Turkish Research Journal of Academic Social Science, 8(2): 184-199, 2025
DOI: 10.59372/turajas.1706485

Turkish Research Journal of Academic Social Science

Available online, ISSN: 2667-4491 | www.turkishsocialscience.com | Turkish Science and Technology Publishing (TURSTEP)

Fakhr al-Din al-Râzî's Undrstanding of Legal Theory and Method of Inference in the Context of his Qur'anic Exeegesis*

Nevzat Murat[1,a,], İshak Özgel[2,b]**

[1] *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye*
[2] *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye*

** *Corresponding Author*

ARTICLE INFO

Research Article

Received : 26/05/2025
Accepted : 30/10/2025

Keywords:
Usûl al-Figh
Fakhr al-Râz
İstidlâl
Tahgîg
Tahrîr
Tagrîr

ABSTRACT

Usûl al-figh is an independent field of knowledge that deals with the methods of deriving rulings from Islamic legal sources. Terminologically, it provides a genaral perspective on the evidences can cerning the binding nature of religious matters and examines the methodologies to be follwed in extracting rulings from these evidences. Asa primary source, the science of usûl al-figh. This study examines al-Râzî's understanding of usûl al-figh and his method of inference specifically within the context of his tefsîr. While his Works in usûl reflect the early stages of his scholarly life, his tafsîr studies span a much broader period. This scholarly chronology allows for a clear absurvation of his methodological approach within his tafsîr and reveals the tradition he follows. However, a comprehensive examination of his tafsîr shows that his methodology in usûl is not explicitly defined. This has led toa close reading of his Works in both tafsîr and usûl, aiming to determine his medhodological stace from the entirety of his texts. As a result of these reading, a three-part methodological approach was idedified, covering the comprehensive understanding of an issue, the evaluation of presented views and evidences, and the prof of the matter in gvestion. The main headings of thes identified approach alingn with their usage in the tafsîr, while most of the subheadings are original titles producede in tihis study. These subheadigs were derived by reiewing the tafsîr as a whole and were classified aecording to their semantic correspondences.

Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 8(2): 184-199, 2025

Tefsîri Özelinde Fahreddîn Er-Râzî'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı ve İstidlâl Metodu

MAKALE BİLGİSİ

Araştırma Makalesi

Geliş : 26/05/2025
Kabul : 30/10/2025

Anahtar Kelimeler:
Fıkıh usûlü
Fahreddîr er-Râzî
İstidlâl
Tahkîk
Tahrîr
Takrîr

ÖZ

Fıkıh usûlü şer'i delillerden hüküm çıkarma metotlarını konu edinen müstakil bir ilim alanıdır. Istılâhî olarak dini meselelerin bağlayıcılığını konu edinen delillere genel bir bakışı ve bu delillerden hüküm çıkarmak için takip edilecek yöntemleri konu edinmektedir.[1] Bu tarifin sonucunda ana kaynak olan Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına duyulan ihtiyaç, fıkıh usûlü ilmini kıymetli bir konuma yükseltmiştir. Çalışmada Fahreddîn er-Râzî'nin, fıkıh usûlü anlayışı ve istidlâl metodu tefsîri özelinde ele alınacaktır. Râzî'nin usûl alanında kaleme aldığı eserler, ilmî hayatının başlangıç dönemlerini kapsamakta, tefsîr çalışmaları ise kapsamlı bir dönemi teşkil etmektedir. Bu ilmî kronoloji, usûl anlayışının tefsîrinde bariz bir şekilde gözlemlenmesine vesile olmakta ve takip ettiği usûl geleneğini de göstermektedir. Ancak tefsîri kapsamlı bir şekilde incelendiğinde, usûl anlayışı hakkında bir tanımlamanın yapılmadığı gözlemlenmiştir. Bu yön tefsîr ve fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı eserlerin detaylı okunmasına ve usûl anlayışının metnin bütünü içerisinden tespit edilmesine sevk etmiştir. Bu okumalar neticesinde, meselenin kapsamlı bir şekilde anlaşılması, ileri sürülen görüş ve delillerin değerlendirilmesi ve ilgili meselenin ispatı sadedinde üç temeli olan bir usûl anlayışı tespit edilmiştir. Tespit edilen bu anlayışın ana başlıkları, tefsîri içerisindeki kullanımlarına uygun olmakla birlikte oluşturulan alt başlıkların genel çoğunluğu bu çalışmada üretilmiş özgün başlıklardır. Bu alt başlıklar tefsîrin genelinin gözden geçirilmesi ile elde edilmiş ve anlamsal karşılıklarına uygun olarak tasnif edilmiştir.

[a] *nevzat_murat@hotmail.com* *https://orcid.org/*0000-0003-0110-6053 [b] *ishakozgel@sdu.edu.tr* *https://orcid.org/0000-0002-3807-414X*

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü öğrencisi Nevzat Murat'ın Prof. Dr. İshak ÖZGEL danışmanlığında sürdürülen doktora tezinden üretilmiştir.

[1] Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, XXXXII, 201.

Giriş

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İslâm düşünce geleneğinde tefsîr, kelâm, mantık ve fıkıh usûlü gibi temel ilimlerde derinleşmiş, çok yönlü bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle ilmî şahsiyetini şekillendiren en belirgin özelliklerinden biri, meseleleri yalnızca naklî deliller çerçevesinde değil, aklî muhakeme ve sistematik bir yöntemle ele alma çabasıdır. Özellikle klasik İslâm düşüncesinde bir ilmin metodolojisinin o alanın kıymetini belirlemedeki rolü göz önüne alındığında, Râzî'nin fıkıh usûlüne dair yaklaşımı, ilmî karakteri ve düşünsel arka planını anlamada önemli bir anahtar niteliği taşıdığı söylenebilir.

Râzî'nin usûl anlayışı, sadece fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı müstakil eserlerde değil, aynı zamanda Mefâtîhu'l-gayb adlı tefsîrinde de kendisini açıkça göstermektedir. Ne var ki, klasik kaynaklarda Râzî'nin tefsîrindeki usûlî yön sistematik olarak ele alınmamış, bu alandaki istidlâl metoduna dair bütünlüklü bir çerçeve sunulamamıştır. Hâlbuki Râzî tefsîrinde, meselelerin derinlemesine analiz edildiği bir zeminde kapsamlı tartışmalar yürütülmüştür. Bu da onun tefsîrini, aynı zamanda usûl anlayışının uygulandığı bir alana dönüştürmüştür.

Bu çalışmada, Râzî'nin fıkıh usûlüne dair yaklaşımı ve istidlâl yöntemi, tefsîrî perspektif üzerinden ele alınmakta; özellikle tahkîk (meselenin özüne ulaşma), tahrîr (delil ve görüşlerin sistemli şekilde sunumu) ve takrîr (savunulan görüşün ispatı) olmak üzere üç temel metodolojik yapı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu kavramsal çerçeve, Râzî'nin meseleleri ele alma tarzını anlama açısından hem teorik hem de pratik bir zemin sunmakta; onun usûl geleneğindeki yerini ve katkısını ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca bu üçlü yapının her biri, Râzî'nin tefsîrinde sistematik bir biçimde gözlemlenmekte ve onun ilmî yaklaşımının özgün yönlerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın amacı yalnızca Râzî'nin yöntemini tanımlamak değil, aynı zamanda tefsîr-fıkıh usûlü ilişkisine dair literatürdeki boşluğu dolduracak özgün bir katkı sunmaya gayret etmektir.

Tahkîk Metodu

Râzî'nin, meselenin özüne ulaşmada takip ettiği yollar, meseleyi detaylı ele alması ve ilgili hususa odaklanması, meselenin ele alınmasında mütekellim yönünün ağır basması, meselenin farklı âyet ve lafızlarla açıklanması ve muarızın sözünün kabul edilmesi durumu "tahkîk"[2] başlığı altında verilecektir. Bu yönüyle bir meselenin derinlemesine araştırılması ve öze ulaşılması tahkîk[3], bu landa teşriki mesai harcayanların da muhakkik[4] ifadeleriyle tanımlanmaktadır.

Bir meselenin tüm hatlarını derinlemesine inceleyen müfessir, aynı titizliği, mesele hakkındaki delillerin ve öne sürülen konunun, kabul edilebilir olup olmaması yönüyle de göstermektedir. Bu itibarla, ileri sürülen delillerin sıralanma ve nakil şekli, savunulan görüşün derinlemesine işlenmesi, var olanın ötesinde mümkün olanında açıklanması, sual ve cevapların en son noktasına kadar ulaşılması ise "tahrîr" başlığı altında ele alınacaktır.

Râzî'nin, meselelerin ispat edilmesi sadedinde başvurduğu başlıkları da "takrîr" metodu altında sunulacaktır. Bu yönüyle müfessirin, fıkıh usûlü ve istidlâl metodu olarak, sözde var olan kapalılığın giderilmesi ve öze nüfuz etme kapsamında tahkîk, ileri sürülen görüş ve delillerin detaylandırılması anlamında tahrîr, savunulan görüşün ispatı sadedinde ise takrîr şeklinde bir taksim yaptığı görülmektedir.[5] Bu kavramların anlamsal yapılarıyla ilgili olarak yukarıda belirtilen tanımların desteklenmesi, kavramların üzerine yüklenen anlamlar, tefsîrin genelinde elde edilebilecek veriler doğrultusunda açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım ile ilgili kavramlara müfessirin zaviyesinden bakabilme imkân ve fırsatı yakalanmış olacaktır.

Meselenin kapsamlı bir şekilde kavranması, ifade edilen hususlarda kapalılığın giderilmesi ve sözün özüne nüfuz edilmesi anlamındaki bu lafzın, tefsîri içerisinde geçen kullanım şekilleri şöyledir:

Râzî, tefsîrinin giriş bölümünde iştikak meselesini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu yönüyle iştikakın bölümlerini, bölümlerin alt başlıklarını, bunların içeriklerinin detaylandırmasını kapsamlı bir şekilde yapmakta ve bu kavram hakkında ihtiyaç duyulan açıklamaların yapıldığına dair son cümlesinde tahkîk lafzını, yapılan açıklamalar ile mesele hakkında ulaşılabilecek son nokta anlamında kullanmaktadır.[6]

Başka bir başlık altında vesvese hakkında yapılmış tariflerden başlayarak bir değerlendirme içerisine

---

[2] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), (XXXII) *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000, I, 30; I, 42; I, 59; I, 87; I, 140; I, 186; I, 233; II, 335; II, 386; II, 422; III, 455; III, 471; III, 492; III, 642; IV, 51; IV, 136; IV, 145; IV, 174; V, 209; V, 237; V,103; V, 138; VIII, 285; IX, 397; IX, 532; X, 96; X, 125; XII, 457; XIII, 84; XIII, 121; XIII, 141; XIV, 187; XIV, 280; XV, 458; XVI, 60; XVII, 188; XVII, 188; XVII, 202; XVII, 260; XVII, 264; XVII, 326; XVIII, 471; XVIII, 507; XX, 207; XX, 302; XXI, 482; XXII, 11; XXII, 14; XXII, 19; XXII, 111; XXIV, 449; XXIV, 465; XXIV, 511; XXIV, 514; XXIV, 515; XXV, 36; XXV, 46; XXV, 133; XXVI, 331; XXVI, 366; XXVI, 431; XXVIII, 17; XXVIII, 32; XXVIII, 42; XXVIII, 67; XXVIII, 71; XXVIII, 86; XXVIII, 100; XXVIII, 104; XXVIII, 155; XXVIII, 205; XXVIII, 237; XXIX, 309; XXIX, 377; XXX, 549; XXX, 671; XXX, 776; XXXII, 213; XXXII, 267.

[3] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevheri (ö. 400/1009), VI *Tâcü'l-luga*, thk., Ahmed Abdilgafûr Attâr, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, 17; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), (I) *Esâsü'l-Belâga*, thk., Muhammed Bâsıl uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 203; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrem b. Ali, (XV) *Lisânü'l-Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut, 1994, X, 49.

[4] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V, 125; V, 143; XII, 515; XVIII, 393; XXVI, 351; XXVI, 446; XXVII, 502; XXVIII, 9; XXIX, 406; XXX, 680;XXXI, 97; XXXII, 259.

[5] Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, 19-21, 63, 66.

[6] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 30.

girmektedir. Bu tarifler içerisinden genel yaklaşımı ile benimsediği düşünülebilen bir tarif üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle ilgili lafzın anlamsal karşılığının anlaşılması hususunda kapsamlı bir anlatım içine girmekte, kavram hakkında ihtiyaç duyulan açıklamaları meselenin anlaşılmasında gerekli görmekte ve detaylı bir şekilde ele almaktadır. Zira vesvese hakkında ileri sürülen görüşün detaylı bir anlatım ile ancak anlaşılabileceğini belirtmektedir. Burada dikkati çeken husus şudur ki Râzî, söz konusu meseleyi tahkîk lafzını kullanarak "vesvese lafzının tahkîki" başlığı altında değerlendirmektedir.[7]

Ayrıca muhkem ve müteşâbih kavramlarının geçtiği âyeti kapsamlı bir şekilde açıklamış, ardından "tahkîk" ifadesini kullanarak bu iki kavramla ilgili olarak ortaya koyduğu değerlendirmeyi "bu konuda söylenebilecek en son ve en kesin söz budur" ifadeleriyle sonlandırmıştır.[8]

Başka bir yerde وَاَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ "… *ve (bir zamanlar) sizi cümle âleme üstün kıldığımı (hatırlayın)*"[9] âyetinde geçen âlemlere üstün kılma ifadesini değerlendirmekte ve cümledeki ihtilafa sebep bu kapalılığın açıklığa kavuşturulması gereken bazı yönleri ihtiva ettiğini belirtmektedir. Bununla ilgili görüş ve delilleri detaylı bir biçimde ele alan Râzî, âlem kavramı ile maksadın Allah (c.c) dışındaki her şeyi kapsadığını söylemekle birlikte mevzu bahis üstünlüğün onların geçerliliklerinin olduğu bir vakte bağlandığını da açıklamakta ve bunu tahkîk lafzını kullanarak belirtmektedir.[10]

İfade edilen misaller göz önünde bulundurulduğunda ilgili lafzın bir meselenin kavranması, kapalılığının giderilmesi ve işin özüne ulaşılması anlamlarında kullanıldığı anlaşılmakta ve oluşturulan alt başlıklarla ilgili yaklaşımın açıklanması hedeflenmiştir.

Meseleye Odaklanma

Râzî, bir mesele hakkında araştırma içine girdiği zaman, o mesele ile ilgili gerekli tüm fer'î konuları ele almaktadır. Ancak konuyu detaylandırması, derinlemesine incelemesi, ilgili görüş ve delilleri nazarî bakış açısıyla değerlendirmesi, onun konuya odaklanmasına mani bir durum olarak ortaya çıkmamıştır. Bu husus tahkîk metodu çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bu itibarla سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى "*Yüce rabbinin adını takdis ve tenzih et*"[11] âyetinin ihtiva ettiği hususları değerlendiren müfessir, isim ve müsemma arasındaki bazı tartışmalara yer vermektedir. Râzî, fikir ayrılıklarına neden olan ismin, müsemmanın aynı veya gayrı olduğu görüşünün bu âyete dayandığı kanaatindedir. İleri sürülen görüşleri değerlendirmeden önce tartışmaların kaynağı ile ilgili bir problemin bulunduğunu, öncelikle isim ve müsemma kavramlarının ifade edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu itibarla müfessir, isim ile maksadın bunu oluşturan harfler ve bunların bir araya gelmesiyle de Allah (c.c) kastediliyorsa bu durumda ismin, müsemmanın aynı olmasının mümkün olamayacağını, şayet isim ve müsemma ile Allah (c.c) kastediliyorsa bu takdirde ismin, müsemmanın aynısı olacağını ifade etmektedir.[12]

Buna göre isim ve müsemmanın aynı veya gayrı olmasının, isim lafzının mana yönüyle nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ile ilgili bir husus olduğuna dikkat çekmektedir.

Ayrıca Allah'ın (c.c) adının tesbih edilmesi hitabında اسْمَ lafzının kullanımıyla ilgili iki görüşün bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilkini, bu ifade ile maksadın takdîs ve tenzîh olduğunu aktarmaktadır. İkinci görüşe göre âyetin tamamı "Allah'ı tesbih et" anlamına gelmekte; اسْمَ lafzının kullanımı ise manaya tesiri olmayan bir ziyade olarak görülmektedir.[13]

اسْمَ lafzı hakkında ileri sürülen görüşler sunulduktan sonra bu görüşlerin izahı yoluna gidilmektedir. İsim lafzının, tenzîh edilme yönüyle ifade edildiğini ileri süren görüşün, ihtiva ettiği hususlar şunlardır:

1) اسْمَ lafzının âyette zikredilmesi, Allah (c.c) dışında başkasının bu isimle isimlendirilmesini tenzîh etmek içindir.

2) Allah (c.c) için uygun olmayan anlamsal yakıştırmalardan tenzîh edilmesini yani "a'lâ" lafzına dayanarak belirli bir alanın (yükseklik bakımından) anlaşılmasından tenzîh edilmesi anlamını taşımasıdır.

3) İsimlerin huşu ve yüceltme niyeti dışında, alelade bir şekilde telaffuz edilmesinin tenzîh edilmesidir.

4) Allah'ın (c.c) muayyen isimleriyle tesbih edilmesini, bunun dışındaki isimler ile anılmasının tenzîh edilmesini belirtmektedir. Zira قُلِ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ "*De ki:* "*İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye*"[14] ve فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ "*Şu halde yüce Rabbinin adını tesbih et*"[15] âyetleri bu hususu işaret etmektedir.

5) Burada geçen isim lafzı ile Allah'ın (c.c) sıfatlarının kastedildiği ifade edilmiştir. وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى "*En güzel isimler Allah'ındır*"[16] âyeti de buna işaret etmektedir.[17]

İkinci görüş sahiplerine göre âyette geçen isim lafzı, anlamsal tesiri olmayan bir ziyadedir. Lafız yönüyle anlamsal bir karşılığı olmamakla birlikte âyetin bütününün Allah'ı (c.c) tesbih etmek anlamına geldiği ifade edilmiştir.[18]

Kur'ân'ı-Kerîm'de insanlar tarafından anlamlandırılamayacak herhangi bir lafzın bulunmayacağını ifade eden Râzî,[19] savunduğu bu hususun arkasında durduğunu, âyette geçen isim lafzı ile de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, اسْمَ lafzının anlamsal bir karşılığa sahip olmayacağını savunanlara karşı, tenzîh anlayışı tarafında durmuş ve konuyu ilgili meseleye odaklanarak detaylı bir biçimde ele almıştır.

Meselenin Ele Alınmasında Mütekellim Yönünün Ağır Basması

Ele aldığı bazı hususlarda Râzî'nin, mütekellim yönünün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu başlıkta konuları ele alma ve istidlâl yönteminde mütekellim yönünün ağır basması hususu takip edilebilir.

---

7 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 86.
8 Âl-i İmrân 3/7; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 138.
9 Bakara, 2/47.
10 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 492.
11 A'lâ, 87/1.
12 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXI, 126.
13 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXI, 125.
14 İsrâ, 17/110.
15 Hâkka, 69/52.
16 A'râf, 7/180.
17 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXI, 125.
18 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXI, 125-126.
19 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 250.

Râzî, zina ile ilgili hususları وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى اِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا "*Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, şüphesiz bir hayâsızlıktır, kötü bir yoldur*"[20] âyeti çerçevesinde değerlendirirken, âyetin öncesinde beş şeyin emredildiğini hatırlatmaktadır. Bunların, Allah'ın (c.c) emrine saygılı olmayı ve çevresine karşı şefkatli olmayı ihtiva ettiğini bunun arkasından da bazı şeylerin yasaklandığını ifade etmektedir. Ayrıca "zinaya yaklaşmayın" ifadesi üzerinde durmakta ve bunun "onu yapmama" söyleminden daha etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Sonrasında zinayı, hayâsızlık ve kötü yol olarak nitelendirmekle "yaklaşmama" fiilini buraya bağlamaktadır. Bütün bunlardan sonra bu âyetin hüsün ve kubuh[21] meselesi ile bağlantılı olduğunu ifade etmektedir.[22]

Râzî, Allah'ın (c.c) bir şeyi emredip diğer bir şeyi yasaklamasının, nehyedilen şeyle ilgili bir husus olup olmadığının âlimler arasında fikir ayrılığına sebep olduğunu söylemektedir. Buradaki ihtilâfın kaynağını ise, aklın bir şeyin iyi olduğuna karar verip veremeyeceğini belirten müfessir, karar verebileceğini ifade edenlerin bu âyete tutunduklarını ve şöyle dediklerini ifade etmektedir.[23]

Zinanın, hayâsızlık ve kötü yol olarak tanımlanması, insanların sadece bu niteliklerden dolayı bundan nehyedildiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca zinaya dayandırılan hayâsızlığın, sadece yasaklanmış olmasına bağlanamayacağı ifade edilmiştir. Bunun aksi durumun ise ta'lîl[24] (nassın içerdiği hükmün mâkul bir gerekçeye bağlanıp bağlanamayacağı hususu) olacağı, bunun da mümkün görünmediği ifade edilmiştir. Ortaya çıkan bu durumun giderilmesi için ise hayâsızlık ve kötü yol vasfının, zinaya ait bir şeyden kaynaklı olduğunu söylemektedirler. İleri sürülen bu görüş doğrultusunda müfessir, eşyada iyi ve kötü kavramlarının kendisine ait bir vasıfla ancak mümkün olabileceğini ifade etmekte ve bu istidlâli akla yatkın bulmakla birlikte eşyanın aslında, maslahat veya mefsedet bulunmasının şer'î değil, zâtı ile ilgili olduğu hususlarını da eklemektedir.[25]

Müfessir, zinanın yasaklanması ile ilgili olarak, yasağın bağlandığı hususlar hakkında tartışma oluşturan yönleri ele almış, tartışmış ve mütekellim yönünün ağır bastığı çerçevede değerlendirmiş ve sonuçlandırmıştır.

Meselenin Farklı Âyet ve Lafızlarla Açıklanması

Bu başlık altında verilecek misallerle, farklı sûrelerde geçen aynı konuların ve ilgili âyetlerdeki farklı ifadelerin ele alınmasıyla konu başlığının daha iyi kavranması yoluna gidilecektir.

Bununla alakalı olarak Râzî, Lût kavminin helak edilmesi sonrasında bırakılan alamete değinmekte ve aynı ifadenin farklı bir sûrede farklı lafızlarla geçtiğine dikkat çekmektedir. Bu yönüyle iki âyet arasındaki lafız farklılığının anlamsal yansımalarını ele almakta ve وَتَرَكْنَا فِيهَا اٰيَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْاَلِيمَ "*Orada, elem verici azaptan korkacaklar için bir alamet de bıraktık*"[26] âyetinde geçen اٰيَةً lafzı ile nasıl bir alametin bırakıldığı hususunda farklı görüşlerin olduğunu haber vermektedir. Konunun ele alındığı bir diğer âyette وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا اٰيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "*Andolsun aklını kullanacak bir topluluk için, biz orada apaçık bir âyet bıraktık*"[27] şeklinde ifade edildiğini ve bu iki âyet arasında lafız yönüyle farklılıkların bulunduğunu belirtmektedir. Birinci ifadede "*bir âyet*" şeklinde bir tanımlama yapılırken ikinci ifadede "*apaçık bir âyet*" denilmiştir. Ayrıca birinci âyette "*korkacaklar için*" denilirken ikinci âyette, "*aklını kullanan kimseler için*" denilmiştir. İki âyet arasında lafız yönüyle görülen bu anlam farklılığının önemli bir fark oluşturup oluşturmayacağı hususuna değinen müfessir, şu şekilde bir açıklama yapmaktadır.[28]

İkinci âyetin daha beliğ bir anlatıma sahip olduğunu belirtmiştir. Zira "*âyet*" lafzına "*apaçık*" ifadesinin eklenmesini daha dikkat çekici olmakla nitelendirmiştir. Ayrıca, مِنْ edatının kısmiyet ifade eden yönü sebebiyle "*oradan*" anlamının مِنْهَا ile kullanılması, فِيهَا "*onda*" anlamında kullanılmasına nazaran ilgili yere odaklanılmasının devamlılığını sağlamış ve mananın, "o beldenin kendisinde, sizin için kalıcı (devamlı) âyetler vardır" şeklinde anlaşılmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte birinci âyette geçen "*korkacak kimseler*" ifadesinin, "*aklını kullanan bir kavim için*" ifadesine nazaran daha kapsamlı olduğunu söylemiştir. Zira birinci ifadede maksadın korkutmak olduğu, ikinci ifadede ise korkutmaktan ziyade ders almak ve bununla teselli bulmak olduğunu ifade etmektedir.[29]

Görüldüğü üzere müfessir, aynı konuyu farklı iki âyetle açıklamış, aralarındaki lafız-mana ilişkisini konunun daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için kullanmıştır. Bu yönüyle, her iki ifade tarzında seçilmiş lafızların, anlamsal kapsayıcılığının genişletildiği ve muhatapta meydana gelen tesirin derinleştiği gösterilmektedir.

Muarızın Sözünün Kabul Edilmesi Durumu

Bazı meseleler tartışılırken ilgili yaklaşımlar değerlendirilmiş ve ileri sürülen görüşler çürütülmüştür. Ancak bazı hususlarda müfessir, ileri sürülen görüşün yanlışlığını ispatlamakla birlikte, ilgili yaklaşımın tutarsızlığını muarızın sözünün kabul edilmesi durumunda bile göstermiştir.

Râzî, قَالَ يَا اِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ "*Ey İblis, ellerimle (yani bizzat) yarattığıma secde etmekten seni hangi şey menetti?*"[30] âyeti ile ilgili olarak Müşebbihe'nin[31], Allah'ın (c.c) insanlara özgü bazı organlara sahip olduğu hususunda âyetin zahirine dayandıklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca müfessir, Allah'ın

---

20 İsrâ, 17/32.

21 Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), (VIII) *Kitâbü'l-'Ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Kahire, 1988, III, 53-III, 143; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I, 190-II, 46; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, XIX, 59-63.

22 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 331.

23 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 331.

24 Bkz., H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, XXXIX, 511-514.

25 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 332.

26 Zâriyât, 51/37.

27 Ankebût, 29/35.

28 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVIII, 181.

29 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVIII, 181.

30 Sâd, 38/75.

31 Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXII, 156-158.

(c.c) bazı uzuvlardan meydana geldiğini söyleyenlerin ya sadece Kur'ân'da geçen uzuvlarla yetinmeleri gerektiğini ya da bu uzuvlara ilavede bulunmaları gerektiğini belirtmektedir.[32]

Bu yönüyle ifade edilen birinci ihtimalin dikkate alınmasını, yani Kur'ân'da geçen uzuvlar ile bir temsil yapılmasını ele almakta ve şayet bu yaklaşım söz gelimi kabul edilmiş olsa bile, ortaya çıkacak olan tarifin, akla muhal bir tarif olacağını belirtmektedir. Zira كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ "*O'nun veçhinden başka her şey helak olmuştur*"[33] âyetine dayanarak bir yüz;تَجْرِى بِاَعْيُنِنَا "*Bizim gözlerimiz önünde akıp gidiyordu*"[34] ifadesiyle birçok göz; فَرَّطْتُ فِى جَنْبِ اللهِ "*(o yüzde) tek bir cenb (yan)*"[35] ifadesi ile yüzde tek bir yan; مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِينَا "*Ellerimizin yaptıklarından*"[36] ifadesiyle o yanda pek çok el, يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ "*O gün, baldır açılır*"[37] âyetinin ifadesiyle tek bir ayağının olduğu gibi örnekleri sıralamıştır. Müfessir, son örnekteki "sâk" kavramının, âyetin tefsîrinde lafız yönüyle "baldıra" delâlet ettiğini, ancak kime ait olduğu hakkında bir delâletin bulunmadığını ifade etmekte ve سَاقٍ lafzı hakkındaki görüşleri belirtmektedir. İlgili sıralamada bu lafzı zâhir anlamında baldıra ve bunun da Allah'a (c.c) isnadını, Müşebbihe'ye dayandırmakta ve bu görüşün kabul edilmeyeceğini beyan ederek[38] onların bunu ispat etmeleri gerektiğini söylemektedir.[39]

Tahrîr Metodu

Râzî'nin bir mesele hakkında ifade edilen delillerin veya ileri sürülen görüşlerin detaylandırılması ile ilgili tahrîr[40] lafzını kullandığı müşahede edilmiştir. Bunu tahkîk kavramından ayıran temel husus, mesele hakkında ifade edilen delillerin derinlemesine incelenmesi olduğu dikkat çekmektedir.[41] Bu yaklaşım, genel anlamda müfessirin usûl anlayışının ve istidlâl yönteminin ikinci ayağını oluşturmaktadır. Bu kavramın anlaşılması hususunda bazı misallerin ele alınması yararlı olacaktır.

İlk örnek Nisâ Sûresi 166. âyetiyle ilgilidir.

Râzî, لٰكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا اَنْزَلَ اِلَيْكَ اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ "*Fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder*"[42] âyetinin اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ bölümüyle ilgili olarak bazı meselelerin bulunduğunu söylemektedir. Bu yönüyle بِعِلْمِهِ ifadesi ile Allah'ın (c.c), indirmenin sıfatını beyan ettiğini belirtmiştir. Bu sıfatı da tam bir ilim ve hikmet-i bâliğa olarak tarif etmiştir.[43] Müfessir, ifade ettiği bu yaklaşımlarını tecrübe edilen misallerle de destekleme yoluna gitmekte ve tahrîr lafzını görüş, fikir ve delillerin iyiden iyiye incelendiği, güzel bir tasnif ile okuyucuya sunulduğu anlamında kullanmaktadır.

İkinci örnek Hac Sûresi 5. âyetidir.

وَاَنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَاَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِى الْقُبُورِ "*Hiç şüphesiz o kıyamet elbet gelecektir, bunda bir şüphe yok. Muhakkak Allah, kabirlerde olanları diriltip kaldıracaktır.*"[44] Âyetiyle ilgili olarak yeniden yaratmanın açık bir şekilde ifade edildiği ve imkânı hatırlatılmaktadır. Ayrıca peygamber'in de bunun olacağını haber verdiğini bu yönüyle yeniden diriltmenin gerçekleşeceğine kesinlikle hükmetmek gerekeceğini belirtmektedir.[45] Bu yönüyle tahrîr lafzını kullanarak âyetin, "ifade edilen bu nazarî görüşe delâlet ettiğini daha detaylı ve düzgün bir şekilde söylemek istersek" ifadeleri ile bu konuyu delil ve görüşlerin ele alınması yönüyle kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Râzî'nin tefsîrinde *tahrîr* metodu, bir meseleye dair ileri sürülen delil ve görüşlerin derinlemesine incelenmesi, tasnif edilmesi ve sistematik şekilde sunulması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu yöntem, onun istidlâl ve usûl anlayışının temel unsurlarından biri olup, meseleleri sadece nakille değil, aklî ve mantıkî temellerle tartışma çabasını yansıtmaktadır. Râzî, *tahrîr* kavramını yalnızca görüş aktarmak için değil, aynı zamanda muhaliflerin olası sorularına cevap vermek ve delilleri kuvvetlendirmek amacıyla da kullanmaktadır. Bu yaklaşım, tefsîrinde analitik ve mukayeseli düşünce tarzının öne çıktığını göstermektedir. İlgili uygulamanın daha iyi anlaşılması oluşturulan alt başlıkların değerlendirilmesi işe daha kavranabilir.

İleri Sürülen Delilleri Derinlemesine Ele Alması

Râzî, bir meselenin anlaşılmasında kapalı bir hususun kalmamasına oldukça ihtimam göstermiştir. Bu yaklaşımı, konuyu anlatma biçimi ve meseleleri dayandırdığı delilleri derinlemesine ele almasıyla kendisini göstermektedir. Bu başlık altında, konuların anlaşılmasında başvurduğu delilleri ve bu delillere götüren yolları ele alma usûlü tasvir edilecektir.

Kelâm ilmi yönüyle de öne çıkan müfessir, bu ilmin değerini tefsîrinde kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Onun bu yaklaşımını sıralamak, konu başlığının anlaşılması hususunda yeterli fikir verebilir.

Müfessir, رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "*Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize (ibadet ediniz ki) takva sahibi olasınız*"[46] âyetinde Allah'ın (c.c) varlığına delil olan hususların belirtilmesinin, istidlâlin ve ona götüren tefekkürün önemine işaret edildiğini ifade etmektedir. Bu konuların belirli bir usûl çerçevesinde değerlendirildiği görülmüştür. Bu yönüyle âyetten anlaşılan üç alanın delilleri ile birlikte derinlemesine işleneceği söylenmektedir.[47]

Birinci örnekte müfessir, kelâm'ın mühim bir ilim olduğu kanaatindedir. Zira ana veya tali kaynaklar da olsa bu kaynakların üstünlüğünün, ancak ilgili oldukları konularla ölçülebileceğini, bu hususta Allah'ın (c.c)

---

32 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI, 410.
33 Kasas, 28/88.
34 Kamer, 54/14.
35 Zümer, 39/56.
36 Yâsin, 36/71.
37 Kalem, 68/42.
38 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXX, 614.
39 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI, 410.
40 Bkz., Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevheri (ö. 400/1009), VI *Tâcü'l-luga*, thk., Ahmed Abdilgafûr Attâr, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, II, 629; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I, 180; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrem b. Ali, (XV) *Lisânü'l-Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut, 1994, IV,184.
41 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 607; VIII, 203-204; VIII, 217; X, 72; X, 175.
42 Nisâ, 4/166.
43 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, 269.
44 Hac, 22/5.
45 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 205-206.
46 Bakara, 2/21.
47 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 323.

sıfatları ile ilgili ilminde, üstün olduğu yönünde bir yaklaşıma sahiptir. Bununla birlikte, ilimlerin dinî ve dinî olmayan diye bölümlere ayrıldığını dinî olanın daha üstün olduğunu aklî istidlâllerine dayanarak belirtmektedir. Ayrıca bir ilimle ilgili kıymet değerlemesinin, kendisine duyulan ihtiyaç veya aklî delillerin işlevselliği ile ilgili olduğunu belirtmekte ve bu ilmin tüm bu özelliklere hâiz olması özelliğini vurgulamaktadır. Son olarak müfessir, bu ilmin savunduğu itikat ile ilgili meselelerin değişikliğe uğramaması, toplumsal ve çevresel faktörlerden etkilenmemesi yönünü belirtmekte ve ifade alanı içerisine giren âyetlerin sayısal çokluğunun da bir üstünlük olduğuna dikkat çekmektedir.[48]

İkinci örnekte, kelâm ilminin tahsil edilmesinin gerekliliği hakkında aklî ve naklî delillerin bulunduğu belirtilmektedir. Aklî delil yönüyle Râzî, taklit hususunu ele almaktadır. Ona göre başkalarını taklit etmenin kabul edilebilir bir yönü yoktur. Ayrıca bu durum, taklit edilen kişinin neden taklit edildiği hususunda bir sorunun sorulmasını gerektirecektir. Ancak asıl olan taklidin doğru olmamasıdır. Tüm bunları sıralayan müfessir, taklidin geçersizliğine ve istidlâl yoluna gidilebilmesi için araştırma, değerlendirme ve doğru olana ulaşmaya gayret etmeye işaret etmektedir. Naklî delil olarak ise müfessir, اُدْعُ اِلٰى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ "*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et*"[49] âyetinde geçen "hikmet" lafzı ile maksadın aklî ve naklî delillerin tamamı olduğu ve bu araçlarla Allah'a (c.c) davetin emrolunduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ اَحْسَنُ "*Onlarla mücadeleni en güzel şekil hangisi ise, onunla yap*"[50] ifadesi ile kast edilenin ise fer'î hususlardan ziyade bunların tevhîd ve nübüvvet gibi itikadî konular olduğunu ifade etmektedir.[51]

Bu ifadelerle müfessir, kelâm ilminin öğrenilmesi ile ilgili gerekli mücadelenin ilâhî bir emir olduğu yönüne değinerek İslâmi ilimlerin bu temel üzerinde yükseldiğine işaret etmektedir.

Râzî, وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِى اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ "*İnsanlardan kimi, Allah hakkında, bir bilgisi olmaksızın münakaşa eder durur*"[52] âyetinde ifade edildiği tarzda olan kişilerin kınandığını hatırlatmaktadır. Buna karşılık ilmî teçhizatı kuşanmış birinin lehte ispat ve savunmasını takdir etmektedir. Ayrıca tefekkürün bu ilimle ilgili olarak önemine işaret eden müfessir, يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْاٰنَ اَفَلَا "*Kur'ân'ı iyiden iyiye anlayıp, hakkı tanımazlar mı?*"[53], اَفَلَا يَنْظُرُونَ اِلَى خُلِقَتْ الْاِبِلِ كَيْفَ "*Onlar hâlâ bakmazlar mı o deveye, nasıl yaratılmıştır*"[54] ve سَنُرِيهِمْ اٰيَاتِنَا فِى الْاٰفَاقِ وَفِى اَنْفُسِهِمْ "*Gerek dış dünyada, gerek öz benliklerinde, biz onlara âyetlerimizi (delillerimizi) göstereceğiz*"[55] âyetlerinin de buna işaret ettiğini ifade etmiştir. Taklidin, bu ilmin sınırları dışında tutulduğu, akılcı ve ilmî bir usûle dayanan kelâm ilminin üstünlüğü hakkında ise اِنَّ فِى ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِاُولِى الْاَبْصَارِ "*Bunda, basiret sahihleri için ibret vardır*"[56] ve اِنَّ فِى ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِاُولِى النُّهٰى "*Bunda, akıl sahihleri için âyetler (deliller) vardır*"[57] âyetlerini kendisine dayanak yapmaktadır.[58]

Râzî, ele aldığı bu meselede yalnızca yüzeysel bir açıklamayla yetinmeyip, her bir görüşü derinlemesine inceleyerek sağlam bir temellendirme çabası göstermiştir. Delillere ulaşmada kullandığı yöntem, hem aklî hem de naklî kaynaklara dayanmakta; bu da onun sistematik ve tutarlı bir düşünce yapısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle kelâm ilmine verdiği önem, konulara yaklaşımında aklî istidlâlin ve düşünsel analizlerin ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Taklidi reddedip istidlâli esas alması, Râzî'nin ilmî bir disiplin olarak kelâm'ı temellendirme çabasının bir yansımasıdır. Öne sürülen itirazları tek tek ele alarak geçerliliklerini sorgulaması ve bu yolla kesin bilgiye ulaşma arayışı, onun meseleleri ve ilgili delilleri derinlemesine ele alma yönteminin en belirgin göstergesidir. Bu yönüyle Râzî, delil temelli düşünce yapısıyla hem tefsîr hem de kelâm alanında özgün bir yere sahiptir.

Delilleri Mana Yönüyle Nakletmesi

Râzî, bir konu hakkında ileri sürülen görüş ve delilleri mana yönüyle nakletmektedir. Bu yönüyle ileri sürülen görüş ve delilleri, ilgili kişilere isnat etme kaygısı taşımadığı dikkat çekmektedir. Bu, müfessirin usûl anlayışını, nakil ve isnatlardan uzak, kendine has geliştirdiği konuya odaklanma yönünün bir tezahürü olarak düşünülebilir. Ayrıca bu yaklaşım, belirli lafızlar seçilerek ileri sürülen görüşün muhatapların anlayışları yönüyle de önemine işaret etmektedir. Bu yaklaşımının anlaşılmasına kâfi gelecek örneklerin tasvir edilmesi faydalı olacaktır.

İlk örnek, اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِى حَاجَّ اِبْرٰهِيمَ فِى رَبِّهِ اَنْ اٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ "*Allah kendisine hâkimiyet verdiği için, İbrahim ile Rabbi hakkında çekişeni görmedin mi*?"[59] âyeti hakkındadır. Bununla ilgili anlaşılması gereken başlıkları ifade eden müfessir, "*İbrahim (a.s) ile Rabbi hakkında çekişen*" ifadesine dair anlaşılması gereken, çekişmenin içeriği ve söz konusu kişinin kimliği hakkında ileri sürülen bazı görüşlere dikkat çekmektedir. Bu yönüyle ifadede yer alan الَّذِى ism-i mevsûlü ile bahsedilen kişinin, ilahlık iddiasında bulunan Nemrud olduğu meselesi tartışmalıdır. Ayrıca bahsedilen çekişmenin zamanlaması bakımından bazı âlimlere göre, İbrahim'in (a.s) putları kırmasından sonra, ateşe atılmasından önce; bazılarına göre ise de ateşe atılmasından ve Allah'ın (c.c) koruması ile çıkmasından sonra gerçekleştiği şeklindeki görüşlerin ihtilaflı olduğunu belirtmektedir.[60]

Bu yaklaşımlarında dikkat çeken önemli hususlardan biri, rivayetler, lafız ve isnad olundukları kaynaklar yönüyle ifade edilmese bile, genel olarak âyetin genel muhtevasına uygun bir şekilde ele alınmaktadır. Bu yönüyle müfessir, konu ve fikirleri öncelemekte, kişiler üzerinde durmamaktadır.

Ayrıca اَنْ اٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ "*Allah kendisine mülk verdiği için*"[61] ifadesi ile ilgili olarak kendisine mülk verilen kişi hakkında farklı görüşlerin olduğunu ifade etmektedir. Öncelikle burada kast edilen kişinin İbrahim (a.s)

---

48 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 323-324.
49 Nahl, 16/125.
50 Nahl, 16/125.
51 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 324.
52 Hac, 22/3.
53 Muhammed, 47/24.
54 Ğâşiye, 88/17.
55 Fussilet, 41/53.
56 Nûr, 24/44.
57 Tâ-Hâ, 20/54.
58 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 327.
59 Bakara, 2/258.
60 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 20.
61 Bakara, 2/258.

olduğunu söyleyenlerin bu görüşlerini فَقَدْ اٰتَيْنَا اٰلَ اِبْرٰهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَاٰتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا "*Muhakkak ki biz İbrahim ailesine kitâp ve hikmet verdik. Ve onlara, büyük bir mülk verdik*"[62] âyetinde geçen "mülk" lafzına dayandırdıklarını belirtmektedir.[63]

İkinci olarak, Allah'ın (c.c) ilahlık iddiasında bulunan kişileri, mülk vermek gibi büyük bir mükâfat ile desteklemesi uygun olmayacaktır.[64] Bu ifade, zamirin merciini çekişen kimseye yöneltenlere söylenmektedir.

Üçüncü olarak, belirli bazı konular ele alındıktan sonra zamirde asıl olan kendisine en yakın olana râci' olmasıdır. Bu bakımdan ilgili âyette İbrahim (a.s) zamire daha yakındır. Bu durumda mülk verilenden maksat da İbrahim (a.s) dır.[65]

Âyetteki zamirin, İbrahim (a.s) ile çekişen kişiye râci' olduğunu ifade eden çoğunluğun görüşünü de belirten müfessir, karşı tarafın iddialarına verilen cevapları da sıralamaktadır. Öncelikle âyette ifade edilen mülkün, İbrahim'den (a.s) ziyade onun soyu içerisinde bulunduğunun anlaşıldığı, ayrıca mülkten maksadın dünya ile ilgili maddi hususlar olduğu, bunun örneklerinin iman etmeyenlerde de bulunduğu ifade edilmektedir. Son olarak zamirin merciinde İbrahim'in (a.s) yakınlığı daha önde olsa bile, mülk hususunda mücadele eden kişiye râci' olduğu hakkında önemli rivayetlerin bulunduğu söylenmiştir. Muarızların delillerine bu şekilde cevap veren ekser ulema, âyetin lafzî yönüne ağırlık vererek delillerini şu şekilde sıralamışlardır:[66]

Birinci olarak, اَنْ اٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ "*Allah kendisine mülk verdiği için*" ifadesinin, farklı anlamlara ihtimali bulunması ile birlikte, burada kastedilen kişinin İbrahim (a.s) olmadığıdır. Zira mülkün kendisine verilmesi Nemrud'u şımartmış, pervasızlaştırmış ve sonsuz kudret sahibi Allah (c.c.) hakkında İbrahim (a.s) ile çekişme cüretine girmiştir. Âyetin nazmı ile uygunluk gösteren bu ifadelerin de ancak yoldan çıkmış bir hükümdar için uygun olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca buradaki zamirin, ancak azgın hükümdara râci' olmasıyla anlamsal bir doğruluk söz konusu olabilir. Çünkü bunun aksi bir anlam yüklenmesinin, İbrahim'e (a.s) ve Allah'ın (c.c) elçilerine yakıştırılamayacağı ifade edilmiştir.[67]

İkinci olarak, âyetin devamından yola çıkan âlimler, şayet burada mülk sahibi İbrahim (a.s) olsaydı, iki adamdan birinin öldürülmesine kesinlikle müsaade etmezdi şeklinde bir görüş ileri sürmüşlerdir.[68]

İkinci örnekte âyetin devamı itibariyle İbrahim'in (a.s) karşı tarafı çaresiz bırakmak ve iddiasını boşa çıkarmak için güneş ile bir istidlâlde bulunduğundan hareketle bu yaklaşımı detaylı bir şekilde ele alan müfessir, ileri sürülen hususları takip ettiği usûl anlayışının bir sonucu olarak mana yönüyle nakletmektedir.

Bu itibarla müfessir, قَالَ اِبْرٰهِيمُ فَاِنَّ اللهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ "*İbrahim*: "*Allah güneşi doğudan getiriyor. Sen de onu batıdan getir*" *dedi*"[69] örneğini hatırlatmaktadır. İbrahim'in (a.s) burada ifade ettiği istidlâl yöntemi hakkında farklı iki bakış açısının bulunduğundan bahisle öncelikle çoğunluğun taraftar olduğu görüşü ele almaktadır. Bu, önceki istidlâl (*ben de diriltir ve öldürürüm*) ile karşı tarafın şüphe uyandıracak tarzda yaklaşımı neticesinde, İbrahim (a.s) karşılık verilmesi imkânsız, göz önünde gerçekleşecek bir alana geçmesinin uygun olduğu görüşüdür. Müfessir, ayrıca karşı tarafın, "Senin rabbin güneşi batıdan getirsin" tarzında bir söyleminin bulunmamasını ise bu münazaranın İbrahim'in (a.s) ateşten salim bir şekilde çıkmasından sonra gerçekleşmesine bağlamakta ve Nemrud'un gerçekleşeceğini bildiği için böyle bir karşılık vermediğini söylemektedir.[70]

Râzî, اِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِ وَيُمِيتُ قَالَ اَنَا اُحْيِ وَاُمِيتُ قَالَ اِبْرٰهِيمُ فَاِنَّ اللهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ "*Benim Rabbim hem diriltir, hem öldürür*" *deyince O*: "*Ben de diriltir, öldürürüm" demişti. İbrahim*: "*Allah güneşi doğudan getiriyor. Sen de onu batıdan getir*"[71] ifadesiyle deliller arasında bir geçişin söz konusu olmadığını ifade eden âlimlerin de bulunduğuna dikkat çekmektedir.[72] Buradaki münazara konularında (diriltmek-öldürmek; Güneşin batıdan doğması gibi) farklılık olsa bile, asıl ifade edilen hususun, bunlara Allah (c.c) dışında hiçbir varlığın muktedir olamaması hakikatidir.

Yapılan bu münakaşalarla ilgili bazı problemlerin bulunduğunu ifade eden müfessir, bu problemleri âyette ifade edilen vasıfları ayrı birer delil olarak görenlerin zaviyesinden değerlendirmekte ve şu şekilde sıralamaktadır.

Öncelikle, ileri sürülen bir konu hakkında bunu şüpheye düşürecek bir karşı dönüşün olması durumunda, doğruyu temsil eden tarafın derhal buna cevap vermesi gerektiğinin ifade edildiği görüşü hatırlatılmaktadır.[73]

Görüldüğü kadarıyla burada şüphe vasfında ele alınan husus, aslında geçiştirilmiş bir durum değildir. Zira ifade edilen, hayat verme ve öldürme konusu, Nemrud'un şüpheye düşürmek için kullandığı maksada uygun ve etkili bir hüner değildir, çünkü bir takım kapalılıkları ihtiva etmektedir. Ancak İbrahim (a.s) aynı konuda, kaçamağı olmayan, zor, şüphe ve tereddüt kabul etmeyen nihai bir hüner örneğiyle, rekabeti sonlandıran bir misal vermiştir.

İkinci olarak, müfessirin haber verdiği kadarıyla bazı âlimler tarafından ileri sürülen, istidlâle mukabele üzerine, başka bir söze geçilmesinin, ilk sözün zayıflığına işaret edeceğine dair bir problem barındırdığı yönünde bir görüşün bulunduğudur.[74] Ancak böylesi bir yaklaşım, nübüvvet ve nebinin taşıdığı vasıflara uygun görülmemiştir.

Üçüncü olarak müfessirin dikkat çektiğine göre, göreceli ve algılanabilirlik bakımından birinci delilin (diriltmek-öldürmek) daha açık olduğunu iddia edenler vardır. Bu iddia sahipleri, ikinci delilin (Güneşin batıdan doğması), tecrübe edilmesi bakımından daha imkânsız ve örneği olmayan bir istidlâl olduğunu da söylemişlerdir.[75]

---

62 Nisâ, 4/54.
63 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 20.
64 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 21.
65 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 21.
66 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 21.
67 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 21.
68 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 21.
69 Bakara, 2/258.
70 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 23.
71 Bakara 2/258.
72 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 23.
73 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 24.
74 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 24.
75 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 24.

Buradan anlaşıldığına göre âyette yapılan örnekleme sıralaması, daha açık ve anlaşılır olan delilden, tecrübe edilmemiş ve kendi içinde kapalı olan delile doğru bir anlatımı ihtiva etmektedir. Müfessir, bu tarz bir anlatımı uygun bulmayanları olduğunu da haber vermektedir.

Dördüncü olarak, müfessirin naklettiğine göre bu kapsamda değerlendirilen husus, bir önceki problemle aynı vasfı taşımaktadır. Zira birinci delilin, ikinci delile nazaran Allah'ın (c.c) varlığını ispatta daha güçlü olduğu görüşü ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, güçlüden zayıf olana doğru bir gidişin, istidlâl bağlamında problemli olduğunu iddia etmektedir.[76]

Beşinci olarak müfessir, İbrahim (a.s) ile münâkaşa eden kişinin, ifade edilen birinci delile karşılık vermesine rağmen ikinci delil karşısında sessiz kalmasını bir sorun olarak görenlerden bahsetmektedir. Ayrıca birinci delile verilen karşılığın, doğru olamayacağının tespitini, ikinci delile nazaran daha kolay görenlerin bulunduğunu ve onların bunu bir müşkil olarak gördüklerini ifade etmiştir.[77]

Yukarıda ifade edilen problemler ve ileri sürülen deliller Râzî tarafından kabul edilmemektedir. Ancak müfessir, burada ileri sürülen eleştirileri, onların zaviyesinden bakarak değerlendirmiştir. Bu itibarla, diriltmek ve öldürmek vasıflarıyla istidlâl yaklaşımına yönelik olan mukabelenin, aklıselim olmayan bir karşılıktan öteye geçemeyeceği ifade edilmiştir. Zira bu meselede vasıtasız bir diriltme ve öldürmeden bahsedilmektedir. Ancak burada birinci delilin arkasından felekler ve bilhassa Güneşle ilgili ikinci delilin ifade edilmesi, boşuna değildir. Müfessire göre diriltme ve öldürmenin, feleklerin hareketleri ile ilgili oldukları yaygın bilinen bir konudur. Feleklerin deveranından mahlûkâtın aciz kalması, bu düzeni tertip eden bir yaratıcının varlığına ileteceği ifade edilmektedir. Bu durumda ileri sürülen delillerin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerektiği, ancak bu şekilde zihinlerdeki şüphelerin giderileceği ifade edilmekte ve ileri sürülen görüş, fikir ve deliller mana yönüyle nakledilmektedir.

Sual ve Cevapların En Son Noktasına Kadar Ulaşma

Râzî, bir mesele hakkında gerekli açıklamaları yaptıktan sonra o mesele hakkında sorulması ihtimal dâhilinde olan soruları da ele almakta ve bunları cevaplamaktadır. Bu hususu misallendirerek tasvir etmek yerinde olacaktır.

Öncelikle, münâfıkların ruh hallerinin doğa olayları üzerinden tasvir edildiği أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِى أَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ "*Yahut gökten sağanak halinde boşanan, içinde karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek vardır. Onlar ölüm korkusu ile yıldırımlardan dolayı parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Allah kâfirleri çepeçevre kuşatandır*"[78] âyeti hakkında müfessir, olası bazı soruların bulunduğunu söyleyerek bunları cevaplamaktadır.[79]

Birinci soruda âyetin öncesi ile irtibatını ifade eden müfessir, صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ "*Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Bu sebeple, geri dönemezler*"[80] âyetini ele almakta ve bu iki âyette ifade edilen teşbihlerden hangisinin daha beliğ olduğu gibi bir soru sorulabileceğine dikkat çekmektedir. Bu soruya münâfıkların ruh hallerini merhale merhale sıralayan ve ifadedeki şiddetin aşırı bir şaşkınlığa sevk etmesi yönüyle, ikinci teşbihi daha beliğ görmektedir.[81]

İkinci olarak, ikinci teşbihin daha beliğ olduğunun ifade edilmesi ile birlikte, bunun birinci teşbihe أَوْ "veya" edatı ile neden atfedildiği hususunun sorulabileceğini gündeme getirmektedir.[82] Bu şekilde bir anlatımın benzetilen iki şey arasında eşitliğin olduğu yönüyle istiare mahiyetinde kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca burada geçen edatın,وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ "*Onu, yüz bin kişiye, hatta (bundan) artan sayıda kişiye peygamber gönderdik*"[83] âyetinde olduğu gibi بَلْ anlamında veya وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ "*…Size de, gerek evlerinizden, gerek babalarınızın evlerinden, gerek annelerinizin evlerinden, gerek erkek kardeşlerinizin evlerinden…*"[84] âyetinde olduğu gibi "ve" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[85]

Doğrusu, müfessirin burada bahsettiği eşitliğin, teşbihler arasındaki eşitlik mi yoksa subjektif olan vasfın (nifak), objektif olan hâdiseyle (doğa olayları) ilgili mi olduğu hususu açık bir şekilde anlaşılamamaktadır. Ancak konuyu ele alma yönü göz önünde bulundurulduğunda, istiare maksadıyla kullanıldığını belirttiği أَو edatı ile kast edilen benzerliğin, teşbihler arasında olmadığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü soruda müfessir, münafıkların hallerinin betimlendiği bu teşbihin nasıl bir teşbih olduğu meselesinin sorulabileceğini söylemektedir. Bu hususta iki görüşün bulunduğunu; öncelikle bunun, teşbih-i müferrak[86] olduğunu yani, misal verilen hususun bir takım işlerden oluşan bir mürekkep, benzetilenin de aynı şekilde mürekkep olmasının göz ardı edilemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca misal ile mümessel arasındaki işlerin her birinin, ayrı ayrı birbirine benzemesi şeklinde olması da dikkat çekicidir. Bu itibarla İslam, sağanak şekilde yağan yağmura, münafıkların durumları da karanlıklara; İslam vasıtası ile gelen hususlar, gök gürlemesi ve şimşeğe, İslam'a iman etmeyenlere isabet eden şeyler ise yıldırıma benzetilmiştir.[87]

İkinci ihtimal bu teşbihin, mürekkep olduğudur. Bu ise benzeyen ve benzetilenin unsurlarının her konuda benzemeyip, bazı yönlerinin benzemesini ifade etmektedir.[88] Bu durumda münafıkların içinde

76 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 24.
77 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 24.
78 Bakara, 2/19.
79 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 315.
80 Bakara, 2/18.
81 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 315.
82 Ebü'l-Leys İmâmül'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983), (III) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, I, 31.
83 Sâffât, 37/142.
84 Nûr, 24/61.
85 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 315.
86 Bkz., İsmail Durmuş, "Teşbih", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, XXXX, 557-558.
87 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 315-316.
88 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), (I) *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I, 58.

bulundukları şaşkınlık; ateşi sönen, zifiri karanlıkta sağanak yağmur, gök gürlemesi ve yıldırıma yakalanan kişilerin haline benzetilmiştir.[89]

Dördüncü soruda, âyette geçen صَيِّبٍ (sağanak) lafzının neyi ifade ettiğinin sorulabileceği söylenmektedir. Râzî, bunun şiddetli yağan yağmur olduğunu belirtmekte[90] ve bu lafzın âyette nekre olarak gelmesinin korkutucu şekilde şiddetli yağmuru karşıladığını açıklamaktadır.[91]

Beşinci soruda, âyette geçen أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ "*yahut gökten sağanak halinde yağan*" ifadesi üzerinde durulmaktadır. Müfessir, yağmur denildiğinde gökten yağdığı anlaşılıyorken "*gökten*" ifadesinin neden kullanıldığının sorulabileceğini varsaymaktadır. Bu ibare ile maksadın, gökyüzü ve bütün ufukları kapsayan bir yağmur olduğunu, şayet bu tarz bir kullanım olmasaydı anlamsal bir daralma ile yerel yağışı ifade edeceğini, dolayısıyla bu lafzın kullanımı ile bütün gökyüzü ve ufukları kaplayan sağanak bir yağmurun kastedildiğini beyan etmiştir.[92]

Altıncı soruda, âyette ifade edilen ra'd ve berk lafızlarının mahiyetleri hakkında soru sorulabileceği ifade edilmektedir. Bu yönüyle müfessir, rüzgârın hareket ettirdiği bulutların birbirine çarpmasına ra'd (gök gürlemesi), bu çarpışma ile oluşan parlamalara ise berk denildiğini hatırlatmaktadır.[93]

Yedinci soruda, صَيِّبٍ lafzının yağmur ve bulut anlamlarını kapsadığını bu iki manadan hangisinin kastedildiğinin sorulabileceği ifade edilmiştir. Bulut ile oluşan karanlığın, yağmurları taşıyan siyah bulutların tabakalar halinde kesifleşmesi; yağmur ile oluşan karanlığın ise sağanak şeklinde yağmasıyla bulutun görülmesini perdelemesi şeklinde cevaplamıştır.[94]

Sekizinci soruda, yağmur ve gök gürlemesinin, parıldama (şimşek) mahallinde olamayacağı zira bunların ortak paydasının bulut olduğu şeklinde bir meselenin sorulması durumunda müfessir, bu ikisi arasında güçlü bir ilgi sebebiyle yağmurun, bulut mahallinde kullanıldığını ifade etmiştir.[95]

Dokuzuncu soruda, âyette geçen ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ "*karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek*" lafızlarından karanlıkların çoğul, gök gürlemesi ve şimşeğin neden müfret olarak geldiği meselesi de tartışılmaktadır. Yedinci sorunun cevabına işaret eden müfessir, karanlık kavramının birden fazla unsurdan oluştuğunu belirterek bu sebepten çoğul geldiğini, gök gürlemesi ve şimşek için böyle bir durumun söz konusu olmadığını ve bu yönüyle müfret şeklinde geldiklerini ifade etmiştir.[96]

Onuncu soruda, Bu lafızların neden nekre olarak geldikleri hakkında sorulabilecek bir soruya müfessir, ifade ettikleri manaların tamamını kapsama yönüyle böyle geldiklerini söylemektedir.[97]

On birinci soruda, Müfessir, يَجْعَلُونَ fiilinin ihtiva ettiği cemi zamirinin mercîî ile ilgili bir soru sorulması durumunda, lafız yönüyle mahzûf olsa bile bunun sağanak yağmura tutulanları ifade ettiğini belirtmektedir.[98]

On ikinci soruda, âyette kulakların parmaklarla tıkanması ile maksadın ne olduğu konusunda müfessir, أَصَابِعَهُمْ "parmaklar" lafzı ifade edilse bile maksadın, bütünün telaffuzu parçanın muradı yönüyle أَنَامِلُهُمْ "parmak uçları" olduğunu söylemektedir. Nitekim فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا "…*ellerini kesiniz…*"[99] âyetinde olduğu gibi; ifade, elin tamamını kapsasa bile bu ifadeden maksat, bileğe kadar olan kısımdır.[100]

On üçüncü soruda, الصَّوَاعِقِ lafzı hakkında sorulabilecek bir soru karşısında müfessir, bunun gök gürlemesi akabinde düşen, düştüğü noktayı yakan, göz alıcı ve güçlü bir ateş olduğunu ifade etmektedir.[101]

On dördüncü soruda, âyette ifade edilen kuşatma ile neyin kastedildiği şeklinde bir sorunun sorulabileceği ancak bunun mecâzî bir anlatım olduğu söylenmektedir. Burada müfessirin, Allah'ın (c.c) vasıflandığı bu ve benzeri vasıfların tamamını mecâzî manada değerlendirdiği dikkat çekmektedir. Bu durumda kuşatma ile muhasara edenin muhasarasından bir kaçışın mümkün olamayacağı yönüyle anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.[102]

On beşinci soruda, يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ "*O şimşek neredeyse gözlerini alacak*"[103] ifadesinde geçen "hatf" lafzının ne anlama geldiğinin sorulması durumunda müfessir, bunun "çok hızlı bir şekilde almak"[104] anlamına geldiğini söylemektedir. Bununla birlikte âyet içerisindeki manasının, şimşek çakmasıyla oluşan o kısacık aydınlanmanın anlaşıldığını ifade etmektedir.[105]

Buraya kadar tasvir edilen verilerdeki durumu şöylece özetlemek mümkündür. Râzî, ele alınan konu ile ilgili sorulabilecek soruları değerlendirmektedir. Bu yönüyle âyet içerisinde geçen başlıkları belirli bir konu tertibi ile ele almakta sorulması ihtimal dâhilinde olan veya sorulması gerekli soruları ele alıp hemen ardından bunları cevaplandırmaktadır.

---

89 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 316.

90 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), (XXIV) *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, I, 333; Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yy., İlk çeyreği), *Câmi'u't-tefsîr*, thk., Âdil b. Ali eş-Şiddî, Dârü'l-Vatan, Riyad, 2003, I, 107.

91 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 316.

92 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 316-317.

93 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

94 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

95 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

96 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

97 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

98 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

99 Mâide, 5/38.

100 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

101 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

102 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 317.

103 Bakara, 2/20.

104 Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, IV, 220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 75; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I, 258; Ebü't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1515), *el-Kâmûsü'l-muhît*, (I) thk. M. Naîm el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, I, 806; Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, VI, 1352.

105 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 318.

Var Olanın Ötesinde Mümkün Olanın da Açıklanması

Râzî, bir konu hakkında gerekli tüm hususları ifade etmekle kalmayıp, mevcut olanın ötesinde mümkün olabilecek durumların bile açıklanması yoluna gitmektedir. Bu yaklaşım ileri sürülen problemlerden ziyade, oluşması muhtemel hususların çözümünü hedeflemektedir.

Bu yaklaşımla ilgili هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ "*Yeryüzünde ne varsa hepsini siz (insanların faydasına) yaratan, sonra göğe yönelip de onları yedi gök halinde düzenleyen O (Allah) dır. O her şeyi hakkıyla bilendir*"[106] âyeti misal verilebilir. Müfessir, bu âyeti izah ederken Allah'ın (c.c) bir işle ilgili tayin edilmiş maksatlar gözetip gözetmemesi hususunu ele almaktadır.[107] Bununla ilgili olarak farklı görüşlerin olduğunu haber vermekte ve bu görüşleri şu şekilde sıralamaktadır:

1) Allah (c.c), murat ettiği işleri belirli bir maksada yönelik yaratmaz. Zira bu durum onun, kendisini bu gaye ile tamamlamasını gerektirirdi ki başkası ile tamamlanmak zatı gereği bir noksanlık olduğundan Allah (c.c) için bunun tahayyülü bile muhâldir.[108]

2) Allah'ın (c.c) yaptığı işlerde bir zorunluluk halinin olamayacağı hususunu vurgulayan müfessir, olası ihtimalleri de göz önünde bulundurmakta ve bu işlerin belirli bir maksada bağlanması durumunda, maksadın kadîm oluşunun, işin de kıdemini gerektireceğini, bunun ise Allah (c.c) için muhâl olacağını ifade etmektedir.[109]

İkinci olarak müfessir, yukarda sözü edilen âyetle ilgili olarak yer ve semanın yaradılış sıralaması hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu haber vermektedir. Semanın yaratılma keyfiyetini belirttikten sonra وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا "*Bundan sonra da, yeryüzünü yaydı*"[110] ifadelerine dayanarak yaradılış sıralamasında yeryüzünün geride kaldığını iddia edenlerin bulunduğunu belirtmekte ve bu hususu da ele almaktadır.[111]

Bununla ilgili olarak âlimlerin ifade ettiği husus, semadan önce yeryüzünün yaratılmasının caiz olduğu ancak yayılması safhasının göğün yaratılması sonrası olduğu görüşüdür. Zira دَحٰيهَا lafzının (تَدْحِيَةٌ) yeri yaymak anlamına geldiğini[112] ifade etmektedir. Bu açıklamaları yapan müfessir, yapılan açıklamaların bazı yönleriyle sorunlu görülebileceğini ifade etmekte ve onları cevaplandırmaktadır.[113]

1) Büyük bir alanı teşkil eden yeryüzünün, yaratılışı ve tanziminin ayrı düşünülmesinin doğru olamayacağı yönüyle, yeryüzünün tanzim edilmesinin (yayılması), gökyüzünün arkasından yapıldığı ifadesi sonucunda yeryüzünün, gökyüzünden sonra yaratıldığı ortaya çıkmaktadır. İleri sürülebilecek bu görüşe müfessir, وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا "*Yeryüzünü bundan sonra yaydı*"[114] âyetinin, gökyüzünün önce yaratıldığı anlamını gerektireceğini ancak gökyüzünün tanziminin yeryüzünün yaratılmasından önce olması anlamına gelemeyeceğini bildirmiştir.[115]

Görüldüğü üzere müfessirin, konuya vakıf olmayanların veya ifade edilen hususları benimsemeyen fikirlerin zaman içerisinde öne sürebileceği, ihtimal dâhilindeki hususların anlaşılmasına yönelik zihni bir çaba içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Takrîr Metodu

Râzî, ileri sürmüş olduğu fikir ve görüşün ispatlanması hususunda takrîr[116] kavramını kullanmaktadır.[117] Bu yaklaşıma uygun tefsîri içerisindeki bazı örnekleri sıralamak yerinde olacaktır.

Takrîr kavramını ifade edilen anlamda kullandığına örnek Âl-i İmrân Sûresi 2. âyetidir.

Müfessir, اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ "*Allah o Allah'dır ki O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Hay ve kayyûmdur*"[118] âyetinde geçen hay ve kayyûm sıfatlarının ispatında اِنَّ اللّٰهَ لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِى السَّمَاءِ "*Şüphe yok ki ne yerde, ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz*"[119] âyetinin münasebetine dikkat çekmekte bunu da takrîr lafzını kullanarak ifade etmektedir.[120]

Kayyûm lafzının, yaratılanların maslahat ve fillerinin bilinmesi anlamında geldiğini ifade etmektedir. Müfessire göre bu, maslahat ve işlerin tamamının bilinmesi ve bilinen bu hususların giderilmesine insanın gücünün yetmemesi yönüyle olmaktadır. Bunun doğruluğuna da "*şüphe yok ki ne yerde, ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz*" âyetinin delâlet ettiğini söylemektedir. Zira bu beyân ile anlaşılmaktadır ki mahlûkatın ihtiyaçlarını, bu ihtiyaçların miktarını bilen Allah (c.c) için bunlar bir zorluk olamayacaktır. Ayrıca هُوَ الَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "*Analarınızın rahminde sizi nasıl dilerse öylece şekillendiren O'dur. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, mutlak galiptir. Yegâne hüküm ve hikmet sahibidir*"[121] âyetinde ifade edilen hususlar, Allah'ın (c.c) her şeye muktedir olduğunu, böylece Allah'ın kâinatın

---

106 Bakara, 2/29.
107 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 379.
108 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 379.
109 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 379.
110 Nâzi'ât, 79/30.
111 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 380.
112 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I, 281.
113 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 380.
114 Nâzi'ât, 79/30.
115 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 380.
116 Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, V, 24; Cevheri, *Tâcü'l-luga*, II, 791; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, II, 67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V,85.
117 Bkz., Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V, 11; V, 62; V, 155; V,168; V, 282; IX, 370; IX, 401; IX, 531; XI, 250; XII, 387; XII, 388; XII, 411; XII, 509; XII, 517; XII, 536; XIII, 13; XIII, 57; XIII, 75; XIII, 88; XIII, 102; XIII, 103; XIII, 155; XIV, 275; XIV, 335; XV, 402; XVI, 26; XVI, 103; XVI, 171; XVI, 178; XVI, 253; XVI, 254; XVIII, 367; XVIII, 470; XVIII, 522; XVIII, 527; XIX, 7; XIX, 145; XX, 244; XX, 294; XX, 307; XX, 326; XXI, 425; XXII, 59; XXII, 87; XXII, 95; XXII, 99; XXII, 156; XXIII, 207; XXIII, 272; XXIV, 402; XXIV, 441; XXIV, 490; XXV, 409; XXVII, 486; XXVII, 593; XXVIII, 204; XXIX, 447; XXX, 649; XXXI, 56; XXXII, 254; XXXII, 296.
118 Âl-i İmrân, 3/2.
119 Âl-i İmrân, 3/5.
120 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 137.
121 Âl-i İmrân, 3/6.

kayyûmu olduğunu ispat etmekte ve bu yaklaşım takrîr lafzıyla belirtilmektedir.[122]

Ayrıca müfessir, fiil-fail ilişkisini değerlendirdiği bir başka meselede nahivcilerin "fail, filin bir parçası gibidir mef'ûl ise böyle değildir" ifadelerini ele almakta ve bu yaklaşımın birçok açıdan ispat edilebileceğini takrîr lafzıyla belirtmektedir.[123]

Takrîr kavramı ile ilgili ifade edilen örnekler değerlendirildiğinde bir şeyin ispatı hususunda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kavramın alt başlıklarının misallerle birlikte oluşturulması ileri sürülen yaklaşımın anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

Meseleyi Kendi Alanıyla İlgili Delillerle İspatı

Müfessirin, meseleyi kendi alanıyla ilgili delillerle ispatında وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنّٰى اَلْقَى الشَّيْطَانُ فِى اُمْنِيَّتِهٖ "*Biz senden evvel hiçbir resul, hiçbir nebi göndermedik ki o, arzu ettiği zaman şeytan, onun dileği hakkında bir fitne atmış olmasın*"[124] âyetinde geçen تَمَنّٰى lafzı hakkındaki yaklaşımı, dikkat çekicidir.

Bu yönüyle temennî lafzının iki anlamda kullanılabileceği, bunların da kalben bir şeyi istemek ve okumak anlamları olduğu belirtilmiştir.[125]

Râzî, bu meselenin garânîk[126] hadisesi ile ilgili tartışmalara dayandığını belirtmekte ve lafzın "okuma" anlamında kullanılması durumunda iki ihtimalin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Birinci ihtimal, okuyan kişinin bazı hallerle karşı karşıya kalabileceği ve yanılabileceği hususudur.[127]

İkinci ihtimal, bu lafızların âyetin kıraati esnasında söylendiği şeklindedir. Ancak bu yaklaşımı benimseyenlerin kendi aralarında ihtilafa düştükleri ifade edilmiş ve ileri sürülen olasılıklar sıralanmıştır.

Birinci olarak, garânîk'e dayandırılan lafızlar, kimse (Hz. Peygamber, şeytan, bir başkası) tarafından söylenmemiştir. Aksine sûrede ifade edilen mesele, müşrikler tarafından anlaşılmamış ve zihinlerinde kurguladıkları bir algılama yoluna gitmişlerdir. Ortaya atılan bu görüş, müfessir tarafından zayıf bulunmuş ve sebepleri sıralanarak yanlışlığının ispatı yoluna gidilmiştir.[128]

1) Örfî olarak bir vehmin[129] oluşması, ancak vehme uygun lafızların işitilmesi ile mümkün olabilecektir.

2) Birinci sebep çerçevesinde iddia edilen hususun gerçekleşmesi durumunda orada bulunan herkesin aynı vehme kapılması gerektiği belirtilmiş ve bunun mümkün olamayacağına dikkat çekilmiştir.

3) İfade edildiği tarzda bir vehmin varlığı kabul edilmiş olsa bile, bu kabulün garânîk hadisesini şeytana nispet ettirmeyeceğini söylemektedir.[130]

İkinci olarak, burada ifade edilen sözün şeytana ait olduğudur. Zira kıraatin vakfı esnasında şeytanın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sesiyle bu lafızları söylediği iddia edilmiştir.[131] Ancak Râzî, bu iddianın kabulü durumunda vahye konu her husus hakkında güven ve itimattan uzak bir sonuç ortaya çıkaracağını belirtmiştir.

Üçüncü olarak, bu lafızları söyleyenlerin bizzat Müşrikler oldukları iddiasıdır. Müfessir, bu ihtimalin de iki sebepten zayıf olduğunu belirtmektedir.

1) Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in (s.a.v) ortaya çıkan bu şüpheyi kaldırmak, sözü söyleyeni susturmak ve bu kişiyi tespit etmek için gerekli açıklamayı yapacağı belirtilmektedir.

2) Bu söylemin doğru olması durumunda nakillerde de geçmesi gerektiği ifade edilmektedir.[132]

Dördüncü olarak, bu sözün Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından söylendiği iddiasıdır. Müfessir, sözgelimi bu tarz bir iddianın yanılma, zorlanma ve irade etme şeklinde üç ihtimali olduğunu nakletmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu sözü yanılarak söylemesi şeklindeki iddianın bazı sebepler neticesinde geçersiz olduğunu ifade eden müfessir, bu sebepleri sıralamaktadır.[133]

1) Bu tarz bir yanılmanın Hz. Peygambere (s.a.v) yakıştırılması, şeriatın güvenilirliğini ortadan kaldıran bir durum olarak görülmüştür.

2) Âyetin insicamı göz önünde bulundurulduğunda, bu insicamı bozacak uygun olmayan lafızların araya kaynamasının imkânsızlığı ifade edilmiştir.

3) Hz. Peygamber'in (s.a.v) böylesi bir yanılma içerisine düşmesi kesinlikle mümkün değildir.[134]

Hz. Peygamber'in (s.a.v) bunu zorla söylemiş olması ihtimalini iddia edenler, şeytanın bu lafızları zorlayarak ona söylettiğini ifade etmişlerdir. Bu görüşün de doğru olamayacağını müfessir, sebeplerini sıralayarak açıklığa kavuşturmuştur.[135]

1) Bu ihtimalin çürüklüğünü anlatması yönüyle, şayet şeytan Hz. Peygambere (s.a.v) karşı böyle bir kudrete sahipse, sıradan insanlar üzerinde sözgelimi zorla dinden çıkarma gibi bir vasfının olacağını, böylece bu meselenin daha da içinden çıkılmaz bir hal alacağına dikkat çekilmektedir.

2) Şayet şeytanın, Hz. Peygamberi (s.a.v) böylesi bir hususta icbar etmeye güç yetirebilmesi ihtimali varsa bu, vahyin güvenilirliğini ortadan kaldıran bir unsur olacağı yönüyle kabul görmemektedir.

3) Burada iddia edilen hususun, وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْاَمْرُ اِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُّكُمْ فَاَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطٰنٍ "*İş olup bitince şeytan der ki: "Şüphesiz Allah (c.c) size sözün doğrusunu söyledi. Ben de size vaat ettim ama size yalancı çıktım. Zaten benim, sizin üzerinizde hiçbir nüfuzum da yoktu*"[136] âyetiyle çeliştiğine de dikkat çekilmektedir.[137]

---

122 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 130.
123 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 63.
124 Hac, 22/52.
125 Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, VIII, 390; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 294; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII, 238.
126 Bkz., İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, XIII, 361-366.
127 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 237-238.
128 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 237-238.
129 Bkz., "Vehm" Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 190.
130 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 237-238.
131 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 238.
132 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 239.
133 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 239.
134 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 239.
135 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 239.
136 İbrahim, 14/22.
137 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 239.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu lafızları kendi iradesi ile söylemiş olduğu yönündeki ihtimali de değerlendiren müfessir, bu şekilde bir iddianın kesinlikle kabul edilebilecek bir yönünün bulunmadığını ifade etmektedir.[138]

Görüldüğü kadarıyla müfessir, ifade edilen iddiaların anlamsal bütünlüğünü göz önünde bulundurarak bunlara cevaplar vermiştir. Bu yönüyle öncelikle dayanılan lafzın anlamsal çerçevesini oluşturmuş, geçtiği alana uygunluğunu tahlil etmiş ve anlamsal bütünlüğü göz önünde bulundurarak konuya yaklaşmıştır. Ayrıca ileri sürülen iddiaları akıl ve örf zaviyesinde cevaplandırma gayreti içerisine girmiş ve iddiaların asılsız olduklarını akla uygun örnekler sunmakla ispat yoluna gitmiştir. Takip edilen bu usûl, itiraza mahal her unsurun ortadan kaldırılması, ileri sürülen görüşlere aynı kanaldan mukabelede bulunulması ve muârızın susturulması yönüyle değerli olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Meselenin Farklı Delillerle İspatı

Râzî, اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى اَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُسَمًّى "*Kendileri hakkında, iyiden iyiye düşünmediler mi? Allah gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunan şeyleri hak ile ve belli bir müddetin dolmasına sebep olmaktan başka bir sebeple yaratmamıştır.*"[139] Âyetinin tefsîrinde Allah'ın (c.c) her şeyi kendileri için tayin edilmiş bir vaktin dolmasına kadar ayakta tuttuğu ile ilgili hususu ele almaktadır. Âyetin başında ifade edilen ve kişilerin kendileri hakkında düşünmeleri gerektiği sorusundan yola çıkarak, haşri[140] inkâr eden bir topluluğa hitap edildiğini belirtmektedir. Müfessir, onların inkâr ettikleri haşrin varlığını belirtme hususunda Allah'ın (c.c) kişinin kendi varlığını göz önünde bulundurma vurgusunu, tıbbi bakımdan değerlendirmekte ve ispat yoluna gitmektedir.[141]

Bu yönüyle söze Allah'ın (c.c), diğer uzuvları güçlenmesi için besleyen bir mide yaratması ile başlamaktadır. İnsanın beslenme sürecinin mide ile başladığını, sonrasında işlenen yiyeceklerin süzdürülmesi amacıyla bağırsaklara gönderildiğini ve oradan da ince ve sert damarlar ile faydalı ve temiz olanların vücuda iletilmek üzere karaciğere, arta kalan tortunun ise dışarıya atıldığını söylemektedir. Bu vesileyle ihtiyaç duyulan saf kanın bütün ana damarlara, oradan tali ve bir alt derecedeki damarlara, oradan da kılcal damarlara dağıtıldığını, bu sistemin de uzuvların ihtiyaç duyduğu enerjiyi sağladığını belirtmektedir.[142]

İnsanoğlunun benliğinin haşre delâlet edişi hakkında ise müfessir, insanın sahip olduğu kuvvetin zaman içerisinde kaybolduğuna ve sahip olduğu uzuvların da bir çözülmeye doğru gittiğine dayanarak insanın, bir yokluğa mahkûm olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte görünüş ve yapı itibariyle mükemmel bir vasfa sahip insanın, sonrası olmayan bir hayat içerisinde son bulmasının, mükemmel yaratılışı ile çeliştiğine dikkat çekmektedir. Zira ona göre اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ "*Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız*?"[143] âyetinin de buna işaret ettiği bir gerçektir. Ayrıca insanın yaradılışında tesis edilen sağlamlık ve mükemmelliğin likâ (kavuşmak) vasfının bir sonucu olduğunu, aksi bir düşüncenin ise anlamsız olduğunu düşünmektedir.[144]

Haşrin gerçekleşeceği ile ilgili olarak اِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا "*Hepinizin dönüşü ancak O'nadır. Allah, bunu bir gerçek olarak vaat etmiştir*"[145] âyetini ele almaktadır. Konunun ispatı için insanın yaşadığı, gördüğü ve idrak edebildiği hususlar vasıtasıyla meseleyi işlemektedir. Müfessir, öncelikle içerisinde yaşadığımız mevsimleri söz konusu ederek sonbaharda canlılığın yitip gittiğini, ilkbaharla birlikte canlılığın tekrar geri geldiğini hatırlatmaktadır. Her yıl şahit olunan bu hâdisenin tekrar diriltilme yönüyle düşündürücü, ibret verici bir yöne sahip olduğunu ifade etmektedir.[146]

İkinci olarak, kısmi bakımdan insanda değişikliğe neden olan zayıflama ve kilo alma hususunu ele almaktadır. Kısmen müşahede edilen bu hususların, bütün içinde gerçekleşebileceği, dolayısıyla haşrin varlığına götüreceği ifade edilmiştir.[147]

Üçüncü olarak, insanların yaradılış suretlerinin birbirinden tamamıyla farklı olması yönüne dikkat çekerek her insanın varlığını, örneği olmayan ilk yaradılış olarak değerlendirmekte ve örneği olan bizlerin, ikinci yaradılışının Allah (c.c) için mümkün ve kolay olduğunu söylemektedir.[148]

Dördüncü olarak, yaratılanlar arasında bir sıralama yapan müfessir, daha zor, insana nazaran daha kapsamlı ve hacimli olan şeylerin yaratılmasının, insanın tekrar yaratılmasının mümkün ve kolay olduğu sonucuna götüreceğini belirtmektedir.[149]

Beşinci olarak haşrin gerçekliğini, insanın yaşadığı ve gözlemleyebildiği hususlardan yola çıkarak ele alan müfessir, وَهُوَ الَّذِى يَتَوَفّٰيكُمْ بِالَّيْلِ "*O, geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip alan (uyutan)*"[150] âyetini hatırlatarak uykuyu ölüme, uyanmayı ise haşre benzetmek suretiyle bunun gerçekleşmesinin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir.[151]

Altıncı olarak, Allah'ın (c.c) birbirine zıt unsurları peşi sıra yaratma kudretine işaret eden müfessir, hayatın arkasından ölümün gelmesinin gerçekliği kadar, ölümün arkasından tekrar hayatın gelmesinin mümkün ve akla yatkın olduğunu اَلَّذِى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا "*O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır*"[152] âyeti örneğiyle ele almaktadır. Böylece âyette ele alınan iki zıddın, insanın yararına olan bir hususta peş peşe gelmesi ilkesine dayandırılmakta ve bundan yola çıkılarak haşrin mümkün olduğu ifade edilmektedir.[153]

138 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, 239-240.
139 Rûm, 30/8.
140 Süleyman Toprak, "Haşir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, XVI, 416-417.
141 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXV, 81.
142 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXV, 81-82.
143 Mü'minûn, 23/115.
144 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXV, 82.
145 Yûnus, 10/4.
146 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 193-194.
147 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 194.
148 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 194.
149 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 195.
150 En'âm, 6/60.
151 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 195.
152 Yâsîn, 36/80.
153 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 195.

Râzî, insanın kendi varlığı üzerinde düşünmesini haşri (yeniden dirilişi) ispatlayan bir delil olarak görmektedir. Bu yönüyle tıbbi ve gözlemlenebilir gerçekliklerden yola çıkarak insan bedenindeki düzen, yaratılış hikmeti, mevsim döngüleri, daha zor varlıkların yaratılması, uyku-ölüm benzerliği ve zıtlıkların ardı ardına yaratılması gibi örneklerle haşrin hem aklen hem de gözlemle ispat edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, insanın yaratılışındaki mükemmellik, Allah'a (c.c) dönüşün bir zaruret olduğuna işaret etmektedir.

İleri Sürülen Hususun Mukaddimelerle İspatı

Râzî, ileri sürülen hususları konu bütünlüğü içerisinde mukaddimeler vasıtası ile ispat yoluna gitmekte ve aynı yöntemi kullanarak mukaddimelerdeki zayıflıkları tartışmaktadır. Burada bahsedilen husus, uygun olan bir örnek ile tasvir edilecektir.

Bu yaklaşıma örnek, اِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ "*Hepinizin dönüşü ancak o'nadır. Allah, bunu size bir hak olarak vaat etmiştir, halkı ilk defa dirilten, sonra imân edip salih ameller işleyenlere, adaleti ile mükâfat vermek için, yine huzuruna döndürecek olan hiç şüphesiz o'dur*"[154] âyetidir. Bu âyetin tefsîrinde âhiretin varlığı mukaddimelerle ifade edilirken, âlemin "muhdes" olduğuna, güçlü bir yaratıcının bulunması ve bu yaratıcının da âlim olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Zira bu denli bir yaratmanın ancak, âlim olmakla mümkün olabileceğini söylemektedir. Bu mukaddimeleri ifade ettikten sonra, her yönüyle eksiksiz olan bu yaratıcının kullarını ihmal etmeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca kullarının nimetler içerisinde yaşamalarına izin vermesiyle birlikte yasak olan işlerle meşgul olmalarına da müsaade etmeyeceğini, bunun neticesinde kulları bağlayan emir ve yasakların bulunacağını vurgulamaktadır. Kulların emir ve yasak ile mükellef olmalarının, olumlu veya olumsuz bir sonucunun bulunması gerektiği söylenmektedir. Ayrıca bu sonuçların tecelli edeceği bir alanın gerekliliği belirtilmekle birlikte meâd[155] (ölümden sonra dirilme) ve haşrin varlığına da götüreceği ifade edilmektedir.[156]

Yukarıda ifade edilen izahlardan sonra müfessir, Allah'ın (c.c) fiillerinin maslahatlara bağlanması şartını kabul etmeyenlerin (Ehl-i Sünnet) âhiretin varlığı hakkında dayandıkları delilleri mukaddimeler çerçevesinde değerlendirmekte ve ispat yoluna gitmektedir.

Birinci mukaddimede müfessir, insanın beden ve ruhtan teşekkül ettiğini hatırlatmaktadır. Bu hatırlatma ile öne sürdüğü görüşün ihtimallerini ayrı ayrı değerlendirdiği ancak mukaddimenin ana unsurunun değişmediği görülmektedir. Bu itibarla âhiretin varlığının ispatı hususunda tekâbülü[157] (tam zıddı) bulunanın durumundan yola çıkmakta ve insanın varlığının mahiyetini ifade etmektedir. Buna göre insanın ya ruhtan ya da bedenden ibaret bir varlık olduğunu, ancak bunlardan ilkiyle mutabık bir görüşten yana olduğunu belirtmektedir. Zira insanın ruhtan ibaret olması, ikinci defa bedene nüfuz etmesine mani olmadığını göstermektedir. Bu iddiaya göre ruhun cevher[158] olması, bedene nüfuz eden veya zaman içerisinde bedenin değişiminden etkilenmeyen bir yapıda olmasını ortaya çıkmaktadır. İnsanın varlığının bedenden oluştuğu şeklindeki iddia karşısında ise müfessir, bu iddiayı akıldan uzak bir ihtimal olarak görmektedir.[159]

İkinci mukaddimede, âlemin varlığından yola çıkarak yaratıcısının varlığına oradan da Allah'ın (c.c) mümkün olan her şeye gücünün yettiğine ulaşılmaktadır.[160]

Üçüncü mukaddimede, Allah'ın (c.c) bütün cüzleri bilmesi yönüyle o cüzleri tekrar bir araya getirmesinin de mümkün olduğuna dikkat çekilmektedir.[161]

Âhiret hayatının varlığı hakkında dini kaynakların söylediklerinin ispatı hususunda, ileri sürülen bu mukaddimelerin de geçerli olduğunu belirten müfessir, bu yöntemle haşr ve neşr'in ispatı yoluna gitmiştir.

Müfessir, bir konunun ispatı hususunda başvurduğu mukaddime usûlünde ikinci örneği, ileri sürülen mukaddimelerin geçersizliğini ifade etmek için kullanmaktadır.

Açıklanan misallerden anlaşılacağı üzere müfessir, ilgili meselede ileri sürülen mukaddimelerle bir konuyu ispat etme veya geçersiz sayma yoluna gitmektedir. Bu yaklaşım, bir bütünün daha iyi anlaşılması hususunda parçalanıp aradaki bağlantıların görülmesine ve konunun içerik yönüyle detaylandırılmasına kapı aralamaktadır.

Meselenin İstidlalinde Ağır Basan Yöne Meyletmesi

Râzî, ele alınan mesele hakkında ileri sürülen görüşleri değerlendirmekte, sağlamlık ve uygunluk bakımından ağır basan tarafa meyletmektedir.

Bu yaklaşımla ilgili olarak, وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرٰهِيمَ "*Şüphesiz İbrâhim de, onun fırkasındandı*"[162] âyetinde مِنْ شِيعَتِهِ "*onun fırkasından*" ibaresindeki zamirin merciî hususunda ihtilafa konu görüşler ele alınmaktadır. Öncelikle ilgili zamirin merciînin Nûh (a.s) olduğu, bu yönüyle mevzu bahis fırkanın da Nûh'un (a.s) fırkası olduğu ifade edilmiştir. Bu yaklaşımın savunucularına göre Nûh (a.s) ile İbrâhim (a.s) arasında Sâlih (a.s) ve Hûd'un (a.s) da yaşadığı uzun bir zaman (iki bin altı yüz kırk yıl)[163] geçmiştir.[164]

Diğer bir görüşe göre, burada geçen zamir Hz. Muhammed'e (s.a.s) aittir. Hz Peygamber zaman olarak sonra da olsa burada maksadın gidilen yol olduğu ifade edilmiş ve bu görüş ileri sürülmüştür.[165]

İleri sürülen bu görüşleri kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutan müfessir, âyetin geçtiği bağlamı, ileri sürülen görüşlerin dayanaklarını ve kabule en yakın görüşü

154 Yûnus, 10/4.

155 Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV, 516-522.

156 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 202.

157 Ali Durusoy, "Tekabül", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, XXXX, 334-335.

158 "Cevher" Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 118; IV, 145; İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, VII, 450-455.

159 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 202.

160 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 202.

161 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 202-203.

162 Sâffât, 37/83.

163 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), (IV) *el-Keşşâf 'an haka'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1987, IV, 48.

164 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, 340.

165 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, 340.

gerekçeleri ile birlikte göz önünde bulundurarak burada Nûh (a.s) ile ilgili hususların varlığını vurgulamıştır. Bu yönüyle zamirin merciî yaklaşımlarından birinci görüşün doğruluğu kanaatine ulaşmıştır.

Meselenin Sebr ve Taksim Metoduyla Ele Alınması

Bir meselenin ispat edilmesi hususunda sebr ve taksim usûlü müfessirin tefsîrinde sıkça başvurulan ve güvenilir olarak tanınan bir vasıfta görülmektedir. Bu kavramı oluşturan lafızların, lügat yönüyle değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır ki sebr, ele alınan bir meselenin incelenmesi, tecrübe edilmesi ve ölçülüp takdir edilmesidir.[166] Taksîm ise kısım ve parçalara ayrılması[167] anlamlarında kullanılmaktadır. Sebr ve taksim, terim anlamı açısından, bir mesele hakkında bulunan ihtimallerin tespit edilmesi (hasr) ve bu seçeneklerin birden çok ihtimal kalmayacak şekilde elenmesi (hazf) anlamına gelmektedir.[168]

Bu konuda edinilebilecek örnek, وَاِذَا جَاءَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ "*Onlara eminlik veya korku haberi geldiği zaman, onu her tarafa yayıverirler. Hâlbuki bunu, peygambere veya onlardan emir sahiplerine döndürüp (iletmiş) olsalardı, bunu onlardan "istinbat" edebilecek olanlar elbette bilirlerdi*"[169] âyetidir. Bu âyette geçen "emir sahipleri" ifadesi ile ilgili bazı hususların bulunduğunu ifade eden müfessir, öncelikle ulü'l-emrin kimler olduğu hakkında bazı görüşlerin bulunduğunu haber vermektedir. Bu kişilerin, ilim sahibi kişiler veya ordu komutanları oldukları belirtilmiştir.[170]

Râzî, emir sahipleri ifadesiyse maksadın, ordu komutanları olduklarını iddia edenlerin dayandıkları görüşleri ele almaktadır. Onlar, ulü'l-emrin insanlara emretme vasfını taşımaları gerektiğini, bu yönüyle ilim ehlinin bu kapsamda değerlendirilemeyeceğini söylemektedirler. İleri sürülen bu görüşün doğru olmadığını tartışan müfessir, ilim sahiplerinin de insanlara emretme ve uyarma vasfına sahip olduklarını وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَاۤفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَاۤىِٕفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ "*Mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geride kalsın. Umulur ki sakınırlar.*[171] Âyetine dayanarak ifade etmektedir. Bu yönüyle, ulü'l-emr kavramıyla ifade edilen kişilerin ordu komutanlarından ziyade ilim erbabı kişiler olduğunu ifade etmektedir.[172]

Râzî, emir sahipleri ifadesiyle ilgili olarak ileri sürülen görüşlerden anlamsal kapsayıcılığı daha fazla olanı tercih etmiştir. Zira ilim sahiplerinin ordulara komutan olarak atanmaları bilinen bir hususdur. Ayrıca bu yaklaşıma karşı olan diğer görüşler, dayanaklarının yetersizliği yönüyle kabul görmemiştir. Bu yaklaşımından anlaşılmaktadır ki müfessir, daha telif edici ve daha kapsayıcı olan görüşe yönelmiş ve diğer görüşleri sebr ve taksim metoduyla eleme yoluna gitmiştir.

Söylenenden Söylenmeyene İstidlâl

Basit olan bir lafzın söylenmesi göz önünde bulundurulduğunda söylenmeyen ancak daha ileri olan lafızların mana yönüyle bu yaklaşımdan çıkarılabileceği ifade edilmektedir.[173]

Müfessirin, söylenenden söylenmeyene istidlâl yaklaşımı "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ" "*...onlara öf (bile) deme...*"[174] âyetinde görülmektedir. Âyetin sözü edilen bu bölümünde ele alınan lafzın manası, bunun az ya da çok bir kişiye ulaşabilecek her türlü kötülükten muhafaza amacını taşıyan bir deyim olduğu ifade edilmiştir. Ancak konunun usûl yönüyle ele alınması durumunda, "öf" lafzının ifade ettiği anlamın ötesinde insana eziyet eden her söylem ve fiili delâlet yönüyle kapsaması, lafız yönüyle mi, yoksa mefhûm yönüyle mi olduğu hususunda farklı görüşlerin olduğu belirtilmektedir.[175]

Öf lafzının bütün olumsuz söylem ve fiilleri kapsayan bir yaklaşımla delâlet-i lafzî olduğunu ifade edenler, örf yönüyle bu lafzın kapsayıcı bir formda olduğunu ifade etmişlerdir.[176]

Müfessir, bu lafzın delâlet-i mefhûm yönüyle olumsuz bütün davranışları da kapsayacağını belirten diğer görüş sahiplerinin görüşlerinin bazı özelliklere sahip olduğunu söylemekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır.

1) Basit olanın ifade edilmesi ile daha ileri söylemlerin terk edilmesine mana yönüyle derinlik kazandırılmıştır.

2) İfade edilen husus ile terk edilen hususun biri birine denk olduğunun belirtilmesi hedeflenmiş ve bu yönüyle basit olanın hafife alınmaması vurgulanmıştır.

3) Basit olanın ifade edilmesi ile söylenmeyen hususlar, sınırlandırılmamıştır.[177]

Râzî, bu iki görüşü ve bu görüşlerin gereklerini ifade ettikten sonra âyette geçen ve örfî olarak bir kişiye her türlü zararın ulaşmasını engellemek anlamında kullanılan "öf" lafzını tahlil etmiştir. Bu bakımdan basit olanın yasaklanmasının daha ağır olanın da yasaklandığı anlamında delâlet-i ednânın a'lâya kıyasını içeren kıyas-ı celî[178] vasfında bir istidlâl olduğunu ifade etmiştir.[179] Bu yaklaşımı ile müfessir, konuyu istikrâ[180] (tüme varım)

166 Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, V, 251; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 340.
167 Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, V, 86; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 478.
168 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 299-304.
169 Nisâ, 4/83.
170 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 153.
171 Tevbe, 9/122.
172 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 153.
173 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 324-325.
174 İsrâ, 17/23.
175 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 325.
176 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 325.
177 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 325.
178 Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), (II) *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk., Abdülmecîd türkî, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995, II, 625.
179 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 324-325; bkz., M. Naci Bolay-Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, X, 119-122; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV, 533.
180 Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII, 358-359.

yaklaşımıyla ele almış ancak kıyas[181] (tümden gelim) formu ile açıklamıştır. Müfessirin bu yaklaşımı, istikrâyı kıyasın bir alt başlığı içerisinde değerlendirmesi ile ilgili olmakla birlikte mezhebinin usûl geleneği çerçevesinde yani illet kıyasının bölümlemeleri altında geçen ve illetin bilinmesinde kesinliği önceleyen celî kıyas kapsamında değerlendirdiğini ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç

Fahreddîn er-Râzî, ilmî geleneğin en yoğun tartışmalarla örülü döneminde yetişmiş; tefsîr, kelâm ve fıkıh usûlü gibi alanlarda derin çalışmalar ortaya koymuş çok yönlü bir âlimdir. Bu çalışmanın temel amacı, onun özellikle tefsîr metni içerisindeki usûl anlayışını ortaya koymak ve bu anlayışın kendi iç tutarlılığına sahip metodolojik bir sistem dâhilinde nasıl işlediğini göstermektir.

Râzî'nin tefsîri dirâyet yönteminin ustaca sergilendiği bir alanda olsa, derinlemesine okunduğunda onun fıkıh usûlündeki istidlâl yöntemlerini nasıl tefsîrine taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu bağlamda yapılan tespitler, Râzî'nin üç metodolojik temel etrafında hareket ettiğini ortaya koymuştur. Tahkîk, tahrîr ve takrîr bu üçlü sistem hem onun meseleleri ele alma biçimini hem de hükme ulaşmadaki zihinsel sürecini ortaya çıkarmaktadır.

Tahkîk, Râzî'nin bir meselede tüm ihtimalleri göz önünde bulundurarak meseleyi derinlemesine incelemesini, konunun özüne ve gerçek mahiyetine ulaşma çabasını temsil etmektedir. Bu yönüyle tahkîk, yalnızca ilmî bir tetkik değil, aynı zamanda zihnî bir arınma sürecidir.

Tahrîr, delillerin sistematik biçimde sınıflandırılması, muarız görüşlerle mukayeseye tabi tutulması ve meseleye dair ilmî zeminin netleştirilmesi aşamasıdır. Râzî bu süreçte kem kelâmi hem mantıkî araçlardan faydalanmakta, metinleri sadece nakletme yetinmeyip yeniden yapılandırmaktadır.

Takrîr ise savunulan görüşün delillendirilerek ispat edilmesi, yani hükmün kurucu düzeyde temellendirilmesidir. Bu süreç, Râzî'nin yalnızca karşıt görüşleri çürütmekle yetinmeyip kendi usûlünü rasyonel temellerle tahkim ettiğini göstermektedir.

Bu çerçevede ulaşılan en önemli bulgulardan biri, Râzî'nin sadece söylenenle yetinmeyip, söylenenden söylenmeyene istidlâl eden bir düşünce biçimine sahip oluşudur. Bu yaklaşım, klasik fıkıh usûlündeki mülâzemet kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu çalışmada Râzî'nin örtük şekilde uyguladığı bu yönteme dair özgün bir kavramlaştırma önerilmiştir. "Söylenenden söylenmeyene istidlâl" başlığıyla ifade edilen bu yaklaşım, lafzın ötesine geçip anlamın tüm boyutlarını kuşatma çabasıdır. Netice itibariyle bu çalışma, Râzî'nin tefsîr metnini anlamak için yalnızca zahirî bir okuma yapmanın yeterli olmadığını; aksine onun fıkıh usûlü, kelâm ve mantık gibi disiplinlerdeki birikimini tefsîrine yansıttığını ortaya koymuştur. Böylece Râzî'nin tefsîri, yalnızca bir yorum faaliyeti değil, aynı zamanda çak katmanlı bir istidlâl örüntüsünün uygulama alanıdır. Bu yönüyle onun yöntemi, klasik ile modern arasında köprü kurabilecek nitelikte olup, tefsîr metodolojileri içinde ilham verici bir örnek teşkil etmektedir.

[181] Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV, 525.

Kaynaklar

Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII.

Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV.

"Tekabül", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, XXXX.

Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, XXXXII.

Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV.

Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), (XXXII) *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.

Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevheri (ö. 400/1009), VI *Tâcü'l-luga*, thk., Ahmed Abdilgafûr Attâr, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.

Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), (VIII) *Kitâbü'l-'Ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Kahire, 1988.

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), (I) *Esâsü'l-Belâga,* thk., Muhammed Bâsıl uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, XIX.

H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, XXXIX.

Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXII.

Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevheri (ö. 400/1009), VI *Tâcü'l-luga,* thk., Ahmed Abdilgafûr Attâr, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), (IV) *el-Keşşâf 'an haka'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl,* Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), (II) *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl,* thk., Abdülmecîd türkî, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995.

Ebü'l-Leys İmâmül'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983), (III) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yy., İlk çeyreği), *Câmi'u't-tefsîr*, thk., Âdil b. Ali eş-Şiddî, Dârü'l-Vatan, Riyad, 2003.

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), (I) *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), (XXIV) *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l Kur'ân,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.İbn Manzûr

Muhammed b. Mükerrem b. Ali, (XV) *Lisânü'l-Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut, 1994.

Ebü't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1515), *el-Kâmûsü'l-muhît*, (I) thk. M. Naîm el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.

H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV.

İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, VII.

İsmail Durmuş, "Teşbih", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, XXXX

İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, XIII.

M. Naci Bolay-Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, X.

Süleyman Toprak, "Haşir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, XVI.