

# İrşâdü'l-Akli's-Selim'in Tefsir Geleneğindeki Konumu\*

Doç. Dr. Yunus EKİN\*\*

---

**Atıf / ©-** Ekin, Y. (2016). İrşâdü'l-Akli's-Selim'in Tefsir Geleneğindeki Konumu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 83-118.

**Öz-** Bu makale içerik itibarıyla tefsir tarihi ve yazımıyla doğrudan ilgilidir. Özel olarak Ebussuûd tefsiri genel olarak Osmanlı müfessirlerine dair akademik çalışmalar ekseriyetle önyargılıdır. Zira modern tefsir tarihi paradigması selefîdir. Söz konusu edebiyatı ya görmezlikten gelmiş ya da birbirini tekrar eden haşiye türü metinler olarak algılamıştır. Miladi XII ve XIII. asırlardan itibaren İslam coğrafyasında eğitim sistemi medreselerin inşasıyla kurumsallaşmış ve kısmen de devletleşmiştir. Diğer bir ifadeyle dini ilimler medreselerde belirli bir müfredat ve mezhep anlayışına bağlı olarak dil eksenli tefris edilmeye başlanmıştır. Bu eğitim sistemine paralel olarak bir tefsir kitabiyatı da oluşmuştur. Bunlar bir ilimde var olduğu kabul edilen iktisar, iktisad ve istiksâ mertebelerine göre farklı hacimlerde telif edilen eserlerdir. Ebussuûd tefsiri medreselerde tercih edilen iktisad (orta büyüklükte) tefsirlerden ziyade istiksâ (detaylı ve geniş) tefsirler kategorisindedir. Özelde Ebussuûd genelde Osmanlı tefsir geleneğini besleyen iki ana ilim damarı vardır. Bunlardan birincisi Salebî ve Nişabur tefsir hareketi, diğeri ise Zemahşerî ve belağî-beyanî tefsir hareketidir. Her ne kadar modern dönem tefsir tarihi yazarları tarafından Salebî dışlansa da klasik dönem tefsir geleneğinin merkezinde Salebî vardır. Yine Mu-tezilî olması sebebiyle önyargıyla okunan Zemahşerî de medrese modeli tefsirlerin ana kaynağıdır.

**Anahtar sözcükler-** Ansiklopedik tefsirler, medrese modeli tefsirler, Sa'lebî ve Nişabur tefsir okulu, Zemahşerî ve belağî tefsir okulu



---

Makalenin gelişi: 03.02.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

\* Bu makale 14-17 Ekim 2015 tarihinde Sakarya'da gerçekleştirilen Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi'ne sunduğum benzer başlıklı bildirimim ilave ve yeni düzenlemelerle geliştirilmiş halidir.

\*\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: yekin@sakarya.edu.tr

## Giriş

Bu makale her ne kadar Ebussuûd tefsirinin tefsir geleneğindeki konumunu merkeze alan bir çalışma olsa da tefsir tarihi ve yazımıyla da doğrudan ilgilidir. Bu nedenle *İrşadü'l-akli's-selim'in* tefsir kitabiyatı bağlamında tahliline değinmeden önce sırasıyla şu iki hususa dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle Osmanlı tefsir kitabiyatı üzerine yapılan çalışmaların ilmî mantığı ve yöntemine kısaca değinilecektir. İkinci olarak klasik tefsir tarihi yazımı, Suyutî ve İbn Haldun'un tasnifleri özelinde tahlil edilecektir. Bu iki meselenin değerlendirmesinden sonra asıl konumuz olan *İrşadü'l-akli's-selim'in*, dolaylı olarak da Osmanlı tefsir geleneğinin beslendiği ana kaynaklar ve ilmî gelenekler zikredilecektir.

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi (v.982/1574)'nin *İrşadü'l-akli's-selim* isimli tefsiri, modern dönem tefsir tarihi kitâbiyatında kendine yer bulsa da altı asırlık bir sürece tekabül eden Osmanlı tefsir geleneği, Modern dönem tefsir tarihi literatüründe neredeyse hiç yer almaz.<sup>1</sup> Klasik döneme özellikle de medreseleşme sonrası müteahhirîn dönemine yönelik bu menfi tavrın arkasında, XIII. yüzyıldan itibaren, bir başka ifadeyle Türklerin hâkimiyetiyle birlikte, İslam dünyasında bilimsel faaliyetin durağanlaştığı, özellikle felsefe ve doğa bilimleri açısından sona erdiği hakkındaki yaygın kanaat ve zihniyet vardır. Nitekim söz konusu tefsir geleneği, Muhammed Abduh (ö.1905)'un tefsir tasnifinde görüleceği üzere, Kuran'ın hidayet rehberi misyonundan uzak ve dilsel tahlillerle dolu kuru bir bilgi yığını olarak tasvir edilir. Bu tarz tefsirler insanları Kur'an'dan ve O'nun indiriliş gayesinden uzaklaştırmaktadır. Hâlbuki Kur'an İslam ahlakıyla şekillenmiş bir fert ve cemiyete dünya ve ahiret saadetini kazandırmayı hedefleyen bir rehberdir. Abduh'a göre tefsir iki kısımdır: Birincisi, kelimelerin tahlili ve cümlelerin i'rabı, belâgat nükteleri ile edebi işaretlerin izahından bahseden kuru "caff" tefsir. Diğeri ise, Kur'an'ın esas gayesini teşkil eden insanların hidâyeti için gerekli şeyleri izah eden tefsirdir ki tefsir demeğe layık olan budur.<sup>2</sup>

Bir başka yerde Abduh, klasik tefsiri Müslümanların bir talihsizliği olarak görür. Zira müfessirler eserlerinde, Kur'an'ın ulvî hidâyetinden ziyade i'rab ve nahiv kaidelerine, manalardaki ince nüktelere, kelamcılarının cedellerine, usülcü, fakih ve mukallitlerin istinbatlarına, mutasavvıfların işarî tevillerine, mezhep mensuplarının birbirlerine karşı taassuplarına ve aşırı rivâyet ve isrâiliyyât hurafelerine yer veririler. Ayrıca bunlara Râzî'yle

---

<sup>1</sup> Bkz. Muhammed Huseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Beyrut: Darü'l-kalem, ts.); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara 1988).

<sup>2</sup> Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)* (Beyrut, Darü'l-marife t.s.), I, 24-25.

birlikte matematik, fen, astronomi ve biyoloji gibi bilimler de eklenmiştir. Böylece muhatap Kur'an'ın iniş gayesinden uzaklaştırılmıştır.<sup>3</sup>

Osmanlı müfessirleri hakkında yapılmış az sayıdaki akademik çalışmadan birisi de Abdullah Aydemir'in doktora tezidir. Abduh'un tefsirle ilgili yaklaşımını doktora tezinin giriş kısmında zikrederek<sup>4</sup> tefsir tarihi tasavvuru hakkında bize ipucu sunan Aydemir, "Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu" isimli doktora tezinde Ebussuûd tefsiri hakkında şu değerlendirmede bulunur:

"Ebussuûd Efendi'nin tefsirini ilk okuyanlar, müellifin kitabında incelediği konuları tamamıyla kendi malumatına istinaden yaptığını zannedebilirler. Kur'an'ın her hangi bir suresini veya âyetini *İrşâdü'l-aklî's-selim*'den evvel yazılmış ve bu esere kaynaklık yapmış olan bir tefsir ile karşılaştırarak tetkik ederlerse gerçeğin bambaşka olduğunu anlamakta gecikmezler. Müellif yalnız rivayete ait hususlarda değil, dirayetle ilgili her meselede de mutlaka başka bir müfessirin eserinden istifade etmiş, fakat bunu belirtmemiştir."<sup>5</sup>

Aydemir yukarıdaki açıklamalarına rağmen tezinin sonuç kısmında ise, Ebussuûd Efendi'nin dil ve nahiv yönünden selefleri Zemahşerî ve Beyzavî'yi geçtiğini rahatlıkla dile getirmektedir. Yine her iki müfessire, isim tasrih etmeksizin yönelttiği eleştirileri ve tercihlerini ise *İrşâdü'l-aklî's-selim*'in en özgün özelliği olarak beyan etmektedir.

Yukarıdaki metinlerden de anlaşılacağı üzere Aydemir modern dönemin tefsir tarihi tasavvurunun etkisiyle Ebussuûd'u tefsir literatürüne bir katkısı olmamakla, seleflerini tekrar etmekle eleştirirken kendi okumalarının rehberliğinde ise onun farklı ve özgün yönlerinin var olduğunu da söyleyebilmektedir. Hâlbuki Ebussuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde, kendi tefsirinin hangi tefsir kitabiyatıyla ne tür bir ilişki içinde olduğunu, tefsirini niçin yazdığını ve tefsirinin bu alana katkısının hangi yönlerde olduğunu açıkça beyan etmektedir. Kısaca belirtirsek *İrşâdü'l-aklî's-selim* belagat eksenli bir tefsirdir. Onun özgünlüğü meânî ve beyan ilminin verileri rehberliğinde âyetlere getirdiği yorumlardır. Kur'an âyetlerine atıflarında daima nazm-ı celil/kerim tabirini kullanan Ebussuûd, tefsirinde Kur'an'ın i'caz vecihlerini göstermeyi ve mucizevî yönünü ispatı hedeflemektedir. Tefsirin muhatapları da asla avam-ı nâs değil, ehl-i ilimdir.

<sup>3</sup> Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, s. 1, 7; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul,2004), s. 100

<sup>4</sup> Abdullah Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), s 58.

<sup>5</sup> Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 92.

M. Abduh'un sözlerinde dışa vurulan modern dönem tefsir tarihi tasavvurundan ilham alarak bir Osmanlı müfessirini inceleyen bir araştırmacı, hemen hemen Aydemir'in eleştirilerini ve çelişkilerini tekrar edecektir. Nitekim *Osmanlı Müfessirleri* isimli kıymetli çalışmasının sonuç ve değerlendirme kısmında Ziya Demir benzer şeyleri dile getirmektedir: "Yaptığımız sınırlı çalışmayla vardığımız neticeye göre Osmanlı müfessirleri daha önce yazılmış tefsirlerin metot ve muhtevalarına bağlı kalmış, Kur'an'a yaklaşımda bir yenilik izleme gayreti içine girmemiş ve farklı bir yenilik ortaya koymamışlardır. Zaten büyük çoğunluğunu haşiye türü çalışmalar oluşturmuş, müstakil çalışmalar ise, eski tefsirlerin âdeta tekrarı mesabesinde kalmıştır..."<sup>6</sup>

Bu bakış açısının arkasında yatan zihniyeti araştırdığımızda karşımıza, XIII. yüzyıldan itibaren, bir başka ifadeyle Türklerin hâkimiyetiyle birlikte, İslam dünyasında bilimsel faaliyetin durağanlaştığı, özellikle felsefe ve doğa bilimleri açısından, sona erdiği hakkındaki yaygın kanaat çıkmaktadır. XIX. Yüzyıldan itibaren bilim tarihi konusunda yapılan çalışmalar, genellikle Rönesans sonrası batı dünyasında gelişen kavramlar (yenilenme/tecdid gibi) ekseninde yürütüldüğünden İslam medeniyeti alanında özellikle XIII. yüzyıl sonrasında kayda değer herhangi bir bilimsel faaliyetin bulunmadığı şeklinde bir düşünce yerleşmiştir. Hatta Osmanlı karşıtı, milliyetçi Arap tarihçileri tarafından da hemen kabul görmüştür.<sup>7</sup> Bu tezi savunanlardan Fazlur Rahman'ın tenkitleri gayet ağırdır: "Aslında orta çağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlillerinden ibarettir. Beyzavî'nin tefsiri bu türden bir eserdir. İşte böylece insanı sarsan ve inkılâpçı bir özelliği olan Kur'an gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir."<sup>8</sup>

İster klasik dönem isterse Osmanlı döneminde yetişmiş müfessirlerin tefsir yöntemleri hakkında yapılan çalışmaların bir diğer açmazı ise, ilgili kitabiyatı İbn Teymiye'nin selefi tefsir paradigması ve tefsir tarihi tasavvuru çerçevesinde analiz etmeleridir.<sup>9</sup> Pek çok araştırmacı, herhangi

<sup>6</sup> Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 504.

<sup>7</sup> Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, (İstanbul: Gökkuşbu yay. 2006), s. 9-10; Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde AlâTefsiri'l-Kadî Beyzavî Örneği* (Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2013), s. 2-3.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç –M. Hayri Kırbaşaoğlu, (Ankara: Ankara okulu yay. 2002), s.91-93.

<sup>9</sup> Mustafa Öztürk, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsir ve'l-Müfessirün Örneği", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (editör: Mustafa Karagöz), Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 273.

bir müfessirin tefsirdeki metodunu, müfessirin eserini ciddi anlamda okumaksızın, sosyal ilişkiler ağına müracaat etmeksizin ve mukaddimesinde beyan ettiği tefsirini yazma maksadını göz ardı ederek çalışmaktadır. Ayrıca İbn Teymiye (ö. 728/1328)'nin en güzel tefsir yöntemi olarak takdim ettiği Kur'an'ın, Kur'an, Sünnet, Sahabe ve tabiîn kavliyle tefsiri yöntemini bütün müfessirlere uygulamaktadır.<sup>10</sup> Neticede bütün müfessirler tek bir metod altında toplanırken aslında hiçbir müfessirin realitedeki gerçek yöntemi ise tespit edilememektedir. Hâlbuki tefsir kitabiyatına bakıldığında İbn Teymiye'nin formüle ettiği yöntemin ilham verdiği ve ekseriyetle uygulandığı yegâne örnek İbn Kesir'in tefsiridir.<sup>11</sup>

### 1. Klasik Tefsir Tarihi Tasavvuru

Klasik tefsir kitabiyatının tedvini tarih içinde gelişimi ve tekâmülüne dair tahlillerden önce tefsirin mahiyeti ve ana kaynaklarına değinmekte fayda vardır. Zira klasik dönemde yazılan literatür ve bu literatürü inşâ eden zihniyet hakkında bize fikir verecektir.

Zerkeşî (v.794/1392), tefsir ilmini “Hz. Muhammed (s.a.s.) indirilen Allah'ın Kitabının anlaşılması, manalarının açıklaması, ahkâm ve hikmetlerinin istihracıdır. Bunu yaparken de müfessir, lugat, nahiv, tasrif, beyan, belağat, usul-i fıkıh ve kıraat ilminden destek alır. Yine ayetlerin anlaşılmasında sebab-i nüzûl ve nasih ve mensûha ihtiyaç duyar” ifadeleriyle tarif ederken,<sup>12</sup> tefsir için birçok kaynaktan bahsedilebileceğini ancak bunların dört ana kaynak altında toplanabileceğini belirtir. Bunlar sırasıyla Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler, sahabe sözleri, Arab dili ve et-tefsir bi'l-muktedâ veya re'ydir.<sup>13</sup>

Kısaca tefsir, Kur'an'ın mana ve hükümlerinin beyanıdır. Söz konusu tefsir/tevil sürecinin araçları ise dilbilim, usûl-i fıkıh, kıraat ve rivayet geleneğidir. Kaynakları itibarıyla da rivayet malzemesi, Arap dili ve re'ydir. Tefsirin mahiyeti ve kaynakları adına Zerkeşî'nin açıklamaları tefsir kitabiyatıyla örtüşmektedir. İşte bu çerçevede özellikle İbn Abbas ve takipçileri

<sup>10</sup> Örnek olarak bkz. Mehmed Mustafa Göksu, *Molla Gûranî'nin Ğayetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kitiği*, (Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya 2007); Orhan İyibilgin, *Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora tezi, İstanbul 2008).

<sup>11</sup> Bkz. İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (İstanbul: Kahraman yay. 1984), s. 11-18.

<sup>12</sup> Bedrüddîn, ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990), I, 104.

<sup>13</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 292.

tarafından başlatılan tefsir faaliyetleri Fuat Sezgin'in çalışmalarına göre hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren tedvin edilmeye başlamış; nihayet dördüncü asırda derlenen ansiklopedik tefsirler ile ilk iki asırda kaleme alınan irili ufaklı tefsir çalışmaları bir araya getirilmiştir.<sup>14</sup>

Tefsir kitabiyatının gelişimine ve zaman içindeki tekâmülüne, klasik tefsir tarihi yazımı açısından bakarsak bu alanda ilk olması ve kendisinden sonraki literatürü etkilemesi itibarıyla Suyutî'nin (v.911/1505) *Tabakatü'l-Müfessirin* isimli eseri bize önemli bilgiler sunmaktadır: Suyutî müfessirleri dört gruba ayırmaktadır.

Birinci grup sahabe, tabiîn ve etbâü't-tâbiîndir. İkinci grup sahabe ve tabiîn sözlerini isnatlarıyla zikrederek tefsir telif eden muhaddis müfessirlerdir. Üçüncü grup ise tefsire tevili de ilave ederek Kur'an'ın manaları, irabı ve ahkamı gibi konulara değinen sonraki Ehl-i sünnet alimleridir ki Suyutî'nin yaşadığı dönemde yaygın olan kitabiyat türüdür. Dördüncü grup ise mutezile ve şîa gibi bid'at fırkalarının tefsirleridir ve Suyutî bunların hepsinden bahsetmeyip Zemaşerî, Rummanî, Cübbâî gibi birkaçı hakkında bilgi vermiştir. Suyutî'ye göre isimleri zikredilmeye en layık olanlar seleften geleni senedleriyle nakleden birinci ve ikinci gruptakilerdir. Üçüncü grup müfessirlerin metodunun kendi asrında daha yaygın olduğunu söyler.<sup>15</sup>

Suyutî dördü tasnifi kısmen kronolojik kısmen ise kelimî bir tefsir tarihi tasavvurdur. İlk üç grup arasında tarihi bir süreklilik söz konusudur. Ancak dördüncü grup olarak zikrettiği mutezile gibi bid'at fırkalarının tefsir kitabiyatına bakışı kronolojik değil mezhebî ve kelimîdir.

Suyutî'nin tasnifindeki birinci önemli nokta, sahabe, tabiîn ve tebeü't-tabiîn sonrasında geleneğin birikimini bir araya getiren ve bilgileri senetleriyle zikreden ansiklopedik eserlerden bahsetmesidir. Bu tarz tefsirlerin öncüsü Taberî, İbn Hatim gibi müfessirlerdir. İkincisi ise bu ansiklopedik eserleri daha sonra dil, irab ve dirayet (te'vil) ağırlıklı farklı bir literatürün takip etmesidir. Bu tarz literatür Suyutî'nin de yaşadığı hicri onuncu, miladi ise on beşinci asırda yaygın ve hakim tefsir tarzı olmasıdır.

Tefsir literatürünün tarihi gelişimi ve tekâmül seyri adına İbn Haldun (v.808/1406)'un tespitleri de önemlidir. İbn Haldun tefsir tarihiyle ilgili açıklamalarında tefsiri iki kısma ayırır: Birinci sınıf tefsire naklî tefsir de denir. Bu tarz müfessirlerin başında Taberî ve Sa'lebî gelir. Seleften nak-

<sup>14</sup> Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, (Ankara:Kitâbiyât Yayınları, 2000), 57, 140, 149.

<sup>15</sup> Celaleddin es-Suyutî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1396), I, 21.

ledilen bilgileri isnadlarıyla naklederler. Bunlar, ayetlerin sebab-i nüzûlleri, maksatları ve nasih ve mensuhu gibi konulara yer verirler. Müttekaddimîn tarafından yazılan bu eserlerde sahih, zayıf, makbul, merdud pek çok bilgi vardır. Nitekim daha sonra bu kitabiyat İbn Atıyye el-Endelûsî ve Kurtubî gibi âlimlerce tahkik ve temhîs edilmiştir.<sup>16</sup> İşte İbn Haldun'un müttekaddimîn müfessirlerinin yazdığını söylediği bu eserler, yukarıda Suyutî'ninde beyan ettiği rivayet ağırlıklı ansiklopedik tefsirlerdir.

İbn Haldun'a göre ikinci sınıf tefsirler dile dayanır. Kelimelerin anlamları, i'rabı, üslup ve maksat itibarıyla anlamın dile getirilişindeki belagat gibi konular işlerler. Bu tarz tefsir dilbilimin bir meslek/sanat haline gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Dilbilim ve belagat merkezli bu eserlerin en güzel örneği Zemahşerî'nin el-Keşşâf tefsiridir. Zemahşerî, mu'tezilîdir ve tefsirinde belagat ve dilbilimi kendi mezhebini desteklemek için kullanır. Ancak bu tefsirin yanlış ve hatalı yönlerini gösteren eserlerde vardır. Sözgelimi Tîbî'nin Keşşâf haşiyesi gibi.<sup>17</sup>

Tefsir tarihi yazımına dair gerek Suyutî'nin gerekse İbn Haldun'un ifadeleri göstermektedir ki tefsir kitabiyatında öncelikle nakil ağırlıklı ansiklopedik eserlerden sonra belagat ilminin kemale ermesine paralel olarak dil ve belagat ağırlıklı tefsirler kaleme alınmıştır. İbn Haldun birinci gruptakileri müttekaddimîn olarak tanımlamaktadır. İkinci gruptakiler ise tabii olarak müteahhirîn dönemine tekabül etmektedir. Walid A. Salih'in yerinde tasnifinde de görüldüğü üzere karşımızda iki önemli tefsir kitabiyatı türüyle karşı karşıyayız. Birincisi ansiklopedik tefsirler diğeri ise medrese modeli tefsirler.

*Ansiklopedik Tefsirler:* Bu tarz kitabiyat hem cilt olarak hem de kullandıkları kaynaklar açısından çok geniş ve kendinden önceki geleneği birleştirici ve bütünleyicidir. Sonraki müellifler için bu tefsirler giriş kapısı mahiyetindedir. Çünkü bu tefsirler onlara alanla ilgili müşterek birikimi özetleme imkânı verir ve ayrıca İslam dini geleneğinin kültürel ve entelektüel çevresindeki sonraki gelişmeleri de katma olanağı sağlar. Bu tefsirler, söz konusu edebi türün yeniden yönlendirilmesi adına hayati öneme sahiptir ve onun entelektüel eliti meşgul eden temel kültürel meselelerle irtibatını sağlar.<sup>18</sup> Bunlara örnek olarak Taberî (v.310/923), İbn Ebî Hatim (v.327/939), Mâturidî (v. 333/944), Sa'lebî (v.427/1036), Vâhidî (468/1076)

<sup>16</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Tarihu İbn Haldun*, (Beyrut: Darü'l-fikir, 1988), I, 555.

<sup>17</sup> İbn Haldun, *Tarih*, I, 555-556.

<sup>18</sup> Walid A. Salih. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mûlahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi", çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1, s. 287.

(el-Basît adlı tefsirin müellifi olarak), Beğavî (v.516/1122), İbn Atiyye (v.541/1147), Râzî (v.606/1210) ve Kurtubî (v.671/1273)'nin tefsirleri zikredilebilir.

Suyutî tefsir tarihi tasavvurunda ansiklopedik tefsirlere değinir ve bu tarz tefsirlerin öncüsü olan Taberî, İbn Hatim gibi müfessirlerden öv-güyle bahseder.<sup>19</sup> Yine bu tarz tefsirlere değinen bir diğer âlim ise İbn Haldun'dur. Tefsir tarihiyle ilgili açıklamalarında tefsirin iki kısma ayrıldığından bahseder: Birinci sınıf tefsire naklî tefsir de denir. Bu tarz müfessirlerin başında Taberî ve Sa'lebî gelir. Seleften nakledilen bilgileri isnadlarıyla naklederler. Bunlar, ayetlerin sebab-i nüzûlleri, maksatları ve nasih ve mensuhu gibi bilgilerdir. Mütেকaddimîn tarafından yazılan bu eserlerde sahih zayıf, makbul merdud pek çok bilgi vardır. Nitekim daha sonra bu kitabiyat İbn Atiyye el-Endelûsî ve Kurtubî gibi alimlerce tahkik ve temhîs edilmiştir.<sup>20</sup> İşte İbn Haldun'un mütেকaddimin müfessirlerinin yazdığını söylediği bu eserler, ansiklopedik tefsirlerdir.

Ansiklopedik tefsirler sadece Taberî ve Sa'lebî'nin tefsirleriyle sınırlı kalmamıştır. Bu kitabiyat türü daha sonraki asırlarda da devam etmiştir. Razî ve Kurtubî tefsirleriyle temsil edilmiştir. Ancak gerek Suyutî'nin gerekse İbn Haldun'un işaret ettiği üzere ansiklopedik tefsir kitabiyatını, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri gibi i'rab, nahiv ve belağat kısaca tevil ağırlıklı tefsirlerin yazımı takip etmiştir. Bu tarz tefsirleri Walid A. Salih medrese modeli tefsirler olarak isimlendirmektedir.

*Medrese Modeli Tefsirler:* İslam'ın ilk beş asrı boyunca ulema kendi pratiklerini ve örgütlenmelerini devletten bağımsız şekilde geliştirmiştir. Emevi ve Abbasi halifeleri müşavir ve elçi olarak âlimlere güvenmiş ve ulemayı kadı olarak istihdam etmişler, fakat personeli olan, dini ilimlere ve fıkıh çalışmalarına adanmış kalıcı müesseseler kurmamışlardı. Nadiren hayırseverler önde gelen âlimleri veya bazı özel projeleri ve müesseseleri desteklemekteydiler. Fakat bağımsız ulema ile kişi veya devlet desteğine sahip az sayıdaki âlimin faaliyetleri sonucunda müslüman âlimlerin gayri resmi eğitim, organizasyon ve toplumsal uğraşları, İslam'ın ilk asırları boyunca düzenli uygulamalar halini aldı ve ilmi bir ağırlık oluşturmaya başladı.

XII ve XIII. yüzyıl'da İslam coğrafyasında ilim kurumsallaşma sürecini yaşamıştır. Bu süreç İslam toplumunun ve cemiyet hayatının tekâmül ve değişiminde dönüm noktası olmuştur. İslam Dünyasında medreseler çoğalmış, eğitim ekseriyetle medreselerle gerçekleştirilmeye başlanmış ve ilim meslek haline gelmiştir. Medrese, dar'ül-hadis ve hankah,

---

<sup>19</sup> Suyutî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, I, 21.

<sup>20</sup> İbn Haldun, *Tarih*, I, 555.



ribat ve zaviyeden oluşan üç tip sufi kurum, yüzyıllardır gelişimini sürdürmekte olan ulemanın ihtisaslaşması ve uygulamalarının kurumsallaşmasının canlı şahididirler. Modern araştırmacılar medresenin eğitim, siyaset ve toplum hayatı açısından işlevini tartışmaya devam etmektedirler: Medrese bürokrat yetiştirmek için mi, Şii siyasi emellerine ve Haçlılara karşı duran kadrolar oluşturmak için mi, yoksa din âlimlerini yönetmek ve kontrol edebilmek için mi ortaya çıktı? Gilbert'e göre medrese sisteminin temel işlevi, o günün diğer müesseseleriyle irtibatlı olarak, bütün İslam toplumuna nüfuz edebilecek profesyonel âlimler sınıfı inşâ etmektir.<sup>21</sup>

İslamî ilimlerin öğretiminin kurumsallaşması veya medreseleşme süreci, kendine has bir dini kitabiyat türü de geliştirmiştir. Nitekim medrese talebesini muhatap alan muhtasar, dil ve belağat ağırlıklı müstakil tefsirlerin, şerh ve haşiye geleneğinin ortaya çıkışı ve gelişimi, medreselerle ve bu kurumların inşâ edip yerleştiği eğitim-öğretim tarzıyla, ilim siyasetiyle ve tedris üslûbuyla yakından irtibatlıdır.<sup>22</sup> Bu kitâbiyattan tefsir ilmi de nasibini almıştır. Walid A. Salih'in de belirttiği üzere bunlar, medrese modeli tefsirlerdir. Ya müstakil eserler halinde ya da haşiyeler halinde telif edilmişlerdir ve *medrese modeli tefsirler* olarak isimlendirilebilir. Bu eserler ansiklopedik tefsirlerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu tür tefsirler, bir yönüyle ansiklopedik tefsirlerden beslenmekte ve onlara dayanmaktadır.

Medrese modeli tefsirler öncelikle özel tefsirlerdir: Bu şu demektir ki, telifinde özel nedenler vardır. Sözelimi Zemahşerî'nin meânî ve beyan gibi belağat ilimlerini tefsire taşıma amacı gibi. İkinci olarak örnek aldığı ana bir metne göre daha kolay okunabilirliği sağlamayı veya Kur'an tefsirinde belirli bir ideolojiyi destekleyen dogmatik yapıyı tefsire taşımayı amaçlar. Medrese modeli tefsirlere ihtiyaç, tefsirde profesyonel işçiliğin arttığı ve ansiklopedik tefsirlerin dünyasına girmeden önce ilk kaynak aracı olarak kullanılabilirlik daha elverişli tefsirlere gereksinimle birlikte ziyadeleşmiştir. Bu tür tefsirler, herhangi bir tevil probleminin geniş bağlamında tartışılmasından kaçınarak tefsirdeki temel meseleleri özetlemektedirler. İbn Haldun'un ifadesiyle müteahhirîn ulemasının yöntemidir.<sup>23</sup> Medrese tefsir modeli ulemanın eğitimi konusundaki ders programında giderek merkezi konumu teşkil etmektedir. Aslında medresede tefsir eğitimi bu eserlerin ders kitabı olarak okunmasına dayanmaktadır. Bu tür çalışmalara-

<sup>21</sup> Joan E. Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlimin Meslek Haline Gelişi" (çev. Harun Yılmaz), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2009/2), s. 171-193.

<sup>22</sup> İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergah Yayınları 2011), s. 28.

<sup>23</sup> İbn Haldun, *Tarih*, I,755.

rın uzunluğu ise, istinsahı, satın alma ve kullanılması kolay olması için genelde iki cilt olarak telif edilmiştir. Bu tür tefsirlere örnekler ise, Vâhidî (burada el-Vasît adlı çalışmanın müellifi olarak), Zemahşerî (v.538/1144), Beyzâvî (v.685/1286), Beğavî, Hâzin (v.741/1341) ve Celâleyn tefsirleridir.<sup>24</sup>

İster müstakil telif, ister haşiye olsun medrese modeli tefsirlerde, dile dair açıklamalar, kelime, kavram ve ıstılah tarifleri, iştikak bilgileri ve tartışmaları, ekol farklılıklarını hesaba katan sarf-nahiv kaideleri, belagat, şevahit, kısmen bunlarla iribatlı olarak mantık meseleleri önemsenen konulardır. Niçin dil, gramer, belagat ve mantık konuları medrese modeli tefsirlerde öne çıkmıştır şeklinde bir soru sorulacak olursa bunun cevabı, Kur'an'ın edebî değeri, i'cazı ve tefsir çalışmalarının en geniş manasıyla dil alanını birinci derecede önemsemeleridir.<sup>25</sup>

## 2. *İrşadü'l-akli's-selim*'in Tefsir Geleneğindeki Yeri

Tefsir literatüründeki kronolojik süreklilik, müfessirler arasındaki iribatlar, hoca talebe ilişkisi, metinler arası diyaloglar ve müfessirin tefsirini yazmaktaki maksadı gibi temel çıkış noktalarından hareket ettiğimizde öncelikle karşımıza çıkan en önemli belge, müfessirin tefsir geleneğindeki konumunu beyan eden mukaddimedeki ifadeleridir. Ebussuud Efendi tefsirinin mukaddimesinde ana referanslarını ve tefsirinin mahiyetini şöyle tanımlamaktadır:

“Ehl-i tahkik mütekaddimîn ulemâsı, kendilerine Peygamber Efendimiz (s.a.s.)den ulaşan bilgiler çerçevesinde âyetlerdeki meânî'nin temhidi, mebânînin teşyîdi, murad-ı ilahinin tebyîni ve ahkâmın tertibi ile iktifa etmişlerdir. Müdakkik müteahhirîn üleması ise, yukarıdaki hususlara ilave olarak, Kur'an'ın i'caz delillerini, edebi meziyetlerini ve eşsiz sırf ve güzelliklerini diğer kitaplara olan edebi üstünlüklerini insanlara göstermek için kıymetli eserler telif etmişlerdir. Bu eserlerden her biri münevver zümrenin gözlerini aydınlatacak latif manalar ihtiva etmektedir. Özellikle “*el-Keşşâf*” ve “*Envârü't-tenzil*”, bu hususta mümtaz ve parmakla gösterilecek bir payeye sahiptir. Kur'an'ın i'cazını yansıtan birer mücellâ ayna gibidirler. Bu iki kitabı okuduğum ve okuttuğum geçmiş zamanlarda daima aklıma şöyle gelirdi. Bunların ihtiva ettiği i'caz vecihlerini faydalı bilgileri inciler gibi dizeyim ve zikrederim. Diğer kitaplarda gördüğüm paha biçilmez hakikat ve incelikleri ve ilahî inâyet ve sübhanî hidâyetin bir lutfu olarak kalbime doğan bilgileri de bunlara ilave edeyim. Böylece Kur'an hazinesinde saklı

---

<sup>24</sup> Salih, “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları”, s. 287.

<sup>25</sup> Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 33-34.

hakikat ve rumuzları nefisleri tatmin edecek, gözleri aydınlatacak ve Kur'an'ın azametini ve nazmındaki ihtişam ve belâgate yakışır bir tertip ve üslup ile telif edeyim.”<sup>26</sup>

Yukarıda zikredilen metin tahlil edildiğinde Ebussuûd Efendi'nin müfessirleri dolayısıyla da tefsir kitâbiyatını kronolojik olarak mütekaddimîn ve müteahhirîn şeklinde iki kısımda ele aldığı görülür. Sözlükte “öncükiler” anlamına gelen mütekaddimîn ve “sonrakiler” manasındaki müteahhirîn kelimeleri, İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten bir kavram çifti oluşturmakla beraber bunlarla kastedilen devirler ilim dallarına ve kullananlarına göre değişiklik arz eder. Ayrıca mütekaddimîn ve müteahhirîn terimleriyle, iki dönemi ayıran muayyen bir zaman diliminden çok uzun bir geçiş sürecinin kastedildiği de görülür. Mütekaddimîn ve müteahhirîn ayırımının, gerçekte dönemlere ayırma ihtiyacının ötesinde bir ilmin mütekaddimîn devri içinde yer alan âlimlerin ve eserlerinin müteahhirîn dönemindekiler üzerinde kurduğu otoriteye vurgu yapma gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda mütekaddimîn süreci, takriben hicrî ilk dört asra tekabül etmektedir<sup>27</sup>.

Meseleye bu çerçeveden bakıldığında rivayet merkezli tefsir telif eden Taberî ve Arap dili merkezli tefsir telif eden Zeccâc (v.311/923) gibi müfessirler tefsir tarihinde mütekaddimîni temsil etmektedirler. Çünkü bu tefsirler seleften nakledilen rivayet malzemesiyle birlikte, dilbilimsel izahları ve ayetlerin anlamıyla ilgili erken dönem tefsir birikimini ihtiva eden tefsirlerdir. Bu müfessirlerin çalışmaları veya rivayet ve dil ağırlıklı tefsir faaliyetleri bir asır sonra Ebu İshak es-Salebî tarafından birleştirilerek mütekaddimîn tefsir geleneği taçlandırılmıştır.

Ebussuud Efendi ikinci grup müfessirleri, müteahhirîn olarak isimlendirmektedir. En önemli temsilcileri de Zemahşerî ve Beyzâvî'dir. Bunlar medreseleşmeyle ortaya çıkan medrese modeli tefsirlerdir. Ebussuud Efendi tefsirini bu ikinci kategorideki tefsirlerin bir devamı ve tekâmülü olarak tanımlamaktadır.

Ebussuud Efendi mukaddimesinde yeni bir tefsir hareketinin başlangıcından bahsetmektedir. Bu dilbilimsel tefsirlerin bir devamı olarak görülebilirse de diğer tefsir akımlarına göre daha sonra tekemmül etmiş, Zemahşerî'nin meânî ve beyan ilmini (belâgat) merkeze alarak âyetleri yorumladığı *belâğî-beyanî tefsir* akımıdır. Kısaca Abdülkahir el-Cürcanî

<sup>26</sup> Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), I, 4.

<sup>27</sup> Murtaza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn” *DİA*, XXII, s. 186-188.

(v.471/1078) ile sistemleşen belâgat ilmî Zemaşşerî (v.538/1144) ile tefsire taşınmış ve böylece *belağî-beyanî tefsir* akımı ortaya çıkmıştır<sup>28</sup>.

O halde *İrşâdü'l-akli's-selim* Kur'an'ın i'cazını özellikle nazmında göstermeyi hedef edinen *belağî-beyanî* tefsir hareketini, gerek Osmanlı devrinde gerekse İslam coğrafyasında zirvede temsil eden müfessirlerdendir. Nitekim Hüseyin ez-Zehebî'nin aşağıdaki tahlili de bu hususu teyit etmektedir:

“Ebussuûd, âyetlerdeki kelimelerin kalıplarına ve dizgesine büyük bir önem verir ve bunlarla Kur'ân belâgatını ve onun nazım ve üslûbunun sırrını keşfetmeye çalışır. Özellikle, fasıl ve vasil, îcâz ve itnâb, takdîm ve tehîr, i'tirâz ve tezyîl konuları üzerinde çok durur. Kur'ân'ın terkipleri arasındaki dakik mânaların ortaya çıkmasına önem verir ve bu mânaları, güzel bir biçimde ifadeye aktarır. Ebussuûd'un bu özelliği, Arapça'nın inceliklerinden büyük bir nasip almış olduğunu gösterir. Kanaatimize göre, âyetlerdeki ince mânaları, bu ölçüde açığa çıkartan ilk müfessir, Ebussuûd olmuştur... Özet olarak Ebussuûd'un tefsiri, tefsirle ilgili olmayan konuları, tefsirinden oldukça uzak tutmuş, sözde isrâf etmeden ilmî olarak söylenmesi gerekeni esirgememiş son derece dakik bir eser olarak, sonraki müfessirlerden birçoğunun güvendiği bir kaynak olmuştur<sup>29</sup>.

Ebussuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde, Zemaşşerî ve Beyzavî'nin meziyetlerini sayarken özellikle, â'yanın (işin erbabı ülemânın) gözlerini nurlandıracak, akıl sahiplerinin istifade edebileceği ilahi bir lütf ve ihsan olan latifeler ihtiva ettiklerinden bahseder. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Ebussuûd Efendi tefsiri ilim ehline hitap eden bir ilim olarak algılanmaktadır. Nitekim gerek tarihsel şartlar itibarıyla gerekse yapısal olarak klasik tefsir geleneği âlimlere ve ilim ehline hitap eden bir disiplindir. Bu nedenle de uzman kişilerin anlayacağı teknik konulardan bahsetmesinden tabîî bir şey olamaz.

*İrşâdü'l-akli's-selim*'in mukaddimesindeki açıklamalar, sosyal ilişkiler bağı içeriği ve yukarıdaki ikinci dereceden kaynakların tanıtıcı ifadeleri göstermiştir ki, Ebussuud Tefsiri medrese modeli tefsirler kategorisindedir. Gerek medrese modeli tefsir hareketi, gerekse *İrşâdü'l-akli's-selim* tefsir geleneğinde iki önemli yorum hareketinden beslenmektedir. Bunlardan birincisi -Osmanlı tefsir geleneğinin de temel kaynaklarındandır- Ebu

<sup>28</sup> İbn Haldun, *Tarih*, I, 762; Naîm el-Hımsî, *Fikretü'l-icazi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1980), s. 93.

<sup>29</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Beyrut: Darü'l-kalem, ts.) I, 349,351; İsmail Cerrahoğlu, “Ebu's-Suûd ve Tefsiri” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, (1974) Cilt XIII, sayı 4, s. 195-203.

İshak es-Sa'lebî ve talebesi Ebu'l-Hasen el-Vahidî ve Sa'lebînin tefsirini temel kaynak olarak tefsirini yazan Ebu'l-Hüseyin el-Beğavî'nin tefsirleridir. Bazı tefsir tarihi araştırmacıları Sa'lebî ve takipçilerini *Nişabur tefsir okulu* olarak tanımlamaktadırlar<sup>30</sup> ki isabetlidir. İkincisi ise Zemahşerî'nin el-Keşşâf isimli eseriyle başlayan *belağî-beyanî tefsir hareketi*dir. Burada zikrettiğimiz iki tefsir hareketi ve onlarla ilgili isimlendirme klasik ve modern tefsir tarihine dair eserlerde yer almamaktadır. Bu durum söz konusu tasnif ve isimlendirmenin tefsir tarihi vakiasından uzak olduğu anlamına gelmez. Bilakis tefsirlerin mukaddimleri, müfessirlerin sosyal ilişkiler ağı, tefsirlerini yazma gayeleri ve ilgili kitâbiyata dair pratik okumalar bizi tefsir tarihine dair klasik ve modern tasniflerin ideolojik ve teolojik olduğunu göstermiştir. Burada bir hususu hatırlatmakla yetinelim. Klasik tefsir tarihine dair ilk eser telif eden ve kendisinden sonra yazılanları da etkileyen Celaleddin Suyutî (v.911/1505), Sa'lebî ve Zemahşerî'yi, kendi ihtisas alanlarını tefsire taşıyan ve Kur'an her şeyi açıklamasına rağmen sadece onların uzmanlık alanı için inmiş gibi davranan müfessirler kategorisinde değerlendirmiştir. Ona göre Salebî, kıssacı, Zemahşerî de mu'tezilîdir.<sup>31</sup> Bu bakış açısı teolojik, ideolojik ve sübjektiftir. Zira Sa'lebî'nin tefsirinin mukaddimesini veya sadece Fatiha suresinin tefsirini bile okumak bu kanaatin yanlışlığını göstermeye kâfidir. Yine Zemahşerî'yi tefsir tarihinde yok saydığınızda tefsir kitâbiyatındaki boşluğu düşünmek meseleyi anlamak için yeterlidir. Bu konu ayrı bir makalemizde inceleneceğinden burada detaya girilmeyecektir. Sırasıyla bu iki tefsir hareketini tanıtalım:

---

<sup>30</sup> Walid A. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Vahidî (d.468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 2, (2006) s. 226.

<sup>31</sup> Suyutî, Celaleddin, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1996), II, 1227-1237.

### 3.1. Sa'lebî ve Nişabur Tefsir Okulu

Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Neysaburî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda kayıtlı bir bilgi olmamakla beraber Horasan bölgesinin Nisabur şehrinde dünyaya gelmiştir ve bu şehre nispetle de Nisaburî ismiyle anılmıştır ve (427/1036) senesinde vefat etmiştir.<sup>32</sup> Sa'lebî, tilki derilerini dövmekle meşgul olan sanatkârlara verilen bir lakaptır. Bu da Sa'lebî'nin muhtemelen bu sanatla meşgul olduğuna işaret etmektedir.<sup>33</sup>

Ebu İshak Sa'lebî ve *el-Keşf ve'l-beyan* isimli tefsirini ayrıcalıklı kılan birkaç hususu sırasıyla zikredelim: Öncelikle zikredilmesi gereken nokta tefsirin mukaddimesidir. Daha önce kaleme alınan tefsir mukaddimelerinden farklı olarak ilk dört asra ait tefsir kitabiyatının önemli bir bölümünü isnadlarıyla birlikte vererek tanıtır. İstifade ettiği eserleri hangi hocalar veya raviler kanalıyla elde ettiğini zikreder. Mukaddimenin başında Müfessirleri altı grupta değerlendiren Salebî tefsirini yazma maksadını gerek ülemâdan gerek rüesâdan gerekse ilme iştiyak duyan insanların talebine cevap vermek maksadıyla 100 kadar tefsirden yararlanarak ve üç yüze yakın şeyhten rivayette bulunarak tefsirini kaleme alır. İstifade ettiği kaynakları kendi arasında tasnif eder. Bunlar arasında bize ulaşanlar olduğu gibi ulaşmayanlar da vardır. Sahabeden İbn Abbas (v.68/687), tabiîn'den Mücahid b. Cebr (v.103/721), İkrime (v.105/723), Kelbî (v.146/763) ve sonrası müfessirlerden Mukatil b.Süleyman (v.150/767) gibi pek çok müfessiri kaynakları arasında zikreder. Burada Mukatil'den söz edilmişken bir noktaya değinmekte fayda vardır. Mukatil b. Süleyman erken dönemde Kur'an'ın tamamını tefsir etmiş ve bizim elimize ulaşan en kıdemli müfessirdir. Tefsirinde iktibas ettiği selefte dair bilgileri senetsiz nakletmesi gibi bazı sebeplerle Taberî ve İbn Hatim tarafından dışlanmıştır. Taberî ve İbn Hatim Mukatil'den asla iktibasta bulunmazlar.<sup>34</sup> Bu durum İbn Teymiye gibi selefi, seçici ve dışlayıcı kimseler tarafından meziyet gibi aktarılsa da tefsir kitâbiyatındaki süreklilik açısından bir eksikliklerdir. İşte Sa'lebî bu eksikliği eserinde Mukatil'den istifade ederek bertaraf etmiştir. Sa'lebî Taberî ve İbn Hatim'in tefsirlerinden de faydalanmıştır; hatta Taberî'yi tefsirde öncü ve otorite kabul etmekle beraber, tefsirini farklı fikirleri karşılıklı zikrederek seçici/ dışlayıcı davranması ve aynı yorumu birçok senedle tekrar tekrar

<sup>32</sup> Şemseddin Muhammed b. Ali Davudî, *Tabakatü'l-müfessirin*, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.), s. 66-67; Hacı Halife Katib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, (Beirut: 1992), II/1142.

<sup>33</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), I/40.

<sup>34</sup> Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, es-Salebî (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, Ankara 2005, s. 12,19.

zikretmesi sebebiyle eleştirir. Sa'lebî'yi rivayet tefsiri kategorisine hapsedmekte isabetli değildir. Zira o sadece seleften nakledilen rivayet malzemesiyle de yetinmemiştir; aynı zamanda Ferrâ (v.207/822), Kisâî (v.189/805) ve özellikle Zeccac (v.311/923) gibi *Meâni'l-Kur'an* yazarları onun temel kaynaklarındandır. Ebu Ubeyde Mamer b. Müsennâ (v.210/825), İbn Kuteybe (v.276/889) gibi *Garibu'l-Kur'an* ve *Müşkilü'l-Kur'an* ilimlerinde kendinden önce eser telif eden pek çok alimden istifade eder. Ebu Bekir b. Mücahid (v.324/936) gibi kıraat ilminde eser veren kıymetli alimleri temel kaynakları arasında zikreder. Ayrıca tasavvufî tefsirin Taberîsi kabul edilen Sülemî (v.412/1021)'nin tasavvufî tefsirini de bizzat müellifinden okuyarak almış ve tefsirinde iktibaslarda bulunmuştur. Hatırlatmakta fayda var Sülemî, Nisabur'daki tasavvufî hareketin önemli temsilcilerinden Serrâc (v.378/988)'in talebesidir ve *Letâifü'l-işarât* isimli işarî tefsirin müellifi Kuşeyrî (465/1072)'nin de üstadıdır.

Sa'lebî, ahkâm ayetlerini tefsir ederken mezhep imamlarının özellikle de mensubu olduğu Şafî mezhebinin konu hakkındaki içtihatlarını, ihtilaflarını zikreder ve bazen de kendi görüşünü ve tercihini aktarır. Ayetlerin luğavi ve nahvi inceliklerini birçok farklı noktadan ele alıp bunları âyet, hadis ve şiiirlerle delillendirmeye çalışır<sup>35</sup>. Tefsirinde takip edeceği yöntemi ve esas alacağı konuları yirmi dört tane başlık altında belirtir.<sup>36</sup> Bu nedenle tefsirinde çoğulcu bir yorum yöntemini takip etmiştir. Her ne kadar Eş'arî olması sebebiyle mutezileye ve diğer bid'at ehli fırkalara karşı tavrı olsa da rivayeti, dirayeti ve işareti cemedden bir tevil yöntemine sahiptir. Nitekim Salebî'yi rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendiren Hüseyin Zehebî, İbn Teymiye'den aldığı rivayet tefsiri tanımını içine onu yerleştirmekte zorlanır ve onun çoğulcu yöntemini yadırgar.<sup>37</sup>

Sa'lebî, arap şiiri, luğat, nahiv, sarf, iştikak, kıraât ve rivayet malzemesinde de Zemahşerî ve takipçilerinin ana kaynağıdır. Hatta Salebî ve talebesi Vahidî dilbilimsel tefsirin en önemli kaynaklarından Zeccâc'ı temel kaynakları arasına alarak genel tefsir geleneğinin en belirleyici öğelerinden biri haline getirmişlerdir.<sup>38</sup>

Genelde Osmanlı özelde Zemahşerî tefsirinin Sa'lebî ve Nişabur tefsir hareketiyle irtibatını, birkaç örnek metnin mukayesesi üzerinden da-

<sup>35</sup> Emrullah Ülgen, *Ebu İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Diyarbakır: 2006), s. 9.

<sup>36</sup> Sa'lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-beyan*, (Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-arabî 2002), I, 74-75.

<sup>37</sup> Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I, 232.

<sup>38</sup> Walid A. Salih. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları", s. 286.

ha net görebiliriz<sup>39</sup>: Necm suresinin ilk ayetinde geçen “necm” kelimesiyle ilgili tefsirlerde farklı yorumlar zikredilir. Taberî'nin kendisinin de tercih ettiği birinci yorum Süreyya yıldızıdır. İkinci yorum ise pey der pey inen Kur'an pasajlarıdır. Her iki görüşü de Mücahid b. Cebr'e isnad eder. İkinci yorumla ilgili Katade'den şu bilgiyi nakleder. Ebu Leheb'in oğlu Utbe Hz. Peygamber'e gelerek “Nemcin rabbini inkar ediyorum” diyerek saygısızlıkta bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Allah'ın köpeklerinden birinin seni yemesinden korkmuyor musun” diye mukabele eder. Neticede ticaret için Yemen'e yaptığı bir yolculukta bir aslan gelip onu parçalar.<sup>40</sup>

Sa'lebî ise “necm” kelimesinin anlamıyla ilgili, Süreyya yıldızı, gökteki yıldızlar, şeytanların taşlandığı yıldızlar, pey der pey indirilen ayetler, kıyamet esnasında dağılıp dökülecek yıldızlar, otsu bitkiler, Mirac gecesinde gökten inen Hz. Peygamber olmak üzere yedi farklı yorumdan bahsetmektedir. Ayrıca Urve b. Zübeyr'den naklen şu bilgiyi aktarır: Hz. Peygamber'in kızlarından birisi Ebu Leheb'in oğlu Utbe ile evliydi. Şam tarafına yolculuğa çıkmadan önce “Muhammed ebterin birisi gidip ona eziyet edeceğim” dedi ve O'nun bulunduğu mekâna gelerek pey der pey inen Kur'an'ı (necm) inkâr etti ve tükürerek Peygamberimizin kızını da boşadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) “Allahım köpeklerinden birisini buna musallat et” diye beddua etti. Bu esnada orada olan Ebu Talib Utbe'ye dönerek “yeğenim seni bu bedduadan kim kurtaracak diye üzüntüsünü dile getirdi. Utbe babasının yanına döndü ve yaptıklarını ona söyledi. Sonra Şam diyarına yolculuğa çıktılar...”<sup>41</sup>

Necm suresinin tefsirine ve özellikle necm kelimesinin tefsirine *el-Keşşaf*'tan bakıldığında Zemahşerî, Salebî'nin zikrettiği yedi anlamdan beş tanesini ve Urve b. Zübeyr'den nakledilen Utbe b. Ebî Leheb ile ilgili rivayeti aynen ictibas etmektedir. İlave bir yorum da yapmamaktadır. Yine Zemahşerî necm kelimesinin tefsiri bağlamında üç tane şiir zikretmektedir ki her üçü de birebir Salebî'de vardır. Taberî ise üç şiirden sadece bir tanesini kaydetmektedir.

Beyzavî ise, Zemahşerî'nin söylediklerini özetleyerek mevcut yorumlardan Süreyya yıldızı, genel olarak yıldızlar, kıyamet günü dağılıp dökülecek olan yıldızlar, Kur'an âyetleri ve otsu bitkiler olmak üzere beş

<sup>39</sup> Daha fazla örnek için bkz. Yunus Ekin, *Ebusuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri*, (İzmir: Işık Akademi Yayınları 2012), s. 164-179.

<sup>40</sup> Taberî, İbn Cerir, *Câmiu'l-Beyân*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1995), XXVII, 55.

<sup>41</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, IX, 135.



tanisini zikreder.<sup>42</sup> Fahreddin Razî ise, Salebî'nin necm kelimesinin anlamı olarak zikrettiği yedi vecihten beş tanesi, “en-necm” kelimesinin başındaki lam-ı tarifin hem ahd için hem de cins için olduğu ekseninde tasnif eder. Her bir anlamın âyetin bağlamıyla ve Hz. Peygamber ile münasebetini zikreder ve böylece her bir yorumu gerekçelendirir.<sup>43</sup>

Ebussuud Efendi “necm” kelimesinin anlamıyla ilgili, yıldız cinsi, Süreyya yıldızı ve Kur'an pasajları yorumlarını zikreder. Fahreddin Razî'nin zikrettiği münasebetleri özetle zikreder. Ancak necm kelimesiyle, kıyametin kopmasıyla dağılıp dökülen yıldızlar, otsu bitkiler ve şeytanların taşlandığı yıldızlar kastedilmiştir yorumlarını ve Razî'nin zikrettiği gerekçeleri âyetin makamına uygun değil diyerek reddeder. Âyetin yeminle başlamasının ve tertibinin belağat açısından ifade ettiği anlam üzerinde durur.<sup>44</sup> Bu son kısımda zikredilen belağat nükteleri ve âyetin bağlamını esas alarak getirilen itirazlar ne Zemahşerî'de ne Râzî'de ne de Beyzavî'de vardır. Görüldüğü üzere Ebussuûd, Zemahşerî, Beyzavî ve Razî gibi seleflerini aynen tekrar etmemekte onların naklettiği yorumları tenkit ve tahlil etmektedir.

Zemahşerî'nin rivayet malzemesi konusundaki ana kaynağı S'alebî tefsiridir. Acaba Ebussuûd Efendi, zikrettiği rivayet malzemesini Zemahşerî'den mi alıyor yoksa bu konuda yazılan ansiklopedik tefsirlere müracaat ediyor mu? Ebussuud kaynakları ve selefleriyle ilişkisini anlamak adına bu sorunun cevabı önemlidir. Bu hususu bir örnek üzerinden yanıtlamaya çalışalım.

“Sen Kur'ân okuduğun zaman, seninle âhirete inanmayanlar arasına **görünmez bir perde** çekeriz.” (İsra 17/45)

Ebussuûd Efendi âyetteki “**hicaben mesturân**” ifadesini Hz. Peygamber'in nübüvvetini anlayamama, idrak edememe şeklinde kalbi ve manevi bir basiretsizlik olarak açıklar. Yine bu âyetteki ifadeyi müşriklerin diğer insanlara Peygamberimiz hakkında söyledikleri “siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz” (İsra 17/47) âyetiyle tefsir eder. Ona göre bu âyet “hicaben mesturan” ifadesinin tafsilî ve tezahürüdür. Akabinde ise bir rivâyete yer verir. Bu rivâyete göre âyetteki “hicaben mesturan” ile Ebu Leheb'in karısıyla ilgili şu olay kastedilmektedir. Mesed suresinde kendisinin yerildiğini duyan Ümmü Cemil öfkeli bir şekilde ellerinde taşlar olduğu

<sup>42</sup> Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye 1995), IV, 417; Beyzavî, Nasıruddin, *Envâru't-tenzil*, (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-arabî 1408), V,157.

<sup>43</sup> Razî Fahrüddin, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420),

<sup>44</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 154.

halde hışımla Hz. Peygamber'i bulmak maksadıyla Kâbe'ye gelir. O anda Kâbe'de bulunmakta olan Hz. Ebu Bekir durumdan endişelenir ve yanındaki Hz. Peygamber'e endişelerini aktarır. Peygamberimiz Kur'an'dan bir şeyler okur. Kadın Ebu Bekir'in yanındaki Resûlullah'ı göremez.<sup>45</sup> Ebussuûd Efendi, bu rivâyete göre, âyetin tefsir edilmesini, yani maddi gözlerle Peygamberimizin görülmemesini, zevk-i selim sahibi bir kişinin kabul etmeyeceğini ve âyetin nazımının da bu yorumu desteklemediğini söyler. Buradaki gerekçesi ise, âyetteki "perde"nin sibak ve siyaktan da anlaşılacağı üzere bedendeki gözlerin görmemesi değil, kalplerin körlüğü yani idraksizlik ve basiretsizlik olmasıdır. Ebussuûd tefsirinin temel kaynaklarından olan Zemahşerî bu rivâyetten hiç bahsetmez<sup>46</sup>. Yine özellikle rivâyet tefsirinin en önemli kaynağı olan İmam Taberî mezkûr âyetin tefsirinde bu rivâyete yer vermez.<sup>47</sup> Ancak bu rivâyeti, Sa'lebî, Vahidî ve Beğavî tefsirlerinde zikretmektedirler<sup>48</sup>. Bu iktibas da göstermektedir ki Nişabur tefsir okulu Ebussuûd Efendi'nin hem dolaylı hem de doğrudan beslendiği ana kaynaktır.

Sa'lebî, her surenin başında o surenin harf, kelime ve ayet sayısını aktarır. Nitekim bu tarz bilgilerin tefsirde kullanılması yönteminin son temsilcisi Elmalılı Hamdi Yazır denilebilir. Elmalılı surelerin girişinde âyetlerin sayısının yanında suredeki kelime ve harf sayısı hakkında bilgi verir. Meselâ Bakara suresinin kelimatı, bin yüz yirmi, harfleri yirmi beş bin beş yüzdür.<sup>49</sup> Yine Sa'lebî, surenin faziletine dair rivayetleri zikreder. Bu rivayetler aynen Zemahşerî ve Ebussuûd Efendi tarafından tekrar edilir. Bir farkla ki Sa'lebî surenin başında zikrederken Zemahşerî ve Ebussuûd surenin sonunda zikreder. Zemahşerî'ye niçin böyle yaptığı sorulduğuna, surenin faziletine dair rivayetler sıfat konumundadır, sıfat ise mevsufundan sonra gelir, açıklamasını yapar.<sup>50</sup>

Surelerin faziletine dair rivayetler sebebiyle Sa'lebî ve takipçileri, İbn Teymiye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (597/1200) gibi Ehl-i hadis ve fikri alt yapısını selefi tefsir tarihi tasavvurundan alan Hüseyin ez-Zehbî tarafından mevzu rivayetleri nakletmek ve israiliyyata dalmakla

<sup>45</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 175.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 670-671.

<sup>47</sup> Taberî, *Camiul-beyân*, XV, 118.

<sup>48</sup> Sa'lebî, *el-Keşf*, VI, 104; Vahidî, *et-Tefsiru'l-vasît*, (Beyrut: Darul-kütübî'l-ilmîyye, 1994), III, 100; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, (Riyad: Daru Taybe, 1993), V, 97.

<sup>49</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser neşriyat, ts.), I, 150.

<sup>50</sup> Suyutî, *el-İtkân*, II, 1222.

tenkit edilir.<sup>51</sup> İbn Teymiye, Sa'lebî hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "Sa'lebî, Vahidî ve Zemahşerî'nin surelerin faziletine dair naklettikleri hadisler ilim ehlinin ittifakıyla uydurmadır. Aslında Sa'lebî şahsiyet ve karakter olarak dindar ve salih bir insandır. Ancak sanki geceleyin odun toplayan birisi gibidir. Tefsir kitaplarında sahih, zayıf, uydurma ve asılsız ne bulduysa nakletmiştir. Talebesi Vahidî ise ona nisbetle Arapçaya daha vukuludur. Fakat selefte ittiba ve bidatlerden salim olmaktan uzaktır. Beğavî ise Sa'lebî'nin tefsirini ihtisar etmiştir. Ondaki uydurma hadislerden ve bidat fikirlerinden tefsirini korumuştur.<sup>52</sup> İbn Teymiye'nin Salebî, Vahidî ve Beğavî'yi birbiriyle mukayese etmesi de Nisabur tefsir hareketinden bahsetmenin meşruiyeti adına ayrı bir delildir.

İbn Teymiye'nin sahih, zayıf ve uydurma ne bulduysa tefsirinde nakleden dikkatsiz kişi anlamında "gecen odun toplayan" şeklinde Sa'lebî'yi eleştirisi, Zehebî ve bazı modern dönem tefsir tarihi müellifleri tarafından tekrar edilmiştir. Bazıları ise tefsir tarihinde ondan hiç bahsetmemiş ve gelenek içinde ne kadar güçlü bir kaynak olduğu göz ardı edilmiştir.<sup>53</sup> Mehmet Akif Koç'un da dikkat çektiği ve vurguladığı gibi gerek mukaddimesi, gerekse kendinden sonraki hemen hemen her tefsire etki etmesi düşünüldüğünde Sa'lebî modern dönemde hak ettiği ilgiyi görmemiş ve ihmal edilmiştir.<sup>54</sup> Eserinin çok sıradan bir baskısının (2004) senesinde, yine talebesi Vahidî'nin *el-Basît* isimli kaynak tefsirinin ise (2007) yılında yayımlanması modern dönem tefsir tarihi tasavvuru hakkında ipucu vermektedir.

Buradan anlaşılıyor ki selefi tefsir tarihi tasavvuru modern tefsir tarihi yazıcılığına hâkim olmuştur. Klasik sünî eş'arî tefsir tarihi tasavvurunda özellikle ansiklopedik tefsirler içinde Salebî ve onun takipçileri Vahidî ve Beğavî ana kaynaktır. Dilbilim ağırlıklı medrese modeli tefsirlerin merkezinde Beyzavî yer alır. Buna mukabil selefi tefsir tarihinin en önemli kaynakları Taberî ve İbn Kesir tefsirleridir. Diğer bir ifadeyle modern dönemin Beyzavîsi İbn Kesir'dir.

Salebî'ye klasik ülemâ nasıl bakmaktadır, sorusuna cevap aradığımızda farklı bir tabloyla karşılaşırız: Zerkeşî de, Sa'lebî'nin mevzu haber ve İsrailî rivayetleri senedleriyle zikretmesinden dolayı fazla kınanamayacağı görüşünü dile getirmiştir. Suyutî ise, Sa'lebî'nin Arapça'ya hakim,

<sup>51</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, Halep 1970, I,113; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, I, 232.

<sup>52</sup> İbn Teymiye, *Mecmuu'l-fetevâ*, Medine 1995, XIII, 354.

<sup>53</sup> Bz. Zurkanî, M. Abdülazim, *Menâhilü'l-irfan* Beyrut 1988.

<sup>54</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 21.

hafız ve güvenilir bir kişi olduğunu ifade eder.<sup>55</sup> Ebussuud Efendi ondan bahsederken “el-İmam es-Salebî” tabirini kullanır.<sup>56</sup>

Salebî'nin talebesi Vahidî, hocasının tefsirini esas alarak *el-Basît* isimli bir tefsir yazmıştır. Bu tefsir *el-Keşf*den özellikle nahiv ve kıraat noktasında daha zengindir. İmam Gazzalî (v.505/1111)'ye niçin tefsir yazmadığı sorulduğunda ‘şeyhimiz -Allah ona rahmet etsin- el-Vahidî'nin yazdıkları bize yeter’ cevabını vermiştir<sup>57</sup>. Nitekim Vahidî'nin muhatap ve ihtiyaca göre *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* isimli üç tefsir yazmasından etkilenecek kendisi de fıkhıta aynı şeyi yapmıştır. Ona göre bir ilimde üç mertebe vardır: İktisar, iktisad ve istiksâ. Bu üç aşamanın tefsir ilmindeki örneği Vahidî'nin eserleridir.<sup>58</sup> Vahidî'nin *el-Vecîz* isimli eseri Suyutî'nin *Celaleyn* tefsiri telif edilene kadar takriben altı asır en makbul kısa tefsir olma özelliğini sürdürmüştür. Nitekim Celaleyn tefsirinin de temel kaynaklarından-<sup>59</sup>

Salebî'nin tefsiri, muhaddis ve müfessir, Fahreddin er-Râzî'nin babasının üstadı el-Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzil* isimli tefsirinin de ana kaynağıdır. Beğavî, *el-Keşf*teki zayıf ve uydurma olduğunu düşündüğü rivayetleri eserine almamış özellikle rivayet açısından daha rafine bir tefsir yazmıştır. Hatırlanacağı üzere Beğavî'nin tefsiri de Osmanlı döneminde önemli bir konuma sahip Alâüddîn el-Hâzin el-Bağdâdî (v.741/1341)'nin *Lübâbü't-tevil fî meâni't-tenzil* isimli tefsirinin temel kaynağıdır. Fahreddin er-Razî'nin tefsirdeki kaynakları da yine Salebî, Vahidî ve Beğavî tefsirleri özellikle de Vahidî'nin *el-Basît*'idir.<sup>60</sup>

Doğrusu bu ilmi gelenek, hem Osmanlı, hem de medrese sonrası dirâyet ağırlıklı tefsirlerinin beslendiği ana damardır. Bu demek değildir ki Ebussuûd Efendi Taberî'den, İbn Kesir'den ve Kurtubî den haberdar değildir. Nitekim Taberî tefsirine bir yerde açıkça atıfta bulunmaktadır. Yine İbn Kesir'in tefsirinden de istifade ettiğini onun ismini açıkça zikretmesinden anlıyoruz. Ayrıca Kurtubî tefsirinden istifade ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, II,59; Suyutî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, Kahire 1396, I,28.

<sup>56</sup> Ebussuud, *İrşâd*, V, 181.

<sup>57</sup> Ebu Muhammed Afifuddin el-Yafiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997, II,155.

<sup>58</sup> Gazzalî, Ebu Hamid, *İhyâü Ulumi'd-Din*, Darü'l-marife Beyrut ts., I,40.

<sup>59</sup> Salih, “The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Vahidî”, s. 224.

<sup>60</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 100-101.

<sup>61</sup> Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevakibü's-sâira bi'ayâni'l-mietil-âşira*, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1997, III, 31.

### 3.2. Zemahşerî ve Belağî-Beyanî Tefsir Okulu

Bu tefsir hareketinin Zemahşerî ve Beydavî olmak üzere iki önemli temsilcisi vardır. Birincisi aynı zamanda kurucusu Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'dir. Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî el-Harizmî (467/1075) senesinde, Aral gölünün güneyinde yer alan Harizm bölgesinde yer alan Zemahşer kasabasında Selçuklu hükümdarı Melik-şah'ın zamanında dünyaya gelmiştir<sup>62</sup>. Zemahşerî, nahiv dil ve belâgat ilimlerini devrinin büyük âlimlerinden Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsfehanî (v.507/1113)'den almıştır. Ayrıca Ebu'l-Hasen Ali b. Muzaffer en-Neysâbü'rî'den de istifade etmiştir<sup>63</sup>. ed-Dabbî, dilbilim nahiv ve belâgatta zamanının en önemli alimi olarak tanınır. Bir müddet Harizm'de ikamet etmiş ve insanlar ilminden istifade etmişlerdir. Bu zat hem Zemahşerî'nin mu'tezilî fikirleri benimsemesinde, hem de Harizm bölgesinde Mu'tezile mezhebinin yayılmasında büyük rol oynamıştır<sup>64</sup>.

Ömrünün son yıllarında ikinci defa hac için Mekke'ye giden Zemahşerî, burada Mekke emiri eş-Şerif Ebu'l-Hasen Uleyy b. Hamza b. Vahhâs'ın misafiri olur. Onun ve diğer pek çok ilim ehlinin ısrarı üzerine, kendi ifadesiyle Hz. Ebu Bekir'in hilafeti kadar bir süre içinde *el-Keşşâf* isimli eserini (526/1132) senesinde yazmaya başlamış ve (528/1134) senesinde tamamlamıştır. Mekke'den ayrılıp Memleketi Harizm'e dönen Zemahşerî Harizm'in küçük bir kasabası olan Cürcaniye'de (538/1143) senesinde vefat etmiştir. Tefsiri *el-Keşşâf*'i belâgat ilmini tefsire taşıması sebebiyle övenler olduğu gibi, mutezilî fikirleri sebebiyle eleştiren âlimler de olmuştur<sup>65</sup>.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserinin mahiyeti ve tefsir yöntemi Ebussuûd'u anlamak adına önemli ve hatta vazgeçilmez bir adımdır. Zerküşî'nin şu ifadeleri *el-Keşşâf*'in mahiyeti ve yöntemini özetler mahiyette-dir: "Bu ilim (İlm-i beyan ve meânî) müfessirin en önemli erkânındandır. Zira bir müfessirin, i'cazın gereği olarak hakikat ve mecaza, nazmın telifi-ne, sözün temel taşı olan kelimeler arasındaki uhuvvete, kelamın siyakına riâyet etmesi gerekir. Bütün kuralları ile bu ilim ve sanat tefsir ilminin umdesi olmazsa olmazdır. Kelamdaki güzelliklere belâgat ve fesâhata bu ilimle ulaşılır. Müfessirin ufku, sözün siyakı yani maksadıdır. Bu hususa en fazla riâyet eden de Zemahşerî'dir. Hatta *el-Keşşâf*'ta bu bakış açısının

<sup>62</sup> Edirnevî, *Tabakatü'l-müfessirîn*, Medine 1997, s. 172-173.

<sup>63</sup> Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-üdebâ*, Beyrut 1993, VI, 2687-2691.

<sup>64</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, VI, 2685.

<sup>65</sup> Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi Bursa 1991), s. 232-234.

dışında başka şeyler yer almamaktadır<sup>66</sup>. Zerkeşî müfessirlerin bazı hususiyetleriyle tebarüz ettiğini anlatırken Zemahşerî'nin tefsirini "ilm-i beyan"a tahsis ettiğinden bahseder.<sup>67</sup> Biz de buradan hareketle Zemahşerî ve Beyzavî ile temsil edilen bu akımı belağî-beyanî tefsir hareketi olarak isimlendirdik.

Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde tefsir tasavvurunu ve yön-temini şu sözleriyle beyan etmektedir: "Gönülleri en çok dolduran isabetli fikirlerle kendisine ulaşılan, garip nüktelerle gönülleri en çok olgunlaştıran, ardı ardına saklanan gizliliklerin telafisi ancak keskin basiret ile idrak edilen ilim tefsir ilmidir. el-Cahız (v.255/869)'ın "Nazmu'l-Kur'an" adlı eserinde dediği gibi, bu ilim üzerinde durup hakkında fikir beyan etmek her ilim sahibi için mümkün değildir. Meselâ bir fıkıhçı fetva ve ahkâm konusunda emsalini geçse, bir kelimci kelim sanatında dünya ehlini mağlup etse, hikaye ve haber ezberleyen İbnu'l-Kirriyye'den daha çok ezberlemiş olsa, bir vaiz Hasan el-Basrî (v.110/728)'den daha tesirli vaazda bulunsa, bir nahivci Sibeveyh (v.180/796)'den daha çok nahiv bilse Kur'an'a ait Meânî ve Beyan ilimlerinde üstünlük elde etmedikçe bunların hiçbirisi Kur'an ilmine giden yola sülûk edemez ve gizli kalan sırları araştırmada liyakat elde edemez.<sup>68</sup> İsmail Cerrahoğlu'nun da belirttiği üzere Zemahşerî tefsir ile meşgul olacak kişinin Meânî ve Beyan ilmini bilmesini şart koşmakta ve *el-Keşşâf*ı bu iki ilme vukufiyetindeki enginliğin bir semeresi olarak tanımlamaktadır<sup>69</sup>.

Zemahşerî'nin meânî ve beyan (belâgat) ilmini merkeze alarak âyetleri yorumladığını söylemiştik. Zira Abdülkahir el-Cürcanî ile sistemleşen belâgat ilmî Zemahşerî ile tefsire taşınmış ve böylece belağî-beyanî tefsir akımı ortaya çıkmıştır<sup>70</sup>. Zemahşerî tarafından tefsire tatbik edilen beyan ve meânî ilmi ise, kendinden önce pek çok âlimin katkısı olmakla beraber bu iki ilmi sistemleştiren kişi Abdülkahir el-Cürcanî'dir<sup>71</sup>. O halde

<sup>66</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 420-427.

<sup>67</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 105.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 2.

<sup>69</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri" *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1983, cilt XXVI, s. 70.

<sup>70</sup> İbn Haldun, *Tarih*, Beyrut 1988, s. 762; Naîm el-Hımsî, *Fikretü'l-cazi'l-Kur'an*, Beyrut 1980, s. 93.

<sup>71</sup> Mazin el-Mubarek, *el-Mucez fi tarihi'l-Belağa*, Daru'l-fikir, Katar ts.,s. 101; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *Hutuvâtü't-tefsiri'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mecmau'l-buhûsi'l-islamiyye Ürdün 1971; Hikmet Akdemir, "Belâgat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 2, s. 157.

Cürcanî ve nazm teorisi hakkında da bazı şeyleri zikretmek konuyu tamamlayıcıdır.

Ebu Bekir Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cürcânî, Taberistan ile Horasan arasında bulunan İslam dünyasının ilk asırlarında önemli ilim merkezlerinden biri olan Cürcan'da dünyaya geldi. Bütün hayatını Cürcan'da geçirdi ve aynı şehirde ( 471/1078) tarihinde vefat etti. İtikadda Eşarî, amelde ise Şâfiî mezhebindedir<sup>72</sup>.

Nahiv ilmini, meşhur âlim ve Ebu İshak ez-Zeccac'ın talebesi Ebû Ali el-Farisî (v.377/987)'nin yeğeni ve talebesi Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Fârisî en-Nahvî (v.421h.)'den öğrendi. Ondan, Ebu Ali el-Farisî'nin *el-Îzâh* isimli eserini okudu ve bu esere otuz mücellled olan *el-Muğnî* isimli bir şerh yazdı. Daha sonra bu şerhi *el-Muktesid* adıyla ihtisar etti. Cürcanî'nin belâgat ilmini ve nazm teorisini temellendirdiği eserleri ise, *Delâilü'l-i'caz*, *Esrârül-belâğa* ve *Risaletü'ş-şâfiye* isimli eserleridir.

Cürcanî *Delâilü'l-i'caz*'da meanî ilimlerinden müteşekkil değişik kısımlarıyla nazm teorisini inşâ etmiştir. Bu kitap kendisinden sonra Zemahşerî'yi, Sekkâkî'yi ve Fahreddin er-Razi'yi etkilemiştir. *Esrârül-belâğa* isimli eserinde ise, Sekkâkî'nin daha sonra "ilmü'l-beyân" ismini verdiği konuları işlemiş ve temellendirmiştir. *el-Mu'tazid* isimli eseri ise, Ebu Ubeyde Muhammed b. Yezid el-Vasîfî (v.307/919)'nin *İ'cazül-Kur'an* isimli eserinin şerhidir<sup>73</sup>. Kur'an'ın i'cazının nazmında olduğunu düşünen Cürcânî'nin selefleri ise, Kur'an'ın i'cazı meselesinde "sarfe fikrini" kabul etmeyenlerin ilki el-Cahız (v.250/864)'dir. Bir diğeri ise sarfe fikrini reddeden mutezilî âlim el-Vasîfî'dir. el-Cahız'ın açtığı yoldan yürüyen Vasîfî Kur'an'ın i'cazının, O'nun nazmında ve telifinde olduğunu savunmuştur. M. Zağlul Sellam Cürcanî'nin *el-Mu'tezid* isimli eserinde şerh ettiği Vasîfî'nin eserinin tam isminin *İcazül-Kur'an fi nazmihi ve te'lifihî* şeklinde olduğunu tesbit etmiştir<sup>74</sup>. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun da dediği gibi bu tesbit doğrusa Vasîfî 'icazın, Kur'an'ın nazm ve tertibinde olduğunu çok önceden

<sup>72</sup> el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-vefeyât*, Daru sadır, Beyrut 1974, II, 369; Suyutî, Celaleddin, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-uğaviyyin ve'n-nuhât*, Darul-fikir, Beyrut 1979, II, 106.

<sup>73</sup> Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetü'n-nazm ve kıymetühe'l-ilmiyye fi'd-dirasati'l-uğaviyye inde Abdülkahir el-Cürcanî*, Beyrut 1983, s. 46-55.

<sup>74</sup> M. Zağlul Sellam, *Eserü'l-Kur'an fi tatavvuri'n-nakdi'l-arabî*, Mektebetü'ş-şebab, Mısır ts., s.234.

söylemiş demektir<sup>75</sup>. Bu bilgi de göstermektedir ki Cürcanî'nin nazm teorisinin beslendiği kaynaklardan birisi Vasitî'nin eseridir.

Nazm sözlükte "inci ve benzeri kıymetli taşları dizmek, sözü birbiri peşinden söylemek, toplamak ve telif etmek" manalarına gelir<sup>76</sup>. Terim olarak ise, tutarlı delaletler ortaya çıkarmak maksadıyla mana bakımından birbiriyle uyumlu lafızların aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesidir<sup>77</sup>.

Cürcanî nazmı şöyle tarif etmektedir: "Nazm bir söz söylerken veya bir cümle kurarken sözü yahut kelimeleri "nahiv ilmi"nin gerektirdiği şekilde yerli yerinde kullanmak, sözü, "dil kuralları"na uygun ifade etmek ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çığnememektir. Kısaca nazm, nahvî manaları araştırmaktır. Diğer bir ifadeyle nazm, kelamı bir binaya benzetirsek sözün tuğlaları konumundaki kelimelerin manalarını, nahvî anlamlarla yani söz diziminde mevcut olan anlamlarla irtibatlandırmaktır. "Meânî'n-nahv" yahut nahvî anlamlar ile kelimelerin, cümlenin tertibine göre kazandığı fiil, fail, sıfat, hal, temyiz, takdim, tehir, fasl, vasıl gibi hallerdir. Sözün söylenmesi esnasında nahvin veya nazmın gerektirdiği kurallara uymak demek, içinde bulunulan durumun (mukteza-i hal) gerektirdiği şekilde hazf takdim tehir gibi hususlara riâyet etmektir<sup>78</sup>.

Yukarıda belağî-beyanî tefsir hareketinin Zemahşerî öncesindeki köklerine değinmiştik. Zemahşerî sonrası sürece baktığımızda ise Beyzavî, Razî ve Ebussuud Efendi ile karşılaşmaktayız. Ebussuud tefsirinin ve Osmanlı tefsirlerinin beslendiği ilmi kaynakları göstermesi adına Beyzavî'nin beslendiği kaynaklar önemlidir. Beydâvî mukaddimesinde kelamî konularda Râzî'den, belâgat, i'caz ve dilbilim konularında Zemahşerî'den kelimelerin tahlillerinde ise Ragıb el-İsfehânî'nin *Müfredât* isimli Kur'an sözlüğünden istifade ettiğini belirtir.<sup>79</sup>

Belağî-beyanî tefsir geleneğinin temel kaynağı olan Abdülkahir Cürcanî, nazm teorisi ve belagata dair eserleriyle sadece Zemahşerî'yi etkilememiş aynı zamanda Osmanlı tefsir geleneğinin ve tabii olarak da

<sup>75</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, Ekev yay. Erzurum 2001, s. 144-145.

<sup>76</sup> İbn Manzur, *Lisan'ül-Arab*, Beyrut 1990, "nazm" md.

<sup>77</sup> Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâf'ü istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, Beyrut 1996, II, 1710.

<sup>78</sup> Abdülkahir el-Cürcanî, *Delâilü'l-i'caz*, Mektebetü'l-hancî, Kahire 1989, s. 81-84; Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetü'n-nazm*, s. 45.

<sup>79</sup> Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 529; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 297.



*İrşâdü'l-akli's-selim*'in kaynaklarından birisi olan Fahreddin er-Râzî'yi de etkilemiştir. Ebussuud bazen isim tasrih ederek ama ekseriyetle isim tasrih etmeksizin Râzî'den istifade etmiştir. Nitekim Râzî'nin *İ'cazû'l-Kur'an'a* ve dolayısıyla da belâgata dair *Nihâyetü'l-îcaz fi dirâyetü'l-îcaz* eseri, mu-kaddimesinde kendisinin de belirttiği üzere Cürcanî'nin *Delâilü'l-îcaz* ve *Esrârü'l-belâğa* isimli eserlerinin muhtasarı ve yeniden tertibi/inşâsıdır<sup>80</sup>.

Birkaç örnek üzerinden Ebussuud'un, Zemahşerî ve belâğî tefsir hareketiyle irtibatını ve söz konusu metinler arasındaki diyalogu göster-meye çalışalım:

“Andolsun, onlara Rabbinin azâbından bir esinti dokunsa, Eyvah bize, biz gerçekten zalimlermişiz, derler.” (Enbiya 21/46)

Zemahşerî, âyetin tefsirine bir önceki ayetin son cümlesine atıfla, kendilerine uyarıldıkları azabın ve musibetin en hafifi değse hemen akılları başlarına gelir teslim olurlar ve vahyi ve uyarıyı dinlemedikleri için kendile-rine zulmettiklerini bizzat kendileri ikrar ederlerdi, açıklamasıyla başlar. Akabinde ise bu ayette özellikle “messe” fiili ve “nefhatün” kelimesinde üç tane mübalağalı anlatım olduğunu beyan eder. Bunlardan ilki “messe” kelimesinin “dokunma ve değme” anlamına gelmesidir. İkincisi “nefha” kelimesinin kök anlamında azlık manasının bulunmasıdır. Nitekim kulla-nımlarına bakıldığında hafif bir kokunun esmesi, hafifçe vurma, azıcık iyilikte bulunma halleri bu fiille ifade edilir. Üçüncüsü ise, kalıbının bir şeyin bir defacık yapıldığını ifade etmesidir.<sup>81</sup>

Yukarıda Zemahşerî'den naklettiğimiz edebî incelikler, üslup ve bazı lafızlar kısmen değışse de içerik olarak Razî, Beyzavî, Neseffî, hattâ Ebu Hayyan tarafından tekrar edilir.<sup>82</sup> Ebussuud Efendi ise, ayetin şu ha-kikati beyan ettiğini söyleyerek tefsirine başlar: Önceki ayette kendilerini bekleyen azab ile müşrikler uyarılan ve bilgilendirilen müşriklerin tavrında-ki büyük değışim burada anlatılmaktadır. Zira onlar azabın haberi geldi-ğinde hiç etkilenmemişlerdi. Ancak azabın çok az bir kısmı gelecek olsa hemen pişmanlık duyacak ve hatalarını itiraf edeceklerdir. Allah burada onların tavırlarındaki bu değışimi kasem ile teyit etmektedir. Yine bu ayette üç tane mübalağa vardır. Bunlar “messe” fiili ve “nefha” kelmesinin gerek etimolojisi gerekse kalıbına ait hususiyettir.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Razî, Fahrudin, *Nihâyetü'l-îcaz fi dirâyetü'l-îcaz*, Beyrut 2004, s. 25.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,117.

<sup>82</sup> Razî, *Mefatihü'l-ğayb*, XXII,148; Beyzavî, *Envâru't-tenzil*, IV, 52; Neseffî, Ebu'l-Berakat, *Medârikü't-tenzil*, (Beyrut: Darül-kelimi't-tayyib, 1998), II, 406; Ebu Hayyan, *Bahrü'l-muhîr*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1420), VII,435.

<sup>83</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI,70.

Ebussuûd Efendi, *İrşadü'l-akli's-selimi*'nin mukaddimesinde temel kaynaklarının başında Zemaşerî'nin el-Keşşâf'ını ve Beydâvî'nin Envâru't-tenzîl'ini zikretmişti. Ancak gerek tercihleriyle gerekse yeni ve ilave bilgilerle Zemaşerî ve Beydâvî tefsirlerinden bağımsız ve özgün bir yorum alanı da oluşturmuştur. Ebussuûd Efendi tespit edebildiğimiz kadarıyla öncelikle Zemaşerî'yi ve Beydâvî'yi hedef alan itirazlarında "ve ente habîrun" (sende biliyorsun ki...) ifadesini kullanmaktadır. Sözelimi aşağıdaki âyette bu husus açıkça görülür:

"Nihâyet varlıklarını **azâb** ile yakaladığımız zaman, hemen feryâda başlarlar. Fakat onlara şöyle denilecektir: "Bugün hiç boşuna sızlanmayın! Zira siz Bizden hiçbir surette yardıma mazhar olmayacaksınız." (Mü'minun, 23/64-65)

Öncelikle âyette zikredilen "azab" kelimesinin anlamıyla ilgili Zemaşerî ve Beydâvî iki yorum zikretmektedirler. Birincisi, Bedir'de müşriklerin ileri gelenlerinin öldürülmesidir. İkincisi ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Mekke müşrikleri için, beddua etmesi sebebiyle Hz. Yusuf (a.s.) zamanında olduğu gibi kıtlık ve sıkıntıya maruz kalmalarıdır. Her iki müfessir de bu rivâyetleri zikrettikten sonra herhangi bir tercihte bulunmazlar.<sup>84</sup> Her iki rivayetin veya yorumun asıl kaynağı ise Sa'lebî tefsiridir.<sup>85</sup>

Ebussuûd Efendi ise "azab" ifadesiyle kastedilenin uhrevî azap olduğunu beyan eder. Doğru ve isabetli yorum olarak gördüğü bu manayı şu şekilde delillendirir: İnsanların kendisinden kurtulmak için aniden feryada başlayacakları, yalvarıp yakaracakları ve kendilerine red cevabı verilecek olan ahiretteki azaptır. Bedir'de öldürülmelerinin akabinde yalvarıp yakardıkları yorumu ise, söz konusu âyetin siyakında gelen "Andolsun biz onları azâb ile yakaladık, ama yine Rabblerine boyun eğmediler, O'na yalvarmıyorlar." (Mü'minun,23/76) âyeti ile çelişmektedir. Zira bu âyette Bedir'de öldürüldüklerinde yalvarıp yakarmadıkları anlatılmaktadır. Kıtlık ile ilgili rivâyet de âyetteki azabı açıklamaktan uzaktır. Zira bilindiği üzere Ebu Süfyan Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek kıtlığın kalkması için dua etmesini istemiş ve netice de kıtlık kalkmıştır<sup>86</sup>.

Görüldüğü üzere Ebussuûd Efendi Zemaşerî ve Beydâvî'nin herhangi bir tahlil ve yoruma tabi tutmadan naklettikleri bilgileri, gerek lafzî bir karine olan âyetin siyakındaki Mü'minun suresi 76. âyetle irtibatlı olarak, gerekse tarihî bağlama (siyer) müracaat ederek tenkid ve tahlili onun siyak algısını ve âyetleri tefsirdeki enginliğini göstermesi açısından önemlidir.

<sup>84</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 193; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 91.

<sup>85</sup> Karş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, VII,51.

<sup>86</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 142.

Ebussuûd Efendi'nin yaklaşımını daha önceki tefsirlerde özellikle de Mukatil b. Süleyman, Taberî ve Sa'lebî'nin tefsirlerinde göremiyoruz<sup>87</sup>. Hepsî âyetteki azabı Bedir de müşriklerin öldürülmesi olarak yorumlamak-tadırlar. Ancak Ebussuûd Efendi'nin gerek tercih, gerekse istidlal ettiği delil itibarıyla Maturîdî'nin *Te'vilât*'ından istifade etme ihtimali yüksektir. Zira Maturîdî hem "azab" ile ahiretteki azabın kastedildiği tercihini yapmakta, hem de diğer yorumun zayıflığını göstermek için Müminun suresi 76. âyetle istidlal etmektedir.<sup>88</sup> Hem tercih hem de istidlal edilen âyetteki aynilik göstermektedir ki Maturîdî, Ebussuûd'un önemli bir kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan Râzî, âyetin tefsirinde açıkça Zemahşerî'den iktibasta bulunur. Âyetteki azab'ın tefsiriyle ilgili önce Bedir'deki ölümleri, ikinci olarak da ahiretteki azap yorumunu zikreder<sup>89</sup>.

Yukarıdaki âyetin tefsirinde Ebussuûd siyakı esas alarak Zemahşerî'ye ve Beyzavî'ye muhalefet ettiği yer sadece "azab" kelimesiyle sınırlı değildir. Ebussuûd Mü'minun 64. âyetin ilk "Nihâyet varlıklarını **azâb** ile yakaladığımız zaman" cümlesini şart, ikinci "hemen feryâda başlarlar" cümlesinin ise şartın cevabı olduğunu belirtir. Akabinde ise "bazıları, şartın cevabı olarak "Bugün hiç boşuna sızlanmayın" ifadesinin de olabileceğini cevaz vermişlerdir kaydını düştükten sonra "ve ente habîrun" ifadesiyle bu yorumun sonuçlarına işaret ederek meseleyi isabetli görmediğini söyler. Burada muhatap aldığı ve itiraz ettiği kişi öncelikle Beyzâvî olmalıdır. Zira bu şekilde bir gramere cevaz Beyzâvî de açıkça zikredilmektedir<sup>90</sup>.

Bir diğer muhalefet ve itiraz konusu ise Mu'minun 65. âyetteki "Zira siz Bizden hiçbir surette yardıma mazhar olmayacaksınız." cümlesinin anlamı hakkındadır. Zemahşerî bu âyetin tefsiri ile ilgili iki yorum zikreder. İlk âyeti "size birileri yardım edemez ki bizim azabımızdan kurtulasınız" ifadesiyle açıklar.<sup>91</sup> Ebussuûd bu yorumu âyetin sibakı desteklemiyor diyerek tenkid eder. Zira müşrikler âyetin sibak ve siyakından anlaşılacağı üzere Allah'ın dışında birilerine yalvarmamışlardır ki onlardan bir destek gelsin. Burada yardım beklenen Yüce Allah'tır<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, III, 160-161; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XVIII, 48; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, VII, 51-52.

<sup>88</sup> Maturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), VII, 479.

<sup>89</sup> Razî, *Mefatihü'l-ğayb*, XXIII, 285-286.

<sup>90</sup> Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 91.

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 194.

<sup>92</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 142.

Yukarıda zikrettiğimiz Ebussuûd Efendi'nin kendinden önceki tefsir geleneğine katkısı ve eleştirileri Âlusî'nin *Ruhu'l-meânî* isimli tefsirinde detaylı bir şekilde görülebilir. Zemaşerî, Beydâvî, Neseffî, Ebu Hayyan, Ebussuûd Efendi ve Âlusî'nin tefsirleri tefsir geleneği içindeki organik bağı göstermesi adına ilginçtir. Bu durum tefsir geleneğinin birbirini tekrarına indirgenmek yerine bir tekâmül süreci ve tabir yerindeyse "metinler arası diyalog" olarak algılanabilir.

Ebussuûd Efendi En'am suresi 158. âyetin tefsirinde "ve ente habîrun" ibaresiyle Zemaşerî ve Beydâvî'nin yorumlarına katılmadığını ve farklı düşündüğünü dile getirmektedir:

"(İnanmak için) ille meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini ya da **Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini** mi bekliyorlar? Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması, fayda sağlamaz. De ki: "Bekleyin, biz de beklemekteyiz." (En'am, 6/158)

Bu âyet-i kerimede müşriklerin iman etmeyeceği, küfürde ısrar edecekleri ve hikmet-i teşri'ye aykırı taleplerinden vazgeçmeyecekleri, bu icbar edici deliller geldikten sonra da iman etmenin fayda vermeyeceği beyan edilmektedir. Âyetteki "illâ meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini (bekliyorlar)" cümlesi ve talebi başka âyetlerde açıklanmaktadır. Nitekim "Bize ya melekler indirilmeliydi ya da rabbimizi görmeliydik" (Furkan, 25/21), "...yahut Allâh'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin (onlar senin doğru söylediğine şâhidlik etmelidirler)!", "O'na bir melek indirilmeli değil miydi?" dediler." (En'am, 6/8) mealindeki âyetlerde konu mufassal olarak dile getirilmektedir. "**Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar**" cümlesiyle ise, Allah'ın (azab) meleklerinin veya azab emrinin gelmesinin dışında Allah'ın kudret ve azametini gösteren mucizevî deliller anlatılmaktadır. Tıpkı "Yahut iddia ettiğin gibi gökyüzünü parçalayıp üzerimize kısım kısım düşüresin" (İsra, 17/92) âyeti ve devamındaki âyetlerde zikredildiği gibi.

Ebussuûd Efendi âyetin tefsirinde yukarıda zikrettiğimiz açıklamaları yaptıktan sonra zayıf bir görüş olarak şu yorumu kaydeder: Meleklerden maksat ölüm melekleridir. Rabbin gelmesinden murad ise, kıyamet alametleri ve küllî helakın gelmesidir. Nitekim devamındaki "Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini..." ifadesi bir karine olarak bu yorumu desteklemektedir. Zira bu cümle ile duman, dabbetü'l-arz, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında olacak depremler, deccal, güneşin battığı yerden doğması, ye'cüc ve me'cüc, Hz. İsa (a.s.)'in nüzulü ve Aden'den çıkacak bir ateş gibi meşhur hadiste zikredilen kıyamet alametleri kastedilmektedir.

Bu açıklamaların akabinde Ebussuûd bu yoruma katılmaz. Zikredilenlerin âyetlerde gösterildiği üzere kâfirlerin bekledikleri şeyler olmadığını söyler. Onlar, imanlarına şart olarak bağladıkları mucizelerin gelmesini zahiren bekliyorlardı. Yoksa bu olayların olmasını beklemiyorlardı. Buradaki intizar onların küfürde ısrarlarının ne kadar hakikatten uzak olduğu bu harikulade olayların olmasına temsil yoluyla benzetilmişti. Âyetin sibakı kâfirlerin Allah'ın âyetlerini tekzipte ısrar ettiklerini, âyetin siyakı da bekledikleri şeyler gelse dahi inanmayacaklarını dile getirmektedir. İşte bu bağlam beklenen şeylerin hususî, onlarla ilgili olaylar olmalarını gerektirir. Günahlarına terettüp eden azab-ı ilahinin veya azap meleklerinin gelmesi gibi. Âyetin son cümlesine münasip yorum da zaten budur. Ayrıca kıyamet alametlerinin gelmesi şeklinde âyetin yorumlanması ise kıyamet alametlerinin kâfir mümin herkesi içine alması probleminin yanında âyetin makamına da uymayan bir yorumdur. Zira kıyametin bazı alametlerinin zuhuyla iman ve itaat kapısı kapanmaz<sup>93</sup>.

Ebussuûd Efendi'nin âyetin sibak ve siyakı hatta Kur'an'daki konuyla ilgili diğer âyetleri delil getirerek muhalefet edip "pekâlâ sen de haberdarsın ki..." diyerek itiraz ettiği yorum Zemahşerî ve Beydâvî'nin âyeti tefsirleridir<sup>94</sup>. Râzî de tıpkı Zemahşerî ve Beyzavî gibi âyetteki *Rabbini bazı âyetleriyle* kastedilenin kıyamet alametleri olduğunu söyler hatta müfessirlerin bu yorumda icma' ettiklerini iddia eder.<sup>95</sup>

Son bir örnekle bu konuyu sonlandıralım. Ebussuûd Efendi Fatiha suresinin tefsirinde "yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz" (Fatiha, 1/5) mealindeki ayetin tefsirinde Zemahşerî'ye itiraz eder. Zemahşerî bu âyetin önceki âyette zikredilen hamd kavramını açıkladığını söyler.<sup>96</sup> Sanki "Allah'a nasıl hamd edersiniz" tarzında bir soruya cevap niteliğindedir. Ebussuûd böyle bir soru burada gerekmediğini zikreder. Ona göre âyetin siyakı ve nazmı gerektirmektedir ki burada kastedilen ibadetin beyanı değil ma'budun tayinidir<sup>97</sup>. Burada Ebussuûd geniş bir şekilde konuyu ele alır ve izah eder.

Genelde Osmanlı tefsir geleneği, özelde Ebussuûd tefsirini, hattâ Âlusî ve Elmalılı tefsirlerini anlamak sadece Zemahşerî, Râzî ve Beydâvî tefsirlerine müracaatla da sınırlandırılmaz. Bu tefsirlerden istifade eden

<sup>93</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 203.

<sup>94</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 81; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, II, 190

<sup>95</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 188.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 23-24.

<sup>97</sup> Ebussuûd, *İrşâd* I, 12.

Ebu Hayyan el-Endelüsî'nin tefsiri gibi müstakil çalışmalara özellikle de *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*'in haşiyelerine bakılması gerekir.

### Sonuç

*İrşadü'l-akli's-selim*'in tefsir geleneğindeki konumunu tespit, tefsir tarihi ve yazımıyla doğrudan ilgilidir. Bu alanda ilk eser telif eden Suyutî, tefsir literatürünü kısmen tarihî, kısmen ise kelamî bir bakış açısıyla okumaktadır. Tabiîn ve sonrasındaki tefsir birikimini kayda geçiren ve bir araya getiren nakil ağırlıklı tefsirlerden bahsetmekte ve bunları övmektedir. Bu sürecin akabinde ise özellikle dilbilim ve re'y kısaca tevîl ağırlıklı eserlerin telif edildiğini zikreder. Bu durum, tefsir kitabiyatı adına önemli bir değişim sürecinin başladığı anlamına gelmektedir. Yine İbn Haldun mukaddimesinde tefsir tarihi ve kitabiyatının evrimi ve tekâmülü adına önemli şeyler söylemektedir: Ona göre tefsir iki kısımdır. Birinci kısım tarihsel olarak da öncelikli olan nakil ağırlıklı eserlerdir. İkincisi ise Dil ağırlıklı tefsirlerdir ve özellikle dil ve dilbilimin bir meslek haline geldiği zamandan sonra telif edilen eserleri kapsamaktadır. İbn Haldun bu tefsirlerin ilki ve en önemli temsilcisi olarak Zemahşerî'nin tefsirini zikretmektedir. Bu tefsir, belâgat ilmini tefsire taşımıştır. İbn Haldun, birinci gruptakileri mütekaddimîn, ikinci gruptakileri ise müteahhirîn olarak isimlendirmektedir. Walid A. Salih ise birbirini takip eden bu iki tür kitabiyatı ansiklopedik ve medrese modeli tefsirler olarak tanımlamaktadır. Gerçekten medreseleşmeyle birlikte ilim bir meslek haline gelmiş ve kurumsallaşmıştır.

Ebussuud tefsiri, mukaddimesinde ifade edildiği üzere Zemahşerî ile başlayan, Kur'an'ın i'cazını nazmında gören ve meânî ve beyan ilimlerini ayetlerin tefsirinde merkeze alan medrese modeli tefsir geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Bu tarz tefsirlerde meânî ve beyan ilmi âdeta tefsir usulü görevi görmektedir.

Bir diğer açıdan meseleye bakarsak Ebussuûd kendini, Zemahşerî ile başlayan ve Beydâvî ile devam eden yeni bir tefsir hareketi ve geleneği içinde tanımlamaktadır. Bu tefsir okulu bir yönüyle dilbilimsel tefsirlerin bir devamı olarak görülebilirse de diğer tefsir akımlarına göre daha sonra tekâmül etmiştir. Bu akım *belâgî-beyanî tefsir hareketi* olarak da isimlendirilebilir. Bu tefsir hareketi, Abdülkahir el-Cürcanî ile sistemleşen belâgat ilminin Zemahşerî tarafından Ku'ran tefsirine tatbik edilmesiyle oluşan bir süreçte şekillenmiştir. O halde "*İrşadü'l-Akli's-Selim*" Kur'an'ın icaz yönüne ağırlık veren belâgî tefsir hareketini, gerek Osmanlı devrinde gerekse İslam coğrafyasında zirvede temsil eden müfessirlerdendir.

Ebussuûd tefsirinin kronolojik olarak ikinci pratik olarak belki de birinci kaynağı Beydâvî'nin *Envârü't-tenzil* isimli eseridir. Genel itibarıyla

Osmanlı tefsir geleneğini, özel olarak da Ebussuûd tefsirinin beslendiği ilmî kaynakları göstermesi adına Beydavî'nin temel kaynakları önem arz etmektedir: Beydâvî kelimâ konularında Râzî'den, belâgat, i'caz ve dilbilim konularında Zemahşerî'den kelimelerin tahlillerinde ise Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredât* isimli Kur'an sözlüğünden istifade etmiştir.

Genelde Osmanlı tefsir geleneği özelde ise Ebussuûd tefsirinin rivayet ve nakil ağırlıklı ansiklopedik tefsirlerle irtibatı araştırıldığında karşımıza, *Nişabur tefsir hareketi* olarak isimlendirilebilecek bir tefsir okulu çıkmaktadır. Bu okulun piri Ebu İshak Sa'lebî'dir. En önemli talebeleri ve takipçileri ise Vahidî ve Beğavî'dir. İbn Teymiye'nin selefi tefsir tarihi tasavvurundan beslenen klasik ve modern tefsir tarihi yazımı, rivayet ağırlıklı veya ansiklopedik tefsirlerin merkezine Taberî'yi yerleştirmek istese de tefsir kitabiyatı bu tür bir ideolojik tercihe fazla veri sunmamaktadır. Kısaca kendinden sonraki nesilleri etkilemesi ve otorite kabul edilmesi açısından mütekaddimîn dönemi tefsir kitabiyatının ana metni *Camîu'l-beyan* değil *el-Keşf ve'l-beyan*'dır.

Her ne kadar bu makalede işleyemesek de Ebussuûd tefsirinde mantık ve usûl-i fıkıh önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Ebussuûd Efendi, Zemahşerî'den farklı olarak, sınırlı sayıda da olsa, tasavvufî tefsirden uzak durmamaktadır. Yine *İrşâdü'l-akli's-selim*'in Zemahşerî ve Beyzavî tefsirlerinin haşiyeleri ile mukayesesi ayrıca çalışılması gereken bir husustur.

## Kaynakça

- Abduh, Muhammed, Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)* (Beyrut, Darü'l-marife t.s.).
- Akdemir, Hikmet, "Belâğat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1996) sayı: 2.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul,2004).
- Aydemir, Abdullah, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.),
- Bedir, Murtaza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn" *DİA*.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimü't-tenzil*, (Riyad: Daru Taybe, 1993).
- Beyzavî, Nasıruddin Kadı, *Envâru't-tenzîl ve esrarü't-tevil*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî 1408).
- Beyyûmî, Muhammed Receb, *Hutuvâtü't-tefsiri'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mecmau'l-buhûsi'l-islamiyye, Ürdün 1971.
- Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi, Bursa 1991).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973).
- Cerrahoğlu, İsmail, "Ebu's-Suûd ve Tefsiri" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, (1974) Cilt XIII, sayı 4.
- , "Zemahşerî ve Tefsiri" *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1983), XXVI, s. 70.
- , *Tefsir Tarihi*, I-II, (Ankara 1988).
- Cürcanî, Abdülkahir, *Delâilü'l-i'caz*, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1989).
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali *Tabakatü'l-müfessirin*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.).
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1420).
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî, ts).
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatü'l-müfessirîn*, (Medine: Mektebetü'l-ulum, 1997).
- Ekin, Yunus, *Ebusuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri*, (İzmir: Işık Akademi Yayınları 2012).
- Gazzalî, Ebu Hamid, *İhyâü Ulumi'd-Din*, (Daru'l-marife Beyrut ts.).



- Gilbert, Joan E., "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmî Meslek Haline Gelişi" (çev. Harun Yılmaz), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2009/2).
- Göksu, Mehmed Mustafa, *Molla Gürani'nin Ğayetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, (Basılmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2007).
- Ğazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevakibü's-sâira bi'âyâni'l-mietî'l-âşira*, (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971).
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, (Erzurum: Ekev yay. 2001).
- Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-üdebâ*, (Beyrut 1993).
- Hımsî, Naîm, *Fikretü İ'cazi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1980).
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Tarihu İbn Haldun*, (Beyrut: Darü'l-fikir, 1988).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf*, (Haleb 1970).
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (İstanbul: Kahraman yay. 1984).
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: 1990).
- İbn Teymiye, Takiyyüdin, *Mecmuu'l-fetevâ*, (Medine 1995).
- İyibilgin, Orhan, *Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İstanbul 2008).
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergâh Yayınları 2011).
- Katib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfu'z-zünûn*, (Beyrut: 1992).
- Koç, M. Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, (Ankara: Kitabiyat, 2005).
- Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-vefeyât*, (Beyrut: Daru sadır, 1974).
- Maden, Şükrü, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyh-zâde Alâ Tefsiri'l-Kadî Beyzavî Örneği* (Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2013).
- Maturîdî, Ebu Mansur, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005).
- Mazin el-Mubarek, *el-Mucez fi tarihi'l-Belağa*, (Daru'l-fikir, Katar ts.)
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasî'l-arabî 1423).

- Murad, Velid Muhammed, *Nazariyyetü'n-nazm ve kıymetühe'l-ilmiyye fi'd-dirasati'l-luğaviyye inde Abdülkahir el-Cürcanî*, (Beyrut 1983).
- Nesefî, Ebu'l-Berakat, *Medârikü't-tenzil*, (Beyrut: Darül-kelimi't-tayyib, 1998).
- Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç –M. Hayri Kırbışaoğlu, (Ankara: Ankara okulu yay. 1998).
- Öztürk, Mustafa, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve et-Tefsir ve'l-Müfessirün Örneği”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (editör: Mustafa Karagöz), (Araştırma Yayınları, Ankara 2015).
- Razî, Fahrüddin, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî, 1420).
- , *Nihâyetü'l-icaz fi dirâyetü'l-i'caz*, Beyrut: 2004, s. 25.
- Sa'lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-beyan*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî 2002)
- Saleh, Walid A., The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Vahidî (d.468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 2, (2006).
- , “Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi”, çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1.
- Sellam, M. Zağlul, *Eserü'l-Kur'an fi tatavvuri'n-nakdi'l-arabî*, Mısır: Mektebetü's-şebab, ts.).
- Sezgin, Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, (Ankara:Kitâbiyât Yayınları, 2000).
- Suyutî Celalüddin, *Tabakatü'l-müfessirin*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1396).
- , *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru ibn kesir, 1996).
- , *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1979).
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1995)
- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfû istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, (Beyrut: 1996).
- Ülgen, Emrullah, *Ebu İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-beyan Adlı Tefsirindeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Diyarbakır: 2006).
- Vahidî, Ebu'l-Hasan, *et-Tefsiru'l-vasîf*, (Beyrut: Darul-kütübî'l-ilmiyye, 1994).
- Yafiî, Ebu Muhammed Afifüddin, *Mir'âtü'l-cinân*, (Beyrut 1997).

- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, (İstanbul: Gök-kubbe yay. 2006).
- Zehebî, Muhammed Huseyin, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, (Beyrut: Darü'l-kalem, ts.)
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil*,(Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye 1995)
- Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990).
- Zurkanî, M. Abdülazim, *Menâhilü'l-irfan* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988).

## **Irshad Al-Aql Al-Salim and Its Status in Exegetical Tradition**

**Citation** / ©-Ekin, Y. (2016). Irshad Al-Aql Al-Salim and Its Status in Exegetical Tradition, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 16 (1), 83-118.

**Abstract-** *This paper deals directly with the history and the historiography of Qur'anic exegesis. There is a strong prejudice against Abu al-Suud's exegesis in particular and Ottoman exegetical tradition in general, because modern perception of exegetical tradition is heavily salafi oriented. This salafi paradigma considers Ottoman exegetical tradition either as repetition or disregards it completely. With the establishment of madrasas, academic life in Muslim world during 12th and 13th centuries institutionalised and semi-socialized. In other words, religious disciplines would be thought in the context of specific schools of thought and will be mainly based on linguistic analysis. In tune with this education system, new type of exegetical works were established. In addition, major text books in madrasa education was divided into three categories, namely iqtisar (short summary), iqtisad (medium), and finally istiqsa (large collection). Abu al-Suud's exegesis is written in accordance with the size of istiqsa. There are two major seams of informaton of the Ottoman exegesis in general and Abu al-Suud in particular. The first one is Tha'labi and Nishabur exegetical tradition while the other is Zamakhshari and bayani-balaghi (heavily rhetorical) exegetical tradition. Although modern writers of history of Qur'anic exegesis exclude Tha'labi from mainstream exegetical tradition, there is no doubt that in classical exegetical tradition Tha'labi plays an extremely important role. Furthermore, Zamakhshari, who is considered Mutazilite and read pejoratively, is essential source of madrasa exegetical tradition.*

**Keywords-** *Encyclopediacal exegesis, Madrasa model exegesis, Tha'labi, Nishabur exegetical school, Zamakhshari, Balaghi exegetical school*