

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DÖNÜŞÜM ÇAĞINDA
FAHREDDİN ER-RÂZÎ

editör

Ömer Türker - Osman Demir



Bu eser
İSAM'ın İkinci Klasik Dönem Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

İSAM Yayınları 153
İlmî Araştırmalar Dizisi 65

**İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında
FAHREDDİN er-RÂZİ**

editör
Ömer Türker - Osman Demir

Bu kitap
İsam Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.



© Her hakkı mahfuzdur.

Birinci Basım: Aralık 2013

ISBN 978-605-4829-09-5

İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti.
İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74
www.isam.com.tr bilgi@isam.com.tr
Sertifika No. 15734

Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No. 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat 2, 34310 Haramidere / İstanbul
Tel: (0212) 412 17 77
Sertifika No: 12027

Türker, Ömer (ed.)
İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî / Ömer Türker -
Osman Demir (ed.). - İstanbul : İSAM Yayınları, 2013.
635 s. ; hrt. ; 24 cm. - (İSAM Yayınları; 153. İlmî Araştırmalar Dizisi; 65)
Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-605-4829-09-5

8

TEFSİRDE FAHREDDİN ER-RÂZÎ

Mustafa Öztürk

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) dinî ilimler sahasında mütekkilim ve müfessir kimliğiyle ön plana çıkmış ve bilhassa *et-Tefsîrû'l-kebir* (*Mefâtihu'l-gayb*) adlı Kur'an tefsiriyle tanınmıştır. Nitekim bu tefsir klasik dönemlerde birçok büyük müfessirin temel başvuru kaynakları arasında yer almasının yanında modern dönemde de çok sayıda araştırmacının tez ve makale düzeyindeki ilmî çalışmalarına mevzu teşkil etmiştir. Modern döneme ait çalışmaların önemli bir kısmı Türkiye'deki ilâhiyatçı akademisyenler tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak bu çalışmalar ya *et-Tefsîrû'l-kebir*'deki muhtevanın hadis, fıkıh usulü, kelâm, felsefe, tasavvuf, tabiat ve fen bilimleri gibi farklı alanlar açısından incelenmesine tahsis edilmiş ya da daha özel olarak esbâb-ı nüzûl, müşkilü'l-Kur'ân, icâz, tenasüp-insicam, kıraat gibi ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili belli bir konu çerçevesinde derlenen bilgi malzemesinin ağırlıklı olarak tasvirî bir dille aktarılmasına hasredilmiştir.

Söz konusu çalışmalardaki bu genel özellik Râzî'nin müfessir kimliğini ve tefsirdeki mesleğini bütüncül ve aynı zamanda tahlil ve tenkit yönü ağır basan bir tarzda ortaya koymaya yönelik bir ilmî çalışma ihtiyacının halen karşılanmamış olduğu yönündeki bir değerlendirmeyi haklı kılabılır. Bu bağlamda Râzî'nin tefsiriyle ilgili bazı öncü çalışmaların ilmî ölçütler açısından birtakım kusurlarla mâlûl olduğunu da belirtmek gerekir. Şöyle ki Cumhuriyet döneminde Fahreddin

er-Râzî'nin tefsirini konu edinen öncü çalışmalardan biri İsmail Cerrahoğlu'nun "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri" (*Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2 [1977]) başlıklı makalesidir. Ancak bu makale özgün bir çalışma olmaktan ziyade Muhsin Abdülhamîd'in *er-Râzî: Müfessiren* (Bağdat 1974) adlı tez çalışmasındaki muhtevanın bir nevi özeti mahiyetindedir. O kadar ki M. Abdülhamîd bu çalışmasında hangi eserin hangi cilt ve sayfa numarasını referans göstermişse Cerrahoğlu da dipnot referanslarında söz konusu eserlerin sanki hep aynı baskısını kullanmışçasına aynı cilt ve sayfa numaralarını zikretmiştir. Ayrıca M. Abdülhamîd'in gerçek sahibinden aktardığı bazı bilgiler Cerrahoğlu tarafından başka isimlere/kişilere izâfe edilmiştir. Meselâ Abdülhamîd, İbn Hacer'in (ö. 852/1449), "Necmeddin et-Tüfî'nin *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr* adlı eserine atıfla, "[Fahrüddin er-Râzî'nin tefsirine yönelik] şöyle bir eleştiri gördüm..." şeklinde başlayan ve dolayısıyla Tüfî'nin (ö. 716/1316) anılan eserinden menkul olan tenkitleri,¹ "İbn Hacer, ilm-i tefsir hususunda gördüğüm faydaları, ancak Kurtubî ve Fahrüddin er-Râzî'de gördüm. Fakat Râzî'ninkinde birçok ayıp vardı ve Mağripliler onun tefsirine şüphe ile bakarlar demektedir" ifadeleleriyle aktarmıştır.² Yine Cerrahoğlu, Râzî'nin tefsir yazma maksadını, "aklî kanunlar ışığında Kur'an'a gelecek olan saldırıları durdurmak" şeklinde ifade etmiş ve bu bilginin kaynağı olarak da *et-Tefsîrû'l-kebir*'deki on sayfalık bir bölümü referans göstermiştir.³ Halbuki mezkûr ifade Râzî'nin beyanı değil, M. Abdülhamîd'in kanaatidir. Çünkü Abdülhamîd, "Ben bu tefsiri okudum ve sonunda ulaştığım kanaate göre Râzî'nin tefsiri yazma amaçlarından biri Kur'an'ı savunmak ve onun ihtiva ettiği bütün konuları aklın prensipleri ışığında ibra/tezkiye etmek, İslâm akîdesiyle ilgili istidlâllerini güçlendirmek ve aynı zamanda Kur'an'a dil uzatanlara onun Allah katından inzal edilmiş bir kelâm olduğu noktasında hiç kimsenin şüphesi kalmayacak şekilde cevap vermektir"⁴ demiş ve bu kanaatine *et-Tefsîrû'l-kebir*'in XIII. cildinin 46-56 ve XVI. cildinin 32. sayfalarını referans göstermiştir. Sonuç olarak, M. Abdülhamîd'in şahsî kanaati Cerrahoğlu tarafından

1 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 194.

2 Cerrahoğlu, "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", s. 52.

3 İlgili dipnottaki referans şöyledir: bk. *et-Tefsîrû'l-kebir*, li'l-İmâm Fahr er-Râzî, Mısır 1357/1938, XIII, 46-56; XVI, 32; Cerrahoğlu, "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", s. 15.

4 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 64.

bizzat Râzî'nin beyanı gibi anlaşılacak tarzda aktarılmış ve bu noktada kendini gösteren gevşeklik, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) "Mefâtihu'l-gayb" maddesinde yer alan, "Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*'ı yazmaktaki maksadının akıl prensipleri ve istidlâl yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen hücumları önlemek, İslâm inancıyla ilgili istidlâlleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşıt fikirleri reddetmek olduğunu belirtmektedir (*Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 46-56)"⁵ ifadesiyle bir adım öteye taşınmıştır.

Diğer taraftan Râzî'nin tefsirini tanıtıcı bilgilerin yer aldığı hemen her çalışmada, öteden beri zikredilen bazı klişe ifadeler tekrar edilmiş, fakat bu ifadelerin anlam boyutları ve imaları değerlendirilmemiştir. Meselâ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "Râzî'ye ait tefsirde her şey var ama tefsir yok" eleştirisi ile Takıyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) bu eleştiriye "Bilakis *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de tefsirin yanı sıra her şey var"⁶ şeklindeki mukabelesi birer vecize gibi nakledilmiş, fakat aynı eserle ilgili iki farklı bakış açısının hangi gerekçelere dayandığı veya *et-Tefsîrû'l-kebîr*'deki muhtevanın bu iki bakış açısından hangisini haklı çıkardığı meselesi üzerinde durma ihtiyacı hissedilmemiştir.

Bu çalışmada, *et-Tefsîrû'l-kebîr* hakkında müsellemler kabul edilen bazı bilgiler tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilecektir. Bunun yanında özellikle Râzî'nin Kur'an tasavvuru ve tefsir-tevil anlayışıyla ilgili başlıklar altında, bir kısmı gevşek ve gelişigüzel biçimde mâlûmumuz olan bazı önemli hususlar üzerinde yeniden düşünmeye sevk edici tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. Yine bu çalışmada Râzî'nin genel tefsir-tevil tarzı ile *et-Tefsîrû'l-kebîr*'in belli başlı özellikleri tanıtılacaktır. Bunun ardından Râzî'nin tefsir kaynakları, kendisinden sonraki müfessirlere etkileri ve *et-Tefsîrû'l-kebîr*'e yönelik eleştiriler

.....

5 Bu türden sorunlar Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991) adlı eserinde de mevcuttur. Burada şu kadarını belirtelim ki Uludağ bu eserinde naklettiği bilgileri büyük ölçüde Muhammed Sâlih Zerkân'ın *Fahrüddin er-Râzî ve ârâühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-fıkr, 1963) adlı çalışmasından nakletmiş ve fakat dipnotlarda bu çalışmayı değil, Zerkân'ın zikrettiği kaynakları referans göstermiştir.

6 Bazı araştırmacılar bu sözü Tâceddin es-Sübki'ye (ö. 771/1370) izâfe etmiştir; bk. Huleyf, *Fahrüddin er-Râzî*, s. 41-42. Ancak bu izâfet yanlıştır. Zira sözün asıl sahibi, Tâceddin es-Sübki değil, onun babası Ebû'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfi es-Sübki'dir; bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 179.

ayrı başlıklar altında ele alınıp tartışılacaktır. Son olarak da Râzî'nin tefsirle ilgili eserleri tanıtılacak ve bu konuyla ilgili genel geçer bazı bilgilerin doğruluğu sorgulanacaktır. Çalışmada Râzî'nin tefsiri ve müfessir kimliğiyle ilgili klasik ve modern döneme ait kaynaklardan da istifade edilmekle birlikte, büyük ölçüde *et-Tefsîrû'l-kebir*'in taranmasıyla elde edilen bilgiler esas alınacaktır.

Kur'an Tasavvuru

Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri, özellikle muhtevâsındaki bilgi ve konu çeşitliliği bakımından klasik dönemlerdeki diğer tefsir kitaplarından oldukça farklı özelliklere sahiptir. Bize göre bu farklılık Râzî'nin tefsir-tevil anlayışından çok Kur'an tasavvuruyla ilgilidir. Çünkü tefsir ve tevil, Kur'an tasavvurunun semeresi olarak ortaya çıkan bir şeydir. Bu sebeple, Râzî'nin tefsir-tevil anlayışını sağlıklı biçimde tahlil edebilmek için, öncelikle onun nasıl bir Kur'an tasavvuruna sahip olduğunu ortaya koymak gerekir. Râzî'ye göre en değerli ilim olan kelâm dahil, bütün ilimlerin ana kaynağı/menbaı Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'da hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. En'âm sûresinin 38. âyetinde, “Biz kitapta (*el-kitâb*) hiçbir şeyi eksik bırakmadık” denilmiştir. Âyetteki “*el-kitâb*” kelimesi genellikle levh-i mahfûz ve/veya Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmi diye izah edilmiş olsa da Râzî'nin tercihi “*el-kitâb*”ın elimizdeki Kur'an metnine işaret ettiği yönündedir. Bu noktada Râzî, “Kur'an'da tıp, aritmetik/matematik gibi ilimlerin detaylarıyla diğer birçok ilim ve konuyla ilgili ayrıntılar bulunmamakta, yine âlimlerin usul ve fûrû ilmiyle ilgili görüşleri ile bunlara ait delillerin tafsilâtı da Kur'an'da yer almamakta; böyleyken Allah niçin, ‘Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’ buyurmuştur?” tarzında bir soru sorar ve bu soruyu, “İlgili âyetteki *mâ ferratnâ fi'l-kitâbi şey'en* ifadesinin, bilinmesi gerekli olan her şeyin beyanına mahsus olması icap eder... Kaldı ki bize göre Kur'an usul ilminin tamamını muhtevîdir. Çünkü bütün aslı deliller en belîğ şekliyle Kur'an'da zikredilmiştir...” diye cevaplar.⁷

.....
 7 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XII, 178. Râzî En'âm sûresinin 38. âyetindeki “*el-kitâb*” kelimesini Kur'an'a hamlederken *ve-lâ ratbin ve-lâ yâbisin illâ fî kitâbin mübîn* (En'âm 5/59) ifadesindeki “*kitâb*”ı Allah'ın ilmi ve/veya levh-i mahfûz şeklinde anlamanın daha doğru olduğunu söylemiştir; bk. Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIII, 10. Öte yandan, *et-Tefsîrû'l-kebir*'in telifinden yıllar önce, 575-576 (1179-1180) yılları arasında kaleme aldığı *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde ☞

Kur'an'da fûrû ilminin ayrıntılı biçimde yer almadığı yönündeki itiraza, "Kur'an icmâ, haber-i vâhid ve kıyasın birer şer'î delil olduğuna delâlet etmektedir. Binaenaleyh bu üç asıldan birinin delâlet edip ortaya koyduğu her şey/hüküm aslında Kur'an'da mevcut demektir" şeklinde cevap veren Râzî bu görüşünü İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) nakledilen şu rivayetle örnekendirir: İmam Şâfiî Mescid-i Haram'da oturup etrafındakilere, "Bana ne sorarsanız sorun, o soruya mutlaka Allah'ın kitabından cevap veririm" demiştir. Bunun üzerine adamın biri, "Peki ihramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?" diye sormuş, Şâfiî de, "O kimseye [kefâret] gibi herhangi bir müeyyide gerekmez" diye cevap vermiştir. Bu defa adam, "Peki, bu hüküm Allah'ın kitabının neresinde?" diye sormuş. Şâfiî bu soruyu, "Allah, 'Peygamber size ne verdiyse onu alın' (Haşr 59/7) buyurdu" diye cevaplamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'in, "Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyun" hadisini zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer'in, "İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir" sözünü nakletmiştir.⁸

Menkıbe tarzındaki bu rivayette İmam Şâfiî'ye atfedilen istidlâl tarzının ne kadar ilmî ve derinlikli olduğu tartışmaya değer bir meseledir. Kezâ Râzî'nin Kur'an epistemolojisiyle ilgili bakış açısını böyle gevşek bir istidlâlle örnekendirme yoluna gitmiş olması da tartışmaya değer niteliktedir. Ancak bu mesele bir tarafa, Râzî'nin Kur'an konusunda benimsediği tanım ve tasavvurun en azından bir yönüyle Şâfiî paradigmasına dayandığı şüphesizdir. Bilindiği gibi Şâfiî kendi paradigmasını *er-Risâle*'de ortaya koymuştur. Bu eserinde, "Ehl-i dinden olan herkesin (müslüman) hayatta karşılaşacağı her olay/durumla ilgili olarak Allah'ın kitabında yol gösterici bir delil mutlaka vardır"⁹ diyen ve bu ifadesiyle Kur'an'ı bütün hayat olayları hakkında konuşurmanın imkân dahilinde bulunduğu işaret eden Şâfiî, dinî deliller hiyerarşisinde nebevî sünneti Kur'an vahyi ile özdeş/türdeş kabul etmiş, dolayısıyla Kur'an nassıyla sünnet arasında bağlayıcılık

•••••

ise şunları söylemiştir: "Biz Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği görüşünü kabul etmiyoruz. Allah'ın *ve-lâ ratbin ve-lâ yâbisin illâ fi kitâbin mübîn* âyetine gelince -ki zikrettiğimiz diğer âyetler de bu kapsamdadır-, bu âyette geçen *kitâb* kelimesiyle *levh-i mahfûzun* kastedildiği söylenmiştir"; bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, vr. 269^a.

8 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XII, 178.

9 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 14.

açısından hiçbir fark gözetmemiştir. Böylece Şâfiî, *Cimâü'l-ilm* adlı eserindeki, “Kim Allah’ın elçisinden bir hüküm kabul etmişse, aslında o hükmü Allah’ın farz kılmasıyla kabul etmiştir”¹⁰ ifadesinin de delâlet ettiği gibi, dinî ahkâmın kaynağını bir bakıma Kur’an’a irca etmiştir.¹¹ Bu husus, Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) Şâfiî’ye izâfe ettiği şu sözde bir vecize gibi formüle edilmiştir: “Ümmetin [kıyas, içtihat, istinbat, istihraç meyanında] söylediklerinin tamamı sünnetin şerhi; sünnetin tamamı da Kur’an’ın şerhidir.”¹²

Kur’an’ın anlam potansiyeli konusunda Râzî’nin de İmam Şâfiî gibi düşündüğünde şüphe yoktur. Bunun içindir ki Bakara sûresinin 23. âyetinin tefsirinde, “Kur’an bütün ilimlerin aslı/esasidir (*enne'l-Kur'âne aslû'l-ulûmi küllihâ*). Kelâm ilmi bütünüyle Kur’an’da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur’an’dan çıkarılmıştır. Fıkıh usulü, nahiv ve lugat ilmi, züht/tasavvuf, âhret haberleri ve ahlâk ilmi de aynı şekildedir” demiş,¹³ Fâtiha sûresinin tefsirine girişte de şunları zikretmiştir:

Bilesin ki ben muhtelif zamanlarda, “Bu sûredeki [Fâtiha sûresi] anlam incelikleri ve güzellikleriyle ilgili on bin mesele istinbat etmek mümkündür” diye bir söz söylemişim; fakat birtakım kıskanç kimselerle bazı cahil, sapkın ve inatçı insanlar bu sözümdeki iddiayı imkân dışı görmüşlerdi (...). İşte ben bu kitabın tasnifine/tahririne başladığımda, mezkûr sözüm/iddiamın pekâlâ mümkün ve başarılabilir bir iş olduğuna dikkat çekmek kabilinden bu mukaddimeyi ortaya koydum.¹⁴

Râzî, Fâtiha sûresinden on bin mesele çıkarmayı başarırım, derken hem bu sûredeki mâna ve esrarın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de sûrenin içerdiği konular ve sırları tüketmenin beşerî takat sınırlarını aştığına da dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir. Râzî’nin ifadesiyle, “Fâtiha sûresi sonsuz sayıda konu (*mebâhis*), nâmütenâhi sırlar içerir. Dolayısıyla, ‘Bu sûre on bin meseleyi içerir’ diyen kişinin sözü, bunu işiten kimselerin idrak düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür.”¹⁵

•••••
10 Şâfiî, *Cimâü'l-ilm*, IX, 43.

11 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 116.

12 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 6; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1025.

13 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, II, 107.

14 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, I, 15.

15 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, I, 20-21.

Burada söz konusu olan nâmütenâhilik, Kur'an'ın Allah kelâmı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiillerle bunların varlık âlemindeki tecellilerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Nitekim Râzî bu konuda, "Allah'ın kelâmını/sözlerini yazmak üzere yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ve mevcut denizlere yedi deniz daha eklense, sonunda bütün bunlar tükenir ama O'nun sözleri yine bitmez tükenmezdi" (Lokmân 31/27) âyetine işaret eder ve bu arada şunları da söyler: "Fâtiha sûresinin başında zikri geçen hamd, nimete mukabil Allah'ı övmek, şükretmektir. Nimete hamd ise ancak o nimeti tanıyıp bildikten sonra mümkün olan bir şeydir. Oysa İbrâhîm sûresinin 34. âyetinde belirtildiği gibi, Allah'ın nimetlerini sayıyla tahdit etmek mümkün değildir."¹⁶

"Kur'an sonsuz konular ve sırlar içerir" fikrini Râzî bu şekilde temellendirmiştir. Onun böyle bir fikri benimsemesinde, "Ben ilim âşığı bir adam idim. Bu yüzden, ister doğru ister yanlış olsun, bir şeyin kemmiyet ve keyfiyetine vâkıf olmak için her şey hakkında yazıp çizdim"¹⁷ sözünden de -ki bu söz Râzî'nin vasiyetinde geçer- anlaşılacağı gibi, entelektüel merak sahibi olmanın az çok etkisinden de söz edilebilir; lâkin söz konusu fikri temellendirme şeklinde belirleyici rol, ilâhî kelâmın mahiyeti konusunda esas ittihaz ettiği bilgi sistemidir. Daha önce bu sistemin Şâfiî paradigmasıyla ilgili boyutundan söz etmiştik. Burada ise Râzî'nin Kur'an tasavvurunu şekillendiren diğer iki epistemolojik referanstan söz etmek gerekir. Bunlardan biri Eş'arî kelâmı ve bu kelâm ekolündeki Kur'an algısı, diğeri ise fıkhîta Şâfiî, itikatta Eş'arî olan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) irfanıdır.

Kısaca denilebilir ki Râzî'nin Kur'an tasavvuru üçlü sacayağından oluşur. Bu ayaklardan biri Şâfiî usulü, ikincisi Eş'arî kelâmı, üçüncüsü ise Gazzâlî'nin irfanıdır. Bu üç ayaktan ilk ikisi nas temelli beyanî epistemolojiye, sonuncusu ise keşif temelli irfanî epistemolojiye dayanır. Ancak sonuçta her üçü de tıpkı bildik sacayağındaki çember veya üçgen biçimindeki demir destek misali, Sünnî-Eş'arî paradigmaya bağlıdır. Kuşkusuz burada aklî-burhanî epistemolojiden de söz etmek gerekir. Çünkü Râzî'ye göre akıl, Tâhâ sûresinin 5. âyetinin tefsirinde açıkça belirttiği gibi naklin aslı/esasıdır.¹⁸ Fakat onun akla

••••••••

16 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, I, 17-18.

17 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 220.

18 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIII, 7.

afettiği bu büyük rol, Kur'an tasavvurundan ziyade tevil anlayışında kendini gösterir.

Tefsir ve Tevil Anlayışı

Fahreddin er-Râzî'nin tefsir ve tevil anlayışıyla ilgili tahlillere geçmeden önce başlıktaki iki kavramın anlam ve kullanımıyla ilgili mühim bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekir. Bilindiği gibi, tefsir ile tevil arasında fark bulunup bulunmadığı noktada çeşitli görüşler mevcuttur. Kimilerine göre tefsir ile tevil arasında mahiyet farkı yoktur. Bunun içindir ki Taberî (ö. 310/923) gibi bazı müfessirler tefsir ve tevilî mürâdif kelimeler gibi kullanmıştır. Kimilerine göre tefsir ile tevil arasında sadece umum-husus farkı vardır; bu fark çerçevesinde tefsir genel, tevil özel bir anlam taşır. Kimilerine göre ise tefsir ile tevil arasında mahiyet farkı vardır. Bu son görüş çerçevesinde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü Ehli's-sünne* adlı tefsirinin hemen başında kaynak belirtmeksizin zikrettiği ayırma gönderme yapılır. Söz konusu ayırma göre tefsir sahâbenin nüzûl ortamındaki tanıklığına dayanır ve dolayısıyla, "Allah'ın muradı şudur" şeklinde kesinlik vasfı taşır. Tevil ise Kur'an'daki lafızların muhtemel anlamlarından birini tercihten ibarettir. Bu tercihler Kur'an araştırmacılarına (*fukaha*) ait olduğu için Allah'ın muradına ilişkin kesinlik ifade etmez. Bu ayırmadan hareketle denebilir ki tefsir rivayete, tevil ise geniş anlamda dirayete mebnîdir.¹⁹

Bu ayırım hem isabetli hem de önemlidir. Zira böyle bir kategorik ayırım yapılmadığı takdirde, herhangi bir âyet hakkında gerek Hz. Peygamber'in beyanına gerekse sahâbenin nüzûl ortamındaki şahitliğine dayanan bilgiler ile bugün aynı âyet hakkında kendi fikir ve düşüncesine istinaden birtakım şeyler söyleyen bir yorumcunun görüşleri aynı kefeye konulur ve her ikisinin de aynı değere sahip olduğu sanılır. Halbuki Hz. Peygamber ve sahâbeden menkul bilgiler Kur'an'ın nâzil olduğu vasattaki vâkıyı ve dolayısıyla ilgili âyetteki mâna ve maksadı beyan edicidir. Nüzûl vasatından gelen bilgiler, aynı zamanda ilk ve aslî anlamı da tayin edicidir. Bu ilk/aslî anlam, diğer bütün zamanlarda ortaya konulan Kur'an yorumları için pergelin sabit ayağı ve/veya röper noktası mesabesinde-dir. Kur'an yorumunda

•••••

19 Bu konuda geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 5.

pergelin sabit ayağı bulunmadığında, diğer ayağın ne tarafa kayacağı ve hangi istikamette yol alacağı noktasındaki kararın yorumcunun insafına kalacağı, böyle bir durumda da kimi zaman tefsir adına tahriflerle karşılaşılacağı şüphesizdir.

Tefsir ile tevil arasındaki mahiyet farkı bulunduğuna ilişkin ayırım Râzî'nin tefsir anlayışının tespit ve tahlili açısından da son derece önemlidir. Şöyle ki eğer Râzî tefsir ile tevil özdüş saymışsa, İbn Teymiyye'nin, "Onun tefsirinde her şey var; ama tefsir yok" şeklindeki eleştirisi haklılık kazanır. Yok eğer Râzî tefsir ile tevil arasında fark gözetmişse, o takdirde Takıyyüddin es-Sübki'nin, "Onun tefsirinde tefsirin yanı sıra her şey var" şeklindeki görüşü haklılık kazanır. Bu durumda cevabı aranması gereken temel soru şudur: Râzî'ye göre tefsir ile tevil birbirinin aynı mıdır, yoksa gayrı mıdır?

Tespitlerimize göre Râzî de tefsir ile tevil arasında fark gözetmektedir. Daha açıkçası, ona göre tefsir, tıpkı İmam Mâtürîdî'nin zikrettiği ayırımdaki gibi, vahyin nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata tanıklık eden sahâbîlere ait haberler ile basit düzeyde filolojik izahlara karşılık gelir. Bunun içindir ki Râzî âyetlerle ilgili izahata çok kere Ebü'l-Hasan el-Vâhidî'nin *el-Basît* adlı tefsirinden iktibasla İbn Abbas ve diğer bazı sahâbîler ile tâbiî müfessirlerden gelen merviyyât ile bazı kelimelerin dildeki anlamlarına dair bilgi aktararak başlar. Râzî'ye göre tefsir bu noktada, yani ilk ve aslî mânayı nakil yoluyla anlama ve filolojik açıklama noktasında son bulur. Bunun ardından tevil (yorumlama) safhası başlar. Bu safhada bazan aklın prensiplerine, bazan Sünnî-Eş'arî kelâm sistemindeki ilkelere, bazan filozofların görüşlerine, bazan sûflerin keşfe dayalı sözlerine, bazan da tıp, astronomi, kozmoloji gibi alanlara ait bilgilere dayalı görüş ve yorumlar zikredilir. Bunların haricinde kimi zaman ahlâkı, kimi zaman fikhî hükümler istihraç edilir, kimi zaman da fikhî usulüyle ilgili görüş ve değerlendirmelere yer verilir. Bu arada muhtelif itikadî ve fikhî mezheplerin görüşleri de tahlil ve tenkit edilir. Hatta kimi âyetlerin izahında onlarca sayfaya bâliğ olan istitratlara yer verilir.

İşte bütün bunlar farklı düzey ve şekillerde tevildir. Tefsir ise yukarıda da belirtildiği gibi Kur'an'ın nüzül vasatındaki ilk anlamın tespitiyle ilgilidir ve bu da esas itibariyle sahâbeden gelen nakillere mebnîdir. Ancak Kur'an'daki anlam sahâbenin anlayıp aktardığından

ibaret değildir. Aksi takdirde, Kur'an tarihin belli bir döneminde belli bir toplum nezdinde anlaşılmış ve mesajı o tarihsellikte sınırlı kalmış bir ölü belge haline gelir. Oysa Kur'an'ın mâna ve mesaj itibariyle başka tarihselliklere taşınması gerekir. İlâhî mesajın her döneme taşınmasını mümkün kılacak olan şey ise tefsir değil tevildir. Bu açıdan bakıldığında tevil, başlangıçtan itibaren biriken ve gelenek yoluyla intikal eden ilmî ve fikrî mirası da içerir. Bu yüzdendir ki bazan -Bakara sûresinin 26. âyetinin izahında görüleceği gibi- birbirini ardınca teviller zikredilebilir.²⁰

Râzî'nin tefsir ile tevil arasında mahiyet ve işlev farkı gözettğine ilişkin tespitimizin müşahhas delillerine gelince, bu konuyla ilgili delillerimizden biri, Râzî'nin bazı âyetleri izah ederken tefsirci (müfessir) ve kelâmcı (mütekellim/usulî) gibi teknik terimler kullanmış olmasıdır. Zâriyât sûresinin 56. âyetinin izahında, "Allah'ın fiillerinde gayelilik ve sebeplilik var mı yok mu?" meselesini tartışırken, "Bu meselenin daha ileri düzeyde ele alınıp tartışılması müfessire değil, kelâmcı-usulcüye havale edilir" (*ve'l-istiksâu müfevvedün fihi ile'l-mütekellimi'l-usüliyyi lâ el-müfessir*) demiştir.²¹ Benzer şekilde, En'âm sûresinin 38. âyeti münasebetiyle Kur'an'ın bütün dinî deliller ve hükümleri muhtevi olup olmadığı meselesinden söz ederken, bu meseleyi enine boyuna tartışma yerinin tefsir değil, fıkıh usulü olduğunu söylemiştir (*ve'l-istiksâu fihi innemâ yeliku bi-usüli'l-fıkh*).²²

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Râzî tefsir faaliyetini Kur'an'daki mâna ve mesajı anlayıp yorumlamanın ön aşaması (ön anlama) olarak görmektedir. Buna göre denebilir ki tefsir aslî değil, fer'î bir ilimdir. Bu konuda en temel ve öncelikli ilim ise kelâmdır. Çünkü kelâm küllî bir ilim olup müslümanların dünya görüşünü ve hatta ideolojisini ifade eden bir hüviyete sahiptir. Buna mukabil tefsir, kelâm ilmini oluşturan unsurlardan sadece biridir. Bu yüzden de alet ilmi mesabesinde.²³ Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda akıl da çok önemli bir unsurdur. Bir diğer önemli unsur ise dil bilimidir (lugat ve îrap/sarf ve nahiv). Çünkü Kur'an Arap lisanıyla

•••••

20 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, II, 132-133.

21 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XXVIII, 200.

22 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XII, 179.

23 Bu konuda benzer bir değerlendirme için bk. Ureybî, *el-Müntalekatü'l-fikriyye*, s. 91-92.

vahyedilmiş bir kelâmdır. Ancak dildeki kelimelere hangi anlamların takdir edileceğini belirleme söz konusu olduğunda aklın delâletine başvurmak gerekir.

Râzî kimi zaman tefsir ile tevil arasında fark gözetmediğini ima eden ifadeler de kullanır. Meselâ, En'âm sûresinin 59. âyeti münasebetiyle şöyle der: “İşte bu değerli ve yüce âyetin tefsiri hususunda aklımıza gelen şeyler budur” (*fe-hâzâ mâ akelnâhu fi tefsiri hâzihi'l-âyeti's-şerîfeti'l-âliyeti*).²⁴ Râzî'nin yer yer tefsir ile tevil kavramlarını birbirinin mürâdifi gibi kullanması iki şekilde açıklanabilir: 1) Râzî “tefsir”i bazan ıstılahî/teknik anlamda değil, genel çerçevede “izah/açıklama” mânâsında kullanmış olabilir; 2) Daha zayıf bir ihtimalle kelime ve kavram kullanımında gevşek davranmış olabilir. Ancak sonuçta Râzî özellikle kelâmî konularla ilgili görüş ve yorumları tevil diye nitelendirmiş, tefsir kapsamında ise genellikle rivayetler ile basit düzeyde lisanî açıklamalara yer vermiştir.

Bu bağlamda, *et-Tefsîrû'l-kebir*'deki kelâmî tevillerin tefsir kapsamındaki izahlardan çok fazla yer tutmasının sebebine de değinmek gerekir. Bunun temel sebebi, Râzî'nin ilim anlayışı ve ilmin amacıyla ilgili görüşlerinde saklıdır. Şöyle ki bir ilmin değeri mâlûmun değerine göre belirlenir. Kelâm, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini bilmeye ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Hatta ilim de değil, farklı konularla ilgili bilgilerden ibarettir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'an*'daki ifadelerine göre, dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş Allah'ın kelâmındaki mânaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak bütün bu ilimler usul/kelâm ilmini tefsir/açıklamak için vardır.²⁵

Râzî “âyetin zâhiri” tabirini kimi zaman tevilin karşıtı olarak kullanır. Meselâ Zuhruf sûresinin 81. âyetindeki “*kul in kâne li'r-rahmâni veledün*” ifadesiyle ilgili olarak şunları söyler:

•••••

24 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIII, 11.

25 Râzî, *Acâibü'l-Kur'an*, s. 32-33.

Bilesin ki insanlar Allah'ın, “De ki: Eğer rahmânın bir çocuğu olsaydı, ben o zaman bile O'na ibadet edenlerin ilki olurum” âyetini zâhirî mânasına hamlettiğimiz takdirde böyle bir mâna takdirinin Allah'ın bir çocuğunun bulunduğunu kabul hususunda birtakım şüphelere yol açacağı düşüncesine kapılmışlardır. Onlara göre Allah'ın çocuk sahibi olması imkân dahilinde bulunmadığına göre bu âyeti mutlaka tevîl etmek gerekir. Oysa bana göre işin aslı böyle değildir. Esasında lafzın zâhirinde zâhirî mânadan rücû etmeyi gerektirecek bir şey yoktur.²⁶

Tevîl kelimesini zâhirin karşıtı olarak kullanmasından hareketle Râzî'nin Kur'an lafızlarındaki zâhirî mânaya yönelik basit izahları tefsir kapsamında değerlendirdiği, buna mukabil zâhirî ve hakiki mânası kelâmî ve itikadî açıdan problem arzeden âyetleri aklın ve dilin imkânlarıyla yoruma tâbi tutmayı tevîlle özdeşleştirdiği ve zaruret halinde zorlama tevîlleri dahi tecviz ettiği söylenebilir. Bu noktada, Râzî'nin Kur'an tasavvurunda hatırı sayılır bir yer işgal eden Gazzâlî'nin de tefsiri “zâhir” kavramıyla birlikte zikrettiği ve zâhirî tefsiri büyük ölçüde seleften gelen nakiller ile yüzeysel izahlarla özdeşleştirdiği hatırlatılmalıdır.

Râzî bazı âyetlerin izahında tevîli aklın hakikatlerine uygunlukla da ilişkilendirir. Meselâ Fecr sûresinin 27. âyetindeki “mutmainne” kelimesiyle ilgili yorumunu “aklın hakikatlerine uygun tevîl” (*te'vilün mutâbıkun li'l-hakâiki'l-akliyye*) diye nitelendirir.²⁷ Bu arada kendisinin *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserine de atıfta bulunur. Bu atıf söz konusu tevîlin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *İşrâkî* temalar içeren veya en azından Aristocu karakter arzetmeyen son dönem eserlerinden *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın telhisi hüviyetindedir. Râzî bazı âyetlerin izahında da, “Aklın payına düşen şudur” (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-akli, hazzu'l-akli min hâzâ*) gibi ifadeler kullanır ve bu tür ifadelerle başlayan izahlarında da yine aynı tarz tevîllere yer verir.²⁸ Râzî'nin tevîllerinde *İşrâkîlik* eğilimini

•••••

26 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVII, 196.

27 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXI, 160.

28 Meselâ İbrâhîm sûresinin 49-50. âyetlerinin izahında, “Aklın bundan nasibi şudur” dedikten sonra şunları zikretmiştir: “Ruh cevheri kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdeta bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) mâruz kaldığı bütün acı ve kederler sırf bu bedenden dolaydır. Bu yüzden, bedeninin ☞

bâriz şekilde yansıtan yorumlardan biri, Gazzâlî'nin Nûr sûresinin 35. âyetinden hareketle teosofik ve hermetik bir ilâhiyat geliştirdiği *Mişkâtü'l-envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. âyetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu âyetin tefsirinde İbn Sînâ'dan da alıntılar yapar.²⁹ Öte yandan Râzî, Tâhâ sûresinin 12. âyetinin izahında da görüleceği gibi, "ehl-i işâret" diye zikrettiği sûfilere de muhtelif yorumlar aktarır.³⁰ Bazan da Hadîd sûresinin 25. âyetinin izahında olduğu gibi, Kur'an'daki bazı kavramları tasavvufî gelenekteki hakikat, tarikat, şeriat kavramlarıyla açıklar.³¹

Gelinen bu noktada şunu söylemek mümkündür: Râzî'nin tefsire yüklediği işlev tasavvurât, teville yüklediği işlev ise tasdikât kabilindedir. Zira onun tefsir kapsamında aktardığı bilgiler daha ziyade Kur'an'ın nüzûl vasatında nasıl anlaşıldığı ve/veya sahâbenin Kur'an'dan ne anladığını aktarmaya mâtuftur. Bu itibarla, tefsir büyük ölçüde lafızların ilk ve aslî delâletlerini ortaya koymakla ilgili olup temelde tasvirî bir karaktere sahiptir. Buna karşılık tevil, bu ilk anlamdan yola çıkarak yeni anlamlar üretme, yeni sonuçlar ve hükümler istinbat etme vasfını haizdir. Ne var ki tevil makbul olabileceği gibi merdud da olabilir. Hatta kimi zaman tahrifle eşdeğer de olabilir. Nitekim Râzî birçok âyetin tefsirinde Bâtınîler'in tevillerinin tahrifle eşdeğer olduğunu açıkça belirtir. Bu noktada temel soru, bir tevilin makbul ya da merdud olduğunun nasıl ve neyle tespit edileceğidir. Râzî Fussilet sûresinin 2-3. âyetlerinin izahında bu sorunun cevabını şöyle vermiştir:

••••••••

ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için ruhun parlıklarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer"; bk. Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIX, 152.

29 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIII, 194-204.

30 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXII, 16.

31 Bu âyetle ilgili tasavvufî/işârî yoruma göre kitap, mîzan, demir kavramları hakikat, tarikat ve şeriat makamlarına karşılık gelir. Bu üç makamdan ilki nefs-i mutmainne ve mukarrebûn makamıdır; ikincisi nefs-i levvâme ve ashâb-ı yemîn makamıdır; üçüncüsü ise nefs-i emmâre makamıdır. Bu makamda tıpkı demir gibi sert ve çetin bir mücahede ve riyazet gerekir; bk. Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIX, 210-295.

Kelâmcıların çoğunluğunca benimsenen anlayışa göre bir mükellefin Kur'an âyetlerindeki lafızların Arap dilinin kural ve kaidelerine uygun şekilde inmiş olan zâhirî mânalarının esas olması gerekir. Bunun dışında izlenecek bir yöntemle, tıpkı Bâtınîler'in (*ehl-i bâtın*) yaptıkları gibi Kur'an lafızlarını daha başka mânalara hamletmek kesinlikle yanlıştır (*bâtıl*). Zira onlar kimi zaman cümel hesabına göre harflere birtakım anlamlar yükler, kimi zaman da her harfi daha başka bir mânaya hamlelerler. Sûfîlerin de buna benzer yöntemleri vardır. Onlar kendi yöntemlerini "mükâşefe ilmi" diye isimlendirirler. Bütün bu yöntemlerin fâsit olduğunun göstergesi Kur'an'ın Arapça olmasıdır. Allah Kur'an'ı "Arabî" diye nitelendirmiştir; çünkü o, Araplar'ın oydaşmasına dayanan mânalara delâlet eden bir kitaptır. Bu demektir ki Kur'an'daki lafızlar ancak Arap diline mahsus anlamlar taşır. Bunun dışındaki anlamların tamamı bâtıldır.³² Mademki Allah bize Araplar'ın diliyle hitap etmiştir; o halde Kur'an'daki lafızlarda, bu lafızların Arap dilindeki mânalarını kastetmiş olması gerekir.³³

Bu izahata göre tevlin makbul olmasıyla ilgili temel şart, Kur'an'daki bir lafzın Arap dilindeki zâhirî anlamının (ilk ve temel anlam) esas alınmasıdır. Ancak bazı âyetlerdeki, özellikle haberî sıfatlarla ilgili âyetlerdeki lafızların zâhirî anlamları esas alındığında, Allah'a mekân ve cihet izâfesi kaçınılmaz olur ve bu durumda Mücessime, Müşebbihe gibi fırkaların görüşleri az çok haklılık kazanır. İşte tam bu noktada, sahih ve makbul tevile ilgili bir diğer şartın lüzumu ortaya çıkar. Bu şart, aklın delâletidir. Râzî bu konuyla ilgili görüşlerini Tâhâ sûresinin 5. âyeti bağlamında şöyle ortaya koyar:

Aklî delâlet/delil *istivâ* kelimesine istikrar mânası vermenin imkânsız olduğunu gösterir; ama aynı zamanda bu lafzın zâhiri, istikrar mânasına gelir. Bu durumda ya her iki delille amel etmemiz ya her ikisini terketmemiz veya naklî delili aklî delile tercih etmemiz veya aklî tercih edip naklî tevlin cihetine gitmemiz gerekir. Birinci şık bâtıldır. Aksi takdirde bir şeyin (zât-ı ilâhiyye) hem mekândan münezzehe olması, hem de bir mekânda bulunması iktiza eder. Böyle bir durum muhaldir. İkinci şık da muhaldir. Çünkü böyle bir durum iki zıddı birlikte yok saymayı gerektirir ki bu da bâtıldır. Kezâ üçüncü şık da bâtıldır. Çünkü akıl naklin aslı/ esasıdır. Zira yaratıcının varlığı, ilmi, kudreti ve peygamber göndermesi aklî delillerle sabit olmadıkça nakille de sabit olmaz. Dolayısıyla aklın

•••••

32 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVII, 96.

33 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIII, 7.

bu rolünü tanımamak akılla birlikte nakli de tanımamayı gerektirir. Şu halde, elde kalan tek seçenek, kesinkes aklın doğruluğuna hükmetmemiz, naklin de teviliyle meşgul olmamızdır. Maksutla ilgili kesin delil budur.³⁴

Râzî'ye göre lafzı delilsiz olarak zâhirî mânasından başka bir mânaya hamletmek bâtildir. Eğer biz böyle bir yorum tarzını tecviz edersek, o zaman, felsefecilerin âhiret hayatı ile ilgili tevillerine kapı aralanmış olur. Bilindiği üzere filozoflar, Allah'ın "içlerinde nehirler akan cennetler" ifadesi hakkında, "Cennette ne nehir ne de ağaç bulunur. Bu ifade lezzet ve mutluluğu anlatmaya mâtuf bir temsilden ibarettir" derler. Yine onlar, "[Allah'ın huzurunda] rûkû ve secde edin" âyeti hakkında da, "Allah'ın huzurunda ne secde ne de rûkû söz konusudur. Bu emir Allah'ı tâzime yönelik bir meselden ibarettir" derler. Mâlûmdur ki bu tür görüş ve yorumlar, şeriatları ortadan kaldırma ve dini bozma neticesine götürür. Mecazi mâna takdirine yönelik teviller ancak kelâmın zâhirî mânaya hamledilmesinin mümkün olmadığını gösteren deliller bulunduğu zaman geçerli olur. Her kelâmcının savunduğu ve esas aldığı yorum ilkesi de budur.³⁵

Ne var ki Râzî bazı âyetlerle ilgili olarak tam da burada eleştirdiği türden teviller zikretmiştir. Meselâ Müddessir sûresinin 30. âyetindeki "tis'ate aşer" lafzıyla ilgili olarak "meânî erbabı"ndan (?) naklettiği, "Bir günde yirmi dört saat vardır. Bu yirmi dört saatten beşi, beş vakit namazla geçirilir. Geriye ibadetten başka meşguliyetlerle geçirilen on dokuz saat kalır. İşte buna uygun olarak cehennemdeki zebânilerin sayısı da on dokuz olur"³⁶ şeklindeki tevil bu kabildendir. Diğer taraftan Râzî'nin, "Her kelâmcının savunduğu ve esas aldığı yorum ilkesi budur" ifadesi zımnî olarak Mu'tezilî kelâmcıları da içerir. Ancak hemen belirtelim ki Râzî haberî sıfatlarla ilgili âyetlerdeki yaklaşımının aksine kader-kazâ, ef'âl-i ibâd, hidayet-dalâlet, tevfiik, hızlân, halku'l-Kur'ân gibi diğer birçok konuda ilgili âyetlerin tevilinde Mu'tezile ile yollarını ayırır. O kadar ki bütün bu konularda Mu'tezile'nin muhkem saydığı her âyet Râzî'ye göre müteşâbih kategorisinde yer alır. Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini izahında çok çarpıcı biçimde şöyle itiraf eder:

•••••

34 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIII, 7.

35 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXX, 83; ayrıca bk. XXII, 7-8; XXVII, 14-15.

36 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXX, 179.

Şunu belirtelim ki her mezhep sahibi kendi görüşüne muvâfık âyetlerin muhkem, hasmının görüşüne muvâfık âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia eder. Meselâ bir Mu'tezilî Allah'ın, "Dileyen iman, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) âyetinin muhkem, "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (Tekvîr 81/29) âyetinin müteşâbih olduğunu, Sünnî biri ise bu görüşün tam tersini savunur. İşte bundan dolayı bu konuda kendisine müracaat edilecek bir temel kural/düstur gerekir.³⁷

Râzî bu konuyla ilgili temel kuralı şöyle tespit eder: Lafız iki mânaya ihtimalli olur. Bu durumda lafzın bu iki mânadan birini ifade ihtimali *râcih*, diğerini ifade ihtimali *mercuh* olur. Şayet biz lafzı *râcih* olan mânaya hamledip *mercuh* olana hamletmezsek, işte bu muhkemdir. Yok eğer biz bu lafzı *mercuh* olan mânaya hamledip *râcih* olana hamletmezsek, bu da "müteşâbih" olur. Biz diyoruz ki lafzı *râcih* mânadan *mercuh* mânaya hamletmemiz için müstakil bir delilin bulunması gerekir. Bu delil de ya lafzî ya da aklîdir. . . .³⁸ Ne var ki Râzî'nin burada söz konusu ettiği kural ve delil ancak kendi itikadî mezhebi için geçerlidir. Çünkü müteşâbih ve tevil konusundaki bakış açısı mezhepten mezhebe değişir. Nitekim Râzî de müteşâbih konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini naklettikten sonra şu ilginç ifadeleri zikretmiştir: "İşte bu apaçık aklî deliller ortaya çıkınca, akıllı bir kimsenin kazâ ve kadere delâlet eden âyetleri müteşâbih sayması nasıl câiz olur? Bütün bu anlattıklarımızdan ortaya çıkan sonuç şu ki insanların nezdinde her zaman geçerli olan kural, kendi mezheplerine muvâfık olan âyetlerin muhkem, muhalif olan âyetlerin müteşâbih olarak kabul edilmesidir".³⁹ Buna göre Kur'an'daki hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih olduğunu tespit hususunda her mezhep için bağlayıcılık arzeden bir temel kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelâm sistemine göre farklı kurallar söz konusudur.

Bu bağlamda Râzî'nin haberi sıfatlarla ilgili âyetleri nasıl anlayıp yorumlamak gerektiği meselesiyle ilgili görüşlerinin kimi zaman birbiriyle çeliştiğinden ve bu çelişkinin muhtemel sebebinden de söz etmek gerekir. Şöyle ki Râzî, Tâhâ sûresinin 5. âyetindeki arşa *istivâ* tabirini izah ederken ehl-i hadisin tevili nefyeden tevakkufçu yaklaşımıyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

•••••

37 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, VII, 126.

38 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, VII, 146.

39 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, VII, 152.

Bazı kimseler, “Biz bu tür âyetlerin teviliyle meşgul olmayız. Aksine Allah’ın mekândan ve cihetten münezzehtir olduğunu söyleriz ve fakat âyetin tevilini yapmayız” görüşünü benimser. . . Bilesin ki bu görüş şu iki açıdan yanlıştır. . . Kaldı ki Allâme Gazzâlî, İmam Ahmed b. Hanbel’in bazı öğrencilerinden onun şu üç haberi tevil ettiği bilgisini aktarmıştır. Bunlardan biri, “Hacer-ürleşved Allah’ın yeryüzündeki sağ elidir” hadisidir. İkincisi, “Müminin kalbi rahmânın iki parmağı arasındadır”; üçüncüsü ise, “Muhakkak ki ben rahmânın nefesini Yemen taraflarında hissediyorum” hadisidir.⁴⁰

Râzî burada arşa istivâ ve diğer haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin mutlaka tevil edilmesi gerektiğini söylemiş ve fakat Secde sûresinin 4. âyetinde geçen arşa istivâ tabiriyle ilgili şu ifadelerinde tam tersi görüşü benimsemiştir:

Âlimlerin bu ve benzeri âyetler hususunda iki yol/yöntemi vardır. Birincisi, âyetteki muradı açıklama çabasından kaçınmak, ikincisi ise bu yönde çaba sarfetmektir. İlk yol/yöntem daha emin ve hikmete daha uygundur. . . Birinci yol/yöntemde Allah’ın arşa oturduğu veya mekânsal olarak oraya yerleştiğini kesinkes nefyetmek, ama bunun ötesinde Allah için mümkün mânalar hususunda tevakkuf etmek gerekir. İkinci (tevilci) yol/yönteme gelince, bu muhataralı bir yoldur.⁴¹

Aynı konuyla ilgili iki âyetten birini izah ederken tevakkufu yanlış tevili doğru, diğerini izah ederken tevakkufu doğru tevili yanlış olarak değerlendirmek ciddi bir çelişki olsa gerektir. Haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda *Te’sîsü’t-takdîs* adlı müstakil bir eser yazan Râzî’nin diğer birçok âyetin tefsirinde de görüleceği gibi tevilci yaklaşımı benimsediği şüphesizdir. Nitekim bu yüzden İbn Teymiyye’nin ağır eleştirilerine mâruz kaldığı bilinmektedir. O halde, Secde sûresinin 4. âyetinin izahında ehl-i hadis ve Selefliğin tevakkufçu tavrının en emin ve hikmete en uygun yol diye nitelendirilmesi oldukça düşündürücüdür.⁴²

••••••••

40 Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebir*, XXII, 6-8.

41 Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebir*, XXV, 147.

42 Râzî’nin aynı konuda birbiriyle taban tabana zıt iki ayrı görüşü benimsemesi gibi bâriz bir çelişkiye düşeceğini söylemek pek mümkün olmasa gerektir. Bu durumda, söz konusu sûrenin tefsiri Râzî’ye değil, talebesine ait olmalıdır. Nitekim yeri geldiğinde etraflıca ele alınacağı gibi, bazı kaynaklardaki bilgilere göre de bu sûrenin tefsiri Şemseddin el-Hüfî’ye aittir.

Râzî'nin tefsir ve tevil anlayışında Selef âlimleri ile erken dönem müfessirlere ait görüş ve yorumların ne kadar bağlayıcı olduğu meselesine de değinmek gerekir. Râzî hemen her âyetin tefsirinde dirayetini ortaya koyar. Kimi zaman müfessirlerin farklı görüşlerini aktardıktan sonra, "Burada aklıma şöyle bir yorum da geldi" tarzında ifadelerle kendine ait görüşü de zikreder. Kimi zaman sahâbî ve tâbî müfessirlerin görüşlerini açıkça tenkit etmekten çekinmez. Çünkü ona göre tenkitten muaf olan tek merci Hz. Peygamber'dir. Bunun dışındaki müfessirlerin izahları isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. Hatta diğer müfessirlerin izahları ne kadar değerliyse Râzî'nin kendi izahatı da aynı ölçüde değerlidir. Râzî bu konuyla ilgili görüşlerini Nâziât sûresinin 1-5. âyetlerindeki yeminlerle ilgili farklı yorumlar bağlamında şöyle ifade eder:

Bilesin ki müfessirlerden nakledilen bu muhtelif izahlar Resûlullah'tan nas olarak nakledilmemiştir. Hal böyle olunca bu izahlara bir yenisini ilâve etmek niçin mümkün olmasın? Dahası, müfessirler bu izahları âyetlerdeki ilgili lafızlar söz konusu izahlara muhtemel olduğu için yapmışlardır. Bizim izahımız da ilgili lafızların muhtemel mânaları kapsamındadır. O halde bizim izahımızın onlara ait izahlardan aşağı kalır bir yanı olmadığı gibi onların izahlarının da bizimkinden daha evlâ olması söz konusu değildir. Ancak burada şu inceliği de göz önünde tutmak gerekir: İlgili lafız söz konusu izahların tamamına muhtemelse, bu durumda biz bütün bu muhtemel mânalar arasında müşterek bir mâna bulursak lafzı ona hamlederiz. Bu durumda, bütün muhtemel mânalar bu kesişimli mânada birleşmiş olur. Yok eğer muhtemel mânalar arasında böyle bir kesişimlilik (*kadr-i müşterek*) bulunmazsa lafzı bunların tamamına hamletmek imkânsız olur. Çünkü müşterek bir lafzın iki ayrı mânayı ifade için kullanılması câiz değildir. Bu durumda biz, "Allah'ın kastı budur" demeyiz, bilakis "Bu mânanın kastedilmiş olması muhtemeldir" deriz. Bu noktada kesin bir dille konuşma imkânı yoktur.⁴³

Râzî Duhân sûresinin 3. âyetindeki mübarek gece tabiriyle hangi gecenin kastedildiğine ilişkin görüşleri aktarırken, söz konusu gecenin Şâban ayının ortasındaki Beraat gecesi olduğunu söyleyen müfessirler hakkında, "Onların bu konuda sağlam bir dayanaklarının bulunduğunu düşünmüyorum. Onları bu görüşe sevkeden yegâne unsur, birtakım insanlardan (-ki burada İkrime'yi kastediyor. Çünkü bu görüş İkrime'den

.....

43 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXI, 30.

nakledilmiştir)⁴⁴ rivayetlerdir. Evet, bu konuda Resûlullah'tan sahih olarak gelen bir nakil varsa, bunun üzerine söylenecek söz yoktur. Şayet böyle bir nakil yoksa ilk görüş (Kadir gecesi) doğrudur⁴⁵ demek suretiyle de ortaya koymuştur.⁴⁶

Kelâmî-itikadî konularla ilgili âyetlerin yorumunda Râzî'nin temel prensibi Eş'arî kelâm sistemine sadakattir. Bunun yanında kendisinin çok özel bir önem atfedip hassasiyet gösterdiği bazı konularda da Selef otoritesini dikkate almadığı vâkidir. Özellikle ismet-i enbiya konusunda son derece hassas olan Râzî, Hz. Davud ve Hz. Süleyman'a atfedilen ve fakat ismet sıfatına ters düşen yorumları ağır bir dille eleştirip reddetmiştir.⁴⁷ Bakara sûresinin 36. âyetini tefsirinde peygamberlerin mâsumiyeti (ismet-i enbiya) konusunu ele alan Râzî bu konuyla ilgili farklı görüşler arasında, "Peygamberler peygamberlikle görevlendirildiği andan itibaren büyük veya küçük hiçbir günah sâdir olmaz" görüşünü benimsemiş ve "Bu görüş mezhebimizin ekserisine aittir" demiştir.⁴⁸

Râzî gerek Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman ile ilgili rivayetlerin tenkidinde, gerekse A'râf sûresinin 189. âyetiyle ilgili olarak İbn Abbas'tan, İsrâ sûresinin 85. âyetiyle ilgili olarak Hz. Ali'den gelen rivayetlerin tenkidinde hem Kur'an'ın lafzî delâletine hem de aklî gerekçelere dayanır. Buna mukabil bazı âyetlerin tefsirinde aklı âdeta rafa kaldırıp nakli esas alır. Meselâ İnşirah sûresinin tefsirinde, *şakk-ı sadr* rivayetiyle ilgili, "Su ancak maddî kiri temizler. Mânevî kirin suyla yıkanıp temizlenmesi olacak şey mi?" tarzındaki eleştiriye, "Meleklerin yıkayıp temizlediği siyah kanın Resûlullah'ın kalbinde husule gelmesi ve bunun da kalbin günahlara meylinin ve taatlerden uzaklaşmasının bir alâmeti olması akıl dışı bir şey değildir. Melekler siyah kanı temizleyince, bu durum o kalbin sahibinin günahlardan kaçınıp taatlere

•••••

44 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 223.

45 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XXVII, 239.

46 Râzî'nin Selef ulemâsına ait görüşlerin bağlayıcılığı konusundaki yaklaşımı İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), "Resûlullah'tan nakledilen sahih sünnetin başımızın üstünde yeri var. Sahâbeye ait görüşleri alıp almamakta muhayyeriz. Tâbiine gelince, onlar adamsa biz de adamız" sözünü hatırlatmaktadır. Bu sözün farklı varyantları ve mânası hakkında bk. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 66-74.

47 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XXVI, 180.

48 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, III, 8.

devam edeceğinin alâmeti olur. Yine bu durum melekler için o kalp sahibinin mâsum (günahsız) olduğuna ilişkin bir alâmet gibi olur. Ayrıca Allah dilediğini yapar, dilediği şeye hükmeder [binaenaleyh, Allah bu defa da mânevî kirin suyla temizlenmesini dilemiş ve böyle olmasına hükmetmiştir]” şeklinde bir cevap verir.⁴⁹

Genel Tefsir-Tevil Tarzı ve *et-Tefsîrû'l-kebir*'in Belli Başlı Vasıfları

Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri gerek şekil gerek muhteva itibarıyla klasik dönemlere ait diğer bütün tefsirlerden farklı özelliklere sahiptir. Her şeyden önce Râzî, diğer müfessirlerin hemen hepsinde görülen hâkim tarzın aksine âyetlerin tefsir ve teviline girişte belli bir düzen ve sisteme riayet kaygısı gütmeyiz. Bu durum, tefsirin zaman zaman irticalen tahrir/telif edildiğini düşündürür. Gerçi Râzî âyetlerin tefsirine çok kere “i'lem” (bilesin ki) ifadesinin ardından ilgili âyetin siyak-sibak çerçevesinde ifade ettiği mâna ve mesajı kısaca aktararak başlar. Bunun yanında çok kere de “fi'l-âyeti mesâil”, “ve-fihi mesâil” (Bu âyetle ilgili birtakım meseleler söz konusudur) tarzındaki ifadelerle giriş yapar; ardından muhtelif meseleleri ayrı başlıklar altında ele alıp tartışır. Bu meseleler fıkıh, kelâm, kıraat, lugat, sarf, nahiv, rivayet gibi çok farklı alanlarla ilgili olduğu gibi, âyetten hüküm çıkarmayla (istinbat, istihraç) ilgili de olabilir. Râzî “Meseleler” başlığı altında kimi zaman müteaddit tevil vecihleri aktarır, kimi zaman da müşkillik arzeden bazı hususlarla ilgili sorular sorup bunları cevaplamaya çalışır. Bu sorulardan bazıları “Şeytanın bak dediği yerden bakma” deyiminde ifadesini bulan tarzda olup kimi zaman sarahaten kimi zaman da zımnem mülhitler ve zındıkların diliyle aktarılır.

Bazı âyetlerin izahında farklı mâna takdirine ilişkin görüşleri “kavl” kelimesiyle aktaran Râzî, ilk sırada zikrettiği görüşleri, En'âm sûresinin 38. âyetindeki “*mâ ferratnâ fi'l-kitâbi min şey'in*” lafzıyla ilgili ifadelerinde de görüleceği gibi, her zaman makbul addetmez. Bununla birlikte, benimsemediği görüşleri çok kere bütün delilleriyle serdetmekten de çekinmez. Öte yandan, bazı âyetler münasebetiyle her biri geniş çaplı bir makale veya risâle hacminde istitratlara yer

.....

49 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXII, 3-4.

verir. Bakara sûresinin 30. âyetinin izahında ilimle, Bakara sûresinin 102. âyetinin izahında sihirle, İsrâ sûresinin 90. âyetinin izahında ruh, beden ve insanın mahiyetiyle ilgili istitratlar bu kabildendir.⁵⁰

M. Abdülhamîd'e göre bu tür istitratlar Râzî'nin birçok farklı ilim dalıyla ilgili geniş bilgi birikimine sahip olması ve bu ilim dallarına ait istilahlara ve kavramların zihnini meşgul etmesiyle alâkalıdır.⁵¹ Bu konuyla ilgili olarak, Râzî'nin "Kur'an esas itibarıyla bütün ilimleri içerir" düşüncesine sahip olması hasebiyle astronomiden gastronomiye kadar birçok farklı ilim dalına ait bilgiyi Kur'an tefsirine dercetme ihtiyacı duyduğu yolunda bir tespit de bulunulabilir.⁵² Hemen belirtelim ki bir önceki ifademizde gastronomi kelimesini seci maksadıyla kullanmadık. Zira Râzî bazı âyetlerde zikri geçen yiyecekler ve meyvelerle ilgili gastronomik bilgiler de vermiştir. Bunun için En'âm sûresinin 99 ve Tîn sûresinin 1. âyetlerinin tefsirine bakılabilir. Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Râzî kendi dönemindeki bilimsel bilgiler ışığında gökyüzü ve yeryüzünün durumu ve konumuyla ilgili geniş izahatta bulunur; ancak bu izahların bir kısmı, Bakara sûresinin 22 ve Lokmân sûresinin 10. âyeti münasebetiyle, "Yeryüzü sabit ve durağandır" demesinde veya Tâhâ sûresinin 5. âyeti münasebetiyle, "Yeryüzündeki toprak katmanının altında bir öküzün veya bir balığın bulunması muhtemeldir" şeklinde bir ifade serdetmesinde olduğu gibi,⁵³ modern bilim ve buluşlar açısından yanlıştır.

Râzî âyetler ve sûreler arasında muhteşem bir tenasüp ve insicam bulunduğunu düşünür; bu yüzden de birçok âyet ve sûrenin tefsirine girişte bu konuyla ilgili izahlarda bulunur. Bu cümleden olmak üzere bazan sûrenin içindeki iki âyet, bazan iki farklı âyet grubu, bazan sûrenin başı ile sonu, bazan da Kevser sûresinin önceki ve sonraki sûrelerle ilişkisiyle ilgili izahlarında görüleceği gibi,⁵⁴ farklı sûreler arasındaki tenasüp ve insicamı göstermeye çalışır. Kısmen bu konuyla da ilgili olarak, Kur'an'ın bir dil mucizesi olduğu noktasında sık sık i'câz konusuyla ilgili görüşler serdedir. Hûd sûresinin 13. âyeti

50 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, II, 164-191; III, 187-196; XXXI, 31-45.

51 Abdülhamîd, *er-Râzî: Mufessîren*, s. 77.

52 Bu konuda bk. Ceylan, "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar", s. 49.

53 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, II, 94; XXII, 8; XXV, 130.

54 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXII, 111-112.

münasebetiyle Kur'an'daki en temel i'câz hususiyetinin fesahatle ilgili olduğunu söyler.⁵⁵ Bununla birlikte, Bakara sûresinin 23. âyetinin tefsirinde fesahat eksenli i'câz fikrini temellendirmenin yanında ikinci bir i'câz vechi olarak *sarfeden* söz eder.⁵⁶ Tûr sûresinin 34. âyetinin tefsirinde ise Kur'an'daki i'câzın hem fesahat hem de *sarfe* kaynaklı olduğuna dair şunları söyler:

Daha önce Kur'an'ın mu'ciz olduğundan ve bu hususta hiçbir şüphe bulunmadığından söz etmiştik. Zira insanlar *tehadî* söz konusu olduğunda Kur'an'ın mislini getirmek şöyle dursun, ona yakın bir metnin benzerini dahi ortaya koymaktan âciz kalmıştır. Kur'an'ın mu'ciz oluşuna gelince, onun mu'cizliği ya fesahatinden dolayıdır -ki bu Ehl-i sünnet'in çoğunluğunca da benimsenen görüştür- ya da Allah'ın insanlardaki akli yetiyi Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyma hususunda dumura uğratması ve yine lisanlarını Kur'an'a yakın bir sözü/kelâmı ifadeden alkoyması sebebiyledir (...) Bu ikinci görüş bazı kelâmcılara ait olup fasit bir tarafı yoktur. Binaenaleyh, Kur'an her iki şekilde de mu'cizdir denilebilir.⁵⁷

İ'câzın temelde fesahatle ilgili olduğu yönündeki görüş, Kur'an metninin her türlü lisanî kusurdan münezzehe olduğu fikrini de beraberinde getirir. Bu yüzden Râzî, Kur'an metninde lahn (nahiv kuralları açısından yanlış ifadeler) bulunduğu yönündeki görüş ve rivayetleri şiddetle reddeder. Meselâ Tâhâ sûresinin 63. âyetindeki "*in hâzâni le-sâhirâni*" ifadesiyle ilgili olarak, Hz. Âişe ve Hz. Osman'dan gelen lahn rivayetleri hakkında şunu söyler: "Müslümanlar, mushafın iki kapağı arasında bulunan bütün âyetlerin Allah kelâmı olduğunda icmâ etmiştir. Allah kelâmında lahn ve hata bulunması câiz değildir. Bu itibarla, Hz. Âişe ve Hz. Osman'dan gelen ve Kur'an'da lahn bulunduğu ifade eden rivayetlerin fâsit olduğu sübût bulur."⁵⁸

Kur'an'daki bazı kelimelerin yerleşik imlâ kurallarına uygun şekilde yazılmadığı yönündeki görüşlere de karşı çıkan Râzî, resm-i

55 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XVII, 156.

56 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, II, 107.

57 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVIII, 222. Râzî, Hûd sûresinin 13. âyetinin tefsirinde i'câzı fesahate bağlarken Tûr sûresinin 34. âyeti münasebetiyle fesahatin yanına *sarfeyi* de eklemiştir; ancak Tekvîr sûresinin 19. âyetinin tefsirinde *sarfe* görüşünü pek sahiplenmeksizin zikretmiştir. Bu durum Râzî'nin i'câzla ilgili görüşünün zaman içerisinde az çok değiştiğine hamledilebilir.

58 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXII, 65.

mushafa (resm-i Osmânî) her hâlükârda itibar etmek gerektiğini belirtir. Bu konuyla ilgili olarak, Mutaffifîn sûresinin 2. âyetinin tefsirinde, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) bu âyetteki “*izektâlû*” kelimesinde cemi' vavından sonra elif bulunmasına atıfla, “Mushaf hattında çok kere yerleşik yazım kurallarına riayet edilmemiştir” şeklinde bir görüş beyan etmesine⁵⁹ karşı çıkararak resm-i mushaftaki imlânın yanlış olmadığını söyler.⁶⁰ Râzî bu konudaki muhafazakâr tavrını Arap dili ve şiirle istişhâd konusunda da gösterir. Zemahşerî'nin Bakara sûresinin 195. âyetindeki “*tehlûke*” kelimesiyle ilgili olarak, “Bu kelimenin aslında ‘tehlike’ şeklinde, tıpkı ‘tecribe’ ve ‘tebsira’ gibi mastar olduğunu söylemek de mümkündür” izahına mukabil, “Ben bu tür kelimeleri muhtevî âyetlerin tefsirinde şu nahivcilerin zorlama yorumlarına vallahi çok hayret ediyorum. Bunlar kendi görüşlerine delil teşkil eden ve fakat kaynağı belirsiz olan bir şiir bulduklarında pek sevinir ve onu çok sağlam bir delil olarak itti-haz ederler” demiş, ardından da bir kelimenin Allah'ın kelâmında geçmesinin o kelimenin yerli yerinde kullanıldığına kâfi delil teşkil ettiğini, dolayısıyla bu konuda başka bir delil aramak gerekmediğini belirtmiştir.⁶¹

Râzî lahn ve resm-i Osmânî ile ilgili meselelerdeki muhafazakâr tavrını kıraatler konusunda da sürdürmüştür. Meselâ Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) Nisâ sûresinin 1. âyetindeki “*erhâm*” kelimesini kesreli okumasını nahivcilerin eleştirmesine karşı, “Bil ki bunlar kelimelerin farklı lehçelerdeki kullanımları hakkında vârit olan rivayetleri reddetme hususunda pek kuvvetli görüşler değildir. Kaldı ki Hamza yedi kıraat imamından biridir. Ayrıca bu kıraati kendisinin icat/ihtdas etmediği de âşikârdır. Dahası, Hamza bu kıraati Resûlullah'tan rivayet etmiştir ki bu da söz konusu okuyuş şeklinin doğru olduğu noktasında kesin hüküm vermeyi gerektirir. Bu konuda dil bilgisi kuralı nakille boy ölçüşemez” demiş ve ardından Hamza'nın kıraatini şiir şahidiyle gerekçelendirmeye çalışanları da şöyle eleştirmiştir:

Şu nahivcilere şaşarım; zira onlar bahis konusu kelimenin mecrur okunmasının doğru olduğunu kaynağı belirsiz şu iki beyitle tespit/tayin etmeyi makbul sayarlarken bunun tespitini Kur'an ilminde Selef ulemâsının

••••••••••

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 231.

60 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XXXI, 81.

61 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, V, 116.

büyüklerinden olan Hamza ve Mücâhid'in kıraatiyle yapmayı makbul görmezler [bu konuda salt naklin otoritesini yeterli görmezler].⁶²

Kıraat tercihlerinde Ehl-i sünnet'in mütevâtir ve sahih kabul ettiği kıraatlere mutlak itibar etmenin gerekliliğini savunan Râzî şâz kıraatleri tevâtürle nakil şartı bulunmadığından dolayı kabul etmediği gibi, şüpheyne mahal verecek türden kıraatlerle ihticaca da sıcak bakmamıştır. Meselâ İsrâ sûresinin 23. âyetindeki “*kadâ*” kelimesinin “*vassâ*” şeklinde okunmasıyla ilgili görüş hakkında, “Bil ki bu son derece isabetsiz bir görüştür. Zira böyle bir görüş Kur'an'a tahrif ve tağyirin ânz olduğu iddiasına kapı aralar. Eğer biz bunu tecviz edersek Kur'an'ın güvenilirliği ortadan kalkar ve böylece hüccet olmaktan da çıkar. Hiç şüphesiz bu bize din konusunda çok büyük bir yara açar” demiştir.⁶³ Mâide sûresinin 38. âyetinin tefsirinde ise İbn Mes'ûd'dan nakledilen “*faktaû eymanehümâ*” şeklindeki kıraatle ilgili olarak şunları söylemiştir:

Şâz kıraat mütevâtir kıraati geçersiz kılmaz. Biz kendi mezhebimizin görüşünü temellendirmede mütevâtir kıraati esas alırız. Ayrıca şâz kıraat bize göre hüccet değildir. Biz bu tür bir kıraatin Kur'an'dan olmadığı noktasında kesin hüküm veririz. Kaldı ki bu kıraat Kur'an'dan olsaydı mutlaka mütevâtir vasfını taşırdı. Eğer biz Kur'an'daki herhangi bir âyetin tevâtür yoluyla nakledilmeyebileceğini söylersek, o zaman Râfiziler ve mühlitlerin Kur'an hakkında ileri geri konuşmalarının önünü açmış oluruz.⁶⁴

Daha önceki başlık altında da söz edildiği gibi, kelâmî konular Râzî'nin tefsirindeki ana eksenini oluşturur. Diğer bir deyişle, bilgi, görüş ve değerlendirme açısından tefsirin ağırlık merkezi kelâmî meselelerden oluşur. Bunun en temel sebeplerinden biri, Râzî'nin nazarında kelâmın en değerli ve en önemli ilim olmasıdır. Bir diğer sebep ise özellikle Mekkî sûrelerdeki muhtevanın ağırlıklı olarak itikadî konulardan oluşmasıdır. Bunun içindir ki Râzî, Câsiye sûresinin 1-5. âyetlerini izah ederken şöyle demiştir:

Bil ki pek çok fukaha, “Kur'an'da kelâmcıların mevzubahis ettiği ilimler yoktur. Aksine Kur'an'da ahkâm ve fıkıhla ilgili konular vardır” demiştir. Ne var ki böyle söylemek büyük bir gaffettir. Çünkü Kur'an'da sırf fikhî hükümlerle ilgili uzun bir sûre yoktur; fakat özellikle Mekkî sûreler başta

•••••
62 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, IX, 133-134.

63 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XX, 147.

64 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XI, 179.

olmak üzere içerisinde tevhit, nübüvvet, ölümden sonra diriliş ve kıyametle ilgili delillerin yer aldığı pek çok sûre mevcuttur. Bütün bunlar kelâm ilminin konularıdır. Düşünüp inceleyen her insan, kelâm ulemâsının meşgul oldukları ilmin, Kur'ân-ı Kerim'in mücmel (kısa ve özlü) olarak ihtiva ettiği ilmin mufassal şeklinden başka bir şey olmadığını anlar.⁶⁵

Râzî burada her ne kadar tevhit, nübüvvet, mead gibi temel inanç ilkeleriyle meşguliyetten söz etse de birçok âyetin izahında isim-müsemmâ, mâduma şey denilip denilmeyeceği, hüsün-kubuh ve Allah'ın fiillerinde gayelik meselesi gibi son derece teknik kelâm tartışmalarına girmiş, üstelik bu tartışmaları kimi zaman kelâmdan felsefeye doğru çekmiştir. Diğer taraftan, sık sık Mu'tezile, Şîa/İmâmiyye, Kerrâmiyye, Haşviyye, Mücessime, Müşebbihe gibi fırkalarla polemiklere girmiştir. Mücessime ve Müşebbihe'ye yönelik eleştirel polemiklerinin hemen tamamı haberi sıfatlarla ilgili âyetlerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğiyle ilgilidir. Şîa'ya yönelik tenkitleri daha ziyade imâmet ve Hz. Ali'nin efdaliyeti meselesiyle ilgilidir. Ne var ki Râzî'nin özellikle Hz. Ali-Hz. Ebû Bekir mukayesesıyla ilgili görüş ve istidlâlleri, onun kelâm ve tefsir sahasındaki yetkinliğiyle bağdaşmayacak düzeyde basit, hatta çocuksu denebilecek türdendir.

Şöyle ki Râzî, Mâide sûresinin 54, Tevbe sûresinin 40, Leyl sûresinin 17-19 ve diğer bazı âyetleri çerçevesinde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den daha üstün olduğunu savunmuş ve fakat bu savunmada kimi zaman, "İslâm'ı benimseme hususunda öncelik Hz. Ebû Bekir'e de Hz. Ali'ye de ait olabilir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den önce İslâm'a girdiği vâki olsa bile, o çağda küçük bir çocuktur. Bu yüzden onun İslâm'a girişi pek bir kıymet ifade etmez. Oysa Ebû Bekir öyle değildir"⁶⁶ gibi tekellüflü yorumlara başvurmuştur. Bunun yanında kimi zaman bir kıssacıdan naklettiği, "Ebû Bekir'e ilişmeyin. Zira o nübüvvetin tamamlayıcısıdır" gibi rivayetleri delil göstermiş,⁶⁷ kimi zaman da Şîa'nın bazı âyetleri doğrudan doğruya Hz. Ali ile ilişkilendirmesine mukabelede bulunurken akla dayalı istidlâllerle sebeb-i nüzül belirleme yoluna gitmiştir. Meselâ Şîa'nın Mâide sûresinin 54. âyetinin Hz. Ali ekseninde yorumlamasının yanlış olduğunu göstermek adına şunları zikretmiştir:

••••••••••

65 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVIII, 223.

66 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVI, 243.

67 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVI, 243.

Biz bu âyetin Ebû Bekir hakkında nâzil olduğunu söylemenin vâcip olduğunu iddia ediyoruz. Bunun iki delili vardır. Birincisi, bu âyet, dinden dönenlerden bahsetmektedir. Yukarıda da izah ettiğimiz gibi, mürtetlerle savaşıyan kişi Ebû Bekir'dir. Bu âyette Resûlullah'ın kastedilmiş olması da mümkün değildir. Çünkü onun mürtetlerle savaştığı vâki değildir. Bir de âyette “*fe-sevfe ye'tillâhu bi-kavmin*” buyrulmuştur ki bu ifade hale değil, istikbale dairdir.⁶⁸

Bu örneğin tanıklık ettiği üzere Râzî, Şîa'ya karşı kimi zaman çok gevşek ve zayıf istidlâllerle cevap vermesine karşın *et-Tefsîrû'l-kebir*'deki polemiklerin kahir ekseriyetine mevzu teşkil eden Mu'tezile ile son derece teknik ve düzeyli bir dille tartışır. Bu durum, kelâmî tartışmaların bir üst dili gerekli kılmasıyla izah edilebilir; bunun yanında Râzî'nin çok güçlü bir Eş'arî kelâmcısı olmasına ve aynı zamanda kelâm ilmindeki teknik tartışmaların büyük ölçüde Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında vuku bulmasına da bağlanabilir. Râzî'nin Mu'tezile'ye yönelik tenkitleri ağırlıklı olarak kader-kazâ, hidayet-dalâlet, ef'âl-i ibâd, halku'l-Kur'ân, rû'yetullah gibi konularla ilgilidir. Râzî Mu'tezile'nin görüşlerini daha ziyade Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) üzerinden tenkit eder. Cübbâî'nin görüşlerine yönelik tenkitlerin önemli bir kısmını halku'l-Kur'ân meselesine teksif ederken Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine yönelik tenkitlerini Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında cereyan eden kelâmî tartışmaların hemen hepsine teşmil eder. Bu noktada Râzî'nin Kâdî Abdülcebbâr'ı yaman bir hasım gibi görüp kimi zaman çok ağır bir dille eleştirmesi merak edilebilir. Bize göre bu merak, Râzî'nin En'âm sûresinin 99. âyeti bağlamında zikrettiği ifadelerle giderilebilir. Çünkü Râzî burada Kâdî Abdülcebbâr'ın Kaderiyye ile ilgili bir hadiste (?) geçen “Allah'ın düşmanları” tabirini, “Bunlar kullara ait fiilleri kazâ, kader ve halk (yaratma) olarak Allah'a izâfe eden kimselerdir” (Eş'arîler) şeklinde izah ettiğini söyler, ardından da “Allah'ın düşmanları gerçekte Mu'tezile'dir” der.⁶⁹

Belli ki Râzî, “Allah'ın düşmanları Eş'arîler'dir” anlamına gelen yorumundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr'a çok gücünmiş, bir o kadar da hiddetlenip öfkelenmiştir. Ancak bu öfke onu *şerh-i sadr* tabiriyle izahlarında görüleceği gibi, kendi kendisiyle çelişmek gibi kötü bir duruma

•••••

68 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XII, 19.

69 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIII, 150-151.

düşmesine de sevketmiştir. Şöyle ki Râzî *şerh-i sadr* tabirinin anlamıyla ilgili olarak En'âm sûresinin 125. âyetinin tefsirinde, “*şerh-i sadr* hakiki mânada göğsün fizikî olarak genişletilmesi demek değildir. Böyle bir şey zaten muhaldir. Burada kastedilen, Hz. Peygamber’in, ‘*Şerh-i sadr* kalbe atılan bir nurdur’ hadisinin de delâlet ettiği gibi, mânevî anlamda kalbin/gönlün açılması, iman ve sâlih amele yöneltilmesidir” demiş,⁷⁰ üstelik bu görüşünü Tâhâ sûresinin 25. âyetindeki *şerh-i sadr* tabirini açıklarken Zümer sûresinin 22. âyetini delil göstererek de yinelemiştir.⁷¹ Buna mukabil İnşirah sûresinin başındaki *şerh-i sadr*la ilgili olarak, Kâdî Abdülcebbar’ın, “Cibrîl geldi, peygamberin kalbini yardı. İçindeki günahları suyla yıkayıp temizledi” şeklindeki rivayete, “Suyla temizleme cisimler için geçerlidir. Günah gibi soyut bir şeyin suyla temizlenmesi söz konusu değildir” şeklinde itirazda bulunmasına, “Allah dilediğini yapar, dilediği şeye hükmeder”⁷² gibi tuhaf bir cevap vermiş, böylece diğer âyetlerle ilgili izahını burada büsbütün nakzetmiştir.

*Şerh-i sadr*ın anlamı konusunda bu kadar açık bir çelişkinin ortaya çıkmasında Kâdî Abdülcebbar’ın görüşlerini çürütme azminin yanı sıra Râzî’nin nübüvvet anlayışında ismet ve mucize kavramlarının çok özel bir önem arzemesi de etkili olmuştur denebilir. Zira Râzî daha önce de belirttiğimiz gibi ismet-i enbiya konusunda çok ama çok hassastır. Bunun içindir ki Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman gibi bazı peygamberler hakkında sahâbe ve tâbiîn ulemâsından gelen ve bu iki peygamberden günah sayılabilecek davranışlar sadır olduğuna işaret eden rivayetleri bir çırpıda reddetmiştir.⁷³ Buna mukabil, muhtelif âyetler münasebetiyle, hadis ulemâsının zayıf veya uydurma saydığı, “Arapları sevmek imandandır”, “Halanız olan hurma ağacına saygılı davranın” gibi rivayetler ile birtakım İsrâilî haberler aktarmakta sakınca görmemiştir.⁷⁴ İsmet konusundaki hassasiyeti mucize konusunda da gösteren Râzî, birçok rivayeti akla aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiş olmasına karşın, mesele Hz. Peygamber’in hissî mucize izhar edip etmediği noktasına geldiğinde, *şerh-i sadr* örneğinde olduğu gibi, aklı

•••••

70 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIII, 148-149.

71 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXII, 35.

72 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXII, 3-4.

73 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVI, 180.

74 Bu konuda örnekler için bk. Yılmaz, *Hadis Açısından Fahreddin er-Razi'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, s. 151-178, 196-217.

askıya almış ve konuyu doğrudan doğruya Allah'ın sınırsız kudret ve meşfetine bağlamıştır. Râzî'nin bu tavrında yahudiler ve hıristiyanlara karşı Hz. Muhammed'in Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberlerden üstün olduğunu ispatlama çabası da önemli rol oynamıştır. Bize göre Râzî'nin bu konuda sarfettiği çaba adanmışlık düzeyindedir. Bunu görmek için, Bakara sûresinin 253. âyeti bağlamında Hz. Peygamber'in diğer bütün peygamberlerden üstün olduğu inancını ne tür istidlâllerle temellendirmeye çalıştığına,⁷⁵ bu arada Hz. Peygamber'in hissî mûcizeleriyle ilgili olarak delâil ve hasâis kitaplarına atıfta bulunmasına bakmak kâfidir. Hatta Râzî'nin bu konuya ne kadar önem atfettiğini anlamak için, Bakara sûresinin 60. âyetinin tefsirinde, "Hz. Mûsâ'nın kayadan su fişkirtme mûcizesi mi daha büyük yoksa Hz. Peygamber'in parmağından su fişkirtmesi mi?" sorusunu, "Gerçi her ikisi de büyük mûcizelerdir, ama sonuçta kayadan su fişkirtmesi mâhut bir şeydir. Oysa parmaktan su fişkirtmesi gayri mâhuttur. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in mûcizesi daha güçlüdür"⁷⁶ diye cevaplaması bile yeterlidir.

Râzî, Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar'a gösterdiği mesafeli tavrın aksine Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi Mu'tezilî müfessirleri oldukça sıcak ve samimi bir dille zikreder ve bu müfessirlerden naklettiği yorumları genellikle benimser. Meselâ nesh konusunda Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ait görüşlerin hemen tamamını kabul eder. Muhtemelen bu tavrından dolayı Râzî'nin Kur'an'da neshin vukuunu nefyettiğinden söz edilmiştir.⁷⁷ Ancak bu görüş tartışmaya açık görünmektedir. Gerçekte Râzî neshi kabul eder; hatta *el-Mahsûl* adlı eserinde, hükmü bâki tilâveti mensuh veya hükmü mensuh tilâveti bâki kategorisindeki nesh çeşitlerini câiz kabul eder ve bu ikinci kategorideki neshe örnek olarak Bakara sûresinin 234 ve 240. âyetlerini zikreder.⁷⁸ Bununla birlikte, *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de mezkûr âyetlerdeki hüküm farklılığını neshe değil tahsise hamletmek gerektiğini söyler.⁷⁹ Sonuç olarak,

•••••

75 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VI, 165-169.

76 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, III, 90.

77 Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, s. 43-44; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", s. 90.

78 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 431.

79 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VI, 135. Râzî *et-Tefsîrû'l-kebîr*'i ömrünün son on beş-yirmi yıllık kısmında telif etmiştir. *el-Mahsûl* adlı eserin telif tarihi ise 575 (1179) ve 576'dır (1180). Bu bilgi için bk. Kaplan, *Fahreddin er-Râzî* ☞

Râzî neshi kabul etmekle birlikte, “Aslolan adem-i neshtir” fikrine kâil olduğu için, cumhur ulemâ tarafından mensuh kabul edilen âyetlerin pek çoğunda teknik anlamda nesh bulunmadığını söyler.⁸⁰

Bu mesele bir tarafa, Râzî, Mu‘tezile’ye mensup müfessirler arasında Zemahşerî’yi de genelde müspet atıflarla zikreder. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Râzî’nin Mu‘tezile’ye yönelik muhalefesinde Şîa, Kerrâmiyye, Haşviyye, Mücessime gibi fırkalara gösterdiği sertlik göze çarpmaz. Bu durum, Mu‘tezile’ye içten içe derin sevgi beslediği anlamına gelmese de Mu‘tezilî gelenekteki ilmî ve entelektüel birikime hürmet ettiğine, hatta İbn Teymiyye’nin açıkça ifade ettiği gibi Mu‘tezilî gelenekten beslendiğine hamledilebilir.⁸¹ Nitekim bu husus daha önce de belirtildiği gibi özellikle akıl-vahiy ilişkisi ve haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin tevili gibi konularda tespit edilebilir. Bu arada Râzî’nin fıkıh usulüyle ilgili *el-Mahsûl* adlı eserini yazarken Mu‘tezilî usulcü Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) *el-Mu‘temed*’inden -ki bu eser Kâdî Abdülcebbar’ın fıkıh usulüyle ilgili *el-Umed* adlı eserindeki görüşlerin günümüze ulaşmasına vesile olmuştur- çok istifade ettiği, hatta bu kitabı ezberlediğine ilişkin bir rivayetin bulunduğu da kaydedilmelidir.⁸²

Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olan Râzî ahkâm âyetlerinin tefsirinde kendi mezhebinin görüşlerini savunma prensibini benimsemekle birlikte, kimi zaman mezhep imamının tercihine aykırı görüşler de serdetmiştir. Meselâ Furkân sûresinin 48. âyetinin tefsirinde, İmam Şâfiî’nin iki kulle hacmindeki suyun pislik taşımayacağına ilişkin hadisi⁸³ hüccet saymasını isabetsiz bulmuştur. Râzî’ye göre İmam Şâfiî (ö. 204/820) bu hadisi, “Bana bir adam bildirdi” diye rivayet etmiştir. Bu tür bir nakilde râvî meçhuldür. Bu durumda hadis mürsel olur. Halbuki mürsel hadis Şâfiî’ye göre delil değildir... Hadisin metni sahih

.....

Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk, s. 314. Bu durum dikkate alındığında Râzî’nin nesh konusundaki görüşlerinin zaman içerisinde ispattan nefye doğru değişim gösterdiği de söylenebilir.

80 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 310-313.

81 İbn Teymiyye, *Der’ü teâruzi’l-akl*, II, 159.

82 İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, I, 4.

83 Hadis için bk. Ebü Dâvûd, “Tahâret”, 33; Tirmizî, “Tahâret”, 50; İbn Mâce, “Tahâret”, 75; Dârimî, “Vudû”, 55; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 23, 27, 107.

kabul edilse bile, zâhiri metrûk bir hadistir. Çünkü Hz. Peygamber'in, "İki kulle su pislik taşımaz" sözünü zâhirî mânaya hamletmek imkân-sızdır. Çünkü pislik suya düştüğünde o su pisliği taşır."⁸⁴

Râzî ahkâm âyetlerini açıklarken İmam Şâfiî'nin görüşünün ardından genellikle "Allah ondan razı olsun", "Allah ona rahmet etsin" gibi ifadelerle andığı İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) görüşünü de nakleder. Buna mukabil, meşhur Hanefî fakihî Cessâs'tan da (ö. 370/891) sık sık nakilde bulunmasına rağmen genelde olumsuz ifadeler serdedir. Üstelik bu nakillerin önemli bir kısmında Cessâs'ı tenkit eder. Hatta onu kara cahillik (*şiddetü'l-cehl*), aşırı derecede ahmaklık (*şiddetü'l-belâde*) ve Arap dilinin üslûp özelliklerini bilmemekle itham eder. Nisâ sûresinin 3 ve 16. âyetlerinin tefsirindeki ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı gibi,⁸⁵ Râzî'nin bu ağır ithamları Cessâs'ın İmam Şâfiî'yi sık sık tenkit etmesi ve hatta kimi zaman Şâfiî'den dolayı olarak cahil ve kalın kafalı diye söz etmesiyle yakından ilgili olsa gerektir.⁸⁶ Bu sebeple, Râzî'nin tefsirdeki bu ağır üslûbu, kendi mezhebinin imamına yöneltilen eleştirideki üslûba aynı üslûpla mukabelede bulunma gayretinden nâşidir denilebilir. Öte yandan, Râzî'nin fikhî âyetlerin tefsirinde ağırlıklı olarak Şâfiî ve Hanefî mezheplerine ait görüşleri zikretmesi, buna mukabil Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine pek yer vermemesi, onun Şâfiî

•••••
84 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XXIV, 84.

85 Râzî, Nisâ sûresinin 3. âyetinin tefsirinde, Cessâs'ın büyük müçhehit imamları eleştirme konusundaki hırsından söz etmiş, Nisâ sûresinin 16. âyetinin tefsirinde ise özellikle İmam Şâfiî'ye dil uzatma hususunda çok hırslı olduğunu (*va'lem enne Ebâ Bekr er-Râzî li-şiddeti hırsihî ale't-ta'ni fi's-Şâfiî...*) belirtmiştir; bk. Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, IX, 184-185, 241.

86 Cessâs Bakara sûresinin 196. âyetindeki "*tilke aşeretün kâmiletü'n*" ifadesini Şâfiî'den başka hiç kimsenin beyan diye tesmiye etmediğini belirttikten sonra şu ağır ifadeyi kullanmıştır: "Şâfiî'nin taraftarlarından birisi, 'Üç ve on sayısını önce zikredip ardından on sayısını zikretmenin esprisi şudur: Allah bize bu âyette üç ile yedinin toplamının on ettiğini öğretmek istemiştir" şeklinde bir yorum yapmıştır. Bu yorum, gerek sahibinin cahilliğini gerekse kalın kafalı/ahmak olduğunu gözler önüne serme noktasında yeterli bir göstergedir; bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 14. Cessâs'ın İmam Şâfiî'nin ashabından birine izâfe ettiği bu tuhaf yorum aslında bizzat Şâfiî'ye aittir. İhtimal ki Cessâs İmam Şâfiî hakkında "cahil" ve "kalın kafalı" gibi sıfatlar kullanmaktan çekinmiş ve bu yüzden ona ait yorumu başka birine izâfe etmiştir.

ve Hanefîliğin dışındaki mezheplere muttali olmamasından değil, yaşadığı çevrede Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine mensup insanların pek bulunmamasına bağlanabilir.⁸⁷

Râzî bazı âyetlerin tefsirinde usulcü kimliğini de belirgin biçimde yansıtır. Meselâ Nisâ sûresinin 24. âyetindeki “*ve-uhille leküm mâ verâe zâliküm*” ifadesinin izahında Kur’an’daki âmm-hâs lafızlar, bu lafızların delâletleri, umumi bir ifadenin haber-i vâhid ve/veya mütevâtir bir haberle tahsis edilip edilemeyeceği meselesini uzun uzadıya tartışır.⁸⁸ Nisâ sûresinin 83. âyeti çerçevesinde icmâ ve kıyasın Kur’an’la sabit olan şer’î deliller olduğunu göstermeye çalışır. A’râf sûresinin 12. âyetinin tefsirinde emir sigasının vücûb ve/veya fevr ifade edip etmediği, kıyasın nastaki umumi mânayı tahsis edip etmediği gibi konular üzerinde durur.⁸⁹ Bütün bunların dışında, A’râf sûresinin 31. âyetinin tefsirinde, Kur’an’daki mâna ve mesajın nüzûl ortamındaki tarihsellik mi sınırlı yoksa bütün zamanlara mı şâmil olduğu meselesiyle de ilgili olarak, ilkin “Bu âyet Kâbe’yi çıplak halde tavaftan menetmek için nâzil olmadı mı?” tarzında bir soru sorar, ardından bu soruyu, “Biz usul-i fıkhıta, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edileceğini açıklamıştık” diye cevaplar.⁹⁰

Bütün bu bilgilerin ardından Râzî’nin tefsirini diğer birçok tefsirden farklı ve değerli kıldığını düşündüğümüz bir başka hususiyeti de eklemek gerekir. Bu hususiyet, bazı âyetlerin izahında belki kimsenin aklına gelmeyecek birtakım problemlere işaret edip bunları cevaplamaya çalışması, bazan da âyetteki ifade yapısından son derece ilginç mânalar ve sonuçlar çıkarmasıdır. Örnek vermek gerekirse, Fetih sûresinin 1-2. âyetleriyle ilgili izahatında, “Hz. Peygamber’e büyük bir fethin yolunu açmakla onun geçmiş ve gelecekteki günahlarının bağışlanması arasında ne tür bir illiyet bağı bulunduğunu sorgulaması, yine Zâriyât sûresinin 56. âyetini izah ederken, “Bu âyette cinler niçin insanlardan önce zikredildi?” ve “Melekler de tıpkı insanlar ve cinler gibi ibadetle mükellef oldukları halde niçin bu âyette zikredilmedi?” tarzındaki sorulara cevap araması bu kabildendir.⁹¹

•••••

87 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 302.

88 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, X, 44-47.

89 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIV, 28-29.

90 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIV, 51.

91 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVIII, 198-199.

Tefsir Tarzına Yönelik Eleştiriler

Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri Ehl-i sünnet dünyasında çok beğenilmiş ve kendinden sonraki birçok tefsire kaynaklık etmiş olmakla birlikte gerek klasik gerek modern dönemlerde birçok âlim tarafından da eleştirilmiştir. Meselâ Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da, "İmam Fahreddin er-Râzî tefsirini bilgiler (*hükemâ*), felsefeciler ve benzeri zümrelerin görüşleriyle doldurdu" dedikten sonra âyetlerin tefsirinde konudan konuya atladığını ve bütün bu konuların gerçekte âyetlerin bağlamına uygun düşmediğini, bu yüzden de tefsiri okuyup inceleyenlerin hayrete düştüğünü söylemiş, bunun ardından da, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 745/1344) şu ifadeleri nakletmiştir: "İmam Râzî tefsir ilminde yeri olmayan birçok konuyu bütün yönleriyle tefsirinde toplamıştır. Bu yüzden bazı âlimler, 'Onun tefsirinde her şey var ama tefsir yok' demiştir."⁹²

Daha önce de zikri geçtiği üzere, "Râzî'nin tefsirinde her şey var ama sadece tefsir yok" eleştirisi İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) aittir. Modern dönemde buna benzer bir eleştiri de Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'den gelmiştir. Ona göre, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı kitabı daha çok bir kelâm, kevn ve tabiat ilimleri ansiklopedisine benzer. Kitaba damgasını vuran bu özellik onun bir Kur'an tefsiri olma noktasındaki önemini azaltır."⁹³

Görüldüğü gibi bütün bu eleştirilerin ortak noktası Râzî'nin Kur'an tefsirini asıl mecrasından çıkardığı ve/veya gerçekte tefsire ait olmayan şeylerin tefsirden olduğu yolunda bir düşüncenin husulüne zemin hazırladığı istikametindedir. Nitekim bazı çağdaş araştırmacıların değerlendirmesine göre, "Râzî'nin [tefsirde] felsefi, aklı, tabii ilimlere bu kadar çok geniş yer vermesinin İslâm düşüncesinde olumsuz ve sakıncalı etkileri de olduğu bir gerçektir. Tefsirlerde aranmaması gereken bilgilerin buralarda aranır hale gelmesi, dünyanın dönmekte olduğunun ispatlandığı bir zamanda bile Râzî'ye dayanılarak dünyanın sakin ve hareketsiz olduğunun iddia edilmesi, bunun da Kur'an'dan çıkarılan bir bilgi olduğunun sanılması bu sakıncalardan sadece bazılarıdır."⁹⁴

•••••
92 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1236.

93 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, I, 195.

94 Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s. 117.

Bu değerlendirme isabetlidir; ancak burada şu iki önemli meselenin de tartışılması gerekir. Birincisi Râzî astronomi, kozmoloji, tıp ve sair alanlarla ilgili bilgileri Kur'an tefsirine ne maksatla dercetmiştir? Daha önceki başlıklar altında bu sorunun cevabına kısmen temas etmiştik; fakat önemine binaen burada da değinmek gerekir. İkincisi, Râzî'nin tefsirini eleştirenler acaba ne tür bir tefsir paradigmasını esas ittihaz etmişlerdir? Bizce bu mesele son derece önemli olmasına rağmen her nedense kâfi derecede tartışılmış değildir. Râzî'nin tefsiriyle ilgili araştırmalarda genellikle İbn Teymiyye, Ebû Hayyân gibi isimlerin eleştirileri aktarılmış ve fakat bu eleştirilere mesnet teşkil eden tefsir paradigmaları üzerinde yeterince durulmamıştır. Bundan daha da önemlisi, söz konusu eleştirilere gerekçe kılınan kelâmî, felsefî, tabii ilimlerle ilgili muhtevaya Râzî'nin tefsir değeri yükleyip yüklediği meselesi de tartışılmış değildir. Oysa bu iki önemli mesele tartışmaya açıldığında hem İbn Teymiyye'nin "Râzî tefsirinde her şey var ama tefsir yok" eleştirisinin hem de bu eleştiriye Takıyyüddin es-Sübkî'nin (ö. 756/1355), "Onun tefsirinde tefsirin yanı sıra her şey var" şeklindeki mukabelesinin özellikle "Tefsir nedir, ne değildir" noktasında derin anlamlar taşıdığı ortaya çıkacaktır.

Bu konuda öncelikle şunu belirtelim ki İbn Teymiyye kendi tefsir paradigması açısından haklıdır. Zira İbn Teymiyye'ye göre tefsir, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslı anlam da denebilir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi (*mârifet*) sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde tefsir faaliyetinden ibarettir. Nitekim İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-tefsîr* adlı risâlesinde açıkça ifade edildiği gibi, Kur'an'ı önce kendisiyle, ardından sünnetle, ardından sahâbe ve bazı şartlarla mukayyet olarak tâbiîn görüşleriyle açıklamaktır. Tefsirde aslanan, nakil ile dile dayalı zâhirî anlamdır. Ancak buradaki zâhirden maksat Selef'in örfündeki zâhirdir. Salt re'ye dayalı tefsir kesinlikle haramdır. Üstelik re'ye dayalı bir faaliyet tefsir değil, aslında düpedüz bir bidat olan ve aynı zamanda tahriften pek farkı bulunmayan tevildir. Tefsir Kur'an'ın nâzil olduğu vasatta ne söylediğini, ilk hitap çevresinde Kur'an'dan ne anlaşıldığını ve ahkâmının nasıl uygulandığını tespit etmektir.⁹⁵

İbn Teymiyye'nin "*Ehsanü turuki't-tefsîr*" başlığı altında ortaya koyduğu paradigma aslında öteden beri bilinen ve tekrar edilen

.....

95 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, XIII, 162-169.

“rivayet tefsiri” tarifinin ta kendisidir. Bu da tam olarak Ebû Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî’nin (ö. 514/1120), “Tefsir, ittibâ ve semadan ibarettir” şeklindeki ifadesine karşılık gelir. Dolayısıyla tefsir rivayetle, tevil dirayetle ilgilidir, denebilir.⁹⁶ Yine bu ayırım çerçevesinde şu da söylenebilir: Tefsir oldukça basit bir tavzih işlemi iken, tevil istinbat, istihraç, içtihat gibi daha meşakkatli bir iştir.

Râzî’yi tefsirde yeri olmayan birçok şeyi tefsire dercetmekle eleştiren Ebû Hayyân’a gelince, onun tercih ettiği tanıma göre tefsir, “Kur’an elfâzının telaffuz/okunuş keyfiyetini (kıraat), medlûllerini (lugat), gerek tekil gerek terkip halindeki hükümlerini (sarf, îrap, beyan, bed’), terkip halinde kendilerine yüklenecek mânalar (hakikat, mecaz) ile bütün bu konulara tetimme teşkil eden hususların (nesh, sebab-i nüzûl, mübhemâtın tavzih ve tayini) mevzubahis edildiği bir ilimdir.”⁹⁷ Dikkat edilirse bu tanımda yer alan konular da hemen tamamıyla dil ve tarih bilgisine mebnîdir. Dil bilimi Kur’an metnindeki lafız-mâna ilişkisini tespit, tarih bilgisi de metin-muhatap ilişkisini tespit istimal edilir. Öte yandan, tarih bilgisini oluşturan nâsîh-men-suh, sebab-i nüzûl ve mübhemât gibi hususlara muttali olmanın yolu nakildir. Peki, Kur’an tefsiri olarak telif edilen ve fakat muhtevasında çok geniş nahiv/îrap tahlilleri, usûl-i fıkıh ve kelâmıla ilgili deliller/istidlâller bulunan eserlerin durumu nedir? Ebû Hayyân’a göre bütün bu bilgiler kendi alanlarına ait eserlerde zaten mevcuttur. Bu sebeple bunların serdedileceği yer tefsir değildir. Gerçi lüzumu halinde tefsir ilminin kapsamına kelâm, fıkıh usulü gibi alanlarda müsellemler olan bilgiler girebilir; ancak tefsir bu ilimlerin tartışılıp delillerinin çıkarıldığı bir yer değildir. Kezâ sahih olmayan sebab-i nüzûl rivayetleri, sûreler ve âyetlerin faziletleriyle ilgili hadisler, tarihsel gerçekle bağdaşmayan İsrâîlî hikâyelerin zikredileceği yer de tefsir değildir. Öte yandan, sûfîlerin “işaret” dediği mânalar, Bâtınîler’in sözde “ilm-i tevil” diye niteledikleri yorumlar da kesinlikle tefsir değildir.⁹⁸

Bütün bu bilgilerin ardından bir defa daha belirtmek gerekir ki İbn Teymiye ve Ebû Hayyân’ın Râzî’ye yönelik tenkitleri kendi tefsir tanımları/anlayışları açısından haklı gerekçelere sahiptir. Fakat meseleye Râzî’nin tefsir paradigmasından bakıldığında mezkûr eleştiriler

•••••

96 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1190.

97 Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 26.

98 Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 13.

karşısında onu savunmanın da haklı gerekçelerinin bulunduğunu söylemek gerekir. Zira daha önce tefsir anlayışıyla ilgili bölümde tartıştığımız gibi, Râzî tefsir ile tevil arasında ayırım yapmakta, En'âm sûresinin 125. âyetiyle ilgili izahlarında da görüleceği üzere, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerle dile dayalı kısa ve basit izahları tefsir olarak adlandırmakta,⁹⁹ kelâmî, felsefî vesair alanlarla ilgili bilgi ve görüşleri ise en genel anlamıyla tevil kabilinden aktarmaktadır. Bu tevilleri aktarma gayesi ise kelâmın küllî bir ilim olması ve bu ilmin Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilmeyi temel gaye edinmesi hasebiyle insanların Kur'an'daki âyetler vesilesiyle dış dünyadaki kevnî âyetleri daha iyi anlamasına ve dolayısıyla Allah'ı daha iyi tanımasına katkıda bulunmaya mâtuftur. Bunun yanında, Kur'an'ın i'câzını ortaya koyma çabası da söz konusudur. Nitekim Yûnus sûresinin 37. âyetindeki “*tafsile'l-kitâb*” ibaresinin tefsirinde bu çabayı görmek mümkündür.¹⁰⁰ Dolayısıyla kelâmî, felsefî, kevnî vesair ilimlerin tefsire mezcedilmesi sonuçta hem Allah'ı tanıyıp bilme hem de Allah'ın kelâmının i'câz vasfı ile hidayet (rehberlik) misyonunu ortaya koymakla ilgilidir. Nitekim Zûrkânî'nin “Kelâmcıların Tefsirleri” başlığı altındaki Râzî değerlendirmesi de bu istikamettir.¹⁰¹

Hatırlanacağı üzere Râzî bazı âyetlerin tefsirinde kelâmî ve fikhî meseleleri enine boyuna tartışmanın müfessire değil, kelâmcı ve usulcüye ait olduğunu söylemiş ve bu ifadesiyle gerek tefsirin sınırlarına gerekse müfessirin görev alanına işaret etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Teymiyye'nin eleştirisine, “Onun tefsirinde tefsirin yamı sıra her şey var” diye karşılık veren Takıyyüddin es-Sübkî'nin isabet kaydettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Râzî'nin Kur'an tefsiri olarak telif ettiği esere, hemen her ilim dalıyla ilgili bilgileri dercetmiş olması, bu bilgilerin teknik anlamda tefsir olarak algılanmasına yol açtığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bu algı hatasında suçlu Râzî değil, onun tefsirini gelişigüzel okuyanlardır.

Râzî'ye yönelik en ciddi eleştirilerden biri de, birçok âyetin tefsirinde muhalif mezhep ve fırkalara ait görüşleri uzun uzadıya serdetmesine mukabil bunlara yönelik cevapları son derece kısa ve

••••••••
99 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIII, 148-150.

100 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XVII, 77.

101 Zûrkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 96-100.

yetersiz biçimde zikrettiğidir.¹⁰² Bu bağlamda Zehebî (ö. 748/1348) Râzî'yi dinî inanç temelinde zihin karışıklığına yol açacak türden fikir ve düşünceler serdetmekle itham etmiştir.¹⁰³ Esasen, *et-Tefsîrû'l-kebir*'de bu eleştiriyi az çok haklı kılacak örneklere rastlamak mümkündür. Meselâ Râzî Bakara sûresinin 2. âyetiyle ilgili olarak şunları zikretmiştir:

Onca mücmel ve müteşâbih âyet içeren Kur'an nasıl olur da bütünüyle rehber (*hüdâ*) olarak tavsif edilebilir? Aklın delâleti olmasaydı Kur'an'da neyin muhkem neyin müteşâbih olduğu ortaya çıkmazdı. O halde asıl rehber/hidayet Kur'an değil akıldır. Nitekim bir rivayete göre Hz. Ali, İbn Abbas'ı Hâricîler'e elçi olarak gönderirken, 'Onlara karşı Kur'an'dan delil getirme! Çünkü Kur'an iki vecihli bir hasımdır' (Türkçe'deki deyimsel karşılığıyla "iki tarafı keskin bıçak gibidir") demiştir. Eğer Kur'an gerçekten bir hidayet rehberi olsaydı Hz. Ali bu konuda böyle bir söz söylemezdi. Ayrıca biz görüyoruz/biliyoruz ki bütün İslâm fırkaları kendi görüşlerine Kur'an'dan delil getiriyor. Yine biz görüyoruz ki Kur'an'da hem cebr hem kaderi inkâr konusunda birçok sarîh âyet yer alıyor. Bu iki farklı âyet grubunu telif etmek ancak ve ancak son derece zorlama yorumlarla mümkündür. Hal böyleyken, Kur'an nasıl hidayet rehberi olabiliyor?

Râzî'nin Kur'an'a itiraz mahiyetindeki bütün bu iddialara verdiği cevap şundan ibarettir: "Bu müteşâbih ve mücmel âyetler, asıl mâna ve maksadı kesinkes tayin edilebilir naslardan bağımsız bir kategoride değildir. Asıl mâna ve maksadın tayini ise ya aklın delâleti ya da naklin delâletiyle yapılır. Böylelikle Kur'an bütünüyle hidayet rehberi olur."¹⁰⁴

Bu cevap en azından bize göre sadra şifa nitelikte değildir. Aslında Râzî'nin kelâmî tartışmalarda Mu'tezile'nin itirazlarına verdiği birçok cevap da bu türdendir. Daha açıkçası, halku'l-Kur'an, irade hürriyeti ve kulların fiilleri gibi konularda Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'dan naklettiği Mu'tezilî görüşlere yönelik cevapları ya çok kısa ya da zayıftır. Meselâ Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an'la ilgili görüşlerini çok kere ayrıntılı olarak zikretmiş ve fakat bu görüşlere "Biz Kur'an kadimdir derken başka bir şeyden bahsediyoruz" tarzında bir cevap vermekle yetinmiştir. M. Abdülhamîd'e göre Râzî'nin Ehl-i sünnet dışı fırkalardan uzun uzadıya aktardığı görüşlere kısa cevaplar

•••••
102 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 12; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 177.

103 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mtazân*, VI, 318.

104 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, I, 21.

vermesi birkaç sebebe bağlanabilir: **1.** Râzî kısa cevapları kendisi için yeterli görmüş olabilir. **2.** Meseleyi uzun uzadıya tartışılmaya değer görmemiş olabilir. **3.** Daha önce etraflı bir şekilde cevap verdiği için, sonradan kısa cevap vermek istemiş olabilir. **4.** Tartışma konusu olan mesele bütün yönleriyle kendi dönemindeki âlimlerce biliniyor olabilir. **5.** Muhaliflerin görüşlerini bütün yönleriyle aktarmayı, mezhep taassubundan kaçınmayı gerektiren bir ilmî insaf ve ahlâkın gereği olarak görmüş olabilir. Sonuç olarak, Râzî'nin muhalif fırkalara yeterli cevap vermediği yönündeki eleştiri ön yargılı ve genellemeci bir tavrı yansıtmasının yanında bütünüyle doğru da değildir.¹⁰⁵ Kaldı ki Râzî kimi zaman Mu'tezile ve Şîa'nın iddialarına uzun boylu cevaplar da vermiştir. Şîa'nın Nisâ sûresinin 95. âyetine atıfla Hz. Ali'nin efdalîyetini savunması karşısında Râzî'nin Hz. Ebû Bekir ile ilgili karşıt istidlâlleri bu konuyla ilgili çarpıcı bir örnek olarak zikredilebilir.¹⁰⁶ Nisâ sûresinin 69. âyetindeki "sıddikîne" kelimesi bağlamında yaptığı Hz. Ali-Hz. Ebû Bekir mukayesesi de aynı kabildendir.¹⁰⁷ Kezâ Leyl sûresinin 17. âyetinde geçen "etkâ" sıfatının Hz. Ali'ye değil, Hz. Ebû Bekir'e hamledilmesi gerektiğiyle ilgili aklî istidlâlleri de bu bağlamda zikredilebilir.¹⁰⁸ Ancak bütün bu âyetlerle ilgili izah ve istidlâllerinin belli ölçüde demagojik bir üslûbu yansıttığı da inkâr edilemez bir gerçektir.

Bize öyle geliyor ki Râzî'nin muhtelif âyetlerin tefsirinde uzun uzadıya serdettiği işkâller (problemler) veya suallere (sorular/sorunlar) kimi zaman tatmin edici cevaplar verememesinde, fazla bilginin insanı mutsuz kılması, zihninin çok dolu olması ve bunun da bir tür kafa karışıklığına yol açması ihtimalinden de söz edilebilir. Ayrıca nassı anlayıp yorumlamada aklın delâletine fazlaca güvenmesi ve fakat kimi zaman da farkında olmadan aklın tazyikine boyun eğmesi gibi bir ihtimal de söz konusu olabilir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin akla dayalı bazı yorumları karşısında, genellikle "Allah ne dilerse yapar; neyi isterse ona hükmeder" ifadesiyle aklı askıya aldığı da vakidir.

Bu bağlamda Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr*'deki tespit ve değerlendirmeleri de zikre değer niteliktedir. Ehl-i sünnet dışı fırkalara ait görüşleri enine boyuna aktardığı halde bunlara yeterli cevap

•••••

105 Abdülhamîd, *er-Râzî: Mufessiren*, s. 194-197.

106 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XI, 9.

107 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, X, 138-139.

108 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXI, 185-186.

vermediği noktasında Râzî'ye yöneltilen eleştirilerde haklılık payı bulunduğunu düşünen Tûfî onun sadece tefsirde değil, kelâm ve felsefeyle ilgili eserlerinde de böyle bir sıkıntının bulunduğunu söyler. Bunun da ötesinde, “Râzî muhalif mezheplere ait görüşleri benimsediği için böyle bir yol izlemiştir; fakat söz konusu görüşleri benimsediğini açıkça söylemeye cesaret edememiştir” tarzındaki ithamın dahi gerçeklik payının bulunma ihtimaline dikkat çeker. Bununla birlikte Tûfî söz konusu ihtimalin doğruluk ihtimalini çok zayıf görür. O şöyle demektedir:

Râzî'nin dışa yansıyan tavrı bunun aksi yöndedir. Çünkü o isabetli bulunduğu bir görüşü benimseme hususunda kimseden korkup çekinecek bir konumda değildir. Bunun içindir ki bir eserindeki görüşü diğer bir eserindekiyle çelişir. Râzî'nin böyle bir tutum sergilemesinin asıl sebebi, hakikate ulaşma hususundaki derin arzudur. İşte bu sebeptendir ki Râzî muhaliflere ait görüşleri bütün ayrıntısıyla ortaya koyup onlara söyleyecek söz bırakmamaya çalışmış, ancak bütün gayretini bu uğurda sarfettiği için, kendi mezhebinin görüşlerini etraflıca serdedecek mecali kalmamıştır. Bu yüzden de kimi zaman cevap vermek isterken mugalata/safsata yapmıştır.¹⁰⁹

Râzî'ye yönelik önemli eleştirilerden biri de hadis konusunda yetersiz olduğu ve bunun bir yansıması olarak tefsirde kimi zaman zayıf ve asılsız rivayetlere yer verdiği, kimi zaman da rivayet naklinde gelişigüzel davrandığı yönündedir. Hadis alanındaki yetersizlik eleştirisi daha ziyade Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) ve Reşîd Rızâ gibi Selefî âlimlerden gelmiştir.¹¹⁰ Tefsirde hadis ve rivayet malzemesini kullanma şekli dikkate alındığında Zehebî'nin eleştirisinde haklı olduğunu söylemek gerekir. Zira Râzî birçok hadisi kaynak belirtmeksizin naklederken, kimi zaman Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i gibi hadis açısından problemlili olan eserlerden nakillerde bulunmuş, kimi zaman da Zümer sûresinin 33. âyetinin tefsirinde açıkça ifade ettiği gibi, kıssacılardan işittiği bir rivayeti hadis diye nakletmiştir.¹¹¹ *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirini büyük ölçüde *et-Tefsîrû'l-kebîr*'den istifadeyle meydana getiren Âlûsî de (ö. 1270/1854) hadis konusunda Râzî'yi tenkit etmiştir. Meselâ Asr sûresinin tefsirinde Râzî'nin hadis diye naklettiği bir rivayetle ilgili olarak, “Ömrüme yemin ederim ki Fahreddin

•••••
109 Tûfî, *el-İksîr*, s. 55.

110 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, V, 411; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, XI, 321.

111 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XXVI, 243.

er-Râzî büyük hadis âlimleri nezdinde itimada şayan olmayan bu tür rivayetleri nakletmekte önder konumundadır” demiştir.¹¹²

Nakil konusundaki gevşekliğinden olsa gerek Râzî bazı âyetlerin tefsirinde farklı görüşleri zikrederken birbiriyle çelişen ifadeler de kullanmıştır. Meselâ Kamer sûresinin 1. âyetinin tefsirinde ilkin, “Bütün müfessirlere göre bu âyette kastedilen anlam şudur: Ay yarıldı, ayda yarılma hadisesi gerçekleşti” (*ve'l-müfessirüne bi-esrihim alâ enne'l-murâde enne'l-kamere inşekka ve hasale fihi'l-inşikâk*) demiş, ardından, “Bazı müfessirlere göre âyette kastedilen anlam ayın gelecekte yarılacağıdır” ifadesine yer vermiştir. Daha sonra ise, “Müfessirlerin çoğu şöyle dedi: [Kamer 54/2. âyetteki] “âyet” kelimesinde kastedilen mâna şudur: Kıyamet alâmetlerinden biri de yakın bir gelecekte ayın yarılacak olmasıdır” şeklinde bir ifade serdetmiştir.¹¹³ Dikkat edilirse, Râzî ilk olarak ayın bilfiil yarıldığına ilişkin yorumu bütün müfessirlere izâfe etmiş, daha sonra bazı müfessirlerin “ay yarılacak” yorumunu benimsediklerini söylemiş, bundan sonra ise ayın gelecekte yarılacağına ilişkin yorumu çoğunluk müfessirlere atfetmiştir.

Modern dönemde Râzî'nin tefsir tarzına yönelik en ciddi eleştiriler Reşîd Rızâ'dan gelmiştir. Reşîd Rızâ sık sık Râzî'den alıntılar yapmasına rağmen birçok kere de ağır bir dille onu eleştirmiştir. Bu eleştiriler arasında taklitçilik, astronomi ve tabii ilimleri tefsire dahil etme, gereksiz yere sözü uzatma, Kur'an'daki bazı kelimelere istilâhî anlamlar yükleme, bir âyetin tefsirinde benimsediği bir görüşü diğer bir âyetin tefsirinde reddedip çürütme, zihninin kelâmî istilâhlarla dolu olmasından dolayı karmaşık ve dolambaçlı görüşler serdetme, zayıf ve tutarsız istidlâllerde bulunma, itikadî konularda felsefe-kelâm metodunu kullanma gibi hususlar zikredilebilir.¹¹⁴ Bütün bu eleştirilerinde Selefi paradigmayı esas alan Reşîd Rızâ, En'âm sûresinin 83. âyetinin tefsirinde Râzî'nin, “Bu âyetler peygamberlerin rableriyle ilgili bilgilerinin zaruri değil istidlâlî olduğuna delâlet eder. Böyle olmasaydı İbrâhim istidlâlde bulunma ihtiyacı duymazdı” şeklinde özetlenebilecek görüşüne tıpkı İbn Teymiyye gibi itiraz eder.¹¹⁵

•••••

112 Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, XV, 457.

113 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XXIX, 26-27.

114 Reşîd Rızâ, *Tefstrü'l-Menâr*, I, 13; III, 296; V, 165, 244-245; VIII, 119; IX, 96; XII, 137.

115 İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzi'l-akl*, I, 310-320.

Reşîd Rızâ'ya göre bu görüş bâtıldır. Gerçek şu ki mârifetullah sahih şekliyle ancak vahyin öğretilmesiyle hâsıl olur. Dolayısıyla peygamberlerin bu konudaki bilgileri nazarı/istidlâlî değil zaruridir.”¹¹⁶

Râzî'nin En'âm sûresinin 141. âyetindeki “*ve-âtû hakkahû*” ifadesiyle ilgili izahları hakkında, “Bu meşhur imamın delilleri, özellikle de ‘*kebîr*’ (büyük, muhteşem) lakabına sahip olan bu tefsirdeki delilleri çok ama çok zayıftır.”¹¹⁷ diyen Reşîd Rızâ'nın eleştirilerinden en dikkate değer olanı, Kur'an'daki bazı kelimelere ıstilahî anlamlar yüklenmesiyle ilgilidir. Bununla ilgili örneklerden biri Râzî'nin Yûnus sûresinin 39. âyetindeki tevil kelimesiyle ilgili şu izahıdır:

Tahkik ehli şöyle demiştir: Âyetteki “*ve-lemmâ ye'tihim te'vilüh*” ifadesi teviller konusunda bilgi ve donanım sahibi olmayan kişinin küfre ve bidata düşeceğine delâlet eder. Çünkü nasların zâhirinde kimi zaman birbirine çelişen mânalara rastlanabilir. Kişi bu konuyla ilgili tevil tarzına vâkîf olmazsa Kur'an'ın hak bir kitap olmadığı noktasında kalbine şüphe düşebilir. Ancak tevil vechini bildiğinde nassın zâhirini/tenzili o teville uyarlamayı başarır. İşte bu da nur üstüne nur olur. Allah kendi nurunu dilediği kimseye nasip eder.¹¹⁸

Reşîd Rızâ'ya göre Râzî'nin ehl-i tahkike nispet ettiği bu yorum hem asılsız (*bâtıl*) hem de büsbütün isabetsizdir. Dahası, tevil kelimesine böyle bir anlam takdir etmek bidattır. Zira bu kelime ne dilde ne Kur'an'da ne Hz. Peygamber'in sünnetinde ne sahâbeye ait görüşlerde ne de Selef imamlarına ait ıstilahatta, “Bir sözü zâhirinden başka bir mânaya hamletmek” gibi bir mânaya gelmez. Râzî'nin burada yaptığı iş, kelâmcıların ürettiği tevil bidatını Kur'an'a izâfe etmek ve böylece kelâm ilmindeki anlamıyla tevil Kur'an'a tebcil ettirmektir.¹¹⁹

Râzî'nin tevil kelimesiyle ilgili yorumunu “dalâl-i mübîn” diye nitelendiren Reşîd Rızâ, “Kelâmcılar ve Onların İmamı Râzî'nin Tefsiri Hakkında Bir İstirat” başlığı altında da eleştirilerini sürdürmüş, bu bağlamda, Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ilminde tartışılmaz bir

•••••
116 Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, VII, 483.

117 Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, VIII, 119.

118 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XVII, 80.

119 Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, XI, 319.

otorite olduğunu ve fakat başta sünnet/hadis olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve müfessir-muhaddis Selef imamlarına ait rivayetler (*âsâr*) konusunda çok az bir bilgisi bulunduğunu söylemiştir.¹²⁰

Tefsirin Kaynakları

Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebir*'deki kaynakları çok zengin ve çeşitlidir. Bu hususiyet bir açıdan Râzî'nin ilmî donanımının çok boyutluluğuyla, diğer bir açıdan da Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığı inancıyla ilgilidir. *et-Tefsîrû'l-kebir* dirayet (re'y, istinbat, istihraç, içtihat) yönü ağır basan bir tefsir olmakla birlikte çok sayıda hadis ve rivayet malzemesi de içerir. Bazı araştırmacıların tespitlerine göre eserde -tekrarlar hariç- 1600 hadise yer verilmiştir. Hadisler genellikle senetsiz olarak zikredilmiştir. Bu hadislerden 1062'sinin *Kütüb-i Sitte*'de yer aldığı tespit edilmiştir.¹²¹ Râzî'nin isimlerini tasrih ettiği hadis ve rivayet kaynakları arasında Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'leri, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*'ı, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh*'i, Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ* ve *Şuabü'l-îmân*'i, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Me'âlimü's-sünen*'i, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhü's-sünne*'si gibi eserler sayılabilir. Râzî bütün bu kaynakların dışında kimi zaman Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Taberî (ö. 310/923), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi müfessirlerin tefsirleri ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü ulûmî'd-dîn* adlı eserinden de hadis ve rivayet nakletmiştir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'ından naklettiği rivayetler daha ziyade ahlâkî ve tasavvufî konularla ilgilidir.¹²²

Bütün bu müellif ve eser isimlerine rağmen Râzî hadisleri genellikle kaynak belirtmeksizin nakletmiş, kimi zaman da hadis veya rivayetın kaynağına "hadis kitapları" veya "süfilerin kitapları" gibi gevşek ifadelerle işaret etmiştir. Bunun yanında herhangi bir yerde okuduğu veya herhangi bir kimseden duyduğu rivayetleri tefsirine alması, bilhassa zayıf ve uydurma rivayetler içerdiği noktada

120 Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, XI, 321.

121 Cebeci, "Mefâtihu'l-gayb", s. 349.

122 Geniş bilgi için bk. Yılmaz, *Hadis Açısından Fahreddin er-Râzî'nin Tefsiri-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, s. 30-69.

eleştirilere konu olan *İhyâü ulûmi'd-dîn*'den çok sayıda rivayet aktarması, bir değerlendirmeye göre Râzî'nin hadis konusunda pek titiz davranmadığını gösterir.¹²³

Râzî sahâbî müfessirler arasında Abdullah b. Abbas, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, İbn Ömer gibi birçok isimden nakilde bulunmuştur. Bu isimler arasında en fazla nakilde bulunduğu sahâbî İbn Abbas'tır. Özellikle kıssalar, haberler ve esbâb-ı nüzûl ve kıraatle ilgili bilgilerde İbn Abbas'ı kaynak göstermiştir. Bununla birlikte rivayette zaaf, Kur'an nassına aykırılık ve İsrâiliyat türünden olması gibi gerekçelerle İbn Abbas'ın bazı izahlarını reddetmiştir. Meselâ Hârût-Mârût kıssası bağlamında İbn Abbas'tan gelen bilgileri fâsit ve merdut addetmiş, Bakara sûresinin 255. âyetindeki kürsî hakkında İbn Abbas'tan menkul rivayetin reddedilmesi gerektiğini söylemiş; Meryem sûresinin başındaki "*kef-he-ya-ayn-sâd*" harflerinin tefsirinde görüleceği gibi, İbn Abbas'a izâfe edilen muhtelif görüşleri, "Allah'ın Arap dilinde hakiki veya mecazi bir anlam karşılığı bulunmayan kelimelere kendi kitabında yer vermesi câiz değildir. Eğer biz bunu tecviz edersek, o takdirde 'Her zâhirin bir bâtını vardır' diyenlerin bu iddiası karşımıza çıkar" gerekçesiyle makbul addetmemiştir.¹²⁴ Buna benzer şekilde Mücâhid, Katâde, Süddî, Hasan el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Ebû'l-Âliye gibi tâbiîn müfessirlere ait izahları da kimi zaman tenkit etmiştir. Meselâ Bakara sûresinin 114. âyetinin tefsirinde Katâde ve Süddî'nin "*illâ hâifîn*" ifadesiyle ilgili yorumlarını "Bu tevil merduttur" demiş ve reddetme gerekçesini de zikretmiştir. Yine Kalem sûresinin başındaki nûn harfi ile ilgili olarak İbn Abbas, Mücâhid, Süddî, Dahhâk, Katâde, Hasan el-Basrî gibi sahâbî ve tâbiîn müfessirlere ait bütün izahları zayıf olarak nitelendirmiş; hatta "Nûn harfi rahmân isminin son harfini sembolize eder" tarzındaki yorum hakkında, "Eğer biz bu tür bir yorumu tecviz edersek, Bâtıniyye'nin saçmalıklarına (*türrehât*) kapı aralanır" demiştir.¹²⁵

Râzî'nin filolojik tefsir kaynakları arasında Ebû Zekerıyyâ el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824[?]), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923)

123 Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Yılmaz, *Hadis Açısından Fahreddin er-Râzî'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, s. 218-222.

124 Râzî, *et-Tefsîrül-kebir*, III, 199; VII, 11; XXI, 152.

125 Râzî, *et-Tefsîrül-kebir*, IV, 11; XXX, 77.

ve Sıbeveyhî (ö. 180/796[?]) gibi isimler dikkati çeker. Bu isimler arasında ise Ferrâ ve Zeccâc ön plana çıkar. Râzî'nin Ferrâ'dan naklettiği izahların önemli bir kısmı kıraatlerle ilgilidir. Zeccâc'dan naklettikleri ise umumiyetle ırâp/nahiv meseleleriyle ilgilidir. Râzî bütün bu isimlerden naklettiği bazı görüşleri de kimi zaman tenkit etmiştir. Meselâ Bakara sûresinin 275. âyetinin tefsirinde Zeccâc'ın yorumuyla ilgili olarak, “Bu tevil bana göre zayıftır” demiştir.¹²⁶

M. Abdülhamîd'e göre Râzî her ne kadar Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) ismini nâdiren zikretmiş olsa da sahâbe ve tâbiîn müfessirlerine ait izahları büyük ölçüde onun *Câmiu'l-beyân* adlı tefsirinden nakletmiştir.¹²⁷ Bu tefsirin sahâbe ve tâbiîne ait görüş ve yorumları hâvi bir rivayet kaynağı olmasından hareketle böyle bir sonuca ulaşmak en azından bize göre pek sağlıklı değildir. Ne var ki M. Abdülhamîd'in bu yanlış kanaati ülkemizdeki bazı araştırmacılarca kesin doğru bilgi gibi zikredilmiştir.¹²⁸ Bizim tespitlerimize göre Râzî sahâbe ve tâbiîn müfessirlerine ait izahları büyük ölçüde Ebû'l-Hasan el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît* adlı eserinden nakletmiş, fakat her nasılsa bu önemli husus birçok araştırmacının dikkatlerinden kaçmıştır. Hatta Râzî özellikle İbn Abbas'tan gelen rivayetler ile Ferrâ, Zeccâc gibi filolog müfessirlere ait görüş ve yorumları da çok kere Vâhidî'den aktarmıştır. Bu konuda bir fikir vermesi için, Râzî'nin Nisâ sûresinin 1. âyetindeki “*ve-besse minhümâ*” ifadesinin tefsirinde Vâhidî'den naklettiği ifadelerle bu müfessirin *el-Basît* adlı tefsirindeki ifadeleri karşılaştırmak faydalı olacaktır.

•••••

126 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VII, 82.

127 M. Abdülhamîd'in bu konudaki ifadeleri tam olarak şöyledir: “Daha önce de belirttiğimiz gibi Taberî'nin ismi Râzî tefsirinde nâdiren geçmesine rağmen, bana göre Râzî'nin rivayete dayalı tefsirdeki en temel kaynağı Taberî'dir. Çünkü sahâbe ve tâbiîne ait görüşleri bize aktaran ve bu görüşleri titiz bir şekilde ve senetleriyle birlikte derleyen kişi Taberî'dir. Eğer biz böyle bir görüşü benimsemezsek, o zaman ‘Râzî rivayet tefsiriyle ilgili bu zengin mirası nereden nakletti?’ sorusunun kapattığı kapı yüzümüze çarpar”; bk. Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 96.

128 Cebeci, “Mefâtihu'l-gayb”, s. 349; Cerrahoğlu, “Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri”, s. 19. Cerrahoğlu bu konuda Muhsin Abdülhamîd'in yukarıdaki ifadelerini hemen hemen aynıyla iktibas etmesine rağmen, makalesinin hemen tamamında olduğu gibi burada da adı geçen zata atıf yapmamıştır.

Râzî erken dönem tefsir kaynakları arasında Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) da sık sık atıfta bulunur. Bize öyle geliyor ki bu müfessire ait yorumlar da Vâhidî'nin *el-Basît*'inden menkuldür. Râzî'nin tefsirde sıkça zikrettiği isimlerden biri de Kaffâl eş-Şâşî'dir (ö. 365/976). Âyetlerdeki edebî sanatlar, hazf, lahn, tekrar gibi meseleler ile etimolojik ve semantik izahlar gibi hususlarda Kaffâl'in görüşlerini genellikle tasvip eden Râzî, ef'âl-i ibâd, şefaât gibi kelâmî meseleler söz konusu olduğunda reddetmiştir. Meselâ Bakara sûresinin 255. âyetindeki (Âyetü'l-kürsî) "*men zellezî yeşfe'u indehü*" ifadesinin tefsirinde Kaffâl'in şefaâtle ilgili görüşünü kısaca aktardıktan sonra şunları zikretmiştir:

İşte bu Kaffâl itizâlî düşünceye çok sıcak bakar ve Mu'tezile'nin görüşlerini hüsnükabulle karşılar. Ne var ki o Mu'tezile'nin kelâmî prensiplerini tam anlamıyla anlayıp kavramış değildir... Bilesin ki Kaffâl'in tefsirle ilgili çok güzel görüş ve yorumları vardır; lafızların tevili hususunda çok ferâsetlidir. Bununla birlikte Mu'tezile mezhebinin görüşlerini haklı çıkarma hususunda çok arzuldur. Lâkin kelâm ilmindeki birikimi yetersiz olduğu gibi Mu'tezile kelâmıyla ilgili bilgiden nasibi de kıttır.¹²⁹

Râzî'nin tefsirinde Mu'tezilî müfessirlerden nakiller çok önemli bir yer tutar. Bu müfessirler arasında Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931), Ebü'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi isimler ön plana çıkar. Râzî'nin Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'dan naklettiği görüşler ağırlıklı olarak Mu'tezile ile Eş'arîlik arasındaki ihtilâf konularıyla ilgilidir. Bu yüzden Râzî bu iki ismi genellikle tenkit eder. Buna mukabil Ebû Bekir el-Esam, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Zemahşerî'den aktardığı yorumları genellikle tasvip eder. Meselâ Zemahşerî'nin Beyyine sûresinin 1. âyetindeki yorumunu en güzel izah olarak nitelendirir.¹³⁰ Kezâ Bakara sûresinin 265. âyetinin tefsirinde naklettiği dört ayrı yorum arasında Zemahşerî'nin izah tarzını, "Güzel bir yorum, çok hoş bir tefsir" diye nitelendirir.¹³¹ Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ise diğer Mu'tezilî müfessirler arasında apayrı bir nazarla bakar ve ondan naklettiği

•••••
129 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VII, 9-10.

130 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XXXII, 37.

131 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VII, 49.

görüş ve yorumların çoğunu onaylar. Özellikle Ebû Müslim'in nes-hi nefyeden yorumlarına da oldukça sıcak bakar. Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsirinde olduğu gibi kimi zaman onun görüşünü "son derece güzel" diye takdim eder, kimi zaman da Nisâ sûresinin 1. âyetinin tefsirinde görüleceği üzere onun görüşünü cumhurun görüşüne bile tercih eder.¹³² Bunun yanında bazı yorumlarının isabetsiz olduğunu da belirtir.¹³³ Benzer şekilde Zemahşerî'nin bazı görüşlerini de isabetsiz olarak değerlendirir. Meselâ Âl-i İmrân sûresinin 18. âyetinin tefsirinde Zemahşerî hakkında şunları söyler:

Keşşâf sahibi burada i'tizâlî bağnazlığa kapılarak bilir bilmez yere ko-nuşmuş ve "İşte bu âyet İslâm'ın adalet ve tevhitinden ibaret olduğunu gösterir" demiştir. Halbuki o zavallı böyle konuları anlayıp kavramaktan uzak biridir. Dahası o bilmediği konular hakkında çok konuşan ama boş konuşan biridir.¹³⁴

Râzî'nin tefsirindeki tasavvufî ve işârî yorumlar ile âyetlerdeki psikolojik ve ahlâkî mesajların ortaya konulmasında büyük ölçüde Gazzâlî'den faydalanmıştır. Kelâmî konularda Eş'arî kelâm kaynakla-rını esas almış; bununla birlikte akıl-nakil ilişkisi ve haberî sıfatların tevili gibi bazı önemli konularda Mu'tezilî anlayışla örtüşen bir tavır takınmıştır. Birçok âyetin tefsirindeki felsefî ve akli değerlendirmeler ile tabii ilimlerle ilgili izahlarında İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) fayda-lanmıştır. Muhtelif âyetlerin tefsirinde filozoflara yönelttiği tenkitlerde ise muhtemelen Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'den (ö. 547/1152[?]) istifa-de etmiştir. Öte yandan Râzî ahkâm âyetlerinin tefsirinde Şâfiî fıkıh kaynaklarına dayanmakla birlikte, meşhur Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ından da sıkça alıntılar yapmış ve fakat bu alıntılarının çoğunda Cessâs'ın görüşlerini çürütmeyi amaçlamıştır.

Etkileri

Fahreddin er-Râzî *et-Tefsîrû'l-kebîr* adlı eseriyle kendisinden sonraki sayısız müfessiri etkilemiştir. Râzî'den etkilenen meşhur

••••••••

132 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VII, 13; IX, 131.

133 Bu konuda bk. Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, s. 75-265; Erbaş, "Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu'tezile'nin Yeri II (Mefâtilü'l-Gayb Örneği)", s. 53-94.

134 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, VII, 179.

müfessirlerden biri Kādî Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). Fıkıh usulünde Râzî'nin takipçisi olan Beyzâvî *Envârü't-tenzîl* adlı meşhur tefsirindeki -ki bu tefsirin ismi de muhtemelen Râzî'nin *Esrârü't-tenzîl ve Envârü't-te'vîl*, *Esrârü't-tenzîl ve Ahbârü't-te'vîl* gibi isimlerle zikredilen eserinden mülhemdir- fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tabiat ilimleriyle ilgili izahlarında *et-Tefsîrü'l-kebir*'den faydalanmıştır.¹³⁵ Hatta denebilir ki Sünnî-Eş'arî bir müfessir olduğu halde Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından çokça yararlanma -ki bu yüzden bazı âlimler Beyzâvî'nin tefsirini *el-Keşşâf*'ın özeti saymışlardır- hususunda da Râzî'den ilham almıştır.

Klasik dönemlerde Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Seâlibî (ö. 875/1470), Ebû Hafs İbn Âdil (ö. 880/1476'dan sonra), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi müfessirler de Râzî'nin tefsirinden istifade eden müfessirler arasında yer alır. Bunların dışında Nizâmeddin en-Nisâbü'rî'yi (ö. 730/1329[?]) özellikle anmak gerekir. Zira Nisâbü'rî *Garâibü'l-furkân* adlı eserini Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-kebir*'inden ihtisar yoluyla meydana getirmiştir. Özellikle kâinatla ilgili âyetler bağlamında aktarılan görüş ve yorumlarda büyük ölçüde Râzî'nin tefsiri esas alınmıştır.¹³⁶

Râzî genelde entelektüel temellerini İbn Sînâ felsefesi üzerine inşa ettiği düşünce sistemiyle, özelde de *et-Tefsîrü'l-kebir* adlı eseriyle birçok Osmanlı müfessirine de tesir etmiştir. Bu müfessirler arasında Kutbüddin İznikî (ö. 821/1418), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Ebüsuûd Efendi (ö. 982/1574), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi pek çok isim sayılabilir.¹³⁷ Geç dönemlerde Râzî'nin tefsirinden istifade eden meşhur müfessirler arasında Şehâbeddin el-Âlûsî'den (ö. 1270/1854) özellikle söz etmek gerekir. Zira Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* adlı tefsiri -M. Abdülhamîd'in ifadesiyle- bazı araştırmacılara göre biraz eksik ve fazlasıyla *et-Tefsîrü'l-kebir*'in ikinci bir nüshası gibidir.¹³⁸ Ne var ki bu değerlendirme pek isabetli değildir. Çünkü Âlûsî'nin tefsiri birçok yönden kendine özgü niteliklere sahiptir. Her şeyden önce Âlûsî, Râzî'nin naklettiği her şeyi aynıyla nakletmemiş, söz gelimi Râzî'nin uzun uzadıya anlattığı bazı konuları kimi zaman özetleyerek

•••••

135 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, I, 196.

136 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, I, 212-215.

137 Demir, *XIII-XVI. Yüzyıllar Arası Osmanlı Müfessirleri*, s. 122, 150, 182.

138 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 170.

aktarmış, kimi zaman çok kısa atıflarla yetinmiş, kimi zaman da hiç atıfta bulunmamıştır. Meselâ Râzî, Bakara sûresinin 30. âyetinin tefsirinde meleklerin mahiyetiyle ilgili farklı görüşleri mufassal biçimde aktarmış, Âlûsî ise bu görüşleri özetleyerek sunmuştur. Yine Râzî aynı âyetin izahında, “Melekler mi üstündür, peygamberler mi?” tartışmasında iki farklı görüşü delilleriyle aktarmasına mukabil Âlûsî, bu tartışmaya çok kısa değinmiştir. Diğer taraftan Râzî, Ehl-i sünnet dışı bazı fırkaların görüşlerini kimi zaman nakletmekle yetinirken Âlûsî özellikle Şîa’ya karşı çok ciddi ve ilmî tartışmalara girmiş, ayrıca Râzî, Şîa’nın görüşlerini genellikle akli istidlâllerle çürütmeye çalışırken Âlûsî bunu Şiîler’in kendi kaynaklarındaki bilgilerden hareketle yapmıştır. Bütün bunların dışında Âlûsî bazı konularda Râzî’nin görüşlerine itiraz etmiştir.¹³⁹

Son dönemde Reşîd Rızâ (ö. 1935), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Ahmed Mustafa el-Merâgî (ö. 1952), Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) gibi müfessirler de Râzî’nin tefsirinden çokça istifade etmişlerdir. Özellikle Reşîd Rızâ *et-Tefsîr-rû’l-kebîr*’den çok sık alıntı yapmış ama bu alıntılarının birçoğunda Râzî’nin yorumlarının isabetsizliğini göstermeye çalışmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır da Râzî’den çokça alıntı yapmış ve fakat bu alıntılarda Reşîd Rızâ’nın aksine müspet bir tavır takınmıştır. Bununla birlikte, Râzî’den alıntı yaptığı birçok yerde isim zikretme ihtiyacı duymamış, bilakis Ebû Müslim el-İsfahânî, Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekir el-Esam gibi birçok müfessire ait görüşleri Râzî’den naklettiği halde bizzat bu müfessirlerin eserlerinden iktibas gibi aktarmıştır.¹⁴⁰

Sonuç olarak, Râzî Sünnî tefsir geleneğinde derin izler bırakmıştır. Hatta bir telakkiye göre, “Zemahşerî *el-Keşşâf*’ı ile Mu’tezile için nasıl bir hizmet etmişse Râzî de *Mefâtihu’l-gayb*’da Ehl-i sünnet için öyle bir hizmet ifa etmiştir. Başka bir deyişle Sünnîlik’te dirayet tefsir geleneğinin kurucusu Râzî’dir.”¹⁴¹ Ancak bizim kanaatimize göre bu değerlendirme isabetli değildir. Her şeyden önce Râzî’nin Ehl-i sünnet

•••••

139 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 169-181.

140 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 362-635. Krş. Râzî, *et-Tefsîr-rû’l-kebîr*, III, 83; V, 68. Elmalılı’nın kaynak kullanımında titiz davranmaması, bir değerlendirmeye göre onun ilmî açıdan en zayıf noktasıdır; bk. Bilgin, “Hak Dini Kur’an Dili”, s. 154.

141 Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s. 112.

tefsir geleneğine çok büyük bir hizmette bulunduğunu anlatmak için, “Zemahşerî *el-Keşşâfı* ile Mu‘tezile için nasıl bir hizmet etmişse” gibi bir mukayese yapılması doğru değildir. Her şeyden önce, Zemahşerî’nin Mu‘tezilî tefsir geleneğine çok büyük bir hizmeti olmamıştır. Çünkü Mu‘tezile mezhebi Zemahşerî’den önce kemal devrini tamamlamış, Zemahşerî’nin yaşadığı devirde ise tarih sahnesinden çekilme noktasına gelmiştir. İkinci olarak, Zemahşerî’nin *el-Keşşâfı* Mu‘tezile’nin kelâmî görüş ve düşüncelerini çok bâriz bir şekilde yansıtan bir eser olmaksızın ziyade Kur’an’ın dil, ifade ve üslûp özelliklerini son derece güzel bir şekilde ortaya koyup onun aslında bir dil mûcizesini göstermeye yöneliktir. Sonuç olarak, Zemahşerî *el-Keşşâf* tefsiriyle Mu‘tezile’den çok Ehl-i sünnet’e hizmet etmiştir.

Diğer taraftan, “Sünnîlik’te dirayet tefsir geleneğinin kurucusu Râzî’dir” şeklindeki değerlendirme de pek isabetli değildir. Zira Râzî’den önce İmam Mâtürîdî dirayet tefsirinin gayet olgun bir örneğini ortaya koymuştur. Eğer burada bir kurucu figürden bahsedilecekse, bu figür kesinlikle Râzî değildir. Bununla birlikte Râzî’nin Sünnî tefsir geleneğindeki rivayet ağırlıklı tefsir anlayışının dirayete evrilmesinde çok önemli bir rol oynadığı kesindir. Söz konusu rolün mahiyetini anlamak/anlatmak için kısa bir istitratta bulunmak ve bu çerçevede mihne sürecine kadar geri gitmek gerekir. Bilindiği gibi Abbâsîler döneminde Halife Me’mûn (ö. 218/833) Bağdat Mu‘tezilesi ile iş birliği içinde muhafazakâr ulemâ ve fukahayı halku’l-Kur’ân konusunda sorguya çekip sıkıştırma sürecini başlatmış, İslâm düşünce tarihinde “mihne” diye anılan bu süreç/siyaset Mu‘tasım (ö. 227/842) ve Vâsık’ın (ö. 232/847) iktidar yıllarında da devam etmiş ve 232’de (847) Mütevekkil’in (ö. 247/861) halife ilân edilmesiyle sona ermiştir. Mihne sürecinin ardından ehl-i hadis büyük güç kazanırken Mu‘tezile önce Bağdat muhitinden kovulmuş, bilâhare tadrîcen tarih sahnesinden çekilmiştir. Bütün bu gelişmeler İslâm ilim ve kültür dünyasının merkezinde önemli değişimlerin vukuuna müncer olmuştur. Bu olgunun Kur’an ve tefsir sahasındaki izdüşümü rivayet temelli tefsir anlayışının güç kazanması şeklinde vuku bulmuştur. Nitekim mihne sürecinden sonraki dönemlerde yetişen ve tefsir sahasında eser veren İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Taberânî (ö. 360/971), Begavî (ö. 516/1122) gibi meşhur âlimlerin aynı zamanda muhaddis olmaları bunun bir göstergesidir. Yine mihne sürecini müteakip yıllara tanıklık eden Taberî’nin (ö. 310/923) tefsirde rivayete ağırlık verdiği, anlam ve

yorum tercihlerinde ise çok kere Şâfiî'nin *er-Risâle*'de ortaya koyduğu zâhir ve umum prensibiyle örtüşen bir yol takip ettiği mâlûmdur. Diğer taraftan, hicrî V-VI. yüzyıllarda Sa'lebi (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi meşhur müfessirlerin tefsirde haber ve esere ne kadar önem atfettikleri bilinen bir husustur.

Bize göre mihne sürecinin sona ermesinden Râzî'nin yaşadığı çağa gelinceye kadar İslâm dünyasının merkezinde rivayet eksensiz tefsir anlayışının hüküm sürdüğü kesindir. Bu noktada, "merkez" kelimesinin hem coğrafi mekâna (Bağdat, Şam, Mısır), hem de hâkim paradigmaya (fıkıhta Şâfilik, itikatta Eş'arilik) işaret ettiği belirtilmelidir. Kuşkusuz mihne sürecini müteakip dönemlerde Sünnî gelenekten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebü'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058), Mu'tezilî ve Zeydî gelenekten Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Rummânî (ö. 384/994), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi birçok müfessir tefsirde rivayetten ziyade dirayeti ön plana çıkarmıştır; ancak bütün bu müfessirler her iki anlamıyla da merkezin dışında kalmıştır. Söz gelimi Mâtürîdî ve Mâverdî, Mu'tezile'nin güçlü olduğu Mâverâünnehir ve Basra gibi bölgelerde yetişmiştir. Ayrıca Mâverdî tefsirdeki bazı görüş ve yorumlarından dolayı Mu'tezilî olmakla itham edilmiştir. Mâtürîdî'nin tefsiri ise muhtemelen muhaddisler ve fıkıhçılar tarafından i'tizâlî bulunduğu için, son döneme kadar Sünnî İslâm dünyasındaki mütedâvil kaynaklar arasında yer almamıştır. Buna mukabil, Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* Sünnî muhitte büyük rağbet görmüştür. Bize göre bu rağbet önemli ölçüde Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-kebbîr*'i sayesinde oluşmuştur. Bunun temel göstergelerinden biri Râzî'nin takipçisi Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *el-Keşşâfı* i'tizâlî muhtevasından ayıklayarak *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirine aktarması ve bu tefsirin Sünnî muhitte emsalsiz bir ilgiye mahzar olmasıdır.

Bu bağlamda Râzî'nin Rey, Belh, Herat gibi yerlerde yaşadığı ve dolayısıyla merkezin dışında kaldığı söylenebilir. Ancak unutmamak gerekir ki Râzî fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî'dir. Bu kimlik dinî-fikrî anlamda onu merkeze taşımıştır. Bu mesele bir tarafa, Râzî'nin Sünnî tefsir geleneğindeki hâkim paradigmanın rivayetten dirayete evrilmesinde büyük rol oynadığı, *et-Tefsîrü'l-kebbîr*'in önemli ölçüde kelâmî bir muhtevaya sahip olmasıyla da şahitlendirilebilir. Diğer taraftan,

Râzî'nin daha ziyade İbn Teymiyye, Zehebî, Reşîd Rızâ gibi eski ve yeni Selefler tarafından eleştirilmiş olması da bu konuda başka bir şahit olarak değerlendirilebilir.

Tefsirle İlgili Eserleri

Bazı kaynaklarda Fahreddin er-Râzî'nin 200'den fazla eserinden söz edilir. Ancak bu eserlerden bir kısmının ona aidiyeti müsellem değildir.¹⁴² Mevcut eserleri arasında bilhassa kelâm ve felsefe ile ilgili olanlarına kıyaslandığında Râzî'nin tefsirle ilgili eserleri fazla bir yekûn tutmaz. Ayrıca bu eserlerden bir kısmının gerçek mahiyeti ve Râzî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Hatta Râzî'nin bu sahadaki en meşhur ve en önemli eseri olan *et-Tefsîrû'l-kebir*'in müellif tarafından ikmal edilip edilmediği bile ihtilâflıdır.

1. *et-Tefsîrû'l-kebir* (*Mefâtihu'l-gayb*). İlim çevrelerinde *Tefsîrû'r-Râzî* diye de anılan *et-Tefsîrû'l-kebir* Râzî'nin olgunluk döneminde, muhtemelen hayatının son on beş-yirmi yılında telif ettiği bir eserdir.¹⁴³ Bu eser günümüzde daha ziyade *Mefâtihu'l-gayb* ismiyle bilinir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığı bilgiye göre Râzî bu tefsirini *Fütûhu'l-gayb* veya *Mefâtihu'l-gayb* diye isimlendirmiştir.¹⁴⁴ Ne var ki Râzî'nin kendi ifadelerinden böyle bir isimlendirme tespit edilebilmiş değildir. Aksine Râzî bu eserden “büyük tefsir” (*et-Tefsîrû'l-kebir*) diye söz etmiştir.¹⁴⁵ Bununla birlikte, eserin muhtevasının ıstılahî

142 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Alvânî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*, s. 121-130.

143 Taşkoprizâde (ö. 968/1561) Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebir*'i tasavvufa yönelip müşahede ehlinde biri olduktan sonra telif ettiğini belirtmiş ve bu arada birçok âyetin tefsirinde mutasavvıfların mânevî hal ve tecrübelerine ilişkin ifadeler bulunduğu dikkat çekmiştir; bk. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 107. Râzî'nin tefsirinde tasavvufî/işârî yorumların yer aldığı doğrudur; fakat tefsiri mutasavvıflar zümresine iltihak ettikten sonra yazdığını kanıtlayacak bir bilgi yoktur. Bununla birlikte Tâceddin es-Sübkî, “Fahreddin er-Râzî ehl-i din ve tasavvuf zümresinden olup tasavvuf sahasında söz sahibi idi. Nitekim onun tefsiri bunun böyle olduğunu bildirir mahiyettedir” (Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VIII, 86) demiş, ancak tasavvufu ilişkisini tarihlendirmemiştir.

144 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 216. Ayrıca bk. İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 191.

145 Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*, s. 175, 357, 439; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 141; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IV, 355, 360; VII, 401.

mânada tefsirden çok tevil niteliğindeki görüş ve yorumlardan oluşması, üstelik Râzî'nin muhtelif âyetlerin izahında tefsir ile tevil arasındaki mahiyet farkına işaret eden ifadeler kullanmış olması, *Mefâthu'l-gayb* isimlendirmesinin de ona ait olma ihtimalini güçlendiren işaretler olarak değerlendirilebilir.

M. Abdülhamîd gibi bazı araştırmacıların kanaatine göre Râzî bu tefsiri Kur'an'a yöneltilen eleştirileri aklî prensipler ve istidlâller ışığında geçersiz kılmak, ona dil uzatanları susturmak amacıyla telif etmiştir.¹⁴⁶ Ancak Râzî, Fâtiha sûresinin başında, “Ben bu sûreden mânâ incelikleri ve güzellikleriyle ilgili on bin mesele çıkarabilirim” iddiasını ispatlamak için tefsiri yazmaya başladığını söylemiştir. Gerçi bu iddia sadece Fâtiha sûresine münhasırdır; fakat diğer sûrelerin tefsirini de aynı iddiayı ispat çabası kapsamında değerlendirmek mümkündür. Öte yandan Râzî'nin Sadreddin es-Serahsî'ye (ö. 622/1225) yazdığı *Tahrîru'l-vidâd* unvanlı mektubun zahirinde yer alan, “Muhtemelen bin beş yüz cüz veya bundan biraz daha fazla bir hacme bâliğ olacak gibi görünen büyük bir tefsir tasnif/telif ettim. Bu eserde, derin mânâ ve hakikatlere yakın, zararlı kirlere uzak bir tarzda âyet ve sûreleri izah ederken Kur'an ilimleriyle ilgili konular ile Kur'an'ın kesin bilgisine ve hakikatine mahsus incelikli/çetrefil meseleleri kolay anlaşılır bir tarzda ele aldım”¹⁴⁷ ifadeleri de *et-Tefsîru'l-kebîr*'in yazılış amacı hakkında az çok bir fikir vermektedir.

Râzî'nin tefsir için 590 (1194) öncesinde malzeme topladığı bilgisi ile bazı sûrelerin sonunda yer alan telif tarihleri dikkate alındığında eserin on beş yılı aşkın bir çalışmanın ürünü olduğu söylenebilir. Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerinin sonunda 595 (1199); Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhîm, Tevbe, Enfâl, A'râf sûrelerinin sonunda 601 (1205); Nahl, İsrâ, Kehf sûrelerinin sonunda 602 (1206),¹⁴⁸ Sâd, Zümer, Mü'min/Gâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf ve Fetih sûrelerinin sonunda ise 603 (1207) senesine işaret edilmiştir.¹⁴⁹ Buna

•••••

146 Abdülhamîd, *er-Râzî: Mûfessiren*, s. 64.

147 Kaplan, “Fahrüddîn er-Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup”, s. 129 [Arapça metin kısmı].

148 Matbu nüshada İsrâ sûresiyle ilgili tarih 601 şeklindedir; ancak doğru tarih 602'dir.

149 Bu sûrelerle ilgili detaylı kronolojik bilgi için bk. bu çalışmada Altaş, “Fahrüddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”.

mukabil diğer sûrelerin sonunda ferağ kayıtları zikredilmemiştir. Bazı âyetlerin tefsirindeki ifadeler Râzî'nin tahrir/telif sırasında mushaf tertibine riayet etmediğini göstermektedir. Bunlardan biri, A'râf sûresinin 54. âyetinin tefsirindeki, “[Arşa istivâ ile ilgili] bu mâna vechiyle ilgili açıklamayı Tâhâ sûresinde [Tâhâ 20/5] yapmıştık; bu yüzden burada tekrar etmiyoruz”¹⁵⁰ ifadesidir.

Bütün bu ferağ kayıtlarından hareketle eserin tahririne başlangıç ve bitiş zamanının 595 (1199) ve 603 (1207) tarihlerinden daha öncesine ve sonrasına uzandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Bunun yanında Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf ve Fetih sûrelerinin sonundaki ferağ kayıtlarında hicrî 603 senesi Zilhicce ayının 11, 12, 14, 15 ve 17. günlerinin zikredilmiş olması, bu sûrelerin tefsirinin anılan tarihlerde ve belli bir düzen dahilinde değil, farklı zamanlarda tahrir edildiğine ve belki de son okuma ve düzeltmelerin bu tarihlerde gerçekleştirildiğine hamledilebilir. Gerçi Râzî'nin velût bir âlim olduğu ve hızlı yazdığı hususunda şüphe yoktur; ama yine de eserin matbu nüshalarında 150 sayfadan fazla bir yekün tutan bu sûrelerin tefsirinin yaklaşık bir hafta içinde yazılıp son şeklinin verilmesi pek mümkün olmasa gerektir.

Diğer taraftan, yukarıda adı geçen sûrelerin sonundaki ferağ kayıtları muhtemelen Râzî'ye değil talebelerine aittir. Zira birçok sûrenin sonunda, “Ben bu sûrenin tefsirini şu tarihte bitirdim” ifadesinden önce, “İmam -Allah ondan razı olsun- dedi ki...” (Âl-i İmrân sûresinin sonu), “Musannif dedi ki...” (Nisâ, Yûsuf, İbrâhim, İsrâ, Kehf, Fetih, Zümer, Sâd, Duhâ ve Ahkâf sûrelerinin sonu), “Müellif -Allah ona rahmet etsin- dedi ki...” (Tevbe sûresinin sonu), “Efendimiz/üstadımız müellif dedi ki...” (Zuhruf sûresinin sonu), “Üstadımız -Allah ondan razı olsun- dedi ki...” (Câsiye sûresinin sonu), “Bu kitabı tasnif eden (câmi') kişi der ki...” (Yûnus sûresinin sonu) gibi ibarelerin bulunması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ayrıca bu ibareler, Râzî'nin tefsirini minberden talebelerine imlâ yoluyla telif ettiği¹⁵¹ yönündeki bilginin de doğru olma ihtimalini düşündürmektedir.

Daha önce kısaca işaret edildiği gibi, *et-Tefstrü'l-kebir*'in bütünüyle Fahreddin er-Râzî'ye ait olup olmadığı ve/veya Râzî'nin tefsirini

.....

150 Râzî, *et-Tefstrü'l-kebir*, XIV, 96.

151 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 179.

tamamlayıp tamamladığı öteden beri ihtilâflı bir meseledir. İbn Halikân (ö. 681/1282), Yâfî (ö. 768/1367), Dâvûdî (ö. 945/1539), İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) gibi bazı tabakat müellifleri Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebir*'i tamamlayamadığından söz ederken, İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1269), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi müellifler tefsirin Şemseddin el-Hûî (ö. 637/1240) ve Necmeddin el-Kamûlî (ö. 727/1327) tarafından ikmal edildiğini belirtmiş, diğer taraftan İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1449) tefsirin Râzî'ye ait olan kısmının Rûm veya Ankebût sûresine kadar, Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) ise Enbiyâ sûresine kadar olduğunu zikretmiştir.¹⁵²

Buna mukabil Muhsin Abdülhamîd, Muhammed Sâlih ez-Zerkân, Muhammed Fâzıl b. Âşûr ve Tâhâ Câbir el-Alvânî gibi birçok çağdaş araştırmacı tefsirin tamamıyla Râzî'ye ait olduğu fikrini benimsemiştir. Ne var ki bu araştırmacılar muhtelif sûrelerin tefsirinde geçen bazı ifadelerin Râzî'nin öğrencilerine ait olma ihtimalini de kabul etmiştir. Bu ifadelerden biri, "Fahredden er-Râzî, Gazzâlî'nin bu ifadesini beğendi. Ben, Râzî'nin bundan dolayı Gazzâlî'yi rahmetle andığını işittim..." (Yâsîn sûresinin sonunda) şeklindedir.¹⁵³ Kamer sûresinin 50. âyetinin tefsirinde yer alan diğer bir ifade, "Altuncısı, Fahredden er-Râzî'nin Fussilet sûresinin 11. âyetinin tefsirinde serdettiği şu görüştür" şeklindedir.¹⁵⁴ Vâkıa sûresinin 23-24. âyetlerinin tefsirinde geçen iki ayrı ifade ise şu şekildedir:

Ben bunları yazdıktan sonra benzer görüşlere Fahredden er-Râzî'nin ifadelerinde de rastladım. Burada yazdıklarım, her ikimizin de fikirlerinin örtüştüğü hususlardandır. Şunu itiraf etmeliyim ki sayısız konuda Râzî'nin görüş ve düşüncelerinden faydalanmışımdır. (...) Birinci mesele usul/kelâm ilmiyle ilgili olup birçok yerde Fahredden er-Râzî buna değinmiştir. Biz bunlardan bir kısmını zikredeceğiz.¹⁵⁵

Bu bağlamda, *et-Tefsîrû'l-kebir*'de Kurtubî'den (ö. 671/1273) nakilde bulunulmuş olması da çok dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. Zira Kurtubî, Fahredden er-Râzî'den altmış küsur yıl sonra

•••••

152 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 52-53; Alvânî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*, s. 151-156.

153 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXVI, 99.

154 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIX, 67.

155 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXIX, 136.

vefat etmiştir. Tevbe sûresinin 111. âyetinin tefsirinde yer alan bu nakil şöyledir:

Kurtubî şöyle der: Ensardan yetmiş kişi Akabe gecesı Mekke’de Resûlullah’a biat edince Abdullah b. Revâha, “Yâ Resûlallah! Bize hem rabbın, hem kendin için istediğın şartı koşabilirsin” dedi. Bunun üzerine Resûlullah, “Rabbim için sadece O’na boyun eğmenizi ve dolayısıyla hiçbir şeyi O’na eş koşmamanızı şart koşuyorum. Kendimle ilgili olarak da kendi canlarınızı ve mallarınızı koruduğunuz gibi beni de korumanızı şart koşuyorum” deyince, ensar, “Peki, senin söylediklerini yaptığımız takdirde alacağımız mükâfat nedir?” diye sordular. Resûlullah da “Cennet” diye cevapladı. Bu defa ensar, “Doğrusu kârlı bir alışveriş yaptık. Biz bu alışverişı ne iptal ederiz, ne de iptal edilmesini isteriz” dediler. İşte bunun üzerine Tevbe sûresinin 111. âyeti nâzil oldu.¹⁵⁶

Kurtubî’nin tefsirindeki ifadeler de şu şekildedir:

Bu âyet Büyük Akabe Biatı diye de bilinen İkinci Akabe Biatı hakkında nâzil oldu. Bu biata ensardan yetmiş kadar kişi iştirak etti. Biata katılanların yaşça en küçük olanı Ukbe b. Amr idi. Bunlar Akabe denilen yerde Resûlullah’ın etrafında toplandılar. Abdullah b. Revâha, Resûlullah’a “Bize hem rabbın, hem kendin için istediğın şartı koşabilirsin” dedi. Bunun üzerine Resûlullah, “Rabbim için sadece O’na boyun eğmenizi ve dolayısıyla hiçbir şeyi O’na eş koşmamanızı şart koşuyorum. Kendimle ilgili olarak da kendi canlarınızı ve mallarınızı koruduğunuz gibi beni de korumanızı şart koşuyorum” diye karşılık verdi. Ensar, “Peki, senin söylediklerini yaptığımız takdirde alacağımız mükâfat nedir?” diye sordular. Resûlullah da “Cennet” diye cevapladı. Bu defa ensar, “Doğrusu kârlı bir alışveriş yaptık. Biz bu alışverişı ne iptal ederiz, ne de iptal edilmesini isteriz” dediler. İşte bunun üzerine Tevbe sûresinin 111. âyeti nâzil oldu.¹⁵⁷

M. Abdülhamîd’e göre bütün bu ifadeler Râzî’nin tefsirini istinsah edip gözden geçiren öğrencileri tarafından metne dahil edilmiştir. Ancak söz konusu ifadelerin asıl sahibi büyük ihtimalle Râzî’dir. Daha açıkçası, bu ifadeler ya Râzî tarafından hâşiye kabilinden yazılmış notlar olup bilâhare talebeleri tarafından metne dahil edilmiş ya da Râzî’ye ait olan ve fakat kaybolmuş bulunan notlar kabilinden olup yine öğrencileri tarafından metindeki yerlerine yerleştirilmiştir. Sonuçta tefsirin tamamı Râzî’ye aittir. Kaldı ki Râzî 25-26. cüzlerdeki bazı sûrelerin sonuna

•••••

¹⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîrül-kebîr*, XVI, 158.

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’*, VIII, 169.

ferağ kaydı olarak 603 yılını tarih düşmüştür. Gerek 606'da vefat ettiği, gerekse çok hızlı yazdığı dikkate alındığında, vefatından önceki üç yıl içerisinde tefsirini ikmal etmiş olması pekâlâ mümkündür.¹⁵⁸

Câbir el-Alvânî bu konuyla ilgili farklı görüşleri kritik ettikten sonra Râzî'nin tefsirinde öğrencilerine ait birtakım ibareler bulunduğunu, ancak muhtelif sûrelerin tefsirine serpiştirilmiş haldeki bu birkaç ibareden hareketle *et-Tefsîrû'l-kebir*'in Râzî'nin talebeleri tarafından ikmal edildiği sonucuna varmanın pek mümkün olmadığını söylemiştir. Ona göre Şemseddin el-Hûf ve Necmeddin el-Kamûlî'ye ait ibareler talik türünden bir ziyadedir. İhtimal ki bu talikler Râzî'nin imlâ ettirdiği bazı sûrelerin tefsirine talebeleri tarafından eklenmiştir. Ancak bu eklemelerin tekmile diye nitelendirilmesi isabetli değildir. Sonuç olarak, tefsir baştan sona Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Bunun aksini savunmanın sağlam bir mesnedi yoktur.¹⁵⁹

Modern dönemdeki bu hâkim görüşün aksine Osmanlılar devrinde yapılan ciddi bir çalışmada *et-Tefsîrû'l-kebir*'in Râzî tarafından ikmal edilmediği sonucuna ulaşılmıştır. Sadrazam Râgıb Paşa'nın (ö. 1176/1763) tâlimatı üzerine otuzdan fazla *et-Tefsîrû'l-kebir* nüshasını mukayeseli biçimde inceleyen Seyyid Muhammed Nazif bu nüshaların birinde, "Buraya [Kasas sûresinin sonuna] kadar Fahreddin er-Râzî'nin, Ankebût'un başından Yâsîn'in sonuna kadar Hûf'nin, Muhammed sûresinin başından Vâkia'nın sonuna kadar Kamûlî'nin, Hadîd'den sona kadar yine Fahreddin er-Râzî'nin tefsiridir" şeklinde bir kayda rastlamış ve gerek kendi dil birikiminden, gerekse eserdeki bazı ifade ve üslûp özelliklerinden hareketle bu kayıttaki bilginin doğruluğuna hükmetmiştir.¹⁶⁰

Bu konuda etraflı inceleme yapan bazı çağdaş araştırmacılara göre de Râzî *et-Tefsîrû'l-kebir*'i tamamlayamadan vefat etmiştir. Bunun aksi söz konusu olsa bile eserin müellif nüshasının bazı ciltlerinin kaybolma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Zira Râzî'nin vefatını müteakiben İslâm dünyasında büyük iç karışıklıklar yaşanmış, bunun ardından da Moğol istilâsı vuku bulmuştur. Sonuç itibarıyla Ankebût, Rûm, Lokmân,

•••••

158 Abdülhamîd, *er-Râzî: Mufessiren*, s. 63.

159 Alvânî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*, s. 161.

160 Seyyid Muhammed Nazif, *et-Tekmil*, vr. 633^a. Nakleden: Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 371.

Secde, Ahzâb, Sebe', Fâtır ve Yâsîn sûrelerinin tefsiri Şemseddin el-Hûf'ye, Muhammed, Fetih, Hucurât, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân ve Vâkıa sûrelerinin tefsiri Necmeddin el-Kamûlî'ye aittir.¹⁶¹

Râzî'nin yaşadığı dönemdeki çok yönlü bilgi ve kültür birikimini muhtevi bir ansiklopedi tarzındaki bu eser VI. (XII.) asırdaki İslâm dünyasının ilmî ve entelektüel birikimi hakkında fikir edinme hususunda da tarihî bir belge niteliğindedir. Râzî'nin başta kelâm ve felsefe olmak üzere tıp, astronomi gibi farklı alanlarla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerini de içeren *et-Tefsîrû'l-kebir*, müellifin kendi görüş ve tercihleriyle başkalarına ait görüşleri kimi zaman birbirinden ayırt etmeyi son derece zorlaştıran bir metin yapısına sahip olmasıyla dikkat çeker. Zira birçok âyetin tefsirinde müellifin kendine ait görüşlerle başkalarından aktardığı görüşlerin nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek oldukça güç, hatta bazan imkânsızdır.

Yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan *et-Tefsîrû'l-kebir*'in İstanbul (1278, 1294, 1307, 1308), Mısır (Bulak 1278; Kahire 1308-1310, 1327) ve Beyrut'ta (1934, 1990, 2004) çeşitli baskıları yapılmıştır. Bu tefsir birçok ihtisar çalışmasına da konu olmuştur. Bunlar arasında Burhâneddin en-Nesefî'nin *el-Vâdih fi Muhtasari Mefâtihi'l-gayb*, Şemseddin Muhammed et-Tunûsî'nin (ö. 715/1325) *et-Tenvîr fi Muhtasari't-Tefsîri'l-kebir*, Muhammed b. Kâdî Ayasluğ'un (ö. 823/1420) *Telhîsü't-Tefsîri'l-kebir*, Nizâmeddin en-Nisâbüri'nin *el-Keşşâf*'tan alıntılarla birlikte *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, Şemseddin Muhammed el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Câmi'*, Kâdî Muhammed er-Rîgî'nin *et-Tenvîr fi't-Tefsîr Muhtasarü't-Tefsîri'l-kebir* adlı eserleri *et-Tefsîrû'l-kebir*'le ilgili ihtisar çalışmaları arasında zikredilebilir.

Râzî'nin tefsiriyle ilgili tercüme çalışmaları da yapılmıştır. Muhammed İshak ed-Dihlevî ile Halil Ahmed İsrâilî gibi isimler eseri Hint/Urdu diline çevirmişlerdir. Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895) ise eserin mukaddime, istiâze, besmele ve Fâtiha sûresiyle ilgili bölümünü *Sırr-ı Kur'ân* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (I-III, İstanbul 1302-1303). Muallim Nâci de (ö. 1893) yine *et-Tefsîrû'l-kebir*'den *İcâz-ı Kur'ân* (İstanbul 1301), *Muammâ-yı İlâhî Yahut Bazı Süver-i Kur'âniyye'nin*

•••••

161 Kaplan, "Fahruddin er-Râzî'nin Sadruddin es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup", s. 122-123.

Evâilindeki Hurûf-i Teheccî (İstanbul 1302) ve *Hülâsâtü'l-İhlâs* (İstanbul 1304) gibi isimlerle tercüme yapılmıştır. Eserin baştan sona Türkçe çevirisi ise Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Cafer Sadık Doğru tarafından gerçekleştirilmiş ve *Tefsîr-i Kebîr* adıyla (I-XXIII, Ankara 1988-1997) neşredilmiştir.

2. *Mefâtihu'l-ulûm* (*Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha*). 593-594 (1197-1198) yılları arasında telif edilen eser *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de Fâtiha sûresinin tefsirine ayrılan bir ciltlik kısımla aynıdır. Ancak bazı araştırmacılar *Mefâtihu'l-ulûm*'u -muhtelif kütüphanelerde müstakil yazma nüshalarının bulunmasından olsa gerek-, *et-Tefsîrû'l-kebîr*'den ayrı bir müstakil eser olduğu düşüncesine mahal verecek şekilde tanıtmışlardır.¹⁶²

3. *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*. Çeşitli kaynaklarda müstakil bir eser gibi takdim edilen bu eser Alvânî'ye göre *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de mündemictir.¹⁶³ Bazı kaynaklardaki bilgilere göre Râzî'nin bu eserdeki yorumları naklî değil aklî niteliklidir.¹⁶⁴

4. *Esrârü'l-Kur'ân*. Muhtelif kaynaklarda *et-Tenbîh ale'l-Esrâri'l-Mûdea fî Suveri'l-Kur'ân*, *Esrâru Ba'di Suveri'l-Kur'ân*, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, *et-Tefsîru's-sagîr* gibi farklı isimlerle zikredilen bu küçük hacimli eser İhlâs, A'lâ, Tîn ve Asr sûrelerinin tefsirine dairdir. Baş tarafta İhlâs sûresi tefsirinin yer almasından olsa gerek, eser daha ziyade *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* diye tanınmıştır. A'lâ ve Tîn sûrelerinin tefsirindeki ifadelerin büyük ölçüde *el-Metâlibü'l-âliye*'de yer alması eserin Râzî'ye aidiyetini pekiştirmektedir. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) bu esere bir reddiye yazdığı bilinmektedir.¹⁶⁵

5. *Esrârü't-tenzîl*. Kaynaklarda *Esrârü't-tenzîl* ve *envârü't-te'vîl*, *Esrârü't-tenzîl* ve *ahbârü't-te'vîl* gibi isimlerle de zikredilen eser 594 (1198) yılında kaleme alınmıştır. Eserin muhtevası kelâm, fıkıh, ahlâk ve münâcât olmak üzere dört bölüm halinde planlanmıştır. Ancak Râzî'nin ileriki zamanlara yönelik bazı atıflarından eserin eksik kaldığı anlaşılmaktadır. Sadece ilk ve eksik bölümüyle günümüze ulaşan ve birçok yazma nüshası bulunan (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 34;

•••••

162 Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s. 66; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", s. 94.

163 Alvânî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*, s. 147.

164 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, IV, 179.

165 Kaplan, "Fahrüddîn er-Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup", s. 375-376.

Râgıb Paşa, nr. 21)) eserin ilk bölümünde konular kelâmî, felsefî ve tasavvufî açıdan ele alınıp incelenmiş, bu arada birçok âyet ve hadisin yanı sıra sahâbe ve din büyüklerine ait sözler de aktarılmıştır. Eser M. Ahmed Muhammed ve arkadaşları tarafından 606 sayfa halinde yayımlanmıştır (Bağdat 1411/1990).¹⁶⁶ Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Lâleli, nr. 213) nüshada Râzî'nin el yazması olduğuna dair kayıt varsa da vr. 248^a da bunun doğru olmadığı delilleriyle anlatılmıştır.¹⁶⁷

Bazı araştırmacılar bu eserin *Tefsîrû'l-Kur'âni's-sagîr* adıyla da tanındığını belirtmiştir.¹⁶⁸ Kıftî'nin (ö. 646/1248) verdiği bu bilgiye mukabil İbnü's-Şa'âr (ö. 654/1256) *Esrârû't-tenzîl* ile *et-Tefsîrû's-sagîr*'i iki ayrı eser olarak zikretmiştir. Öte yandan kimi araştırmacılar tarafından müstakil bir eser olarak takdim edilen ve çeşitli kütüphanelerde *Risâle fi kelimeti Lâ İlâhe İllallah, Şerhu kelimeti't-Tevhîd* gibi adlarla yazma nüshaları bulunan eser de aslında *Esrârû't-tenzîl*'deki "Kelime-i Tevhidle İlgili Meselelerin İzahı" başlıklı beşinci faslından müteşekkildir.¹⁶⁹ M. Abdülhamîd ve Zerkân gibi araştırmacılarca Râzî'nin tefsirle ilgili eserleri arasında zikredilen *Envârû't-tenzîl*¹⁷⁰ bildik anlamda tefsir muhtevasına sahip değildir.

6. *Acâibü'l-Kur'an*. Kelime-i tevhidin sırları, faydaları, değişik isimleri, müminin makamları, kelime-i tevhidle ilgili hükümler, züht ve takvâ, insanların musibetlerle imtihan edilmesi, tövbe, hüsnüzan gibi itikadî, ahlâkî ve tasavvufî konuları ihtiva eden bu eser bazı araştırmacılar tarafından müstakil bir eser gibi zikredilmiş de¹⁷¹ aslında *Esrârû't-tenzîl*'in eksik baskısından ibarettir. Eser Seyyid el-Cemîlî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985).

7. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. Râzî'nin 574-575 (1178-1179) tarihleri arasında yazdığı bu eser beyan ve icâz ilmine dair olup Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078) *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârû'l-belâga* adlı eserlerinden telhis yoluyla meydana getirilmiştir.¹⁷² Râzî bu eserini

•••••

166 Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 295-296.

167 Bk. bu kitapta Altaş, "Fahrüddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 125.

168 Yavuz, "Fahrüddîn er-Râzî", s. 94.

169 Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 295-296.

170 Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, s. 38; Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî*, s. 62.

171 Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s. 46; Yavuz, "Fahrüddîn er-Râzî", s. 94.

172 Eser hakkında geniş bilgi için bk. Hacımüftüoğlu, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", s. 233-237.

“mecdü'l-İslâm”, “melikü'l-efâdil”, “seyyidü'l-vüzerâ” gibi sıfatlarla anıp aklî ve naklî ilimlerde geniş bilgi ve donanım sahibi olarak tanıttığı bir vezire hizmet ve güzel bir hediye olarak takdim etmiştir.¹⁷³ Râzî'nin bu tarz ifadelerle eserlerini takdim ettiği iki vezir vardır. Bunlardan biri *Şerhu'l-İşârât ve Muhassal*'ın sunulduğu Sadr el-Vezzân, diğeri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin sunulduğu Ebü'l-Meâlî Süheyl b. Azîz el-Müstevfî'dir. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ile aynı dönemde yazılmış olmasına binaen, *Nihâyetü'l-îcâz*'ın Ebü'l-Meâlî Süheyl için telif edildiği düşünülebilir.¹⁷⁴

8. *Te'sîsü't-takdîs (Esâsü't-takdîs)*. Bu eser Râzî'nin kelâmıla ilgili kitapları arasında zikredilmekle birlikte muhtevası haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin teviliyle ilgilidir. Bu sebeple Râzî'nin tefsirle ilgili eserleri kapsamında zikredilebilir. Nitekim Râzî Tâhâ sûresinin 5. âyetinin tefsirinde, “Müteşâbih âyetler ve hadisler hakkında daha geniş bilgi isteyen kimse *Te'sîsü't-takdîs* adlı eserime müracaat etsin”¹⁷⁵ demiştir. Gerek bu ifadesinden gerekse Zümer sûresinin 67. âyetinin tefsirindeki ifadesinden¹⁷⁶ anlaşılacağı üzere eserin orijinal ismi *Esâsü't-takdîs* değil *Te'sîsü't-takdîs*'tir. Buna göre *Esâsü't-takdîs* şeklindeki yaygın isimlendirme¹⁷⁷ müstensih veya dizgi hatasından mütevellit olsa gerektir. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) teşbih ve tecsim fikrine kapı aralayacak bir muhtevaya sahip olan *Kitâbü't-Tevhîd*'ine bir nevi reddiye olarak kaleme alınan bu esere İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Tahlîsü't-takdîs fî Te'sîsü't-takdîs (Nakzü't-Te'sîs)* adıyla reddiye yazmıştır.¹⁷⁸

Râzî'ye Aidiyeti ve Gerçek Mahiyeti İhtilâflı Eserler

1. *Ahkâmü'l-Besmele (Tefsîrü'l-Besmele)*. Besmele ile ilgili çeşitli meseleler ve hükümlerin Arap dili, kelâm, fıkıh ve tasavvuf açısından ele alındığı bu eser Mecdî Seyyid İbrâhim tarafından *Ahkâmü'l-Besmele* adıyla neşredilmiştir (Kahire 1988). Seyyid İbrâhim'in neşrine ulaşma imkânı bulamadığımızdan bu eserin *et-Tefsîrü'l-kebir*'deki *Mebâhisü Bismillahirrahmânirrahîm* başlıklı bölümle aynı muhtevaya sahip olup olmadığı vuzuha kavuşturulamamıştır. Bununla birlikte,

•••••

173 Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 25-26.

174 Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, s. 108.

175 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XXII, 7.

176 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XXVII, 15.

177 Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 11.

178 Yurdagür, “*Esâsü't-takdîs*”, s. 358.

Zerkân Kahire'deki Teymûriyye Kütüphanesi'nde (Tefsîr, nr. 125) *Ah-kâmü'l-Besmele* adıyla Râzî'ye atfedilen eserin ona ait olmadığını ortaya koymuştur. Zerkân'ın bu konudaki en güçlü delillerinden biri, eserdeki rivayetlerin tahriç, cerh ve ta'dilinde hadisçilere özgü bir yöntem takip edilmiş olması, Râzî'nin ise ehl-i hadis zümresine mensup bulunmamasıdır.¹⁷⁹ Alvânî'ye göre bu eserin *et-Tefsîrû'l-kebîr*'deki besmele ile ilgili bölümden iktibas edilmiş olması mümkün ve muhtemeldir.¹⁸⁰

2. *et-Tefsîrû'l-Vâdih*. Bu eser Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *et-Tefsîrû'l-kebîr*'den ihtisar yoluyla meydana getirdiği *el-Vâdih* isimli tefsir olmalıdır. Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 123) Nesefî'ye nisbet edilen *Keşfü'l-hakâik ve Şerhü'd-dekâik fî Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn Muhtasarı Mefâtihî'l-gayb* isimli tefsir de yine *el-Vâdih*'la aynı olmalıdır. Zira Nesefî *Keşfü'l-hakâik*'te yer yer kendi görüşlerini de zikretmekle birlikte Râzî'nin tefsirini özetlemiştir.

3. *et-Tefsîrû'l-vasat*. Hânsârî (ö. 1313/1895) *Ravzâtü'l-cennât* adlı eserinde, Râzî'nin büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ayrı tefsirinden söz etmiştir.¹⁸¹ Ancak bu bilginin doğru olma ihtimali zayıftır. Zira Hânsârî'nin bu bilgiyi aktardığı yerde, Râzî'ye ait olan *el-Mahsûl* adlı eseri Esîrüddin el-Ebherî'ye (ö. 663/1265) nispet ettiği dikkate alındığında, söz konusu bilginin de yanlış olma ihtimali güç kazanır.¹⁸²

4. *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs ve'l-Muavvizeteyn*. Bazı yazma nüshalarında Râzî'ye nispet edilen eser (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Efendi, nr. 80/1, vr. 1^b-17^b) aslında İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) ait olan İhlâs sûresi tefsirinin Felak ve Nâs sûrelerinin tefsirleriyle birleştirilmiş şeklidir. Alvânî, bazı kaynaklarda *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* adıyla Râzî'ye nispet edilen eserin müellif tarafından önce müstakil bir eser olarak telif edilip sonradan *et-Tefsîrû'l-kebîr*'e dahil edilmiş olma ihtimaline dikkat çekmiştir.¹⁸³

5. *el-Miskû'l-abîk fî kıssati Yûsufi's-Siddik*. Herhangi bir nüshasına rastlanmayan bu eserin Râzî'ye aidiyetini teyit edecek delil mevcut değildir. Bu sebeple eserin ona aidiyeti şüphelidir.

•••••

179 Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî*, s. 139.

180 Alvânî, *el-Îmâm Fahrüddîn er-Râzî*, s. 145.

181 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VIII, 43.

182 Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 406.

183 Alvânî, *el-Îmâm Fahrüddîn er-Râzî*, s. 147.

6. *el-Es'ile ve'l-ecvibe*. Çeşitli âyetlerin izahıyla ilgili seksen dört soru ve cevabı ihtiva eden bu küçük hacimli eser Râzî'ye nispet edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 178/2, vr. 25^a-29^a). Ancak eser, adı bilinmeyen bir kişi tarafından Râzî ve diğer bazı müfessirlerin tefsirlerinden nakillerle oluşturulan bir derleme hüviyetindedir.¹⁸⁴

7. *Es'iletü'l-Kur'ân ve ecvibetühâ*. Muhtelif kaynaklarda *el-Es'iletü'l-müf'hime ve'l-ecvibetü'l-müf'hime*, *Es'iletün şerîfe ve ecvibetün münîfe*, *Enmûcezü Celîl fî es'ile ve ecvibe min Garâibi âyi't-tenzil* gibi isimlerle de zikredilen bu eser Fahreddin er-Râzî'ye değil, *Muhtârü's-sihâh* adlı eserin sahibi (Zeynüddin) Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'ye (ö. 691/1291'den sonra) aittir.¹⁸⁵

8. *el-Burhân fî kırâati'l-Kur'ân*. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından kiraatle ilgili müstakil bir eser gibi zikredilmiştir.¹⁸⁶ Eser büyük bir ihtimalle Râzî'nin *el-Beyân ve'l-burhân fî reddi alâ ehli'z-zeyg ve't-tuğyân* adlı eseridir.

9. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*. Allah'ın kelâm sıfatı ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin görüşlerini muhtevi olan eser A. Hicâzî es-Sekkâ tarafından hangi yazma nüshanın esas alındığı belirtilmeksizin neşredilmiştir (Beyrut 1992). İsimlendirme muhtemelen nâşire aittir. Zira eser klasik kaynaklarda bu adla zikredilmemiştir. Matbu şekliyle on beş sayfadan ibaret olan eserin Râzî'nin bir başka eserinden iktibas olması da muhtemeldir.¹⁸⁷

10. *Tefsîru Rûhi'l-acâib (Tefsîru Rûhi'l-gayb)*. Bu eser sadece Brockelmann tarafından zikredilmiştir. Zerkân'a göre eser çok büyük bir ihtimalle *et-Tefsîrü'l-kebîr*'le aynıdır.¹⁸⁸

11. *Risâle fî enne'l-Kur'âne ünzile alâ seb'ati ahruf*. Bazı kaynaklarda Fahreddin er-Râzî'ye nispet edilen eserin gerçek müellifi, Ebü'l-Fazl

•••••

184 Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 390.

185 Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî*, s. 118-119; Alvânî, *el-İmâm Fahruddîn er-Râzî*, s. 146.

186 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 241.

187 Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 300-301.

188 Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî*, s. 140.

Abdurrahman b. Ahmed er-Râzî'dir. Eser isim benzerliğinden dolayı yanlışlıkla Fahreddin er-Râzî'ye nispet edilmiştir.¹⁸⁹

12. Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl. Bu eser Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn'u*,¹⁹⁰ İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'i gibi bazı kaynaklarda Fahreddin er-Râzî'ye nispet edilmiştir; fakat eser Râzî'ye değil Hatîb el-İskâfî'ye (ö. 420/1029) aittir.¹⁹¹

Değerlendirme ve Sonuç

Fahreddin er-Râzî, Sünnî tefsir geleneğinde Râzî öncesi ve sonrası şeklinde kategorik bir ayırım yapmamıza imkân verecek düzeyde farklı ve ayrıcalıklı bir müfessirdir. Bunun en müşahhas delili İbn Teymiyye'nin, "Onun tefsirinde her şey var ama tefsir yok" eleştirisi ile Takıyyüddin es-Sübki'nin bu eleştiriye, "Onun tefsirinde tefsirin yanı sıra her şey var" şeklindeki mukabelesidir. Bu iki söz Râzî'nin Sünnî tefsir geleneğinde çok farklı bir tarz geliştirdiğine işaret etmektedir. Bize göre klasik dönem Ehl-i sünnet dünyasındaki hâkim tefsir paradigmasının rivayetten dirayete evrilmesinde Râzî'nin çok önemli bir rol oynadığı şüphesizdir.

Râzî kelâmı küllî bir ilim olarak gördüğü için *et-Tefstrü'l-kebir*'de rivayete dayalı tefsir yerine, dirayete dayalı tevili ön plana çıkarmıştır. Bunu yaparken, tefsir ile tevil arasında ayırım gözetmiş, tefsiri büyük ölçüde Vâhidî'den iktibas ettiği nakiller ve dilbilimsel izahlarla çerçevelemiştir. Tevil kısmında ise başta kelâm olmak üzere astronomi, tıp, felsefe gibi çok farklı alanlara ait bilgi, görüş ve değerlendirmelere yer vermiştir. Ayrıca kelâmî meseleleri seleflerinden farklı bir dil ve üslûpla felsefî bir tarzda ele alıp tartışmış, bu arada İbn Sînâ'dan Gazzâlî'ye, diğer bir deyişle felsefî burhandan tasavvufî irfana kadar birçok farklı epistemolojik damardan beslenip bunları Eş'arî itikadının temellerini sarsmayacak tarzda sentezlemeyi başarmıştır.

Bütün bunların yanında tefsirle ilgili eserleri günümüze ulaşmayan Ebû Bekir el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kâdî Abdülcebbâr gibi birçok Mu'tezilî müfessire ait yorumların Sünnî muhite taşınmasını ve bu muhitte tanınip az çok

•••••

189 Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, s. 140.

190 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 739; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 7.

191 İskâfî, *Dürretü't-tenzîl*, I, 127-128.

kabule mazhar olmasını da sağlamıştır. Öte yandan, fıkıh usulüyle ilgili *el-Mahsûl* adlı eserinde Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'ini esas alması gibi, tefsirde de bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüş ve yorumlarını büyük ölçüde tasvip etmiş, böylece ilim adamının mezhep taassubu gibi zaafllara düşmemesi, aksine hakikati her şeyden çok sevmesi gerektiğini de göstermiştir.

Râzî'nin hakikati her yerde arayıp bulma çabası -ki tefsirde bazı görüşlerinin birbiriyle çelişmesi de bize göre hakikati arama çabasından mütevellittir- özellikle İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiş ve bu eleştiriler Râzî'yi müşriklerle aynı yolun yolcusu olduğu noktasına kadar gelmiştir.¹⁹² Ancak söz konusu eleştirilerin hiçbiri, "Biz selefimizi severiz ama hakikati daha çok severiz"¹⁹³ sözünde ifadesini bulan fikri kendisine düstur edinen Râzî'nin büyüklüğünden hiçbir şey eksiltmemiştir. Kaldı ki Râzî'yi eleştirenler, İbn Teymiyye ve Zehebî örneğinde görüleceği gibi, onu -hadis alanı hariç- az bilmekle değil, çok bilmek ve hatta fuzûlî şeylerle ilgilenip dinî meseleleri içinden çıkılmaz hale getirmekle itham etmişlerdir.

Selefilğin eleştirileri kendi zâviyelerinden haklı olabilir. Fakat Râzî her gün bir yenisi ortaya çıkan sorunların çözümünü sırf geçmişte arayan ve bütün meselelerin nas ve haber tarafından hall ü fasl edildiğini savunan bu anlayışın özellikle İslâm düşünce tarihindeki en ciddi tartışma konularından biri olan isim ve sıfatlar konusundaki tevakkufçu tavrının çözüm üretmediğine inandığı için, dert sahibi bir ilim adamı olarak İslâm akaidini aklın prensipleriyle de temellendirmek için elinden gelen bütün gayreti ortaya koymuş ve bu yöndeki gayretini "magnum opus" denebilecek tefsirine de yansıtmıştır.

Ne var ki Râzî'nin tefsirine dercettiği zengin muhteva, sonraki asırlarda her türlü bilginin Kur'an tefsirine girmesi ve/veya Kur'an'la doğrudan ya da dolaylı ilişkisi kurulan her meselenin tefsir diye zikredilmesi gibi bir anlayışın zuhur etmesine yol açmış, hatta bu anlayış zaman içerisinde gelenek haline gelmiştir. Bunun neticesinde, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an tefsirinde yeri olmayan birçok şey tefsirde aranır hale gelmiş veya tefsir, binbir çeşit ilim dalına ait bilgilerin sergilendiği bir alan gibi telakki edilmiştir. Modern dönemde

••••••••••

192 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl*, I, 311.

193 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 160.

yaygın rağbet gören bilimselci tefsir anlayışının tarihsel kökeniyle ilgili olarak Râzî'ye atıf yapılması bunun en müşahhas delilidir. Ancak Râzî'nin tefsirde tıp, astronomi gibi konularda bilgi verme maksadı ile modern dönemdeki bilimselci tefsir anlayışının amacı arasında ciddi bir mahiyet farkı vardır. Bu husus, bilimselci tefsirin klasik dönemlerdeki diğer temsilcisi olarak gösterilen Gazzâlî için de geçerlidir.

Râzî ve Gazzâlî “Kur'an bütün ilimleri kapsar” derken, Kur'an'dan her türlü bilimsel bilgi ve icat çıkarmanın imkânına işaret etmekten öte, ilâhî kelâm sıfatının nâmütenâhi olduğuna, dolayısıyla Kur'an'daki mâna potansiyelinin beşer tarafından tüketilmesinin imkân dahilinde bulunmadığına dikkat çekmekte, ayrıca kâinattaki bütün varlıkların Allah'ın sıfat ve fiillerinden sâdır olan birer âyet olduğundan hareketle mevcudatla ilgili bilgilerin Allah'ı daha iyi tanıyıp bilmeye vesile olduğunu söylemektedir.

Sonuçta her iki âlimin ilâhî kelâmı bütün ilimlerin kaynağı olarak tasavvur etmesi varlık üzerinden varlığın sahibini tanıyıp bilmekle (mârifetullah) ilgilidir. Bu itibarla, Râzî'nin tefsirde astronomiden gastro-nomiye kadar çok farklı alanlarla ilgili bilgiler aktarmasındaki amaç, Kur'an'dan bilim üretmek değil, insanları mârifetullahı yöneltmektir. Modern bilimsel tefsir paradigmasındaki temel gaye ise Batı karşısındaki iki yüzyıllık mağlûbiyetin derin travmasından kaynaklanan bir aşağılık kompleksiyle “İşte bakın, yüce kitabımız modern Batı'nın büyük bir iftihar vesilesi olarak gördüğü bilimsel keşif ve icatları asırlar öncesinden haber vermiştir” diyerek kendini teselli etmektir.

Bibliyografya

- Abdülhamîd, Muhsin, *er-Râzî: Müfessiren*, Bağdat: Dârü'l-hürriyye, 1974.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 91-164.
- Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin *Rûhu'l-meânî*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Alvânî, Tâhâ Câbir, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî ve musannefâtüh*, Kahire: Dâru's-selâm, 2010.
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, XV (1997), 153-163.
- Cebeci, Lutfullah, "Mefâtihu'l-gayb", *DİA*, XXVIII (2003), 348-350.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1977), s. 7-57.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf, 2007.
- Ceylan, Yasin, "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3 (1987), s. 47-55.
- Demir, Ziya, *XIII-XVI. Yüzyıllar Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935.
- Endelüsî, Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muht*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2005.
- Erbaş, Muammer, "Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu'tezile'nin Yeri II (Mefâtihu'l-Gayb Örneği)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2005), s. 53-94.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (1990), s. 208-220.

- Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtü'l-cennât*, Kum: Hiyâbân-i İrem, ts.
 Huleyf, Fethullah, *Fahrüddîn er-Râzî*, İskenderiye: Dârü'l-Câmiâti'l-Misriyye, 1976.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru sahnûn, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed, *et-Takrîb li-haddî'l-mantık*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1959.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze: Hicr li't-tibaa ve'n-neşr, 1419/1998.
- İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmîatü'l-İslâm, 1991.
- , *Mecmûu'l-fetâvâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- İbnü'l-Kiftî, *Ihbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, Kahire: Matbaa-tü's-saâde, 1326.
- İskâfî, Ebû Abdullah Hatîb, *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Mustafa Aydın, Amman: Dârü'l-Feth li'd-dirâse ve'n-neşr, 2010.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi minhâci'l-vüsûl*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kaplan, Hayri, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- , "Fahrüddîn er-Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/1 (2002), 91-134.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisi Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mutezîlî Yorumu: Ebû Müslim el-İşfehânî Örneği*, Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Râzî, Fahreddin, *Acâibü'l-Kur'an*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut: Dârü'l-bihâr, 1985.
- , *Esâsü't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ: Kahire, Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

- , *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- , *Menâkibü'l-Îmâmi's-Şâfiî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-cil, 1993.
- , *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1987.
- , *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut Daru sâdır, 2004.
- , *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Kayseri İl Halk Ktp., Râşid Efendi, nr. 504.
- , *et-Tefstrü'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 2004.
- Reşîd Rızâ, *Tefstrü'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1999.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Seyyid Muhammed Nazif, *et-Tekmil fî beyâni keyfiyeti't-tezyil*, Köprülü Ktp., nr. 119/2.
- Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964.
- Süyûtî, Celâleddin, *el-Îtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *Cimâü'l-ilm, el-Ümm içinde*, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 2001.
- , *er-Risâle*, İstanbul: Kültür Yayınları, 1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1999.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1985.
- Tûfî, Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî, *el-İksir fî ilmi't-tefsir*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977.
- Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Ureybî, Muhammed, *el-Müntalekatü'l-fikriyye inde'l-Îmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, XII (1995), 89-95.

- Yılmaz, Muhammet, *Hadis Açısından Fahreddin er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme* (doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2000.
- Yurdagür, Metin, "Esâsü't-takdîs", *DİA*, XI (1995), 358-359.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin, *Mîzânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- , *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1977.
- Zerkân, Muhammed Sâlih, *Fahrudîn er-Râzî ve ârâuhü'l-kelemlîyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-fîkr, 1963.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1972.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye, 1943.