

ÖZGÜN BİR NAKİL BİÇİMİ OLARAK VÜCÛH VE NEZÂİR EDEBİYATI

Selim TÜRCAN*

Özet

Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı

Erken dönem tefsir edebiyatı ve özellikle vücûh ve nezâir çalışmaları, yazılı ve özgün bir nakil yolu- nu temsil etmektedir. Mukâtil'den başlamak suretiyle elimizdeki matbu nüshalardan hareketle bu edebiyatın başlangıcına ve seyrine dair ciddî verilere ulaşmak mümkündür. Elde edilen birikim her nesilde neredeyse hiç fire vermeden tekrarlanmış ve bu birikime ilavelerde bulunulmuştur. Vücûh ve nezâir çalışmalarında gerçekleştirilen dönüşüm sadece yeni madde başlıklarının eklenmesi ile ilgili değil, aynı zamanda eserlerin tasnif tarzıyla da alakalıdır. Çalışmalar giderek sözlük formuna bürünmüşlerdir. Bu çalışmalar bir kaç nakil yolundan da yararlanmış olabilir. Ayrıca vücûh ve nezâir çalışmalarında belli ilim merkezlerinde karakterini bulan dil ekollerinin tesiri de gözlenmektedir.

Anahtar kelimeler: Vücûh, nezâir, nakil, Kur'an, tefsir.

Abstract

The *al-Wujûh wa al-Nazâir* Literature as a Genuine Form of Narration

Early Qur'anic exegetical literature and especially the *al-wujûh wa al-nazâir* works represent a written and genuine form of narration. Through the published books, the oldest of which is that of Muqâtil, we can get valuable information about the inception and trajectory of this literature. The legacy of *al-wujûh wa al-nazâir* has been reproduced and enriched almost in every generation. The transformation in the *al-wujûh wa al-nazâir* literature is not confined to the addition of new chapter headings; rather, it extends to the method of the classification of the works. These works turned gradually to lexicographical studies. The authors of this literature might have benefited from a few ways of narration. Furthermore, one can observe the influence of different linguistic schools on this literature.

Key words: *Wujûh*, *nazâir*, narration, Qur'an, exegesis.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, s-turcan@hotmail.com

1. Giriş

İslâmî ilimlerde bilginin temel karakteri, vahye dayanmakla tarif edilebilir. Böyle bir bilgi, kıymetini sudur ettiği kaynağa yakınlıktan alacağı için Hz. Peygamber’den sonra onun sahabesine dayanan ve onlardan sonraki tabiûn nesline dayanan bilgiye de vahiy kalıntısı olabileceği için bir kıymet atfedilmiştir.¹ Tefsir söz konusu olduğunda (Hz. Peygamber’e dayanan bilgilerin vazgeçilmezliği bir yana) sahabe ve tabiûn kavline olan itibarın diğer ilimlerdekine nazaran bir kademe daha kıymetli olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü tefsirde aranan bilgiler, Kur’an’ı çevreleyen nüzul ortamına ilişkin anlamaya yardımcı bilgilerdir. Bunlar vahiy bilgisine dayandığı kadar belki de ondan daha fazla vahye ilişkin olan haricî durumlara dayanır. Dolayısıyla büyük oranda sahabenin şahitliği ve tecrübeleri bilgi kaynağının kendisi olmaktadır.² Ama her hâlûkârda bilginin kaynağına dayandırılma bakımından sübut bulup bulmaması, bilgiye dair en temel problem olarak belirir. Vahiy bilgisine dayanma ve ondan hareketle yeni bilgiler üretme meselesi farklı ilimlerin yapısına göre farklı biçimlerde olsa da (Kur’an metni dışındaki) söz konusu bilgiye ulaşmanın en belirgin, hâkim ve doğrudan yolu olarak, hadis rivayet geleneğinin işlettiği *isnâd* sistemi karşımıza çıkar. *Hadis an’anesinin* Müslümanların algılamasında belirgin ve hâkim yolu teşkil etmesi meselesi, *sahihlik* algısı ile ilgilidir.³ Her ne kadar bu karakter en net biçimde ehl-i hadis dediğimiz belli bir kültürel damara atfedilse de kendilerini onlardan saymayan Müslümanları bile çevrelemiş genel bir zihniyet durumudur. Zira dediğimiz gibi dinî bilginin temeldeki meselesi, teslim olunacak nassın sabit olup olmadığıdır. Toplumda yaşanarak aktarılan sünneti

- 1 Mesela et-Taberî’nin müfessirin bilgi hiyerarşisini tarifi için bk. Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer et-Taberî (ö.310 H.), *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Muessestü’r-Risâle, yy., 1420/2000, c. I, s. 93.
- 2 Sebeb-i nüzulü bilmenin tek yolunun nakil olduğu meselesi izah edilirken sahabenin kavlinin merfu’ (Hz. Peygamber’e dayanan) haber hükmünde olduğu ifade edilmiştir. Bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî (ö.911 H.), *Tedribu’r-râvi fi şerhi takrîbi’n-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru’l-Kütübü’l-‘Arabî, Beyrut 1414/1993, c. I, ss. 157, 158; Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhîlu’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübü’l-‘Arabî, Beyrut 1415/1995, c. I, s. 95; Subhu’s-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, Dersaadet (İstanbul), ts., ss. 134, 135; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, ss. 93 vd.; Selim Türkan, “Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzul Yaklaşımının Değerlendirilmesi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, c. 2, sayı: 1, s. 127.
- 3 Sahihlik tanımının mutlak anlamda bilginin otantikliğini ortaya koymadığı, rivayetlerin hadis tekniği açısından zahiren muttasıl bir senedi bulunma ve amel edilmeye uygun olma durumunu anlattığı, sahih olmayan hadis denilince de aynı şekilde mutlaka yalan olduğunun kastedilmediği konusunda bk. es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvi*, c. I, ss. 53, 54. Dolayısıyla “sahih olma” durumu, senede ilişkin şartların gerçekleşmesine bağlı bir algılama durumudur.

bir kenara bırakırsak bunun için rivayet zinciri dışında (ki bu bir takım farklılıkları bulunsada şahitlik üzerinden modellenenebilir) bilgiye ulaştıracak güvenli bir yol tanınmaz.

Peki, acaba Müslümanlar başka bir nakil yolunu geçerli görmüş müdür? Bu soruyu sorma gereği pek hissedilmemiştir. Fakat son yüzyılda şifahî nakil geleneğinin batılı araştırmacılar tarafından pek de güvenli bulunmayışı, geleneksel nakil yolunun mahiyetine ilişkin araştırmalara sebep olmuştur. Özellikle Fuad Sezgin'in kaleme aldığı *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışma İslâmî ilimlerde sadece şifâhî olduğu zannedilen rivayet geleneğinin aslında yazılı bir karaktere sahip olduğu teziyle dikkatleri çekmiştir.⁴ Onun çalışması incelendiğinde bu tezin Müslüman bir bakışın savunma zaafına indirgenmesi, o kadar da kolay görünmemektedir. Son dönemde yapılan bazı kaynak kritiği çalışmaları, Sezgin'in tezini tefsir edebiyatı açısından belirginleştirmekte ve müdellel hale getirmektedir. Söz konusu çalışmalarda özellikle tefsir tarihinde özel bir yeri bulunan Mukâtil b. Süleyman'ın inceleme konusu yapılması, zihnimizde uzunca süredir beslediğimiz vücûh ve nezâir edebiyatına ilişkin ilgiyi canlandırdı.⁵ Zira Mukâtil b. Süleyman'ın etkisinin en açık olduğu alan vücûh ve nezâir ilmidir. Acaba vücûh ve nezâir edebiyatı da söz konusu nakil geleneğinin yazılı karakterini doğrulamakta mıdır? Daha da önemlisi bugün bizim yazıya duyduğumuz güven üzerinden değerlendirdiğimizde vücûh ve nezâir birikiminin farklı bir nakil biçimi olarak değerlendirilmesi mümkün müdür? Biz bu makalede söz konusu meseleyi bir fikir verecek düzeyde ele almaya çalışacağız.

4 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000, ss. 58 vd., 87 vd.

5 Mayıs 2003 tarihinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi bünyesinde mütevazı bir seminer vermiştim. Bu seminer mecâz teriminin gelişim sürecine ilişkin ve mecâzî ifadelere fark edilmesi bağlamında tefsir edebiyatının öncü türlerinden olan vücûh ve nezâir çalışmalarındaki verilere değinmiştim. Özellikle o gün Kur'an kelimelerinin bağlamında sahip olduğu anlam nüanslarının anlam kaymalarından ve (daha da ileri giderek adı henüz konulmamış olsa da) mecâzî anlatım örneklerinden kaynaklandığından da bahsetmiştim. Neticede vücûh ve nezâir bilgilerinin Kur'an'daki anlamı tayin bağlamında pek çok dil çalışmalarına öncülük etmiş olabileceği, çünkü sahabeye kadar dayandırılabilir bir kıdemi bulunduğu üzerinde durmuştum. O zaman vücûh ve nezâir çalışmalarındaki akrabalığın bu edebiyatın rivayet yolunu aydınlatmak bakımından tetkik edilebileceğine dair bir fikir de zihnimde uyanmıştı. Bunu daha sonra Mehmet Akif Koç'un Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirine dair önemli bilgilendirmelerde bulunan kitap çalışmasında daha net ifade edilmiş bulmak, kısa ve meselenin imkânlarını ortaya koyan mütevazı bir makale yazma konusunda beni teşvik edici olmuştur. Bk. Mehmet Akif Koç'un *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Salebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005, ss. 39-41.

2. Vücûh ve Nezâir Edebiyatı ve Nakil Biçimi

Kur'an ilimleri içerisinde vücûh ve nezâir çalışmalarını öne çıkarmamızın bazı nedenleri vardır. Evvela, bu ilmin örneklerinin erken dönem rivayet tefsirlerinin ortaya çıkışından öncesine kadar geri gittiği görülür. Yani bunların en erken tefsir faaliyetlerini yansıtmak gibi bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.⁶ Ayrıca bu çalışmaların belli bir kronoloji ile sıralandığı ve belli bir gelişim çizgisini net biçimde yansıttığı görülür. Öte taraftan vücûh ve nezâir malumatının dile dayanan ürünler olması da önem arz eder. Çünkü dile dayanan bu bilgilerin en azından tefsir edebiyatının başlangıcında ideolojik ve mezhebî tercihlerden (tamamen olmasa da) uzak kalmış olması muhtemeldir. Söz konusu tercihleri nedeniyle tarihte en çok tartışılan kişilerden olan Mukâtil b. Süleyman'ın erken rivayet tefsirlerinde kendisinden rivayette bulunulan etkin bir isim olamamasına rağmen⁷ vücûh ve nezâir edebiyatında baştan beri en etkin isim olarak karşımıza çıkması da bunun bir göstergesidir. Anlaşılan o ki söz konusu çalışmaların çoğu kez belli bir olayı, hükmü ve hatta belli bir anlam bütünü naklediyor olmaması, taşıdığı bilgiye teşri'î bir değer atfedilmemesini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla müfessirler nazarında vücûh ve nezâir nakilleri hakkın da her türlü müdahaleden uzak kaldığına ilişkin bir algı oluşturmış olmasıdır.⁸ Hâsılı vücûh ve nezâir çalışmalarının rivayet geleneğinin formel kısıtla-

-
- 6 en-Neysâbü'rî, kitabında vücûh ve nezâir konusunda ilk tasnifte bulunanların sırasıyla İbn Abbas, Mukâtil ve el-Kelbî olduğunu söyler. Ebû Abdîrrahmân İsmâîl b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî en-Neysâbü'rî (ö.430 H.), *Vücûhu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, tahk.: Fâtîme Yûsuf el-Hiyemî, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996, s. 23. Vücûh ve nezâir ile ilgili olarak, İkrime'ye ve Ali b. Ebî Talha'ya İbn Abbâs'tan ayrı ayrı aldıkları kitaplar nispet edilir. bk. Musatafa b. Abdillâh Hacı Halîfe Katîp Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Vekâletü'l-Me'ârif, yy., ts., c. II, s. 2001. Ayrıca vücûh ve nezâir konusunda yapılmış çalışmaların başlangıcından itibaren toplu bir listesi için bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir -Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yayınları, Samsun 2007, ss. 32, 33, 34 vd.
- 7 et-Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi isimlerin Mukâtil b. Süleymân'dan hiç nakilde bulunmamaları, es-Sa'lebî'nin ise itikad ve hukuk alanlarında ondan nakilde bulunmaması konularında bk. Koç, *Tefsirde bir Kaynak İncelemesi*, ss. 18 vd., 67 vd., 72. Biz de et-Taberî'nin tefsirini taradığımızda sadece İnsân 76/8 âyetinin tefsirinde babasını tanıtmak amacıyla Mukâtil b. Süleymân'dan bahsedildiğini gördük. Kehf 18/19 âyeti tefsirinde de Süfyan yoluyla "Mukâtil" den bir rivayette bulunduğu görülmektedir. Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde aynı âyette bu açıklama biçimine rastlanmaması, et-Taberî'nin ondan sadece bir rivayette bulunmuş olduğuna yorulabilir. Bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XVII, s. 637, c. XXIV, 97. Ayrıca krş. Mukâtil b. Süleymân (ö.150 H.), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tahk.: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. II, s. 284.
- 8 Tefsir rivayetlerine ve ravilerine daha müsamahalı bakılmasına ilişkin olarak bk. Koç, *Tefsirde bir Kaynak İncelemesi*, s. 18. Bu durum doğal olarak vücûh ve nezâir konusunda daha rahat işlenmiş gözükür.

malarını askıya aldığı ve tefsir edebiyatının türleri arasında en özgün damarlardan biri olduğu söylenebilir.

Konuya ilişkin çalışmalarımızda ele aldığımız kaynaklar Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150 H.) *el-Vücûh ve nezâir*'i ile başlayıp İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597 H.) *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*'i ile sona ermektedir. Bunun sebebi söz konusu tarihi aralıkta bu çalışmaların belli bir karakteri yansıtacak yeterlilikte bulunmasıdır. Öte yandan erken dönemlerden sonra tefsir edebiyatının bütün türleri arasında tedahüllerin daha belirgin olması ve her türlü bilginin istihdam edilmesi nedeniyle eserlerde belli bir karakteri takip etmenin güç olduğu ortadadır. Biz söz konusu dönem içerisinde vücûh ve nezâir edebiyatındaki kronolojik gelişme ve dönüşümleri yansıtmak amacıyla bu çalışmalar arasındaki ortaklıkları ve farklılıkları ortaya çıkarmak istiyoruz. Elinizdeki makalede ilgili tarih aralığındaki kaynaklara dair bilgi verilecek olsa da özellikle Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir*'i ile Yahyâ b. Sellâm'ın *et-Tesârif*'i arasındaki karşılaştırmaya bir miktar fazla eğilmiş olabiliriz. Bu durumu konu hakkında genel bir fikir vermek adına daha uygun gördük. Eserlerin matbu nüshalarından hareket ettiğimizi, lafızlara ilişkin sayımların kitaplardaki yapısal etkenler nedeniyle birkaç lafız aşağı ya da yukarı olabileceğini ama genel ve kesin bir kanaat için yeterli olduğunu belirtmek isteriz.⁹

9 Makalede Mukâtil b. Süleymân'ın çalışmasının sadece Ali Özek tarafından yapılan tahkiki ile yetindik. Mukâtil b. Süleymân (ö.150 H.), *el-Vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993; Yahyâ b. Sellâm (ö.200 H.), *et-Tesârif tefsiru'l-Kur'ân mimmâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet me'ânihî*, tahk.: Hind Çelebi, eş-Şerikiyye et-Tunûsiyye li't-Tevzî', Tunus 1979; Ebû Abdurrahmân İsmâîl b. Ahmed ed-Dârî el-Hîrî en-Neysâbü'rî (ö.430 H.), *Vücûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Fâtme Yûsuf el-Hiyemî, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996; el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî (ö.478 H.), *Kâmûsu'l-Kur'ân ev islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Abdulazîz Seyyidu'l-ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983; Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî (ö.597 H.), *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi'l-ilmî'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1984. en-Neysâbü'rî ile aynı zamanda yaşayan ve hemşehrî olan es-Se'âlibî'den de bahsetmek gerekir. Onun da bahse konu geleneğe tabi olduğunu ayrıca İbnü'l-Cevzî'de gördüğümüz garîbu'l-Kur'ân ve vücûh ve nezâir tarzını birleştiren eklektik yaklaşımı ortaya koyduğunu görüyoruz. Hatta yer yer İbnü'l-Cevzî'nin bahse konu Kur'an'ın özgün bağlamından bağımsız dil çalışmalarına dayanan başlangıç açıklamalarında es-Se'âlibî'den açıkça yararlandığı görülür. Şu kadarını ifade etmeliyiz ki müelliflerin yaşadığı ve ilim aldığı yerlerdeki ilmnî geleneklerin ve bunların göç yollarının takip edilmesi mümkün ve önemli gözükmektedir. es-Se'âlibî çağdaşı en-Neysâbü'rî'ye göre az sayıda kelimeyi konu edinmiştir. Bk. Abdulmelik b. Muhammed es-Se'âlibî (ö.429 H.), *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'âniyye elletî terâdefet me'ânihâ ve tenevve'at me'ânihâ*, tahk.: Muhammed el-Misrî, 'Âlemu'l-Kütüb-Mektebetü'l-Mütenebbî, Beyrut-Kâhire 1404/1984. en-Neysâbü'rî ile es-Se'âlibî'nin her ikisi de Neysâbü'rîludur. Neysâbü'rî'daki vücûh ve nezâir birikiminin Basra ve Kûfe'yi temsil eden çalışmalarla karşılaştırılması uygun olacaktır. Öte taraftan el-Müberrid ile Hakîm et-Tirmizî'nin çalışmaları bahse konu vücûh ve nezâir geleneğinin dışında gözükmektedir. Burada Basralı olan el-Müberrid'in meseleyi daha çok

Yapmayı düşündüğümüz karşılaştırmada ilk olarak bu eserlerin ele aldıkları lafızları neye göre tasnif ettikleri kronolojik biçimde yansıtılacak, varılan neticenin tefsir tarihi açısından ne anlama geldiği tartışılacaktır.

İkinci sırada eserlerin içerdiği lafızların bir sonraki çalışmada nasıl ve ne oranda nakledildiği, verilen *vecih*lerde bir artış olup olmadığı, *nezâir* olarak sunulan âyetlerin ne kadarıyla aynen tekrarlandığı, yeni lafızların edebiyata dâhil olup olmadığı ve tüm bu bakımlardan hangi eserin ne durumda olduğu ortaya konulacaktır. Bunu yaparken seçili örnekler üzerinden hareket edeceğimizi belirtelim. Fakat her kitabın maddelerini baştan sona taradığımız, karşılaştırmalı tablolar oluşturduğumuz ve neticeye öyle ulaştığımız bilinmelidir. Söz konusu tabloları net biçimde ortaya koyacak ve bunlara dayalı çıkarım ve projeksiyonlarda bulunacak daha geniş bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğu görülmüştür. Bu makalede söz konusu veriler, sadece tefsir edebiyatının özgün yönünü belirginleştirmek için ana hatlarıyla değerlendirilmiş olacaktır.

Üçüncü olarak vüçûh ve nezâir edebiyatı belli bir nakil yolu olmak bakımından ne kadar sağlıklıdır sorusunun cevabı aranacaktır. Yapacağımız sıhhat araştırması, hadisteki ıstılâh anlamına uygun bir araştırma olmayıp, belki şahit getirme anlamına daha yakın dolaylı bir kontrol olacaktır. Bu amaçla başka türde tefsir çalışmalarının şahitliğine başvurulacak, karşılaştırmalar yapılacak ve bazı örnekler verilecektir. Makalede *me'âni'l-Kur'ân* tarzı kaynaklardan, özel-

belagat açısından değerlendirdiği ve teorik izahlar getirip konuyu tasnif ettiği görülürken, el-Hakîm et-Tirmizî'ninde müradiflik ve müştereklik meselelerini reddettiği ve bu doğrultuda vüçûh ve nezâir çalışmalarının başındaki isme cevap yetiştirme tavrında olduğu görülür. Getirdiği açıklamalar, mana ihtilafı olarak gösterilen durumların aslında merkezi bir anlamın bağlamında kazandığı yan anlamlar ve anlam kaymaları olduğu, bir anlam farklılaşması olmadığı şeklinde özetlenebilir. Bk. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrid en-Nahvî (ö.285 H.), *Ma'ttefeka lafzuhu ve'ttelefe ma'nâhu fi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, tahk.: Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd, *Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye*, yy., 1409/1988; el-Hakîm et-Tirmizî (ö.285/315 H.), *Tahsilu nezâiri'l-Kur'ân*, tahk.: Hüsnî Nasr Nîrân, 1389/1969. Ayrıca et-Tirmizî'ye ilişkin olarak bk. Koç, *Tefsirde bir Kaynak İncelemesi*, s. 40. Vüçûh ve nezâir nakil geleneğinin önemli temsilcilerinden olsa da Yahyâ b. Sellâm'ın *et-Tesârif* adlı çalışmasının lafızların sahip olduğu manaların çoğalıp yan anlamlara kayması ile ilgisi vardır. Bu kitabı tasnif eden Yahyâ b. Sellâm'ın da Muberrid gibi Basralı olması dikkat çekicidir. Basra dil okulu ile vüçûh ve nezâir konusuna "kıyasî/teorik bir izah geliştirme" eğilimi arasında bir ilişki olup olmadığı araştırmaya değer gözükmektedir. Bahse konu "et-Tesârif" isminin teorisini izah konusunda bk. Hind Çelebi, (*et-Tesârif*e yazdığı mukaddime), ss. 10 vd. İleride geleceği üzere Basra'da vüçûh ve nezâir ilminden daha çok garîbu'l-Kur'ân yaklaşımının esas olduğuna dair işaretler mevcuttur. Şunu belirtelim ki bilgilerin naklinde her nesilde öncekilerin hemen hepsini karışık biçimde dikkate almanın yanında belli ekollere sadakat de fark edilmektedir. Bunun Kûfe, Basra, Neysâbü'r gibi ilim merkezlerine göre şekillendiği de fark edilmektedir. Tüm bu meseleler vüçûh ve nezâirin edebiyatının daha geniş bir perspektiften ele alındığı bir çalışmada değerlendirilmelidir.

likle Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'nın (ö.207 H.) çalışmasından yararlanacağımızı belirtmeliyiz. Çünkü bunlar da dil çalışmalarını esas alan ve farklı bir açıdan Kur'an'ın anlamlarını *tayin etmeye* çalışan eserlerdir. Öte taraftan el-Ferrâ, Yahyâ b. Sellâm ile akrandır ve aralarında bir kaynaklık ilişkisi söz konusu olamaz. Birbirlerine kaynaklık etmemiş olmaları da el-Ferrâ'nın Yahyâ için şahitlik pozisyonuna uygun bir durumda bulunduğunu gösterir. Muhakkak ki farklı nakil geleneklerinin Kur'an'ın lafızları için aynı ya da yakın anlamları taşıyor olması, bilginin orijinine nispeti konusunda güven temin edici açık bir unsurdur. Makalede elde edilen bilgileri, bazı örnekler üzerinden sadece fikir verecek şekilde yansıtaçığımızı belirtelim.

Dördüncü sırada da vücûh ve nezâir bilgilerinin dirayet ya da rivayet bilgisi olmak bakımından ne durumda olduğu meselesi ele alınacaktır. Varılan netice, tefsir nakil anlayışının karakterine ilişkin yorumumuza dayanak teşkil edecektir.

3. Vücûh ve Nezâir Çalışmalarının Tasnif Biçimleri ve Madde Başlıkları Bakımından Karşılaştırılması

Kronolojik olarak elimizdeki en erken vücûh ve nezâir çalışması Mukâtîl b. Süleymân'a (ö.150 H.) aittir. Onun tasnifte açıkça belli bir tarzı takip etmediği; ele aldığı lafızları sıralarken ne konularına göre bir tasnif izlediği ne de klasik sözlük dizilimini takip ettiği söylenebilir. Kitabın muhtevasında en başta "el-hüdâ", "el-küfr", "sevâ", "el-marad", "el-fesâd", el-meşy, gibi lafızların Bakara suresinin başlarında geçen kavramlar olduğu düşünülürse Mushaf'taki tertibin dikkate alındığı düşünülebilir. Fakat bunun tam bir esas gibi uygulanmadığı devam eden madde başlıklarından anlaşılmaktadır. Yine her bir madde başlığının içerisinde her bir veche ilişkin verilen nazîr âyetlerin sıralanışında çoğunlukla Mushaf tertibine uyulduğu görülür. Bu daha sıkı uygulanmış olsa da hiç terk edilmeyen bir usûl değildir.¹⁰ Ayrıca belirtmek gerekir ki kitabın en başındaki bu maddeler arasında, Bakara suresinden hiç örnek âyet içermeyen madde başlığı da vardır. "Şirk", "el-hasene ve's-seyyie", "husnâ" gibi maddeler böyledir. Bunların önündeki ya da peşindeki madde başlığıyla ilgisi nedeniyle tertipte öne alındığı yorumunu yapabiliriz. Öyle anlaşıyor ki daha çok Mushaf'taki sıra ile başlanıp sonradan araya eklemeler, geri dönüşler, birbiriyle alakalı kavramları yan yana koyma vs. gibi esasların işletildiği bir tasnif tarzı ortaya çıkmıştır. İlk baştaki madde başlıklarıyla alakalı olan "imân" başlığının Mukâtîl'de

10 Ali Özek, (*el-Vücûh ve'n-nezâir*'e yazdığı tanıtım bölümü), ss. 30, 31.

daha sonraları ele alınmışken Yahyâ b. Sellâm'ın *et-Tesârif*'inde ilk grup içine alınmış olması, madde sıralamalarının Mushaf tertibini terk edip giderek daha konu merkezli bir tasnife kaydığına işaret olabilir. Çünkü söz konusu lafız grubu inanç olgusuna ilişkin kavramları ifade eder. Özellikle ders ortamında Mushaf merkezli yürütülen bir faaliyette belli bir sistematığın muhafazası güç olabilir. Çünkü her derste unutulmuş ve daha sonra tekrar rastlanan bir madde başlığının eklenmesi ve eksiklerinin ders içerisinde hatırlamaya ve ihtiyaca bağlı olarak tamamlanmış olması pek muhtemeldir. Madde başlıkları Kur'an'da geçtiği sîgalarda verilmiş, ama vecihler verilirken varsa aynı kökün diğer sigaları da maddeye alınmıştır. Özellikle Mukâtil'in kitabına "hudâ" kelimesiyle başladığı ve "fısk" kelimesiyle bitirdiği gözlenmektedir.

Yahyâ b. Sellâm'ın (ö.200 H.) *et-Tesârif*'inde ise Mukâtil b. Süleymân'ın çalışmasını büyük oranda nakletmek gibi bir yol tercih ettiği anlaşılmaktadır. Onun Mukâtil'e nazaran eklediği ve nadiren yerini değiştirdiği madde başlıkları dışında doğrudan aktarmalarda bulunduğu görülmektedir. Tasnif tarzı bakımından bir yenilik getirmediğini söyleyebiliriz. Öyle ki o, madde başlıklarının Mukâtil'deki sigalarına ve hatta lâm-ı tariflerine bile sadık kalmış, nadiren önemsiz değişiklikler yapmıştır. Yalnız bazı maddelerin yerini değiştirmesi bize söz konusu maddeleri ilgili oldukları maddelerin yanına çekmek istediği fikrini vermektedir. Bu konuda özellikle "el-îmân" maddesine bakılabilir. Bunun açık bir ilke olduğunu söylemek elbette güçtür. Fakat Mukâtil b. Süleymân'ın çalışmasıyla karşılaştırıldığında, onu bloklar halinde takip ettiğini ve bloklar arasına kendi özgün madde başlıklarını eklediğini görüyoruz. Bu bloklardan nadiren madde çıkarılmış veya eklenmiştir. Yahyâ, "hudâ" maddesinden başlayarak "el-hüsna" maddesine kadar olan 11 maddelik bloğu aynen nakletmiş, araya sadece 4. sırada "el-îmân" maddesini koymuştur. Devamında ise Mukâtil'in sıralamasını bozan farklı 28 maddeyi sıralamıştır. Bunlardan sadece 2 maddenin sırası farklı olmak üzere Mukâtil'de de var olduğu görülür. Geriye kalanlar özgündür. 28 madde başlığından sonra tekrar Mukâtil'de ilk bloğun devamını teşkil eden madde başlıklarını girmiştir. Bunlar "el-hikmet" lafzından başlayarak "el-iştirâ" maddesinde bitecek şekilde 34 maddeden müteşekkildir. Bu madde başlıkları içinde Mukâtil'de bulunan ama sıralaması farklı olan "ez-zann" lafzı derc edilmiştir. 34 maddelik bloğu takip eden bir başka sıralama bloğundan da bahsetmek gerekir. Bu "es-salâh" maddesinden başlayıp "illâ" ile sonuçlanan 14 maddelik bir sıralama bloğudur. Yahyâ bundan sonra 2 tanesi farklı sıralamayla Mukâtilde de bulunan geriye kalanları özgün olan 11 madde sıralamıştır. Mukâtilde bahse konu 14 maddelik sıralama bloğunu devam ettiren 16 maddelik ikinci bir bloğu en sona koymuştur. Bu blok "vizır" lafzıyla

başlayıp “el-âhiret” lafzıyla bitmektedir. Yahyâ b. Sellâm bu ekleme ve çıkarmalarda açık bir ilke ile hareket etmiş gibi gözükmemektedir. Kısacası aralarına özgün sıralama blokları girdiği 74 (11+34 ve 14+16 şeklinde) maddenin sıralamasında Mukâtil b. Süleymân’a aynen tabi olmuştur. Geriye kalanlardan sadece 5 tanesi (“el-îmân”, “ne’â-inâ”, “ez-zann”, “es-sa’y”, “el-harb”) Mukâtil’de bulunmaktadır. Yahyâ b. Sellâm toplamda kitabında bize ulaşan 115 madde içerisinde 79 maddeyi Mukâtil’den almıştır. Yahyâ’nın *et-Tesârif*’inde Mukâtil’in zikrettiği 106 madde yoktur. Öte taraftan Yahyâ’nın kitabında gördüğümüz 36 maddenin de özgün olduğunu yani Mukâtil’in kitabında görmediğimiz maddeler olduğunu vurgulamak gerekir. Aslında bu durumun derste takip edilen yöntem veya yöntemsizlikle ya da kitapları telif ederken istinsahın düzenli olup olmamasıyla ilgileri kurulabilir. Ama açık çıkarımlar yapmak güçtür.¹¹

Öte taraftan en-Neysâbûrî’nin (ö.430 H.) kitabında Yahyâ’ya kadar gelen bahse konu karışık tasnif tarzının bırakıldığını, alfabetik sıraya geçildiğini görmekteyiz.¹² Ne var ki kelimeler ilk harfinden başlayarak dizilmiş, kök harfler esas alınarak bir sıralama yapılmamıştır. Ayrıca her alfabe harfi içindeki düzenleme karışık yapılmıştır. es-Se’âlebî’nin (ö.429 H.) ve ed-Dâmeğânî’nin (ö.478 H.) de en-Neysâbûrî ile benzer bir tarzda tasnifte bulunduğu görülür.¹³ İbnü’l-Cevzî (ö.597 H.) ise kitabında kök harfleri dikkate almaksızın alfabetik sırayla kelimeleri ilk başladığı harfe göre sıralamıştır. Fakat bu sıralamada her bir harfin içerisinde ilk önce iki sonra üç, sonra dört veche sahip olan kelimeler vd. adı altında kademeli bablar oluşturmuştur. Burada İbnü’l-Cevzî’nin vücûh bilgilerine geçmeden önce garîbu’l-Kur’an tarzında doğrudan lügat bilgileri naklettiğini¹⁴ ve vücûh bilgilerini “müfessirler dedi ki” kalıbıyla verdiğini ifade etmeliyiz. Bu tarzda onun es-Se’âlebî’yi takip ettiği görülmektedir. Es-Se’âlebî ile İbnü’l-Cevzî’nin verdikleri bilgilerde ciddî oranda lafız birliğine rastlanır. Onların garîbu’l-Kur’an tarzında naklettikleri bilgiler kelimenin anlamını tarif, ayrıca Kur’an, hadis ve şiirden getirilen şahitlerden müteşekkildir. Öte taraftan İbnü’l-Cevzî, es-Se’âlibî’ye nazaran İbn Fâris (ö.395 H.) gibi dil bilginlerinden

11 Benzerlik konusunda değerlendirmeler için bk. Hind Çelebi, (*et-Tesârif*e yazdığı mukaddime), s. 29 vd.; Koç, *Tefsirde bir Kaynak İncelemesi*, s. 40.

12 Fâtme Yûsuf el-Hiyemî, (*Vücûhu’l-Kur’ânî’l-Kerîm*e yazdığı mukaddime), s. 17

13 ed-Dâmeğânî’nin kitabı muhakkik tarafından sözlük tarzına sokulmuştur. Bk. Abdulazîz Seyyidü’l-ehl, (*Kâmûsu’l-Kur’ân’a* yazdığı mukaddime), ss. 8, 9.

14 Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, (*Nüzhetü’l-a’yün*e yazdığı mukaddime), s. 59

yaptığı alıntılarla fazlalıklar oluşturmuştur.¹⁵

en-Neysâbü'rî, ed-Dâmeğânî ve İbnu'l-Cevzî'nin de madde başlıklarında Mukâtil'i iyi takip ettikleri görülmektedir. Mukâtil'in 185 maddesi içerisinde sadece sayılı bazı maddelerde fire vermişlerdir. Mukâtil'de rastlayıp da bu eserlerde bulamadığımız en-Neysâbü'rî'de 7, ed-Dâmeğânî'de 4 ve İbnu'l-Cevzî'de 35 civarında madde başlığı göze çarpmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mukâtil'de bulunup da bu dört kitabın hiçbirinde bulunmayan sadece 1 madde vardır. O da "burhân" maddesidir. es-Se'âlebî ise Mukâtil'i takip etmekte çok geri kalmıştır. Matbu nüshaya göre sayabildiğimiz kadarıyla 119 maddeyi ihmal etmiştir.

Burada Yahyâ b. Sellâm'ın (Mukâtil'e ziyade getirdiği) kendine özgü 36 maddenin Yahyâ'dan sonraki son dört kitap tarafından ne kadar takip edildiği meselesi üzerinde de durmak yerinde olur. Bu maddeler üç müellif tarafından büyük oranlarda eserlerine ortak bir şekilde alınmıştır. Geri kalanların hepsi sonraki kitaplardan en az birinde bulunur. Sayabildiğimiz kadarıyla en-Neysâbü'rî ve ed-Dâmeğânî 3'er maddeyi, İbnu'l-Cevzî 15 maddeyi, es-Se'âlebî ise (en-Neysâbü'rî ile akran olmasına rağmen) 16 maddeyi ihmal etmiştir. Bu eserlerin hiçbirine giremeyen Yahyâ'ya özgü sadece 1 madde kaldığını görüyoruz. O da "hins" maddesidir.

en-Neysâbü'rî'deki madde sayısı, hesaplayabildiğimiz kadarıyla Mukâtil ve Yahyâ'yadaki maddelere göre 337 madde fazlalaşmıştır.¹⁶ en-Neysâbü'rî'de ortaya çıkan bu özgün fazlalığın ed-Dâmeğânî'de 207 maddesinin, İbnu'l-Cevzî'de de 92 maddesinin takip edildiği görülmektedir.

Yine hesaplayabildiğimiz kadarıyla es-Se'âlebî 151 madde içerisinde (ne Mukâtil'den ne de Yahyâ'dan aldığı) 66 özgün madde ortaya koymuştur. Bunlardan 36 tanesi aynı zamanda çağdaşı olan en-Neysâbü'rî'de de bulunmaktadır. Dolayısıyla ikisinin birbirinden yararlanmadan ortak kaynaklardan beslenmiş olduğunu varsayarak şöyle bir hükme ulaşabiliriz: Birbirinin hemşehrisi olan bu iki âlim Mukâtil ve Yahyâ dışına bir başka ortak kaynaktan söz konusu maddeleri almış olmalıdırlar. Demek ki en az Yahyâ kadar eski bir üçüncü

15 Mesela "ez-zuhurf", "ez-zevc", "el-vahy" maddelerine bakılabilir. Ziyadelerinin İbn Fâris gibi dilcilerden olduğu görülür.

16 Bizim hesaplamalarımız bizzat en-Neysâbü'rî'nin verdiği rakamlarla uyum arz eder. en-Neysâbü'rî kitabında vücûh ve nezâir konusunda ilk tasnifte bulunanların sırasıyla İbn Abbas, Mukâtil ve el-Kelbî olduğunu söyler. Onların tasnif ettiklerinin 214 babı geçmeyeceğini ama kendisinin 540 bab tasnif ettiğini söylemektedir. Fakat kendi özgün maddelerinin ya vücûh kitaplarında ya da tefsirlerde onların kavilleri arasında bulunduğunu yani nakle dayandığını ifade etmektedir. en-Neysâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 23.

kaynak daha vardır. en-Neysâbûrî mukaddimesinde bize o kişinin el-Kelbî (ö.146 H.) olduğunu haber vermektedir. Hatta en-Neysâbûrî erken dönemde İbn Abbâs, Mukâtil ve el-Kelbî'den bahsedip Yahyâ'dan hiç bahsetmemiştir. Bu durumda biz Mukâtil'e nazaran özgün olan bahse konu maddeleri her ne kadar Yahyâ'nın *et-Tesârîf*'i üzerinden anlamlandırmaya çalışsak da Yahyâ'da bulduğumuz ve sonraki müelliflerde tekrarlandığını gördüğümüz özgün maddelerin ve açıklamaların aslında el-Kelbî'ye ait olması muhtemeldir. Bunun hangi oranlarda gerçekleştiği, Yahyâ'nın da özgün yönleri bulunan bir kaynak olup olmadığı araştırılmaya muhtaçtır. Yahyâ'yı takipte gösterilen titizlik söz konusu ihtimale ilişkin önemli bir işarettir. Böylece en-Neysâbûrî ile çağdaşı es-Se'âlebî'nin birlikte naklettiği 36 maddenin de el-Kelbî'den geldiğini ve Yahyâ'nın kitabına girmemiş olduğunu düşünebiliriz. Bu durumda vücûh ve nezâir bilgilerinin alternatif nakil yollarına sahip olduğuna dair bir veriye de kavuşmuş oluruz.

Yeniden es-Se'âlebî'ye dönersek ed-Dâmeğânî'nin önceki üç müellifte bulunmayan sadece es-Se'âlebî'ye ait olan özgün 11 maddeyi kitabına aldığı görülür. Dolayısıyla ed-Dâmeğânî onun kitabından doğrudan yararlanmış olmalıdır. İbnü'l-Cevzî ise tasnif tarzında olduğu gibi es-Se'âlebî'yi en iyi takip eden kişi olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin onun kitabındaki bütün maddeleri kitabına aldığı görülür. es-Se'âlebî'nin kitabındaki 11 maddenin sadece İbnü'l-Cevzî'de bulunduğunu ifade etmeliyiz.

ed-Dâmeğânî ise seleflerinde bulunmayan 104 özgün madde gündeme getirmiştir. Bu yeni maddelerden sadece 23 tanesi İbnü'l-Cevzî tarafından dikkate alınmıştır.

Bu sayımın matbu ve seçilmiş kitaplar üzerinden bir fikir vermek üzere ortaya konulduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Varılan netice Mukâtil'in madde başlıkları itibarıyla -istinsah eksikliklerine yorabileceğimiz cüzî farklılıklar ve es-Se'âlebî'deki önemli eksiklikler dışında- tamamen dikkate alındığını ortaya koymaktadır. Hemen bütün madde başlıkları sonraki nesilde nazarı dikkate alınmıştır. Eserindeki eksiklik olumsuz biçimde yorumlanmazsa Yahyâ, ardından en-Neysâbûrî ve ed-Dâmeğânî, onun vücûh ve nezâir ilminde açık bir otorite olduğunu göstermişlerdir. İbnü'l-Cevzî'nin ise büyük oranda aynı geleneğe tabi olduğu görülmektedir. Öncekileri takip konusunda en zayıf konumdaki müellif (en-Neysâbûrî'nin çağdaşı olan) es-Se'âlebî'dir. Öte taraftan her bir müellif bir öncekinin kazandırdığı madde başlıklarına olumsuz bir tavır takınmadığı gibi büyük oranda dikkate almıştır. Özellikle Yahyâ b. Sellâm'ın özgün maddelerinin (ki bunların el-Kelbî'ye ait olma ihtimalinden bahsettik) en-

Neysâbü'rî ve ed-Dâmeğânî tarafından neredeyse ihmal edilmeden takip edildiği görülür. Gücü bir miktar azalsa da sonraki müellifler arasında da benzer bir ilişki açıkça göze çarpmaktadır. Bu duruma bakarak hiyerarşik bir otorite telakkîsinin var olduğunu söyleyebiliriz. Takip oranının giderek azalması bu hiyerarşinin temelini teşkil eder. Öte taraftan madde sayısının çok fazla artmış olması tamamen reye dayalı bir dirayet faaliyeti olarak görülmemelidir. en-Neysâbü'rî'nin kendi adına yaptığı açıklamalarından anlamaktayız ki erken dönem vücûh ve nezâir çalışmalarında gelen iki yüzün biraz üzerindeki madde başlığı belli bir disiplinle yazılarak vücûh ve nezâir edebiyatını teşkil edecek biçimde otantik bir "ilim" olarak nakledilmiştir. Fakat başta kendisinin kazandırdığı yeni maddeler tefsir edebiyatının diğer türlerinde nakledilen tefsir birikimine dayanarak ortaya konulmuştur. Edebiyata yeni giren bu bilgiler de sonradan nakil muamelesi görmüştür. Daha önce de sahabe ve tabiûn nesline ortaya konulan bu tefsir yaklaşımına ve nakil biçimine dikkat çekmek isteriz. Bu meselenin içerik açısından takibinin de yapılması gerekmektedir.

4. Vücûh ve Nezâir Çalışmalarının İçerik Bakımından Karşılaştırılması

Yahyâ b. Sellâm'ın selefini takibi sadece tasnif tarzıyla ilgili değildir. Özellikle madde başlıkları altında Mukâtil'in serdettiği muhtevanın da uyum arz ettiği görülür. Bunlardan birincisi her bir madde başlığının sahip olduğu vücûh sayısı ve bunların ne anlama geldiği konusudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mukâtil ve Yahyâ b. Sellâm'ın kitaplarında ortak olan madde başlıklarının içerdiği vücûh sayıları tamamen aynıdır. Yahyâ, Mukâtil'in çalışmasındaki tespitlere herhangi bir ziyade yapmamıştır. Nadiren bunun hilafına durumlara rastlanır. Mesela iki vechi birleştirip tek vecih haline getirdiği görülebilir. "ed-Du'â" maddesinde Mukâtil'deki beşinci ve altıncı vecihleri birleştirmiştir. Burada açık bir tasarrufla bulunduğu hissini verir. Zira Mukâtil iki vechin anlamında da kısmî bir farklılaşma yapmaya çalışmış, Yahyâ ise yapmamıştır. en-Neysâbü'rî bu konuda Yahyâ'ya tabi olmuş, ed-Dâmeğânî ise Mukâtil'e tabi olmuştur. Fakat o yedinci bir vecih eklemiştir. Bunda Garîbu'l-Kur'ân çalışmalarından özellikle Müberred'den etkilendiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin de ed-Dâmeğânî'ye tabi olduğu görülmektedir. Mukâtil ve Yahyâ'nın vücûh sayılarındaki uyum bir tarafa her bir maddenin içerdiği her bir vechin hangi anlamı ifade ettiği konusunda ve bunların sıralanışı konusunda da tespitlerin ortak olduğu görülür. "el-Firâr" maddesinde olduğu gibi vecihlerin sırasında kaymaya

nadiren rastlanabilir.¹⁷ Kanaatimizce bunu istinsah sırasındaki hatalara yormak en doğrusudur. Yaptığımız tespitler, açıkça Mukâtil'in çalışmasının Yahyâ'nın çalışmasına kaynaklık ettiğini gösterecek şekilde lafız uyumu arz eder. Bu lafız uyumunun kısmî farklılıkları bulunsu da manevî rivayet seviyesinde olmaktan daha fazla bir uyuma işaret etmiş olması, bizi Mukâtil'in çalışmasının yazılı bir kaynak olarak Yahyâ'nın önünde bulunduğu düşüncesine sevk etmektedir. Belki ikinci ve daha zayıf bir ihtimal, ikisinin de ortak ama yazılı olması kuvvetle muhtemel bir kaynaktan yararlanmış olmasıdır. Belirtmek gerekir ki bu iki ihtimalden hangisinin gerçekliği yansıttığı daha fazla veriye ihtiyaç hissettirmektedir. en-Neysâbü'rî anlamlara dikkat etmiş olsa da vecih sıralarına dikkat etmemiştir. es-Se'âlebî de vecihlerde değilse bile sıralarında gevşek davranmıştır. ed-Dâmeğânî'de ve İbnu'l-Cevzî'de de Mukâtil ve Yahyâ'ya göre – yer yer ihmal edilse bile– sıralama uyumunu bulabiliyoruz.

Şimdi Mukâtil ve Yahyâ başta olmak üzere vücûh ve nezâir kitaplarındaki lafız farklılıklarını ve bunların tefsir farklılığı olmak bakımından ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışalım:

1. Herhangi bir vechin anlamını tarif ederken farklı manayı tercih ettiklerini gösteren farklılıklar nadiren de olsa mevcuttur. Bunların özellikle Yahyâ tarafından başka verilere dayalı biçimde ortaya konulduğunu düşünebiliriz. Mesela “el-hikmet” maddesinde birinci vecihte Mukâtil “hikmet, yani Kur'an'da bulunan emir ve nehiy kabilinden öğütler” tanımlamasında bulunurken Yahyâ “hikmet, yani emir ve nehiy kabilinden sünnet” tanımlamasında bulunmuştur. Burada açık bir tercih farkını görüyoruz. Yahyâ'nın bu görüşe neden kaydıgının ve Mukâtil'in görüşüne tabi olmadığının cevabını da birinci vechin sonunda yaptığı kısa açıklamada bulabiliyoruz. O, “el-kitâb” lafzının “Kur'an” olduğunu ve “el-hikmet” lafzının “sünnet” olduğunu çok daha açık bir otorite olan Katâde'nin tefsiri olarak sunmuştur. Yine daha hafif bir ihtilaf olmak üzere, “el-hikmet” maddesinin ikinci vechinde Mukâtil “kavrayış ve ilim” şeklinde bir açıklama getirirken Yahyâ “kavrayış ve akıl” şeklinde bir açıklama getirmiştir.¹⁸ Bunlar az rast-

17 Mesela bu maddedeki lafız tercihleri en-Neysâbü'rî'nin hem Mukâtil'den hem de Yahyâ'dan doğrudan yararlandığına dair işaretler taşır. ed-Dâmeğânî ise doğrudan Mukâtil'i öncelemiştir. İbnu'l-Cevzî de Mukâtil'e uygun bir nakilde bulunup Mukâtil'e atfettiği bir beşinci anlam daha eklenmiştir. Bir nüshada bunun Mücahid olduğu bildirilmiştir. Bunun daha doğru olması muhtemeldir. Zira diğer kitaplar Mukâtil'e dört vecih atfeder.

18 en-Neysâbü'rî'nin Mukâtil'den hem vücûh sayısı hem de vücûh bakımından yararlandığı görülmür. O, Mukâtil ve Yahyâ'nın “Kur'an'da” ve “sünnette” biçimlerindeki tercih farkının üstünü örtecek şekilde sadece “helaller haramlar” anlamını vermiştir. Sonuncu vecihte İbn Ab-

lanan durumlardır ve vücûh ve nezâir çalışmalarında naklin hiyerarşik bir otorite telakkisi ile (veya otoriteler arasında tercihte bulunma yetkisinin bulunması kaydıyla) yapıldığına dair işaretler taşır. İlk örnekte görüldüğü gibi söz gelimi Yahyâ için Katâde'ye net biçimde nispet edilebilen bir görüş, Mukâtil'in naklettiklerinden olup da kimden aldığını belirtmediği bilgilerden daha güvenilir olmaktadır.

2. Bir iki kelimeyi aşmayacak lafız farklılıkları veya fazlalıklarına rastlanabilir. Bunlar anlam ve tefsir bakımından farklılık arz etmez. Mesela "el-fırâr" maddesinde, birisinde üçüncü diğerinde ikinci olan vechin anlamı verilirken Mukâtil'de "yani ona iltifat etmez" açıklaması, Yahyâ da "yani yüz çevirme" ifadesi bulunur. Zaten vechin sonunda Yahyâ da "iltifat etmeme" anlamına değinmiştir.¹⁹ Yine "el-hikmet" maddesinde dördüncü vecihte Mukâtil "Kur'an tefsiri" açıklamasını yaparken Yahyâ "yani zahiren Kur'an ve onun tefsirinin ilmi" şeklinde bir açıklama yapar.²⁰ Benzer bir örnek için "nuşûz" maddesinin ikinci vechine bakılabilir. Burada Mukâtil "kocanın başka kadını tercih etmesi" olarak anlam verirken Yahyâ bir de "uzaklaşma" ilavesinde bulunmuştur. Bu, karı koca beraberliğinin gerçekleşmemesi anlamını sebepten soyutlayarak bir miktar farklılaşmayla anlatır.²¹ Böyle lafızda kalan önemsiz farklılıklara, manaya sirayet eden farklılıklardan daha sık rastlandığını belirtmek gerekir. Bunlar vücûh ve nezâir çalışmalarında naklin özgün bir otorite telakkisi ile (veya otoriteler arasında tercihte bulunma yetkisinin bulunması kaydıyla) yapıldığına bir delil teşkil eder. Bahse konu kısmî lafız farklılıklarında Yahyâ b. Sellâm'ın üslup

bas, Mücâhid ve Mukâtil'den ve sair mechul kaviller nakletmiştir. Ayrıca "fehm ve ilim/akıl" yerine "teaccüb" ifadesi kullanılmıştır. Bu vücûh ve nezâirin başka kaynakları veya rivayetleri olduğunu gösterir. ed-Dâmeğânî ise doğrudan Mukâtil'i önelemiştir. Fakat onun en-Neysâbü'rî'de gördüğü ve ondan yararlandığı Hz. Dâvud'a verilen Zebur'dan bahsetmesi nedeniyle anlaşılır. Zira en-Neysâbü'rî "Zebûr" anlamını ayrı bir vecih olarak verir. İbnü'l-Cevzî ise hem Mukâtil'i hem de Yahyâ'ı razı edecek şekilde ilk vecihteki bahse konu anlam ihtilafını iki ayrı vecih olarak sunmuş ve vecih sayısını bir artırmıştır.

19. Sonraki kitapların bu madde başlığındaki ifade farklılıklarında her iki kaynaktan da yararlandıkları anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cevzî rivayete dayalı bir beşinci vecih ilave eder.
20. Bu maddede en-Neysâbü'rî iki kitaptan da yararlanmış ve başka lafız farklılıkları ve rivayetler de ortaya koymuştur. Vecihlerde bir karışıklık vardır. Onun "fehm" ya da "akıl" yerine "teaccüb" ifadesini kullandığı anlaşılmaktadır. Bu ilginçtir. ed-Dâmeğânî'nin Mukâtil'e tabi olduğu görülür ama en-Neysâbü'rî'yi dikkate aldığı sezilir. İbnü'l-Cevzî'nin "Kur'an tefsiri" vechi yerine "Kur'an ilimleri" ifadesini kullanması ilginçtir.
21. Ne var ki en-Neysâbü'rî Yahyâ'nın işaret ettiği noktadan anlamı iyice keskinleştirip ifadeyi "birleşmenin terk edilmesi" şeklinde farklılaştırmıştır. ed-Dâmeğânî Mukâtil'e tabi olmuştur. İbnü'l-Cevzî de Mukâtil'in ifade ettiği anlama nüansı ile birlikte sadık kalmış ama ifadelerini tamamen değiştirmiştir.

ve ifade bakımından daha doğru ve uyumlu cümleler kurmaya çabaladığı intibahı edindiğimizi söylemeliyiz. Diğer kitaplarda bu tür tercih farklarının bir miktar sıklaştığından bahsedilebilir. Mukâtil ile Yahyâ'nın uyum içinde olduğu yerlerde bile vechin anlamını tarifte farklı ifadelerin tercih edildiği görülebilir. Meselâ "el-fesâd" maddesinde bir vecihte Mukâtil, Yahyâ ve en-Neysâbü'rî *bizzat fesad* anlamı verirken diğerlerinin *harâb etme* anlamını verdikleri görülür. Aslında bu örneğin hilafına en-Neysâbü'rî'nin diğerlerine nazaran daha özgür davrandığı da söylenebilir. Hatta eski kaynaklara en sadık olanın ed-Dâmeğânî olduğu söylenebilir.

3. Bir başka farklılaşma hususu da genelde maddeye ait vecihlere ilişkin nezâirin ardından yapılan açıklamalarla ilgili farklılıklardır. Dikkat edilmesi gereken husus bunların genelde son âyetin açıklaması şeklinde olmasıdır. Eğer Yahyâ, Mukâtil'in verdiği nezâir grubunun sıralamasında ortalarına denk gelen bir âyete ilişkin açıklama getirecekse sıralamada da bir farklılık yapmakta ve söz konusu âyeti sona almaktadır. Yahyâ tasnifte selefini takip etme hususuna riayet etse de yine tefsirin gerekleri adına bunu yer yer ihmal edebilmektedir. Konuya ilişkin olarak "el-hikmet" maddesinin ikinci ve üçüncü vecihlerine bakılabilir.²² Bazen de bizzat o vechin anlamında ortaya koyduğu tercihin nakli dayanağına atıfta bulunmak amacıyla bahse konu son notu koyduğu görülür. Yahyâ b. Sellâm, yer yer eklediği notu kendi görüşü gibi belli bir kaynak zikretmeksizin ortaya koyar. Bunlara ilişkin olarak "el-hikmet" maddesinin birinci ve dördüncü vecihlerine bakılabilir.

Hem Mukâtil'in hem de Yahyâ'nın birbirlerine göre fazladan yaptığı açıklamalara rastlamaktayız. Bununla birlikte ikisinin yaptığı tefsirî ziyadeler arasında muhteva açısından bir farklılık göze çarpmaktadır. Şöyle ki Mukâtil'in Yahyâ'ya nazaran yaptığı fazlalıklar ilgili madde başlığının içerdiği belli bir vechin anlamının bir başka ifadesi değildir ya da lafzın delaletiyle doğrudan alakalı değildir. Buna karşın Yahyâ'nın getirdiği açıklamaların neredeyse tamamı doğrudan ele alınan vechin anlamını netleştirmekle alakalıdır. Mukâtil'in getirdiği tefsirî fazlalıklara örnek olarak "ettâğût" maddesinde son vecihte "kendisine kitaptan pay verilenler" ibare-

22 en-Neysâbü'rî'nin yer değiştirmeyi vecihler arasında yaptığı görülür. Yani bir vecihe ilişkin başka rivayetler naklediyorsa o vechin yerini değiştirmektedir. "Hikmet" ve "nuşûz" maddelerine bakılabilir. Zaten genelde sıralamayı gözetse de çok bağılık hissetmediği de anlaşılmaktadır. O, nazîr olarak genelde bir âyet vermektedir. ed-Dâmeğânî ve İbnü'l-Cevzî de nazâirde tasarrufa gitmiştir.

siyle kast edilenlerin Yahudiler olduğuna dair yaptığı açıklama verilebilir. Yine o aynı yerde Ebu'l-Hasen'den rivayetle "el-cibt" ile kast edilenin şeytan olduğunu söylemiştir. Yahyâ'da tekrarlanmayan bu bilgilerin "et-tâgût" maddesiyle ilgili olduğu söylenebilse de doğrudan onun anlamını ortaya koyan bilgiler olmadığı açıktır. Yahyâ'dan sonraki müelliflerin de disiplinli davrandıkları ve Mukâtil'deki fazla açıklamaları getirmedikleri görülür.²³ Yine Yahyâ'dan farklı olarak Mukâtil, "necm" maddesinin ikinci vechinde (ki burada "necm" lafzının Kur'an'ın parça parça inişi demek olduğunu ele almaktadır) Ebu'l-Âliye'den Kur'an'ın beşer âyetlik gruplar halinde öğrenilmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'e de Kur'an'ın böyle indirildiğine dair bir görüşü, ardından da Veki' yoluyla İsmâil b. Hâlid'in Ebu Abdirrahmân es-Sülemî'nin kendilerine Kur'an'ı beşer âyetlik gruplar halinde öğrettiğini bildirdiğini nakleder. Dikkat edilirse aslında bu rivayetler, Kur'an'ın parça parça inişinin "necm" lafzı ile ifade edilmiş olduğunu anlatmaz. Sadece Kur'an'ın tenzil biçiminin Kur'an eğitime de yansıtıldığı ve aynı hikmetle hareket edildiği hatırlatılmaktadır. Sonraki müelliflerin de tıpkı Yahyâ gibi vücûh ve nezâir çerçevesinde kaldığını ve başka rivayetlere dalmadığını görüyoruz.

Yahyâ b. Sellâm'a gelince mesela onun Mukâtil'e göre fazladan açıklama getirdiği yerlerden birisi "nuşûz" maddesinin dördüncü vechidir. O Mukâtil'in Bakara 2/259 âyetinde "Bak kemiklere nasıl çatıyoruz onları" ifadesini "yani nasıl diriltiyoruz" biçiminde açıklamasını naklettikten sonra farklı olarak bazı insanların "onu nasıl neşrediyoruz" biçiminde kıraat ettiklerini zikretmiştir. Yahyâ bu farklı okuyuşu kendisinin de tercih ettiğini belirtmiş, "sonra onu dilediğinde neşretti" âyetini de tasdik edici olarak getirmiştir. Burada mesele söz konusu âyetteki "nunşizu" kelimesinin "nünşiru" olup olmaması meselesidir. Yani doğrudan vücûh ve nezâir çalışmasının konusunu teşkil eden lafız/kelime ile alakalıdır. en-Neysâbü'rî dışındaki müellifler hiçbir fazla açıklama getirmemişlerdir. O ise sıralamasında değişiklik yapıp başa aldığı bahse konu vechi diğer hiçbir kitapta olmayan ve İbn Abbas'a nispet ettiği bir rivayetle açıklamıştır. Yine aynı şekilde "el-hikmet" maddesini son vechinde Mukâtil'e ziyade bir nazîr olarak naklettiği Yusuf 12/22 âyetinin tefsirinde Hz. Yûsuf'a verilen hüküm "akıl ve fehim" olarak açıklamadan önce "ergenliğe ulaşınca" ifadesini "yirmi yaşa" ilavesiyle açıklamıştır. Buradaki açıklama doğrudan

23 en-Neysâbü'rî dışındakilerin Mukâtil'e tabi oldukları görülür. O ise bir vecihte "evsân" yerine "sanem" tabirini kullanmıştır ve vecihlerin sıralamasını gereksiz biçimde değiştirmiştir.

“hukmen” lafzının anlamı değilmiş gibi gözükse de “akıl ve fehim” ile “yirmi yaş” arasındaki ilişki söz konusu vechin anlamını netleştirmektedir. Sonraki kitapların hiçbirinde bahse konu açıklayıcı ilave yoktur. Örneklerden de anlaşıldığı kadarıyla Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirin farklı bilgilerini vücûh ve nezâir kitabına almak konusunda Mukâtil’e göre daha ihtiyatlı davrandığı açıkça gözlenmektedir. Başka bir ifade ile Mukâtil’in kaynaklık ettiği vücûh ve nezâir edebiyatının belli bir disipline kavuşmasında Yahyâ b. Sellâm’ın tasarruflarının önemli katkısı bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sonraki kitaplar Yahyâ’nın bu ilavelerinin herhangi bir nakle dayanmadığını ve kendi reyini ifade ettiğini düşünmüş olabilirler. Zira bunun nakledilmiş olmaması ilginçtir. Hatta en-Neysâbü’rî kendine mahsus olarak bu maddede başka sahabî ve tabiûn görüşlerini ve hatta zayıf birkaç görüşü dahi nakletmiştir fakat Yahyâ’nın ilavesini vermemiştir. (Bu onun Yahyâ’yı kaynakları arasında göstermemiş olmasıyla uyumlu bir durumdur.)

4. Bir başka husus da Mukâtil b. Süleymân’ın madde başlıklarında her bir vechte nezâir olarak seçilmiş olan âyetlerin Yahyâ b. Sellâm’da ne oranda tekrarlandığı ile ilgilidir. Bu mesele incelenirken nezâir gruplarının içerdiği âyet sayısı, aynı âyetlerden oluşturulup oluşturulmadığı, âyetlerin sıralaması, iktibas miktarları, ayrıca yapılan farklı tasarrufların belli bir tercih ölçütüne işaret edip etmediği meseleleri dikkate alınmıştır.

Netice itibariyle Mukâtil ile Yahyâ b. Sellâm’ın kitaplarındaki nezâir gruplarının içerdiği âyet sayılarının çok büyük oranda aynı olduğu ve herhangi bir nezâir grubundaki âyet sayılarında nadiren farklılık olduğu görülmüştür. Yahyâ iki vechi birleştirdiği “ed-du’â” maddesinin beşinci vechinde örnekleri azaltmıştır. Bazen de Yahyâ’nın fazlalık yaptığı yerde Mukâtil’in metninde âyetlerin müstensih tarafından düşürüldüğü ve Yahyâ’nın bu âyetleri tam olarak rivayet ettiğini hissetmekteyiz. Özellikle “el-müsted’afin” maddesinin birinci vechi bu konuda incelenebilir. Burada söz konusu muhtemel düşmeden (Enfâl, 8/26) kaynaklanan bir tefsir farkı da ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla istinşah edenlerin hatalarından kaynaklanan durumlar dikkate alınmalıdır. Yahyâ’dan sonraki kitapların içerisinde nezâir örneklerinin azaltıldığını görmekteyiz. Hatta en-Neysâbü’rî çoğu kez her bir vech için bir örnek yetinir. Bu durum Mushaf üzerinden âyetlerin müşkillerini gidermek tarzındaki bir vücûh ve nezâir tarzından sözlük tarzına doğru kayıldığını gösterir. es-Se’âlebî, ed-Dâmeğânî ve İbnü’l-Cevzî bu konuda geleneğe tabi olmakta ondan daha ileridedir. Sonraki kitaplarda yer yer örneklerin değiştiğine de şahit olmaktadır.

Aynı şekilde nezâir grubunu teşkil eden âyetlerin her iki eserde de genelde aynı âyetler olduğunu; yer yer farklı örneklerin seçildiğini görebiliriz. Muhtemelen bunda Yahyâ'nın kendince seçtiği örneklerin ilgili vechin manasını daha açık yansıttığını düşünmesi etkili olmuştur. Örnek âyetlerin tamamen olmasa da kısmen farklı verildiği iki yer "el-hikmet" maddesinin birinci ve ikinci vecihleri, "ez-zâlimîn" maddesinin dördüncü ve beşinci vecihleridir.²⁴ Mukâtil ve Yahyâ arasında örnek âyetlerin tamamen farklı olduğu bir yere rastlamadık. Diğer kitaplarda da seçilen âyetlerin neredeyse tamamı Mukâtil ve Yahyâ'da sayılmış olan âyetlerden alınmıştır. Bunun dışında davranıldığı yerler vardır. Mesela ed-Dâmeğânî'de "ed-du'â" maddesinin beşinci vechi buna örnek teşkil eder. Nezâirde azalma olduğundan zaten bahsetmiştik.

Bahse konu durumlar dışında nezâir olarak seçilen âyetlerin sıralamasında bile Yahyâ'nın Mukâtil'e göre bir değişiklik yapmadığını söyleyebiliriz. Aynı âyetlerin sıralamasında Yahyâ b. Sellâm'ın Mukâtil'e göre yaptığı sık olmayan farklılığın, yukarıda değindiğimiz şekilde sadece onun âyetlerin sonuna tefsirî fazlalık getirme ihtiyacı duymasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Buna ilişkin örneklere değinmiştik. Hangi âyetin ne kadarlık bölümünün alıntılanacağı ile ilgili de iki kitabın büyük bir uyum içinde olduğu görülür. Bu uyum yer yer ihlal edilmiştir. Elbette müstensihlerin tasarruflarının hangi kitapta ne kadar devreye girdiğini kestirmek kabil olsaydı daha kesin bir hükme varabilirdik. Bahse konu farklılıklara örnek olması bakımından "el-müsted'afîn" maddesinin birinci ve ikinci vecihlerine, "ed-du'â" maddesinin birinci ve üçüncü vecihlerine bakılabilir. Bir başka husus, Yahyâ b. Sellâm, âyetlerdeki alıntılarda cümlelerin tam verilmesi konusunda - yer yer aksine durumlar olsa da - genelde daha dikkatli olduğu hissini verir. Bu durum onun vücûh ve nezâir edebiyatını daha yazı merkezli ve düzenli bir karakterde ele aldığına zayıf da olsa bir işaret kabul edilebilir. Zira âyetlerin yarım ve ilgili bölümlerine işaretle yetinilmesi belli bir ders ortamındaki şifahi bilgilerin kayda geçirildiği havasını taşır.

Burada özellikle *nezâir* kavramına ilişkin kargaşanın nasıl meydana geldiğine dair bir veriden de bahsetmek istiyoruz. ed-Du'â" maddesinin beşinci vechinde ed-Dâmeğânî "su'âl" anlamından bahsederken bunun bir başka ifadesi olarak "munadât" anlamına işaret etmiş sonra da nazîr olarak Mukâtil'in verdiği Kehf 18/52 âyetinin bir başka nazîrinin (Kasas 28/62) aynı anlamı "du'â" köküyle değil "nidâ" köküyle tekrarladığını anlatmıştır. Burada açık bir zuhûl

24 Mukâtil b. Süleymân'ın kitabında "ez-Zâlimîn ve yezlimûn" maddesi ile "ez-zulm" maddesi büyük oranda aynı madde olmasına rağmen ayrı maddeler gibi verilmiştir. Sonuncusunda bazı alt maddeler eksiktir.

söz konusu olmuş, Kehf suresindeki âyetin devamındaki *fe de'avhüm* “onları çağırdılar” lafzını eksik bırakarak alıntılamış ve bunun kast edildiğini fark etmemiş baştaki *nâdû* “nidâ edin” ifadesinin nazîrlik sebebi olduğunu sanmıştır. Böylece sanki *nazîr* olma durumu, sadece lafızlar aynı iken gerçekleşen anlam birliği değil de aynı zamanda farklı farklı lafızların anlam birliği imiş gibi bir sonuç ortaya çıkmıştır. Hâlbuki *nazîr*, Mukâtil’in kitabına bakıldığında bir âyetin içerdiği belli bir lafzı aynı anlama gelecek şekilde barındıran diğer bir âyet demektir. Böyle âyetlerden oluşan örnekler grubuna *nazâir* denilir. Elbette *nazîr* kavramına ilişkin kargaşayı sadece bu ve benzeri sebeplere indirgeyemeyiz. Fakat verdiğimiz örnek sayesinde *nazâir* terimindeki karışıklığın ya da anlam kaymasının aydınlatılması gereken tarihî bir süreci olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

5. Farklı Çalışmaların Şahitliği ve Vücûh ve Nezâir Geleneği

Farklı çalışmalar tabiri ile tefsirin kendine özgü edebiyat biçimlerinde tasnif edilmiş çalışmalar kast edilmektedir. Biz makalede – daha önce bahsettiğimiz üzere – özellikle me’âni’l-Kur’ân edebiyatından el-Ferrâ’nın *Me’âni’l-Kur’ân* adlı eserini esas alacağız. Ayrıca Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’na da değineceğimizi belirtelim. Me’âni’l-Kur’ân türü çalışmaların Kur’an ifadelerinin anlamalarını özellikle nahiv, sarf ve farklı kıraatler açısından değerlendirmeye tabi tutup tayin etiklerini görmekteyiz. Öte yandan vücûh ve nezâir bilginlerinin tamamen bu eserlere derc edildiğinden söz edemeyiz. Hatta âyetlerin ilgili yerlerini tefsir etme bakımından nadiren uyuştukları gözlenmektedir. Bu da iki edebiyat türünün amaçlarının farklı olduğunu ve farklı ölçütlere odaklandıklarının delilidir. Böyle bir durumda şahitlik meselesinin daha da değerli olacağı söylenebilir. Az da olsa iki tür arasında tefsir bakımından çakışmanın gerçekleştiği noktalar, bize bilgileri ayrı ayrı yollardan test etme imkânı verir. Bu makalede biz me’âni’l-Kur’ân çalışmalarının karakterine fazla girmeden bahse konu şahitlik meselesini netleştirecek bazı örnekler vereceğiz.

Mukâtil “sevâ” maddesinde Ali İmran 3/64 âyetinde geçen bu kelimeye *adl* anlamını vermiş, el-Ferrâ da aynı anlamı vermiştir. Ebû ‘Ubeyde’nin *vesat* anlamını verdiği görülür. Enfâl 8/58 âyetinde Mukâtil *‘alâ emrin beyinin* (açık bir durumda) tefsirini yaparken el-Ferrâ *cehran ğayra sîrrin* (açıktan gizlemeden)

25 Bu konuda daha çok vücûh ve nezâir kavramlarının farklı dönem ve müelliflerdeki tanımları üzerinden yapılmış bir çalışma için bk. Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci-Nezâirin ‘Eşanamlılık’ Olarak Tanımlanma Sorunu-”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2009, ss. 441-475.

tefsirini yapmıştır. Mukâtil Hac 22/25 âyetinde *şer'an sevâen* (aynı yol olarak) anlamını verirken el-Ferrâ *fi mezhebin vâhidin* (aynı yolda) anlamını vermiştir.²⁶ Ebu 'Ubeyde ise *kasdu's-sebîli ve vesat* (doğru yol ve orta) anlamını vermiştir.²⁷

"el-Fesâd" maddesinde Mukâtil ve onu takip eden Yahyâ b. Sellâm'da ve diğer vücûh ve nezâir kitapları Bakara 2/205 âyetindeki anlamın *el-fesâd bi 'aynihi* (bizzat fesad) olduğunu söylemişlerdir. el-Ferrâ'nın aynı anlamı *fesede's-şey'ü fesâden* (bir şey bozuldu/fesada uğradı) ifadesiyle açıkladığı görüldü. Yine Mukâtil, Yahyâ, en-Neysâbûrî ve ed-Dâmeğânî Rum 30/41 âyetinin tefsirinde bu kelimeden hareketle, "karada ve denizde fesat ortaya çıktı" ifadesini, "kara-da yani kırsalda ve denizde yani şehir ve kasabada yağmurun azlığı ve otların az bitmesi" anlamı vermişlerdir. el-Ferrâ ise "günahları nedeniyle kara kurudu ve denizden gelen madde kesildi" açıklamasını getirmiştir.²⁸

Dikkat edilirse verdiğimiz örneklerde, vücûh ve nezâir kitaplarında tam anlamıyla nakil haline gelmiş olan bilgilerin, el-Ferrâ'da başka lafızlarla da olsa mana olarak çok açık bir şekilde teyit edildiği görülmektedir. Burada mananın değişmediğini ama lafız farklılığının ciddî olduğunu ifade etmeliyiz. Yani bahsedilen farklılık, Mukâtil ile onun takipçisi Yahyâ b. Sellâm arasındaki kısmî lafız farklılaşmalarından başka ve daha köklü bir lafız farklılığıdır. Bu durum açıkça vücûh ve nezâir geleneğinin naklettiği bilgilerin en azından bir kısmının, el-Ferrâ özelinde me'âni'l-Kur'ân edebiyatı içinden şahidi bulunduğunu gösterir. Yine dikkat çekmektedir ki bu örneklerde Ebû 'Ubeyde'nin verdikleri ise daha genel ve şahitlik vasfı bulunmayan anlamlardır. Bu durumu el-Ferrâ'da bulunmayan "et-tâğut" kelimesinin geçtiği yerler üzerinden test ettiğimizde de açıkça görmekteyiz. Bakara 2/256 ve Nisâ 4/ 51 âyetlerinde Ebû 'Ubeyde bu kelimenin tam olarak dilde vaz' olunduğu anlamı esas alan bir açıklama getirirken²⁹ vücûh ve nezâir bilgileri, tarihî bağlama daha bağlı açıklamalar içerir. el-Ferrâ'nın Kufeli oluşu ve Ebû 'Ubeyde'nin Basralı oluşunun bunda bir etkisi olduğunu düşünebiliriz.³⁰

26 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr el-Kûfî el-Ferrâ (ö.207 H.), *Meâni'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (3. cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut 1955, c. I, s. 220, 414, c. II, s. 222.

27 Ebû Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.210 H.), *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1988, c. I, s. 96, c. II, s. 101.

28 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. I, s. 124, c. II, s. 225.

29 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, ss. 79, 129.

30 Kees Versteegh Mukâtil ile Kufe ekolünün tercihlerindeki paralellığe dikkat çekmiştir. "Grammar and Exegesis, The Origins of Kufan Grammar and the Tafsir Muqâtil", *Der Islam*,

Meselenin bütün örneklerde lafız farklılığı olmadığını, kısmen veya bütünüyle anlamın da farklı tercih edildiği örneklerin de bulunduğunu itiraf etmeliyiz. Mesela Mukâtil’de ve sonrakilerde bulunan “mâ beyne eydîhim ve mâ halfehüm” maddesinde ikinci vecihte geçen âyetlerin tefsirinde el-Ferrâ’ya göre kısmî bir farklılık vardır. Bu farklılık anlamın lafza göre takdim tehir etmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Meryem 19/64 âyetinde Mukâtil *lehû mâ beyne eydînâ* (sadece O’na aittir önümüzde ne varsa) “yani ahiret”; *ve mâ halfenâ* (ve ardımızda olan) “dünya işi kabilinden” diye açıklamıştır. el-Ferrâ ise kitabında *lehû mâ beyne eydînâ* (sadece O’na aittir önümüzde olan) “dünya işi kabilinden”; *ve mâ halfenâ* (ve ardımızda olan) “ahiret işi kabilinden” biçiminde açıklamıştır. Bu durum başka âyetlerde de tekrarlanmıştır. Bununla birlikte Mukâtil’de sonraki vecihteki Sebe 34/9 âyetinde benzeşme görülür.³¹ Öte taraftan Mukâtil “el-hikmet” maddesinin üçüncü vechinde Sâd 38/20 âyetinde “ona hikmet ve açık hitabet yeteneği verdik” ifadesini “nübüvvet ve açık hitabet (yeteneği)” şeklinde açıklamıştır. el-Ferrâ ise Mücâhid’den gelen bir rivayete dayalı olarak “şahit olma ve iman, bazı müfessirler demiştir ki *faslu’l-hitâb* (hitap ederken ara verme) ile kast edilen *emmâ ba’d* (bundan sonrasına gelince) ifadesidir” biçiminde açıklamıştır. İşaret ettiğimiz bu farklılıklar başka bir yoldan gelen nakillerin farklılaşmış olması ya da farklı anlam tercihlerini ve kişisel dirayetin nerelerde söz konusu olduğunu gösterdiği için bir kere daha değerlidir. Böylece şahitlik meselesi sadece belli bir nakil yolunun varlığı ve sıhhatini bize göstermez. Aynı zamanda şahit olunan ile şahidin farklılaştıkları yerlerden hareketle farklı tefsir geleneklerini ve bu geleneklerin rivayet ve dirayet tarzlarını ortaya çıkarmak için de yardımcı olur.

6. Vücûh ve Nezâir Çalışmalarında Rivayet-Dirayet Dengesi

Makalenin başında değindiğimiz üzere tefsir bilgileri en baştan beri bizzat vahiy kaynaklı olmaktan daha çok vahye ilişkin bilgilerdir. Nihayet Hz. Peygamber’in tefsir ettiği âyetlerin sınırlı olduğu bilinmektedir.³² Aslında ilk dönemde tefsir, Kur’an metninin daha anlaşılır kılınması için onun nüzul şartlarını çevre-

67 (1990), ss. 206-242, s. 210, (Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 63’ten naklen).

31 el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. II, ss. 170, 192, 355, 379.

32 Hz. Aişe’den gelen bir rivayet Hz. Peygamber’in vahye dayalı biçimde yaptığı tefsirlerin sayılı olduğunu ifade etmektedir. Bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. I, s. 84. Konuyla ilgili olarak bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara 2009, s. 233; Mehmet Akif Koç, *İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003, ss. 107 vd., 158.

leyen tarihe ve dile ilişkin verilerden teşekkül etmiştir. Bu durumda tefsir nakillerinin İsrailiyyat dışındaki hamulesini, nüzul dönemine ilişkin şahitlik ve Kur'an dilinin tarihî özelliklerine ilişkin tecrübî bilgi şeklinde iki kategoride somutlaştırmak mümkündür.

Bahse konu iki bilgi türünün beraberce tefsir nakil geleneğinde önceki nesillere yönelik belli bir otorite algılamasını inşa ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü nüzul tarihine ilişkin olayların nakli açısından bu tarihe yakın olmak açık bir avantaj sağlar. Öte taraftan dil, tarih ilerledikçe değişen canlı bir yapıya sahiptir. Bunu dikkate alırsak dilin eski kodlarını çözme ve kavrama konusunda da Kur'an'a daha yakın nesilden olmanın bir avantaj olduğunu teslim etmemiz gerekir. O zaman da Kur'an'ın anlamlarını tayin ederken sahabe nesli, tabiûn nesli ve onlardan sonrakiler hiyerarşik bir otorite düzeni teşkil ederler. Belirtmek gerekir ki bu, bir bilgide ittifak ya da ihtilafın bulunması, görüş sahibinin tefsirde söz sahibi olması ya da olmaması, güvenilir bir râvî olması ya da olmaması gibi çekinceler ile kayıtlanmış bir bağlayıcılık algılamasını ifade eder. Yani önceki nesle ait her görüşün her şartta kesin bir otorite gibi algılandığını söylemek de yanlış olur. Ama bu durum bile önceki nesillerin görüşlerini nakletmek konusundaki hassasiyete bir hanel getirmemiştir.

Vücûh ve nezâir bilgileri, bahse konu otorite hissini yansıtan en açık veri alanıdır. Şöyle ki Kur'an lafızlarının vücûhu ve bunlara ilişkin örnek âyetler meselesi, hem şahitlik gerektiren nüzul zamanı bilgilerini hem de dile ilişkin tarihî tecrübeye dayalı dil malumatını içermektedir. Çünkü bazen lafızların sadece Kur'an'a özel olarak nüzul dönemi olayları ile ilgili kazandığı anlamların vecih olarak sunulduğu görülür. Bu durum sadece dile ilişkin tecrübeye dayalı malumatı aktaran garîbu'l-Kur'ân ve i'râbu'l-Kur'ân ilimlerinden farklılık arz eder. Mesela "et-tâğût" kelimesinin vecihlerinden birinde "Ka'b b. el-Eşraf el-Yehûdî" anlamı verilir. Yine "el-'âlemîn" kelimesinin vecihlerinden biri "ehli kitap" olarak verilir. Nüzul dönemindeki gelişmeleri bilmeden söz konusu anlamlara ulaşmak imkânsızdır. Ya da kelimelerin metin bağlamında kazandığı yan anlamlar asıl anlamından o kadar uzaklaşır ki bunu dile ilişkin tecrübe üzerinden açıklamak eğer şer'î bağlam dikkate alınmazsa imkânsızlaşır. Meselâ "imâm" maddesinin bir vechinde "amel defteri", bir başkasında "kutsal kitap" bir başkasında da "levh-i mahfûz" anlamlarının verilmiş olması gibi. Yine "ez-zulm" maddesinde "şirk" anlamının verilmesi de böyledir. Öte taraftan lafızların bir vechi ile bizzat lügat anlamlarında kullanıldığını da işaret edilir. Bunun için "okunduğu anlam", "bizzat kendisi" vs. ifadeleri kullanılır. Öyleyse şu hükme varabiliriz: Vücûh ve nezâir bilgileri ilk nesillerden nakledilmiş olan

ama kaynağı itibariyle vahiy kaynaklı mıdır, şahitlik bilgisi midir, yoksa tecrübelere dayalı bir dirayet bilgisi midir seçmekte güçlük çekebileceğimiz malumatlardan oluşmaktadır. Kısacası rivayetle dirayetin birbirine karıştığı nesilden nesile aktarılan ve her nesilde büyüdüğünü gördüğümüz bir birikimdir. İlginç olanı bunların bütün olarak nakledilerek gelmiş olmasıdır. Tüm bunlardan dolayı vücûh ve nezâire ait birikim hadis rivayet formuna uysa da uymasa da tefsir geleneğinde görmezden gelinmemiş ve yine bütün olarak nakledilme ihtiyacı hissedilmiştir. Aslında bu yönüyle vücûh ve nezâir çalışmaları tefsir edebiyatı içerisinde en özgün türlerden biridir.

7. Değerlendirme

Tefsir edebiyatının başlangıçta kendine mahsus bir nakil biçimine sahip olup olmadığı araştırmaya değer bir konudur. Her ne kadar hadis rivayet formu ve tenkit kriterleri Müslümanların nakil yöntemlerindeki hâkim ölçütleri teşkil etse de -bugünden baktığımızda- özellikle erken dönem ulûmü'l-Kur'ân edebiyatının yazılı ve özgün bir karaktere sahip olduğuna dair işaretler bulunmaktadır. Hâkim rivayet telakkisi üzerinden tefsir nakillerine yönelen güven eksikliği, (tabiûn nesli sonrasında tefsir ehli diye tanınan şahıslara yönelik itikadî ve ideolojik güvensizliğin yanında) yazının vaktinde tek başına güven verici bir unsur olarak kabul edilmemesiyle alakalı olabilir. Öte taraftan Mushaf merkezli tefsir faaliyetlerinin asıl metin üzerine yapılan ziyade açıklamalar şeklinde sahabe döneminden itibaren sürdürülmesi, söz konusu tefsir nakillerine özgün bir karakter kazandırmış olmalıdır. Tefsir bilgileri Mushaf üzerinden yürütülen bir faaliyetin ürünleri olduğu³³ için bilginin ihtiyaç duyduğu zemin problemi/tedvin çabuk aşılmış ve doğrudan konu merkezli tasnife yönelinmiş olabilir. Bunun da farklı Kur'an ilimlerine, yani nâsîh mensûh, garîbu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir gibi edebiyatların tabiûn neslinde ve hemen sonrasındaki nesilde teşekkülüne vücut verdiği anlaşılmaktadır.

Elimizdeki erken dönem ve sonrasına ait vücûh ve nezâir kitapları arasındaki kronolojik ilişki konuya dair önemli veriler sunmaktadır. Özellikle Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir*'i ile Yahyâ b. Sellâm'ın *et-Tesârif*'i arasındaki ilişki, bunu ortaya koymaktadır. Her şeyden önce iki kitap arasındaki ilişki ve bu ilişkiyi sürdürüp destekleyen diğer kitaplar bize vücûh ve

33 Daha çok tabiîn döneminde karşımıza çıkan ve tefsir çalışmalarında Kur'an'ın metinsel bütünlüğünden hareketle yapılmış olan genellemeler dikkat çekicidir. Bu konuda bk. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, ss. 128 vd.

nezâir malumatının başlangıçtan beri yazılı olması kuvvetle muhtemel bir edebiyata dayandığını göstermektedir. Tefsir edebiyatının bir başka türü olan me'âni'l-Kur'ân tarzı eserler ve özellikle de el-Ferrâ'nın çalışması, nakledilerek gelen vücûh ve nezâir bilgilerine yer yer şahitlik etmektedir. el-Ferrâ'nın Kufeli, Ebû 'Ubeyde'nin de Basralı olduğu dikkate alınrsa Kufe geleneğinin daha çok vücûh ve nezâir çalışmalarının perspektifini; Basra geleneğinin de garîbu'l-Kur'ân geleneğinin perspektifini teyit edebileceği görülmektedir. Özellikle bu makalede değinmediğimiz el-Müberred ve Hakîm et-Tirmizî'nin eserleri bu açıdan dikkatle ele alınmalıdır. es-Se'âlebî'nin ve sonrasında da İbnü'l-Cevzî'nin her iki gelenekten yararlanmış olmaları ve eserlerinde anlamları veririrken ilk önce garîbu'l-Kur'ân perspektifinden açıklamalar ve alıntılar yapmaları da önemlidir. Ayrıca onlar, (özellikle İbnü'l-Cevzî) vücûh ve nezâir birikimini yansıtaçağı zaman söze "tefsir ehli şöyle demiştir" şeklinde bir ifade ile başlarlar. Aslında Mukâtil ve Yahyâ sonrasındaki tüm çalışmalarda kısmen de olsa garîbu'l-Kur'ân tarzının etkisini görebiliyoruz. Bu karışım farklı nakil geleneklerinin veya yollarının ortaya çıkarılmasında araştırmacılara yardım edebilir.

Mukâtil'in kitabının açık bir şekilde Mushaf tertibini esas aldığını söyleyemesek de Mushaf tertibinin gözetildiğı bir çalışma ortamının izlerini taşımaktadır. Öte taraftan eldeki matbu nüshalarda hareketle söyleyebiliriz ki Yahyâ b. Sellâm, tasnif biçimine varıncaya kadar Mukâtil'den büyük oranda yararlanmıştı. Onun madde başlıklarını kısmî değişiklikler dışında lam-ı tariflerine varıncaya kadar derc etmiş, vecihlerin sayısında, her bir vechin anlamında ve o anlamı açıklarken kullanılan ifade biçiminde onu takip etmiştir. Daha da ilerisi her bir vechte nezâiri teşkil eden âyetlerde âyetlerin sıralanmasında da selefi Mukâtil'in yolundan çıkmamıştır. Tüm bu hususlarda istisna teşkil eden örneklerinin varlığı onun kendi tercihlerini de ortaya koyduğuna işaret sayılabilir. Bazı örneklerden anlaşıldığı kadarıyla *et-Tesârif* teki bu fazlalıklar, (bütünöyle değilse bile bir kısmı itibariyle) başka yoldan gelen rivayetlere ya da kaynaklara dayanıyor olabilir. Zira vücûh ve nezâir geleneğı açısından bakılınca ilginç şekilde *et-Tesârif* te karşımıza çıkan yeni madde başlıkları, yeni açıklama biçimleri, en azından bir kısmı itibariyle ondan sonra gelen kişiler tarafından tıpkı Mukâtil'in takip edildiğı gibi dikkate alınmış ve takip edilmiştir. Onlar da kendi aralarında benzer bir ilişki inşâ etmişler ve her biri kendi katkısını yapmaktan da çekinmemiştir. Bu ortak nakillerin ayrı yollardan gelen kadim bilgiler olup olmadığı araştırmaya muhtaçtır. Meselâ birbirinin akrası olan en-Neysâbü'rî ve es-Se'âlebî'nin -birbirlerinden faydalanmadıkları göz önüne alınırsa - Mukâtil ve Yahyâ'dan nakletmedikleri tam 36 madde başlığında uyuş-

maları dikkat çekici olur. Bu da elimizdeki çalışmalara nazaran Mukâtil ve Yahyâ'nın dışında bir üçüncü eski kaynağın varlığına delalet eder. Hatta en-Neysâbü'rî'nin kendi kaynaklarına ilişkin beyanlarını dikkate alırsak bu kişi Yahyâ değil (onun özgün bilgilerine de kaynaklık etmiş olması muhtemel olan) el-Kelbî'dir. Ne yazık ki el-Kelbî'nin çalışması elimizde değildir. Fakat yaptığımız bu tespit vücûh ve nezâir edebiyatının alternatif nakil yollarına sahip olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Her şekilde vücûh ve nezâir edebiyatı genel görüntüsü itibariyle tasnif biçiminden, madde sayısına, oradan vücûh ve nezâir çeşitliliğine varıncaya kadar hem eski damarı korumuş hem de bir genişleme yaşamıştır. Bu durum erken dönem ulûmu'l-Kur'ân edebiyatının nakil telakkisinin özgün yönüne ait ikinci bir hususiyet olarak karşımıza çıkar. Neticede tüm bu manzara açık bir nakil yoluna işaret eder. Çalışmalar arasındaki teferruata ilişkin tutarlılık ve benzerlik bahse konu nakil yolunun yazı üzerinden inşa edildiğini gösterir.

Vücûh ve nezâir çalışmalarında bilginin hem bir rivayet hassasiyeti ile nakledilmesi, hem de sonraki nesilden kişilerce gerekli görülen yerlerde nakle müdahalelerde bulunulmuş olması, tefsir bilgisinin karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu durumun en önemli sebebi, tefsir malumatının şahitlik ile tecrübe ve yorum gerektiren bilginin yani rivayet ile dirayetin zorunlu bir karışımı olmasıdır. Müfessirler önceki neslin kavlini görmezden gelemese de delillerinin mevcut olduğunu fark ettiklerinde daha kuvvetli başka bir görüşü tercih edebilmişlerdir. Bir sonraki neslin bunları dikkate alması, önceki nesillere ait dirayetin de nakledilmesine ve otorite kazanabilmesine neden olmuştur.

Kanaatimizce erken dönem kaynakların kritiğine ilişkin çalışmalar farklı edebiyat türlerinin bütünlüğü ve birbirleriyle ilişkisi çerçevesinde ele alındığında bize daha doğru bir tefsir tarihi algılaması kazandıracaktır.

Kaynakça

- Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2009.
- Çelebi, Hind, (*et-Tesârif* e yazdığı mukaddime), eş-Şerikiyye et-Tunûsiyye li't-Tevzî', Tunus 1979.
- ed-Dâmeğânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Abdulazîz Seyyidu'l-ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- Ebû Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr el-Kûfî, *Meânî'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II. cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut 1955.
- el-Hiyemî, Fâtıme Yûsuf, (*Vücûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm* e yazdığı mukaddime), Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996.

- İbnü'l-Ceyzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1984.
- Karagöz, Mustafa, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci –Nezâirin 'Eşanamlılık' Olarak Tanımlanma Sorunu-", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2009, ss. 441-475.
- Katip Çelebi, Musatafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, Vekâletü'l-Me'ârif, by., ts.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtım (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- , *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Salebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- el-Muberrid, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd en-Nahvî, *Ma'ttefeka lafzuhi ve'htelege ma'nâhu fi'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, tahk.: Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd, Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, by., 1409/1988.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tahk.: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- , *el-Vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.
- en-Neysâbü'rî, Ebû Abdurrahmân İsmâîl b. Ahmed ed-Darîr el-Hirî, *Vücûhu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, tahk.: Fâtıme Yûsuf el-Hiyemî, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'an'da Vucûh ve Nezâir –Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yayınları, Sam-sun 2007.
- Özek, Ali (*el-Vücûh ve'n-nezâir*'e yazdığı tanıtım bölümü), İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.
- er-Râdî, Muhammed Abdülkerîm Kâzım, (*Nüzhetü'l-a'yûn*'e yazdığı mukaddime), Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1984.
- es-Se'âlibî, Abdülmelik b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'âniyye elletî terâdefet me'ânihâ ve tenevve'at me'ânihâ*, tahk.: Muhammed el-Mısırî, 'Âlemu'l-Kütüb-Mektebetü'l-Mütenebbî, Beyrut-Kâhire 1404/1984.
- Serinsu, Ahmet Nedim *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994.
- Seyyidü'l-ehl, Abdulazîz, (*Kâmûsu'l-Kur'ân*'a yazdığı mukaddime), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000
- Subhu's-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet (İstanbul), ts.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, Beyrut 1414/1993.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetü'r-Risâle, by., 1420/2000.
- et-Tirmizî, el-Hakîm, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, tahk.: Hüsnî Nasr Nîrân, 1389/1969.
- Türçan, Selim "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzul Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar 2007.
- Versteegh, Kees, "Grammar and Exegesis, The Origins of Kufan Grammar and the Tafsir Muqâtil", *Der Islam*, 67 (1990), ss. 206-242.
- Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif tefsîru'l-Kur'ân mim mâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet me'ânihî*, tahk.: Hind Çelebi, eş-Şerikiyye et-Tunûsiyye li't-Tevzî', Tunus 1979.
- ez-Zerkânî, Abdulazim, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, Beyrut 1415/1995.