rivayetin bolluğu ile tanınan Taberî⁴⁵ ve Sa'lebi⁴⁶ gibi tefsirlerde bile kelime ve dil tahlilleri bolca yer alırken Şâhfûr'un tefsirinde dil dirayeti ile nispeten daha nadir karşılaşmaktayız. Lakin bu, tefsirinde dilbilimsel konularına yönelik açıklamalarda bulunmasıyla ilgili bir durumdur. Yoksa müellifin tefsir sürecince ve özellikle meâlinde dilsel izahlardan istiğna ettiği anlamında değildir. Aksi halde meâlin yazılması imkânsız olur. Hal böyle olmakla birlikte onun dilbilimsel açıklamaları bir araya getirildiğinde Arapça dilbilgisi açısından bir müfessirde olması gereken donanımına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dilsel açıklamalarının tahlil ve tartışma düzeyinde olmaması, müellifin dil ekseninde derinlemesine düşüncelerine ulaşmak güç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi ise onun tefsirini yazmasındaki hedefine uygun yöntem tercih etme düşüncesi şeklinde açıklanabilir. Dilsel açıklamalara dair vereceğimiz misaller incelendiğinde bu misallerdeki izahlardan amaç, sırf nahiv ilmindeki irabın teknik muğlaklıklarını gidermek değildir. Zira amaç, nahve yönelik açıklamaları ile anlamı belirlemek, ya da âyetin lafzı ve manasıyla ilgili herhangi bir hususun nahiv açısından yapılacak izahla aydınlanacağı olduğu görülmektedir.

⁴⁴ Ak, *Usulü't-tefsîr ve kavâ'iduh*, 80.

⁴⁵ Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, 76.

⁴⁶ Ülgen, *Ebû İshak es-Sa'lebi ve el-Keşf ve'l Beyân adlı tefsirindeki metodu*, 96.

3.1.1. Nahiv/İ'râba Dayalı Yorumu

Bu başlıkta çalışmamızın konusu olan eserde nahiv ve irap meyanından yapılmış açıklamaları ele almaya çalışacağız. Özellikle ilk dönem nahiv âlimleri, irap ve nahiv tabirlerini birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Her iki kavramla ilgili ortaya konan niteliklerden hareketle nahiv, Arap dil kurallarının teorik boyutunu; irap ise bu kuralların cümlelerde uygulanması, cümle öğelerinin analizi ve bunların inceliklerinin araştırılmasını temsil eder.⁴⁷ Nahiv geniş bir konu silsilesine sahip olup irap bunların arasında ortak ve merkezi bir konumdur. Cümlelerin nahiv boyutu, yapılacak yorumları etkilediğini ve bu ilk dönemden itibaren kaynaklarda gözlemlenen bir durum olduğu ve bunun söz konusu çalışmada da kendini gösterdiği müşahede edilmektedir. Bunun ele alınış biçimi de genelde dile dayalı bir ayrıntı ve i'câzın tespiti veya itikât ve fıkha dayalı yorumları şeklindedir.

Şâhfûr'un irap ve mana yönüyle müşkül olan bir durumun çözümü için dilsel açıklama yapmasına misal, (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)⁴⁸ âyetindeki “هدى” kelimesidir. Şâhfûr, (هدى) kelimesinin irap bakımından hâl olmasını ve anlamın da “hidayet olarak” şeklinde olmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu kelimenin mastar olması, bir kelimenin hâl olabilmesi için muştâk olması gerektiği koşulunu taşımaması nedeniyle hâl olmasına engeldir. İsferyînî de bu müşkülün çözümüne matuf olarak âyetin açıklamasında “Bu kelime hâldir, manası da *yol gösterici*'dir” şeklindeki ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadesi ile “هدى” kelimesi masdar da olsa ism-i fâil olan “هاديا” anlamında olduğunu belirtmek suretiyle mezkûr ayrıntıya işaret etmiştir.⁴⁹

Şâhfûr'un nahiv kurallarını itikadî konularda problem çözme noktasında da kullandığını bazı misallerde görülmektedir. Meselâ Hz. İbrahim'in Allah ile mücadelesi uygun bir durum olarak görülmediğinden Hz. İbrahim için âyette geçen “Bizimle mücadele ediyor”⁵⁰ ifadesini dilsel bir çözümle açıklama gereği duymuştur. Açıklamasında muzâf takdir etme yoluna giderek “meleklerimizle mücadele ediyor”

⁴⁷ Emrullah Ülgen, *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 74-78.

⁴⁸ 2/Bakara, 2.

⁴⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/65.

⁵⁰ 11/Hûd, 74.

açıklamasını yapmış ve mücadele edilenin Allah değil melekleri olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Ayetlerde irap açısından yapılan tercihler çoğu zaman anlamı da etkilediğinden bu tercihler bazen itikat bakımından yanlış manalara götürebilmektedir. Müellif, bu türden yanlış anlama yol vermemek gayesiyle âyette doğru kabul ettiği i'rabı açıklama gereği duymuştur. Meselâ (وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) “Onların sözleri seni üzmesin.

Kuşkusuz güç tamamıyla Allah'ındır”⁵² âyetindeki (قَوْلُهُمْ) ifadesinden sonra gelen (إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) cümlesi için i'rab bakımından iki ihtimal zikretmektedir. Biri ifadenin öncesinden bağımsız cümle olması diğeri de bu cümlenin (قول) masdarına meful olmasıdır. Şâhfûr, bu hususta doğru olanın, cümlenin ibtidâ cümlesi olduğunu ifade etmiştir. Zira (إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) cümlenin (قول) mastarına meful olması halinde anlam, “Onların güç, tümüyle Allah' aittir” sözleri, seni üzmesin!” şeklinde yanlış bir anlama yol açacaktır. Zira buna göre inkârcıların “güç, tümüyle Allah' aittir” demesi ve Peygamberin de bu sözlere üzülmeye gerekmektedir. Her iki durumun da doğru olmadığı açıktır. İşte müellifimiz de bu hususa dikkat çekmek için söz konu ifadenin meful değil ibtidâ cümlesi olması gerektiğini dile getirmiştir.⁵³ Buna göre âyetin manası “Onların sözleri seni üzmesin. *Kuşkusuz güç tamamıyla Allah'ındır*”⁵⁴ şeklindedir.

Şâhfûr el-İsferâyînî, gramatik açıklamaları bazen müteşabih âyetlerin izahında da kullanmaktadır. Meselâ (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ) “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür”⁵⁵ âyetinin zahirî anlamına göre “gelme” fiilinin fâili (الله) lafzıdır. Fakat bu fiilin Allah'a isnadı uygun görülmemiş ve bu sebeple müfessirler tarafından farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Evzâî gibi bazı âlimler, bu âyetin açıklanmayıp olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bazı âlimler de bu âyeti te'vil

⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1031

⁵² 10/Yûnus, 65.

⁵³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/989.

⁵⁴ 12/Yûsuf, 65.

⁵⁵ 2/Bakara, 210.

ederek açıklamaya çalışmışlardır.⁵⁶ Şâhfûr, çözüm gayesiyle te'vil yoluyla başlangıçta âyette bir idmârın ve ihtisârın bulunduğunu belirtir ardından diğer üç farklı görüşe yer verir. Birincisi, bu âyette (وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ)⁵⁷ âyetinde de olduğu gibi bir muzâfın takdir edilmesidir. Bu durumda âyetin takdiri (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ) şeklinde olup asıl muzaf olan (أمر) kelimesi düşmüş ve (اللَّهُ) lafzı onun yerine geçmiştir. Dolayısıyla mana, “Allah'ın emrinin gelmesini mi bekliyorlar?” şeklinde olupâyetten maksat, Allah'ın gelmesi değil emrinin gelmesi ve onların yaptıklarına karşı ceza verilmesidir. Buna göre Allah'ın ceza vermesi, O'nun bir fiili olarak “gelmek” ile ifade edilmiş ve Allah'ın onlara gelmesi de onların arasında ceza ve mükâfatıyla zuhur etmesi şeklinde mecazî olarak kullanılmıştır.⁵⁸ Sonuç olarak âyette “Allah'ın, yaptıklarına karşı ceza verdiği” mecaz üslubu anlatılmıştır.⁵⁹ Şâhfûr, gerek muzâfın takdir edilmesi gerekse (إتيان) “gelme” fiilinin bu anlamda anlaşılmasını, benzer ifadelerin geçtiği bazı âyetlerle⁶⁰ temellendirerek te'vilden yana tutum ortaya koymuştur. Sa'lebî'nin alternatif bir görüş ve iddia olarak aktardığı bu görüş Şâhfûr'un da savunduğu görüş olmuştur.⁶¹ İkincisi: (إتيان) fiilinin (ي) harf-i cerri ile müteaddi olması ve (ي) harfinin (ب) harfi anlamında olmasıdır.⁶² Buna bağlı olarak (إتيان) fiilinin anlamı “gelmek” değil “göndermek” olacaktır. Ayrıca (الملائكة) kelimesi, (الغمام) kelimesine atıf olacak ve âyetin manası, “Allah'ın gölgeleri arasından kendilerine bulut ve melekleri göndermesini mi bekliyorlar?” şeklinde olacaktır. Şâhfûr, son bir ihtimal daha zikretmiştir. Bu ihtimale göre âyette Allah'la ilgili bir teşbih söz konusu olmayıp âyet, kâfirlerin bir temennisinden ibarettir. Buna göre gelme fiilinin Kur'an diliyle Allah'a nispeti söz konusu değildir ve âyetin takdiri de şöyledir: “Kendilerine birçok âyet gelmiş ve iman

⁵⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/320.

⁵⁷ 12/Yûsuf, 82.

⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/223.

⁵⁹ Anlam şunlardan biri olacaktır: "Allah'ın cezasının kendilerine gelmesini mi bekliyorlar? Ya da "Allah'ın kendilerine ceza vermesini mi bekliyorlar? Allah'ın kendilerini cezalandırmasını mı bekliyorlar?"

⁶⁰ 16/Nahl, 26; 59/Haşr, 2.

⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/223-224; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/320.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*, 124.

etmemiş, cahillikleri sebebiyle Allah'ın gelmesi gibi muhal bir temennide bulunmuşlardır.⁶³

Müellif, anlamının tespiti nispeten zor olan bazı âyetlerde de amacıyla da nahiv izahına yer verir. Meselâ (فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ فَأَحْزَانِ يُقَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ) “o vakit ercah olan bu ikinin yerine bunların aleyhlerinde buldukları, muakbil taraftan diğer iki kişi dikilir şöyle yemin ederler”⁶⁴ âyetinin tefsirinde dilsel bir izahta bulunarak arada fasıla bulunmasına rağmen (الأوليان) ifadesinin sıfat olmasını açıklama gereği duymuştur.⁶⁵ Nitekim bu âyette (الأوليان) ifadesinin cümledeki anlamının tespitinin zor olduğu müfessirler tarafından dile getirilmiştir.⁶⁶

3.1.2. Sarf ve İştikâka Dayalı Yorumu

Kur'an'ı Kerim'in doğru anlaşılması için bilinmesi gereken ilimlerden birisi de lafzî ilimler olup bunların başında da kelime bilgisi gelir. Bu sebeple kelime bilgisi sadece tefsirin değil diğer İslamî ilimlerin de temeli ve dayanağıdır.⁶⁷ Ancak elfazlar, türleri ve problematiği açısından farklı çözümleri gerekli kılar. Bu nedenle Kur'an'ın doğru yorumlanması amacıyla başvurulmuş ilimlerden biri sarf ilmi olmuştur. Sarf ilmi, nazarî açıdan kelimelerin türetilmesinin ve oluşum biçiminin kurallarını inceleyen ilim,⁶⁸ pratik açıdan ise “İstenilen anlamın elde edilmesi için kelimelerin bir kökün farklı şekillere dönüşümünü ele alan ilim⁶⁹ şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁰ Bir kelimeyi mecazi de olsa diğer bir kelimeyle harf, terkîp ya da mana münasebetiyle ilişkilendirmeye iştikak denilir.⁷¹ Sarf ve iştikak disiplinleri tarih boyunca iç içe olmuş ve aralarında bir ayrıştırmaya gidilmemiştir. Zira sarf ilmi, kelime yapısı ile ilgilenirken iştikak ilmi ise sarf ilmi gibi kelimenin türediği aslı ve kelimeler arasındaki anlam

⁶³ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/224.

⁶⁴ 5/Mâide, 107.

⁶⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/624.

⁶⁶ Heyet, *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir*, 2/352-353.

⁶⁷ Râğib el el-Müfredat fi -Kur'ân, 6.

⁶⁸ Abduh er-Râcihî, *Tatbîku's-sarf* (Beyrût/Lübnan: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, ts.), 7.

⁶⁹ Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Munsif şerhi't-tasrif* (Vizaretü'l-Maârifî'l-Umumiyye/İdâretü'ihyâu't-turâsi'l-kadîm, 1954), 3-4.

⁷⁰ Hulusi Kılıç, “Sarf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 136-137.

⁷¹ Subkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fıkah*, 27; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 31.

münasebetini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı dilciler, sarfı tanımlarken iştikakı çağrıştıran unsurlara her zaman tanımlarında yer vermişlerdir.⁷²

Şâhfûr'un sarf ilmi kapsamında, iştikak tahlili dışında yaptığı açıklamalar, vezin ve sîga ile ilgili kısa beyanlardır. Vezin ve sîga bilgilerini verdiği misaller de genelde kelimenin kalıbının bilinen anlamı dışındaki bir anlamın geçerli olduğu noktalardadır. Şâhfûr, sarf ilmine baş vurarak yaptığı izahların çoğunluğu, iştikak türünden izahlardır. Bu bağlamda kullandığı tabir de "iştikâk" kavramı olup, sarf tabirini kullandığına rastlamak ise neredeyse imkânsızdır. Kur'an kelimelerinin iştikakının yapılmasındaki temel amaç doğru ve uygun olan anlamı ve buna uygun kökeni tespit etmektir. Ne var ki müellifin iştikak açıklamaları arasında âyetin anlamına bu neviden açıklık getirecek iştikak tahlilleri son derece azdır.⁷³ Zira müellifin iştikakını yaptığı kelime misallerine bakıldığında bu açıklamalar, genelde âyetin içeriğine etkisi olmayan meşhur bazı isimlerin iştikakı ya da benzeri kelimelerdir. İştikakı üzerinde durduğu en önemli misallerden biri bismelenin tefsirini yaparken lafzatullâhın/الله iştikakına dair açıklamalarıdır. Şâhfûr el-İsferâyînî, lafzatullâhın iştikakı hakkında verdiği ihtilafı bilgilerin ardından bu anlatılar üzerine akla gelebilecek muhtemel "Eğer biri sana naklettiğin bu iştikaklardan hepsi mi yoksa bir kısmı mı doğrudur?" sorusunu sorar ve cevap vermeye çalışır. Şâhfûr, bu sorunun cevabında lafzatullâhın iştikakı konusunda mutlak ve tek doğrunun olması gerekmediğini ifade ederek, zikredilen manaların hepsinin, Allah'ın (c.c.) sıfatlarında bulunduğunu ve lafzatullâhın, görüş olarak belirtilen kelimelerin hepsinden müştak olmasının mümkün olduğunu kaydeder.⁷⁴ Şâhfûr'un iştikakı üzerinde durduğu önemli isimlerden biri de "Muhammed" ismidir. Bunlarından dışında "Ya'kûb",⁷⁵ "İsrâil",⁷⁶ "Âdem",⁷⁷ "Arafât",⁷⁸ "Semûd"⁷⁹ gibi kelimelerin iştikakı zerinde durmuş ve bazı iştikakları İsrâiliyyât türünden bilgilerle desteklemiştir. Meselâ Şâhfûr Hz. Ya'kûb'un ana rahminde ikizi 'Îs ile daha doğmak

⁷² Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı* (Ankara, 2015), 19; Abdullah Bedeva, "İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 158.

⁷³ İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 476b.

⁷⁴ İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

⁷⁵ İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/89.

⁷⁶ 2/Bakara, 40.

⁷⁷ 2/Bakara, 34; İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/84.

⁷⁸ 2/Bakara, 209; İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/209-210.

⁷⁹ İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 2/738.

için mücadele etmiş ve ikizi ölümle tehdit ederek kendisini engellemiş olduğunu anlatan bir rivayete yer vermektedir. Bu olayda anlatıldığı gibi Hz. Ya'kûb'un 'Îs'ten sonra dünyaya geldiğinden kendisine Arapçada olduğu gibi sonra anlamında olan “عَقْب” kökünden gelen (يعقوب) adını verilmiştir.

Şâhfûr'un kelimelerin iştikakı sadedinde verdiği bu bilgilerin Kur'an'ın anlamına doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır. Bu bilgileri verilmesinin sebebi, önemli isimler ve karakterle alakalı olmasından dolayı ilgi çekmesi olduğu şeklinde açıklanabilir. Ancak belirtmek gerekir ki Kur'an'ın hidayetine ulaştırmak gayesi ile yazılmış bir tefsirde bu denli teferruatlı İsrâiliyat bilgilerine ve Kur'an'ı anlamaya katkısı olmayan dilsel tahlillere yer verilmesi, Tâcü't-terâcim tefsirinin en zayıf noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.3. Kur'an Kelimelerini Tefsir Etme Yöntemi

Kur'an'ın lafzına dayalı izahların ilk örnekleri, Peygamber ve sahabe tarafından yapılan tefsirde gerçekleşmiştir.⁸⁰ Dil ve mana yönleriyle Kur'an'ı tefsir eden eserlerde asıl amaç, bilinmeyen, kapalı ve izah gerektiren lafızlara açıklık getirmektir. İzaha muhtaç bu tür lafız ve ifadeler arasında nüansların bulunmasına binaen kelimelerin türü, kapalılık noktası ve çözüm yolu da farklı olabilmektedir. Bu nedenle Kur'an elfazı, tefsir usulü ve fıkıh usulü kaynaklarında lafız ve mana ekseninde belli bazı nitelikler çerçevesinde müşkil, mücmel- mübeyyen, garîb, mübhem, müteşabih, âmm-hâs, mutlak-mukayyed gibi tasniflere tâbi tutulmuştur. Kur'an kelimeleri Arap dilinin özü, aracı ve kıymetlileri olması yanında fıkıh ve ehl-i hikmetin de dayanağıdır.⁸¹ Tefsir gibi fıkıh üsûlü gibi alanlarında konusu olan bu kelime grupları için müstakil eserler de telif edilmiştir. Lakin bu kavramların çerçevesi ve tanımları başta olmak üzere pek çok noktada ihtilafa da medar olmuştur. Sözelimi müşterek ve müterâdif kelimeler hem tefsir hem de fıkıh üsûlü kitaplarında işlenmiştir. Ancak müterâdif kelimelerin Kur'an'da bulunup bulunmadığı gibi bir meselede de muhtelif bakış açıları vardır. Bu meselelerde müfessirimizin nasıl bir tutuma sahip olduğu Kur'an'ın anlam arayışı çerçevesinde incelenmesi fayda arz edecektir. Fakat Şâhfûr'un az miktarda kelime

⁸⁰ Fehd er-Rûmî, *Buhûsü'n fi usûli't-tefsîr ve menâhicihi*, 19-30.

⁸¹ Râğîb el-İsfahani, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, 6.

açıklaması yapmış ve anlamını verdiği kelimelerden de nadir bir kısmının hem lügat hem de istilâh anlamını vermiştir.⁸² Bunun yanında kelime izahları noktasında garib, müşkil ve mücmel gibi kelime türlerinden herhangi birine ait ıstılah da kullanmamıştır. Hal böyle olunca bu kavramların müelliften önce ya da müelliften sonra yapılan tanımlama ve tasniflerden birine göre bir kategori ve başlık oluşturmak gerekçesiz bir tutum olacaktır. Bu nedenle burada söz konusu elfâzü'l-Kur'an tasnifi yerine Şâhfûr'un açıklamasını verdiği kelimelerin neden tercih ettiğinin incelemesi yapılacaktır. Söz konusu gayelerine misal olarak birden çok anlamın imkânı ile anlam zenginliğini göstermek, itikat açısından uygun olmayan anlamın geçersizliğini izah etmek ve harfin zahiri manasının âyete uymaması nedeniyle uygun diğer bir anlamı izah etmek gibi hususlar zikredilebilir. Müellifin düşüncesine ışık tutması açısından kelime açıklamaların da tespit edebildiğimiz bazı gayeleri esas alarak bazı misalleri kısaca ele almak isabetli olacaktır.

3.1.3.1. Kelimenin Anlam Kapalılığı

Esasında anlam kapalılığı dikkate alınarak tasnif edilmiş birden fazla kelime grubu vardır. Bu açıdan garib, müşkül, mübhem, müşterek, müteşâbih, mücmel vb. farklı kelime türleri mevcuttur. Şâhfûr el-İsferâyînî, âyetlerde geçen bu kelime türlerindeki ayırımlara değinmemiş ve ilgili ıstılahlara hemen hemen hiç kullanmamıştır. Bu sebeple müellifin izah ettiği kelimeleri gruplara ayırmadan tümünü kapsayacak şekilde, anlam kapalılığı çerçevesinde ele almaya alışacağız.

Anlam kapalılığına sahip en önemli kelimelerden biri zamirlerdir. Zamirler, cümlenin tümüne etki edebilecek niteliktedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Şâhfûr, tefsir bölümünde kelime anlamlarını her zaman değil önemli bir husus söz konusu olduğunda açıklar. Buna bina binaen açıkladığı kelimelerden biri zamirlerdir. Örneğin müellif, (وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) “*Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin*”⁸³ âyetinin tefsirinde zamirin muhatabının kim olduğu üzerinde durmuştur. Şâhfûr, (وَأْتُوا) ifadesindeki muhatap zamirinin merciine matuf iki görüşe yer

⁸² Mesela “بِجَلِّ” ve “رَبِّا” kelimelerinin hem istilâh hem de lügat anlamlarını vermiştir. İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/488; 1/322.

⁸³ 4/Nisâ, 4.

verir ki bu görüşlerin zamire verdikleri anlama göre âyetteki hükmün muhatabı değişmektedir. Kelbî ve bir grub âlime göre muhatap, kadınların velileridir. Zira âyetin indiği dönemde bir gelenek olarak kızların mehirlerine velileri tarafından el konulmaktaydı. Bu sebeple Kur'an, bu âyetle velilere kadınların mehirlerini almalarını yasaklamıştır. Diğer bir görüşe göre ise âyette muhatap, kadınların kocaları olup onlara kadınlara mehirlerini vermeleri emredilmiştir.⁸⁴ Her iki durumda da âyette mehrin tamamının kadına ait olduğu ve rızası olmadan onlardan alınamayacağı emredilmiştir.

Şâhfûr bazen bir kelimenin karışıklığa ya da hataya yol açabilecek manasını engellemek için kelimenin doğru manasını açıklama gereği duymuştur. Bu kapsamda müellif, kelimeleri anlamlandırırken, anlamın itikada yansıyan yönünü de göz ardı etmemiş ve yapılacak yorumun itikadî ve fikhî açıdan Kur'an ve sünnetin genel anlayışına aykırı olmamasını önemsemiştir. Bu sebeple müellif, tefsir kısmında, anlamı kapalı ve problemlili kabul edebileceğimiz bu tür kelime anlamlarının üzerinde durma gereği duymuştur. Misal olarak, (شَاكٍ بِمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ إِنْ كُنْتَ فِي) “Eğer sana indirdiğimiz şeyde şüphede olursan...”⁸⁵ âyetinde (إِنْ) edatının manası üzerinde durmuştur. Bunun sebebi ise Hz. Yunus'a yöneltilen (إِنْ كُنْتَ فِي شَاكٍ) “Eğer şüphede olursan” ifadesinin, peygamberin şüphe içinde olduğunu ifade etmesi ihtimalidir. Şâhfûr şu açıklamayı yapar: “Âyet, peygamberin (Hz. Yûnus) şek içinde olduğunu gerektirmez. Çünkü âyet, “Sen şek içindesin” anlamında değil, “Eğer şek içinde olursan” anlamındadır. Bu da tahkîk değil, tahkîk yoluyla. Şart edatı da tahkîk için değil, ta'lîk içindir.” Şâhfûr, bu açıklamalarla herhangi bir peygamberin kendisine gelen vahiy konusunda şüphe içinde olmasının mümkün olmayacağını belirtir. Dolayısıyla âyetteki ifadenin takdîr üzerine söylendiğini anlatmaya çalışır. Bu yaklaşımıyla şart edatının tahkîk yani fiilin gerçekleştiğini ifade etmek için değil ve ta'lîk (sebeplilik ilişkisi) için olduğunu ifade ederek, takdir anlamının daha doğru olduğunu belirtir. Bu sebeple buradaki şart edatı “Eğer şek/şüphe içinde olursan” anlamında olup Hz. Yunus'ta şüphenin var olduğunu gerektirmemektedir.⁸⁶

⁸⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/460.

⁸⁵ 10/Yûnus, 94-95.

⁸⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/998-999.

Şâhfûr, bazen maksada uymayan bir anlam ifade ettiği gerekçesiyle zahiri anlam yerine başka bir anlamı tercih etmiştir. Misal olarak (وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا *“Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın”*⁸⁷ âyetinde geçen (وَ) harfinin zahiri olan şart anlamında olmadığını; (إِ) manasında olduğunu ifade eder. Çünkü ifadenin şart cümlesi olması halinde anlam, “Eğer iffetli olmak istiyorlarsa zinaya zorlamayın” şeklinde âyetin maksadına uymayan bir anlam olacaktır. Şart anlamı, kayıtlamayı ifade etmesi nedeniyle, zinaya zorlamanın yasaklanması, iffetli olmayı isteme şartına bağlı olacaktır. Yani iffetli olmak istemediklerinde zinaya zorlanabilecekleri anlaşılacaktır. Oysa (إِ) edatı, zarf anlamıyla sadece “vaktinde” anlamındadır ve bir kayıtlamayı da ifade etmez. Müellif, (إِنْ)’in (إِ) manasında olabileceğini desteklemek için (وَلَا تَحْزَنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ) (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) *“Gevşemeyin, hüznlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz”*⁸⁸ âyetini de misâl olarak verir. Çünkü âyetteki (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) ifadesi şart cümlesi olduğunda anlam, “Eğer inanıyorsanız, üstünsünüz” şeklindedir. Bu ifadenin de mefhum-u muhalifi “inanmıyorsanız üstün olmayacaksınız” şeklindedir. Oysaki bu âyette de (وَ) edatı, koşul anlamı dâhil edilmeden sırf zarf manası ile anlaşıldığında mana, “inandığınız zaman/sebebiyle üstünsünüz” şeklinde maksada daha uygun olacaktır.⁸⁹

3.1.3.2. Kelimenin Anlam Çeşitliliği

Tefsir usulü ve fıkıh usulü kitaplarında bir kelimenin birden çok anlama gelmesi ve çokanlamlı olduğunu ifade etmek için, “vücûh-nezâir”, “iştirâk-ı lafzî/müşterek” ve diğer bazı tabirler kullanılmıştır.⁹⁰ Literatürde yaygın olan ise “vücûh-nezâir”

⁸⁷ 24/Nûr, 33.

⁸⁸ 3/Âl-i İmrân, 139.

⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 0484; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/379.

⁹⁰ Zeyd b. Ali b. Mehdi Muhâriş, “Süveru'l-müştereki'l-lafzî fi'l-Kur'an'i-l-Kerim ve eseruhâ fi'l-ma'na", *Mecelletü Câmiatü Ümmi'l-Kurâ li ülûi'l-şeriâti ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*,” 54 (1433), 219, 223, 225; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 275-279; Muhammed Nureddin el-Müneccid,

kavramıdır.⁹¹ Şâhfûr'un tefsirinde birden çok anlamını verdiği birçok misal vardır. Ancak o, kelimeyi anlam bakımından taksim eden bu tür kavramları kullanmaz.

Şâhfûr el-İsferâyînî, kelime izahlarını verirken, birden çok görüşü değerlendirmede bulunmadan zikretmesi, onun ihtilaf anlayışı ile yakından ilişkilidir. Zira Şâhfûr, anlam çokluğunu bir anlam çeşitliliği olarak görmüş ve birçok görüşün geçerli olabileceğini açıkça ifade etmiştir.⁹² Çokanlamlı kelimelerin varlığı ya da yokluğuna dair ihtilaflar bir yana dursun Kur'an ekseninde lafız için birden fazla anlamın aynı anda geçerli olup olmayacağı da tartışılmıştır.⁹³ Taberî,⁹⁴ Zerkeşî ve Râzî⁹⁵ gibi âlimler müşterek bir lafzın tüm manalarında kullanılabilmesini, İzz b. Abdüsselam ise bunun bazı koşullarda olabileceğini savunur.⁹⁶ Kelimelere muhtemel manalardan birini yansıtmak mümkün olmakla birlikte⁹⁷ birden çok mananın aynı cümlede geçerli olması mümkündür. Lakin bu nadir birtakım misallerde gerçekleşebilir. Çoğu zaman kelimenin cümledeki uygun anlamı müşterek anlamlardan biridir. Bazen lafız çok anlamlı olur, müfessir bu anlamlardan sadece birisini zikreder, ancak maksat diğer anlamlardan biridir. Bu tür çok anlamlı kelimelerin doğru anlamı, siyak-sibak, yani kelimenin öncesi ve sonrasının bilinmesi ve diğer bazı faktörlerle elde edilebilir.⁹⁸ Şâhfûr'un açıklamalarında iki durumla karşılaşmak mümkündür. Kelimelerin ekserinde belli anlamlarını zikreder, ama başka konularda olduğu gibi lafız bağlamında da birçok anlamın âyet için doğru olabileceğini savunur.

Şâhfûr el-İsferâyînî, âyetlerin tefsirinde birden çok anlam verdiği örneklerde her zaman tahlil veya tercihte bulunmaz, bazen anlamlardan her birini mümkün görür. Kur'an i'câzının bir parçası olarak gördüğü bu örneklerle âyetlerin yorumunda okuyucuya birden çok seçenek sunmuş olur. Misal olarak (يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا)

el-İştirakü'l-lafzî fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-nazariyye ve't-tatbik, (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 24-27, 37.

⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 81; Münecid, *el-İştirakü'l-lafzî*, 75, 83.

⁹² İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/43, 64-65, 91-92; 2/143.

⁹³ Münecid, *el-İştirakü'l-lafzî fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 66.

⁹⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/358; 14/303.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/216.

⁹⁶ Münecid, *el-İştirakü'l-lafzî fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 84, 86.

⁹⁷ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 288.

⁹⁸ Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, (Kahire: Darü'l-Hadis, 2009), 15; Abdulâl Salim Mukarram, *el-Müşterkü'l-Lafzî* (Beirut: Muessesetü'r-Risale, 1996), 23-24.

﴿اِنَّكُمْ كَبِيْرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: “Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahirî) yararlar vardır”⁹⁹ âyetinde geçen (عفو) kelimesinin anlamı sadedinde “israf etmemek”, taksir etmemek”, “güç/takat” ve “malın temiz olanı” şeklinde farklı görüşleri vermiştir.¹⁰⁰ Kelimenin vucûhu diyebileceğimiz bu manalar üzerine, görüşler arasında bir değerlendirme yapma gereği de görmemiştir.

Şâhfûr’un vucûh açısından kelimelere yapılmış tefsir yaklaşımının misallerinden biri “O, din gününün sahibidir”¹⁰¹ âyetidir.¹⁰² Şâhfûr, âyette geçen (دين) kelimesinin lügatte “karşılığını vermek”, “üstünlük kurmak”, “galip gelmek”, “itaat etmek” gibi anlamlara geldiğini zikreder. Zikrettiği bu manaların ardından “Zikrettiğimiz bu anlamlardan hangisine bakarsak bakalım, kıyamet gününün hâkimi Allah Teâlâ, kullarına yaptıklarının karşılığını verecektir. Üstünlük yalnızca O’na aittir ve kullarına yaptıkları itaatleri karşılığında sevap verecektir. O gün, yani kıyamet gününde başka hiç kimseye itaat edilmeyecektir”¹⁰³ değerlendirmesini yapar. Görüldüğü üzere bu değerlendirmesinde din kelimesinin birden çok farklı vucûhunu, yani farklı anlamlarını vererek bu anlamların hepsinin aynı maksada götürdüğünü dolayısıyla tümünün geçerli olabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴

Müellifimiz Şâhfûr’un farklı anlamları verdiği ve anlam çeşitliliğini gösterdiği unsurlardan biri de edatlardır. Meselâ Şâhfûr, ﴿فَوَلُّوا وُجُوْهُكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ اِلَّا﴾ “Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram’a doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın”¹⁰⁵ âyetinde (اِلَّا) edatı için ileri sürülen muhtemel birkaç manayı zikreder. Tercih ettiği anlam olarak (اِلَّا) edatının istisna anlamında olduğunu söylemekle birlikte (لكن) anlamında ve atıf harfi olan (و) anlamında da olabileceğini söyler. Bu görüşlerden birisi olan (اِلَّا) edatının, (لكن)

⁹⁹ 2/Bakara, 219.

¹⁰⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/239.

¹⁰¹ 1/Fâtiha, 3.

¹⁰² Efe, “Kur’an’ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler”, s. 9

¹⁰³ Efe, “Kur’an’ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler”, 10

¹⁰⁴ İsferyâni, *Tâcü't-terâcim*, 1/52.

¹⁰⁵ 2/Bakara, 150.

anlamında kabul edilmesi durumunda âyetin anlamı, “Yahudilerin kible konusunda size karşı bir hüccetleri olmasın, lakin zalim olanlar –gerçekte bir hüccet olmasa da- batıl ile hüccet getirirler” şeklinde olacaktır. İkinci ihtimal olarak (لَا), atıf harfî olan “vâv/ و” anlamında olduğunda mana, “...taki size karşı yahudilerin ve zalim olan Mekke müşriklerinin bir hücceti olmasın” şeklinde olacaktır. Zira o dönemde yahudiler, “Bu kible, atamız Hz. İbrahim’in kiblesi idi” sözlerini söylemekte; Müşrikler ise “Muhammed daha önce yahudilerin kiblesine dönüyorken ne sebeple şimdi de bizim kiblemize döndü?” demektedirler. Son olarak üçüncü görüşe göre (لَا) edatının istisna anlamında olması durumunda ise anlam, “...ta ki size karşı kimsenin bir hücceti olmasın. Zâlimler olanlar hariç/müstesnadır. Ancak (onların hücceti olsa da) onların hüccetlerinden korkmayın. Benim hüccetlerimden korkun.”¹⁰⁶ Şâhfür, bu manalara göre söz konusu olan yahudi ve müşrik taraflarından hüccet oluşunu şöyle izah etmeye çalışır: Kiblenin değişiminden önceki kible (Mescid-i Aksa), yahudiler için bir hüccet olurken; kible değiştikten sonraki kible (Mescid-i Haram), müşrikler için bir hüccet olmaktadır. Şâhfür’un açıklamasına göre Müslümanların kiblesinin yahudilerle ortak bir kible olmaktan çıkması ile yahudilerin elindeki hüccetleri yok olmuştur. Müşriklerin hüccetlerinin batıl olması ise Mescid-i Haram’ın tamamen Allah emriyle gerçekleştiğini ifade etmesidir. Çünkü Allah, müminlere sizin Mescid-i Haram’a dönmeniz müşriklere tâbi olmanız nedeniyle değil benim emrimle olmuştur” buyurarak Kâbe’nin kible olmasının Mescid-i Aksa gibi tamamen Allah emriyle gerçekleştiğini bildirmiş¹⁰⁷ böylece diğer iddiaların geçersizliğini belirtmiştir. Yukarıda (لَا) edatı etrafında ileri sürülen görüşler sonucunda hüccetten kastedilen şeyin değişmesi durumuna binaen âyette geçen (ناس) “insanlar” ve (الظالمين) “zâlimler” ifadelerinden kastedilen de değişmiş olur.

Şâhfür el-İsferâyînî, zamirin merciine dayalı anlam farklılığını da dikkate almaktadır. Bu tür açıklamalardan biri (ادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ) “Arkadaşına beni efendinin

¹⁰⁶ İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/169.

¹⁰⁷ İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim*, 1/169; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/21-213.

yanında an!” ifadelerinden hemen sonra gelen (فَأَنسِيَهُ الشَّيْطَانُ) “*Fakat şeytan onu efendisine hatırlatmayı unutturdu*”¹⁰⁸ âyetindeki zamirin mercii ile ilgilidir. Şöyle ki âyette şeytan tarafından unutturulan kişinin kim olduğu tartışma konusu olmuştur. Bu ihtimalin kaynağı ise meful olan gaib zamirin merciinin yoruma açık olmasıdır. Şâhfûr, zamir ve merci kavramlarından bahsetmeden muhtemel her iki mercie göre yorumlanabilen anlamlara yer vermiştir. Doğrudan vermiş olduğu birinci anlama göre zamirin mercii, Hz. Yûsuf’tur. Buna göre şeytan, Hz. Yûsuf’a Allah’ın zikrini unutturmuş olduğundan o da arkadaşına “Efendinin yanında beni an” şeklinde bir talepte bulunmuş ve bu nedenle zindanda kalma süresi uzamıştır. Diğer ihtimale göre ise merci, onun zindandaki arkadaşıdır. Arkadaşı, zindandan çıktıktan sonra şeytan, arkadaşının Hz. Yûsuf’tan efendisine bahsetmesini unutturmuştur. Bu sebeple Hz. Yûsuf (as), zindandan erken çıkamamış ve hapiste uzun bir süre kalmıştır.¹⁰⁹

Şâhfûr’un birden fazla manayı mümkün gördüğü kelimelerden biri de mübhemattan olan ism-i işaretidir. Misal olarak, (فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْأَخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ وَمَنْ كَانَ) (سَبِيلاً) “*Bunda kör olan ahirette de ködür ve yolunu daha da şaşırmıştır*”¹¹⁰ âyetinde geçen (هَذِهِ) ifadesinin müşârun ileyhisi (işaret edilen) zikredilmemiştir. Müşarun ileyhinin “nimet” veya “dünya” olabileceğine dair iki ihtimal vardır. Birinci ihtimal, “dünyadaki nimetlere şükretmeyerek kör olan” şeklinde; ikincisi ihtimal ise “bu dünyada Allah’ın hüccetlerini görmekte kör olan” şeklinde izah edilmiştir. Her iki ihtimalde de görmek, mecazî olan bir görmektir.¹¹¹ Şâhfûr, meâlde birinci manayı vermekle birlikte ikinci anlamı da mümkün görmüştür.

Bu başlık altında örnek verebileceğimiz konulardan biri de kavramlaşmış kelimelerdir. Şâhfûr bir âyetteki kelime için lügat anlamı haricinde şerî anlamının da olduğunu açıkça dile getirmiştir. Şöyle ki müellifimiz, (الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ) (الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ) âyetini¹¹² “و آن کسانی که بخل کنند و همی فرمایند مردمان را به بخل” şeklinde çevirmiş ve “بخل” kelimesini meâlde aynen kullanmıştır. Ancak tefsir kısmında bu kelime için “Bilesin ki “buhl”

¹⁰⁸ 12/Yûsuf, 42.

¹⁰⁹ İsferyâni, *Tâcü't-terâcim*, 3/1085.

¹¹⁰ 17/İsrâ, 72.

¹¹¹ İsferyâni, *Tâcü't-terâcim*, 3/12766; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/64.

¹¹² 4/Nisâ, 37.

Arap dilinde “senden bir şey istendiğinde menetmen” manasında, şeriatta ise “vacip olan bir şeyi menetmen” manasındadır”¹¹³ şeklinde izah yapmıştır. Bu izahında kelimenin Arap dilindeki (lügat) anlamı dışında şeriat/fıkıh âlanında da bir anlamının olduğunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla bu açıklamada, müellifin ıstilahî manayı mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan meâlde bu kelimeye mana vermeden iki ihtimale açık şekilde bırakması ve daha sonra lügavî ve ıstilahî manalarından birini öne çıkarmadan vermesi, ikisini de mümkün görmesinin diğer bir işaretidir. Bu açıdan âyetin kapsamına, kendisinden istenileni menedenler, dâhil olabildiği gibi vacip olan şeyleri menedenler de dâhil olabilmektedir.

3.1.3.3. Kelimenin Anlam İnceliğine Dikkat Çekme

Arapçada bir kelime, farklı anlamlarla kullanılabilirdiği gibi, aynı ve tek anlam için de farklı kelimeler kullanılabilir. Çok anlama kullanılan kelimelere “vucûh-nezâir” ve “müşterek” lafızlar denildiğini ifade etmiştik. Farklı lafızların aynı anlam için kullanılması için ise “müterâdif/eşanlımlı” kavramı kullanılmıştır. “Müterâdif” kavramının tanımı ise “farklı lafızların bir tek anlam veya vasıfta ortak olması”¹¹⁴ şeklinde yapılmıştır. Bunun dışında aralarında ince bazı farklarla birlikte anlamı yakın olan kelimeleri ifade etmek için “mütেকârib/yakın anlamlı” tabiri kullanılır.¹¹⁵ Kur’an’da kullanılan bu kelimeler, üzerinde belagete dayalı açıklamaların yapıldığı noktalardan biri olmuştur. Âyette kullanılmış olan kelimenin yakın anlamlı olduğu kelimelerle kıyas edilerek neden tercih edildiği âyetin anlamı, bağlamı ve dilsel yönleri açısından önemli tespitler yapılmıştır. Bu kullanımların gelişi güzel olmadığı, lafzî-manevî inceliklere, belagi ve fonetik sebeplere dayandığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu kelime türlerinin Kur’an’da kullanılmış olması, müfessirler tarafından edebî üstünlük ve icâzın bir parçası olarak kabul edilmiştir.¹¹⁶ “Vucûh-nezâir” türünden kelimeler, fazla olduğu için Şâhfûr’un tefsirinde bunlara dikkat çekilmesine gerek

¹¹³ İsferyâni, Tâcû’t-Terâcim, s. 2/488.

¹¹⁴ Ahmed b. Muhammed b. Hamûd el-Yemânî, *Mecelletü Câmiatü Ümmi’l-Kurâ li ülûi’l-şeriâti ve’l-lüğati’l-Arabîyyeti ve âdâbihâ*, “el-İştirâkü’l-manevî ve’l-farkü beynehû ve beyne’l-iştirâki’l-lafzî” 19/31 (Ramazan 2004), 231.

¹¹⁵ Farklı isimlendirmeler için ayrıca bkz: Ebü’l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Rummânî, *el-Elfazü’l-müterâdifetü’l-mutekaribetü’l-ma’nâ*. (Mansûre: Dârü’l-Vefâ, 1987), 14, 15, 21-25; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 275-2756.

¹¹⁶ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Mu’terekü’l-akrân fi’l-câzi’l-Kurân* (Lübnan: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 1988), 1/387; Ali el-Yemenî ed-Derdîr, *Esrâru’t-terâduf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Dâru İbn Hanzal, 1985), 17.

duyulmamıştır. Ancak yakın anlamlı ve aralarında ince farkların bulunduğu birtakım kelimeler, müfessirimiz tarafından bazı âyetlerde ele alınarak Kur'an'ın bu üslubuna dikkat çekilmiştir.

Kur'an elfazına olan bakışını yansıtmaya açısından *Tâcü't-terâcim*'de tespit ettiğimiz birkaç açıklayıcı örnek olarak zikretmemiz faydalı olacaktır. Çünkü bu açıklamalar, Şâhfür'un bazı kelimelerin -anlamlarına binaen- hususî olarak tercih edildiğine dikkat çekmektedir. Bu maksatla aynı kökten gelen ve anlamları yakın olan "müteradif/eşanlamlı" ve "mütekârib/yakın anlamlı" türden kelimelerin karşılaştırmasını yapmış ve iki kelime arasındaki mana farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Kur'an'daki kelimenin, kullanıldığı bağlama özel tercih edildiğine işaret eder. Misal olarak Şâhfür, aynı kökten gelen ve genel anlamıyla rüzgâr/hava manasında olan (رياح) kelimesi ile (ريح) kelimesi arasında fark olduğunu anlatarak, bu iki kelimenin yakın anlamlı oldukları, ancak aralarında ince bir farkın bulunduğu dikkat çeker. Aynı kökten gelen bu iki kelimenin manasını izahı için İbn Abbâs'tan bir nakilde bulunur. Söz konusu rivayete göre (رياح) kelimesi, rahmet için (ريح) ise azap için kullanılır. Buna misal olarak, Resûlullah (sas), rüzgâr estiğinde "اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً/Ya Rabbim bu rüzgârı (رياح) rüzgârı yap, (ريح) rüzgârı yapma" sözleri ile dua etmiştir.¹¹⁷ Bu itibarla iki kelimedenden her birinin, anlamına uygun olan makamda kullanılması, Kur'an kelimelerinin ince nüans farklarıyla münasip olan yerde kullanılmasına bir misal olmaktadır.

Kur'an tabirlerinin zenginliğini ve inceliğini gösterdiğine diğer bir misal, (رحمن) ve (رحيم) kelimeleridir. Müellifimiz, bu iki kelimedeki harf farklılığının anlama etki ettiğini ver her birinin ayrı bir amaçla kullanıldığını göstermeye çalışır. Bu açıklamalarına göre (رحمن) kelimesinin sonunda yer alan nûn'un asıl harflere ilave bir harftir. Bu nûn, kelimenin sonuna ilave edildiğinde ona mübalağa anlamı katar. Aynı

¹¹⁷ Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1986), 4/341, (No: 2456); Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, ed. Hamdi b. Ahmed es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 14/331, (No: 14963); Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/176.

şekilde (رحمن) kelimesine de “nûn” bitiştiğinden, anlamında rahmet daha fazla ve geneldir. Bu sebeple (رحمن) kelimesi, Allah’ın rahmetinin bu dünyada itâatkar kulların dışında tüm asilere de ulaşacağını ifade eder. Buna mukabil (رحيم) kelimesi ise daha hâs bir anlamda olup, rahmetin sadece itâatkar olanlara ulaşacağını ifade eder.¹¹⁸

Yukarıda verdiğimiz misaller aynı kökten gelen iki kelimeye yönelik misallerdir. İsferyini aynı kökten olmayan ve yakın anlamlı olan bazı kelimeleri de bu açıdan ele almaktadır. Mesela “hamd” ve “şükür” kelimeleri arasında ince bir farkın bulunduğunu açıklamaya çalışır. Açıklamasına göre hamd, nimet gelmese bile kişinin ibtidâen, yani bir sebep olmadan, Allah’ı senâ etmesi için kullanılan bir kelimedir. Fakat şükür kelimesi, sadece nimet verildiğinde, nimetin mukabilinde senâ etmek için kullanılan bir tabirdir.¹¹⁹

Şâhfûr’un kelime anlamını zikretmesindeki gayelerinden biri de Kur’an’ın kelime tercihinin bazı inceliklere dayandığını göstermektir. Bu açıklamalarından biri, âyette kullanılan edatın iki âyet arasında bağlantı sağlamasıdır. Meselâ (لَيَبْلُغَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ) “*Andolsun, Allah sizleri, ellerinizin ve mızraklarınızın erişebileceği av(lar) ile elbette deneyecek ki...*”¹²⁰ âyetteki (من) harfinin teb’îz (baziyet/kısmiyet) manasına sahip olmasından yola çıkarak Allah’ın hayvanlardan bazılarının avlanmasının haram bazılarının avlanmasının da helal kıldığı olduğu anlaşıldığını ifade eder. Müfessir, bu açıklamasının akabinde bir sonraki âyeti buradan anlaşılman üzerine bina eder. Zira (من) harfinin manasından avların tümünün haram olmadığı, bazılarının helal olduğu anlaşılman ve devamında helali anlatacak olan âyete işaret edilmek suretiyle zemin hazırlanmıştır. Böylece bu kelimenin kullanımı iki âyet arasında anlamsal bir bağlantı sağlamaktadır.¹²¹

¹¹⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/44.

¹¹⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/50.

¹²⁰ 5/Mâide, 95.

¹²¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/615; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 2/495.

3.1.3.4. Kelimenin İhtilaflı Anlamlarından Birini Tercih Etme

Tefsir kaynaklarında Kur'an kelimelerine verilen anlamlar, çoğu zaman aynı maksadı ifade eden ve birbirini nakzetsizleyen anlamlardır. Müellifimizin bu tür ihtilafları anlam çeşitliliği olarak gördüğünü zikretmiştik. Ancak müellifimiz, anlamında ihtilaf edilen bazı kelimelerin meâl haricinde tefsir kısmında da anlamını açıklama gereği duyar.

Misal olarak (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) “Ona ancak temizlenenler dokunabilir”¹²²

âyetidir. Bu âyette geçen (الْمُطَهَّرُونَ) kelimesine maddî temizlik şeklinde hakikî ya da manevî temizlik şeklinde mecazî anlam verilebilir. Şâhfûr, âyetin meâl kısmında, (الْمُطَهَّرُونَ) kelimesini anlamlandırmamış, fakat tefsir kısmında ilgili görüşlere ve izahlara yer vermeye çalışmıştır. Görüşlerden biri Katâde'ye aittir ki ona göre âyetin anlamı, “Bu dünyaya indirilmeden önce (Allah (cc) katında) temizlenenler dışında kimse ona dokunmamıştır/el sürmemiştir. Ancak bu dünyada pek çok münafık ona dokunmuştur”¹²³ şeklindedir. Diğer bir görüş de Hasan b. Fadl'ın görüşüdür. Ona göre maksat, “Allah'ın şirk ve nifaktan uzak kılmak suretiyle pâk/temiz kıldığı kulları dışında kimse onun te'vilini yapamayacaktır” şeklindedir. Müfessirimiz ise ulemânın çoğunluğunun görüşü olarak verdiği görüşü tercih etmiştir ki onlara göre “temizlenenler” ifadesinden maksat, maddî temizlik olup, bundan hades, cünüp ve necaset durumlarından temizlenmek kastedilmiştir. Bu mana, maddî temizliği ifade etmesi bakımından lügate uygun bir mana; ancak abdest ve gusül gibi ritüelleri olan bir temizliği ifade etmesi açısından kavramlaşmış bir anlamdır. Şâhfûr, bu anlama binaen zamirin mercii olan “Kur'an” ifadesinden “Mushaf”ın kastedildiğini ifade eder. Buna delil olarak, düşman topraklarına Kur'an ile seferin yapılmamasını emreden bir hadisi gösterir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber, bu emrinde Kur'an derken açıkça Mushaf'ı kastetmiştir. Netice olarak müellife göre “temizlenenlerden başkası ona dokunamaz” âyetinin yorumu, abdestsiz, cünüp, hayız gibi hallerde kişinin Kur'an'a dokunması, onu eline alması ve kılıfın içinde de olsa taşınmasının nehyedilmiş olması şeklindedir.¹²⁴

¹²² 56/Vâkıâ, 79.

¹²³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/94-95; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 701b.

¹²⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 701a.

Dolayısıyla müellif, mezkûr kelimeyi hakikî anlamıyla, maddî temizlik olarak yorumlamıştır. Oysa diğer görüşlerde (متطهرين) kelimesi, bağlama daha uygun olduğu düşüncesiyle mecaz yoluyla manevî temizlikle yorumlanmıştır. Bu yaklaşımla maddî temizlik anlamına karşı çıkanlar, gerek temizliğin abdest ve gusûle yorumlanmasının gerekse Kur'an'ın daha sonra mushaflaşmasının sûrenin Mekkî olmasına uygun düşmediği gerekçesiyle itiraz etmişlerdir.¹²⁵

3.1.4. Belâgat İlmî ile Tefsir Yöntemi

Kur'an'ın mu'ciz olması ve bunun onun ilâhî bir kelâm olması konusundaki önemi, i'cazın ne cihetten olduğunun araştırılmasını zorunlu kılmıştır.¹²⁶ Hicri dördüncü asrın sonlarına kadar devam eden belâgat eksenli çalışmalar,¹²⁷ dil, edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm gibi ilimler ile birlikte ele alınmış ve çalışmalarda esas maksat, Kur'an'ı daha iyi anlamak ve onun mu'ciz olduğunu temellendirmek olmuştur.¹²⁸ Bağımsız hale gelinceye kadar bu ilimler tarihî süreçte ihtivâ ettiği konulara göre bedi', belâgat, fesahât, meânî, beyân, nazım, üslûb, tertip ve mecaz gibi kavramlar kullanılmıştır.¹²⁹

Belâgat ilmi kapsamına giren bu ilimlerin tasnifi ilk olarak kim tarafından yapıldığına dair farklı fikirler bulunmakla birlikte söz konusu ilimlerin gelişmesinde farklı âlimlerin katkı sağladığı muhakkaktır.¹³⁰ Ancak Şâhfûr'un yaşadığı döneme kadar bu kavramların tanım ve çerçevesinin tam olarak netleşmediği ilgili eserlerde dile getirildiği gibi Şâhfûr'un tefsirinde de bunun yansımaları görmek mümkündür. Müteahhirîn ulemânın getirdiği yeni tanımlamalarla birlikte zamanla belâgat ve fesahat tabirlerinden her biri, müstakil önemli bir takım ilim ve sanatlara dönüşmüştür.

¹²⁵ Hakan Uğur, "Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi", *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (01 Ocak 2016), 208., 226.

¹²⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2010, 645.

¹²⁷ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 18, 27.

¹²⁸ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 384-387.

¹²⁹ Ebû Muhammed İbn Sinân Abdullah b. Muhammed b. Saîd Hafâcî, *Sırrü'l-fesâhâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 60; Aziz el-Hatîb, *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân: dirâse tahliliyye inde Fahreddin er-Râzî*, (Dımaşk: Dârü'l-Kuteybe, 2011), 97-98; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 645-646; Ahmed Matlub, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l- ve tetavvüruhâ*, (Beyrût/Lübnan: d-Dâru li'l-Arabiyyeti li'l-mevsûat, 2006), 1/403-405, 408; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992); Mazin Mübârek, *el-Mu'cez fî târihi'l-belâğâ*, (: Dârü'l-Fikr, ts.), 53-58.

¹³⁰ İsmail Durmuş, "Meânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 206-207.

Dördüncü yüzyıla kadar yazılan belâgat eksenli kaynaklarda belâgat, fesahat meânî, beyân ve bedî kavramları sıklıkla yer almakla birlikte bunlar, belâgatın birer alt dalları olarak belirlenmemiştir. İlk dönemlerde alan terminolojisi dışında kullanılan yukarıdaki kavramlarla ilgili ilk çözümler, İbn Kuteybe (v. 276/889) ve İbn Mu'tez (v. 296/908)¹³¹ gibi âlimlerle başlamıştır. Lakin i'cazın işlendiği zeminin, bugünkü çerçeve ile belâgat adı altında toplanması ve belâgatın da bedî, beyân ve meânî şeklinde tasnif edilmesi Cürçânî'nin (v. 471/1078-79) ve daha sonra Sekkâkî'nin (v. 626/1229) çalışmaları ile gerçekleşmiştir.¹³² Meânî ilmi, manaları üslup açısından cümlelerin oluşumundan ve her makama özel bir anlam ifade etmesinden bahseder. Beyân ilmi, cümlelerin açıklık ya da kapalılık yönüyle farklı şekillerde ifade edilebilmesinden bahseder. Bedî ilmi ise bunların dışında kalan, lafız ya da mana bakımından muhessinat türünden en mükemmel tarzda ifade biçimlerinden bahseder. Bu üçüne birlikte belâgat ilmi denilmiştir.¹³³

Yukarıda sözünü ettiğimiz kavramlardan yaygın olarak “belâgat” kavramı kullanılmıştır. Lakin bu kavram günümüzde olduğu gibi diğer üç edebi sanat dalını kapsayacak şekilde değil, ele alındığı kaynağa göre farklılık arz eden kapsamlarla kullanılmıştır. İ'cazın gerçekleştiği zemin için kullanılan çatı isimlerden biri de fesahat kavramıdır. Fesahat ve belâgatın birbirinin yerine kullanılması da uzun süre söz konusu olmuş ayrıca fesâhatta lafza, belâgatta ise manaya vurgu yapıldığını ifade edenler de olmuştur.¹³⁴

İslam'ın ilk döneminde yetişen müfessirlerin çoğu aynı zamanda çoğu aynı zamanda dilbilimcidir. Bu nedenle ilk devirlerde yazılan tefsirler, belâgata dair bilgiler içermekte ve belâgata matuf vazgeçilmez birer kaynak durumundadır.¹³⁵ İlk dönemden itibaren Kur'an âyetlerinin belâgat açısından ele alınıp tahlil edilmesi günümüze kadar süre gelmiştir.

¹³¹ Muhammed b. Ali es-Sâmil, “Belâgat Terminoloji Sorunları”, çev. Ömer Kara, *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (01 Haziran 2013), 206-207.

¹³² Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ: ilmü'l-beyân ve'l-bedî*, (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2009), c. I, 18-19.

¹³³ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 318; Durmuş, “Meânî”, 206-207.

¹³⁴ Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman Abdulkâhîr el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, (Dimâşk: Dârü'l-Fikr, 2007), 103-104, 385; Osman Karadeniz, “İnanç Konuları Açısından Meâllerde Çelişik Problemi”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu-2010*, yumu (Ankara, : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 128.

¹³⁵ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, 384-387.

Bu sebeple müellifimizin de tefsirinde kendisinden önce yazılmış tefsirlerin sıkça başvurduğu edebî/belâgat tahlillerini içermesi beklenen bir durumdur. Şu var ki *Tâcü't-terâcim* tefsirinin Farsça yazılmış olması, dil ve belâgat eksenli açıklamaları tafsîl boyutunda olmamasına neden olan sebeplerdendir. *Tâcü't-terâcim*'de dağınık şekilde ele alınan belâgat/retorik konuların kapsamlı bir çerçevede tespitini yapmak güç olsa da ilgili izahlarından yola çıkarak kaynaktaki yaşadığı dönemin belâgatın ilminin literatürüne ve seviyesine kısmi bir izlenim elde etmek mümkündür. Ayrıca Şâhfûr'un Kur'an'ın retorik yönü ile alakalı yapılan tespitler, onun Kur'an'ın yorumunda belâgat ilmindeki vükûfiyetini ve belâgat alanına olan müracaatını göstermesi açısından yeterli miktardadır.

Günümüz itibari ile gelinen noktada literatürde meânî ilmi, bedi' ve beyân ilminin yanında belâgatın bir alt dalı olarak konumlandırılmaktadır. İlk dönemlerde ise bu tür bir gruplandırma söz konusu değildir. Şâhfûr'un tefsirine de bakıldığında belâgat kavramları ayırımında bir netlik bulunmamaktadır. Kur'an'ın dilsel açıdan mu'ciz olmasını ise fesahat, belâgat ve ayrıca nazım kavramlarıyla açıklamaktadır.¹³⁶ Ancak belâgat kavramını daha geniş bir kapsamlı kullanmakta olup, yakın bağlarla fesahat kavramını da kullanır. Bu, onun bu ifadeleri üslûb ve edebî açıdan çatı kavramlar olarak aldığını göstermektedir. *Tâcü't-terâcim*'de meânî kavramı, belâgat kavramından bağımsız kullanılmakta, bedi' ve beyân şeklinde özel ifadelerle ise rastlanılmamaktadır. Meânî kavramını ise muhtelif bağlamlarda kullanmakta ancak onun kullanımında meânî kavramı, beyân ilminin hali hazırdaki konularını da içine alan genişliktedir. Meselâ teşbih sanatı, beyân ilminin bir türü olarak kaynaklarda yer alırken, Şâhfûr, imânın ağaca teşbih edilmesi¹³⁷ noktasını ehl-i meânîye nispet ederek açıklamaktadır.¹³⁸ Bu sebeple onun ifade şeklinde meânî ilmi, beyân ilminin içinde yer alan bir konu olmaktadır.

Şâhfûr'un i'caz ekseninde belâgat bağlamında kullandığı tabirlerden biri de "nazım" ifadesidir. Cürcani, nazım teorisini daha sonra meânî ilmi olarak bilinen ilim anlamında, beyân ve nazım kelimelerini de benzer anlamla kullanır. Bu sebeple Cürcânî'nin beyân ve meânî/nazım ilmi arasında da fark gözetmediği anlaşılmaktadır.

¹³⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/74-75; 3/1022.

¹³⁷ 14/İbrâhim, 24-25.

¹³⁸ Sa'lebî'nin ibaresinde bu görüş, kimseye nispet edilmeden anlatılmıştır. Bu durumda Şâhfûr'un bundan Sa'lebî'nin görüşü olduğunu kastetmiş olması muhtemeldir. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1159.

Beyân ve meânî arasında fark olduğuna dikkat çeken ilk kişi Zemahşerî'dir. Sekkakî de onun yolunu izlemiş ancak üçüncü kısımda muhessinâti bedi'yyeyi ayrı bir ilim olarak değil, sadece muhessinat adıyla ele almıştır. Bedi' ilmini ayrı bir ilim olarak ilk defa Bedruddin b. Mâlik *Misbâh* isimli eserinde ele almıştır.¹³⁹

Şâhfûr'un nazım ifadesini kullanarak yaptığı bir açıklamayı besmelenin tefsirinde görmekteyiz. Şâhfûr, Allah'ın isimlerinin besmeledeki sıralamasını inceler ve önce "Allah" ardından "Rahmân" ve daha sonra "Rahîm" isimlerinin getirilmesinin hikmeti üzerinde durur. Açıklamasının başında öncelikle hiç kimsenin Allah'ın gönderdiği veya emrettiği şeyi nasıl emredeceğine itiraz edemeyeceğinin bilinmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu tutumu ile âyetteki herhangi bir incelemede niyeti ve teslimiyeti tefsir işinde bir düstur olarak görür. Bu yaklaşımla âyetin i'caz yönünün kesin olduğuna vurgu yapar; ilmî tahlillerde hikmeti arayışı gayesinin ötesine geçilmesinin ise yanlış olacağına işaret eder. Devamında şu ifadeleri kullanır: "Lakin bunların her birinin hikmetleri vardır. Kitabının nazmıyla, harfleri ve isimlerinin tertibiyle halka tenbihte bulunur."¹⁴⁰ Bu ifadelerde Kur'an'ın genel olarak nazımının ve isimlerinin tertibinin hikmetli olduğu ve ayrıca harflerinin tertibini de zikrederek onların sıralamasında da hikmete binaen olduğuna dikkatleri çeker. Şâhfûr, bu yaklaşımla üslûbun ve nazımın tamamen hikmete ve gayelere tâbi olduğunu belirtmiştir. Şâhfûr, hikmet ve amaç kabilinden yorumların sıhhatini mevzu bahis yapar ve bunu, hurûf-ı mukattaadan olan "م" ¹⁴¹ ekseninde serdedilen görüşler üzerinde uygular. Şâhfûr, açıklamaların farklılığına bir ihtilaf ve karmaşa olarak bakmaz. O, bu görüşlerin tümünün mümkün olduğunu, "م" harflerinin bu kadar manayı ifade etmesinin kelimenin şerefinden olduğunu ve bunların tamamının belâgat manasına dâhil olup bunların hiçbirinin ehl-i aklın inkâr edemeyeceği hususlar olduğunun altını çizer.¹⁴² Anlaşıldığı üzere İsferyânî bu açıklamada lafız ve mana ortaklığı olan bir belâgattan söz etmektedir.

Şâhfûr, Kur'an'ın belâgatı konusunda nazım tabiri yanında tertip ifadesini de kullanır. İ'caz bağlamında kullandığı kavramlar, genel bir anlatım içerisinde belâgata

¹³⁹ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 318.

¹⁴⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/45-46.

¹⁴¹ 2/Bakara, 1.

¹⁴² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/63.

dâhil olduğunu gösterse de mevcut belâgat ilmî terminolojisi ile konumlandırmadan vermektedir. Biz de bu nedenle Şâhfûr'un belagâttan sayılabilecek izahlarının daha iyi anlaşılması için ilgili misalleri bedî', beyân ve meânî konularına ilişkilendirerek vermeye çalışacağız.

3.1.4.1. Meânî İlmi Çerçevesindeki Yorumu

Belâgat ve alt dallarına ait konu ve sanatlarının tefsirlerde yer almasının arka planında Kur'an'ın derinliği ve i'caz yönü vardır. Müslümanlar, ilimlerde derinleştikçe Kur'an kelâmının i'câzı ve taklit edilemezliğini de daha derinden tespitini yapmaya çalışmışlardır. Dil ilimlerinden her biri, Kur'an'la kendine bakan yönüyle iştiğal etmiştir. Kur'an'ın cümlelerinin oluşumundan manaları ifade etme yönüyle söz eden¹⁴³ ilim, meânî ilmi olmuştur. Çünkü meânî ilmi, Arapça lafızların muktezây-ı hal'e uygunluğu ve keyfiyetinin kendisiyle bilindiği ilim şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴⁴ Bu açıdan meânî ilminde temel gaye, maksut mana elde edilirken kelâmın hatadan korunmasıdır.¹⁴⁵

Şâhfûr el-İsferâyînî yer yer, bismelenin tefsirinde olduğu gibi meânî ilmi alanına atfen "ehl-i maânî der ki" ifadesini kullanır. Bismelenin tefsirinde meânî ilmi ehlinden naklettiği bilgi, (الرحمن)¹⁴⁶ kelimesindeki nûn'un kelimeye umumiyet anlamı katması ve (الرحيم) ismine nispeten daha hâs bir sıfat olmasıdır.¹⁴⁷ İfadeyi bu şekilde ele almak, belâgat alanında yazılmış modern dönemin eserlerinde daha çok meânî ilminin konuları arasındadır.

Yine meânî konularından olan ihbâr ve inşâ konusu kapsamında (الحمد لله رب العالمين)¹⁴⁸ cümlesini ele alır. "Ehl-i meâniye göre lafız ihbar mana ise emirdir" ifadelerini

¹⁴³ Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib el-Kazvinî, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga* = *Telhisü'l-Miftâh* (Dârü'l-Fikr, 1904), 341.

¹⁴⁴ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *el-Mutavvel şerhu Telhisi Miftahi'l-ulum*. : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 166-167; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *ulûmü'l-Belâga* (Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 41.

¹⁴⁵ Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 256.

¹⁴⁶ 1/Fâtiha, 1.

¹⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/44.

¹⁴⁸ 1/Fâtiha, 2.

kullanır.¹⁴⁹ Çünkü bu âyetin lafzı “Hamd Allah’a aittir” manasını ifade ederken emir manasına göre âyetin “Allah’a hamd olsun” şeklinde olacaktır. Bu tür bir sanat belâgatte mecâz-ı murekkebin kısımlarından olduğu için meânî ilminin konularındandır.¹⁵⁰

Ehl-i meânî ifadesi onun bu tefsirinde meânî ilminden istifade ettiğini gösteren bir veridir. Bunun haricinde hâlihazırda meânî ilmi alanında yer alan sanatların bir kısmının aynı isimlerle *Tâcü't-terâcim*'de yer aldığını görmekteyiz. Örneğin medh-zem,¹⁵¹ istifhamın tevbîh ifade etmesi¹⁵², tekrarın te'kid ve tahkik ifade etmesi¹⁵³, âyette izmar ve hazfin gerçekleşmesi¹⁵⁴, cümlede takdim-te'hirin olması¹⁵⁵ ve kasemin te'kid ifade etmesi gibi bazı hususlar, aynı kavramlarla kullanılarak izahlar yapılmıştır.

3.1.4.2. Beyân İlmi Çerçevesindeki Yorumu

Mütekaddimîn ulemâsının eserlerinde Kur'an'ın bizâtihi kullandığı bir sıfat olması sebebiyle beyân vurgu çok rastlanılan bir durumdur. Lakin mevcut çerçeve ile muteahhirin ulemâsının kullandığı beyânın bir ilim dalı olması ve belli bazı kurallara münhasır olması, beşinci yüzyıldan sonradır.

Belâgat ilminde “muktezayı hale uygun manayı farklı şekillerde -açık şekilde- ifade etmenin kendisiyle bilindiği ilim”¹⁵⁶ şeklinde tanımlanan beyân ilmi, ifadeleri açıklık ya da kapalılık yönünden ve ifadeyi mananın şekline göre kullanılmasını inceler.

Müellifin âyetleri yorumlarken hatırı sayılır miktarda beyân ilmi kapsamındaki edebi sanatların üzerinde durduğu ve bu kapsamda irdelediği görülmektedir. Bu kapsamda irdelediği konular, mecaz, kinâye, teşbih, temsil, ta'riz,¹⁵⁷ cüziyet, külliyyet, lüzûmiyyet, sebebiyet, umûm, husus ve eşbâh-nezâir¹⁵⁸ gibi konulardır. Bu istihlalden bir kısmını, aynen kullanmış bir kısmını da misali olabilecek bazı açıklamalar zikretmiştir. Bu sanatlar arasında mecazın Kur'an'ın birçok âyetinde söz

¹⁴⁹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/50; Benzer misal için bkz: 9/Tevbe, 122, Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/918.

¹⁵⁰ Merâgî, *Ulümü'l-belâga*, 286-287.

¹⁵¹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/389-390.

¹⁵² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, vr. 458b.

¹⁵³ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1375.

¹⁵⁴ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/510-511.

¹⁵⁵ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, vr. 691a.

¹⁵⁶ Teftazânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miiftâhi'l-ulum*, 506, 509; el-Merâgî, *ulümü'l-Belâga*, 207-208; Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 273.

¹⁵⁷ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/514.

¹⁵⁸ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: üsûsühâ ve ulûmuuhâ ve fînûnuhâ* (Dımaşk/Beyrut: Darü'l-Kalem, 2013), 2/311-319.

konusu olması sebebiyle ulûmü'l-Kur'an'ın da önemli meselelerindedir. Önemine binaen mecâz konusunda müellifin yaklaşımını incelemek faydalı olacaktır.

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin âyette geçen lafızlara mecaz anlamı yüklediğinin pek çok misali bulunmakla birlikte onun için esas olan hakikatin mümkün olduğu yerde mecazın câiz olmadığı şeklindeki görüşüdür.¹⁵⁹ Nitekim Şâhfûr, (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) âyetinde¹⁶⁰ Allah'ın hidayeti vermesini, halkü'l-ef'âl konusu ve Allah'ın hidayeti halk etmesi bağlamında değerlendirir. İsferâyînî'ye göre Allah'tan (cc) hidayet üzerine sebat etmek için hidayet talep edilmektedir. Zira kulun hidayet veya herhangi bir sıfat üzerine kalması ancak Allah'ın onun sıfatını sürekli yeni yaratması ile olabilir. Allah'ın sürekli yaratması olmadan sıfattan sebat etmek mümkün olamaz. Hidayet üzerine sebat etmek de hidayetin başlaması ile mümkün olabilir. Müellifimizin ortaya koyduğu bu yaklaşım, İmam Matûridî'nin Te'vilât'ın'daki yaklaşıma uymaktadır.¹⁶¹ Müfessirimiz, böyle düşünülmediği takdirde mecaz anlamın zorunlu olacağını oysaki hakikatin mümkün olduğu yerde mecaza gitmenin câiz olmadığını vurgular.¹⁶²

Müfessirimizin hakikî manayı mecaza götüren anlama nispeten daha uygun gördüğüne diğer bir misal de (رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا) “*Rabbimiz! Doğrusu biz ‘Rabbimize inanın!’ diyerek, imana çağıran bir davetçiyi işitip iman ettik*”¹⁶³ âyetindeki (مُنَادِيًا) kelimesini açıklama şeklidir. Şâhfûr, bu âyetteki “münâdî” ifadesini Peygamber olarak açıklamıştır. Bazı kaynaklarda, bu ifadenin peygamberi görenlere uygun olduğu ancak peygamberi göremeyenleri kapsamadığı düşüncesi ile peygamber yerine “Kur’an” olarak izah edilmiştir.¹⁶⁴ Şâhfûr, (نداء) ve (سمع) kelimelerinin lügatteki seslenme ve işitme anlamlarına da uygun olarak “nida eden” ifadesini peygamber olarak tefsir ederek “yani Muhammed” demiştir.¹⁶⁵ Bu

¹⁵⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/54.

¹⁶⁰ 1/Fâtiha, 6.

¹⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an: el-A'raf-et-Tevbe = Te'vilâtü ehli's-sünne*. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 21-22.

¹⁶² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/54.

¹⁶³ 3/Âl-i İmrân, 193.

¹⁶⁴ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 146.

¹⁶⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/451.

yaklaşımıyla kelimeye mecaz anlam yüklemek yerine hakikî anlamı vermeyi tercih etmiştir.

Aynı tutumunu şehitlerin söz konusu olduğu (بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) “*Bilakis onlar diridirler, Rab'leri katında rızıklanmaktadır*”¹⁶⁶ ifadesinin tefsirinde de uygular. Âyetin tefsirinde şehitlerin hayatta olmaları ve rızıklanmaları ekseninde serdedilen açıklamalarda mecaz ya da hakikî anlam olarak değerlendirilebilecek açıklamalar zikretmiştir. Bunlardan birincisi cennetteki meyvelerden rızıklandırılmalarıdır ki kendisi de âyete mana verirken “از میوه های بهشت” cennetin meyvelerinden” ifadesini ekleyerek buna yönelik uygun bir anlam vermiştir. İkincisi, onların melekeler gibi kıyamete kadar secde ve rükûda olduklarıdır. Üçüncü izah ise her yıl onlara gazvelerin (sevapların) yazılmasıdır. Görüldüğü üzere (يرزقون) ifadesi, birinci anlamda maddî olarak rızıklandırıldıkları hakikî anlamıyla anlaşılırken diğer iki anlam mecaz anlamdır. Müellifimiz, bu anlamlar içerisinde cennetteki nimetlerle rızıklandığı şeklindeki anlamı tercih ederek mecaz yerine hakiki anlamı tercih etmiştir.¹⁶⁷

Şâhfûr'un mecaz anlama zorunlu olmadıkça gidilmeyeceğini savunduğunu ifade etmiştik. Ancak bazı gerekçelere dayalı olarak bazen hakikî mana yerine mecaza gittiği söylenebilir. Meselâ Ribâ çerçevesinde söylenmiş olan (وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا) “*Kim faizciliğe dönerse, işte onlar cehennemlidir, onlar orada temelli kalacaklardır*” ifadesindeki (وَمَنْ عَادَ) ifadesini açıklarken¹⁶⁸ bir kayıt koymak suretiyle ifadeyi “*helal kabul ederse*” ifadesiyle kayıtlamıştır. Gerekçesi irdelendiğinde bunun devamında gelen “*Onlar eshab-ı nardırlar. Hep orada kalacaklardır*” ifadeleriyle ilgili olduğu akla gelmektedir. Çünkü ribâ, büyük bir günah olarak Ehl-i sünnet itikadında Mu'tezile'den farklı olarak cehennemde ebedî kalma sebebi değildir. Ehl-i sünnete göre ehl-i küfür ebedî cehennemde kalır. Bu nedenle bu ifade Ehl-i sünnet bakış açısı ile açıklanarak mecaz bir anlam vermiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁶ 3/Âl-i İmrân, 171

¹⁶⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/436-439.

¹⁶⁸ 2/Bakara, 275.

¹⁶⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/321.

3.1.4.3. Bedi‘ İlmî Çerçevesindeki Açıklaması

Bedi‘ ilmi, muktezayı hale uygun olan kelâmın lafız bakımından kusursuz, mana bakımından makûl aynı zamanda bir ahenge sahip olmasının usul ve kaidelerini inceleyen ilimdir.¹⁷⁰ Kur‘ân-ı Kerîm’in ifade şeklinin üstünlüğü, tefsirlerin tespit etmeğe çalıştığı en önemli sanatlardan biridir. Kur‘an’ın meânî ve beyânı dışında kalan her türlü belâgatlı söz ve anlam eksenli nükteler bed‘i ilmi kapsamında kabul edilmiştir. Bu tür incelikler ve ayrıntıların çoğalmasa belâgatin ve dolayısıyla i‘câzın seviyesini ortaya koyar.

Müellifin yaşadığı dönemden sonra gelişen bed‘i kavramı, kendisi olmasa da alt başlıklarındaki edebî sanatları, hâlihazırdaki aynı isimler ile müellifin bazı değerlendirmelerinde yer almıştır. Kullanılan kavramların bu miktarı da müfessirimizin belâgat ilmiyle ilgilendiğini ve Kur‘ân-ı Kerîm’in i‘câzı ile hemhal olduğunu göstermesi açısından yeterlidir.

Belâgat kaynaklarında bedi‘ ilmi sanatlarından biri olarak aklî ve kelâmî yöntemler zikredilir.¹⁷¹ Şâhfûr’un (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu”¹⁷² âyetlerinin tefsirindeki izahı bu kapsamda değerlendirilebilir. Şâhfûr, “Bu âyet, aklî delille tevhidin delaletine bir tembihtir” diyerek âyetin mana ve içerik cihetiyle başvurduğu anlatıma dikkat çekmektedir.¹⁷³ Bu sözlerinde bedi’ ilminin terminolojisini kullanmasa da âyetteki ifadelerin aklî delil olduğu tespiti ile âyetin anlatımını bir kategoriye koymaktadır. Dolayısıyla âyete üslup ve anlatım yönünden aklî delil gibi bir sıfat getirerek bedi’ ilminin kapsamına giren bir nitelendirme ortaya koymaktadır.

Şâhfûr’un bedi’ ilmüne dair ele aldığı konulardan biri kelime ve cümlelerin sıralanışıyla ilgili olan tarakkî ve tedellî sanatıdır. Bu sanat kullanılarak aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya bir sıralama takip edilerek bazı incelikler hedeflenir.¹⁷⁴ *Tâcü’t-terâcim*’de bu çerçevede değerlendirebileceğimiz misal, bismelenin tefsirinde yer almaktadır. Şâhfûr, burada nazım ve tertip bağlamında bazı

¹⁷⁰ Kazvinî, *et-Telhis fi ulumi’l-belâga*, 347; Teftazânî, *el-Mutavvel şerhu Telhisi Mifthi’l-ulum*, 640; el-Merâğî, *ulûmü’l-Belâğa*, 312.

¹⁷¹ el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 2/446.

¹⁷² 21/Enbiyâ, 22.

¹⁷³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1404.

¹⁷⁴ Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 2/452, 459-460.

açıklamalar yaparak şu izahta bulunur: “Allah” isminin anlamı her şeyi yaratmaya kâdir olmasıdır. Bu, canlı olan olmayan tüm mahlûkatı kapsayan genel bir anlamdır. “Rahmân” onun rahmetinin dünyada iyi ve kötü olan herkese ulaşması manasındadır. Bu husus bir önceki anlama göre daha özel bir anlamdır. Çünkü bu hayvanlara/canlılara has olup cemâdat/cansızlar bunun dışında kalır. “Rahîm” ise sırf âhirette müminlere rahmet edeceği anlamındadır. Âhiretteki bu rahmet, asiler için geçerli olmayıp sadece itaatkâr olanlar için geçerli olacağından bir önceki isme göre daha hâs bir anlamı ifade etmektedir. Böylece isimlerin zikrinde bir amaç ve üslup doğrultusunda genel olan isim öne, özel anlam ifade eden isimler ise sıralamada sonraya alınmıştır.¹⁷⁵ Şâhfûr, âyetteki kelimelerin takdim te’hirinin hikmetini incelediği misallerden bir diğeri de (حَلَقَ الْاَدْي) (الموت والحياة)¹⁷⁶ âyetidir. Şâhfûr, bu âyette ölümün hayattan önce zikredildiğinin hikmetini ele almıştır.¹⁷⁷

Müellifimiz, bedi’ kavramını kullanmamıştır, ancak bu ilmin tenbîh gibi bazı kavramlarını kullanmış ve bu sanatın ismini vermeden ilgili kapsama giren bazı yorumlar yapmıştır. Şâhfûr, (عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ يَاطُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ) (تَتَّقُونَ) “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”¹⁷⁸ âyetinde bir “tenbîh”in bulunduğunu ifade eder ve açıklamaya çalışır. Şöyle ki Şâhfûr, âyette farz olan ibadeti bildirirken meselenin önemine binaen tembih edici bir üslubun kullanıldığını kaydeder ve tembihin âyette üç aşamalı bir anlatım ile gerçekleştiğini ifade eder. Yaptığı izaha göre önce medih sonra teşbih ve daha sonra da müjdeleme ve umut vermek suretiyle tenbîh yapılmıştır. Bu tür anlatım ise belâgat bedi’ ilmi kaynaklarında “iftinân” başlığıyla yer almıştır. İftinân sanatı ise bir kelamda farklı özelliklerdeki söz sanatlarından faydalanmaktır.¹⁷⁹ Şâhfûr’un sözünü ettiği tembihin âyetteki uygulama şekli şöyledir. Orucun farz kılındığı bu âyette “Allah (cc) orucu farz kılmış ve bunu yaparken kullarına lütfu ve nazarı ile emretmiştir. Bu doğrultuda âyette ince bir üslup ve

¹⁷⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/45-46.

¹⁷⁶ 67/Mülk, 1-4.

¹⁷⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, vr. 736b.

¹⁷⁸ 2/Bakara, 183.

¹⁷⁹ Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 2/475.

etkili bir sonuç oluşması için aşama aşama ilerleyen bir yöntem takip edilmiştir. Bu sebeple âyette, önce kulları gaflet uykusundan uyandırmak için tenbîh üslûbu ile onlara (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ile hitap edilmiştir. Bu hitabın lezzeti ile ibadetin yorgunluğunu, yükünü unutmaları ve taâtin kabulüne yakınlaşmaları gayesiyle onlara mü'min vasfı ile senâ edilmiştir. Böylece Hz. Musâ'nın (as) kavminin "işittik ve isyan ettik" sözünü kullanmamaları ve aynı duruma düşmemeleri sağlanmak istenmiştir. Âyette hitap üslûbundaki incelikler devam ederek onların gönüllerinin rahatlaması, hoşnut olması ve kabule daha yakın olması için (كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) "Sizden öncekilere farz kılındığı gibi" ifadeleri ile bu mükellefiyetin onlara mahsus olmadığı, daha önceki ümmetlerin de aynı fariza ile mükellef oldukları nazara verilmiştir. Nihayet âyetin sonuna gelindiğin ise söz konusu emrin faydası gösterilmiş ve bu maksatla (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) denilerek sözü edilen farziyetin onları koruyacağı ifade edilmiştir.¹⁸⁰

3.2. Ahkâm Âyetlerini Tefsirindeki Yöntemi

Kur'an'-Kerim'in dünya hayatında mümin-i kâmilî yetiştirmedeki hidayet rehberliği, sırf düşünsel değil aynı zamanda eylemseldir. Bu itibarla Kur'an'ın hidayeti hem itikadî hem de amelîdir. Kur'an'da dine ve hayata dair amelî hükümler içeren âyetler, tefsirlerin en önemli konularından biridir. Bu âyetler, ilk gün itibari ile üzerinde müzakere edilen ve farklı yönelimler serdedilen âyetler olmuştur. Bu eksen de ilmî bir miras birikmiş, bu birikim sayesinde bazı ekoller oluşmuş ve bunlar da fıkıh ilmi olarak sistematik bir alana dönüşmüştür. Müfessirimiz Şâhfûr el-İsferâyînî de tefsirinde fıkıh alanından söz etmiş ve bu alandan pek çok bilgi vermiştir. Nitekim biyografî ve tabâkat kitaplarında Şâhfûr'un ilmî şahsiyete sahip olduğu zikredilen alanlardan biri de fıkıh alanıdır.¹⁸¹ Buna binaen müellifin ahkâm âyetlerinde nasıl bir yol izlediği ve fikhî yorumlarında mezhebî izlerin bulunup bulunmadığının araştırılması yerinde olacaktır.

İslâm dininin getirdiği kuralların bütününe ahkâm-ı şer'iyeye denilir. Şer'î hükümler özelliklerine göre ahkâm-ı itikadiye, ahkâm-ı amelîye ve ahkâm-ı ahlâkiyye

¹⁸⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/186.

¹⁸¹ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 276; Subkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/11.

gibi kısımlara ayrılır.¹⁸² Dinî hükümler ifadesi de ahkâm-ı şer‘iyye ile aynı şeyi ifade ettiğinden itikadî, amelî, ahlakî ve aklî şeklindeki kısımlara ayrılır.¹⁸³ Fıkıh, dinin fûruuna ve amelî hayata ait bilgi ve hükümleri ihtiva eden ilim dalı olduğu için kapsamına bir çok konu girmektedir. Bu nedenle çağımıza kadar ilmihal, hukuk, hukuk usulü, iktisat, siyaset, idare bilimleri ve bu bilimlerle ilgili kurumlar, İslâmî ilimler sayımında fıkıh dalı içinde görülmüş ve incelenmiştir.¹⁸⁴

Müfessirimiz Şâhfûr, amelî hükümler için genelde “hüküm”, “ahkâm” kelimesini kullanmıştır.¹⁸⁵ Ayrıca bir kısım kaynaklarda¹⁸⁶ olduğu gibi şer‘î-amelî izahlar için bazen “furû” ifadesini¹⁸⁷ de kullanmıştır. Nitekim “İman, dinin aslı; amel ve itaat ise dinin furû’dur”¹⁸⁸ şeklindeki beyanı da bunu ortaya koymaktadır. Bunların dışında konusu ahkâm olan alana matuf “fıkıh” kelimesi ve türevlerini de kullandığını görmekteyiz. Meselâ ibadet-muamelat bilgisini ve sistemli belli disiplin ve dinî bilgileri içeren kitaplar için “hüccetler, fıkıh kitaplarıdır” ifadesini kullanarak bu alanda yazılmış eserlere havale etmiştir. Bunun dışında bu alanla iştigal eden âlimler için “فقهاء” kelimesini de kullanmıştır ki bu kavram, “فقه” kökünden türetilmiş olan “فقيه” kelimesinin çoğulu ve “fıkıhçılar” anlamındadır.¹⁸⁹

Literatörde fıkıh kelimesine yakın bir anlamla şeriât kavramı da kullanılmıştır. Şeriât geniş anlamıyla din kelimesine mukabil, dar anamı ile de amelî ve ferî hükümler için kullanılmıştır.¹⁹⁰ Müellifimiz Şâhfûr, “şeriât” kelimesini “usûl-i şeriât”, “ahkâm-ı şeriât” ifadeleriyle kullanıp “şeriât” ifadesini genel olarak¹⁹¹ “din” anlamıyla itikadî ve fikhî alanların ikisini de kapsar şekilde kullanır. Amelî meseleler için “hüküm, ahkâm”

¹⁸² Ahmet Özel, “Ahkâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998), 1/550-551.

¹⁸³ İlyas Üzüm, “Hüküm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998), 464-466.

¹⁸⁴ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996), 13/22.

¹⁸⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/8, 9, 5, 63, 64, 139, 1420, 1421.

¹⁸⁶ Ahmed Akgündüz, “Furû”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1996), 13/249-250.

¹⁸⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/139; 3/1421,

¹⁸⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1157-1159.

¹⁸⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/588.

¹⁹⁰ Talip Türcan, “Şeriât”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 38/574-577.

¹⁹¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/8, 1/139, 1/185, 1/247.

imanî meseleler için ise “itikât” gibi kavramları ayrıca kullanılır.¹⁹² Bunun dışında kullandığı “usûl-i diyanet”¹⁹³ “usul-i şerîat”¹⁹⁴ gibi diğer bazı tabirleri net olmamakla birlikte fıkıh ilminin nazarî kısmının karşılığı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Şâhfûr, ahkâma dair hükmü izah etmek manasında olan “fetva” kelimesi de kullanılır. Kur’an’da birkaç yerde geçen (أَفْتَى), (يَفْتَى) kelimelerine *cevap vermek*¹⁹⁵ ve *haber vermek*¹⁹⁶ anlamını vermiş (يَسْتَفِي) kelimesine ise *cevap istemek*,¹⁹⁷ *sormak*¹⁹⁸ gibi anlamlarını vermiştir. Bu sözcüklere anlam verirken genelde bağlamı dikkate aldığı anlaşılan müfessirimiz (يَفْتَى)¹⁹⁹ ve (يَسْتَفِي)²⁰⁰ için de fetva verme manasıyla fikhî hükmü verme veya sorma şeklinde yorumlamıştır. Nitekim asrı saadet döneminde fetva verme eylemi faaliyeti için fetvâ, kurra, fıkıh, re’y gibi kelimeler kullanılmıştır.²⁰¹

Şâhfûr el-İsferâyînî, hüküm içerikli âyetleri mana ederken, bazen “fıkıhçıların mezhebine göre” “fıkıhçılar der ki” gibi ifadeleri kullanmakta; bazen İmam Şafîi ve Ebû Hanife gibi âlimlerin de fikhî görüşlerini geçtiği bağlamlarda, “bazı müfessirler der ki” tarzı ifadeler kullanmaktadır.²⁰² Bu beyân tarzı, Kur’an’a mana verirken müfessir ve fukehâ ulema arasında önemli bir fark görmediğinin işareti olarak görülebilir. Nitekim ilk devrin fıkıhçıları, sadece fıkıh ilmi ile yetinmemiş, aynı zamanda Kur’an tefsiri ile de yakından iştilal etmişlerdir. Çünkü tefsir ilminden uzak, sırf fıkıh kitapları ile yetinmiş bir kişinin fıkıh ilmine tam anlamıyla hâkim olduğu söylenemez.

3.2.1. Ahkâmın Kaynaklarına Dair (Naklî Kaynaklar)

Şâhfûr’un ahkâm muhtevalı âyetlerde yaptığı açıklamalar, ahkâm için esas kabul ettiği kaynaklar hakkında fikir vermektedir. Bunun yanında tefsir ihtilaflarının

¹⁹² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/8, 9, 5, 63, 64, 139, 1420, 1421.

¹⁹³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/5.

¹⁹⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/9.

¹⁹⁵ 27/Neml, 32; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 497a

¹⁹⁶ 4/Nisâ, 127; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/537.

¹⁹⁷ 18/Kehf, 22; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1310-1311; 12/Yûsuf, 41; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1081.

¹⁹⁸ 37/Saffat, 11; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 585b.

¹⁹⁹ 4/Nisâ, 176; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/555.

²⁰⁰ 4/Nisâ, 127; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/537.

²⁰¹ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü’l-allame İbn Haldun* (Dimeşk: Dâru Ya’rub, 2004), 2/185; Muhammed Ersöz, *Kur’an’ın Dil Yapısı ve Kur’an Kelimelerinin Terimleşmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 182.

²⁰² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/622-623.

geçerliliği meyanındaki ifadeleri, âyetlerden hükmün istihracı noktasındaki düşüncesi hakkında önemli ipuçları verir. Şâhfûr'a göre ahkam âyetlerinde ihtilaf edildiğinde doğru hükmü bulmak için “haber/nakil”, “lûgat” ve “usulu'd-dine kıyas” olmak üzere başvurulacak üç delil vardır. Şâhfûr, bu delillere başvurularak isabetli olan görüşe ulaşılabileceğini ifade eder.²⁰³ Ayrıca bu açıklamasında ahkâma kaynak kabul ettiği esasların sırlamasını vermiştir. *Tâcü't-terâcim* tefsirindeki yerini göstermesi açısından söz konusu şer'î delilleri biraz daha açmakta fayda vardır.

Kur'ân-ı Kerîm: Şüphesiz her âlim için İslam'ın esası ve birincil kaynağı vahiy, yani Kur'an'ı Kerim'dir. *Tâcü't-terâcim* tefsiri gözden geçirildiğinde itikat, ahkâma ve tefsire/Kur'an'ın manasına dair yorumlarında birincil kaynak olarak Kur'an'ı aldığı çok net görülür. Buna misal olarak Şâhfûr, (فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) “Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır”²⁰⁴ âyetinden önce sebab-i nüzûl olarak verdiği bilgiye göre sahâbiler, bulutlu bir havada kiblenin yönünü tespit edilememesi üzerine farklı yönlere dönüp namaz kılmışlardır. Bunu Peygamber'e (sas) sorduklarında ruhsat içeren yukarıdaki âyet nâzil olmuştur. Şâhfûr, bu âyeti delil görerek kible her karıştırıldığında âyette sözü edilen ruhsatın geçerli olabileceğini kaydeder. Bu durumda kılınmış bir namazın iadesinin gerekmeyeceği yönündeki şu görüşleri beyan eder. Hanefî mezhebine ve İmam Şâfiî'nin de bir görüşüne göre kişi, kible yönünü karıştırıp namaz kılsa ve daha sonra kanaatinin yanlış olduğu ortaya çıkarsa namazlarının iadesi gerekli değildir.²⁰⁵ Bu açıklamalarda görüldüğü üzere ilgili olayda peygambere sorulan soruya âyet, cevap vermiş ve yine bu âyet, ruhsat hükmünün dayanağı olmuştur.

Kur'an'ın ahkâmda birinci kaynak olmasının sonucu olarak Kur'an'ın kullandığı kelime, edat ve cümleler gibi üslûba dair birçok nokta ahkâmın dayanağı yapılmıştır. İsferyâinî de bu doğrultuda âyetlerdeki kelimelerin kullanımının hüküm maksatlı olduğunu gösteren açıklamalar yapar. Meselâ “Kadınlarınız sizin için bir harstır/tarladır, o halde harsinize/tarlanıza nasıl isterseniz öyle varın”²⁰⁶ âyetinde “yani ekinin olmadığı yerden yaklaşmayın” şeklinde bir izah yapmıştır. Bu izaha göre kullanılan tarla manasındaki (حرث) kelimesine bir hüküm binâ edilmiştir. Çünkü tarla ve

²⁰³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/64.

²⁰⁴ 2/Bakara, 115.

²⁰⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/147.

²⁰⁶ 2/Bakara, 223.

ekin, öremeyi ifade eder. Bu sebeple âyette, ilişkide ekinin olabileceği yerden yaklaşılması gerektiği emredilmiş, ekin ve üremenin olmadığı yerden yaklaşılması ise yasaklanmıştır.²⁰⁷ Şâhfûr'un bu yaklaşımında kelimenin manası hükme dayanak yapılmış ayrıca ortaya çıkan bu anlamın mefhum-u muhalifi de dikkate alınmıştır. Zira öreme yerinden yaklaşılmasının emredilmesinin mefhum-u muhalifi, aksinin yasaklanmasıdır.

Şâhfûr'un bazı hükümleri kelimenin kullanımına bağlaması, Kur'an'daki kelimelerin özellikle seçildiği yönünde düşündüğünü göstermektedir. Şâhfûr, bu nevi hüküm istihracını edatların açıklamasında da yapmıştır. Meselâ, (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ) “Mümin kadınlarla nikâhlanıp, onları, temasta bulunmadan boşadığınızda”²⁰⁸ ifadesinde (ثُمَّ) edatının manasından yola çıkarak hüküm istihracında bulunmuştur. Zira (ثُمَّ), tertip/sıralama manasını içeren bir atıf harfinden sonra gelen şey, -gerçekleşme zamanı açısından- atıf harfinden sonraki şeye göre daha sonra olmalıdır. “ثُمَّ” edatının bu özelliğine binaen Şâhfûr, talakın nikâh yapıldıktan sonra olabileceğini ifade etmiştir. Bu durumda âyet, nikâhtan önce yapılan talakın da geçersiz olduğuna delil olmaktadır. Şâhfûr, bu anlam ve hükme delil olarak (لَا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ) “Nikâhtan önce talak” hadisini zikretmiştir.²⁰⁹

Şâhfûr'un âyette hüküm istihrac ettiği noktalardan biri de fiilin faile olan nispeti ve fiilin muhatabıdır. Fiilin fâili olarak tespit edilen zamirin mercii ve muhataba göre anlam ve hüküm de değişmektedir. Meselâ Şâhfûr, (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ) (وَإِقَائِكُمْ) “Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin”²¹⁰ âyetinde “nikâhlayın” emrinin fâili üzerinden bir hüküm çıkarır. Zira “nikâhlayın/evlendirin” emrinin muhatabının kızıdan başkaları olması, kızı evlendirecek

²⁰⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/243.

²⁰⁸ 33/Ahzâb, 49

²⁰⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 555b; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/121.

²¹⁰ 24/Nûr, 32.

kişinin kendisi olmadığı ve kızı evlendirecek kişinin velileri olduğu hükmüne delil kabul edilmiştir.²¹¹

Sünnet: Şâhfûr el-İsferâyînî, ahkâmın dayanağı olarak Kur'an'dan sonra ikinci derecede sünneti zikreder. Zira âyeti delil olarak gösterdiği birçok hükümde âyetin dışında sünnetten de delil getirmektedir. Meselâ müfessirimiz, (وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ) “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur*”²¹² âyetini kasrın hükmüne dayanak olarak zikreder. Şâhfûr, açıklamada korku anında namazı kısaltmanın câiz olmasının Kur'an'la sabit olduğunu, savaş dışında ve güven ortamında kasrın câiz olmasının ise sünnet ile sabit olduğunu kaydeder.²¹³

İcmâ: Şâhfûr'un delil olarak aldığı en önemli şer'î kaynaklardan bir diğeri de İcmâ'dır. Tefsirin başlarında Müslümanların, icmâ' ve ittifak ettiği her şeyin hak ve doğru olmasını esaslardan biri olarak zikreder. Ayrıca bunu “*Ümmetim yanlış/dalâlet üzerinde içtima' etmez*” hadisini naklederek delillendirir. Bu ifadeleriyle İslam'da şeriâtın ve itikadın kaynaklarından birinin “icmâ” olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.²¹⁴ İcmâ delilini kaynak almasını daha çok itikadî meselelerde görsek de fıkhî kaynak gösterdiği misaller de mevcuttur. Müellifin bu görüşüne bağlı olarak onun tefsirde icmâ ile kabul edilen manaları tercih etmesi beklenir bir yaklaşımdır. Nitekim müellif, icmâ'dan söz etmese de bu kapsamda değerlendirebilecek yorumları da mevcuttur.²¹⁵

İcmâ'ı bir dayanak olarak gösterdiği hükümlerden biri Kur'an'ın tercüme edilmesi meselesidir. Şâhfûr, imam ve âlimlerin her asırda halka şefkat ederek onları hidayete erdirmek için itikat ve ahkâmı Farsça anlattıklarını söyler. Yine aynı maksatla ümmetin ilk günden beri umuma açık her yerde, havas-avam, ehl-i din ve dünya meclislerinde ve minberlerde Kur'an'ın Farsça anlatımı üzerine icmâ ettiğini ifade eder.

²¹¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, vr., 467b-468a..

²¹² 4/Nisâ, 101.

²¹³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/524.

²¹⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 19-20.

²¹⁵ 6/En'âm, 152; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/518.

Ayrıca bunun hiç kimsenin inkâr edemeyeceği oranda yaygın olduğunu vurgular ve herkesin bunu câiz görmesi ötesinde bir farz-ı kifaye olarak telakki ettiğini belirtir.²¹⁶

3.2.2. İctihat ve Müçtehit ile İlgili Düşünceleri

Fıkıh usulü kitaplarında içtihat, “Şer‘î ahkâmdan herhangi bir şeyin zannî bilgisini elde etme gayesiyle nefsin daha fazlasına ulaşmaktan aciz olduğu noktaya varana kadar, emek ve gücünü sarf etmek” şeklinde²¹⁷ veya “Şer‘î hükümleri öğrenmek için tüm çabasını sarf etmek” şeklinde tarif edilmiştir. Müçtehid ise içtihad eylemi ile uğraşan ve bununla sıfatlanan kişidir.²¹⁸ Şâhfûr, içtihat işini çok kritik bir görev olarak görür bu nedenle müçtehit ve ehl-i ilmin sorumluluklarını ve bildiklerini açıklaması çerçevesinde bazı açıklamalar yapar.

Şâhfûr el-İsferâyînî, (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ) “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı”²¹⁹ ifadelerinde geçen (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ) kelimesini de bu yönde “Allah’ın (cc), Muhammed’in işinde/gürevinde sağlam bir ahd aldığı vakti hatırla” manalarıyla açıklamıştır. Şâhfûr, Katâde’nin bu misâkın “ehl-i ilmin kendilerine öğretileni başkasına öğretmeleri” olarak değerlendirdiğini nakleder ve buna delil olarak bir hadisi aktarır. Hadis şöyledir: “من كتم علما عن أهله أجم يوم القيامة لجاما من نار/Her kim ehlinden ilmini saklarsa, kıyamet gününde ona ateşten bir gem takılır”²²⁰ İsferâyînî bu bağlamda şu ikazı yapar: “Ey birader bil ki bu âyet önemli bir nokta ar eder ki o da şudur: Kişi müçtehitlerin konumunda olsa, cevap verecek başka kimse de bulunmazsa meseleye cevap vermesi gerekli olur. Soru soran kişi, ihtiyaç duyduğunda cevap verebilmesi halinde onun sorusunu cevaplama vacip olur. Eğer bunu yapmaz ve cevabını gizlerse, bir farzı terk etmiş olması nedeniyle cehennem ateşine girmeye müstahak olur”²²¹

²¹⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/8-9.

²¹⁷ Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, t.y.), 4/197.

²¹⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh ala mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel.*, 406-408.

²¹⁹ 3/Âl-i İmrân, 187

²²⁰ Suyûtî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 9/273;; Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 10/191. Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/210.

²²¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/447-448.

Şâhfûr el-İsferâyînî, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman (as) hükümlerini konu edinen Enbiyâ suresinde geçen (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ عَنُومُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ) ... (فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...)
“Dâvûd’u ve Süleyman’ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman’ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık...”²²² âyetlerin tefsirinde olayla ilgili İbn Abbâs’tan bir rivayet nakletmiş ve âyetlerin içtihatla ilgili önemli bazı hususlar içerdiğini anlatmaya çalışmıştır. Şimdi önce rivayeti da sonra daha müfessirimizin içtihatla ilgili tespitlerini arz edelim. Söz konusu rivayet şöyledir: Hz. Dâvûd’un yanına iki adam geldi. Bunlardan birinin tarlası, diğerinin de koyun sürüsü vardı. Adamın koyun sürüsü, geceleyin komşunun tarlasına girerek oradaki ekini tahrip eder. Ekin sahibinin mahkemeye başvurması üzerine Hz. Dâvûd (as), koyunların tazminat olarak ekin sahibine verilmesine karar verir. Hz. Süleyman (as), bu cezayı duyunca, “Ben olsaydım bundan farklı bir hüküm verirdim” der. Bunu üzerine Hz. Dâvûd, “Babalık ve nübüvvet hakkına bana iki taraf için daha hafif ve uygun olanını söyle.” Hz. Süleyman da şöyle cevap verir: “Çözüm için tarlayı, nesil ve gelirlerinden/faydalarından yararlanması için koyun sahiplerine verirdim. Koyun sahibine de ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlayı verirdim. Tarla sahibinin zararı karşılandıktan sonra, tarlayı ve koyunları asıl sahiplerine iade ederdim.” Hz. Dâvûd, oğlunun bu çözümünü iki taraf için daha hafif ve uygun görmüş ve “Doğru olan hüküm, senin verdiği hükümdür” demiştir. Şâhfûr, âyetlerin anlatımından ve üslûbundan içtihad ile alakalı bir çıkarımda bulunur ve şu ifadeleri kullanır: “Bil ki Allah (cc), Hz. Süleyman’ın doğru olduğunu tasdik etmesinden ve Hz. Dâvûd’u da azarlamamasından anlamaktayız ki her müçtehit ki içtihatla bulunabilir, kendisinden taksir/ihtimal olmaz ve bu içtihadında hataya düşerek hilâf-ı hakikat bir hüküm verirse bu hükümden dolayı yerilmez, azarlanmaz ve şerîatte bu hatasından noktasında mazur olur. Tıpkı unutan ve mükreh/hataya zorlanan kişinin mazur olması gibi... Bu kişi, isabet/doğru etme sıfatıyla nitelenemez ise de içtihat yolunda doğru yürüdüğü miktarda sevap alır ve takip edilen bu yol üzerine itap edilmez.” İsferâyînî bu açıklamalarının Hz.

²²² 21/Enbiyâ, 78-79.

Peygamber'in (sas) "إن اجتهد المجتهد فأصاب فله أجران و إن أخطأ فله أجر واحد" "*Müçtehid içtihat eder ve içtihadında isabet ederse kendisine iki ecir hata ederse bir ecir vardır*"²²³ sözlerinin anlamı olduğunu ifade eder ve hadisi de şu ifadelerle çevirir: "*Müçtehid, şeriâtın fîruunda içtihat eder ve doğru olursa iki sevap alır. Yani biri içtihad diğeri de isabet etmesi için olmak üzere alır. Eğer hata ederse bir sevap alır. Yani içtihadın tüm dereceleri için değil, sadece isabet ettiği için doğru olanın peşinden gittiği ve yolda yürüdüğü kadar*" şeklinde yapmıştır.²²⁴ Şâhfûr'un hadisi açıkladığı bu ifadelerine bakıldığında hadiste anlatılanları şeriâtın fîrûu ile ilgili olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bu açıklamasıyla şeriâtın üsûlünde yapılan yanlışın sevap getirmeyeceği kanaatinde olduğunu göstermiştir.

3.2.3. Ahkâm Âyetlerini Ele Alma Pratiği

Şâhfûr'un tefsirini, diğer tefsirlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri, tefsirini tamamen ehl-i ilme ve havâsa yazılmış bir üslubla yazmak yerine Arapça bilmeyenlerin ve kısmen avâmın da Kur'an'ın manasına ulaşabileceği bir üslubla yazmıştır. Bu açıdan türünün ilk misallerinden olan bu tefsir, büyük ölçüde gayesi çizgisinde bir yöntem takip etmeye çalışmış ve özgün bazı hususiyetlere sahip bir eserdir. Bu itibarla *Tâcü't-terâcim* tefsiri, Kur'an'ın fikhî âyetlerinin izahında genel olarak, ilmî tahlillerini hedeflediği okuyucunun çitasına uygun bir düzeyde tutmuş ve bu düzeye uygun bir dil kullanmıştır. Müellif, mukaddimede hedefi ve amacı cihetinden itikadî konuları tartışmaya açacağına işaretlerini vermesine mukabil, fıkıh için böyle bir ifadesi yoktur. Arapça bilmeyenlerin dinî bilgilere ulaşması açısından bakıldığında tafsilatlı ve düzenli bazı fikhî bilgileri tefsir içinde konuyla ilgili âyette verirken, itikadî konuların özetini ise ayrıca mukaddimede vermiştir. Tefsir kısmında itikadî konular çerçevesinde tartışmacı yaklaşımla ispata ve delille yaptığı izahatı, fıkıh alanında nispeten çok daha az miktarda yapmıştır. Fıkıhla alakalı birçok açıklamada fikhî hükümleri öğretme edası hâkimdir.

²²³ Rivayetin aynı anlamla yakın ifadelerle geçtiği ve sahîh olarak nitelendiği kaynaklar için bkz: Buhârî, "Ecrü'l-hâkim" (No: 7352); İbn Mâce, "el-Hâkim" (No: 2314).; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/308 (No: 17774.); Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbîḥ*, 1/325.; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî el-Şevkânî, *el-Fethü'r-rabbânî min fetâvâ'l-İmâm eş-Şevkânî* (San'a: Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, 2002), 5/2675..

²²⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1420-1421.

Şâhfûr, hüküm içeren âyetlerini tefsirinde farklı üç yolla işlemiştir. Brincisi, âyetin lafzî manasını açıklama ve yorumlama şeklindedir. İkincisi âyetteki hükmü istihrâc etme, hüküm çerçevesindeki görüşleri beyan etme veya mezhebî görüşleri karşılaştırma şeklindedir. Nitekim, tefsiri tahkik yapan ekip de müellifin karşılaştırmalı fıkıh şeklinde işlediği konular başta olmak üzere, başka fırkaların görüşlerini kendi mezhebinin görüşleriyle karşılaştırarak arz ettiğini söylemektedirler.²²⁵ Üçüncüsü ise fikhî âyetin ihtiva ettiği çerçevenin dışına çıkararak konuyu daha geniş bir şekilde ele alır. Bu tür izahlarda konuyu uygulamalı fıkıh ve ilmihal kitaplarının konu sistemi ve anlatım üslubuyla verir. Meselâ ferâiz konusunun birçok âlim tarafından farklı yollarla/yöntemlerle ihtisar edilerek cem‘ edildiğini ifade eder. Şâhfûr, bu yollardan en kısa ve en açık olan yöntemin -tefsirdeki açıklamada- tercih edildiğini söyleyerek, ferâiz konusunu ilmihâl kitapları tarzında anlatmaya çalışmıştır.²²⁶ Aynı şekilde Şâhfûr, ibadet meselelerini âyetin tefsiri meyanındaki izahlar dışında ağırlıklı olarak ilmihal düzeniyle ibadetin farzları, sünnetleri mekruhları şeklinde bir düzen ve içerikte anlatır. Bu yöntemi takip ettiği için namaz,²²⁷ Cuma namazı,²²⁸ abdest-teyemmüm,²²⁹ hac,²³⁰ oruç,²³¹ zekât,²³² kadınların özel halleri,²³³ gibi ibadet konularını; ayrıca alış-veriş,²³⁴ nikâh-talak,²³⁵ ferâiz,²³⁶ cihad,²³⁷ aile hayatı,²³⁸ oyunların hükmü²³⁹ gibi muâmelat konularının âyette geçmeyen ahkâmını detayla vermiştir.

3.3. Kelâmî İzahlarla Tefsiri

Şâhfûr’un mezhebî tarafını genel olarak giriş kısmında ilgili başlıkta ele almıştık. Bu başlıkta Şâhfûr’un kelâmî konuda âyetlerde pratikte ortaya koyduğu metodu izah edilmeye çalışılacaktır. Bunun için de önce kendi yaklaşımları ve mezhebi

²²⁵ Herevî-Horâsânî, “Mukaddime”, XIV-XV.

²²⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/268.

²²⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 3/1278-1281.

²²⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 0742.

²²⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/563-566; 2/491-492.

²³⁰ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 0462.

²³¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/197-198.

²³² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/871-876

²³³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/243-247.

²³⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/322, 325.

²³⁵ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/248-258; 1/486.

²³⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/466.

²³⁷ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/909, 918.

²³⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/194; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/254.

²³⁹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/237-238.

ele alınacak, ardından Mu'tezile, Kaderiye ve Râfizî mezheplerine olan yaklaşımları tahlil edilecektir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Şâhfûr, itikadî açıdan üst çatı olarak Ehl-i sünneti belirlemiş ve bunun altında kendisiyle ilgili Eş'arî' gibi herhangi bir mezhebî tanımlama söz konusu yapmamıştır. Ancak yorumlarının ağırlıklı olarak İmâm Eş'arî ve onun anlayışını benimseyen Eş'arî' kelâmcıların yaklaşımları ile örtüştüğü görülmektedir. Misal olarak vucûbiyetin sem' yoluyla şer'î ve naklî bilgi ile olacağı yönündeki yaklaşımında İmâm Eş'arî'nin bakış açısını takip ettiği anlaşılmaktadır.²⁴⁰ Çünkü zira Şâhfûr, mukaddimede Ehl-i sünnetin itikadını açıkladığı başlıkta “Peygamber gönderilmeden ve emir/vahiy gelmeden kimseye bir şey vacip olmaz. Ayrıca kimse, peygamberden önce herhangi bir eylemde bulunan birinin fiillerine sevap ya da cezanın gerektiğini söyleyemez” sözlerini kullanır.²⁴¹ Bu ifadeleri dışında Şâhfûr, bazı âyetleri de bu perspektifte yorumlamıştır. Örnek olarak şu âyetler zikredilebilir: (ذٰلِكَ اَنْ لَّمْ يَكُنْ رُبُّكَ) “Bu da demektir ki, halkı habersizken, rabbın haksızlıkla ülkeleri helak etmemektedir”²⁴², (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُوْلًا) “Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz”²⁴³ Müellifimiz, bu âyetleri peygamber gelmeden, insanlara bir şeyin vâcib olmayacağına delil olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu âyeti Mu'tezile'nin bazı şeylerin bilinmesinin mücerret akıl ile vacip olduğu ve bilinmemesi durumunda ise azabın hak edileceği yönündeki görüşe red olduğunu belirtmiştir.²⁴⁴ İmâm Mâturidî'nin bu konudaki yaklaşımı özellikle Allah'ı bilmenin aklen vacip olduğu, vahiy ulaşmayan kimsenin bundan sorumlu olacağı ve mazur görülmeyeceği yönündedir. Onun yaklaşımında resulün gerekliliği, ibadetin miktarı, şekli ve şer'at konularında söz konusudur. Bu açıdan ona göre peygamberlerin gönderilişi de câiz olup vacip değildir.²⁴⁵

²⁴⁰ İbn Furek, *Mâkâlat*, 146-147, 257-258.; Sönmez Kutlu vd., “Eş'ârilik, Mâtüridlik”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi* (Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2007), 166; Mehmet Şaşa, “İmam Eş'arî'nin Kelamında Marifetullah”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017), 191-192.

²⁴¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/17.

²⁴² 6/En'âm, 131

²⁴³ 17/İsrâ, 15.

²⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/687.

²⁴⁵ Sönmez Kutlu vd., “Eş'ârilik, Mâtüridlik”, 163-165, 166.

Şâhfûr'un Eş'arî kelâmcılara paralel tutum sergilediği diğer bir konu da kesb meselesidir.²⁴⁶ Zira Eş'arî ve Mâtûridî âlimleri Allah'ın (cc) insan fiillerinin yaratıcısı²⁴⁷ olduğunda hemfikir olmakla birlikte Eş'arîler, insanın kalbinden geçen düşüncelerin yaratıcısı konusunda ayrılırlar.²⁴⁸ Zira Eş'arîlere göre kesbin, meşietin ve iradenin yaratıcısı Allah'tır, ancak kul onu kasteder/meyleder.²⁴⁹ Şâhfûr, “*İşte onu (Kur'an'ı) inkârcıların kalplerine, inanmadıkları halde böyle yerleştiririz. Nitekim daha öncekilere de bu ilahî kanun uygulanmıştır*”²⁵⁰ âyetini de bu bağlamda yorumlayarak, âyette “Allah (cc), ilklerin ve sonların küfrünü onların kalplerine biz getiririz” denildiğini ve âyetten sadece eylemlerin değil, iradenin ve cüzî ihtiyarının de Allah tarafından yaratıldığının anlaşıldığını savunur. Şâhfûr, mukaddimede de dua bölümünde “*kendilerini eylemlerini, hareket ve hareketsizliklerini, kalplerindeki sırları ve hatıratını yaratmıştır*”²⁵¹ ifadesi ile kalpte geçenlerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade ederek Eş'arîlerin bakış açısına uygun ifadeler kullanmıştır.

Verdiğimiz misallerde görüldüğü üzere müellifin düşünceleri İmâm Es'arî'nin düşünceleri ile örtüşmektedir. Lakin müellifimiz, diğer bazı Eş'arî mezhebine mensup âlimler gibi İmâm-ı Eş'arî'den ayrı düştüğü yaklaşımlar da bulunmuştur. Meselâ İmâm Eş'arî ve onun Bakıllanî gibi ilk takipçileri, Allah'a yed, vech ve istivâ gibi haberi sıfatları te'vil etmeden, olduğu gibi kabul etmiştir.²⁵² Ancak İsferyânî, Cüveynî ve diğer bazı Eş'arî âlimler gibi bu tür sıfatları Allah'ın sabit sıfatlarından addetmemiş ve bunları te'vil etmekten yana olmuştur.²⁵³ Şâhfûr'un bu doğrultuda yaptığı te'villerin örnekleri için müteşâbih âyetler konusunda verdiğimiz misallere bakılabilir.

²⁴⁶ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak b. Salim el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (Beyrut: el-Matbatü'l-Katolikiyye, 1952), 37-38.

²⁴⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/2.

²⁴⁸ Şaban Ali Düzgün vd., *Sistemik kelam*, (Ankara: ANKUZEM, 2005), 52, 61; Emrullah Yüksel, *Sistemik kelam*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 87.

²⁴⁹ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 39-42.

²⁵⁰ 15/Hicr, 12-13.

²⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/1.

²⁵² Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 112; Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn*, 2/186.

²⁵³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd fi usuli'd-din*, (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 155; Sönmez Kutlu vd., “Eş'arîlik, Mâtûridlik”, 163-165.

3.3.1. Mu'tezile'ye Karşı Reddiye

Mezhepler tarihi alanında en önemli referans ve kaynaklardan biri olarak bilinen²⁵⁴ Şâhfûr el-İsferâyînî, tefsirini Ehl-i sünnet doktrinine uygun tefsir etmeye çalışırken karşısında genelde Mu'tezile vardır. Şâhfûr, tefsirinde fırka-i nâciye bağlamında mezhepleri bir kereye mahsus saymış, ancak reddiyede bulunma yöntemini tüm mezheplere ismen uygulamamış ve karşısına genelde Mu'tezile ve Şîa mezhebini almıştır. Kâdî Abdulcebbâr, Mu'tezile'nin de Ehl-i sünnet olduğunu söylemiş olsa da²⁵⁵ Şâhfûr, Mu'tezile'yi Ehl-i sünnetten saymamış ve bu mezhebin anlayışını sakıncalı bir düşünce olarak kabul etmiştir.

Müellifimizin genel olarak Mu'tezile mezhebini karşısına alması, daha önce de değindiğimiz gibi dönemin siyasî ve ilmî atmosferinden bağımsız bir durum değildir. Çünkü Mu'tezile'ye olan destek, Kündürî'nin vezir olduğu dönemde de tıpkı Me'mûn dönemi gibi²⁵⁶ bir baskı aracı olmuş, Şâfîiler ve Eş'arîler'in bu dönemlerde ciddi baskılara maruz kalmasına yol açmıştır. Nizâmülmülk'ün vezir olmasıyla birlikte Şâfîiler ve Eş'arîler için yeni bir dönem başlamıştır. Kelâm alanında Mu'tezile ile olan mücadele, ciddi bir boyuta ulaşmış ve kelâm erbabı gibi tefsir erbabının da niza edilen bu konuları eserlerinde işlemesinin sâiki olmuştur. İsferâyînî de gerek Kündürî gerekse Nizâmülmülk döneminde yaşanan bu atmosferin içinde olmuştur. Onun bu eserlerinde bu konuları ele alması ve Mu'tezile gibi mezheplerin reddine yoğunlaşması da yaşadığı dönemin atmosferinin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bunun dışında daha önce izah ettiğimiz gibi dönemin siyasî güçlerinden destek alan mezheplerden biri de Şîa'dır. Dönemindeki Şîa ile olan tartışmalar, bu tefsirde Râfizîler nispet edilerek dile getirilmiş ve zaman zaman onlarla ilgili önemli açıklamalarda bulunulmuştur. Netice olarak söz konusu dönemde yaşayan müfessirimiz, dönemin önemli mezhepleri ile yaşanan ilmî tartışmalara kayıtsız kalmamış ve tefsirde kısmen karşılaştırmalı ve savunmacı bir yaklaşımla hareket etmiştir.

²⁵⁴ Kevserî, "Mukaddimetü et-Tefsîr fi'd-dîn", 9; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 22-23.

²⁵⁵ Ebü'l-Hasen âdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile*, (Tunis: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974), 185-186.

²⁵⁶ Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi; Eş'arîyye ve Mu'tezile Örneği*, 6.

Eş'arî ve Mu'tezilî âlimler arasında görüş ayrılığı olan pek çok mesele mevcuttur. Şâhfür'un Mu'tezile'ye reddiyede bulunduğu başlıca meseleler arasında halkü'l-efâ'l, hidayet-dalalet ve istitâ'tat konusu, büyük günah işleyeninin durumu, şirkin neveleri, mucize olgusu, miraç hadisesi, cennet-cehennem-kabir, nübüvvet, cennet ehlinin evsafı, Hz. Âdem'in yaratılışı, Allah'ın (cc) sıfatları, sorumluluğun şartı, Kur'an'ın mahlûk olması gibi meseleler vardır.

Doğrusu *Tâcü't-terâcim*'de Ehl-i sünnet ve Eş'arî itikadı ekseninde incelenmeye değer pek çok konu bulunmaktadır. Fakat maksadımız, Şâhfür'un tefsir metodunu ortaya koymak olduğundan tefsirdeki tüm kelâm konularını burada ele almak, çalışmamızı maksadının dışına çıkaracaktır. Bu sebeple burada Şâhfür'un Ehl-i sünnet akaidine paralel yorumu ayrıca Mu'tezile ve Râfiziler gibi bazı mezheplerin reddi minvalindeki duruşu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu düşünceyle mezkûr konuların tümü yerine, kâfi miktarda misaller üzerinden münhasır önemli bazı konular ele alınmaya çalışılacaktır.

Mu'tezile âlimleri, düşünce ve kelâm sistemlerini usul-i hamse üzerine bina etmiştir. Üsûl-i hamse, Mu'tezile'nin temel ilkeleri olup onların inanç esaslarını özetler. Bunların başında da “tevhid” ilkesi gelir. Mu'tezile mezhebi, Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğunu, yani Allah'ın ilmiyle âlim, kudreti ile kadir, hayatıyla hay olduğunu ve yaratılmışların sıfatlarından tenzih edilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁵⁷ Mu'tezile için Allah'ın sıfatları sadece vahdaniyet ve kîdemdir. Bunun haricindeki sıfatlar için te'vil yoluna gitmişlerdir. Bunların dışında “kadîm” sıfatı gelir. Onlara göre Allah'a “kadîm” sıfatı isnadında bulunulması halinde birçok kadim varlığın mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki bu durumda Allah'ın birliğine aykırı olarak taaddüd-i küdamâ ortaya çıkacaktır.²⁵⁸ İmâm Eş'arî ise Allah'ın zatı ile kâim yedi sıfatını ispat ederek şöyle der: Allah ilimle âlim, kudretle kadîr, hayatla diri, irâde ile irâde eden, kelâmla konuşan, sem' ile işiten, basarla görendir. Ayrıca İmâm Eş'arî'ye göre sıfatlar, zâtın aynı da değildir, gayrı da değildir.²⁵⁹

²⁵⁷ Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn*, 165, 173-180.

²⁵⁸ Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşünce Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004), 66-67; Sönmez Kutlu - Osman Aydın, “Haricilik, Murcie, Mu'tezile”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2007), 77.

²⁵⁹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Usulu ehli's-sünne ve'l-cemâa = Risâle ila ehli's-segr*, (Kahire: Külliyyetu dâri'l-ulûm, 1987), 131-133; Gölcük - Toprak, *Tarih Ekoller Problemler, Kelâm*, 220.

Şâhfûr el-İsferâyînî, mukaddimesinde Allah'ın (cc) sıfatlarını Allah'ın (cc) zatı, hayat, kudret, ilim, irade, sem', basar, kelâm, bekâ ve diğer isim başlıkları ile on kısım ile zikrederek tek tek anlamlarını beyan etmiştir.²⁶⁰ Şâhfûr, Allah'ın (cc) sıfatlarını Allah'ın zatının sıfatlarına delalet eden, sıfatını, efalini veya bunlardan ikisini birden ifade eden isimler şeklinde bir taksim yapar.²⁶¹ Bu taksim Abdulkâhir el-Bağdadî'nin de yaptığı taksime yakındır.²⁶² Şâhfûr, daha sonra detaylı şekilde sıfatları Allah'ın zatının sıfatlarına delalet eden, hayatına delalet eden, kudretinin ispatına delalet eden, ilminin ispatına delalet eden, iradesinin ispatına delalet eden, sem'inin ispatına delalet eden, basar'ının ispatına delalet eden, kelâmına delalet eden, isimlerinin ispatına delalet eden, isimlerinden muhtelif efaline delalet eden şeklinde, sıfatları dokuz kısma ayırmıştır. Böylece Allah'ın bu sıfatlarının mevcut olduğu konusunda duruş sergileyerek Eş'ârî'nin bakışına uygun bir yaklaşım ortaya koymuştur.²⁶³ Müellif, bu konuda delil kabul ettiği âyetlerden biri, (لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) “*Fakat Allah sana indirdiği şeye şahitlik eder. O'nu sana ilmiyle indirmiştir*”²⁶⁴ âyetidir. Şâhfûr, bu âyetin Allah (cc) ilme sahip olduğunun delili olduğunu ve Mu'tezile'nin Allah'ın âlim olduğu ancak ilminin olmadığı yönündeki görüşlerine²⁶⁵ karşı bir hüccet olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁶

Şâhfûr el-İsferâyînî' (أَبْصُرْ بِهِ وَأَسْمِعْ) “*O, ne güzel görür; O, ne güzel işitir!*”²⁶⁷ âyetini “Görmesi vardır, işitmesi vardır. O'nun görmesi ve işitmesi sonsuzdur” şeklinde çevirmiştir. Şâhfûr, bu âyeti Allah'ın sıfatları bağlamında ele almış ve âyetin Allah'ın gören ve işiten olmasına ve O'nun işitme ve görmesinin bulunduğu delil olduğunu dile getirmiştir. Şâhfûr, Mu'tezile'nin âyetin bu manasına rağmen, Allah'ın işitme ve görmesinin var olmadığını savduğunu ifade eder. Nitekim Mu'tezile kelâmcılarının ileri gelenlerinden Kâ'bî'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtında gerçek mânada bulunmayıp

²⁶⁰ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/22.

²⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/23-24.

²⁶² el-, *Kitâbu usûli'd-dîn*, (Beyrut: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 2002), 143.-148.

²⁶³ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 1952, 12-13; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/24-32.

²⁶⁴ 4/Nisâ, 166.

²⁶⁵ Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallîn*, 155-156.

²⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/551.

²⁶⁷ 18/Kehf, 26.

sadece insan zihni tarafından O'na yöneltilen nitelemelerden ibarettir.²⁶⁸ Benzer şekilde Kâdî Abdulcebbar da “ilim”, “kudret” ve “hayat” gibi sıfatların Allah'ın zatından ayrı değil, bizzat kendi zatında bulunan kadim sıfatlar olduğunu ifade eder.²⁶⁹ Şâhfür ise âyetteki ifadelerin Mu'tezile'nin bu yaklaşımına ters olduğuna dikkat çekmiştir.”²⁷⁰

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf konularından biri de halku'lefel konusudur. Mu'tezile'nin beş temel esasından biri olan “adalet” ilkesi de bu konu ekseninde şekillenmiştir. Mu'tezile mezhebine göre Allah, sadece salah, yani iyi ve hayırlı olanı yaratmış, çirkin olan şeyleri ise yaratmamıştır. İnsandan sadır olan fiillerin kaynağı bizâtihi insanın kendisidir. Aksi halde insanların cezalandırılması haksızlık olur. Kulun fiillerinin yaratıcısı, kulun kendisi olup sadece iyiliği yapmak kötülüğü ise yapmamakla emredilmiştir.²⁷¹ Mu'tezile'nin bu görüşünden farklı olarak Eş'arî âlimlerinin istitaa, kesb, irade gibi kavramlara ola bakışı, insan fiillerinin yaratılması meselesindeki bakış açısına paraleldir.²⁷² Eş'arî âlimlere göre insanın eksik bilgisiyyle fiillerini yaratması söz konusu olamaz ve insanın etkinliği kesb ile sınırlıdır. Ancak kesb de Allah tarafından yaratıldığından insan, onda da tam etkin değildir. Allah, zorunlu hareketleri yarattığı gibi, kesbi de insanda fiil anında yaratmaktadır.²⁷³

Bu kavramlar gibi hidayet-delalet konusu da kulların fiillerinin yaratılması ve insanın özgürlüğü konusu içerisinde mutalâa edilmiştir.²⁷⁴ Müellifimiz Şâhfür, Cüveynî gibi Allah'ın hidayeti müminlere özel kıldığını, ancak daveti ise tüm insanlara yaptığını söyler.²⁷⁵ Burada Şâhfür'un konuyla ilgili farklı âyetlerdeki bazı açıklamalarını vermek yerinde olacaktır.

²⁶⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi.*, çev. Bekir Topaloğlu Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002). 134.

²⁶⁹ Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallîn*, 155-156; Kâdî Abdulcebbar, *el-Müniyyetü ve'l-emel*, (İskenderiyye: Derleyen: (İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaz) Kahire: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1985), 109-110.

²⁷⁰ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1313

²⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 301-303; Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyin*, 1/300; Muammer Esen, “İlk kelam tartışmaları ve inanç grupları”, *Sistematik kelam* (Ankara: Ankuzem, 2005), 42-43.

²⁷² Mahmut Ay, “İnsan ve fiilleri”, *Sistematik kelam* (Ankara: Ankuzem, 2005), 213-223.

²⁷³ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 1952, 24-31, 50-56; Ay, “İnsan ve fiilleri”, 223; Cüveynî, *el-İrşâd fi usuli'd-din*, 215- 224.

²⁷⁴ Cüveynî, *el-İrşâd fi usuli'd-din*, 210-216.

²⁷⁵ Cüveynî, *el-İrşâd fi usuli'd-din*, 212; Ay, “İnsan ve fiilleri”, 230-232; Yüksel, *Sistematik kelam*, 106.

Şâhfûr el-İsferâyînî, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir”²⁷⁶ âyetinin kulun kendi ef’âlini yarattığını söyleyen Mu’tezile’nin aksine, Allah’ın hidayeti ve dalaleti yarattığına delil olduğunu belirtir.²⁷⁷ İsferâyînî’ye göre Mu’tezile ekolu, bu düşüncesiyle tüm Müslümanların “Allah’tan başka ilah yoktur” sözü gibi icmâ ile söylenen “Allah’tan başka hâlık yoktur” ifadesine muhalif davranmış olmaktadır. Esas olan Müslümanların sözü iken bunlar (Mu’tezile), geçmiş dönemde bu düşünceleriyle bir sürü hâlık ortaya çıkarmışlardır.”²⁷⁸

Şâhfûr’un halkü’l-ef’âl çerçevesinde değerlendirdiği diğer bir âyet de (*أَلَا لَهُ الْخَلْقُ*)²⁷⁹ “Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O’na aittir”²⁷⁹ âyetidir. Şâhfûr, “halk” ve “emr” ifadelerinin birlikte kullanılmasını anlamlarının da farklı olduğuna bir delil sayar. O’na göre, kim “Bizimde yaratmamız vardır” ya da “işler tümüyle bizimledir” der veya da “Allah’ın kelâmı mahlûktur” derse, bu âyete muhalif olmuş olur. Çünkü Allah, “yaratma” ve “iş” arasında bir fark koymuştur. Kim, “yaratma” ile “emr/iş”i cem’ etmeye çalışırsa âyete muhalif davranmış olur.” Şâhfûr, bu bu izahıyla âyette sadece yaratmanın Allah’a ait olduğu düşüncesini savunan ve buna binaen âyetteki “أمر” kelimesini de “yaratma” anlamıyla te’vil eden yaklaşımın önüne geçmeye çalışmıştır. Şâhfûr, bu açıklamalara ilave olarak Resûlullah’ın “Biri güzel işler mukabilinde Allah’a hamd etmez ve kendisine hamd ederse (bunlarla övünürse), onun amelî batıl olur. Ve her kim, “Allah, falan işi kullarıyla yapmıştır” derse o zaman Allah’ın Peygamberlerine gönderdiği şeyde kâfir olur. Bilesiniz ki “Yaratma da emr/iş de O’na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”²⁸⁰ buyurduğuna yer vermiştir.²⁸¹

Şâhfûr’un Mu’tezile’ye karşı reddiyede bulunmaya çalıştığı konulardan biri de yine usûl-i hamseden olan “el-Menzile beyne’l-menzileteyn” meselesidir. Büyük günah işleyeninin durumunu ifade eden bu ilkeyle Mu’tezile, büyük günah işleyen kişinin iman

²⁷⁶ 6/En’âm, 125.

²⁷⁷ Ay, “İnsan ve fiilleri”, 230-232.

²⁷⁸ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/685.

²⁷⁹ 7/A’râf, 54.

²⁸⁰ 7/A’râf, 54.

²⁸¹ Suyûtî, *Cem’ü’l-cevâmi’*, 10/175; Hindî, *Kenzü’l-’ummâl*, 3/265; Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 2/728.

ile küfür arasında kaldığını ne mümin ne de kâfir olduğunu, ancak öldüğünde cehennemde ebedî olarak kalacağını ileri sürmektedir. Ayrıca bu kişi, cehennemde ebedi kalsa da onun azabı kâfirin azabından daha hafif olacaktır. Mu'tezile, bu düşüncesiyle hem büyük günah işleyeni mü'min kabul eden Mürcie'nin hem de onları kâfir gören Hâriciler'in düşüncesinden ayrılarak orta bir yerde durmuştur.²⁸²

Müellifimiz Şâhfûr ise bu konuda günahkarların cehenneme girdikten sonra Allah'ın rahmeti veya Resûlullah'ın şefaati ile affedilip cennete gireceklerini savunmaktadır. Şâhfûr, buna delil olarak (إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) “Gerçek şu ki, iman edip iyi işler yapanlara gelince, elbette biz iyi iş yapanların ecrini zayi etmeyiz”²⁸³ âyetini ve “Kalbinde zerre miktarınca iman olan cennete gidecektir”²⁸⁴ hadisini nakleder. Böylece ümmetten âsi/günahkâr olanların cehennemde ebedi kalmayacaklarını ifade eder.²⁸⁵

Şâhfûr, büyük günah işleyenin ebedî cehennemde kalacağına delil kabul edilen âyette de konuyu ele almayı ihmal etmemiştir. Şâhfûr, büyük günah işleyenin ebedî cehennemde kalacağına delil olarak getirilen (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا) “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir”²⁸⁶ âyetinin esasında katli helal kabul eden ve mürted olan biri hakkında nâzil olduğunu belirtir. Bu açıklamasına destek olarak bazı rivayetlere yer verir. Bu suretle umum ifade eden âyetin sebep-i nüzûl sayesinde tahsis edildiğini ortaya koyan bir yaklaşım sergilemiştir. Âyetin müminlerle ilgili olmadığını belirten müellif, mümin öldürmeyi helal görmeyen ve bu fiili işleyen kişinin durumunu da açıklar. Ona göre böyle birinin cezası, ona kısasın uygulanmasıdır. Müellifimiz, bu açıklamalarla mezkûr âyetin büyük günah işleyen mümin kişinin cehennemde ebedi kalması için kanıt olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Ona göre mümin kişi, büyük günah işlediğinde, Hâricilerin savunduğu gibi kâfir olmaz ve Mu'tezile'nin de savunduğu gibi Müslümanlıktan çıkmaz. Dolayısıyla Müslüman olarak bu cihandan giden kişi, cehenneme girse bile

²⁸² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 697., 702.

²⁸³ 18/Kehf, 30.

²⁸⁴ Bu rivayet, hadis kaynaklarında genelde “Ateşe girmez” gib ifadelerle geçer.” Kaynaklar için bkz: Tirmizî, *el-Câmiü's-sahih*, “Kibr” 61 (No: 1998); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/213.

²⁸⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/19.

²⁸⁶ 4/Nisâ, 93.

orada ebedi kalmayacak ve en sonunda, Resûlullah'ın (sas) şefaati ya da Allah'ın rahmeti ile cennete girecektir.²⁸⁷

Kelâm ulemâsı tarafından niza edilen meselelerden biri de şefaate konusudur. Şefaate konusu kişinin ölmesi sonucu amelinin kesilmesi ve büyük günah işleyen ebedî cehennemde kalması çerçevesinde tartışılmıştır. Bu açıdan şefaate, “el-menzile beyne menzileteyn” meselesi ile ilişkili bir meseledir. Kâdî Abdulcebbar ve bir çok Mu'tezile, şefaatin sadece mü'minlerin derecelerinin yükselmesinde geçerli olduğunu, büyük günah işleyenlerin bundan yararlanamayacağını savunmuş; ancak küçük günah işleyenlerin günahlarının zaten affedildiğini bu nedenle şefaate ihtiyaçlarının olmayacağını ileri sürmüştür.²⁸⁸ Ehl-i sünnet ulemâsı ise bu düşüncenin aksine iman edenler için şefaatin hak olduğunu ve büyük günah işleyen de şefaate bile olsa cennete gideceğini savunur.

Şâhfür, tefsirinin mukaddimesinde özetle verdiği Ehl-i sünnet itikadının konularından biri olarak açık biçimde şefaate yer vermiş ayrıca âyet, hadis ve rivayetlerle de istidlâl etmiştir.²⁸⁹ Bu bağlamda kişinin Resûlullah'ın şefaati ve Allah'ın (cc) rahmeti ile cennete girebileceklerini savunmuştur. Şâhfür, (عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا) “(Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceği umulur”²⁹⁰

âyetinin açıklamasında, bazı âlimlere göre sözü geçen Makâm-ı Mahmûd'un şefaate makamı olduğunu aktarır ve şefaate delil olabilecek birçok rivayetin bulunduğu dikkat çekmiştir. Şâhfür, Mu'tezile'nin dalâletinden, bunları inkâr ettiğini; âyet ve menkul rivayetlere tam iman etmemiş olduğunu ileri sürerek, Mu'tezile'nin yaklaşımının hiçbir veçhinin bulunmadığının altını çizmiştir.²⁹¹ Ayrıca şefaate ifadesinin geçtiği âyetlerin yorumunda genelde, şefaate olan bu bakışını da yansıtmıştır.²⁹²

Burada ele alınması gereken diğer bir konu da “rü'yetullah” konusudur. Hicri üçüncü ve dördüncü asırdan itibaren, Malikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Zahirîler olarak

²⁸⁷ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/519-520.

²⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 687-689; Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l Kur'ân* (Kahire: Darü't-Türas, 1969), 340; Narol, “Fahreddin Razi ve Kâdî Şefaate Konusundaki Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi”, 133.

²⁸⁹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 1/19; 1/418-419; İst. vr. 486a.

²⁹⁰ 17/İsrâ, 79.

²⁹¹ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1282-1283, İst. vr. 644b; 39/Zümer, 44, 39/Zümer, 44, İst. vr. 612b, 19/Meryem, 87; Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 411b-412a; 26/Şuarâ, 101, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 486a.

²⁹² 43/Zühuf, 86; Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, sly. İst. vr. 644b.

varlığını sürdüren Ehl-i hadis/Ehl-i sünne mensupları rü'yetullahın âhirette mümkün olacağını savunurken²⁹³ Cehmiyye, Mu'tezile, Hâriciyye, Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmîyye ve Mürcie'nin çoğunluğu ile Müslüman filozoflar Allah'ın baştaki gözler ile görülmesinin ne bu dünyada ne de âhirette mümkün olduğu görüşünü benimsemişlerdir.²⁹⁴ Âyet ve hadislerde işaret edilen rü'yetullahın âhiret hayatında Allah'ın mü'min kullarına bahşedeceği bir nimet olduğunu belirten Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin bu dünyada Cenab-ı Hakk'ı görmesinin mümkün olmadığını söyler.²⁹⁵ Mu'tezi'den Kâdî Abdulcebbar ise hem aklen hem de naklen rüyetin mümkün olamayacağını ifade edip (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ) (الحُبَيْرُ) “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder”²⁹⁶ âyetini de rü'yetin reddine kanıt olarak sunar.²⁹⁷ Müellifimiz Şâhfûr, başka âyetlerde olduğu gibi bu âyette de konunun üzerinde durur. Şâhfûr, bu âyetin anlaşılması ve yorumlanması çerçevesinde rü'yetullahın imkânını savunanlar tarafından serdedilen muhtelif görüşleri nakleder. Konu çerçevesinde âyetle ilgili düşüncesini İbn Abbâs'ın görüşüyle açıklar. İbn Abbâs'ın görüşü ise bu âyetteki gözlerin idrâk edemeyişinin dünyayla ilgili olduğunu şeklindedir.²⁹⁸

Şâhfûr, sözlük anlamı “görmek” şeklinde geçen farklı bazı âyetleri bu bağlamda ele almış ve rü'yetullahın âhirette gerçekleşeceğini savunmuştur. Bunun dışındaki diğer bazı âyetleri de rü'yetullah ile yorumlamıştır. Meselâ (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا) “Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın”²⁹⁹ âyetinde geçen (لقاء) “likâ” kelimesini “didâr” kelimesi ile açıklamıştır. Şâhfûr, âyeteki karşılaşmayı mecaz anlamda Allah'la karşılaşmayı değil, hakiki anlamla bizzat “Allah'ı görmek” olarak

²⁹³ Cüveynî, *el-İrşâd fi usuli'd-din*, 176-181; Sönmez Kutlu vd., “Eş'ârilik, Mâtûridlik”, 157.

²⁹⁴ Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, 216; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, 78; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, İst. vr. 29.

²⁹⁵ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 1952, 34-35.

²⁹⁶ 6/En'âm, 103.

²⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 232-233.

²⁹⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 758a-758b.

²⁹⁹ 18/Kehf, 110.

yorumlamıştır.³⁰⁰ Yine misal olarak, (للَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَىٰ وَ زِيَادَةً) “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır”³⁰¹ âyetinde geçen ziyâde’den maksadın da rü’yetullah olduğunu ifade etmiştir.³⁰²

3.3.2. Kaderiyeye Karşı Reddiye

Kaderiyeye, çoğu kez insan özgürlüğüne dayalı kader anlayışını öngören ve savunan gruplar için telaffuz edilirken bazen de kader konusunda tam zıt kutupta yer alarak cebri görüşü benimseyen zihniyeti tanımlamada kullanılmıştır.³⁰³ Kaderiyeye müstakil bir mezhep ya da Mu‘tezile’nin isimlerinden biri olduğu konusunda da farklı fikirler bulunmaktadır.³⁰⁴ İkisini aynı mezhep kabul edenler olsa da³⁰⁵ Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbar, bu reddederek Kaderiyeye’nin Mücbire ve Müşebbihe³⁰⁶ olduğunu ifade etmiştir. İbn Fûrek de Eş‘arî’nin Kaderiyeye’yi “Fiillerin sadece insan iradesiyle meydana geldiğini kabul eden kimseler” olarak tanımladığını belirterek, Kaderiyeye ile Mu‘tezile’yi ayrı zikreder.³⁰⁷ Benzer bir tutumla İsferyî de Kaderiyeye’nin görüşünü genelde Mu‘tezile’nin görüşünden ayrı açıklamakta, dolayısıyla Kaderiyeye’yi Mu‘tezile’den farklı gösteren bir tutum sergilemektedir.

Şâhfür, Kaderiyeye mezhebi için bir tanımlama yapmamakla beraber yer yer âyetleri, Kaderiyeye’ye red olarak açıklar ve bu bağlamda Kaderiyeye’nin düşüncesine yer verir. Şâhfür’un kader konusundaki yaklaşımı ise genelde Eş‘arî düşünce sistemine uymaktadır. Çünkü İmam Eş‘arî, kader konusunu insanın fiillerinin yaratılması ile bağlantılı olarak ele alır. Ona göre insanı da insanın amellerini, iradesini ve kesbini de Allah yaratmıştır. İnsanın küfür gibi kötü fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır, ancak insan onu kendisinde yaratılmış bir güç ile gerçekleştirir.³⁰⁸

³⁰⁰ Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 3/1344.

³⁰¹ 10/Yûnus, 26.

³⁰² Şâhfür, *Tâcü't-terâcim*, 2/979.

³⁰³ Osman Aydın, “Kaderiyeye Anlayışın İlk Tezahürleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 1.

³⁰⁴ Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (30 Aralık 2011), 52.

³⁰⁵ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal.*, 58.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 772.

³⁰⁷ İbn Furek, *Mâkâlat*, 106-107; İlyas Üzüm, “Kaderiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001). Üzüm, “Kaderiyeye”, 24/64-65.

³⁰⁸ Eş‘arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 24, 37, 40.

Şâhfûr'un insan fiilleri bağlamında ve Kaderiyye'ye red olarak değerlendirdiği net açıklamalarından birini (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) “Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı...”³⁰⁹ âyetinin tefsirinde yapmıştır. Şâhfûr'a göre bu âyetin anlamı, şudur ki öldürmenin ve atmanın hakikati Allah'ın yaratmasıylaadır. Yaratma, kul ile gerçekleşemez. Kul için kespten ve eliyle sebep olmaktan ötesi yoktur. Bu nedenle Allah (cc), “Siz değil, Allah öldürdü, siz atmadınız Allah attı” buyurmuştur. Yani kulun eliyle atılmış olsa bile, fiilin hakikati Allah'tandır.” Bu açıklamaların akabinde Şâhfûr, bu âyetin Ehl-i Kader ve Ehl-i Cebr'e açık bir red olduğunu belirtir. Ayrıca bu âyetin kulun kesbi ve Allah'ın yaratmasının ispatı ve kulun kendi fiillerini yaratmasını da nefyi hususunda Ehl-i sünneti tahkik ettiğini ifade eder. Şâhfûr, âyetin ifade şeklini gerekçe göstermek üzere şöyle izah yapar: “Görmez misin ki katlin sonucunda gerçekleşen ve kulun kesbinden olmayan katl/öldürme fiilini kula nispet etmemiş, buna mukabil kulun hareketi/kesbi ile gerçekleşen “atma” fiilini ise kula nispet etmiştir.” Görüldüğü üzere Şâhfûr, yaratmanın Allah'a ve kesbin ise kuldan olduğunu söylemekte ve bu şekilde kulu hakiki fail yapmayarak Kaderiyye'ye; kulun kesbini de var kabul ederek âyetin Cebriye'ye red olduğunu göstermektedir.³¹⁰

Kaderiyye'ye red olarak değerlendirdiği bir diğer âyet, (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)³¹¹ âyetidir. Şâhfûr, bu âyetin tefsiri üzerinde durur ve Ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüşünü de açıklar. Şâhfûr, müşriklerin kader konusunda Peygamber (sas) ile tartıştıklarını ve ardından bu âyetin indiğini ifade etmektedir. Şâhfûr, İmam Eş'arî'nin Kaderiyye'ye karşı delil olarak kullandığı bu âyette İmam Eş'arî ile aynı doğrultuda³¹² açıklamalar yapar. Şâhfûr, âyetin tefsirinde âyetin nüzûl sebebine dair naklettiği farklı rivayetlere göre Müşrikler ya da Necrân ehli Hz. Peygamber'e gelerek kader konusunu tartışmış ve bunun üzerine bu âyet inmiştir. Diğer bir rivayet ise Hz. Peygamber, bu âyetin ümmetin son dönemlerinde kaderi inkâr edecek bir topluluk hakkında indiğini söylemiştir.³¹³ Kaderin inkârı konusu bağlamında farklı rivayetleri nakleden

³⁰⁹ Enfâl, 8/17.

³¹⁰ İsferyâni, Tâcü't-Terâcim, s. 2/816.

³¹¹ 54/Kamer, 49-55.

³¹² Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 50-51.

³¹³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/43.

müfessirimiz Şâhfûr, “Kaderiyyeler Allah’ın hasımlarıdır” rivayetinde sözü edilen hasım olanların açıklaması bağlamında “Yani, sen de istersin, biz de isteriz. Sen de yaratır biz de yaratırız. Çoğu zaman bizim istediğimiz olur, senin istediğin olmaz” ifadelerini kullanmıştır. Şâhfûr bu izahlardan sonra Ehl-i sünnetin konuya ilişkin görüşlerini özetlemeye çalışır. Şâhfûr Ehl-i sünnetin görüşlerini şöyle açıklar: “Ehl-i sünnet, tam bir teslimiyet içinde Allah’tan hiçbir zülüm ve haksızlığın sadır olamayacağını düşünür ve Allah’a hiçbir konuda itirazda bulunmazlar. Ayrıca Allah’a yakıştırmamak gibi bir düşünceyle, “falan işi filan işi yapması ona yakışmaz” gibi ifadeler kullanmaz ve “O, hiçbir konuda sorumlu tutulamaz, ancak herkes sorguya çekileceklerdir”³¹⁴ derler. Sünniler’e göre Allah’ın kulunu sürmüş olduğu (yaptırdığı/yapmasına izin verdiği) itaatler, Allah’tan fazilet, kuldandan da itaattir. Yaptırdığı günahlar ise Allah’tan adalet kuldandan da günahdır. Günah, kulun günahı olur. Allah’tan gelen ise fazilet ve adalet olur. Hz Cibrîl’in hadisinde zahir olmuş ki kader hakkında “Hayır ve şerrin hepsi Allah’tandır” de! Yani hepsini Allah’tan bil ve takdir iddiasında bulunma, kaderden (kader iddiasından) uzak dur. Eğer kaderinin sana ait olduğu iddiasında olursan, o zaman Hz. Peygamber’in (sas) haklarında “Kaderiyyeler yetmiş peygamber’in lisaniyle lanetlenmiştir”³¹⁵ dediği zümreden olursun. Günahattan sakınmak da tevfiğ de Allah’tandır.”³¹⁶

İslam tarihinde kader tartışmasının ortaya çıkışının zamanı ve sebepleriyle ilgili farklı kanaatler ortaya atılmıştır.³¹⁷ Müellifimiz Şâhfûr’un kader meselesinin Hz. Peygamber döneminde de var olduğu düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda açıklamasını verdiğimiz Kamer sûresi 49-55. âyetinin tefsirinde zikrettiği birkaç sebab-i nüzul rivayeti, âyetin kader tartışmaları üzerine indiğini anlatmaktadır. Fakat bu rivayetlerin bir kısmına göre tartışmaların sahibi Müslümanlar değil müşrikler ve hristiyanlardır. Zikredilen rivayetlerden biri de âyetin daha sonra ümmetten bazılarının kader konusunu tartışacağını anlatmaktadır. Dolayısıyla bu bilgilere göre kader tartışması, Hz. Peygamber döneminde bilinen ancak henüz tartışılmaya

³¹⁴ 21/Enbiyâ, 23.

³¹⁵ Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târık b. Avdullah, Ebû’l-Fadl Abdülmuhsin (Kahire: Dârü’l-Harameyn, 1415), 7/162; Suyûtî, *Cem’ü’l-cevâmi’*, 6/653; Hindî, *Kenzü’l-’ummâl*, 1/119.

³¹⁶ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, vr. 694a.

³¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Üzüm, “Kaderiyye”, 24/64-65.

başlamayan bir konudur. Şâhfûr, *et-Tebîr fî'd-dîn* eserinde kader tartışmasının Müslümanlar arasında sahabe döneminde ortaya çıktığını kaydetmektedir.³¹⁸ Hulefâ-i râşidîn'in son dönemi ile Emevîler'in ilk dönemlerinde yoğun bir şekilde tartışılması neticesinde toplumda Kaderiyye ve Cebriyye gibi iki taraf oluşmuştur.³¹⁹ Bu dönemde kulun yaptığı fiillerin tümünün Allah'tan olduğunu ve kulun eylemlerinde bir iradeye sahip olmadığını savunanlar “Cebriyye” ismiyle³²⁰ buna mukabil bir yaklaşımla kulun işlediği fiilin tamamen kendisine ait olduğunu savunanlar da (ilâhî kaderi reddeden) “Kaderiyye” ismiyle tanımlanmışlardır.

3.3.2. Şîa'ya Karşı Reddiye

Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ihtilaf edilen pek çok mesele vardır. Lakin müellifimiz, iki mezhebin ihtilaf ettiği meselelerden sadece bir kısmı üzerinde durmuştur. Bazı kaynaklarda Şîa ismi Râfizîler'i de içine alan bir genişlikte kullanılmakla birlikte Şâhfûr'un bu kesime matûf kullandığı tabir “Şî” değil, “Râfizî” nispetidir. İmâm Eş'arî, *Mâkâlat* isimli eserinde Şîiler'i anlatırken Râfizî'leri onların bir grubu olarak ele almıştır.³²¹ Şâhfûr el-İsferâyînî ise “Râfizî” ifadesini Şîa'nın tüm gruplarını içine alan bir çerçeveye Şîa tabirine denk bir anlamla kullanmaktadır. Onun “Râfizî” tabirinden Şîa'nın sadece aşırı gruplarını kastetmiş olması ise uzak bir ihtimaldir. Zira *et-Tebîr*'de yetmiş üç fırkadan yirmi tanesinin Râfizîler'den olduğunu ifade etmekte, Râfizîler'in kısımları içinde ise Zeydiyye, İmâmiyye de dâhil olmak üzere pek çok mezhebi alt kollarıyla birlikte zikretmektedir.³²² Şâhfûr'un Râfizîler hakkındaki düşüncesi, daha önce değindiğimiz gibi onların fırka-i nâciye'den, yani kurtuluşa erenlerden olmadıkları yönündedir. Bu sebeple bu çalışmada Râfizîler'e yönelik zikredilen konular ele alınırken iki tabir de kullanılacaktır.

Müfessirimiz Şâhfûr el-İsferâyînî'nin Şîa'ya matuf açıklamalarında, karşımıza genelde sahabe, Hulefâ-i râşidîn, hilâfet ve imâmet gibi meseleler çıkmaktadır. Eş'arî

³¹⁸ Şâhfûr, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyizü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, 19.

³¹⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fî'siyâseti ve'l-'akâid* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 106; Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, 53.; Mehmet Ödemiş, “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 88 (2021), 293.

³²⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 2011), 97.

³²¹ Eş'arî, *Mâkâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn.*, 65-110.

³²² Şâhfûr, *et-Tebîr fî'd-dîn*, 22.

düşünce sisteminde olduğu gibi³²³ Şâhfûr da Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin icmâ ile sabit olduğunu düşünmekte ve bazı âyetleri de bu bakış açısıyla açıklamaktadır. Bu düşünceyi destekleyen “*Benden sonra bu cihanda dört kişinin hilâfeti olacaktır. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali*” gibi birçok rivayete yer vermektedir.³²⁴ Daha evvel ele aldığımız gibi Şâhfûr, bazı âyetlerin gaybî bilgi içermesi suretiyle i'câz yoluyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliklerine işaret ettiğini savunmaktadır.³²⁵ Şâhfûr'un bu yaklaşımla tefsir ettiği diğer bazı âyetler de mevcuttur.

Bilindiği üzere ilk dönemlerde siyasi bazı hadisler nedeniyle sahabeye muhabbet, saygı ve güven çerçevesinde farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Sahabeye bakış açısı, mezheplerin ayrıştıkları ana meselelerden biri olmuştur. Ehl-i sünnet, bu açıdan sahabenin önemli bir konumu ve saygınlığı anlayışındaki ana mezheplerden biri olmuştur. Müellifimiz Şâhfûr da sahabenin konumu ve saygınlığı üzerinde durmakta ve bazı âyetleri sahabenin fazileti ve saygınlığına destek olarak yorumlamaktadır. Bu ekseninde müellif, özellikle hulefâ-i râşidîn,³²⁶ aşare-i mübeşşere ve Hz. Âişe (ra)³²⁷ gibi şahsiyetlerin faziletleri ve konumları üzerinde durur. Meselâ (أُولَئِكَ مُرَرَّوْنَ بِمَا يَحْكُمُونَ)³²⁸ âyetinin nüzûlu sebebiyle Hz. Âişe'nin (ra) iffeti ve şerefi hakkında hiç şüphenin bulunmadığı ve Hz. Âişe (ra) hakkında kalbinde şüphe bulunan kişinin Müslümanların icmâıyla mümin olamayacağını vurgular.³²⁹

Şâhfûr, bu konu ekseninde ele aldığı (وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا) “*Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma!*”³³⁰ âyetini bir kısım rivayetlerle, Hz. Peygamberden sonra gerçekleşecek olaylarla yorumlar ve bu çerçevede Râfiziler hakkında bazı yorumlarda bulunur. Şâhfûr, İbn Abbâs'tan nakilde bulunarak Allah'ın (cc) sahabenin fitnelere düşeceğini bildiği için bu âyette onlardan istiğfar etmelerini istediğini anlatır. Yaptığı açıklamalarda sahabenin yaşadığı fitnelere ilgili bir bakış açısı sunmaya çalışır ve sahabenin saygınlığına yoğunlaşır. Bu bağlamda Hz.

³²³ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 82-83.

³²⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/500-501; 2/898-900.

³²⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, vr. 665a-665b.

³²⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, vr. 665a-666a.

³²⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, vr. 666a.

³²⁸ 24/Nûr, 26.

³²⁹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 465b-466b.

³³⁰ 59/Haşr, 10.

Aişe'nin (ra) "Allah size Muhammed'in ashabına istiğfarı emretmiş; ancak sizler, onlara sövüyorsunuz. Peygamberden "Bu ümmeti sonu başını lanetlemedikçe gitmez" dediğini işittim" şeklindeki sözlerini içeren rivayeti nakleder. Yine İbn Ömer'den de "Birinin ashâbını lanetlediğini görürseniz, ona, Allah şerlinize lanet eylesin! deyin" hadisini nakleder. Müellifimiz, ayrıca Şa'bî'nin "Râfizîler, Yahûdilerden daha beterdirler" dediğini ve şu ifadeleri kullandığını nakleder: Yahûdilere "sizin en kötünüz kimdir?" diye sorulduğunda "İsa'nın havarileridir" dediklerini; Râfizîlere de "sizin en şerliniz kim?" diye sorulduğunda onlar da "Muhammed'in arkadaşlarıdır" dediklerini ifade etmiştir. Şa'bî ayrıca "Kıyamete kadar kılıç bunların başında olacaktır. Ayakları sebat etmeyecektir. Sözleri ittifak etmeyecektir. Sancakları asla zafer kazanmayacaktır" ifadelerini kullanır.³³¹ Bu açıklamalara bakıldığında müellifimiz Şâhfûr'un bu izahlara yer vermesi, şiâyâ bakışının olumlu olmadığını göstermektedir. Fakat tefsirimizin İran'daki baskısına mukaddime yazan Necîb el-Herevî ve Ali Ekber, Şâhfûr'un diğer bazı Ehl-i sünnet âlimlerine nispeten daha yumuşak bir tavır takındığını söylemektedirler.³³²

Şâhfûr el-İsferâyînî, Râfizîler'in bazı âyetleri çarpıttığını ve onlara yanlış mana verdiklerini söyler. Misal olarak, (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِ) "Onlar, Allah'ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yeminleri ettiler"³³³ âyetinin tefsirinde Râfizîler'in yorumu üzerinde durur. Müellifimizin burada naklettiği bir rivayette İbn Abbâs Irak'tan bir grubun "Bu âyette anlatılan kişi, kıyametten önce gelecek olan Hz. Ali'dir" dediğini nakletmiş ve onlara şöyle demiştir: "Hz. Ali gelecek olsaydı, eşlerinin evlenmesine izin vermez ve malını taksim etmezdik. Aksine âyetteki (من يموت) ifadesinden kıyamet gününde dirilecek olan tüm insanlardır."³³⁴

3.4. İşârî Tefsir Yöntemiyle Yaptığı Açıklamalar

Tefsirde tasavvûfî yorumlar, ilk dönemlerde "İşârî tefsir ekolu" şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu tefsir tarzı, mükâşefe (keşif), ilham veya sezgi yollarından biriyle Kur'an

³³¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, /152-154. Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 716a.

³³² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/16.

³³³ 16/Nahl, 38.

³³⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/515; Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1204.

âyetlerinin bir kısmını veya tamamını açıklama yönteminin ismi olmuştur.³³⁵ İşari tefsir yöntemi, “Kur’an âyetlerinin şer’î vecihlerden her hangi bir veçhine mutabık bir şekilde, görünen zahir anlamları ötesinde, ilim ve sulûk ehline açılan, zahiri olmayan gizli işâretlerin muktezasınca açıklanmasıdır”³³⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

Dehlevî, Sûfîlerin işarî türünden manalarının filhakîka tefsir ilminden olmadığını söyler. Ayrıca bunların Kur’an’ın nazmı ile dinleyenin girdiği halet ya da sahip olduğu marifet arasında sâlikin kalbine doğan şeyler olduğunu ifade eder.³³⁷ İşârî tefsir, daha çok ehl-i tasavvufun ilham ve sezgi yollarıyla Kur’an âyetlerinin tefsirini tanımlamaktadır.

Şâhfûr’un ifadelerinden onun işârî manalara olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu anlayabilmekteyiz. Meselâ Şâhfûr, Bakara sûresinin ilk iki âyetinin tefsirinde yer verdiği manalardan birini “ehl-i işaretten bir grup der ki” ifadesini kullanarak Kur’an tefsirinde işârî manaların varlığına ve bu manaları tespit etmenin belli bir kesime özgü olduğunu göstermiştir. Şâhfûr, işârî manaları birebir kendi tespiti olarak anlama yansıtması gibi bir metodu yoktur. Ancak âyetle ilgili verdiği mümkün anlamlar içerisinde bazen işârî manaları da zikreder. Misal olarak müellif, Hurûf-ı mukattaaya dair anlamlar zikretmiş ve bu anlamlar arasında bir işârî manaya da yer vermiştir. Daha sonra bu manaların tümünün doğru olabileceğini ve birinin diğerine engel olmadığını ifade ederek işârî bu manayı da açık şekilde doğru manalar arasında gördüğünü ortaya oymuştur.

İşârî manalar, ehl-i sülûke zahir olan anlamlar olması bakımından³³⁸ asıl mananın alternatifi değil ona ilave olan ikinci dereceden anlamlardır. Bu sebeple birçok âlimin düşüncesi, işârî manaların öz mana olmadığı ve zahir mananın yerini alamayacağı yönündedir.³³⁹ Benzer şekilde Şâhfûr’un yönteminde de zahir mana, esas olan manadır. Bu husus, onun işârî manaları âyetin doğrudan anlamı olarak zikretmemesinin sebebi olarak kabul edilebilir. Meselâ (وَالَّذِي يُبَيِّنُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ) “O, benim

³³⁵ Talip Özdeş, “Tasavvufî Tefsir”, *Tefsir-2* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 114.

³³⁶ Ak, *Usulü’l-’tefsîr ve kavâ’iduh*, 205

³³⁷ Dehlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, 140.

³³⁸ Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 2/322.

³³⁹ Bkz: Mahmut Ay, “İşarî Tefsirde Yöntem Meselesi”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 26 (05 Eylül 2012), 63.

canımı alacak ve sonra diriltecek olandır”³⁴⁰ âyetinin manasını “beni öldürür ve diriltir” şeklinde vermiştir. Ancak bununla birlikte bazılarının bu âyete “Beni cehalet ile öldürür, akıl ile diriltir. Günah ile öldürür tövbe ile diriltir” şeklinde bir anlam verdiğini nakleder.³⁴¹ Görüldüğü üzere aktardığı bu anlam, âyetin zahiri manası olmayıp mecaz türünden işârî bir anlam olarak dikkat çekmektedir. İşârî manaların neredeyse tamamını bir görüş olarak ve hep asıl manaya ilave bir anlam olarak zikretmesi, bu örnekte olduğu gibi bu tür manalara nasıl baktığı ile ilgili bir durumdur.

Şâhfûr’un tasavvufa ait naklettiği bilgiler, sadece işârî manalar değildir. Çünkü müellif, zaman zaman ehl-i tasavvuf âlimlerinden muhtevası menkıbe, kavlı kibâr ve hikmetli söz olan bazı nakiller de bulunur.³⁴² Örnek olarak “Sufî meşâyihden bir şeyh olan Hasan Antâkî” ifadesini kullanarak onunla ilgili bir menkıbe anlatmıştır.³⁴³ Diğer bir örnek olarak meşhûr sûfilerden olan Bişr b. Hâris’in (Bişr el-Hâfi) bir rüyasını ve bu rüyasında Hz. Ali’den fakirlere yardım konusunda aldığı bir cevabı içeren rivayeti aktarmıştır.³⁴⁴ Ayrıca diğer bir yerde işâr konusu çerçevesinde bazı rivayetlere yer vermiştir ki bu rivayetlerin bir kısmı da ehl-i tasavvufa aittir.

3.5. Tefsir Metotları Açısından *Tâcü’t-Terâcim*’in Konumu

Kur’an tefsirleri, genellikle ilmî eserler olarak kaleme alınmış ve belli bir donanımına sahip kesimlerin anlayabileceği bir düzeyde yazılmıştır. Ancak nadir de olsa ilk dönemlerden itibaren genel olarak toplumu dikkate alan *Tâcü’t-Terâcim* gibi tefsirler de yazılmıştır. Ayrıca tefsirlerin bazıları, Kur’an’ın anlamını araştırma ve onu anlama çabası olarak bazıları da sadece Kur’an’ın manasını anlatma faaliyeti olarak kaleme alınmıştır. Birinci kısım içinde Kur’an meâlleri, icmâlî, içtimâî gibi tefsirler zikredilebilir. Bu tür tefsirler, yazılma amacına bağlı olarak daha çok Kur’an’ın anlam ve amacına ilişkin uzun çalışmalar sonucu elde edilen öz niteliğindeki sonuçları aktarır. Bu nevi tefsirlerde müfessir, Kur’an’ı anlamaya çalıştığı ilmî zihni süreci yansıtmaz ve geniş bir okuyucu alanına hitap eder. Lakin ikinci kısım tefsirler, ilmî muhite yazılmış tefsirler olduğundan bu tür tefsirlerde müfessir, -Taberî ve Râzî gibi- Kur’an’ı anlamaya

³⁴⁰ 26/Şuarâ, 81.

³⁴¹ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 485b.

³⁴² Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/66, 205, 451, 1/314, 2/915; 3/1164. İst. vr. 0732.

³⁴³ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, İst. vr. 0732.

³⁴⁴ Şâhfûr, *Tâcü’t-terâcim*, 1/314.

çalışırken yaşadığı önemli zihnî süreci detaylarıyla, yani verileri, tahlilleri, mukayeseleri, tercihleri ve gerekçelerini anlatmaya çalışır. Bu tür tefsirlerde müfessirler, okuyucuyu büyük ölçüde kendi geçtiği zihni süreçlerden geçirmiş olur.

Mezkûr iki farklı gaye de tefsirin üslûbu ve yöntemine etki eden hususlar olup bunlardan her biri, amacına uygun şekilde Kur'an'ın tefsirini belli bir yöntem ve usul içinde vermeye çalışır. Bu açıdan gerek meâl gerekse tefsir bölümü dikkate alındığında *Tâcü't-Terâcim* tefsirinin mezkûr birinci türden bir tefsir olduğu söylenebilir. Çünkü bu tür tefsirlerde Kur'an'ı anlama çabasından ziyade müfessirinin elde ettiği özün aktarımı ve Kur'an'ı anlatma çabası hakimdir. Ayrıca bu tefsirlerde müfessir, Kur'an'ı anlamaya çalışırken dilbilimleri ve başka alanlardan fazlasıyla istifade etmiş olabilirken, tefsir yazımını bu süreçten bağımsız olarak sadece faydalı olan miktarına sınırlayarak sürdürmeye çalışır. Söz gelimi müellifimiz, Kur'an'ın anlaşılmasında dilbilimi önemli bulmakla birlikte bu türden izahlara az miktarda yer vermiştir. Benzer şekilde müellif kıyası da tefsirde kullanılabilir görmesine rağmen tefsirinde buna örnek olacak bir izaha girmemiştir. Bu açıdan bakıldığında müellifin zihin dünyası ve Kur'an'ı anlama süreci, tefsirindeki bilgilerle sınırlı değildir. Çünkü Şâhfûr'un tefsir etmedeki gayesi, onun üslup, içerik ve ilmî açıdan belli sınırlara ve yöntemlere bağlı kalmasını zorunlu kılan türdendir. Çünkü o, Arapça bilmeyen Fars toplumunun Kur'an'ın tebliğine ulaşması gayesi ile tefsir yazdığını belirtmiş ve bu gayesine uygun olarak önce meâl, ardından amacına uygun şekilde tefsire yer vermiştir. Bunun dışında tefsirinde kişisel hayatta her mükellefin bilmesi gereken itikadî, ibadet ve muamelattan fikhî konuları anlatması, kıssa ve hikâyeler gibi ilgi çeken anlatımları vermesi ve yalın bir dil kullanması gibi pek çok özellik tefsirinde hedef aldığı kitleye uygun bir sistematığı takip etmiştir.

Bilindiği gibi tefsirin metot ve yöntemlerine matuf tasniflerden en yaygın olanlarından biri, rivayet ve dirâyet ayırımıdır. Daha önce belirtildiği gibi bu tasnifin benzeri, müellif tarafından rivayet ve istinbât/te'vil şeklinde yapılmıştır. Bu sebeple *Tâcü't-terâcim*'in rivayet ve dirayet açısından konumlandırılması, en doğru yaklaşım olacaktır.

3.5.1. Rivayet Açısından

Şâhfûr, kaynaklarından olan Sa'lebî tefsirindeki rivayetleri eleyerek almış ve bu rivayetleri de senetsiz zikretmiştir. Zehebî, bu tür rivayet tefsirlerinin Taberî tefsir

döneminden sonra ortaya çıktığını söyler.³⁴⁵ Bu yönüyle onun tefsiri, kendi selefi olan âlimlerin takipçisi olmuş, ancak aynı zaman da yöntem açısından kendine ait bazı yaklaşımlar da sergilemiştir.

Modern dönemde klasik tefsirlere yönelik “Kur’an mesajından uzaklaştıran yöntemlerin takip edildiği” eleştirisi yapılmıştır. Bu yönüyle Şâhfûr’un tefsirinden iki farklı açıdan söz edilebilir. Birincisi, ilmî detaylara çok girmemesi açısından, Kur’an’ın bağlamından kopmayan ve okuyucuyu dikkate alan bir dengeyi gözetmiştir. İkincisi ise İsrâiliyâtta olan kıssa ve hikayeler başta olmak üzere bolca rivayet vererek bu tür rivayetlere olan ilgiyi dikkate alan, ancak Kur’an’ın bağlamından uzaklaşan bir yöntem takip etmiştir. Şu var ki rivayetlerin tamamı bu tür içeriklerden ibaret değildir. Zira bu rivayetler içerisinde büyük ölçüde âlimlerin görüşleri, nüzul sebepleri gibi bilgileri de ihtiva etmektedir.

Yukarıdaki başlıklarda önemli tefsir konularından olan sebab-i nüzûl, kısasü’l-Kur’an gibi rivayet türleri özel başlıklar altında ele alındı. Tefsirlerde bunlara girmeyen bazı rivayet türleri de mevcuttur. Bunlar arasında siyerin bazı konuları, Câhiliye dönemi ve Hz. Peygamber’den sonraki tarih bilgilerinin rivayetleri de mevcuttur.³⁴⁶ Bu bilgilerin önemli bir kısmı, Kur’an’ın önemli bazı hükümlerinin daha iyi anlaşılmasını ve Kur’an’a daha geniş bir perspektiften bakmayı sağlayan tarihî konular olarak sayılabilir.

Şâhfûr’un tefsirinin rivayet ağırlıklı olması ekseninde bazı sebepler zikredilebilir. Rivayetle tefsirin genel teamül olması bir yana müellifin kaynak aldığı tefsirlerde de rivayetlerin bir tefsir malzemesi olarak yer almış olması bu sebeplerden biridir. Şâhfûr, anlam zenginliği ve çeşitliliği türünden ihtimalleri verirken dikkat çeken, referans değeri yüksek şahsiyetlerden olması da rivayetle tefsir görüşlerini vermesi de anlaşılabilir bir nedendir. Bu sebeple tefsirinde rivayetteki kaynaklar, Kur’an, hadis, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn, Sa’lebî tefsiri, diğer bazı tefsirler ve selef ulemâsıdır.

Rivayetlerin önemli bir kısmı da sebab-i nüzûllerden oluşmaktadır. Sebeb-i nüzûllerin birçok âyette anlamın anlaşılmasına farklı yönlerden katkısı ilgili başlıkta gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun dışında bu tür rivayetlerin tarihi olaylardan olması

³⁴⁵ Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/138-139.

³⁴⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/197, 198, 199, 200.

yönüyle kıssa ve hikâyelerde zikredilecek olan toplum faktörü burada da bir sebep olarak zikredilebilir.

Rivayetlerin çoğunlukta olmasının en önemli nedenlerinden biri kıssa ve hikâye türü anlatılara ilgi duyan toplum faktörüdür. Müellifin tefsiri yazdığı dönemde halkın hikâye ve kıssaya olan ilgisi nedeniyle kıssa ve hikâye anlatıcılığının popülaritesi fazladır. Emevîler döneminde vaaz, nasihatlerde yükselişe geçen kıssa, hikâye ve tarihi olaylara olan ilgi Abbasilerin son dönemlerine kadar da aratarak devam etmiştir.³⁴⁷ Klasik dönemin tefsirlerinde yaygın şekilde kıssalara ve İsrâiliyat'a fazlasıyla başvurulurken Arapçadan ve ilimlerden uzak bir topluma tefsir yazan bir müelliften, kıssa ve İsrâiliyat türünden hikâyeleri terk etmesi beklenemez. Bu sebeple *Tâcü't-terâcim* tefsirinin de Arapça bilmeyen halka irşâd ve ibret niyeti taşıdığından kıssa ve hikâyeler önemsenmiştir. Nitekim Zehebî benzer bir yorumu, Sa'lebî'nin tefsiri için yapmıştır. Zehebî'ye göre Sa'lebî'nin İsrâiliyat kıssalarını vermesinin nedenlerinden biri onun vaizliğidir.³⁴⁸ Müellifin tefsiri yazmasındaki gaye, vaaz gayesinden çok farklı değildir. Neticede miktarı fazla olan kıssa ve hikâyelere diğer rivayetlerin de eklenmesi sonucu ortaya ciddi bir yekûn çıkmaktadır.

Şâhfûr el-İsferâyînî, Kur'an'ın tefsirine katkı sağlayacak muhtelif türden rivayetleri, sağlam bir bilgi kaynağı mülâhazası ile kullandığı anlaşılmaktadır. Âyetlerden önce veya sonra zikrettiği rivayetler, anlama farklı yönlerden açıklık getirmekte ve âyetin anlaşılmasında farklı açılardan fonksiyonlar icra etmektedir. Kaynakları arasında hadis olduğu gibi sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn de vardır.³⁴⁹ Aktarılan sebep-i nüzûl, kıssa ya da geçmiş ümmetlere dair mâlûmatların kaynakları bazen sahabe, bazen tâbiîn ve bazen diğer âlimlerdir.

Güvenirlilik açısından Kur'an'dan sonra en önemli kaynak şüphesiz hadislerdir. Ancak kıssa ve geçmiş ümmetlerin bilgileri başta olmak üzere sonradan ihtida eden Ehl-i kitap âlimlerinin ismiyle de pek çok rivayete yer verilmiştir. Bu tür bilgiler arasından kaynağı hadis olan rivayetler son derece azdır. Kaynağı hadis olan bilgilerden birine

³⁴⁷ Hasan Cirit, "Kussâs", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2002, 463-465; Hasan Cirit, *Diyanet*, "Vaiz ve kıssacıların hadis ilmi ile münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (2000), 40.

³⁴⁸ Ülgen, Ebû İshâk es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l Beyân adlı tefsirindeki metodu, 7-9.

³⁴⁹ Bazı misaller için bkz: Tâlutûn kıssasında, Hz. Ali ra, Mücahid, İbn Abbas, Tâc; Kelbî, İbn Abbas, Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/271-273, 1/283; Hz. İbrâhîm'in kıssası, Dahhâk, İbn Abbas, Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/299, 1/350. 1/389. Hz. Meryem ve Hz. İsa'in kıssası, İbn İbas'tan, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, Suddî, İbn Abbas, Vehb b. Münebbih, Mus'ab, A'tâ, Dahhâk, Abdullah b. Muarek, Suddî, Kelbî, Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/353-354

misal olarak Ebû Ubeyde el-Cerrâh, Peygamberimizden Benî İsrâîl'in peygamberleri öldürmesi ile ilgili sayısal bilgiler verir ve "Allah'ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele"³⁵⁰ âyetlerinin bununla ilgili olduğunu anlatır.³⁵¹

Şâhfûr el-İsferâyînî, her tür konuda birden fazla rivayet verdiği sık karşılaşılan bir durumdur. Onun tefsir sistematüğinde birden fazla rivayet vermesindeki amaç, mümkün olan farklı anlamları verme anlayışıdır. Görüşleri aktarırken bir metod olarak farklı olan tefsir yaklaşımları ve izahlarının tümünün doğru olabileceğini düşündüğünden, farklı rivayetlerden birini tercihte bulunması nâdirdir.³⁵² Âyetler arası bağlantı sağlama ya da bağlam tespiti minvalinde âyet girişlerinde yer verdiği sebab-i nüzûller, onun tercih ettiği rivayetler olarak görülebilir. Şâhfûr'un birden çok açıklamanın ve rivayetin doğru olabileceği görüşüne binaen, onun rivayetler arasında açıkça bir tercihte bulunmaması, yer verdiği rivayetlerin en azından kabul edilemez olmadığını gösterir. Nitekim Şâhfûr, kabul edilemez olan rivayetleri genelde tenkît amacıyla yer vermiştir.

Şâhfûr'un sahabe başta olmak üzere tâbiîn ve sonraki müfessirlerin sözlerine itibar etmiş olduğu görülse de bu hususta tam bir teslimiyet içine girmemiştir. Bu tavrını bazen rivayetlerden, kendi anlayışına en yakın olanı tercih ederek, bazen rivayetlerde tasarrufta bulunarak ve bazen de kimi rivayetlere muhalefet ederek göstermiştir. Zikrettiği rivayetler arasından kendi tercihinin, sıralamadaki yeri hakkında kanaat getirilebilecek net ve sabit bir tarzı yoktur. Söz gelimi hadise dayanan görüşlere en başta yer verdiği gibi en sonda da yer verebilmektedir. Bu vesileyle müellifin düşüncesini daima başta veya sonda aramak gibi bir anlayış yanlılığına sebep olabilir.³⁵³

Şâhfûr el-İsferâyînî, genelde sebab-i nüzûl ve kıssa rivayetlerini âyetlerin girişinde hem âyetin bağlamının bilinmesi hem de iki âyet arası bağın sağlanması için kullanır. Onun bu yöntemini misalleriyle birlikte ilgili rivayet metodu başlıklarında izah etmeye çalıştık. Ancak rivayetlere atfettiği değeri göstermesi açısından bir misal üzerinde durmak fayda arz edecektir. Şâhfûr, yer verdiği bazı rivayetlerin hemen

³⁵⁰ 3/Âl-i İmrân, 21-22.

³⁵¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/342.

³⁵² Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/218.

³⁵³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/106, 1/114.

akabinde ve (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيَنَّكَ) ³⁵⁴ âyetinin öncesinde şu ifadeleri kullanır: “Rabb Teâlâ tüm bu halleri ihtisar etmiştir ve şöyle buyurmuştur” ifadelerini kullanır. ³⁵⁵ Rivayetin akabinde ve âyetin girişinde “Allah (cc), bu ifadeleri aynen ihtisar etmiş” ifadesini kullanması, birebir rivayet ile âyeti eşitlemek gibi müşkül bir görünüm ortaya çıkarmaktadır. Fakat müellifin buradaki amacının eşitlemek olması mümkün değildir. Bu tür ifadelerindeki maksadını âyette muhtasar geçen şeylerin rivayette tafsilatla geçen şeyler olduğu şeklinde açıklamak daha doğru olacaktır. Bu açıdan söz konusu rivayetler, tafsil amacıyla zikredilen ve kati olmayan misal mahiyetindeki bilgilerdir. ³⁵⁶ Çünkü Şâhfûr, metodolojik olarak genelde birden çok ihtimal ve tefsire sıcak bakar. Alternatif görüşleri reddetmek yerine genelde bunları kabul etmekten yanadır. Bu düşüncede olan birinin bir rivayette anlatılanın âyetin tek ve kesin detayı olduğu şeklinde bakması düşünülemez. Hem onun farklı sebab-i nüzûlleri bazen tercih etmeden ve tercihi gerekli görmeyen bir tutumda aktarmış olması, kendisinin farklı rivayetlere ne denli açık olduğunu gösterir. Bu sebeple onun tafsilatla anlattıklarını âyetlerin muhtasarı olarak ifade etmesi, bunları âyetin birebir ve kesin anlam olarak gördüğünden değildir. Onu böylesi bir üslûbu kullanmaya sevk eden temel sâik ise kanaatimizce yer yer ifade ettiğimiz gibi âyetleri bir bütünlük içinde verme çabasıdır.

Tefsirler arasında rivayetlerin senetli ya da senetsiz verilmesi konusunda farklı tutumlar sergilenmiştir. *Tâcü't-terâcim* tefsirinde -okuyucu açısından gereksiz olacağı düşüncesi ile olacak ki- rivayetler alınırken kaynak aldığı (Sa'lebî) tefsirinde var olan senetler çıkarılmış; direkt rivayetten konuya taalluk eden kısımlar verilmiştir. Ayrıca rivayetlerin geçtiği kitaplar ya da müelliflerin isimleri neredeyse hiç zikredilmemektedir. Bu yöntemle hem okuyucunun faydasına olmayan şeylerin çıkarılması hem de tefsirin okuyucu için yorucu olmamasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Şâhfûr'un nâdir de olsa senedini verdiği rivayetler de vardır. Bunlar arasından en uzun olanı, “*Ali b. Musa er-Rizâ, dedesi Musa b. Cafer es-Sadık'tan, o da dedesi Ali b. el-Hüseyn'den, o da dedesi Emirü'l-Mu'minîn ve İmâmü'l-Müttakin Ali b.*

³⁵⁴ 8/A'râf, 143

³⁵⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/774.

³⁵⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 2/774.

*Ebî Tâlib'ten rivayet etmiştir. Demiş ki Peygamber şöyle dedi...*³⁵⁷ şeklindeki ifadelerdir. Bu senedin tamamının yazılmasını ise Hz. Peygamber'e (sas) ulaşan bu zincirin tamamen Resulullah'ın soyundan olması şeklinde açıklamak mümkündür.

Sebeb-i nüzûl rivayetlerinin sıhhatini tespit etmek hadis usulü ilminin konusudur. Bu konuda ihtisası olmayan birinin ilgili rivayetlerin cerh ve ta'dilini yapması beklenmeyebilir. Ancak müfessirimizin hadisçi olduğu kaynaklarda yer alması sebebiyle bu konuda nasıl bir yaklaşım sergilediğine bakılması gereken bir husustur. Şâhfûr, senetlerin sağlam olması zaruretini ve önemini bir iki yerde dile getirirse de bu açıdan bir rivayeti değerlendirmesi nadirdir. Öte yandan onun aktardığı rivayetler arasında kaynaklarda rivayet kriterlerine göre zayıf ve asılsız olarak değerlendirilen birçok rivayet bulunmaktadır. Genel bir tutum olarak onun tefsirinde rivayetin cerh ve ta'dil açısından tahkiki minvalinde izahlar yaptığına rastlanmamaktadır. Bu durum, söz konusu rivayetin ilgili açıdan tahlilini kaynak aldığı eserin güvenilirliğine havale ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Hz. Yûsuf'un hikâyesinin sonlarında "Eğer biri onun kıssasını ve ahvalini güvenilmeyen yolla rivayet ederse ben onun uhdesinden (vebalinden) bîzârîm/beriyim"³⁵⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden onun naklettiği rivayetlere güvenerek ve itimat ederek aldığı ve bunun mesuliyetini de onun ravisine havale ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir yönüyle İsferyânî, tefsir için kaynaklarından rivayet ayıklarken okuyucusu için tefsirine özellikle ilgi çekici ibretimiz mâlûmat eklemeyi önemsemiş ve olayların zihinde daha iyi konumlamasını sağlamaya önem vermiştir.

Tâcü't-terâcim tefsirinde rivayet ve dirâyet yöntemlerinin oranları açısından bakıldığında rivayete dayalı açıklamalar, daha fazla yer kapmaktadır. Rivayetlerin önemli bir kısmı, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn gibi referans değeri yüksek âlimlerin tefsir görüşlerinden ayrıca kıssa ve sebeb-i nüzûl rivayetlerinden oluşmaktadır. Rivayet kültürünün *Tâcü't-terâcim* tefsirinin üzerindeki hâkimiyetini görmek için eserde herhangi bir bölümü gözden geçirmek yeterli olacaktır. Hatta bazı kıssaların rivayetleri on sayfayı aşabilmektedir. Bu sebeple *Tâcü't-terâcim* tefsirini bir "rivayet tefsiri" olarak değerlendirmek hatalı bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü bir eserin rivayet veya dirâyet olarak adlandırmasının ölçüsü baştan sona rivayet ya da dirâyete dayalı olması değil, o

³⁵⁷ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/225, İst. vr. 67a.

³⁵⁸ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/1126.

eserin ağırlıkta olan metodu ve hâkim olan tutumudur. Nitekim *Tâcü't-terâcim* tefsirinden önce telif edilmiş tefsirlerden biri olan Taberî tefsiri, dirâyet izahları bol olmasına rağmen Zehebî gibi bazı âlimler tarafından rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirilmiştir.³⁵⁹

Sonuç itibariyle bu izahlara bakıldığında Şâhfûr'un tefsiri, o güne kadar yazılan rivayet tefsirlerden çok farklı değildir. Rivayetin sıhhatini önemli bulmakla birlikte onun cerh ve ta'dili uygulamaması, onun buna yoğunlaşmamış olması ihtimalini akla getirmektedir. Mukaddimedede tefsirine rivayetlerin sağlamlarını alacağını söylemesi ise elindeki kaynaktan rivayetler arasından eleme yapacağı şeklinde açıklanabilir.

Tüm bunlara rağmen Şâhfûr'un rivayete yaklaşımının geniş bir esneklik içermesi ve güvene dayanması, Kur'an ve sünnete rağmen olması mümkün değildir. Kur'an ve sünnete uyumu dikkate alarak rivayetlerde eleme yapma hususunda ne denli başarılı olduğu üzerinde durulabilir. Ancak az da olsa bazı rivayetleri içerik bakımından tenkide tâbi tutması, içeriklerin itikat açısından uygunluğuna önem verdiğini ve bu düşünce ve eğilimde olduğunu ortaya koyar. Çünkü Şâhfûr el-İsferâyînî'nin rivayetlerin nakli noktasındaki genel yöntemi, mezkûr şekilde olmakla birlikte rivayet tenkidinden tamamen uzak durmamış tenkide tâbi tuttuğu bazı rivayetler vardır. Şu var ki senedin tenkidi açısından değil daha çok içerik analizi bakımındandır.³⁶⁰ Bunun bazı misallerine isrâliyat ya da sebab-i nüzul başlıklarında yer verilmiş olduğundan burada tekrara girmemek için bir iki misalle yetinmek yeterli olacaktır.

Birinci misal, *eyyâmü'l-bîd*³⁶¹ hakkındaki bir rivayettir. Şâhfûr, bu rivayeti tefsirine almış, ancak Arap kültürü ve dil açısından tenkit etmiştir. İkinci misal, Firavun ve kavmi arasında gerçekleşen bir olay hakkında Ebû İshak el-İsferâyînî'den naklettiği bir değerlendirmedir. Bu değerlendirme, rivayetin anlamı ve senedine dair bir yaklaşım metodunu içermektedir. Ka'bü'l-Ahbâr'dan Firavunla ilgili nakledilen söz konusu rivayet şöyledir: Bir dönem Nil Nehrinin akışı durdurulduğunda Firavun'un askerleri, Firavun'a "Eğer sen bizim rabbimiz isen şu nehri tekrar akıt" demiş. O da tüm askerlerini durdurmuş ve onların önünden biraz uzaklaşmış, başka elbiseler giyerek Allah'a secde edip yalvarmıştır. Firavun'un secde ve yalvarması üzerine Nil nehri tekrar

³⁵⁹ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/184, 194

³⁶⁰ Bazı misaller için bkz: Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, İst. vr. 602b.

³⁶¹ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/187-188.

akmıştır." Şâhfûr, bu rivayetten sonra üstat olarak nitelediği Ebû İshâk el-İsferâyînî ve bir kısım âlimin bu hikâye hakkında değerlendirmesini aktarmaktadır. Değerlendirmede anlatılan olayın âyet ile çelişkili bir durum arz ettiği ve bu sebeple rivayetin senedinde bir problemin olduğu ihtimali bulunmaktadır. Çünkü âyetteki ifadelerde Firavun, kendi kavmine "Mısır'ın mülkiyeti bana ait değil mi? Bu nehirler benim altımdan geçmiyor mu?"³⁶² demektedir. Ebû İshak'a göre âyetteki bu ifade tarzı, rivayette geçen olayın doğru olmadığını gösterir. Hem olay gerçek olsaydı "Bahçemin altından nehirler geçmiyor mu?" ifadesi ile övünmek yerine nehrin kendi isteği sonucunda aktığı ile bir kez de olsa iftihar etmiş olurdu. Ebû İshak rivayetin isnadının sağlam olması ihtimalini de göz önünde bulundurur ve rivayeti şu şekilde değerlendirir: İsnadın sağlam olması durumunda söz konusu olayın gerçekleşmiş olması da muhtemeldir, ancak gerçekleşen şeyin mu'cizenin mahrike (harikulade ve sıra dışı) ve diğer şeylerle karışması söz konusu değildir. Çünkü ulûhiyet davasında bulunan kişinin yaratılışı, onun davasının da batıl olduğunun delilidir. Böyle bir kişinin elinde hilâf-ı âdet bir olayın gerçekleşmesi, onun ulûhiyetinin delili olamaz. Zira bu, o kişinin mahlûk olmasına da münâfî ve çelişkili bir durumdur.³⁶³ Görüldüğü gibi Şâhfûr'un naklettiği bu değerlendirmede rivayetin mana ve senet açısından sıhhatinden söz edilmiş, ancak tahliller daha çok mana açısından yapılmıştır.

3.5.2. Dirâyet Açısından

Müellifin mukaddimedeki açıklamalarına bakıldığında tefsirini kaleme almasındaki gayesi, üslup ve yöntemi hakkında bazı noktaları burada görmek mümkündür. Bunların bir kısmı, tefsirinde dirayet yaklaşımlarının da ortaya konacağını gösteren hususlardır. Çünkü mukaddimedeki bilgilere göre Şâhfûr'un en önemli gayelerinden biri, Fars halkının diline ve bilgi seviyesine göre Kur'an'ı Farsça'ya tercüme ve tefsiridir. Diğer önemli bir gayesi de Ehl-i sünnet itikadını merkeze alarak müfessirlerin görüşlerine muvafık bid'at ve delalet ehlinin tevilinden korunarak sahih akideye uygun bir tefsir yazmasıdır. Bunların dışında Şâhfûr, bu tefsirinde rivayet ve tevil yöntemlerinden bahsetmiş ve açıklamalarının lügate uygun olmasına özen göstereceğini dile getirmiştir. Mukaddimede dirayet türünden izahları yapacağını

³⁶² 43/Zuhruf, 51.

³⁶³ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 3/996-997.

gösteren bazı ifadeleri kullanmakla birlikte âyetlerin manasında yeni yaklaşımlarda bulunmak ya da ilmî meseleler hakkında tahlil yapmak gibi bir beyanı veya hedeften söz etmemiştir. Ayrıca *Tâcü't-terâcim*'in geneline bakıldığında mukaddimede değinmemiş olmasıyla birlikte başvurduğu farklı bazı yöntemler de mevcuttur. Meselâ mukaddimede dilsel izahlar ve işârî yaklaşımlara yer vereceğini ifade etmemekle birlikte bu tür açıklamaların misallerini bulmak da mümkündür. Ancak bu tür açıklamalar, tefsirin metodunu belirleyecek miktarda değildir.

Dirâyetin konuları arasında bir değerlendirme yapıldığında itikadî ve fikhî açıklamaların diğer alanlara göre daha fazla olduğu söylenebilir. Çünkü Şâhfûr, Ehl-i sünnet anlayışına uygun açıklamalarından tercih ettiği akait bilgilerini ve Şâfi mezhebine muvafık sistemli hale getirilmiş fikhî malumâtı kullanarak, Kur'an'ın hayatın amelî ve düşünsel yanına yansıyan tarafını ön planda tutmuştur. Bu yönüyle bakıldığında Farsça okuma yazma imkanına sahip bir okuyucu Arapça ve İslâmî ilimleri bilmese de tefsirdeki itikadî ve fikhî bilgileri de genel olarak anlayabilecektir. *Tâcü't-terâcim* tefsirini okuyan kişi, bir taraftan Kur'an'ın manasını öğrenirken bir taraftan da okuduğu âyetin muhtevasına göre daha kapsamlı bazı bilgileri elde etme imkânına erişir. Bu sebeple âyetle ilgili ahkâmî pratikte kullanabilecek bazı bilgileri bir bütün olarak bir arada görür. Bunun dışında birçok âyetin doğrudan tefsiri olmasa da âyetin konusuyla bağlantılı olarak ibret verici, düşündüren, farklı bazı bilgiler vermektedir.³⁶⁴ Meselâ takva,³⁶⁵ nikâh, kadın erkek ilişkileri gibi konularda sırf tefsir okuyucusunun dinî yaşantısına uygun bilgileri artırma amacıyla ya da ibret alması düşüncesiyle bazı izahlar yapmaktadır.³⁶⁶

Şâhfûr, kendinden önce yapılan tefsirlere matûf açık olan eleştirilere pek girmez. Dikkat çeken bir nokta olarak İsferyînî mezhepler tartışmalarının içinde biri olmakla birlikte tefsirinde kelâmî ve fikhî tartışmalara tefsirine baskın olacak bir oranda girmemiştir. Onun akait konusundaki izahları, kısa reddiye mahiyetinde olduğundan bu konudaki kabulü ve tercihi muayyen ve tektir. Tefsir noktasında geçerli farklı görüşleri zikretmek onun genel yöntemi olmakla birlikte, itikadî noktalarda farklı görüşleri zikretmek gibi bir yol izlememiştir. Şâhfûr, birçok yerde açıklamalarının Ehl-i sünnet

³⁶⁴ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/211.

³⁶⁵ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/197-198.

³⁶⁶ Şâhfûr, *Tâcü't-terâcim*, 1/66, 1/449-450, 199-200, İst. vr. 472b-473a.

anlayışına uygun olması ile yetinmiş, itikat ve kelâm alanına giren açıklamaların ölçüsündeki dengeyi tefsirin genelinde korumuştur. Bu açıdan Şâhfûr, tefsirini kelâm ilminin ıstılah ve tartışmalarına boğmamış ve Arapça bilmeyenler için Kur'an'ı Farsçaya tercüme ve tefsir etmesi gâyesini gölgede bırakmamıştır. Bu durum Şâhfûr'un girişte belirttiği gibi Kur'an tebliğinin insanlara ulaştırılması gayesi ile örtüşmektedir.

Şâhfûr'un anlama matuf düşünceleri başta olmak üzere dilbilimsel konularda görüşleri zikretmesindeki gayesi, konuyu aydınlatmaktan öte anlam çeşitliliğini yansıtmak ve okuyucuya tercih imkânını vermek olduğu söylenebilir. Bu sebeple itikat gibi konularda savunma ve red açıklamalarını yapmasına karşın dilin teknik bilgilerine dair izahları, ihtimalleri gösterme amacından öteye geçmez.



SONUÇ

Nisâbur bölgesi, hicri beşinci yüzyılda siyâsî, iktisadî ve fikrî anlamda İslam tarihinin en hareketli bölgelerinden biridir. Nisâbur bölgesinin bu dönemi, aynı zamanda mezheplerin şekillendiği en kritik süreçlerdendir. Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, böyle bir asır ve bölgede Nisâbur'a bağlı İsferâyîn kentinde dünyaya gelmiştir. Hayatının neredeyse tümünde bu bölgede ve söz konusu tartışmaların içinde bulunmuş; en verimli dönemlerini de Nizâmülmülk'ün Tûs'ta açtığı medreselerde müderrislik yapmakla geçirmiştir.

Şâhfûr el-İsferâyînî'nin telif ettiği en hacimli eserlerden biri, Farsça yazdığı *Tâcü't-terâcim fî tefsiri'l-Kur'ân li'l-e'âcim* isimli tefsiridir. Tefsir tedvininin tamamlandığı dönemlerin sonrasına denk gelen bu eser, kimi tabâkat kitaplarında aynı zamanda meşhur bir tefsir olarak tanıtılmıştır. Tefsir tarihinde Arapça dışında yazılmış ilk tefsir olma özelliğine sahip bu tefsirin üzerinde yaptığımız araştırma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Şâhfûr'un Kur'an anlayışının temelinde Kur'an'ın Allah'ın (cc) kelâmı oluşu ve tebliğ edilmek üzere Hz. Peygamber'e (sas) gönderilen mu'ciz bir hidâyet rehberi olması vardır. Şâhfûr'a göre Kur'an'ın diğer kitaplardan en önemli farkı kıyamete kadar mu'cize olarak tahrif edilmeden korunacak olmasıdır. Kur'an'ın tahriften korunması ise hem lafız hem de mana itibarıyla gerçekleşecektir. Ona göre Kur'an, sadece lafzî, nazmî ve tertibî bakımından değil gaybî bilgiler içermesi bakımından da i'câza sahiptir. Şâhfûr'un ulûmü'l-Kur'ân konularındaki yaklaşımı ana hatlarıyla yaygın tefsir literatürü ile örtüşmekte, ancak cüzî miktarda farklılık arz eden bazı noktaları bulundurmaktadır. Açıklamalarında konuların bir kısmının sadece pratikte yansımalarını görmek mümkün iken, nesh gibi bazı önemli konuların hem teorik hem de pratik açıdan ele alındığı görülmektedir.

Şâhfûr, Kur'an'la ilgili ihtilafî meselelerden biri olan neshin Kur'an'da mevcut olduğunu savunmuş, klasik nesh anlayışına uygun bir tutum sergileyip nesih yaklaşımını esas görmediğinden neshi bazı şartlara bağlı görmüştür. Şâhfûr, i'câz konusunda ise âyetlerde hatta kelimelerin tertibinde i'câzın bulunduğu düşüncesinde olmuştur. Buna muvafık olarak siyak-sibak ve münâsebet/âyetler arası bağlantılar üzerinden Kur'an bütünlüğünü öne çıkaran bir yöntem takip etmiştir. Buna bağlı olarak

tefsirinin dikkat çeken özelliklerinden biri, kendisinden önceki tefsirlerde pek yaygın olmayan âyetler arası bağlantılara özen göstermesidir. Münâsebet kurarken bazen konu ve bağlam üzerinden âyetleri belli bir örgü içinde vermeye çalışmış bazen de sebab-i nüzûl ve diğer rivayetler ile âyetleri aynı bağlam zincirine yerleştirerek âyetlerin bir bütünlük içinde okunmasını sağlamıştır. Bu özelliğine binaen *Tâcü't-terâcim*'in münasebet olgusu noktasında tefsir tarihinde öncü eserlerden olduğu anlaşılmıştır.

Şâhfûr'un tefsirini yazmasının temelini teşkil eden şey, Kur'an'ın hidayet için tebliğ edilmek üzere nâzil olması düşüncesidir. Bu düşüncesi sayesinde, Kur'an mesajının Arapça bilmeyen diğer toplumlara ulaşması için *Tâcü't-terâcim* tefsirini yazmıştır. Tefsir anlayışının temelinde ayrıca açıklamanın sahîh bir itikada uygun olması, kişilere özel bâtinî iddiasında olmayan lafza dayanması vardır.

Şâhfûr'un gerek nakil ve gerekse rivayet türü açıklamalarında temel referansı ve bilgi kaynağı Kur'an ve sünnettir. İkinci derecede kaynakları sahâbî ve tâbîn ve diğer ulemanın görüşleridir. Bu kapsamdaki izahlarında birinci sırada sahabe ve özellikle İbn Abbâs'ın tefsiri yer alır. Ancak önemli derecede güven ve hürmet atfetmesine rağmen bazen sahabe görüşü yerine tâbîn ya da diğer âlimlerin görüşlerini tercih eder. *Tâcü't-terâcim* tefsirinin telif türünden tefsir kaynağı ise Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* tefsiridir. Sebeb-i nüzûl ve İsrâiliyât türü rivayetlerin yanında âlimlere nispet edilen diğer bilgilerin kaynağı da ağırlıklı olarak yine Sa'lebî'nin tefsiridir. *Tâcü't-terâcim*'in rivayet içerikleri, ibaresi de dâhil olmak üzere genelde Sa'lebî'nin tefsirindeki rivayetler ile aynıdır. Bunun dışında rivayetlerden son derece az bir kısmında Taberî'den aldığı ihtimali de bulunmaktadır. Şâhfûr'un yer verdiği rivayetlerde ağırlığı, sebab-i nüzûl, kıssa, önceki kavimlerle ilgili İsrâiliyat ve müfessirlerin tefsire yönelik açıklamaları türünden rivayetler oluşturmaktadır.

İsrâiliyât rivayetlerinin tefsirde bol yer alması konusunda Şâhfûr, klasik rivayet tefsirlerinden çok farklı davranmamıştır. Müellif, Kur'an'ın hidayetine ulaşılma gayesi ile yazdığı *Tâcü't-terâcim* tefsirinde, Kur'an'ın anlamına ve mesajına bir katkısı bulunmayan teferruatlı birçok İsrâiliyata yer vermiştir. Müellifimiz, yer yer ilmî bazı tahlilleri de bu tür rivayetlere dayandırarak açıklamıştır. Bu durum, onun rivayetlere yüksek derecede güven atfetmesinden ve dönemin halk tarafından bu tür rivayetlere ilgi duyulmasından kaynaklandığı şeklinde izah edilebilir. Ne var ki Kur'an'ın hidayetine ulaştırma gayesi ile yazılmış bu tefsirde Kur'an'ı anlamaya katkısı olmayan teferruatlı

her türlü İsrâiliyat bilgisinin bu tefsirde yer verilmesi, *Tâcü't-terâcim* tefsirinin en zayıf noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tâcü't-terâcim tefsirinde rivayetlerde senetler çoğunlukla zikredilmemiş ve ilk ravisi ile yetinilmiştir. Bunun dışında bazen görüş sahiplerini de belirtmemesi bakımından, tefsir ve rivayetleri merkeze alan bir tutumla hareket etmiş ve isimleri genelde önemsememiştir. Şâhfûr el-İsferâyînî, tenkit ettiği rivayetler pek sınırlı olup, naklettiği rivayetler arasında tenkide konu olmuş pek çok rivayetle karşılaşmak mümkündür. Şâhfûr, bazı noktalarda rivayet sıhhatinin öneminden söz etmiş olmakla birlikte sıhhatı sadece içerik açısından ele almıştır. Bunun dışında sınırlı sayıda bazı İsrâilî rivayetlerde problem teşkil eden bazı noktalarda müdahale türünden kısmî bir değişiklik arz ettiğini söylemek mümkündür.

Şâhfûr el-İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim* tefsirinin Ehl-i sünnet düşünce tarzına mutabık olmasına özen göstermiş ve bu nedenle âyetlerin izahında Mu'tezile, Şîa ve Kaderiyye gibi mezheplerin reddiyesini yapmıştır. Bu doğrultuda Şâhfûr'un mezhebî tutumu en geniş şekliyle Ehl-i sünnet dairesindedir. Bunun dışında Eş'arî ve Şâfiî mezhebine mensup olduğu bilinmekle birlikte, böyle bir mezhebe mensubiyet vurgusu neredeyse yoktur. Bu açıdan Ehl-i sünnet çizgisi dâhilinde mezhebî bir taassup ve açıklama dayatması içinde olmamıştır.

Şâhfûr'un dirâyet tefsir metodunu işlediği en önemli alan itikadî konulardır. Dirâyet yönteminde önemsedığı alanlardan bir diğeri de fikhî mevzulardır. Şâhfûr, sırf ahkâm âyetlerini açıklamakla kalmamış ayrıca bazı âyetlerde bilgilendirme gayesini güden ilmihal üslûbuyla bazı fikhî bilgiler de vermiştir. Bunların dışında nahiv, sarf ve belâgat gibi dirâyet konularına ise nispeten daha az başvurmuştur. Söz konusu alanlara giren misaller incelendiğinde bunları da ekseriyetle bir problem ekseninde ya da i'câz bağlamında ele aldığı tespit edilmiştir.

Şâhfûr el-İsferâyînî, ister rivayet ister te'vil alanında olsun Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartıyla birden çok tefsirin kabul edilebileceğini savunur. Bu nedenle birçok âyetin açıklamasında farklı görüş ve rivayetleri tercihte bulunmadan aktarır. Ahkâm âyetlerinde birbirini nakzeden açıklamalarda ise doğru olana Kur'ân'dan, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan usûlla ulaşabileceğini belirtir. Bu sebeple onun tefsir konusundaki en belirgin özelliklerinden biri, temelde Ehl-i sünnet anlayışına muhalif olmamak koşuluyla birden fazla düşüncenin doğru olabileceğidir. Farklı görüşlerden

birini tercih etmek ya da birden fazla görüşü de makul görmek, İsferyînî için birçok âyetin tefsirinde mümkündür. Bu düşüncesini hem nazarî olarak hem de amelî olarak ortaya koymuştur.

Tefsirinin geneli dikkate alındığında Şâhfûr, geniş ilmî donanıma sahip olmakla beraber kullandığı üslûp, ilmî konuların derinliği ve diğer bazı hususlarda Arapça bilmeyen ve ilimlerin literatür diline aşina olmayan halkın düzeyini korumaya çalıştığı söylenebilir. Buna binaen tahlile, mukayese ve tartışmaya girmeyen bir yöntemle Kur'an'ın mesajını ve tefsirini vermeyi hedeflemiştir. Bu açıdan bakıldığında Şâhfûr'un hayatı ve dönemin koşulları, *Tâcü't-terâcim*'in tefsirinin te'lif edilmesi gayesini belirlemiş ve bu gaye de onun tefsirinin yönteminde etkili olmuştur.

Tâcü't-terâcim tefsirinin metodundaki oranı açısından bakıldığında rivayet, dirayetten daha fazla yer kaplamıştır. Rivayet metodu kapsamına giren tefsir izahlarının gözle görülür derecede dirayetten daha fazla olması sebebiyle *Tâcü't-terâcim*'in rivayet ağırlıklı bir tefsir olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Şâhfûr el-İsferyînî, kendisinden önceki tefsir birikimini zengin bir miras görüp bundan istifade etmiş olması bakımından geçmişin takipçisi; tefsiri kaleme almasındaki gayesi ve bunu tatbik etmesi yönüyle kendine hâs bazı özellik ve metotlara sahip bir müfessirdir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fadl Hasan. *İtkânü'l-burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Amman : Dârü'l-Furkan, 1997.
- _____. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ : İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*. Amman : Dârü'n-Nefâis, 2009.
- Abdulkâhir Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum*. Dâru tevfikiyye li't-türâs, 2010.
- Abdürrezzak, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Acar, Abdurahman. "Selçuklu Abbasî İlişkilerine Genel Bir Bakış". *İslam tarihi ve medeniyeti : Abbasiler (II)*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbâs 'amma iştehere mine'l-ehâdis 'ala elsineti'n-nâs*. Kahire : Mektebetü'l-Kudsi, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedu el-İmâm İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ak, Hâlid Abdurrahman el. *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh*. Beyrut : Dârü'n-nefâis, 1986.
- Akay, Ali. "Gaybî konuların anlatılmasında Kur'an Dilinin Özellikleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2003).
- Akdağ, Eyyup. "Nizâmülmülk'ün Hayatı, Sûfilere Yaklaşımları ve Şeyhi Ebû Ali El-Fârmedî". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (15 Eylül 2020), 1019-1048.
- Akgündüz, Ahmed. "Fürû". *DİA*. 13/249-250. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422.
- Ali el-Yemenî ed-Derdîr. *Esrâru't-terâduf fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru İbn Hanzal, 1985.
- Alimoğlu, Zeynep Surmeli - Ahmet Bağlıoğlu. "Nisabur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3 (01 Temmuz 2017), 53-70.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- Ay, Mahmut. "İnsan ve fiilleri". *Sistematik kelam*. Ankara: Ankuzem, 2005.
- _____. "İşari Tefsirde Yöntem Meselesi". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 26 (05 Eylül 2012), 59-110.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydınlı, Osman. "Kaderiyye Anlayışın İlk Tezahürleri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-262.
- Aygün, Abdullah. "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de akıl-nakil ilişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 140-160.

- Bağdâdî, Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Kitâbu usûli'd-dîn*. Beyrut: Darü'l-kutübü'l-ilmîyye, 2002.
- Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Bedeva, Abdullah. "İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 311-331.
- Bedevî, Abdulmecit Ebû'l-Fettûh. *et-Târihu's-siyâsî ve'l-fikrî*. Kahire: Daru'l-Vefâ, 1988.
- Bediüzzaman, Said Nursî. *Muhâkemat*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015.
- Begâvî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimü't-tenzîl=Tefsirü'l-Begâvî*. Riyad : Daru Taybe, 1993.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrût/Lübnan: Müessesetü'l-Meârif, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut/Lübân: Dârü'l-kutübü'l-ilmîyye, 2003.
- _____. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 13 Cilt. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. I-VI Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1987.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. el-Ehliyye li'n-neşr ve't-tevzî, 974.
- Catlâvî, Hâdî. *Kadâyâ'l-luğa fi't-tefsir*. Tunus: Dâru Muhammed Ali el-Hamî, 1998.
- Cennet, Mehmet Zülfî. *Şii/Usûli Gelenegîn Kur'an Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 31. Baskı., 2018.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*,. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve's-sihâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 1-6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim. *İğâsetü'l-lehfân fi mesâidi's-şeytân*. Katar : Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, 2016.
- Cirit, Hasan. "Kussâs". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 26/463-465., 2002.
- _____. "Vâiz ve kıssacıların hadis ilmi ile münasebetleri". *Diyanet İlmi Dergi* 36/1 (2000).
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir. *Delâilü'l-i'câz*. Dimaşk: Dârü'l-fikr, 2007.
- _____. *et-Ta'rifat*. Beyrut : Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-İrşâd fi usûli'd-dîn*,. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- _____. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. İskenderiye : Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

- Çelebi, Ahmet. “Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Editör: Hakkı Dursun Yıldız. ed. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Çuhadar, Mustafa. “Fesâhât”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII, 423-424./423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa’îd b. Osman el-Ümevî. *el-Beyân fî ’addi âyi’l-Kur’ân*. Safât : Merkezü’l-Mahtutat ve’t-Türas ve’l-Vesaik, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru’l-muğnî, 1421.
- Dehlevî, Şah Velîyullâh İbn Abdürrahîm. *el-Fevzü’l-kebîr*. Dimaşk: Darû’l-Ğavsânî, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. baskı., 2012.
- _____ *Tefsir Usûlü*. İstanbul: IFAV, 9. basım., 2009.
- Dûrî, Abdülazîz. “Bağdat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. “Meânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Düzgün, Şaban Ali vd. *Sistemik kelim*. Ankara: ANKUZEM, 2005.
- Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyecî. *et-Teysîr fî kavâ’idi ilmi’t-tefsîr*. Kahire: Mektebetü’l-Kudesî, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dimaşk: Daru’r-Risâleti’l-Alemiyeye, 1430.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Cemheretü’l-emsâl*. Kahire : el-Müessesetü’l-Arabiyye, 1964.
- Efe, Seyfullah. “Kur’an’ın Farsça tercümesi ve ilk Farsça tefsirler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013).
- Eroğlu, Ali. *Müfessir Bağâvî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.
- Ersöz, Muhammed. *Kur’an’ın Dil Yapısı ve Kur’an Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Esen, Muammer. “İlk kelim tartışmaları ve inanç grupları”. *Sistemik kelim*. Ankara: Ankuzem, 2005.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne ’an usûli’d-diyâne*. Riyad: Mektebetü Müeyyed, 1413.
- _____ *Mâkâlatü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1419.
- _____ *Mâkâlatü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1963.
- _____ *Usulu ehli’s-sünne ve’l-cemâa’ = Risâle ila ehli’s-segr*. Kahire : Külliyyetu dâri’l-ulûm, 1987.
- _____ *el-Lüma’ fî’r-red ala ehli’z-zeyg ve’l-bida’*. Beyrut: el-Matbatü’l-Katolikiyye, 1952.
- _____ *el-Lüma’ fî’r-red ala ehli’z-zeyg ve’l-bida’*. Mısır: Matbaatü Mısır Şirketi Musahemetü Şerkiyye, 1955.

- Fadl el-Hâdî, Muhammed Ömer Fadl el-Hâdî Vezîn. *et-Tefâsirü bi'l-luğâti'l-Fârisyyeti ve ittîcâhâtühâ*. Câmiâtü'l-İmâm bin Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1430.
- Farisî, Abdulğafur *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Tarihi Nisâbûr*. Beyrût/Lübnan: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1989.
- Feyyâz, Muhammed Câbir. *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad : ed-Darü'l-Alemiyye li'l-Kitabi'l-İslami, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdülkâhir el-Bağdâdî". 1/245-247., s. -247 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- _____ *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-hadis, 2008.
- Gölcük, Şerafeddin. "Abdülkâhir Bağdâdî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (30 Haziran 1979).
- _____ *Tarih Ekoller Problemler, Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Görgülü, Faruk. "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (01 Aralık 2015), 145-160.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara, 2015.
- Güner, Ahmet - Azimli, Mehmet. "Şiî Devletler". *İslam tarihi ve medeniyeti : Abbasiler Döneminde Kurulan Devletler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hafacî, Ebû Muhammed İbn Sinan Abdullah b. Muhammed b. Saîd. *Sırrü'l-fesâhâ*. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn. *Mukaddimetü'l-allame İbn Haldun*. Dimeşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- Halef, Abdulcevvd. *Madhalün ile ilmi't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-beyân, 2003.
- Harbî, Hâlid. *Medârisu ilmi'l-keâm fi'l-fikri'l-İslamî : el-Mu'tezile - el-Eşâire ve eseruhâ fi tetavvuri ilmi'l-hivâr*. İskenderiye : el-Mektebü'l-câmi'î el-Hadis, 2010.
- Hasan, Hasan İbrahim - Yiğit, İsmail. *İslam Tarihi: Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hatîb, Azîz. *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'an : dirâse tahliliyye inde Fahreddin er-Râzî*. Dımaşk : Dâru'l-Kuteybe, 2011.
- Herevî, Necip Mâil. - Horasânî, Alî Ekber İlâhî. "Mukaddime". *Tâcü't-terâcim fi tefsîri'l-kur'ânli'l-eâ'cim*. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375.
- Heyet. *Kur'an yolu : Türkçe meal ve tefsir*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmau'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Hızlı, Mefail. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987).
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Hüseyin ez-Zehabî, Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire : Mektebetu vehbe, 1985.
- _____ *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-hadis, 2005.

- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyrî. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1347.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri Kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Munsif şerhi't-tasrif*. Vizaretü'l-Maârifî'l-Umumiyye/İdâretü'ihyâu't-turâsi'l-kadîm, 1954.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm: müsne'den ani'r-Resûl (s.a.v.) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*. Riyâd: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin b. Ebî Ye'lâ elFerrâ el-Bağdadî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerredü mâkâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniye, 2005.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz. Menşûrâtu dâru mektebetin bi'l-hayat*, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîhu İbn Hibbân el-müsne'dü's-sahîh ala't-tekâsîm ve'l-envâ*. thk. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000.
- _____ *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Gize : Hicr li't-tıbaa ve'n-neşr, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh ala mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 2009.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*. Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaut vd. 5 Cilt. Dımaşk: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1430.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1984.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub. *Tecâribü'l-ümem*, Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takıyüddin Ahmed b. Abduülhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerzûr. Beyrut, 1972.
- İbnu'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-tarih*. Beyrût/Lübnan: Darü'l-Kutübü'l-İlmîyye, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafirî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1386.

- _____ *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut : el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- _____ *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. Beyrut : Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. Dımeşk: Dâru'l-Mellâh, 1969.
- İbnü'l-Fakih, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedanî. *Muhtasaru kitâbi'l-büldan*. Beyrut: Dârü sadır, 1308.
- İbnü'l-Fazl, el-Hüseyn. *el-Emsâlü'l-kâmine fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad : Mektebetü't-tevbe, 1992.
- İbnü'l-Kaysaranî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Zâhîretü'l-huffâz*. Riyad: Dârü's-selef, 1416.
- İmâdî, Muhammed Hasan Abdulkerim. *Horâsân fî'l-ahdi'l-Gaznevî*. Ürdün: Dâiretü'l-mektebeti'l-vataniyye, 1997.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğîb. *el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût/Lübnan: Darü'l-Ma'rife, Thk: Muhammed Saîd Geylanî., ts.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen adı'l-kudât Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile*. Tunus : ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.
- _____ *Müteşâbihu'l Kur'ân*. Kahire: Darü't-Türas, 1969.
- _____ *el-Müniyyetü ve'l-emel*. İskenderiyye: Derleyen: (İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaz) Kahire : Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1985.
- _____ *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kafiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.
- Kaplan, Nesrullah. *Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî ve et-Tebîr fî'd-dîn Adli Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve mezhep kavgaları*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2007.
- Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 0-62. <https://doi.org/10.18317/kader.21313>
- Karadeniz, Osman. "İnanç Konuları Açısından Meallerde Çelişik Problemi". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*. 127-140. Ankara-2010,; Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- _____ "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname* 2 (2004), 50-59.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/22-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin. *Tefsirü'l-Kâsımî = Mehâsinü't-tev'îl*. Kahire: Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. Fluegel,. Beyrut: Maarif matbaası/Daru ihyâu't-türasi'l-Arabî, 1941.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*,. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

- Kaya, Osman. “Kur’an’ın Metinleşmesi Bağlamında Nesih Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Haziran 2014), 136-183.
- Kayacan, Murat. “İsmail Cerrahoğlu’nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (30 Nisan 2019), 66-84.
- Kazvinî, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatib. *et-Telhîs fî ulûmi’l-belâga = Telhîsü’l-miftâh*. Dârü’l-fikr, 1904.
- _____. *Âsârü’l-bilâd ve ahbarü’l-ibâd*. Beyrut : Dâru Sadır, ts.
- Kevserî, Zâhid. “Mukaddime”. *et-Tefsîr fî’l-dîn*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Beyrut, : Dârü’s-Süreyya, 1997.
- Kılıç, Hulusi. “Sarf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kirmânî, Harb b. İsmail. *Mesâilü’l-İmam Ahmed b. Hanbel el-fıkhiyye : rivâyetu Harb b. İsmail el-Kirmâni*. Câmîatü ummü’l-kurâ, 1422.
- _____. *el-Burhân fî müteşâbihi’l-Kur’ân*. thk. thk. Halafullâh. ; Beyrût/Lübnan: Dârü’ Sâdır, 2010.
- Koçyiğit, Hikmet. “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Haziran 2014), 45-84.
- Koçyiğit, Talat. “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1-4 (01 Haziran 1963), 93-108.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*. Beyrût/Lübnan: Müessetü’r-risâle, 2006.
- Kutlay, Halil İbrahim. “Ümmetimin İhtilafı Rahmettir’ Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2004), 81-104.
- Kutlu, Sönmez. “Hadis Taraftarları Eş’ârilik, Mâtürîdlik”. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2007.
- _____. “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 168-210.
- Kutlu, Sönmez - Aydın, Osman. “Haricilik, Murcie, Mu’tezile”. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 2007.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü’t-tekâsim fî ma’rifeti’l-ekâlim*. Bağdad : Mektebetü’l-Müsennâ, ts.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta*. Kahire: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1951.
- Matlub, Ahmed. *Mu’cemü’l-mustalahati’l-belagıyye ve tetavvüruha*. Beyrût/Lübnan: d-Dâru li’l-Arabiyyeti li’l-mevsûat, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân: el-A’raf-et-Tevbe = Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. İstanbul : Mizan Yayınevi, 2006.
- _____. *Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. thk. es-Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmıyye, 1992.
- Melchert, Christopher. “IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe”. çev. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (05 Mart 2014), 201-222.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü’l-belâga*. Beyrût/Lübnan: Dârü’l-kütübi’l-ilmıyye, 1993.

- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürüccü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. Sayda/Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'lâ. *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1986.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye: üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fünûnuhâ*. Dımaşk/Beyrut: Darü'l-kalem, 2013.
- _____. *Emsâlü'l-Kur'ân ve suver min edebihî'r-refî'*,. Dımaşk : Dârü'l-kalem, 1992.
- Muhammed Ali Selâme. *Menhecu'l-furkân fi ulûmi'l-Kurân*. Kahire: Nahdatü Mısır, 2002.
- Muhammed Ebû Şehbe. *el-İsrâîliyyât ve'l-mevzûât fi kütübî't-tefsîr*. Mektebetü's-sünne, 1408.
- Mustafa, Öz. "Meşhed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/363-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Muvaffakuddîn, Muvaffakuddîn b. Osman. *Mürşidu'z-züvvâr ila kubûri'l-ebrâr*. Kahire : ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye, 1995.
- Mübârek, Mazin. *el-Mu'cez fi tarihi'l-belâğa*. Dârü'l-Fıkr, ts.
- Müneccid, Muhammed Nureddin. *el-İştirâkü'l-lafzi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Dımaşk : Dârü'l-Fıkr, 1998.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyâu't-türâsi'l-Arabî, 1375.
- _____. *Sahih-i Müslim*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Narol, Süleyman. "Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaath Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (01 Aralık 2015), 125-144.
- _____. *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi; Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği*. Nezmettin Elbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, Danışman: Mehmet Sait Şimşek, 2015.
- Oral, Murat. "Kur'ân'a Göre Akıl ve Tefsirdeki Rolü Bakımından Aklın Kur'ân'a Arzı". *Şarkiyat* 14/1 (30 Nisan 2022), 278-301.
- Ödemiş, Mehmet. "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". *Ekev Akademi Dergisi* 88 (2021).
- Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinde Dirâyet*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- _____. "Tasavvufî Tefsir". *Tefsir-2*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1./550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Nisâbü'r". 33./149-151., 2007.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Râcihî, Abduh. *Tatbîku's-sarf*. Beyrût/Lübnan: Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 2004.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mu'cemu müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- _____. *Mukeddimetü Câmi'i't-tefâsîr*. Kuveyt: Dârü'd-Davet, 1984.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr = Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.

- _____ *er-Riyâdü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilmî*. thk. Es'ad Cum'â. Kayravan: Merkezü'n-neşri'l-câmiî, 2004.
- Rıza, Kurtuluş. "Tûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Rûmî, Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman. *Buhûsü'n fî usûli't-tefsîr ve menâhicîhi*. Riyad: Mektebetü't-tevbe, ts.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdâdî. *el-Elfâzü'l-müteradifetü'l-mutekâribetü'l-ma'nâ*. Mansûre : Dârü'l-vefâ, 1987.
- Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn. *et-Tabakatü'l-kübrâ = Kitâbü't-tabakati'l-kebîr*. Beyrut : Dâru sadır, 1968.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, Beyrût/Lübnan: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabiyye, 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an = Tefsîrü's-Sa'lebî*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Sâmil, Muhammed b. Ali. "Belâgat Terminoloji Sorunları". çev. Ömer Kara. *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (01 Haziran 2013), 206-207.
- Selim, Kaya. "Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat". *Akademik Bakış* 15 (Ekim 2008).
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Kur'an = Kitâbü't-Tefsîr*. Riyad : Darü'l-Vatan, 1997.
- Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsi*. Haydarâbâd: Lecnetü ihyâü me'ârifî'n-numaniyye, ts.
- Sipâhîzâde, Mehmed b. Ali. *Evdahü'l-mesâlik ila ma'rifeti'l-büldan ve'l-memâlik*. Beyrut : Darü'l-Garbi'l-İslami, 2006.
- Sonay, Ahmet. "Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mutezile İlişkisi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2021), 205-231.
- Subhî es-Salih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-ilm, 1977.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Kahire : Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- _____ *Ref'ü'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008.
- _____ *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Kahire : Dârü't-Türas, 2010.
- _____ *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kurân*. Lübnan: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- _____ *Cem'ü'l-cevâmi'*. Kahire: el-Ezherü's-şerîf, 1426.
- _____ *İlmü'l-münâsebat fî's-suver ve'l-âyat; Merâsidü'l-metâli' fî tenâsübi'l-mekâti' ve'l-metâli'*. Mekke : el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002.
- _____ *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrût: Müessesetü Kitâbi's-Sekâfiyye, 2002.
- Şafîi, Muhammed b. İdris. *er-Risale*,. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938.
- Şâhfür, Ebu'l-Muzaffer Şâhfür b. Tâhir b. Muhammed. *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'an li'l-eâ'cim*. Tahran: Şirket-i intişârât-ı ilmî ve ferhengî, 1375.
- _____ *et-Tabsîr fî'd-dîn ve'temyizü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1983.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (30 Aralık 2011), 47-70.
- Şahin, Haşim - Arifoğlu, Yunus. "Selçuklu Öncesi Dönemde Horâsân: Coğrafî Konum, İktisadî Yapı ve Şehirler". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (23 Temmuz 2014), 361-387.

- Şakir, Mahmûd. *Horâsân*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmi, 1978.
- Şaşa, Mehmet. "İmam Eş'arî'nin Kelamında Marifetullah". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017), 187-213.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnat. *el-Muvâfâkat*,. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1975.
- Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh. *Mukaddimetu İbni's-Salâh = Câmîü şurûhi mukaddimeti İbn Salâh*. Kahire: Kahire : Dârü'l-gaddî'l-cedîd, 2011.
- Şehrî, Mahmûd Bahtiyârî vd. "İslam'ın başlangıcından Selçuklu dönemine kadar Tus bölgesindeki biyolojik kalıpların arkeolojik araştırmaları ve analizi". *Büyük Horosan* 6/21 (2016).
- Şehristani, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1961.
- _____ *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrût/Lübnan: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2011.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *el-Fethü'r-rabbânî min fetâvâ'l-İmâm eş-Şevkânî*. San'a: Mektebetü'l-Cîli'l-Cedîd, 2002.
- Şureyh el-Endelüsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. - Abdussemi', Ahmed Mahmud Abdussemi' eş-Şâfiî. *el-Kâfi fi kıraâti's-seb'*,. Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütubi'l-ilmîyye, 2000.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah, Ebû'l-Fadl Abdülmuhsin. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415.
- _____ *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Hamdi b. Ahmed es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmîü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân = Tefsirü't-Taberî*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- _____ *Câmîü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân = Tefsirü't-Taberî*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb,. *Esbâbu'l-Hata fi't-Tefsîr*,. Yrs.: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1425.
- Tayyâr, Musâ'd b. Süleymân b. Nâsır. *Şerhü mükaddime fi usûli't-tefsîr li İbn teymiye*. Demmam: Dâru İbn Cevzî, 1426.
- Tayyâr, Mûsâid b. Süleyman. *Fusûl fi usûli't-tefsîr*. Dârü İbn Cevzî, 1999.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi miiftâhi'l-ulum*. Beyrut : Dârü'l-Kütubi'l-İlmîyye, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmîü's-sahîh = Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937.
- _____ *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-İslami, 1996.
- Topaloğlu, Bekîr. "Hudûs". *DİA*. 18/249-250. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/574-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uğur, Hakan. "Vakıa Süresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (01 Ocak 2016), 205-230.
- Ülgen, Emrullah. *Ebu İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l Beyan adlı tefsirindeki metodu*. Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- _____ *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*,. Riyâd: Câmîiatu İmâm Muhammed, 1430.
- _____. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Beyrût/Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhân-ı Temânu”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- _____. “Kader”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yemânî, Ahmed b. Muhammed b. Hamûd. *Mecelletü Câmîiatü Ümmi'l-Kurâ li ülûi'l-şeriâti ve'l-lüğati'l-Arabiyyeti ve âdâbihâ*. “el-İştirâkî'l-manevî ve'l-farkü beynehû ve beyne'l-iştirâkî'l-lafzî” 19/31 (Ramazan 2004).
- Yılmaz, Mehmet Faik. “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”. *DİA*. 31/561-578. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Yolcu, Mehmet - Akboğa, Mikail. “Nesh İle İlgili Rivayetlerde Söz Konusu Edilen Ayetler/Sureler Meselesi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 114-126.
- Yurdagür, Metin. “Kâdî Abdülcebbar”. 24/111-113., 2001.
- Yüksel, Emrullah. “Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyini”. *DİA*. 22/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*,. Beyrut : Dârü'l-ma'rife, 1963.
- _____. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü vehbe, 4. Basım, 1990.
- _____. *Tehzîbu Siyeri a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut : Müessesetü'r-risâle, 1991.
- _____. *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*. Beyrut: Muessetu'r-risale, 1984.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fî'siyâseti ve'l-'akâid*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. IV Cilt. Beyrût: Dârü Marife, 3. Basım, 2009.
- _____. *Esâsü'l-belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil. II Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Zerkeşi, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm : dirâse teşrî'iyye, tarihiyye, nakdiyye*. Mansure : Dârü'l-Vefa, 1987.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*,. Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Zürkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülbâki b. Yûsuf. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Lübânân: Dârü'l-Marife, 2005.
- _____. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Lübânân: Dârü'l-Marife, 2005.
- “Selçuklular”,. *İslam tarihi ve medeniyeti*, Editör: Yusuf Ayönü, Mehmet Ersan,. Siyer yayınları; 111. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.