

## GARÂNİK MESELESİNDE FAHRUDDİN ER-RÂZÎ'NİN RASYONALİST TUTUMU VE LİTERALİZM ELEŞTİRİSİ

- The Rationalistic Attitude of Fahrüddîn ar-Râzî on Garânîk Case and His Criticism of  
Literalism –

**Yrd.Doç.Dr. İsmail Hanoğlu**

Çankırı Karatekin Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

**Abstract** *Râzî is known as the rationalist thinker in Islamic thought. He criticizes especially the understandings based on narratives without examining. The so-called Garânîk event is mentioned in the commentaries of Qur'an as the reason why God reveals the fifty second (LII.) verse of the surah Hacc. Razi also criticizes the problem of Garanik according to his Qur'anic understanding that it develops in the context of rationalism. In Razi's opinion, accepting such an event does not agree with the spirit of Qur'an. For, Allah says in Qur'an: "Your Companion is neither astray nor being misled. Nor does he say (ought) of (his own) Desire. It is no less than Inspiration sent down to him." (Al-Najm: 2-4) Therefore, the Devil can not damage the originality of the revelation, and can not falsify it with his words and whispers. It is shown in this article how Razi defends his system and replaces it, criticizing this so called event. It is also scrutinized in this study how the understanding based on the narrative turns into literalism. It is remarkable how the epistemological and political projections of such an understanding appear in the society. In this context, it is emphasized in this study that the literalist view excludes the individuality on behalf of the community, while the rationalist one enlarges the area of the freedom of the person, thanks to the interpretation.*

**Key Words:** *Literalism, rationalism, narrative, garânîk, community.*

### Giriş

#### Literalist Okuyuşun Siyasi Kökleri: Haricilik

Rasyonalizm ve literalizm, kendini düşünce geleneğimizde, dirayetçilik ve rivayetçilik, akılcılık ve nakilcilik şeklinde yönetsel olarak farklılaştırır. Dirayet ve rivayet biçimindeki farklılaşma, hangi sebeple kendini ortaya koyduğu dikkat çekicidir. Bazı araştırmacılar, literalizmin doğuşunu İmâm Ebû Hanîfe'nin İslam hukuk metodolojisinde istihsânı bir hüküm çıkarma yöntemi olarak ortaya koymasına kadar geri götürür. Bu manada literalizm, etki-tepki merkezli bir diyalektiğin metodolojik açıdan kendini ifade etmesi olarak yorumlanır.<sup>1</sup> İstihsân uygulaması, delil bakımından kuvvetli olmakla beraber zahiri hükme ya da kıyasa

<sup>1</sup> Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1996, c. IX, sayı: 1-2-3-4, ss. 144-145.

sahih hükmün ve mananın çıkarılması için muhalif durulması manasına gelir.<sup>1</sup> Bir başka ifadeyle de istihsân, dinin ve hukukun maksadını göz önüne alarak şeklin manaya ve maksada feda edilmesi olarak da görülür.<sup>2</sup> Bir dereceye kadar İslâmî ilimler bağlamında böylesi bir gerekçe öne sürülebilir. Ancak olaya söz konusu düşüncenin neşvu nema bulduğu düşünce iklimi açısından bakılacak olursa, hukuki bir meselenin ya da yöntemin sınırlarının ötesinde bir zihniyet sorunu ile karşı karşıya kaldığımız görülür.

İlk hicri asırda yaşanan siyasi kamplaşmalar, hiçbir araştırmacı tarafından azımsanamaz. Bu dönemde birlik şuurunun kaybolup toplumsal düzenin derinden sarsıldığı yakinen bilinir.<sup>3</sup> Akılcı ve nakilci taraftarlar arasındaki ayrışma, daha erken devirlerde, ilahi ve beşeri otorite üzerinden İslam toplumunu farklı siyâsî gruplara bölen zihniyetten ciddi manada beslenir. İlâhî ve beşerî otorite kavramlarının ağırlıklı olarak kendini ifade ettiği olay ise, tahkîm meselesidir. Tahkîm olayı ise, Hz. Ali'nin öldürülmesine kadar varan siyâsî anarşizmin temsilcisi *harici* dünya görüşünü Müslümanların siyasi yaşamına yerleştirmiştir. Haricilik, tahkim olayında, ilahi otoritenin beşeri otorite karşısında hiçe sayıldığı anlayışından hareketle, önce siyasi sonra da silahlı direnişin temsilciliğini üstlenmiş,<sup>4</sup> itikadi kaygılardan daha çok, siyasi kaygıların merkezi haline gelmiş bir akımı temsil eder.<sup>5</sup> İlk dönemlerdeki siyasi heyecanın ve başkaldırının yerini, sonraki dönemlerde ilmi konularda Kur'an'dan başka kaynağın olamayacağı şeklindeki bir zihniyet almıştır.<sup>6</sup> Harici hareketin, böyle bir anlayışla neticelenmesinin arka planında yine beşeri otoritenin ilahi otoriteye alternatifliğinin önünü geçme kaygısı oluşturmaktadır. Harici zihniyet kendini sadece erken devir İslam toplumunda etkili bir söylem olarak göstermemiş, aynı zamanda günümüz İslam coğrafyasında da hakim bakış açısı olarak varlığını devam ettirmiştir.<sup>7</sup> Bu bakış açısının özü, hakimiyet kavramının kullanımında ortaya çıkan sorunlarla yakından alakalıdır. Ancak diğer taraftan şianın, hilafeti, Hz. Ali'nin soyuna hasretmesine karşılık, harici zihniyet, hilafeti, her

<sup>1</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, c. II, ss. 200-201.

<sup>2</sup> Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 60.

<sup>3</sup> Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, çev.: Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 39.

<sup>4</sup> Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, ss. 120-122.

<sup>5</sup> Ahmet Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995, c. VIII, sayı: 3-4, s.150.

<sup>6</sup> M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994, s. 59.

<sup>7</sup> Ahmet Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, c. VIII, sayı: 3-4, ss. 149-150.

adil müslümanın hakkı olarak görmesi, enteresan bir siyasal olgunluk olarak görülmelidir.<sup>1</sup>

Siyasal iktidarın kendini ilâhî hâkimiyet ile beşeri hâkimiyet arasında tercih yapmak zorunda hissetmesi, sosyal yapının dünya görüşünün şekillenmesine de etki etmiştir. İlâhî otorite ile beşeri otorite arasında gösterilmek istenen gerginlik sadece kendini siyasal düzlemde var kılmamıştır. İnsanın iç ve dış dünyasının tüm katmanlarında, bu gerginliğin izi takip edilebilir. Böylesi bir gerginliğin ürettiği zihniyet, kendini ağırlıklı olarak bilgi katmanında var kılar. Bilgi katmanı ise, yapısı gereği bir takım unsurlardan oluşur. Bunlar, bilen, bilinen ve bilgidir.<sup>2</sup> Bilgi, her ne kadar bilen özne bağlamında değerlendirilebilirse de bilginin kaynakları ve sınırları bu yapının içerik ve çerçevesini belirleyen öğelerdir.<sup>3</sup> Konumuz açısından bilginin unsurları içerisinde bizi, bilginin elde edilmiş yönteminin nasıllığı ciddi anlamda ilgilendirir. Bilginin elde edilmiş yöntemi de, İslam düşünce geleneğinde dirayet ve rivayet meselesi olarak kendini inşa eder. Her ne kadar rivayetçilik ya da nakilcilik var olan metinsel bir bütünün aktarımcılığı gibi karşımıza çıksa da böylesi bir aktarımcılığın arka planın da lafızcı ya da literal okuma biçiminin akla öncelik teşkil etmesi gerektiği düşüncesi içkin olarak vardır.

İslam düşünce geleneğinde, dirayet ve rivayet tarzında farklı anlama yöntemlerinin ortaya çıkması, bilim adamlarının salt rivayeti ya da salt dirayeti esas almaları sebebiyle değildir. Bilimsel çalışmalarda, akli çıkarsamalara verilen önem, çalışmanın yöntem bakımından dirayet ya da rivayet esaslı oluşunu büyük oranda belirlemiştir. Bu, meselenin bir yönüdür. Diğer yönünü ise, rivayetçilik ile dirayetçilik arasında net ayrımların her zaman mümkün olamayacağı teşkil eder. Öyle görünüyor ki, rivayet kendi içinde sadece metinsel bir aktarım değildir. Metinsel aktarım, rasyonel yolla delil içerisinde konumlandırılabilir. Yani, ilgili metnin ne zaman, hangi amaç ve biçim ile kullanılacağı noktasında aklın metin karşısındaki işlevselliği fark edilmelidir. Bu durumda, artık, delil ya da gerekçe olarak kullanılan bir metnin rivayet eksenli anlama yönteminin konusu olduğunu rahatlıkla söyleyemeyeceğiz. Şimdi, bu düşünceler ışığında *Garânik* hadisesinin, düşünce tarihimizde literal ve rasyonel anlama biçimlerini görelim.

<sup>1</sup> Hasan Hanefî, Muhammed Âbid el-Câbirî, “Laiklik ve İslam”, çev.: Muammer Esen, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995, c. VIII, sayı: 3-4, s. 164.

<sup>2</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme* tahk.: İsmail Hanoğlu, A.Ü. Sosyalbilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, c.III, s. 361.

<sup>3</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, tahk.:Macit Fahri, Menşûratü Dâri'l-Âfaki'l- Cedîde, Beyrut, ss. 205-206; Ebu'l-Mansûr el-Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yay., Ankara 2005, s.11.

### 1. Garânîk Meselesinin Genel Çerçevesi

Bir çalışmada kullanılan terminolojinin içeriğinin neye takabül ettiğini ortaya koymak, hem bilimsel etiğe ve hem de onun rasyonalitesine eş düzeyde uyumluluk göstermelidir. Bu düşünceden hareketle, bu makalede *rivayet* olarak üzerinde durulacak bilgi verileri, Kur'an ya da sahih sünnete ait değildir. Bu veriler, İslam düşünce tarihinde *Garânîk* hadisesi diye bilinen ve Kur'an tefsirlerinde yer almış menkul ifadeleri içerir. Bir kültür ve medeniyet içerisinde farklı birçok rivayetin olmasından daha doğal bir şey olamaz. Ancak, zaman zaman da olsa, bu medeniyet havzasında yetişen âlimlerin ve fikir adamlarının kendi koymuş oldukları usullere uyma noktasında gereken ilmi titizliği göstermemeleri doğal karşılanamaz.

Bu makalede, Hacc suresi elli iki ila elli yedinci ayetlerin üzerinde yapılan yorumlarda ve bu yorumların dayandığı rivayetlerde İslam dünya görüşünün ruhiyatıyla bağdaşmayan unsurların var olduğu işlenmeye çalışılacaktır. Bu ayrıklığın nasıl ortaya çıktığı ve çözümüne dair ne tür bilimsel tutumlarının geliştirilebileceği noktasında Râzî'nin ortaya koymuş olduğu bilimsel veriler dikkate alınacaktır.

Tefsirciler tarafından, Garânîk hadisesi, Hacc suresi elli ikinci ayetin iniş sebebi olarak değerlendirilir.<sup>1</sup> Râzî, burada, “tefsirciler” ibaresini olduğu gibi ifade eder ve her hangi bir niceliksel sınırlamaya gitmeden bu hadisenin tefsir alimleri tarafından kabul edildiğini aktarır. Olay kısaca şöyle: Peygamberimiz, müşriklerin iman etmemesinden ötürü epeyce üzüntü çeker. Müşriklerin meşhur putlarından olan Lât, Uzzâ ve Menât'tan bahseden Necm suresi on dokuz ila yirminci ayetlerini okurken şeytan diline “O yüce kuğular(tanrıçalar), işte onların şefaahat etmeleri umulur” ifadelerini katar. Bunu duyan müşrikler de, Peygamberimizin onların putlarını anmasından ötürü sevinirler. Kabe'de bulunan kafir, mümin herkes secdeye kapanır ve daha sonra dağılırlar. Akşam olunca Cebrâil (a.s) gelir ve Peygamberimize “Ne yaptın? Benim, Allah'tan sana getirmedigimi ve sana söylemediğimi sen o Kureyş'e okudun” demiş, bunun üzerine Peygamberimiz çok kederlenir ve bunun üzerine Hacc suresinin “*Biz senden evvel hiçbir resûl ve hiçbir nebî göndermedik ki, o arzu ettiği zaman şeytân onun dilediği hakkında bir fitne atmış olmasın. Nihayet Allah, şeytanın ilkâ edeceği (o fitneyi) giderir, iptal eder. Yine Allah ayetlerini sabit kılar. Allah hakkıyla bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.*” ayeti nazil olur.<sup>2</sup> Daha sonra Razi, bu hadiseyle alakalı olarak ilim adamlarının tutumlarını değerlendirmeye geçer.

<sup>1</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, terc.: Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay., Ankara 1993, c. XVI, s. 337.

<sup>2</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVI, s. 337.

## 2. Meseleyle Alakalı Bazı Rivayetlerin Tenkidi: Katâde, Mukatil ve Ata

Ayetin iniş sebebine ilişkin olarak böyle bir olayın anlatılması yanında, erken devir müfessir ve alimlerin bu olayı destekler mahiyette bir takım rivayetleri ifade eder olmaları ve bu rivayetlerde herhangi bir eleştirel bakış açısının olmaması yukarıda ifade edilen ilginçliğin güzel bir örneğini temsil eder. Bu rivayet sahipleri, kendilerine birçok konuda gönderme de bulunan Katâde, Mukatil ve Atâ gibi önde gelen isimlerdir.<sup>1</sup> Katâde ve Mukatil'den gelen rivayet şöyle:

Peygamberimiz (s.a.v) Makâm-ı İbrâhim'de namaz kılıyordu. Derken onu hafif uyku bastı. Bu anda da onun dilinden bu iki kelime çıkıverdi. .. Sureyi bitirince de, secde etti ve Mescid'de bulunan herkes de secdeye kapandı. Müşrikler, duydukları şeyden dolayı ferahladılar. Derken, Peygamberimize Cebrail (a.s) geldi ve o sureyi okumasını istedi. *تلك الغرائيق* (tilke'l-ğarânik) cümlesine varınca, Cebrâil, “ Ben sana bunu getirmedim” dedi. Peygamberimiz bu ayet (Hacc, 52) nazil oluncaya kadar mahzun oldu.<sup>2</sup>

Râzî böylesi bir olayın gerçekleşme ihtimalini üç açıdan imkansız bulur. İlkine gelince, eğer böyle bir olay olsaydı, sadece bu yanılma Necm suresinde değil, Kur'an'ın diğer yerlerinde de olurdu. Bu ise İslam şeriatını ortadan kaldırmak anlamına gelirdi. İkincisine gelince, eğer bir kimse yanılıyorsa, o yanılından surenin anlam ve üslubuna uygun böylesi ifadelerin ortaya çıkması mümkün olmazdı. Son olarak, eğer peygamberimiz hakikaten yanılmışsa, nasıl oluyor da, Cebrâil(a.s)'a bunu okurken dikkatini çekmiyor. Bu üç gerekçeden açık biçimde, böyle bir olayın ortaya çıkmasının imkansız olduğu anlaşılıyor.<sup>3</sup>

Râzî, daha sonra, Atâ'nın İbn Abbas'tan olan rivayetini aktarır:

Kendisine “el-Ebyâd” denilen şeytan, Cebrail'in kılığında gelmiş, bu kelimeyi Peygamberimiz(s.a.v)'e atmış, o da bunun üzerine bunu okumuştur. Müşrikler bunu duyunca, bu onların hoşuna gitmiş. Bunun üzerine Cebrail gelerek, Peygamberimizden “arza” yapmasını istemiştir. Peygamberimiz, bu sureyi okuduğunda, bu cümleye gelince, Cebrail (a.s) “daha bunu ben getirmedim” demiş, bunun üzerine, Peygamberimiz de, “Onu bana, senin kılığında olan birisi getirdi ve benim dilime kattı demiştir.”<sup>4</sup>

Râzî bu rivayeti de makul bulmaz. Zira bir Peygamber, melek ile melek kılığına bürünmüş şeytanı ayıramayacak kadar basiretsiz olamaz.<sup>5</sup> Daha ötede vahyin gerek kaynağı ve gerekse inişi itibariyle ilahi gözetim altında olduğu Kur'an tarafından vurgulanır. <sup>6</sup> Bu durumda şeytanın vahiy meleği Cebrail (a.s)'ın kılığını

<sup>1</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVI, ss. 342-343.

<sup>2</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVI, s. 342.

<sup>3</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVI, s. 342.

<sup>4</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVI, s. 343.

<sup>5</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVI, s. 343.

<sup>6</sup> Hicr, 15/9.

girerek vahiy getirecek olmasını beklemek, Kur'an'la çelişmektedir. Râzî'nin konuyla alakalı olarak aktardığı rivayetler ve bu rivayetlere ilişkin yaptığı değerlendirmeler ve tenkitler de bunlardan ibarettir. Râzî konuya bir rivayet bütünü bağlamında değil, dirayet merkezli bakar. Râzî'nin böyle bir tefsir yöntemi içerisinde kendini buluyor olması rastlantısal değildir. Râzî'nin kelâmî ve felsefî eksenli bilimsel birikime sahip olması böylesi bir bakış açısının kendinde ciddi anlamda kökleşmesine hizmet etmiştir. Râzî'nin, Mukatil, Katade ve Atâ'dan gelen rivayetlere ilişkin bu tarz bir akıl yürütme biçimine başvurduğunu gördük. Ancak Râzî, daha temelde Hacc suresinin elli ikinci ayetine ilişkin ifade edilen sebebi-nüzûlun varlığını fukaha yöntemini kullanarak, sırasıyla, kitaptan, sünnetten ve akıldan gerekçe göstererek reddetme yoluna gider. Burada belki akla, Râzî'nin rivayetçi bir üslubu mu esas aldığı fikri gelebilir. Ancak durum tam tersinedir. Râzî, her ne kadar akılcı yöntemi, yöntem olarak temel eksen edinse de, bir tefsir yazmakta olduğunun bilincindedir. Dolayısıyla, bu tefsiri yazarken de İslam ilimlerinin temel metinlerinin referans gönderilmesinden daha doğal bir şey olamaz. Meseleye sabit metinlerin girmesi sebebiyle, akıl karşısında metnin hakim olduğu anlayışını da çıkarsamamalıyız. Râzî'nin bilimsel kaygısı, dinsel metinlerin kendi otantik anlamlarının ve amaçlarının korunması yönündedir. Diğer yönü de, sebebi-nüzul diye gelen bir rivayetin, sahihliğinde kuşku duyulmayan *Kitap* ile nasıl çelişeceğini ortaya koymaktır. Her iki metin arasında diyalektiği kuran gücün akıl olması, Râzî'nin bilimsel tutumunun hangi ekseninde gittiğini açıkça göstermektedir.

### 3. Râzîci Rasyonalizmde “Haber”in Konumu

Râzî, kelamcılarının ve filozofların görüşlerinin özetini vermeye çalıştığı *Muhassal* isimli çalışmasında bilginin tanımı, imkanı ve kaynağı konusunda net çizgilerle açıklamalarda bulunur. *Muhassal*, kelâma dair bir araştırma olduğu gibi, felsefeye dair de bir araştırmadır. Bu sebeple, *Muhassal*'ı sadece Kelâm'a giriş tarzında bir eser olarak görmek, ciddi sorunları beraberinde getirir. Çünkü, *Muhassal*'ın içeriğine yüzeysel olarak bakılsa, bu çalışmanın en az kelâm kadar, bir felsefe çalışması olduğu rahatlıkla görülür.<sup>1</sup> Daha öte de Râzî, *Muhassal*'ın yazılış amacını mukaddimede “önceki ve sonraki *filozofların*(الحکماء) ve *kelamcılarının*(المتكلمين) fikirlerinin bir hasılası”nı yapmak şeklinde ifade eder.<sup>2</sup> Fakat Râzî'nin bu eseri, mukaddimede belirttiği üzere, *ilmu'l-kelâm* başlığı altında ifade etmeye çalışması<sup>3</sup> bizi yanıltmamalıdır. İsminden daha çok eserin içeriği, insanlığın ortak düşünce mirasının *ilmu'l-kelâm* başlığı altında ifade edildiğini gösterir.<sup>4</sup> İşte

<sup>1</sup> Fahrudin er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, tahk.: H. Atay, Mektebetü Dâri'd-Türâs, Kahire 1991, ss. 605-608.

<sup>2</sup> Fahrudin er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, s. 80.

<sup>3</sup> Fahrudin er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, s. 80.

<sup>4</sup> Fahrudin er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, s. 80.

hem kelâm ve hem de felsefe ayağı olan böyle bir çalışmada bilginin kaynağı olarak *haber*in ifade edilmemesi önemli oranda dikkatimizi çekmelidir.<sup>1</sup> Râzî, kelâm ilmi üzerine hazırlamış olduğu kitaplardan olan “*Meâlimu Usûli'd-Din*” adlı eserinde bile bilginin tanımını ve kaynaklarını ifade ederken, *haber*in bir bilgi kaynağı olduğu üzerinde durmaz.<sup>2</sup> Keza, İslam hukuk metodolojisini hazırladığı “*el-Mahsûl fi ilmi Usûli'l-Fıkh*” adlı çalışmasında Râzî, bilgiden akıl ve duyulara dayanan bilgiyi anlar.<sup>3</sup> Râzî'nin dört farklı çalışmasında, bilgiden anladığı tamamen rasyonel eksende bir filozofun kaygılarını paylaşması, onun rasyonel tutumunun içeriğini net olarak anlamamıza yardımcı olur.

Özellikle Râzî, deliller sınıflamasında naklî ve akfî delilleri birbirinden net çizgilerle ayırır ve akli delilin neden kesinlik ifade ettiği, naklî delilin de neden zân ifade ettiği üzerinde durur.<sup>4</sup> Naklî delilin, dilsel bir bağlam içerisinde kendini inşa etmesi anlamın neye delalet ettiği noktasında ciddi sıkıntılara yol açar. Bu sıkıntılar, naklî delilin zannî olmasını gerektirir.<sup>5</sup> Akfî delilin, naklî olana kıyasla kesin olması, Râzî tarafından, akıl ile nakil arasında bir çatışmanın olamayacağının garantisi olarak görülür.<sup>6</sup> Muhtemelen Razi, akıl olmadan naklin ne manaya geldiği ya da geleceği anlaşılamayacağından, aklın nakle kıyasla ontolojik bir önceliğe sahip olduğunu ifade etmeye çalışır. Yoksa naklen açık bir yargının rasyonel spekülayonlar karşısında semantik değerinin kaybolacağı ifade edilmek istenmemektedir. Nitekim böylesi bir naklî ifadenin savunması aklen yapılabileceğinden, aklın nakle önceliği bu açıdan da yine kurunmuş olmaktadır.

#### 4. Kur'an'ın Bütünselliğine Vurgu ve *Temenna Lafzının Semantik İçeriği*

Râzî bu hassasiyetten hareketle Kur'an'dan ayetler vererek, elçinin hiçbir zaman kendi nefsinden bir sözü ayet diye aktaramayacağını,<sup>7</sup> onun sadece kendisine vahyedilene uyduğunu,<sup>8</sup> tebliğ vazifesi içerisinde her zaman Cenâb-ı Hak tarafından korunduğunu,<sup>9</sup> vahyedilen Kur'an'ın ilâhî koruma altında olduğunu<sup>10</sup> gerekçe gösterir. Râzî Kur'an'dan sonra, sünnetten de deliller verir. Muhammed İbn İşhâk, İbn Huzeyme ile İmam Beyhâkî'den gelen rivayetlerde, bu hadisenin hem metin

<sup>1</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, ss. 84-86.

<sup>2</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, El-Matbaatü el-Hüseyniyye el-Mısriyye (eski baskı), ts., ss. 3-5.

<sup>3</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, tahk.: Tâhâ C. Feyyâz el-Âlvânî, Beyrut, Lübnan, 1997, c. I, ss. 83-88.

<sup>4</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 9.

<sup>5</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 9.

<sup>6</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 9.

<sup>7</sup> Hakka, 69/44-48.

<sup>8</sup> Yunus, 10/15.

<sup>9</sup> İsrâ, 17/74.

<sup>10</sup> A'lâ, 87/6.

hem de senet açısından ciddi anlamda zaafı barındırması hasebiyle, Garânik kıssası ile alakalı ifadelerin kendilerine güvenilemeyeceğini ifade eder.<sup>1</sup> Diğer taraftan Buhârî'nin *Sahih*'inde Necm suresinin okunduğunun, orada bulunan müslüman-müşrik, ins-cins herkesin secde ettiğini rivayet etmiş, ama onun bu rivayetinde Garânik kıssası yer almamıştır.<sup>2</sup> Bu hadis, kendisinde Garânik kıssası asla bulunmaksızın, daha pek çok tarikten rivayet edilmiştir.<sup>3</sup>

Râzî, sorunun giderilmesi bağlamında, ayette geçen **تَمَنَّى (temennâ)** lafzının normal *kıraat* anlamına gelebileceği gibi, arzu etmek anlamında da kullanılabileceğini söyler.<sup>4</sup> Râzî, sözcüğün okuma anlamına alındığında, ne tür çarpıklık ve tutarsızlıklara gebe olduğunu yukarıda ifade etmiş olduğu gerekçelere dayanarak reddeder.<sup>5</sup> Temennâ lafzının, arzu etme biçiminde anlaşılmasına daha sıcak bakan Râzî, peygamberlerin tıpkı diğer insanlar gibi bir insan olması hasebiyle, Cenâb-ı Hak tarafından, arzularında şeytânî dürtülere maruz kalabileceğini belirtir.<sup>6</sup> Yani, şeytanın diğer insanlara yaptığı gibi peygamberlere de sadece vesvese kabilinden bir şeyler yapabileceğini ama böyle bir şeyin kesinlikle vahyin tabiatı ile alakası olmayacağını şiddetle vurgular. Nitekim, Cenâb-ı Hak'ın koruması, indirdiği vahyin saflığına hiçbir müdahalenin olmaması biçiminde olduğu gibi,<sup>7</sup> vahyin varlığının kıyamete kadar ilâhî otorite altında olacağı biçiminde de kendini gösterir.<sup>8</sup>

Hacc suresinin devam eden elli üçüncü ve elli dördüncü ayetleri bu konu ile bağlantılı olduğu için değerlendirilmelidir. Aslında bu iki ayet, ta baştan itibaren bir bütünsellik içerisinde değerlendirilerek ele alınabilseydi, Hacc suresi elli ikinci ayetin içeriği daha doğru yorumlanabilirdi. Söz konusu ayetlerde, Cenâb-ı Hak tarafından, şeytanın atacağı fitne ile kalpleri katılmış ve hastalık içerisinde olan kimseler, imtihan edildiği gibi<sup>9</sup>, aynı fitne ile ilim sahibi olan insanların imanına ve kalplerinin tatmin edilmesine vesile olunmaktadır.<sup>10</sup> Bu noktadan sonra, insanın aklına çok açık bir soru gelir: Eğer Garânik diye bir olay gerçekleşmiş olsaydı, Cenâb-ı Hak, aynı olay ile kalpleri katılan insanları imtihan ederken, ilim ehli olan

<sup>1</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 338.

<sup>2</sup> Buhârî, *Sahih -Muhtasarı Tecrid-i Sarîh-*, çev.: Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yay., Ankara 2004, c. 1, hadis no.:571, s. 204.

<sup>3</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 338; İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *TDVİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 363.

<sup>4</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 339.

<sup>5</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, ss. 340-341.

<sup>6</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 345.

<sup>7</sup> Kıyamet, 75/16 -19; Necm, 53/1-4.

<sup>8</sup> Hicr, 15/9.

<sup>9</sup> Hacc, 22/53.

<sup>10</sup> Hacc, 22/54.



insanların da imanlarına ve kalplerinin tatminine nasıl vesile olabilecekti? Eğer hakikaten Garânik hadisesi olmuş olsaydı, şeytanın vahye müdahalesi, inanmayan insanlara bir fitne/imtihan sebebi olmaktan öte, doğrudan buldukları konunun meşrutiyetini sağlayan bir şey olurdu. Bu, onların bir imtihanı değil, bir başarısı sayılacaktı. Çünkü inançsız insanlar, Resul-ü Ekrem'in cinlenmiş birisi olduğunu, Kur'an'ın da şeytan sözü olabileceğini söylüyorlardı. Kur'an-ı Kerim ise Resul-ü Ekrem'in cinlenmiş bir insan olamayacağı gibi<sup>1</sup>, vahyin de kovulmuş Şeytan'ın değil,<sup>2</sup> Arş'in sahibinin yanında saygı değer elçi Cibril'in sözü olduğunu<sup>3</sup> açıkça ortaya koyar. Bu ayetlerin Garânik meselesi ile alakalı olarak Râzî tarafından kullanılmaması da dikkat çekicidir.<sup>4</sup>

Sorunun ikinci şikkına gelince, müspet bir anlamın ortaya çıkması son derece imkansızdır. Çünkü, Garânik gibi bir olay, ilim ehli bir insanın imanına vesile olamayacağı gibi, kalbini de tatmine yol açamaz. Geriye, Hacc suresinin ilgili ayetlerini, Kur'an'ın bütünselliği içerisinde yorumlamak kalıyor. Bu bütünsellik hem ayetin kendi bağlamı içerisinde bir gereklilik ifade etmekte ve hem de Kur'an'ın diğer ayetleri içerisinde bir gereklilik ifade etmektedir.

Yukarıdaki pasajlarda, ayetin kendi bağlamı içerisinde Garânik hadisesinin savunulamayacağı ortaya konmaya çalışıldı. Bu olayın, Kur'an'ın bütünselliği içerisinde de savunulamayacağı yukarıda verilen ayetler ışığında ifade edildi. Hacc suresinin elli üçüncü ve elli dördüncü ayetlerinin daha iyi anlaşılması bağlamında, Bakara suresi yirmi altıncı ayetinin ele alınması önem arz etmektedir. Bu ayetin Râzî tarafından kullanılmaması da ayrıca ilgi çekicidir. Ayet-i kerimede şöyle buyrulur: *Doğrusu, Allah bir sivrisineği ve ondan küçük olanı örnek vermekten çekinmez. Ancak, inananlar, bunun Rablerinden bir gerçek olduğunu bilirler. İnkarcılar ise, "Allah bunu örnek vermekle neyi anlatmak istedi" derler. O, bununla, birçoğunu saptırır ve birçoğunu da doğru yola iletir. Ancak bununla, sadece yoldan çıkmışları saptırır.*<sup>5</sup> Bu ayet ile Hacc suresinin elli üçüncü ve elli dördüncü ayet-i kerimelerini bir arada değerlendirmemize dayanak sağlayan unsur, bir olayın, inanan için de, inkar eden için de sınanma vesilesi olabilmesidir. Bu sınanma olayı ile, Hacc suresinde şeytanın Peygamberimize verdiği bir vesvese ve bu vesvese karşısında, anlayışı deforme olmuş ve anlama melekesini kaybetmiş insanlar ile ilim ehli insanların göstereceği tavırların ne olacağı ortaya konulmak istenmektedir. Kalpleri hastalık ve katlaşma sebebiyle, anlama melekelerini kaybedenler, bu vesvese olayı karşısında, iki tavır sergilerler: İlkinde, hakikati görmezden gelerek ondan derin bir ayrılık yaşanırken, ikincisinde hakikatten

<sup>1</sup> Tekvîr, 81/22.

<sup>2</sup> Tekvîr, 81/24.

<sup>3</sup> Tekvîr, 81/19-20.

<sup>4</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, ss. 335-349.

<sup>5</sup> Bakara, 2/26.

uzaklaşan bu insanlar, kendi içlerinde de derin bir ayrışma yaşarlar. Yani ayrışma tek yönlü değil, çok yönlü olarak karşımıza çıkar.

Ancak ilim ve iman ehli olanlar, Cenâb-ı Hakk'ın hem mülkünde ve hem de sahip olduğu varlık dünyasında tasarruf sahibi olması hasebiyle, atılan vesveseyi silip, yerine kendi ayetlerini ikame edenin Allah olduğunu bilir ve buna iman ederek kalpleri tatmin olur.<sup>1</sup> İnkâr edenler ise bundan yani Cenab-ı Hakk'ın hayata olan müdahalesinden devamlı bir şüphe içerisindedir.<sup>2</sup> Râzî ise "O Rabbi'nden bir gerçektir (*Ennehu'l Hakku min Rabbik*) ayetinde geçen *hu* zamirinin Allah Teâlâ'nın hem mülkünde hem de sahip olduğu varlıklar dünyasında bir tasarrufta bulunmasının gerçek oluşunu ifade ettiğini söyler. Razi, zamirle alakalı, Kelbî'nin 'şeytanın attığı şeylerin neshi' şeklindeki yorumuna katılmadığı gibi, Mukatil'in zamiri Kur'an'ın kendisine raci kılmasına da katılmaz.<sup>3</sup> Mutezilenin ise konuyla alakalı olarak, Allah'ın kendisinin hakim ve fiillerinde de kesin bir doğruluk içerisinde olması şeklindeki yorumuna Razi'den her hangi bir itiraz gelmediğini dikkate alarak görüşlerinin Razi tarafından kabul edildiğini<sup>4</sup> çıkarsayabiliriz. Neticede zamirle alakalı görüşler arasında bariz bir farklılığın olmadığını da söyleyebiliriz. Nitekim, görüşlerin tamamı da ilahi müdahalenin olmasının bir gerçeklik ifade ettiği noktasında toplanır. Bu ilahi müdahale, ister Kelbî'nin dediği gibi neshetme, ister Mukatil'in dediği gibi Kur'an biçiminde, ister Razi'nin dediği gibi tasarrufta bulunma ve isterse Mutezile'nin dediği gibi Allah'ın fiillerinin doğruluğu şeklinde olsun aynı kapıya çıkar. Nitekim bu açıklamaların tamamı da Allah ve O'nun fiilinin hak olduğunu ortaya koymak maksadını güder.

Buraya kadar olan kısımda, Râzî'nin meseleyi rasyonel anlamda nasıl kritik ettiği ifade edilmeye çalışıldı. Konu bağlamında rasyonel tutumun literal okumaya neden öncelik teşkil etmesi gerektiği de kısmen ifade edildi. Râzî'nin rasyonel tutumunun ve bu tutumun arkasındaki kelamcı birikiminin, rivayetleri değerlendirirken literal bir tutuma onu sürüklemesinde ciddi anlamda engelleyici olduğu görüldü. Aynı birikimin, her bilim adamında benzer etkiye sahip olacağını söylemek zordur. Mutezili bir kelamcı olan Zamahşeri, bunun güzel bir örneğini teşkil eder. O, Garânik gibi meseleyi onaylar ve bu işin Allah tarafından yapılan bir imtihan olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Bu durum karşısında Zamahşeri'nin Şeytan'ın ete kemiğe bürünmüş ifadelerle vahye müdahale etmesini yukarıda Razi'nin ortaya koyduğu gerekçelerle nasıl bağdaştıracağı merak konusudur. Çünkü her iki ayette de vahyin

<sup>1</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 347.

<sup>2</sup> Hacc, 22/55.

<sup>3</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 347.

<sup>4</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, c. XVI, s. 347.

<sup>5</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, tash.: Abdurrezzâk el-Mâhîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, c. III, s. 757.

gerek kaynağı ve gerekse bu kaynağın korunması ilahi gözetim altındadır. Dolayısıyla, Şeytan'ın vahyin iniş frekansına girerek onun orjinalliğini bozup olmayan bir vahyi olmuş gibi Res'ul-i Ekrem'in diline dolayacağını beklemek, Kur'an ayetleriyle bağdaşmaz ve böyleleri bir beklenti, peygamberlik müessesine de ciddi zarar verir.

Mesele ile alakalı olarak Razi'nin rasyonel tutumunu geliştirirken literal verilerden yararlanmadığı, bu verileri dikkate almadığı düşüncesine de kapılmamak gerekir. Özellikle Razi'nin ayette geçen *temenna* lafzının neye tekabül ettiği noktasında sarf ettiği fikri çaba da dikkat çekicidir. Her ne kadar bir takım dilsel tahliller yapılmaya çalışılsa da son noktada varılmak istenen şeyin, rasyonel bir tutumu metne hakim kılmak olması Razi'nin akademik manada eğiliminin rengini göstermesi bakımından manidardır.

### 5. Literalizm Üzerinden Yapılan İstismar ve Otoriter Anlayış

Mesele sadece Râzî ile sınırlı kalan bir olgu değildir. Tarihsel miras içerisinde klasik olduğu<sup>1</sup> kadar modern araştırmacılar tarafından da mesele rivayet bağlamı içerisinde meşrulaştırılır.<sup>2</sup> Ancak burada modern araştırmacılar kavramının içeriğinin netleştirilmesinde yarar var. Bir kısmını, *Sir William Muir, Reinhart Pieter Anne Dozy, Régis Blachère, Theodor Nöldeke, Montgomery Watt* gibi şarkiyatçılarını temsil eden meselenin istismarcılarıyla,<sup>3</sup> olaya iyi niyetle yaklaşıp bir takım yorumlarla meseleyi çözme yoluna giden *Ferit Vecdi* ve *Muhammed Hamidullah* gibi İslam alimleri oluşturur.<sup>4</sup> Bu meselenin meşruluğunu onaylayan yerli yabancı araştırmacılarla ilişkin kafî derecede bilimsel cevaplar verilmiştir. Konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için verilmiş yanıtla ra göndermede bulunmakla yetineceğiz.<sup>5</sup>

Garânîk meselesi üzerinden ifade edilmeye çalışılan rasyonel ve literal farklılaşma, giriş kısmında kısmen ifade edilmeye çalışıldığı gibi, insani unsurun, Tanrısal otorite karşısında hizaya çekilmeye çalışılması ile doğrudan alakalıdır. Bir tür anlama fenomenine indirgenmeye çalışılan literal yaklaşım, aslında, çok daha temelde, siyasi otoritenin bilimsel ayağı olarak da görölmesinde yarar vardır. Özü

<sup>1</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *TDVİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 362; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara 1995, s. 175.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *TDVİA*, c. XIII, s. 363; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 169,183.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *TDVİA*, c. XIII, s. 363; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 169, 183, 186.

<sup>4</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *TDVİA*, c. XIII, s. 363; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 183.

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *TDVİA*, c. XIII, ss. 363-365; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, ss. 183-195.

itibari ile literalizm daha merkeziyetçi bir tutumu sergiler. Olay, lafız üzerinden halletme yoluna gidildiğinde sahip olunan imkan alanı ile rasyonel yöntem kullanılarak elde edilen imkan alanı birbiri ile kıyas edilemeyecek kadar farklıdır. Literal yaklaşım ilâhî otoritenin sağlama alınması gibi bir kaygıyı içinde barındırıyor gözükse de, özünde farklılığa müsaade etmeme gibi psikolojik nedenlerle de desteklenir. Bu da bir anlamda var olan bilgi birikiminin rasyonel imkanlarla aşılması için bir tür geleneksel kontrol ile insani otorite ikame edilir. Bu tarz farklılığa karşı ve aklî çıkarsamaya dönük tepkinin sadece dini ilimlerde değil, felsefî bilimlerde bile kendini hissettirdiği İbn Sînâ tarafından onaylanır ve eleştirilir.<sup>1</sup> Felsefî bilimlerdeki bu tutum, hadis metinlerine yaklaşımları ile öne çıkan Hanbeli zihniyetinin açık bir tezahürü olarak yorumlanır.<sup>2</sup>

Kuşku yok ki Kur'an, bir toplum inşa etmiş ve onun dilsel bağlamı yani metni toplumun ortak paydası olmuştur. Toplumun ortak paydası olması, rasyonelliği değil, toplumsal birlikteliğin temel dinamiği olan dilin işlevsel kılınmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim dil, toplumsal bir uzlaşım aracıdır. Kur'an'ı anlamada da söz konusu toplumsal etken daha baskın olarak dil üzerinden literalizm olarak karşımıza çıkar. Böylelikle de toplumsal otorite ya da toplumsal bağlam, dil üzerinden varlığını idame ettirirken bir anlama modeli olarak literalizm de metodolojik ağırlığını hissettirir. Bu tarz bir anlama modelinin aralarında var olan yakınlık sebebiyle toplumsal destek sayesinde bir epistemolojik tahakküme bürünmesi de muhtemeldir ve öyle de olmuştur. Bu da hatıra bir anlama modelinin süreç içerisinde nasıl siyasallaşabileceğini getirir. Metodolojik ve nihayetinde epistemolojik yaklaşımların bile son tahlilde siyasallaşabilmesi, insan tabiatına dair bir takım açıklamaları da beraberinde getirir. Bu da bireyin ya da genel manada insanın bilgi yolunda kazandığı nesnel kazanımların, toplumsallaşma ve dolayısıyla siyasallaşma ile birlikte nasıl öznellediğini gösterir.

### **Kaynakça**

**Akbulut, Ahmet**, “Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995.

**Buhârî, Sahih -Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh-**, çev.: Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yay., Ankara 2004.

**Cerrahoğlu, İsmail**, “Garânik”, *TDVİA*, İstanbul 1996.

**Hanefi, Hasan, Muhammed Âbid el-Câbirî**, “Laiklik ve İslam”, çev.: Muammer Esen, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995.

**Hizmetli, Sabri**, *İslâm Tarihi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara 1995.

**İbn Sînâ, Ebu Ali**, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, Matbaatu'l-Müeyyed, Kahire 1910.

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, Matbaatu'l-Müeyyed, Kahire 1910, s. 3.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, s. 3.

- ....., *Kitâbu'n-Necât*, tahk.: Macit Fahri, Menşûratü Dâri'l-Âfaki'l-Cedîde, Beyrut.
- Karaman, Hayrettin**, *İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Kılıçer, M. Esad**, *İslâm Fıkında Re'y Taraftarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994.
- el-Matürîdî, Ebu'l-Mansûr**, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yay., Ankara 2005.
- er-Râzî, Fahrüddîn**, *'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme'* tahk.: İsmail Hanoğlu, A.Ü. Sosyalbilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- ....., *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, terc.: Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay., Ankara 1993.
- ....., *Kitâbu'l-Muhassal*, tahk.: H. Atay, Mektebetü Dâri'd-Türâs, Kahire 1991.
- ....., *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, El-Matbaatü el-Hüseyniyye el-Mısıriyye (eski baskı), ts.
- ....., *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fık*, tahk.: Tâhâ C. Feyyâz el-Âlvânî, Beyrut, Lübnan 1997.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed**, *Usûlü's-Serahsî*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990.
- eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim**, *İslâm Mezhepleri*, çev.: Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005
- Taştan, Osman**, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1996.
- ez-Zamahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer**, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, tash.: Abdurrezzâk el-Mâhîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.