İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE

KĀDÎ BEYZÂVÎ

editör

Mustakim Arıcı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Yayın No. 697
İSAM Yayınları 188
İlmî Araştırmalar Dizisi 85

© Her hakkı mahfuzdur.

İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde
KĀDÎ BEYZÂVÎ

Editör: Mustakim Arıcı

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Yayın hazırlık Mustafa Demiray
Tashih İsa Kayaalp, İsmail Özbilgin, İnayet Bebek, Rabia Aydın, Okan Kadir Yılmaz, Ali Haydar Ulusoy
Tasarım Ender Boztürk, M. Emin Albayrak

Bu eser
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)
İkinci Klasik Dönem Projesi
kapsamında yayınlanmıştır.

Proje koordinatörü M. Suat Mertoğlu

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun 13.06.2014 gün
ve 2014/12 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Aralık 2017
ISBN 978-975-389-966-6

Basım, Yayın ve Dağıtım
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
Sertifika No. 15402

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde Kādî Beyzâvî / ed. Mustakim Arıcı - 1. bs. - Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
786 s. ; hrt. ; şkl. ; 24 cm. - (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 697. İSAM Yayınları; 188. İlmî Araştırmalar Dizisi; 85)
Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-966-6

10
ENVÂRÜ'T-TENZÎL ELEŞTİRİLERİ VE TAHLİLİ

Celil Kiraz
Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

I. Giriş

Kādî Beyzâvî'nin (ö. 691/1291-1292) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiri, asırlar boyu medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve bunun sonucu olarak hakkında şerh, hâşiye ve ta'lik türünden birçok eser kaleme alınmıştır.[1] Söz konusu eserle ilgili yapılan bu çalışmalarda, eserin lafız ve mâna olarak açıklanmasının yanı sıra birtakım eleştirilere de yer verilmiştir.

Özellikle bazı hâşiye yazarları, konunun eleştirel boyutuna daha çok ağırlık vermişlerdir. Bizim görebildiğimiz kadarıyla Beyzâvî'nin tefsirine yönelik en ağır eleştiriler Süyûtî (ö. 911/1505) ve Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) tarafından yapılmıştır.

Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr ve şevâridü'l-ebkâr* adlı Beyzâvî hâşiyesinde müfessiri, daha ziyade Mu'tezile'nin görüşlerini

[1] Genel anlamda tefsirde hâşiye geleneği, özelde Beyzâvî hâşiyeleri, daha özelde de Şeyhzâde'nin Beyzâvî hâşiyesi hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, s. 13-382.

tefsirinde zikretmekle eleştirmektedir.[2] Bir Osmanlı âlimi olan Saçaklızâde de, Beyzâvî'nin tefsiriyle ilgili yazdığı *Desîsetü'l-Beyzâvî*[3] adlı risâlesinde onu, tefsirinde felsefî görüşlere

[2] Süyûtî'nin hâşiyesinde dağınık halde bulunan bu eleştirileri, onun talebesi Şemseddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali ed-Dımaşkī es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1536), *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebia fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* adını verdiği bir risâlede bir araya getirmiştir. Osmanlı âlimi Hocazâde Muhammed Vecîh el-İzmîrî de, Şemseddin eş-Şâmî'nin yaptığı bu derlemedeki görüşleri tenkit etmek amacıyla *İs'âfü'l-İthâf fî muâveneti'l-Kādî ve'l-Keşşâf* adında bir risâle kaleme almıştır. Şâmî ve Hocazâde'nin risâleleri, Mustafa Erkekli tarafından bir yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiştir (bk. Mustafa Erkekli, *Beydâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki,* yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990). Çalışmamızda söz konusu risâlelerin bu tezdeki yerlerine atıfta bulunulacaktır. Hocazâde ile aynı dönemde yaşamış olan Murtazâ ez-Zebîdî de (ö. 1205/1791), yazdığı *el-İnsâf fi'l-muhâkemeti beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf* adlı risâlede, Beyzâvî tefsiriyle ilgili Şâmî ve Hocazâde'nin bu iki risâlesini karşılaştırmakta ve bazı değerlendirmeler yapmaktadır (bk. Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 1^{b}-17^{b}). Çalışmamızda bu üç risâleden de yararlanılacaktır.

[3] Bu risâlenin farklı yazma nüshaları değişik şekillerde isimlendirilmiştir. Bu durum, söz konusu isimlerin risâleye muhtevasından hareketle sonradan verildiği izlenimini uyandırmaktadır. Risâlenin nüshaları şunlardır: 1. *Risâle fi'r-reddi alâ ba'zi müddeayâti'l-Beyzâvî* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 264); 2. *Risâle alâ tab'i'l-Beyzâvî el-felsefetü desse fî tefsîrih* (Millî Kütüphane, nr. 1747/1, vr. 57^{b}-86^{b}); 3. *Risâle fi'l-ıttılâi alâ ba'zi'd-desâisi'l-vâkıati fî tefsîri'l-Beyzâvî* (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1703 [167], vr. 1^{b}-20^{b}); 4. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* (Manisa İl Halk Ktp., nr. 4663/1, vr. 1^{b}-15^{a}); 5. *Desîsetü'l-Beyzâvî* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1339/5, vr. 51-82). Bizim kullandığımız nüsha bu sonuncusu olup daha önceki bir makalemizde risâlenin ismini, kütüphane kayıtlarından hareketle *Desîsâtü'l-Beyzâvî* şeklinde yazmıştık; fakat sonradan bu ismi tekil olarak *Desîsetü'l-Beyzâvî* şeklinde okumanın daha doğru olduğu kanaatine vardık. Çünkü "desîse" kelimesinin çoğulu "desîsât" değil, "desâis" olduğundan, kelimenin tekil olarak kullanılmasının daha muhtemel olduğu düşünülmüştür. Sonuç olarak bu çalışmada risâleye *Desîsetü'l-Beyzâvî* şeklinde atıfta bulunulacaktır.

yer vermesinden dolayı şiddetle eleştirmektedir. Çalışmamızın temelini, bu iki ismin Beyzâvî'ye yaptığı eleştiriler oluşturacaktır. Ayrıca Beyzâvî tefsiri üzerine hâşiye yazan başka müellifler de belli noktalarda ona eleştiriler yöneltmişlerdir. Makalede zaman zaman onlara da atıfta bulunulacaktır.

Mâlûm olduğu üzere Beyzâvî'nin tefsiri, büyük oranda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserine dayanmakta ve onun Sünnî/Eş'arî bir versiyonu olarak kabul edilmektedir. Nitekim Süyûtî, bu tefsir üzerine yazdığı hâşiyesinde söz konusu eserin *el-Keşşâf*'ın en güzel ihtisarlarından biri olduğunu dile getirmektedir.[4] Aynı şekilde Beyzâvî ile ilgili bilgi veren ilk tabakat kitaplarında, onun tefsirinin isminin *Muhtasarü'l-Keşşâf* şeklinde geçmesi de bu görüşü desteklemektedir.[5] Öbür taraftan Beyzâvî, felsefe, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin imtizaç ettiği Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) dönemi sonrası mütekellimlerden biri olduğu için, bunların Mu'tezile'ye ait görüşler olmasını önemsememiş olabilir. Bunun sonucunda onun tefsirinde az da olsa Mu'tezilî görüşlere rastlanması tabii karşılanmalıdır. Zaten bu yorumların, tefsirinin bütününe kıyasla çok az bir yer tuttuğu da görülmektedir.

Eş'arî bir âlim olarak Beyzâvî, Fahreddin er-Râzî sonrası nazarî düşüncenin tipik bir örneğidir. Şöyle ki Râzî sonrası hâkim yaklaşım, mantığın dinî ilimlerde bir ölçüt olması, felsefî meselelerin dinî ilimlerin meseleleriyle mezcedilmesidir.[6] Bu durum, birçok âlimin eserinde görüldüğü gibi Beyzâvî'nin tefsirine de yansımıştır.[7] Buna karşılık felsefî yaklaşımların

4 Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 3[a]; ayrıca bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 529.

5 Bk. Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, VIII, 157.

6 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 167-202.

7 Nitekim Beyzâvî'nin, tefsirini yazarken Zemahşerî'nin eserinin yanı sıra, lugavî konularda Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) tefsirle ilgili ☞

dinî ilimler üzerinde etkili olmasına tepki gösteren ve bunu yazdıkları eleştirilerle dile getiren çok sayıda âlimin olduğunu da hatırlatmak gerekir. Özellikle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozoflara yönelik eleştirileri bu noktada önemli bir hareket noktası olmuştur. Sonraki dönemde Kādî Beyzâvî de bu eleştirilerden nasibini almıştır. Nitekim Beyzâvî'yi özellikle sudûr nazariyesini savunan filozoflardan çokça etkilenmekle suçlayan Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin, bu tenkitleri yaparken en önemli kaynaklarından biri, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri olmuştur.

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine yapılan eleştiriler, eserinde felsefî görüşlere ve Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermesi şeklinde iki ana noktada yoğunlaşmaktadır. Bunun dışında, söz konusu tefsire yöneltilen üç eleştiri daha bulunmaktadır: Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in ismetine aykırı gibi görünen bazı yorumlara yer vermesi; ikincisi, Bâtıniyye'nin görüşlerine benzeyen bazı tasavvufî yorumlara yer vermesi; üçüncüsü de, özellikle sûrelerin faziletleriyle ilgili uydurma veya zayıf hadislere yer vermesidir. Bu doğrultuda, incelediğimiz tefsirle ilgili eleştiriler bu beş başlık altında ele alınacak; söz konusu eleştirilerin hepsine yer verme imkânı bulunmadığından, sadece örnekleme yoluna gidilecektir.

II. *Envârü't-tenzîl*'e Yapılan Eleştiriler

A. Beyzâvî'nin Sudûrcu Felsefeye Meyletiği Eleştirisi

Beyzâvî'nin sudûr nazariyesini savunan filozofların görüşlerine yer vermesiyle ilgili en şiddetli eleştiriler, Osmanlı âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi'den gelmektedir. Konuyla ilgili

eserlerinden ve özellikle de Eş'arî ve Şâfiî görüşleri tefsirine yansıtma konusunda Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden çokça istifade ettiği ifade edilmektedir (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 187; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 212; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 529).

Desîsetü'l-Beyzâvî adında bir risâle yazan müellif, bu eserinin baş tarafında bu risâleyi yazma sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

> Beyzâvî'nin tabiatına felsefe galip geldiği için, filozofların vehimlerinden dine aykırılık teşkil eden birçok bilgiyi tefsirine sokuşturmuştur. Biz de bunlardan bazılarına muttali olduğumuz için, bunlarla ilgili uyarıda bulunmak üzerimize vâcip olmuştur. Beyzâvî, bu tarz bilgileri tefsirinde araya sokuşturduğu gibi, *Tavâliu'l-envâr* adlı eserinde de aynı şeyi yapmıştır. Zannımca bu iki kitaptaki sokuşturmalar (*desâis*) hakkında uyanık olmayan veya bu desîse ve hilelerden emin olmayan kişiye, bu iki kitabı okuması câiz değildir.[8]

Onun bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere Saçaklızâde, İslâm filozoflarının görüşlerini tefsirine almasından dolayı Beyzâvî'yi şiddetle eleştirmekte ve bu görüşlerin İslâm itikadı açısından sakıncalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. İslâm filozoflarını sert bir dille eleştiren ve hatta onları bazı konularda tekfir eden Gazzâlî'ye de zaman zaman atıfta bulunan Saçaklızâde,[9] eleştirilerinde onun görüşlerinden büyük oranda etkilenmiş gibi görünmektedir. Zira bilindiği gibi Gazzâlî, âlemin ezelîliğini ve Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediğini iddia etmeleri, ayrıca cismanî haşrı inkâr etmeleri sebebiyle İslâm filozoflarını küfre düşmekle nitelendirmektedir.[10] Bu başlık altında, Saçaklızâde tarafından, tefsirinde felsefî görüşlere yer vermesinden dolayı Beyzâvî'ye yöneltilen eleştirilerin bir kısmı ele alınacaktır.

---

8 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 51[b]; ayrıca bk. vr. 61[a]. Saçaklızâde, buna benzer görüşlere *Tertîbü'l-ulûm* adlı eserinde de Senûsî'den (ö. 895/1490) naklen yer vermektedir (bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 148-149).

9 Bk. Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 57[b], 63[a]-63[b], 69[a].

10 Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 225-226; a.mlf., *el-Münkız*, s. 23-24.

1. Meleklerin ve Melekût Âleminin Mahiyeti

Kādî Beyzâvî, Hz. Âdem'in yaratılışına dair Allah'ın meleklerle diyalogunu anlatan Bakara sûresinin 30. âyetinin tefsirinde, "meleklerin mahiyeti" hakkında müslümanların, hıristiyanların ve filozofların görüşlerini zikretmektedir. Onun aktardığına göre "müslümanların çoğu", meleklerin, peygamberlerin onları görebilmelerinden dolayı, değişik şekillere bürünebilen latif cisimler olduğu görüşündedir. Beyzâvî, konuyla ilgili hıristiyanların görüşünü de zikrettikten sonra, filozoflar tarafından meleklerin "maddeden bağımsız ve soyut (mücerret) varlıklar" olduğunun iddia edildiğini aktarmaktadır[11] ki Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflara göre melekler aklî ve maddeden soyutlanmış varlıklardır.

Müfessirimizin bu yorumuna Saçaklızâde Mehmed Efendi ağır bir eleştiri yöneltmektedir. Ona göre burada geçen "müslümanların çoğu" ifadesi, sanki "müslümanların bir kısmı"nın başka bir görüşe sahip olduğunu îmâ etmektedir. Saçaklızâde, meleklerin mahiyeti hakkında, işlediği konularla ilgili bütün görüşleri bir araya toplama alışkanlığında olan Râzî'nin tefsirine baktığını; orada toplam beş görüşe yer verildiğini;[12] bunlardan üçünün, Beyzâvî'nin zikrettiği görüşler olduğunu; diğer ikisinin ise puta tapanlar ile Mecûsîler ve Seneviyye'ye ait olduğunu söylemektedir. Öyleyse Saçaklızâde'ye göre, Beyzâvî'nin ibaresinden sonuç olarak çıkan "müslümanların bir kısmı" ifadesinden maksat, olsa olsa Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarıdır.[13] Nitekim onun aktardığı üzere Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr* adlı eserinde de "İlk yaratılan şeylerin akıllar olduğu, bu akılların da meleklerin en büyüğü ve

[11] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 49. Beyzâvî metninin ilgili kısmı şu şekildedir: زعم الحكماء أنهم جواهر مجردة

[12] Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 160-161.

[13] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 57[a-b].

yaratılanların ilki olduğu" yönünde İslâm filozoflarından bir nakilde bulunmaktadır.[14]

Saçaklızâde Mehmed Efendi, Beyzâvî'nin melekler hakkındaki görüşünü daha da netleştirmek amacıyla, onun Enbiyâ sûresinin 17. âyetiyle ilgili yorumlarına da başvurmakta; buradan hareketle onun, melekleri birer "cisim" olarak değil de "mücerret varlıklar" olarak gördüğünü ifade etmektedir.[15] Nitekim Beyzâvî'nin, burada söz konusu edilen "Eğer biz bir eğlence isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik" (el-Enbiyâ 21/17) âyetiyle ilgili yorumuna bakıldığında, âyetteki "kendi katımızdan" ibaresini "mücerret varlıklardan" şeklinde açıkladığı görülmektedir.[16] Halbuki Saçaklızâde'ye göre melekler "mücerret varlıklar" değil, "müşahhas yani bir cisme sahip (mücessem) varlıklardır." Zira bunun delillerinden biri, peygamberlerin melekleri görebilmiş olmalarıdır. Melekler görülebildiğine göre "mücerret" değil, "müşahhas" varlıklar olmalıdır.[17]

Meleklerin müşahhas birer varlık olduğunu gösteren başka deliller de ileri sürülebilir. Meselâ Kur'an'da meleklerin kanatlı varlıklar olduğunun ifade edilmesi,[18] onların müşahhas birer varlık olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'an'da, Hz. Meryem'e gönderilen meleğin bir insan suretine girdiği;[19] yine Lût kavmini helâk etmek için gönderilen meleklerin delikanlı suretinde oldukları[20] ifade edilmektedir ki bu, meleklerin insan şekline de girebildiklerini göstermektedir.

14 Bk. Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 147; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 60[a].

15 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 58[a-b].

16 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 67.

17 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 59[a].

18 Bk. Fâtır 35/1.

19 Bk. Meryem 19/16-17.

20 Bk. Hûd 11/69-70.

Aslında dikkatle okunduğunda Beyzâvî, filozofların meleklerle ilgili görüşlerini naklederken "Filozoflar meleklerin mücerret varlıklar olduğunu iddia ettiler (*zeame*)"[21] ifadesini kullanmak suretiyle, bunun "filozofların bir iddiasından ibaret olduğunu" belirterek kanaatimizce onların bu görüşüne katılmadığını zımnen ifade etmiş olmaktadır.

Benzer bir şekilde Saçaklızâde Mehmed Efendi, İslâm filozofları tarafından sudûr nazariyesinde bahis konusu edilen on akılın onuncusu olan faal akılla, en üst tabakadaki meleklerin özdeşleştirilmesine şiddetle karşı çıkmakta ve bu bağlamda Beyzâvî'nin Bakara sûresinin 32. âyetiyle ilgili yorumunu da şiddetle eleştirmektedir.

> Şöyle ki, Beyzâvî'ye göre, meleklerin sözlerini nakleden, "(Rabbimiz), seni tenzih ederiz; bizim, senin bize öğrettiğinden başka bilgimiz yoktur" (Bakara 2/32) âyeti, meleklerin ilim ve kemallerinin artış (*ziyâde*) kabul ettiğine işaret etmektedir. Fakat filozoflar (*hükemâ*), bunu meleklerin en üst tabakası açısından imkânsız görmüşler ve (meleklerin ağzından nakledilen), "Bizim her birimiz için belli bir makam vardır" (es-Sâffât 37/164) âyetinin de "en üst tabakadaki meleklerin bilgi seviyelerinin sabit olduğu; bunların dışındaki meleklerin ise bilgi seviyelerinin farklılık arzettiği" anlamında olduğunu söylemişlerdir.[22]

Bir diğer tabirle filozoflar, Bakara sûresinin 32. âyetinde geçen meleklerin, en üst tabakadaki melekleri kapsamadığını ifade etmişlerdir.[23] Saçaklızâde'ye göre filozoflar, burada zikredilen Sâffât sûresinin 164. âyetini, "meleklerin bir kısmının (gök

[21] Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 49; ayrıca bk. Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 146-147.

[22] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 52; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 61ª. Beyzâvî'nin metni şu şekildedir:
إن هذه الآية تدل على أن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك في الطبقة العليا منهم وحملوا عليه قوله تعالى ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾.

[23] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 61ª.

meleklerinin) her şeyi bilmesi, bir kısmının (yer meleklerinin) ise sadece bazı şeyleri bilmesi" şeklinde anlamışlardır.[24]

Netice olarak Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre filozoflar, "meleklerin en üst tabakası olan gök melekleri"nin bilgilerinin sınırlı olmadığını; onların ezelden ebede kadar olmuş ve olacak her şeyi bildiğini düşünmektedirler ki böyle bir düşünce şüphesiz küfürdür. Müellife göre onların bu görüşü, sudûr nazariyesinde yer alan, "on aklın kâinat üzerinde etki sahibi olması" düşüncesiyle ilgilidir. Saçaklızâde'ye göre Beyzâvî, onların bu küfrü gerektiren görüşünü, sanki sıradan bir söz gibi aktarmaktadır.[25]

Aslında Beyzâvî'nin yorumundan böyle bir yorum çıkarmak zorlama olarak görülmelidir. Zira o, sadece en üst tabakadaki meleklerin bilgi seviyelerinin artış kabul etmediğini, yani bilgi düzeylerinin sabit olduğunu söylemektedir.

Ayrıca Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre filozofların "meleklerin en üst tabakası" ifadesinden kasıtları da onuncu akıl olan "faal akıl"dır.[26] Filozoflara göre faal akıl, ay feleğinin altındaki bütün varlıklar üzerinde etkilidir. Saçaklızâde'ye göre bu görüş düpedüz şirk olup, Beyzâvî bunu eleştirmeksizin naklettiği için filozofların bu görüşüne teslim olmuş ve büyük bir hataya düşmüştür.[27]

[24] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 61[a], 77[a].

[25] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 77[a].

[26] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 61[b]. İslâm filozoflarının, faal aklı Cebrâil ile özdeşleştirdikleri de ifade edilmiştir (bk. Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu*, s. 127, 150-162, 211-212; Toktaş, *İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri*, s. 132-134). Gazzâlî'ye göre ise sudûr nazariyesindeki on aklın tamamı, filozoflar tarafından meleklerle özdeşleştirilmektedir (bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 66-68, 115, 153; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 160; a.mlf., *Metafizik*, II, 180).

[27] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 61[b]. Sudûr nazariyesini savunan filozoflar, bu nazariye ile Allah'ın iradesini son derece kısıtladıkları ve ☞

Benzer bir şekilde Beyzâvî, Hz. Yûsuf'un gördüğü rüya ile ilgili Yûsuf sûresinin 5. âyetini yorumlarken, rüya ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmakta ve "sâdık rüyanın, insan nefsinin melekût âlemiyle irtibat kurması sonucunda oluştuğunu" söylemektedir.[28] Saçaklızâde, Beyzâvî'nin burada geçen "nefsin melekût âlemiyle irtibat kurması" ifadesini müphem bulmakta; onun "melekût" kelimesiyle neyi kastettiğini tam olarak açıklamadığını söylemektedir. Saçaklızâde'ye göre bu kelimeyle kastedilen ya sudûr nazariyesindeki onuncu akıldır ya da semavî meleklerdir.[29]

Eğer buradaki melekût kelimesinden maksat, filozofların zannettiği gibi onuncu akılsa, onların ortaya koyduğu, "on aklın birbirinden sudûr etmesine" dair nazariyeyi kabul etmek gerekecektir. Onların bu nazariyesine göre, birden yalnızca bir çıkar ve Allah, bu akılların kendisinden ve birbirinden sudûr etmesi konusunda seçme hakkına sahip değildir. Zira bu akıllar, birbirinden "zorunlu olarak" sudûr ederler. Saçaklızâde'ye göre Allah, bu şekilde bir şeyi zorunlu olarak yapmaktan münezzehtir.[30] Eğer buradaki melekût kelimesinden maksat semavî melekler ise, filozofların, melekleri mücerret (soyut) varlıklar olarak gördüklerini hatırlarsak, burada da bir hata söz konusudur. Zira filozoflardan başka melekleri mücerret varlıklar olarak gören hiç kimse yoktur.[31]

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre, bütün bu anlatılanlardan dolayı, İslâm filozoflarının "müslüman" olarak isimlendirilmesi konusunda çok iyi düşünmek gerekir. Nitekim daha önce

yaratma fiilini ikincil fâillere verdikleri için, İbn Teymiyye tarafından da "şirk"le suçlanmışlardır (bk. Toktaş, *İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri*, s. 137-138).

28 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 476.

29 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 75^{b}-76^{a}.

30 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 76^{b}.

31 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 76^{b}.

de Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde filozoflarla ilgili şunları söylemektedir:

> Aristo'nun, ondan önceki Platon ve Sokrat gibi filozofların ve onlara tâbi olan İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslâm filozoflarının küfrüne hükmetmek vâcip olmuştur.[32]

Bu görüşü naklettikten sonra Saçaklızâde, İslâm filozoflarının müslüman olarak nitelendirilmelerinin yanlış olduğunu; onların, müslümanların arasında yaşamalarından ve kendilerinin müslüman olduklarını iddia etmelerinden dolayı bu şekilde isimlendirildiklerini; yoksa İslâm âlimlerinin bu kişilerle ilgili, onların kadim filozoflar gibi "kâfirlerin en kâfiri" (ekferü'l-kâfirîn) olduklarını düşündüklerini ifade etmektedir.[33]

Yine Saçaklızâde Mehmed Efendi, Beyzâvî'nin, peygamberlerin görüşlerine yaklaşım tarzıyla filozofların görüşlerine yaklaşım tarzını karşılaştırmakta ve onun, filozofların görüşlerinin tamamının kuvvetli ve değerli, peygamberlerin görüşlerinin ise bazılarının değerli, bazılarının ise değersiz olduğu yönünde bir tavır içerisinde olduğunu belirterek, onun neredeyse filozofları peygamberlere tercih edip üstün tutacağını ifade etmekte ve bundan dolayı onu eleştirmektedir.[34] Halbuki filozoflara yöneltilen bu yöndeki eleştirilerin haklı olmadığını söylemek mümkündür. Zira Kindî ve İbn Sînâ gibi filozoflara göre nübüvvet ve nebevî bilgi, felsefe ve felsefî bilgiden daha üstündür.[35] Dolayısıyla yaygın olarak İslâm filozoflarının bile böyle görüşü olmadığı halde, Saçaklızâde'nin bu ithamla Beyzâvî'ye tenkit yöneltmesi pek haklı gözükmemektedir.

[32] Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 20; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 57[b].

[33] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 57[b]-58[a].

[34] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 59[b].

[35] Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 268; Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu*, s. 174-175; Kaya, "Fârâbî", s. 156.

2. Yaratma Kavramı

Kādî Beyzâvî, Bakara sûresinin 117. âyetinde geçen "bedî'" (بديع) kelimesini, "bir şeyi yoktan (لا عن شيء) ve bir defada (دفعة) yaratan" şeklinde açıklamaktadır.[36] Onun bu açıklamasına Saçaklızâde Mehmed Efendi, üç bakımdan itiraz etmektedir. Birinci itirazı, Beyzâvî'nin yaptığı bu tanımın, kelimenin içermediği anlamları ona yüklemesi, söz konusu kelimenin temel anlamı olan "örneksiz yaratan" (لا عن مثال) anlamını ise hiç içermemesidir. Burada Saçaklızâde, "ibdâ'" kelimesinin temel anlamının "örneksiz/benzersiz yaratmak" olduğunu ispatlamak için bazı sözlüklerden, tefsir ve kelâm kitaplarından alıntılar yapmaktadır.[37]

Bizim tespitlerimize göre, Beyzâvî'nin kaynaklarından biri olan Râgıb el-İsfahânî, bu kelimeyi "bir şeyi, başka bir şeyi örnek almadan, başka bir örneğe uymadan yapmak" şeklinde açıklamakla; söz konusu kelimenin Allah hakkında kullanıldığı zaman da, "bir şeyi aletsiz, maddesiz, zamansız ve mekânsız olarak yaratmak" anlamına geldiğini ve bunun sadece Allah için geçerli olabileceğini ifade etmektedir.[38] Görüldüğü gibi İsfahânî, kelimenin hem "örneksiz yaratmak" hem de "yoktan

[36] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 83.

[37] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 63[b]; krş. Cevherî, *es-Sıhâh*, III, 1183; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, IV, 25; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 217. Nitekim bu kaynaklardan biri olan Cevherî, Saçaklızâde gibi ibdâ' kelimesini "bir şeyi benzersiz/örneksiz olarak yapmak" (الاختراع لا على مثال) şeklinde açıklamaktadır (bk. Cevherî, *es-Sıhâh*, III, 1183).

[38] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 110-111. Cürcânî, *et-Ta'rîfât* adlı eserinde ise "ibdâ'" kelimesinin "kendinden önce bir madde ve zaman bulunmaksızın bir şeyi var etmek" anlamına geldiğini söylemekte ve felsefedeki akılları buna örnek vermektedir. Cürcânî, "ibdâ'" kelimesinin, öncesinde bir madde bulunan "tekvin" kelimesiyle ve öncesinde bir zaman bulunan "ihdas" kelimesiyle zıtlık teşkil ettiğini ifade etmektedir. Devamında Cürcânî, söz konusu kelimenin "yoktan var etmek" anlamına geldiğini ifade ettikten sonra, bu kelimenin "bir şeyden başka ☞

ve bir defada yaratmak" anlamına geldiğini ifade etmekte; dolayısıyla hem Saçaklızâde'nin hem de Beyzâvî'nin görüşüne dayanak teşkil edecek bilgiler vermektedir.

Beyzâvî'nin tanımıyla ilgili Saçaklızâde'nin ikinci itirazı, "yoktan yaratma" anlayışının da delilden yoksun olmasıdır. Zaten Saçaklızâde'nin de tespit ettiğine göre bizzat Beyzâvî, gökyüzünün yaratılışıyla ilgili olan Fussılet sûresinin 11. âyetinde geçen "duhân" kelimesini, "gökyüzünün ham maddesi" veya "gökyüzünün kendisinden oluşturulduğu küçük parçalar" şeklinde açıklamak suretiyle, yoktan yaratmanın tam tersine açıklamalarda bulunmaktadır.[39]

Bu bağlamda Saçaklızâde Mehmed Efendi, Beyzâvî'den, "Yaratma ve emretme O'na aittir" (el-A'râf 7/54) âyetiyle ilgili bir nakilde bulunmaktadır. Saçaklızâde'nin aktardığına göre Beyzâvî, Allah'ın gökyüzünü yarattıktan sonra yeryüzündeki varlıkları yaratmaya yöneldiğini ve "değişik şekillere bürünebilen bir cisim" yarattığını söylemektedir.[40] Beyzâvî'nin bu ifadesinin izahı olarak Saçaklızâde Mehmed Efendi, bu cismin bir kısmından ateş, bir kısmından hava, bir kısmından su ve bir kısmından da toprak yarattığını ve böylece varlığın "dört temel unsurunun" ortaya çıktığını belirtmektedir.[41] Halbuki Beyzâvî bu dört unsurdan açıkça bahsetmemekte; genel bir ifadeyle, "değişik şekillere bürünebilen bu cismin, eser ve fiilleri bakımından birbirinden farklı, çeşitli türlere ayrıldığını" dile getirmektedir.[42]

bir şeyi oluşturmak" anlamına geldiğinin söylendiğini de nakletmektedir (bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 8).

39 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 350; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 64[a]; "duhân" kelimesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Yücedoğru, *Yaratılış*, s. 40-45.

40 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 342; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 64[b].

41 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 64[b].

42 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 342.

Ayrıca Beyzâvî, yeryüzünün iki günde yaratıldığını ifade eden Fussılet sûresinin 9. âyetiyle ilgili olarak da, önce yeryüzü için "müşterek bir asl"ın yaratıldığını, bu asıldan da türleri oluşturacak olan çeşitli şekillerin yaratıldığını söylemektedir.[43] Saçaklızâde, Beyzâvî'nin bu "müşterek asıl" ile felsefedeki "heyûlâ" kavramını kastettiğini söylemektedir.[44] Bilindiği gibi "heyûlâ", filozoflar tarafından "değişik şekillere girebilen ilk madde" olarak görülmekte ve "maddî âlemin kendisinden teşekkül ettiği dört temel unsurun yani toprak, su, ateş ve havanın müşterek aslı" olarak kabul edilmektedir.[45]

Bize göre burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Yoktan yaratma konusuyla ilgili, bazı örnekler üzerinden konuşmak gerekirse, Kur'an'da insanın topraktan;[46] şeytanın ateşten;[47] bütün canlı varlıkların sudan[48] yaratıldığını; bu yaratma esnasında insana ruhun üflendiğini ifade eden bazı âyetlerin bulunduğu[49] bir gerçektir. Fakat bu durum, söz konusu varlıkların ham maddesi olan toprak, ateş, su ve havanın "yaratılmamış" veya "ezelî" olduğu anlamına gelmemektedir. Zira birçok âyette "Yüce Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu"[50] açıkça ifade edilmektedir. Toprak, ateş, su ve hava da sonuç itibariyle birer "şey" olduklarından, onların da Allah tarafından yaratılmış oldukları buradan anlaşılmaktadır. Yoksa Allah ile beraber başka varlıkların da kadim olduğunu

[43] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 349; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 64[b]-65[a].

[44] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 65[a-b].

[45] İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 63; Îcî, *Mevâkıf*, s. 193-199; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 33-69.

[46] Bk. Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; Gāfir 40/67.

[47] Bk. el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

[48] Bk. el-Enbiyâ 21/30.

[49] Bk. el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72.

[50] Bk. el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62; Gāfir 40/62.

kabul etmek gerekir. Böyle bir kabul "kadim varlıkların birden fazla olması" (*taaddüd-i kudemâ*) anlamına gelir ki bu da İslâm kelâmında muhal sayılan bir görüştür. Demek ki en azından, diğer varlıkların asılları olan ve filozoflar tarafından da maddî âlemin temel unsurları olarak kabul edilen toprak, su, ateş ve hava gibi unsurların Allah tarafından yoktan yaratılması fikrini, Kur'an âyetleri ve kelâm ilmi açısından kabul etmek zorunludur.[51]

Beyzâvî'nin *ibdâ'* kavramıyla ilgili tanımına Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin yaptığı üçüncü itiraz, tanımda yer alan göklerin ve yeryüzünün "bir defada" (دفعة)[52] yani bir anda yaratıldığı görüşünün delilden yoksun olmasıdır. Zira Allah Kur'an'da, gökleri ve yeri altı günde yarattığını ifade etmektedir.[53] Onun bu itirazı büyük oranda haklı görünmektedir. Zaten Beyzâvî'nin kendisi de söz konusu âyetin tefsirinde bu altı günden maksadın, altı dönem veya gerçek anlamıyla altı gün olabileceğini söylemekte ve Allah'ın, bunları bir defada yaratmaya gücü yettiği halde aşamalar halinde yaratmasında, "bunlar üzerinde tefekkür edenlerin ibret almaları ve bir iş yaparken teennî ile hareket etmeleri yönünde bir yönlendirme bulunduğunu" ifade etmektedir.[54]

Saçaklızâde, *ibdâ'* kavramıyla ilgili bu itirazlarını sıraladıktan sonra, Beyzâvî'nin bu kelimeyi "yoktan" ve "bir anda" yaratmak şeklinde açıklamasının arkasında yatan sebebi, kendi perspektifinden izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre Beyzâvî, filozoflara ait olan "âlemin kadim oluşu" ve "âlemin zorunlu olarak Allah'tan sudûr etmesi" görüşlerini temellendirmek için söz konusu kavramı bu şekilde açıklamıştır. Şöyle ki: Filozoflara

[51] Yoktan yaratma konusuyla ilgili tartışmalar için bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 271-285; Yücedoğru, *Yaratılış*, s. 103-110.

[52] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 83.

[53] Bk. el-A'râf 7/54.

[54] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 341; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 65[b].

göre ezelde Allah'tan sudûr etmesi dolayısıyla kadim olan âlemin, bir zaman içerisinde ve bir maddeden yaratılmış olması düşünülemez. Öyleyse bunların yoktan ve bir anda yaratılmış olması gerekmektedir.[55]

Görüldüğü gibi Saçaklızâde Mehmed Efendi, filozofların görüşlerini Beyzâvî'ye mal etmek için bazı zorlama yorumlara gitmektedir. Beyzâvî, ulaşabildiği kaynaklarda kelimenin bu şekilde açıklanmış olduğunu görmüş ve buradan hareketle söz konusu kavramı bu şekilde açıklamış olabilir. Nitekim söz konusu kelimeyi bu şekilde açıklayan Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı muhtemelen bu konuda onun ana kaynaklarından birisidir. Ayrıca Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin iddiasının tam tersine Beyzâvî, Allah'ın kadim ve ezelî olduğunu ispatlamak ve O'nun kudretine işaret etmek amacıyla ya da dönemindeki kelâm ilminin verileri doğrultusunda söz konusu kavramı "yoktan" ve "bir anda" yaratmak şeklinde açıklamış olsa gerektir.

Nitekim Beyzâvî şârihi Şihâb (ö. 1069/1659), göklerin "duhân" dan yaratıldığını; yine göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını ifade eden bu âyetler varken, burada Beyzâvî'nin, bunların yoktan ve bir defada yaratıldığını ifade edişini, âyetin devamında yer alan ifadelerle irtibatlandırarak açıklamaktadır. Burada Allah, kendi gücüyle ilgili, "Bir şeye hükmettiği zaman 'ol!' der ve o olur" (el-Bakara 2/117) ifadelerini kullanmaktadır. Şihâb'a göre Beyzâvî, âyetin devamındaki bu ifadelerden dolayı "bedî'" kelimesini temsil olarak değerlendirmiş ve bu şekilde açıklamıştır.[56]

İbdâ' kavramıyla ilgili bu itirazlarının yanı sıra Saçaklızâde Mehmed Efendi, yaratmaya konu olan bazı varlıkların yaratılış şekilleri ve mahiyetleriyle ilgili olarak da Beyzâvî'ye bazı

[55] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 65[b]-66[a].

[56] Şihâb, *Hâşiyetü'ş-Şihâb*, II, 229.

itirazlarda bulunmaktadır. Meselâ yeryüzünün sarsılmaması için üzerinde dağların yaratıldığına dair Nahl sûresinin 15. âyetiyle ilgili Beyzâvî, yeryüzünün, dağlar yaratılmadan önce, diğer gök cisimleri gibi dairesel bir şekilde hareket eden, en ufak bir sebepten dolayı harekete geçen hafif, basit yapıda ve bir "küre" şeklinde olduğunu dile getirmektedir. Devamında Beyzâvî, yeryüzünün üzerinde dağların yaratılmasıyla birlikte, ağırlıklarından dolayı bunların merkeze doğru bir basınç yaptığını ve böylece dağların, yeryüzünün düzensiz hareket etmesini engelleyen birer "kazık" yerine geçtiğini söylemektedir.[57]

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre, yeryüzünün ilk yaratılış itibariyle bir "küre" şeklinde olduğunu gösteren naklî bir delil yoktur. Ona göre Beyzâvî bu görüşü, filozofların, "Birden yalnızca bir çıkar" şeklindeki ön kabullerine dayanan aklî bir delilden çıkarmış olsa gerektir.[58] Nitekim Saçaklızâde'nin Cürcânî'den (ö. 816/1413) naklettiğine göre[59] filozoflar, "Birden yalnızca bir çıkar" mukaddimesinden hareketle, cisimlerin en basit ve en tabii halinin, farklı fiilleri gerektirmeyen bir şekil olan "küre" olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Ona göre Beyzâvî'nin ilk yaratılış itibariyle yeryüzünün basit bir yapıda olduğunu söylemesi de, "yeryüzünün bir küre şeklinde olduğu" görüşünü temellendirmeye yöneliktir.[60]

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre, başlangıç itibariyle yeryüzünün küre şeklinde olduğunu kesin olarak söylemek, filozofların ortaya attığı "Birden yalnızca bir çıkar" şeklindeki

[57] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 540; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 78[b]. Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr* adlı eserinde "basit cisimlerin tabiatları gereği küre şeklinde oldukları" görüşünün, filozoflar tarafından dile getirildiğini belirtmektedir (bk. Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 138-140).

[58] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 78[b].

[59] Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 77, 141-143; ayrıca bk. Îcî, *Mevâkıf*, s. 199-200, 217-218.

[60] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 78[b]-79[a].

görüşe teslim olmaya götürür. Bu görüşe teslim olmak da, "Allah'la cismanî âlem arasında on aklın vasıta olduğu" görüşünü kabule yol açar ki bu da müellife göre İslâm dininden çıkmak anlamına gelmektedir.[61]

Saçaklızâde'nin bu meselede zorlama yorumlar yaparak bir netice ürettiği görülmektedir. Zira yeryüzünün küre şeklinde yaratıldığı görüşünü kabul etmenin, insanı zorunlu olarak sudûr nazariyesi fikrini kabule götüreceğini söylemek tam olarak doğru değildir. Zira bu nazariyeden habersiz olan bir insan da, yaşadığı dönemin astronomik bilgilerinden hareketle yeryüzünün Allah tarafından küre şeklinde yaratıldığını düşünebilir.

Sonuç olarak Saçaklızâde Mehmed Efendi, konuyla ilgili gözle görülür somut bir delil bulunmamasından dolayı, dağların yaratılmasıyla beraber yeryüzünün dairesel hareketinin durduğunu söylemenin mümkün olmadığını; bu konunun Allah'ın ilmine havale edilmesi gerektiğini söylemektedir.[62] Onun bu görüşlerine katılmamak mümkün değildir. Zira bu gibi konular, kesin bilgilere ve astronomiyle ilgili bilimsel verilere dayanması gereken konular olduğu için, elde somut bilgiler ve bulgular yoksa teorik olarak bazı fikirler ortaya atmak pek anlamlı görünmemektedir.

Beyzâvî'nin tefsirinde, bunların dışında da bazı felsefî bilgilerin bulunduğu belirtilmiş ve bunlarla ilgili başka eleştiriler de yapılmıştır. Çalışmamızda bunlardan sadece bir kısmı üzerinde durulabilmiştir.[63]

• • • • • • • • • •

61 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 78[b]-79[a].

62 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 81[b]-82[a].

63 Ayrıca Saçaklızâde, Beyzâvî'nin Bakara sûresinin 25. âyetinin tefsirinde yaptığı, "cennet nimetlerinin mahiyeti" hakkındaki yorumlarını; Bakara sûresinin 60. âyetinin tefsirinde yaptığı, "Hz. Mûsâ'nın taştan su çıkarması bağlamında mûcize meselesiyle" ilgili yorumlarını eleştirmektedir ⇨

B. Beyzâvî'nin İ'tizâlî Görüşlere Yer Verdiği Eleştirisi

Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermesinden dolayı Beyzâvî tefsirine yönelik birtakım eleştiriler söz konusudur. Zira "Giriş" bölümünde belirttiğimiz gibi, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı bu eseri, büyük oranda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirine dayanmaktadır. Beyzâvî, her ne kadar kendisi Eş'arî bir âlim olsa da, bazı konularda Mu'tezile'nin ve bu mezhebe müntesip olan Zemahşerî'nin görüşlerini doğru bulmuş ve bunları tercih etmiştir. Bu başlık altında, Beyzâvî tefsirini gayet dikkatli bir şekilde tetkik etmiş ve onda birtakım i'tizâlî etkiler tespit etmiş olan Süyûtî ve Saçaklızâde Mehmed Efendi gibi bazı âlimlerin eleştirilerine yer verilecektir.

1. Allah'ın Görülmesi Meselesi

Yüce Allah'ın âhirette müminler tarafından görülmesi (rü'yetullâh) meselesi, İslâm mezhepleri arasında çokça tartışılmış; bu konuda bazı âyetler de delil olarak kullanılmıştır. Beyzâvî, bunlardan biri olan "İyilik edenleri iyilikle mükâfatlandırırız; ayrıca daha fazlasını da veririz ﴿لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾" (Yûnus 10/26) âyetinde bahsedilen "fazlalık" (*ziyâde*) ifadesi hakkında tefsirinde dört yoruma yer vermektedir.[64]

Bu yorumlardan ilkine göre, âhirette verileceği bildirilen bu iyilikten maksat, insanın dünyada yaptığı iyiliklerin karşılığıdır. Fazlalıktan maksat ise "Allah, onlara olan cömertliğinden dolayı (mükâfatlarını) arttırır…" (en-Nisâ 4/173) âyetinde de ifade edildiği gibi, insanın hak ettiğinden fazla olarak verilen uhrevî mükâfatlardır. İkinci yoruma göre iyilikten maksat, amellerinin tam ve birebir karşılığı; ziyadeden maksat da, amellerinin on mislinden yedi yüz misline kadar ve hatta daha

(bk. Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", s. 338-342).

64 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 433.

da fazlasının onlara ihsan edilmesidir. Müfessirin zikrettiği üçüncü yoruma göre buradaki ziyadeden maksat, Allah'ın kullarını bağışlaması ve onlardan razı olmasıdır. Onun zikrettiği dördüncü ve son yoruma göre de buradaki iyilikten maksat cennet, ziyadeden maksat da *likā*' yani Allah ile buluşmak ve O'nu görmektir.[65]

Süyûtî, âyetin tefsirinde Beyzâvî'nin, "ziyâde" kelimesinden maksadın "likā'" yani "Allah'la buluşmak ve O'nu görmek" olduğuna dair görüşü son sırada ve temrîz sîgasıyla (قيل lafzıyla) vermesini; dolayısıyla diğer görüşleri buna tercih etmesini yanlış görmektedir. Zira ona göre bu görüş, söz konusu âyetin tefsiri olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahih hadislere dayanmaktadır.[66] Nitekim Beyzâvî şârihi Şihâb da, sahih hadislere dayalı bu yorumu, Beyzâvî'nin temrîz sîgasıyla vermesinden dolayı Zemahşerî'ye tâbi olduğu yönünde itirazlara uğradığına dikkat çekmektedir.[67]

Süyûtî'ye göre Beyzâvî bu konuda Zemahşerî'ye tâbi olmuştur. Zira Zemahşerî âyetin tefsirinde, Müşebbihe ve Mücebbire'nin -ki Zemahşerî'nin literatüründe bu kelimeler çoğu zaman Ehl-i sünnet'i ifade etmektedir-, söz konusu hadisten hareketle âyetteki "ziyâde" kelimesini "Allah'ın âhirette görülmesi" şeklinde açıkladıkları bilgisini vermektedir. Bu noktada Zemahşerî, bir kelime oyunu yapmakta; Ehl-i sünnet'in "merfû'" olarak nitelendirdiği bu hadisi, "merkû'" yani "iftira edilmiş, uydurulmuş bir hadis" olarak nitelendirmektedir.[68] Tahmin edileceği gibi Zemahşerî'nin söz konusu hadisle ilgili yaptığı

[65] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 433.

[66] Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 306[b]; Şâmî, *el-İthâf*, s. 29; aşağıda mealleri verilecek olan söz konusu hadisler için bk. Müslim, "Îmân", 297; Tirmizî, "Sıfatü'l-cennet", 16, "Tefsîr", Sûretü Yûnus, 1.

[67] Bk. Şihâb, *Hâşiyetü Şihâb*, V, 22.

[68] Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 306[b]; Şâmî, *el-İthâf*, s. 30. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 330-331. Zemahşerî'nin sahih bir hadisle ilgili kullandığı ☞

bu yorum, aşağıda anlamı zikredilecek olan bu hadisin, Allah'ın bir cisim olmaktan münezzeh olduğu gerçeğinden hareketle, O'nun görülmesini inkâr eden Mu'tezile mezhebine mensup olan müfessirin mezhebî telakkisine uymamasından kaynaklanmaktadır.

Bahis konusu hadisin anlamı şu şekildedir:

> Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah onlara şöyle seslenir: "İstediğiniz başka bir şey var mı, vereyim?" Cennetlikler cevaben "Sen bizi cennete sokup cehennemden kurtarmak suretiyle yüzümüzü ağartmadın mı (daha ne isteyelim?)" diyeceklerdir. Bunun üzerine Allah perdeyi kaldırır (ve cennetlikler rablerini görürler); cennetliklere, rablerine bakmaktan daha sevimli/daha makbul bir şey verilmemiştir.[69]

Görebildiğimiz kadarıyla bu rivayetlerden bazılarında, hadisin râvisi tarafından Hz. Peygamber'in, incelemekte olduğumuz "İyilik edenleri iyilikle (*hüsnâ*) mükâfatlandırırız; ayrıca daha fazlasını da veririz..." (Yûnus 10/26) âyeti hakkında bunları söylediği; bazılarında bu açıklamayı yaptıktan sonra söz konusu âyeti okuduğu belirtilmekte; bazılarında ise âyetten hiç bahsedilmemektedir. Dolayısıyla söz konusu âyetle bu hadis arasındaki irtibat, bizzat Hz. Peygamber tarafından kurulmuş olabileceği gibi, râvi sahâbîler tarafından da kurulmuş olabilir. Zira sahâbî müfessirlerin çoğunluğu bu hadis doğrultusunda âyetteki "ziyâde"yi "âhirette Allah'ı görmek" olarak açıklarken bir kısmı da yukarıda Beyzâvî'den aktardığımız ilk üç görüş doğrultusunda yorumlar yapmaktadır.[70] Nitekim incelediğimiz Beyzâvî hâşiyesinin müellifi olan Süyûtî de, rivayet

bu ifade, Beyzâvî şârihi Şihâb tarafından da eleştirilmiştir (bk. Şihâb, *Hâşiyetü Şihâb*, V, 22).

69 Örnek olarak bk. Müslim, "İmân", 297; Tirmizî, "Sıfatü'l-cennet", 16, "Tefsîr", Sûretü Yûnus, 1.

70 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 155-165.

tefsirine dair yazdığı *ed-Dürrü'l-mensûr* adlı eserinde, ağırlıklı olarak söz konusu kelimeyi "âhirette Allah'ı görmek" şeklinde açıklayan rivayetlere yer verirken az da olsa diğer görüşler doğrultusunda bazı rivayetler zikretmektedir.[71]

Bu çerçevede, yazdığı risâlede genelde eleştirilere karşı Beyzâvî'yi savunan Hocazâde de âyette geçen "hüsnâ" (iyilik) ve "ziyâde" (fazlalık) kelimelerinin, asıl itibariyle umumilik bildirdiğini; zira Beyzâvî tarafından "ziyâde" kelimesinin tefsiri bağlamında zikredilen "Allah, onlara olan cömertliğinden dolayı (mükâfatlarını) arttırır…" (en-Nisâ 4/173) âyetinin de bu kelimenin umumilik vasfını teyit ettiğini belirtmektedir. Devamında Hocazâde, fıkhî mezhep olarak Şâfiîliğe müntesip olan Beyzâvî'nin, bu konuda mensup olduğu mezhebe uyarak, "âhâd bir haberle âyetteki umumiliğin tahsis edilemeyeceği" ilkesini benimsemiş gibi göründüğünü söylemekte; fakat konuyla ilgili hadisler bulunmasından dolayı da, söz konusu görüşü tamamen terketmediğini ve tefsirine aldığını ifade etmektedir.[72]

Beyzâvî'nin söz konusu görüşü temrîz sîgasıyla aktarmasını da Hocazâde, bu rivayetin râvisiyle ilgili bir tâzim ifade etme amacına yönelik veya söz konusu görüşü rivayet edenlerin çokluğundan dolayı sözü kısaltma amacına mâtuf bir tavır olarak görmektedir.[73] Fakat onun bu yorumunun doğru olmadığı görülmektedir; zira bilindiği gibi temrîz sîgası, müfessirler tarafından genel olarak şüphe ifade etmek ve tercih edilmeyen görüşleri aktarmak için kullanılmaktadır. Diğer taraftan Zebîdî de, Beyzâvî'nin söz konusu hadis hakkında Zemahşerî'nin kullandığı olumsuz ifadeleri eserine almamasını takdirle karşılamakta; onun hadisten çıkarılan anlamı

71 Bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VII, 652-659.

72 Hocazâde, *İs'âfü'l-İthâf*, s. 29.

73 Hocazâde, *İs'âfü'l-İthâf*, s. 29.

son sırada zikretmesini ise "bunu zayıf görmesi" olarak değil, diğer üç görüşü zikrettikten sonra "bunun üzerinde karar kılması" olarak değerlendirmektedir. Fakat Zebîdî'nin yaptığı bu savunmanın da oldukça zorlama olduğu ortadadır. Ayrıca Zebîdî, Zemahşerî'nin reddettiği bu hadisi, sahâbeden tam on iki kişinin rivayet ettiğini; dolayısıyla hadisin mütevâtir derecesine ulaştığını belirtmektedir. Akabinde Zebîdî, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin zikrettiği diğer görüşleri de, bazı sahâbîler tarafından zikredilmiş ve dolayısıyla merfû hükmünde olan; fakat söz konusu hadis derecesinde yaygın olmayan birer rivayet olarak değerlendirmektedir.[74]

Bir mukayese yapmak amacıyla Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerine bakacak olursak o, nakil ve akıl açısından söz konusu âyette bahsedilen "ziyâde" ifadesinin "rü'yetullah" olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre naklî delil, yukarıda zikredilen hadistir. Aklî delil ise "bir şeye yapılan ziyadenin, ondan farklı olması gerektiği" gerçeğidir. Buna göre âyetteki "el-hüsnâ" kelimesi cenneti ifade ediyorsa, "ziyade" kelimesinin bunun dışında bir şeyi ifade etmesi gerekir ki o da rü'yetullahtır. Zira müellife göre, "O gün bazı yüzler taptazedir; rablerine bakarlar" (el-Kıyâme 75/22-23) âyetleri de bu ziyadenin rü'yetullah olduğunu desteklemektedir.[75]

Hemen burada belirtmek gerekir ki Beyzâvî de, bu konuda Râzî tarafından delil olarak kullanılan Kıyâme sûresinin 22-23. âyetlerinin tefsirinde, onun görüşleriyle paralel yorumlarda bulunmakta ve Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmektedir.[76] Ayrıca müellif, doğrudan kelâmla ilgili eserinde de benzer bir şekilde rü'yetullahın âhirette gerçekleşeceği yönünde bilgi

[74] Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 9[b]-11[a].

[75] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVII, 77.

[76] Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 549.

vermekte ve Mu'tezile'nin bu konudaki itirazlarını cevaplamaktadır.[77] Dolayısıyla rü'yetullah konusunda Beyzâvî'nin Mu'tezile gibi düşünmediğini söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Râzî'nin aktardığına göre Mu'tezile, rü'yetullahın aklî deliller açısından mümkün olmaması; Allah hakkında tecsimi gerektirmesi ve âyetteki ziyadenin, öncesinde geçen şeyle aynı cinsten olmasının zorunlu oluşu gerekçeleriyle, Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü yanlış bulmaktadır. Râzî ise bunlara cevap vermekte; onlar tarafından dile getirilen aklî delillerin zayıf olduğunu ve kelâmla ilgili kitaplarda bunlar üzerinde durulduğunu; âhirette rü'yetullahın tecsimi gerektirmeyen bir şekilde gerçekleşeceğini; "Sana buğday ve dahasını (*ziyâde*) verdim" cümlesinde olduğu gibi, her ziyadenin, cümlede önce zikredilen şeyin cinsinden olmasının şart olmadığını belirtmektedir.[78]

Kanaatimizce âyetin zâhiri ve yukarıda ilgi kurulan Nisâ sûresinin 173. âyeti gibi benzer âyetler göz önünde bulundurulduğunda, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin ilk olarak zikrettikleri yorum daha uygundur. Buna göre âyet, Allah'ın iyilik yapıp cenneti kazananlara, öncelikle amellerinin misliyle karşılık vereceğini; buna ilâve olarak onlara, geniş fazl u rahmetinden fazlasıyla ihsanda bulunacağını ifade etmektedir. Fakat konuyla ilgili mezkûr hadisleri göz önünde bulundurduğumuzda, cennetliklere fazlasıyla bahşedilecek olan bu nimetlerin içerisinde, en büyük nimet olarak Allah'ın cemalini görmenin bulunacağını da düşünmemiz gerekmektedir. Nitekim söz konusu hadiste de rü'yetullah hadisesinin, cennetlikler cennete girip çeşitli nimetlere garkolduktan sonra gerçekleşeceği ifade edilmektedir.

[77] Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 191-194.

[78] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVII, 78. Krş. Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 361-362; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, s. 177.

Fakat bu görmenin, Allah'ın zatıyla ilgili tecsim ve teşbih teşkil etmeyecek bir şekilde gerçekleşmesi gerektiği de açıktır.

2. Tevlit / Tevellüt Kavramı

Beyzâvî, "Gökten yağmur indirip, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı" (el-Bakara 2/22) âyetinin tefsirinde, "yağmur vasıtasıyla topraktan ürünlerin çıkarılması"yla ilgili şu iki görüşü zikretmektedir:

1. Topraktan ürünlerin çıkarılması, Allah'ın kudreti ve iradesiyledir; fakat O, ürünlerin şekillerini ve yapılarını (su ve topraktan oluşan) bu karışık madde üzerine dökerek genel kanununu icra etmiş ve nutfenin canlılar için bir sebep olması gibi, toprakla karışmış olan suyu da ürünlerin çıkması için bir sebep ve madde yapmıştır.

2. Yüce Allah, suya "etken bir kuvvet" (*el-kuvvetü'l-fâile*); yeryüzüne yani toprağa da bir kabul eden, "edilgen bir kuvvet" (*el-kuvvetü'l-kâbile*) yerleştirmiş ve bu ikisinin bir araya gelmesinden de ürün çeşitleri ortaya çıkmıştır.[79]

Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin ifade ettiğine göre Beyzâvî, konuyla ilgili daha sonra söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla, bu görüşlerden ikincisini tercih etmektedir.[80] Beyzâvî şârihi Şihâb'a göre bu ikinci görüş, filozoflara ait olan, "Ulvî (gökteki) cisimler, babaya; süflî (yerdeki) cisimler ise varlıkları doğuran ve varlık beşiğinde onları büyüten anneye benzer" şeklindeki görüşe îmâda bulunmaktadır.[81] Ayrıca Şihâb'a göre burada kuvve-i fâile ile gerçek fâil kastediliyorsa, bu, Ehl-i sünnet'in görüşüne aykırıdır.[82]

[79] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 37; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 51[b]-52[a].

[80] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 38; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 52[a].

[81] Şihâb, *Hâşiyetü Şihâb*, II, 18.

[82] Şihâb, *Hâşiyetü Şihâb*, II, 19.

Saçaklızâde Mehmed Efendi de, Beyzâvî'nin bu açıklamayı yaparken Mu'tezile'nin "tevlit" (*tevlîd*) ilkesine başvurduğunu belirtmekte ve onun bu görüşünü eleştirmektedir.[83] Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu *tevlit ilkesi*; bir fâilin yaptığı bir fiilin, başka bir fiili zorunlu kılması şeklinde açıklanmaktadır.[84] Dövülen bir insanda, bu dövme sonucu meydana gelen acı; bir kişi tarafından kırılan bir camda kırılma fiilinin meydana gelmesi; elin hareketinden, elde bulunan anahtarın hareket etmesi gibi olaylar mütevellit fiillere örnek olarak verilmiştir.[85]

Saçaklızâde Mehmed Efendi, tevlit görüşünü benimsemelerinden dolayı Mu'tezile'yi; âyetleri onların bu ilkeleri doğrultusunda yorumlamalarından dolayı da Beyzâvî'yi ve ayrıca Râzî'yi eleştirmektedir. Nitekim Saçaklızâde, bu noktada Râzî'den de nakillerde bulunmaktadır. Râzî, söz konusu âyetle ilgili iki farklı görüş zikretmektedir:

1. Yüce Allah, âdeti olduğu üzere bu ürünleri, suyun yeryüzüne ulaşmasını takiben yaratmıştır.

2. Allah, suda etkileyen (*müessir*) bir tabiat, yeryüzünde/toprakta ise etkilenen, kabul eden (*müteessir*) bir tabiat yaratmış; O'nun yarattığı bu iki tabiat bir araya gelince de eser yani ürünler ortaya çıkmıştır.[86]

Râzî'ye göre her iki görüş de bir yaratıcıyı öngörmektedir. O'na göre Allah, bu ürünleri herhangi bir vasıta olmaksızın da yaratmaya kadirdir. Ancak Allah'ın buna kadir olması, bu cisimlerde bulunan etkileyen ve bu etkiyi kabul eden kuvvetler vasıtasıyla bunları yaratmasıyla tezat teşkil etmez.[87]

[83] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 51[b]-52[a].

[84] Îcî, *el-Mevâkıf,* s. 316; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, s. 151; tevlit konusuyla ilgili olarak ayrıca bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 387-390; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 493-501.

[85] Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 316; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, s. 150-151.

[86] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 110; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 52[a].

[87] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 110; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 52[a].

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre bu ifadeleriyle gerek Beyzâvî gerekse Râzî, Allah'ın bir fiilinden başka fiillerin tevellüt etmesini yani doğal olarak ortaya çıkmasını mümkün görmekte ve bu dolaylı fiillerin Allah tarafından yaratılmamış olduklarını söylemektedirler. Bu ise Ehl-i sünnet'in ve dolayısıyla Saçaklızâde'nin kabul etmediği bir görüştür.[88] Zira Ehl-i sünnet'e göre mütevellit fiillerin yani bir fiilden dolaylı olarak ortaya çıkan fiillerin yaratıcısı da bizzat Allah'tır.[89] Ancak bize göre Saçaklızâde'nin burada gözden kaçırdığı nokta, Beyzâvî'nin, her iki görüşü zikrederken de, Allah'ın irade ve kudretini hesaba katmış olmasıdır.[90] Ayrıca Beyzâvî, bu ifadelerin devamında, Allah'ın varlıkları, sebepler ve maddeler olmadan da yaratmaya kadir olduğunu, fakat O'nun bu halden hale geçişlerden oluşan yaratmasında, akıl sahiplerine ibret veren ve kudretinin büyüklüğüne ikna eden, bu varlıkların bir defada yaratılmasında bulunmayan sanatlar ve hikmetler olduğunu söylemektedir.[91] Saçaklızâde'nin, Beyzâvî tefsirinde yer alan bu ifadeleri risâlesine almaması da eleştirilmesi gereken bir konudur. Ayrıca Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr* adlı eserinde de bütün mümkün varlıkların Allah'a istinat etmesinden dolayı Mu'tezile'nin tevlit görüşünün doğru olmadığını açıkça ifade etmektedir.[92]

Kanaatimizce Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin, Mu'tezile'den etkilenen kişilerle ilgili bu eleştirileri serdederken Râzî ve Beyzâvî'ye haksızlık yaptığı görülmektedir. Zira Râzî ve Beyzâvî gibi kelâm âlimleri, bu eserleri ilme yeni başlamış kişiler veya halk için değil, kelâm ilminde derinleşmiş kişiler için yazmışlardır. Zaten onların yazdığı kitapları anlayabilmek

88 Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 52[a-b].

89 Bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 316-319; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, s. 150-151.

90 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 37-38.

91 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 37.

92 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 67.

için, kelâm ilmi ile ilgili önemli bir birikime sahip olmak gerektiğinden, halkın bu kitapları okuyup anlaması ve bunun sonucu itikatlarının sarsılması da pratik olarak pek mümkün görünmemektedir.

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inde Mu'tezile'den alınan başka yorumlar da tespit edilmiştir. Burada sadece bazı örnekler verilmekle yetinilmiştir.[93]

C. Beyzâvî'nin Hz. Peygamber'in İsmetine Aykırı Gibi Görünen Yorumlara Yer Verdiği Eleştirisi

Beyzâvî, her ne kadar genel olarak Hz. Peygamber'in ismetini göz önünde bulundurma konusunda dikkatli ise de tefsirinde

[93] Bunların dışında Süyûtî, Beyzâvî'nin A'râf sûresinin 172 ve Hadîd sûresinin 8. âyetlerinin tefsirinde yaptığı "ezelde insanoğlundan alınan mîsakın mahiyetiyle" ilgili yorumlarını; Mü'minûn sûresinin 51. âyetinin tefsirinde yaptığı "Allah'ın ezelde bütün peygamberlere hitap etmesi bağlamında ilâhî kelâmın ezelîliği" hakkındaki görüşlerini; A'râf sûresinin 20. âyetinin tefsirinde yaptığı "avret mahallini örtmenin fıtrîliği bağlamında hüsün-kubuhun aklîliğiyle" ilgili yorumlarını; Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetinde geçen "Allah'tan hakkıyla korkun!" ifadesinin tefsiri bağlamında yaptığı "teklîf-i mâ lâ yutak" hakkındaki yorumlarını; Bakara sûresinin 19 ve Mülk sûresinin 2. âyetlerinin tefsirinde yaptığı, "ölümün mahiyeti"yle ilgili açıklamalarını eleştirmektedir (bk. Kiraz, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", s. 158-167, 170-180).
Ayrıca Saçaklızâde de, Beyzâvî'nin Bakara sûresinin 275. âyetinin tefsirinde yaptığı "şeytanın insanı çarpması" hakkındaki yorumlarını; Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetinin tefsirinde yaptığı "Allah'ın hayrı ve şerri murat etmesiyle" ilgili yorumlarını; Meryem sûresinin 71. âyetinin tefsirinde zikrettiği "cehennemin üzerine kurulu olan sırat köprüsü" hakkındaki görüşlerini tenkit etmektedir (bk. Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", s. 346-352).
Beyzâvî'ye yönelik bunun gibi eleştiriler için ayrıca bk. Abacı, "el-Beydâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine", s. 151-171; Ay, "Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydâvî Eleştirisi", s. 397-408.

bazan bu tavrıyla uyuşmaz gibi görünen birtakım ifadelere de yer vermektedir. Bundan dolayı da bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir.

1. Hz. Peygamber'in Bi'setten Önce Allah'a İbadet Etmekle Meşhur Olup Olmadığı

Beyzâvî, "Siz de benim tapmakta olduğum (Allah'a) tapacak değilsiniz" (el-Kâfirûn 109/5) âyetinin metninde geçen مَا أَعْبُدُ ibaresinin, bir önceki âyetin sonundaki مَا عَبَدْتُمْ ibaresine uygun olarak, niçin مَا عَبَدْتُ şeklinde mâzi sîgasında gelmediğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre müşrikler, Hz. Peygamber'in bu vazife ile görevlendirilmesinden önce putlara ibadet etmekle meşhur idiler, yani bu vasıflarıyla biliniyorlardı. Fakat Hz. Peygamber o zaman henüz Allah'a ibadet etmekle meşhur değildi yani insanlar arasında bu vasfıyla bilinmiyordu. Bundan dolayı söz konusu âyetlerde, müşrikler için geçmişi ifade eden mâzi fiil, Hz. Peygamber için ise, bu âyetlerin indiği zamanı/şimdiyi ifade eden muzâri fiil kullanılmıştır.[94]

Süyûtî, Hz. Peygamber'in bi'setten önce Allah'a ibadetle meşhur olmadığına dair Beyzâvî'nin bu görüşünü yanlış bulmakta; onun bu yorumunda Zemahşerî'ye tâbi olduğunu söylemektedir.[95] Zemahşerî'nin konuyla ilgili söylediklerine baktığımız zaman ise onun "müşriklerin bi'setten önce putlara ibadet ettiğini, fakat o dönemde Hz. Peygamber'in Allah'a ibadet etmediğini" söylediğini görüyoruz.[96] Lâkin aşağıda zikredileceği üzere, Hocazâde'nin dikkat çektiği gibi, Zemahşerî'nin bu görüşüyle Beyzâvî'ninki arasında çok önemli bir fark bulunmaktadır.

94 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 627.

95 Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 397[a]; Şâmî, *el-İthâf*, s. 44.

96 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 804.

Süyûtî'nin aktardığına göre İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin bu yorumunu hatalı bulmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in, bi'setten önce Hira mağarasında Allah'a ibadet ettiği bilinmektedir.[97] Nitekim Hz. Peygamber'in ilk vahye muhatap olduğu esnada Allah'a ibadet ediyor olduğuna dair bazı hadisler de bunu göstermektedir.[98] Yine Süyûtî'nin aktardığına göre, Ebû Hayyân el-Endelûsî de (ö. 745/1344) Zemahşerî'nin bu yorumunu, Hz. Peygamber'in yüksek makamına karşı gösterilen bir sûi edep olarak görmektedir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber, bi'setten önce de tevhide inanan, putlara tapmaktan uzak duran, Kâbe'yi hacceden, Hz. İbrâhim'in getirdiği dinî şiarlara uyan bir insandı.[99]

Hocazâde, Zemahşerî'nin yorumuyla Beyzâvî'nin yorumu arasındaki önemli bir farka dikkat çekmektedir. Bu müellif, Beyzâvî'nin âyetle ilgili açıklamasında, "Hz. Peygamber'in Allah'a ibadet etmekle meşhur olmaması yani insanlar arasında bu vasfıyla bilinmemesi" ifadesini kullandığını; bunun da, Zemahşerî'nin dile getirdiği görüş olan, "Hz. Peygamber'in bi'setten önce Allah'a ibadet etmediği" anlamına gelmediğini; "onun bu vasfının, genel olarak insanlar tarafından bilinmediği" anlamına geldiğini söylemektedir.[100]

İki görüş arasındaki fark çok önemlidir. Zira Zemahşerî, Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce -tıpkı diğer Mekkeliler gibi- "Allah'a tevhit üzere ibadet etmediğini" söylerken; Beyzâvî, sadece "onun bu vasıfla meşhur olmadığını" söylemektedir. Benzer bir şekilde Zebîdî de, konuyla ilgili Ebû Hayyân ve

[97] Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 397[a-b]; Şâmî, *el-İthâf*, s. 44. İbnü'l-Müneyyir'in bu yorumu için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 803-804 (dipnot).

[98] Örnek olarak bk. Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3, "Tefsîr", Sûretü'l-Alak, 1; Müslim, "Îmân", 252.

[99] Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 397[b]; Şâmî, *el-İthâf*, s. 44. Ebû Hayyân'ın bu yorumu için bk. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII, 523.

[100] Hocazâde, *İs'âfü'l-İthâf*, s. 44.

İbnü'l-Müneyyir gibi bazı âlimlerin görüşlerini zikretmekte; fakat Beyzâvî'nin, Zemahşerî'nin ibaresini değiştirip kabul edilebilir bir hale getirdiğini, Hz. Peygamber'in bi'setten önce Allah'a ibadet ettiğine dair bilginin insanlar arasında "müşriklerin putlara ibadet etmesi kadar yaygın olarak bilinen bir şey olmadığını" ifade ettiğini belirtmektedir.[101]

Kanaatimizce Zemahşerî'nin âyetle ilgili yaklaşımı pek isabetli görünmemektedir. Zira birçok hadis, Hz. Peygamber'in, nübüvvetinden önce bir mağaraya çekilip Allah'a ibadet ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. İbrâhim'den beri süregelen hac gibi birtakım ibadetler de, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere bütün Araplar tarafından yaygın bir şekilde yerine getiriliyordu. Bu konuda Beyzâvî'nin yaptığı yorum ise mâkul görülebilir; zira tek bir kişi olan Hz. Peygamber'in, bi'setten önce bir olan Allah'a ibadet ediyor olması, çoğunluğu putlara ibadet eden Arap toplumunda bilinmiyor olabilir. Hz. Peygamber'in bu vasfı, içinde bulunduğu toplum tarafından ancak onun peygamber olarak görevlendirilip tebliğe başlamasından sonra yaygın bir şekilde bilinmeye başlamış olsa gerektir.

2. Hz. Peygamber'in Helâli Haram Kılmasının İmkânsızlığı

Beyzâvî, "Ey peygamber, eşlerini hoşnut etmek amacıyla niçin Allah'ın helâl kıldığını haram kılıyorsun? Allah bağışlayandır, merhamet edendir" (et-Tahrîm 66/1) âyetinin tefsirinde, öncelikle söz konusu âyetin sebeb-i nüzûlü olarak iki farklı hadise zikretmektedir. Bunlardan ilkine göre Hz. Peygamber, eşlerinden Hz. Âişe'ye veya Hz. Hafsa'ya ait olan bir günde, câriyesi Mâriye ile ilişkiye girmiş; bunun üzerine eşi onu kınamış; o da Mâriye'yi kendisine haram kılmış; bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur. İkinci hadiseye göre Hz. Peygamber, Hafsa'nın

[101] Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 15[a]-16[b].

yanında bal şerbeti içmiş; bunu duyan Hz. Âişe, Sevde ve Safiye vâlidelerimiz, Hz. Peygamber'den hoşa gitmeyen bir koku duyduklarını söyleyeceklerine dair aralarında anlaşmışlar; onların ortaklaşa söyledikleri bu söz üzerine Hz. Peygamber, kendisine bal şerbetini haram kılmış; bunun üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur.[102]

Bu iki hadiseyi aktardıktan sonra Beyzâvî, âyetin son kısmındaki, "Allah bağışlayandır, merhamet edendir" ifadesini açıklarken, Hz. Peygamber'in bu zellesinin Allah tarafından bağışlandığını söyledikten sonra, bu zellenin ne olduğuna dair açıklama yapmakta ve "Zira Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram kılmak câiz değildir" cümlesini kullanmaktadır. Ardından da müfessir, Hz. Peygamber'in ismet sıfatının korunması amacıyla, bu zelleden dolayı Allah tarafından sorumlu tutulmadığını, burada sadece uyarıldığını belirtmektedir.[103]

Bu noktada Süyûtî, Beyzâvî tarafından Hz. Peygamber hakkında, "Allah seni bu zelleden dolayı affetmiştir; zira Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram kılmak câiz değildir" ifadesinin kullanılmasını feci bir durum olarak görmekte; kendisinin de bu feci ifadeyi yalnızca reddetmek ve insanları bu konuda uyarmak için aktardığını belirtmektedir. Akabinde Süyûtî, âlimlerin bu ifadeyi kınama konusunda görüş birliği ettiğini söylemekte ve buna örnek olarak İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini zikretmektedir. İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî, bu ifadesiyle Hz. Peygamber'e "Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram kılma" iftirasını atmıştır. Halbuki onun böyle bir şey yaptığını düşünmek bile imkânsızdır. Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'e göre, âyetin sebeb-i nüzûlü de göz önünde bulundurulacak olursa, Hz. Peygamber'in, câriyesi Mâriye'ye bir daha asla yaklaşmayacağını ifade ettiğini veya en kötü ihtimalle bu konuda

[102] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 505.
[103] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 505.

yemin ettiğini düşünebiliriz. Bu durumda Hz. Peygamber'e hitap eden bu âyet, bu yemininden dolayı Hz. Peygamber'in kefâret ödemesi gerektiğini ifade ediyor olsa gerektir. Yoksa hiçbir şekilde Zemahşerî'nin ve -ona uyan Beyzâvî'nin- dediği gibi "bir helâlin haram kılınması" söz konusu değildir.[104]

Hocazâde de önce, Beyzâvî'nin bu yorumunun sebeb-i nüzûl rivayetiyle beraber değerlendirildiği takdirde, âyetteki "helâli haram kılma" ifadesinin, "Hz. Peygamber'in, bir şeye bir daha yaklaşmayacağına dair yemin etmesi" şeklinde anlaşılabileceğini söylemekte; fakat hemen ardından o da, Beyzâvî'nin bu sözüyle Hz. Peygamber'e karşı edebe mugayir bir tavır içerisine girdiğini belirtmektedir. Son olarak Beyzâvî'nin bu yorumunun, âyetteki söz konusu ibarenin, "edebî sanatlardan biri olan hakiki müşâkele yoluyla kullanıldığı" şeklinde izah edilebileceğini söylemektedir. Yani âyette "helâlin haram kılınması" ifadesi kullanıldığı için, müfessir de tefsirinde, âyetle lafzî benzerlik arzeden bu ifadeyi kullanmış olabilir.[105]

Benzer bir şekilde Zebîdî de, burada Zemahşerî ve Beyzâvî tarafından kullanılan "zelle" kelimesinin, "bir kişinin kasıtsız bir şekilde serbest davranması, doğru yoldan sapması ve hata etmesi" anlamlarına geldiğini; fakat Hz. Peygamber'in makamının yüceliğinden dolayı, kelimenin anlam alanına giren bu fiillerden hiçbirisinin ona isnat edilmesinin uygun olmadığını belirtmektedir. Akabinde Zebîdî, Hz. Peygamber'in bu davranışının en kötü ihtimalle "evlâ" (en uygun) olanın terki anlamına gelebileceğini söylemektedir.[106]

[104] Süyûtî, *Nevâhidü'l-efkâr*, vr. 391[b]; Şâmî, *el-İthâf*, s. 38. Zemahşerî'nin yorumu ve İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 549-551 ve dipnotları.

[105] Hocazâde, *İs'âfü'l-İthâf*, s. 38.

[106] Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 12[b].

Ayrıca Zebîdî, söz konusu cümleyi, "Ey peygamber! Eşlerini hoşnut etmek amacıyla niçin Allah'ın helâl kıldığını haram kılıyorsun?" ifadesinin tefsirinde kullanan Zemahşerî'den farklı olarak, Beyzâvî'nin bunu, "Allah bağışlayandır, merhamet edendir" ifadesinin açıklamasında verdiğini; bunun da tıpkı daha önce ele alınan, "Allah seni affetsin; … onlara niçin izin verdin?!" (et-Tevbe 9/43) âyetine benzediğini belirtmektedir. Son olarak Zebîdî, ünlü sözlük yazarı Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) "haram" kelimesiyle ilgili tam on farklı anlam sıraladığını; bu âyetteki söz konusu kelimeyi de "bir maslahattan dolayı herhangi bir şeyi yapmamayı nezretmek/adamak" anlamında kabul ettiğini aktarmaktadır.[107]

Râzî de benzer bir şekilde, Hz. Peygamber'in bu âyette bir kınamaya muhatap olmadığını; âyette, en fazla onun uygun olanı yapmadığının ifade edildiğini belirtmekte; buradaki "helâli haram kılmak"tan maksadın, "Hz. Peygamber'in bazı eşleriyle bir daha beraber olmamaya karar vermesi" olduğunu söylemekte; bunun ötesinde âyeti, "Hz. Peygamber'in, Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram kılması" şeklinde anlamanın kesinlikle mümkün olmadığını; zira bu davranışın küfrü gerektirdiğini; Hz. Peygamber'in ise küfre düşmekten son derece uzak olduğunu ifade etmektedir.[108]

Kanaatimizce konuyla ilgili Zemahşerî ve Beyzâvî'den sonraki müfessirlerin görüşleri daha mâkuldür; zira Hz. Peygamber'in bir helâli haram kıldığını düşünmek oldukça yersizdir. Lâkin âyetin zâhirinin evvelemirde bunu akla getirdiği de ortadadır. Fakat sebeb-i nüzûl rivayetlerini de göz önünde bulundurarak âyeti, Hz. Peygamber'in daha önce serbest bir şekilde yaptığı bazı fiilleri, eşlerini hoşnut etmek amacıyla bir

[107] Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 12[b]-13[a]. Krş. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 454-456.
[108] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXX, 42.

daha yapmamaya yemin etmesi olarak anlamak daha doğru görünmektedir.[109]

D. Beyzâvî'nin, Bâtıniyye'nin Görüşlerine Benzeyen Bazı Tasavvufî Yorumlara Yer Verdiği Eleştirisi

Beyzâvî'nin zaman zaman işârî/tasavvufî bazı yorumlara yer verdiği de görülmektedir. Müfessirimizin bu yorumlara yer vermesinin muhtemel bazı sebepleri üzerinde durabiliriz. Meselâ bazı geç dönem kaynaklarında Beyzâvî'nin, hayatının son dönemlerinde kadılığı bırakıp tasavvufa meylettiği, şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kethânî'nin sohbetlerine devam ettiği, hatta tefsirini de onun emriyle yazmaya başladığı belirtilmektedir.[110] Hal böyle olunca, onun tefsirinde bulunan işârî yorumların sebebi ve kaynağı kısmen açığa çıkmaktadır.

Ayrıca Beyzâvî'nin ikinci dereceden kaynağı olan Râzî'nin de tefsirinde işârî yorumlara yer verdiğini dikkate alırsak, Beyzâvî tefsirindeki işârî yorumların kaynağı tahmin edilebilir. Buna göre Beyzâvî, muhtemelen kısmen şeyhinin sohbetlerinden, kısmen de Râzî'nin tefsirinden ve başkalarının eserlerinden istifade ederek, kendi tercihi olarak eserinde işârî yorumlara yer vermiş gibi görünmektedir. Ayrıca müteahhirîn ulemâsının

[109] Beyzâvî'nin tefsirinde, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına aykırı gibi görünen başka bazı yorumlar da tespit edilmiştir. Burada temas edilenlerin dışında Süyûtî, Beyzâvî'nin Müzzemmil sûresinin ilk âyeti olan, "Ey örtüye bürünen!" ifadesinin tefsirinde yaptığı, "Bu ifadenin Hz. Peygamber'le ilgili bir ayıplama ifade etmesi" doğrultusundaki yorumlarını; Abese sûresini tefsir ederken yaptığı "Hz. Peygamber'in bir âmâya karşı takındığı tavrın kötülüğünün belirtilmesi" hakkındaki yorumlarını; Tevbe sûresinin 43. âyetinin tefsirinde zikrettiği "Hz. Peygamber'in Tebük Seferi'ne katılmak istemeyenlere izin vermesinin 'hata' olarak nitelendirmesiyle" ilgili görüşlerini eleştirmektedir (bk. Kiraz, "Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları", s. 37-41, 44-47).

[110] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 187; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 528.

dinî konularda zâhir-bâtın bütünlüğünü sağlama çabası da bunun sebeplerinden biri olabilir. Bu yorumların geneli makbul düzeyde olmakla birlikte, onun bazı işârî yorumları zâhir ulemâsı tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.

Bir örnek vermek gerekirse, Mâide sûresinin 112-115. âyetlerinde, Hz. Îsâ'nın havârilerinin, onun aracılığıyla Allah'tan, gökten inecek bir sofra *(mâide)* istediklerinden ve Hz. Îsâ'nın bunun için Allah'a dua ettiğinden bahsedilmektedir. Beyzâvî, bu sofrayla ve onun gerçekten inip inmediğiyle ilgili bazı zâhirî yorumlar yaptıktan sonra, وعن الصوفية (sûfîlerden nakledilmiştir ki) ibaresini de açık bir şekilde kullanarak, kim olduklarını belirtmediği bazı sûfîlerden şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

> Sûfîlerden nakledildiğine göre bu âyetlerde bahsedilen "mâide", mârifet hakikatlerinden ibarettir. Zira yiyeceklerin bedenin gıdası olması gibi, bu hakikatler de ruhun gıdasıdır. Bu yoruma göre havâriler, mânevî olarak kavramaya hazır olmadıkları bazı hakikatleri öğrenmek istemişler; bunun üzerine de Hz. Îsâ onlara şunu söylemiştir: "Eğer gerçek imana sahip hale geldiyseniz, bundan sonra da takvâ derecesine ulaşmaya çalışın ki bu sayede, vâkıf olmak istediğiniz bu bilgilere muttali olabilme derecesine eresiniz." Fakat onlar bu isteklerinden vazgeçmemişler ve ısrar etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Îsâ Allah'tan bu bilgileri indirmesini istemiştir. Bunun üzerine Allah, bunları indirmenin kendisi için kolay, fakat onlar için bunun tehlikeli olduğunu ve onları korkunç bir âkıbete sürükleyeceğini söylemiştir. Zira bir sâlike, bulunduğu makamdan daha yüksek derecede bilgiler inkişaf ederse, o buna tahammül edemeyebilir ve bir daha istikrara kavuşamayabilir. Bunun sonucu olarak da sâlik, kurtulması mümkün olmayan bir dalâlete sürüklenebilir.[111]

[111] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 290.

Beyzâvî'nin burada zikrettiği "mârifet" kelimesi, tasavvufî terminolojide, sûfîlerin bizzat müşahede ederek ve yaşayarak elde ettikleri bilgi anlamına gelmektedir.[112] Bu yoldan Allah hakkında elde edilen bilgiye "mârifetullah"; bu bilgiye sahip olan kişiye de "ârif-i billâh" denilmektedir.[113]

Beyzâvî'nin temel kaynaklarından olan Zemahşerî ve Râzî, söz konusu âyetle ilgili bu işârî yoruma hiç değinmemektedir. Dolayısıyla onun bu yorumu, âyetleri işârî açıdan tefsir eden başka kişilerden alınmış gibi görünmektedir. Meselâ ondan önce yaşamış olan sûfî müfessir Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209), benzer bir şekilde havârilerin henüz bidâyet mertebesinde olmalarından dolayı, onlar için rabbânî sırlara vâkıf olmanın mümkün olmadığını; ancak kemale erip ârifler mertebesine ulaştıktan sonra bu hakikatlere muttali olabileceklerini ifade etmektedir.[114] Bu yorum, Beyzâvî'nin görüşüne kısmen benzemektedir; bundan dolayı onun, bu tarzdaki yorumları önceki sûfîlerden veya onların eserlerinden istifade ederek tefsirine dahil ettiğini düşünebiliriz.

Yaptığı bu yorumdan dolayı ona eleştiri yönelten Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre, Beyzâvî'nin burada kastettiği sûfîler Ehl-i sünnet'e mensup sûfîlerse, onlar âyetteki mâideyi bu şekilde tevil etmekten son derece uzaktırlar.[115] Nitekim Süyûtî'nin İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) naklettiğine göre, sûfîlerin Kur'an hakkındaki sözleri tefsir değildir. Onların bu sözleri, Kur'an'ın ortaya koyduğu şeylerin benzerini ifade etmektir.[116] Aynı şekilde Saçaklızâde'nin aktardığına göre,

[112] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 51-52, 316-317.

[113] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 316

[114] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, vr. 101[b]-102[a].

[115] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 74[a].

[116] Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil*, I, 196-197; Süyûtî, *el-İtkān*, II, 1218; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 74[a]. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 311-312.

Ehl-i sünnet kelâmcılarından Teftâzânî de (ö. 792/1390) dinî nasların yorumlanması ve işârî tefsir konusunda şunları söylemektedir:

> Kitap ve sünnetteki naslar, bunu engelleyecek bir durum yoksa zâhirlerine hamledilir. Zâhirleri (Allah'ın zatı hakkında) cihet, cismiyyet gibi şeyleri hissettiren âyetlerin yorumunda ise böyle bir engel söz konusu olduğu için zâhirin dışına çıkılır. Böyle bir zorunluluk olmadan nasların zâhirinin dışına çıkanlar, bâtınîlerdir ki onlara mülhid gözüyle bakılmalıdır. Zira onların bu yaklaşımı, dinî nasları ortadan kaldırması sebebiyle ilhad ve küfür olarak görülmelidir. Bazı muhakkik âlimlere göre ise naslar zâhir anlamlarıyla anlaşılmalıdır. Fakat bu naslarda, zâhir anlamının yanı sıra bazı ince ve gizli anlamlar da vardır ve bunlar, seyrüsülûk erbabına zâhir olur. Bunlar zâhir anlam ile de uyum içerisinde olup, imanın kemalinden ve irfandan kaynaklanmaktadır.[117]

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre Beyzâvî'nin burada atıfta bulunduğu mutasavvıflar, bâtınî fikirlere sahip mutasavvıflar ise onların tevillerini nakletmek, ancak onları eleştirmek için câiz olabilir. Fakat Beyzâvî, tefsirinde onların bu görüşüne değer vererek zikretmektedir. İbnü's-Salâh'a göre Karmatîler, bazı mütekellimler ve bazı mutasavvıflar, Bâtıniyye mezhebinin içerisinde değerlendirilmektedir.[118] Ayrıca İbnü's-Salâh, kendisine sorulan bir soruya cevap olarak, sûfîlerin Kur'an'la ilgili yorumları hakkında, Ebü'l-Hasan el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076), "Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakāiku't-tefsîr* adlı bir kitap yazdı; eğer o, bu kitabın bir tefsir olduğuna inanıyorsa şüphesiz küfre girmiştir" şeklindeki sözünü nakletmekte ve sûfîlerin bu yorumlarının tefsir olarak görülemeyeceğini söylemektedir. Yine İbnü's-Salâh bunun, ancak bir ifadenin

[117] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, s. 257-258; Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 74^{a}-^{b}.

[118] Saçaklızâde, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, vr. 74^{b}-75^{a}.

benzerini hatırlatması kabilinden olabileceğini; fakat onların yorum konusunda rahat davranmalarından dolayı, bu şekildeki yorumların müphemlik ve karışıklık içerdiğini söylemektedir.[119]

Saçaklızâde Mehmed Efendi, Kur'an lafızlarının, zâhirî anlamlarıyla uyumlu olmayacak şekilde ilgisiz anlamlara tevil edilmesini uygun görmemektedir. Böyle yapan bazı sûfîlerin de, Ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkıp, Bâtıniyye'nin bâtıl yaklaşımlarına meylettiklerini ifade etmektedir.

Sûfîlerin Kur'an âyetleriyle ilgili bazı yorumlarını, âyetlerin lafızlarıyla örtüştürmek her zaman mümkün olmamaktadır. Öyleyse Zerkeşî'nin de (ö. 794/1392) belirttiği gibi,[120] bu yorumlardan dinin hakikatleriyle örtüşenlerine, okuduğu âyetin sûfînin zihninde uyandırdığı bir işaret ve anlam olarak bakmak daha uygun olacaktır. Beyzâvî'nin burada aktardığı işârî yorum da bu çerçevede değerlendirilebilir.

E. Beyzâvî'nin Sûrelerin Faziletleriyle İlgili Uydurma veya Zayıf Hadislere Yer Verdiği Eleştirisi

Beyzâvî, her sûrenin sonunda tefsirini yaptığı sûrenin faziletiyle ilgili hadislere yer vermeyi âdet edinmiştir. Muhtemelen onun bu konuda da kaynağı, ismini vermeksizin tefsirinden çokça yararlandığı müfessir olan Zemahşerî'dir. Zira o da *el-Keşşâf* adlı eserinde her sûrenin sonunda muhakkak söz konusu sûrenin faziletine dair hadislere yer vermektedir. Beyzâvî de bu hadisleri aynen tefsirine aktarmıştır. Bu iki müfessirden önce Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) aynı tavrı sergilediği görülmektedir. Aşağıda örnekleri geleceği

[119] İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil*, I, 196-197. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 311-312; Süyûtî, *el-İtkān*, II, 1218; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 41.

[120] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 311.

üzere, bu müfessirlerden Sa'lebî ve Vâhidî her sûrenin başında; Zemahşerî ve Beyzâvî de her sûrenin sonunda bu tarzda hadislere yer vermişlerdir.

Şu kadar var ki bu müfessirlerin sûrelerin faziletlerine dair zikrettiği hadislerin çoğunun zayıf veya mevzû olduğu ifade edilmektedir. Gerek Zemahşerî'nin gerekse Beyzâvî'nin tefsirindeki hadisleri inceleyen âlimler, bu tarzdaki hadislerin çoğunun zayıf veya mevzû olduğunu söylemişlerdir.[121] Bir örnek vermek gerekirse, Beyzâvî, Fâtiha sûresinin sonunda, bu sûrenin faziletiyle ilgili üç hadise yer vermektedir. Bu hadislerin tercümeleri (ve kaynakları) şu şekildedir:

> Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, Übey b. Kâ'b'a şöyle demiştir: "Sana, bir benzeri ne Tevrat'ta, ne İncil'de ne de Kur'an'da indirilmiş olan bir sûreyi haber vereyim mi?" Übey de "Evet yâ Resûlellah!" dedi. Hz. Peygamber buyurdu ki: "(O) Fâtihatü'l-kitâb'dır. O, tekrarlanan yedi âyet (*seb'u'l-mesânî*) ve âdeta bana verilen Kur'an('a denk) bir sûredir."[122]
>
> İbn Abbas'tan gelen bir rivayette o şöyle demiştir: Bir gün Hz. Peygamber otururken bir melek geldi ve ona şöyle dedi: "Senden önce hiçbir peygambere verilmemiş olan iki sûreyle

[121] Zemahşerî'nin tefsirindeki hadislerin tahriciyle ilgili, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *el-Kâfi'ş-şâf fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf* adında; Beyzâvî'nin tefsirindeki hadislerin tahriciyle ilgili de Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) *el-Fethu's-semâvî bi-tahrîci ehâdîsi tefsîri'l-Kādi'l-Beyzâvî* adında birer eser yazmışlardır. Biz bu çalışmamızda Münâvî'nin eserinden yararlandık.

[122] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 12. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 28. Münâvî'nin verdiği bilgilere göre bu hadis, Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1'de geçmekte olup Tirmizî bunun hasen-sahih bir hadis olduğunu belirtmektedir. Yine Münâvî'nin verdiği bilgilere göre, Ebû Saîd b. el-Muallâ'nın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği benzer bir hadisin kaynakları da şöyledir: Buhârî, "Tefsîr", 1; Ebû Dâvûd, "Vitr", 16; İbn Mâce, "Edeb", 52. Bk. Münâvî, *el-Fethu's-semâvî,* s. 115-116.

> müjdelen: (Onlar) Fâtihatü'l-kitâb ve Bakara sûresinin son âyetleridir. Onlardan bir harf okursan, muhakkak karşılığı sana verilir.[123]
>
> Huzeyfe b. Yemân'dan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yüce Allah bir topluma kesin bir azap gönderir; fakat onların çocuklarından biri mektepte el-Hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn'i (Fâtiha) okur; bunun üzerine Allah da onlardan bu azabı kırk yıl süreyle kaldırır."[124]

Hadislerin tahricinde görüldüğü gibi, bu hadislerden ilk ikisi muteber hadis kitaplarında geçmesine rağmen üçüncüsü mevzû bir hadis olarak nitelendirilmektedir.

Beyzâvî, burada olduğu gibi diğer sûrelerin sonlarında da bazı muteber hadislerin yanı sıra birçok zayıf veya mevzû hadise yer vermektedir.[125] Bu konuda müfessir, büyük oranda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına dayanmaktadır. Zemahşerî de muhtemelen kendisinden önceki Sa'lebî ve Vâhidî gibi bazı müfessirlere dayanmaktadır. Hadis âlimleri, bütün sûrelerin faziletleriyle ilgili Übey b. Kâ'b'dan uydurma bir senetle aktarılan bir hadisin bulunduğunu; dolayısıyla bunlara asla itibar edilmemesi gerektiğini belirtmektedirler.[126]

[123] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 12. Münâvî'nin verdiği bilgilere göre bu hadisin benzeri, Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 254'te geçmektedir. Bk. Münâvî, *el-Fethu's-semâvî,* s. 118-119.

[124] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 12. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 28-29. Münâvî'nin verdiği bilgilere göre bu hadis *uydurma* olup Sa'lebî'nin tefsirinde geçmektedir. Bk. Münâvî, *el-Fethu's-semâvî,* s. 119. Krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 90. Benzer anlama gelen bir hadis için bk. Dârimî, Fezâilü'l-Kur'ân", 4.

[125] Örnek olarak bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 198, 252; krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 450, 587; buralarda geçen hadislerle ilgili değerlendirmeler için bk. Münâvî, *el-Fethu's-semâvî*, s. 337-342, 452-455; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 241; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 3.

[126] Bk. Münâvî, *el-Fethu's-semâvî,* s. 452-454.

III. Sonuç

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiri, asırlar boyu medreselerde okutulan bir eser olduğu için en ince ayrıntılarına kadar tahlil edilmiş; neredeyse her bir kelimesi üzerinde durulmuş bir tefsirdir. Hal böyle olunca, onu takdir eden âlimler olduğu gibi, zaman zaman çeşitli görüşlerinden dolayı tenkit edenler de olmuştur.

Bu tefsire yapılan eleştirilerden ilk kısmı, tefsirinde felsefî görüşlere yer vermesi yönündeki tenkitler oluşturmaktadır. Aynı zamanda bir mütekellim olan Beyzâvî, İslâm felsefesiyle kelâmın konularının iç içe geçtiği ve nazarî disiplinlerin birbiriyle yakınlaştığı Râzî sonrası tahkik dönemi âlimlerindendir. Bundan dolayı, onun gerek kelâm metinlerinde, gerekse ele aldığımız tefsirinde bu eğilimin bazı tezahürlerini görmemiz doğal karşılanmalıdır. Onun bu doğrultuda yaptığı yorumlar, genel İslâm düşüncesi çerçevesinde bir yere oturmaktadır.

Müfessirin eserine yöneltilen ikinci tür eleştiri de, tefsirinde i'tizâlî görüşlere yer vermiş olmasıdır. Aslında bu da doğal karşılanmalıdır; çünkü Beyzâvî'nin tefsirinin ana kaynağı, bir Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Müellif bu eseri temel kaynağı olarak alıp tefsirini yazarken, yaşadığı fikrî ortamın doğal bir sonucu olarak bu mezhebin mâkul bazı görüşlerine tefsirinde yer vermekte bir sakınca görmemiş olabilir.

Envârü't-tenzîl'e yöneltilen üçüncü bir eleştiri de, müellifin bazı âyetlerin tefsirinde Hz. Peygamber'in ismeti konusunda çok titiz davranmamış olduğu iddiasıdır. Bunun sebebi de, bir önceki eleştiri konusunda olduğu gibi, onun bu yorumlarda Zemahşerî'ye tâbi olmasıdır. Zira bir Mu'tezilî olan Zemahşerî, mezhebinin görüşü doğrultusunda peygamberlerin küçük günah işlemelerini mümkün görmektedir. Bu eserdeki

görüşleri esas alan Beyzâvî, söz konusu yorumları benimsemiş gibi görünmektedir.

Bu tefsire yöneltilen dördüncü bir eleştiri de, âyetlerin zâhirleriyle pek örtüşmeyen birtakım işârî yorumlara gitmiş olmasıdır. Bunun muhtemel sebebi de, Beyzâvî'nin tefsirini yazdığı dönemde tasavvufa meyletmiş olmasıdır. Fakat tefsirin tamamı göz önünde bulundurulduğunda, bu tarzdaki yorumların oldukça az olduğu, genel olarak *Envârü't-tenzîl*'in zâhirî bir tefsir olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Beyzâvî'nin tefsirine dair beşinci eleştiri konusu da, her sûrenin sonunda o sûrenin faziletiyle ilgili zayıf ve mevzû hadislere yer vermiş olmasıdır. Bize göre bu eleştiri oldukça haklı ve yerinde bir eleştiridir. Zira hangi sebeple olursa olsun, Hz. Peygamber'e onun söylemediği sözleri isnat etmek özellikle hadis âlimleri nezdinde ve onların geliştirdiği kurallara göre kabul edilebilir değildir. Bu konuda da onun ana kaynağı Zemahşerî olmuştur; çünkü iki tefsirde geçen söz konusu hadisler karşılaştırıldığında, bunların aynı hadisler olduğu görülmektedir.

Bütün bu eleştirilere rağmen Beyzâvî'nin bu eseri, tefsirler arasındaki değerli yerini hâlâ muhafaza etmektedir. Zira onun yaptığı bu yorumların büyük bir kısmı, genel İslâm düşüncesi içerisinde bir yerlere oturmaktadır. Ayrıca eserin geneli göz önünde bulundurulduğunda, muteber görüşlerin hâkim olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Abacı, Harun, "el-Beydâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, LV/2 (2014), s. 151-171.

Arıcı, Müstakim, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 167-202.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Ay, Mahmut, "Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydâvî Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*, ed. Bilal Gökkır v.dğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011, s. 385-426.

Baklî, Ebû Muhammed Rûzbihân, *Arâisü'l-beyân fî hakāiki'l-Kur'ân*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 54.

Beyzâvî, Kādî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-II, İstanbul: Dersaâdet Yayınları, ts.

Beyzâvî, Kādî, *Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr*, nşr. Abbas Süleyman, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1411/1991.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi* (*Tabakātü'l-Müfessirîn*), I-II, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sıhâh*, I-VI, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1399/1979.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ve Hasan Çelebî hâşiyeleriyle birlikte, nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Radî, 1412/1991.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988.

Ebû Hayyân el-Endelûsî, Esîrüddin Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-muhît*, I-VIII, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.

Erkekli, Mustafa, *Beydâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, I-VI, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülalîm et-Tahâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Münkız mine'd-dalâl*, İstanbul: Hakîkat Kitabevi, 1414/1994.

Hocazâde Muhammed Vecîh el-İzmîrî, *İs'âfü'l-İthâf fî muâveneti'l-Kādî ve'l-Keşşâf*, Mustafa Erkekli, *Beydâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki* (yüksek lisans tezi) içinde, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990, s. 1-52 (tahkik kısmı).

İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü'ş-Şifâ, el-İlâhiyyât)*, I-II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.

İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, I-II, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1412/1992.

İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh*, I-II, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1406/1986.

Îcî, Adududdin, *el-Mevâkıf*, Kahire: Mektebetü'l-mütenebbî, ts.

Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Adnân Muhammed Zerzûr, Kahire: Dârü't-türâs, 1969.

Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, ta'lîk Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebû Hâşim, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.

Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-hadîse, ts.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, 1995, XII, 145-162.

Kiraz, Celil, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1 (2006), s. 319-367.

Kiraz, Celil, "Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati

Tartışmaları", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XX/1 (2011), s. 29-57.

Kiraz, Celil, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/2 (2010), s. 155-185.

Kindî, Ya'kūb b. İshak, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Maden, Şükrü, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Münâvî, Zeynüddin Abdürraûf, *el-Fethu's-semâvî bi-tahrîci ehâdîsi tefsîri'l-Kādi'l-Beyzâvî*, I-III, nşr. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefî, Riyad: Dârü'l-âsıme, 1409/1989.

Okumuş, Mesut, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân,* nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1413/1992.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-gayb*, I-XXXII, Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ts.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Desîsetü'l-Beyzâvî*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1339/5, vr. 51-82.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.

Sa'lebî, Ebû İshak, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Süyûtî, Celâleddin, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezü Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1423/ 2003.

Süyûtî, Celâleddin, *el-İtkān fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Mustafa Dîb el-Bugā, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1420/2000.

Süyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-efkâr ve şevâridü'l-ebkâr*, Adana İl Halk Ktp., nr. 1157.

Sübkî, Tâceddin, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, I-X, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964.

Şâmî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali ed-Dımaşkī es-Sâlihî, *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebia fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf*, Mustafa Erkekli, *Beydâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki* (yüksek lisans tezi) içinde, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990, s. 1-52 (tahkik kısmı).

Şihâb, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî el-Mısrî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (*İnâyetü'l-Kādî ve kifâyetü'r-Râdî*), I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhu'l-Akāidi'n-Nesefiyye*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş, İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 1991.

Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-IV, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *el-İnsâf fi'l-muhâkemeti beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf*, Mahtûtâtü Mektebeti'l-Ezheri'ş-şerîf, Mısır, nr. 335389, vr. 1[b]-17[b].

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I-III, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1420/2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Cârullah, *el-Keşşâf an hakāikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I-IV, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr., Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1410/1990.