BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERÎ

Cilt - 3

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Dr. Öğrt. Üyesi Abdullah Pakoğlu

SİVAS 2023

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Bütün Yönleriyle Zemahşerî
Cilt 3

ISBN
978-625-6497-26-9
978-625-6497-23-8 Tk

Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Alim Yıldız

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Dr. Öğrt. Üyesi Abdullah Pakoğlu

Kapak ve İç Düzen
Abdulkadir Kocatürk

Baskı
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa
Sertifika No: 40954

Dağıtım
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Sivas / 2023

İÇİNDEKİLER

Keşşâf Tefsîri Bağlamında Zemahşerî'nin Kıraatlere Yaklaşımı
Prof. Dr. Ömer Aslan 11

Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi
Dr. Kadir Taşpınar 15

Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Erdemli Davranışlar ile İlgili Âyetlerin Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlar
Doç. Dr. Ömer Özbek 23

Zemahşerî'nin Kur'ân Müdâfaası
Dr. Akif Yıldırım 33

Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorum Zenginliğine Katkısının Zemahşerî'nin Perspektifinden İncelenmesi
Dr. Aslan Çıtır 43

Zemahşerî'nin Mu'tezilî Görüşlerine Mesnet Bazı Âyetlerdeki Kıraat Farklılıklarını Yorumlaması Üzerine Bir Değerlendirme
Dr. İmran Çelik 51

Zemahşerî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinin Analizi (el-Keşşâf Örneği)
Dr. Mehmet Maşuk Acar 61

Mushaf İmlası Bağlamında Zemahşerî ve el-Keşşâf'ı
Dr. Mustafa Sağlam 73

Zemahşerî'nin *el-Mufassal Fi San'ati'l-İ'râb*'ının Kırâat İcazetleri
Arş. Gör. Aziz Ençakar 83

Hucurât Sûresindeki Kıraat Farklılıkları (Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı Özelinde)
Hüseyin Öztürk 97

Zemahşerî'nin El-Keşşâf İsimli Tefsîri Bağlamında et-Tûr Sûresinin Kıraat Açısından İncelenmesi
Tahire Türkmen 105

Kehf Sûresindeki Hızır-Musa Kıssasının *Keşşâf* ve *Rûhu'l-Beyân* Tefsirlerindeki Birlikteliğinin Değerlendirilmesi
Doç. Dr. Yüksel Göztepe 115

Hicrî IX/Milâdî XV. Asır Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemasının Zemahşerî'ye Olan İlgisi: Bir Ehl-i Sünnet Müdafiî Şeyh Alî El-Bistâmî (Musannifek) Örneği
Dr. Ümit Karaver 127

Tefsirde Dirâyet ve el-Keşşâf'taki Uygulamaları (Dirâyet Tefsirini Yeni Bir Gözle Okuma Denemesi)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan 137

Tenzihî Dil Bağlamında Keşşâf Tefsiri
Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz 147

Zemahşerî'nin Tefsirinde Edatların Anlamlarına Dair Tahlil ve Tercihler (Bakara Sûresi Örneği)
Doç. Dr. Ahmet Karadağ 155

Zemahşerî'nin Muhkem ve Mütaşabih Âyetlere Yaklaşımı (Keşşaf Bağlamında)
Doç. Dr. Enver Bayram 165

Çağdaşları ve Kaynak Havuzu Ekseninde el-Keşşâf'ın Özgünlüğü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme
Doç. Dr. Muhammed Coşkun 171

Ayetlerarası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Zemahşerî'nin Atıf veya İsti'nâfiyye Tercihi ve Bunun Anlama Etkisi
Doç. Dr. Süleyman Pak 179

Zemahşerî'nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında "Garîbu'l-Kur'ân" Meselesine Bakışı
Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu 189

Rivayet-Dirayet Bağlamında Zemahşerî'nin Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım
Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın 199

Zemahşerî Perspektifinden Müteşâbih'in Te'vili
Dr. Faima İsrafilova 209

Zemahşerî Tefsiri'nin Kadı Abdulcebbâr Tefsiri'nden Farklılaşması ve Bunun Nedenleri Üzerine Bir İnceleme: Yed ve 'Ayn ile İlgili Bazı Ayetler Özelinde
Dr. Fatma Yalnız 215

Dilbilimsel Tefsir Literatüründe *Keşşâf*
Dr. Havva Özata 227

Keşşaf'ta Analoji ve Metafor Yoluyla Tefsir
Dr. Hüseyin Halil 237

Zemahşerî Tefsîrinde Nazım Teorisi Tatbîki (Hac Sûresi Örnekliğinde)
Dr. Mehmet Karlı 245

Zemahşerî'nin Tefsirinde İsrâiloğulları ve Yahudilik
Dr. Mustafa Kılıçaslan 253

el-Keşşâf Üzerine Yapılan Şerh, Hâşiye Çalışmaları ve Ahmed el-Karamânî'nin *el-Keşşâf* Hâşiyesi
Dr. Mustafa Topcu 265

Zemahşerî'nin "Muhabbetullah" Anlayışı ve Sofyalı Bali Efendinin Eleştirisi
Dr. Oğuzhan Şemseddin Yağmur 281

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta Mübhemâtu'l-Kur'an'a Yaklaşımı
Dr. Yahya Arslan 295

Zemahşerî'nin Tefsirinde Rivayetlerin Boyutu
Dr. Zekeriya Efe 303

Sıradışı Yaşamının, Zemahşerî'nin Tefsiri ve Görüşleri Üzerindeki Etkisine Örnekler
Dr. Zeynep Ceran 323

Meal Çalışmalarına Katkısı Açısından Keşşâf Tefsirinin Önemi
Prof. Dr. Zülfikar Durmuş 331

Bir Eleştiri ve Bir Savunma Arasında *el-Keşşâf* Okuması
Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna 345

Zemahşerî'nin el-Keşşâf Mukaddimesinde Değişiklik Yaptığı İddiasının el-Keşşâf Şerh ve Haşiyelerine Yansımaları
Arş. Gör. Mustafa Aydın 355

Mezhebi Bağlamında Zemahşerî'nin Tefsirinde Tahrif Sebepleri
Şahabettin Ertan Altunrende 369

Keşşâf Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Kur'ân Kıssalarının Tekrarına Yaklaşımı
Ünal Kılıçarslan 375

TAKDİM

Özünü Kur'ân'ın, “Rabbinin adıyla oku!” emrinden alan İslam düşünce medeniyeti, Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyiniyle beşerle buluşarak hayatın her alanına yansıyan ve birbirinden farklı ilmî disiplinlerle zenginleşen çok muhteşem bir yapıdır. Bu yapıya dil bilimleri, tarih, tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi birçok disiplin katkı sunmuştur. Farklı usul ve yöntemlerle hareket etseler de bu ilimler, İslam düşünce geleneği içerisinde hakikati ve hakikatin en ideal formda ifadesi olan Kuran-ı Kerim'i daha iyi kavrama amacı taşımaktadır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak bu amaca hizmet eden ve tefsir geleneğinin kudretli âlimlerinden biri olarak görülen Zemahşerî üzerine bir çalışmanın önemli olduğunu düşündük.

Bir ilim yolcusu olarak İslam coğrafyasının önemli bilim ve kültür merkezlerini ziyaret eden; hatta Mekke'de Kâbe'ye komşu olmasından dolayı 'Cârullah' lakabıyla anılan, döneminin büyük âlimlerinden dersler alan Zemahşerî çok boyutlu bir âlim olmasına rağmen İslam dünyasında hak ettiği takdiri yeteri kadar görememiştir. Biz yapmak istediğimiz bu çalışmada Zemahşerî'nin kıraât, tefsîr, kelâm, fıkıh ve felsefe gibi alanları da kapsayacak şekilde elden geldiğince bütün yönleriyle ele alınması ve incelenerek akademiye kazandırılmasını planladık.

Harizm'de dünyaya gelen Zemahşerî, Ebûkubeys dağına çıkıp Araplar'a, “atalarınızın dilini gelin benden öğrenin” diyecek kadar Arap dili ve belağatine sahip yetkin bir âlimdir. Bu sebeple de 'Şeyhu'l-Arabiyye' olarak isimlendirilmiştir. Dil ve dil etrafındaki tartışmalara bu kadar hâkim bir kişi olmasına rağmen modern dönemde yapılan dil, gramer ve dil felsefesi ekseninde yapılan tartışmalara neredeyse hiç konu edinilmediğini söylemek mümkündür. Tefsir, kıraât, hadîs, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere dair geniş bir müktesebata sahip olan ve felsefi tartışmalara giren Zemahşerî'nin, kendisinden sonra yazılan tefsirlerin pek çoğunda referans olarak gösterildiği müşahede edilmektedir. Bu da şüphesiz onun tefsîr ilmindeki otoritesini ve özgünlüğünü göstermektedir.

Zemhaşerî aynı zamanda İslam kelâmının ilk rasyonalistleri kabul edilen Mu'tezile mezhebine mensup olup bu yönüyle 'Hâtemü'l Mu'tezile' olarak da anılmıştır. Nitekim o, kelâma dair eserler de kaleme almıştır. Gerek tefsîrinde gerekse kelâm ilmine dair yazdığı eserlerde felsefî tartışmalara da yer vermiştir. Zemahşerî, Mutezilî bir düşünür olmasına rağmen Sünnî ve Şiî alimler de onu yakından takip etmişlerdir. Tefsirindeki iddiaları ve kelâmî yaklaşımlarının bazıları beğenilmiş ve benimsenmiş olmasına rağmen bir kısmı da sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu takdir ve eleştirilerin değeri ve anlamı nedir?.. Böylesine çok yönlü ve ilmi yetkinliğe sahip olan Zemahşerî'nin yapmış olduğu dirayet tefsîrinin, dil ve belağat yaklaşımlarının, kelâmî ve felsefî tartışmaların bugünki anlamı nedir? Aklın egemen olduğu günümüz dünyasında Zemahşerî'yi nasıl anlamak ve yorumlamak gerekir?..

İşte zihin dünyamıza takılan tüm bu soru ve tartışmalar bağlamında İslam düşüncesinin yetiştirdiği bu âlimi hem bütün yönleriyle anlayıp gün yüzüne çıkarmak, hem de bahsi geçen konular etrafında günümüz araştırmacılarının gündemine almak suretiyle onu anlamaya çalıştık. Bu vesile ile gerek yurtiçi ve gerekse yurtdışından birbirinden farklı alanlarda çok sayıdaki akademisyenlerimizin kaleminden “Bütün Yönleriyle Zemahşerî” adlı çalışmamızı tamamlayıp ilim dünyasına sunabilmenin mutluluğunu yaşadığımızı ifade etmek isteriz. Faydalı olması dileğiyle…

Prof. Dr. Ömer Aslan
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı

SUNUŞ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi olarak, İslam düşüncesinin zengin mirasını taşıyan ve tarihsel bir derinliğe sahip olan Cârullah ez-Zemahşerî üzerine düzenlemiş olduğumuz kapsamlı çalışmanın metinlerini içeren değerli kitabımızı sizlere sunmaktan büyük bir onur ve memnuniyet duyuyoruz.

Zemahşerî, İslam tarihinde önemli bir yer tutan, dil bilimleri, tefsir, kelam ve felsefe gibi alanlarda derin izler bırakmış bir âlimdir. Onun eserleri, İslam düşüncesi için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmektedir. Bu çalışmayla, Zemahşerî'nin eserlerini ve katkılarını modern dünya perspektifinden yeniden değerlendirme fırsatı bulduk.

Çeşitli disiplinlerden gelen bilim insanlarını bir araya getirerek, Zemahşerî'nin çalışmalarını her yönüyle ele alma ve onun düşüncelerinin bugünkü dünya üzerindeki etkilerini tartışma imkânı bulduk. Bu faaliyetler, akademik düşünceye katkıda bulunmanın yanı sıra Zemahşerî'nin eserlerinin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılmasına da önemli bir katkı sağlayacaktır. Ülkemizin çeşitli üniversitelerinden ve dünyanın dört bir tarafından 110 değerli katılımcının çalışmalarının yer aldığı bu eser, aynı zamanda Zemahşerî'nin düşüncelerinin evrensel değerini ve geniş etki alanını da vurgulamış olmaktadır.

Bu kitap, sempozyumda sunulan tebliğlerin titizlikle seçilmiş bir derlemesidir ve Zemahşerî üzerine yapılan çalışmalarda yeni ufuklar açmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmalar, onun düşüncelerinin çağdaş dünya üzerindeki yankılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olurken aynı zamanda İslam düşüncesinin daha geniş bir çerçevede ele alınmasına da katkıda bulunmaktadır.

Bu eserin, Zemahşerî üzerine yapılan araştırmalara değerli bir katkı sunacağına ve bu büyük âlimin eserlerinin anlaşılması ve değerlendirilmesi konusunda yeni bir sayfa açacağına inanıyorum. Katılımcılara ve eserin gerçekleşmesine katkıda bulunan herkese değerli katkılarından ötürü derin minnettarlığımı sunuyorum. Bu kitap, sizlerin emekleriyle zenginleşip gelecek nesillere ilham verecek bir kaynak haline gelmiştir.

Bu çalışmanın, İslam ilimleri alanında ve akademik dünyada önemli bir referans kaynağı olarak yer alacağını düşünüyorum.

Prof. Dr. Alim Yıldız
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Rektör

Keşşâf Tefsîri Bağlamında Zemahşerî'nin Kıraatlere Yaklaşımı

Prof. Dr. Ömer Aslan*

GİRİŞ

İslam ilimlerindeki temel espri, Kur'ân'ı insan hayatıyla buluşturmaktır. Bunun için de tefsir, fıkıh, kelam gibi ilmi disiplinler odak noktalarına Kur'ân'ı almış ve onun anlaşılması yönünde de birbirinden farklı kaynaklara ve özellikle de kıraatlere müracaat etmişlerdir. İlk planda Kur'ân'ın lafzını muhafaza etme amacına matuf gibi gözükse de Kıraatlerin, sadece lafız boyutuyla kalmayıp bundan hareketle manayı da muhafaza etme amacını güttüğünü söylemek mümkündür. Daha çok yedi harf hadisiyle bağlantılı olarak ortaya çıktığı söylenen kıraat meselesinin, sadece Kur'ân tilavetiyle sınırlı kalmayıp başta tefsir olmak üzere, fıkıh ve kelam gibi İslamî ilimlerde de bir mesnet teşkil ettiğini ifade etmek gerekir. İslamî ilimlerde bir kıraat olgusu olmakla birlikte her İslam aliminin kıraatleri kabul ve yaklaşımları aynı değildir. Bununla birlikte hemen her müfessirin tefsir açısından kıraatlere sık sık müracaat ettiklerini görmek de mümkündür. Çok yönlü bir İslam bilgini olan Zemahşerî (ö.1144) de bu müfessirlerden bir tanesidir. Onun kıraatlere olan yaklaşımı, tefsir ilminin şah eserlerinden kabul edilen Keşşâf tefsirine (*el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*) müracaat edilerek tespit edilebilir.

İslami ilimler arasında pek çok disiplinde yer verilmekle birlikte kıraatlere en fazla yer verilen alanın tefsir alanı olduğu görülmektedir. Hemen her müfessir gibi Zemahşerî'nin de tefsir sahasında önemli bir yeri olan *Keşşâf Tefsiri*'nde sık sık kıraatlere yer verdiği müşahede edilmektedir. Böyle olmakla birlikte onun kıraatlere yaklaşımının ilgili alan (Kıraat) disipliniyle farklılık arzettiğini söylemek de mümkündür. Zemahşerî, kıraatleri ele alırken onların sahih, mütevatir, müdrec, ahad ve şâz olup olmadığına pek bakmadığı görülmektedir. Yer yer kıraat imam ve ravilerinin isimlerini ifade ederken bazen de herhangi bir imam ya da ravi ismi belirtmeksizin kıraatlere doğrudan yer vermiştir. Bu noktadan hareketle onun kıraatlere daha çok tefsir mantığıyla müracaat ettiği söylenebilir.

Zemahşerî'nin Kıraatlere Yaklaşımı

Başta tefsir olmak üzere kıraatlerin İslami ilimlerde çok önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Hemen her tefsirde olduğu gibi Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*" adlı tefsirinde de büyük çapta yer tutan kıraatlerin varlığı dikkatleri çekmektedir. İslamî ilimler sahasında çok yönlü bir derinliğe sahip olan Zemahşerî'nin ilgili tefsirde sahih, mütevatir, ahâd, şâz, müdrec vs. kıraatlere sık sık yer verdiği görülür.

Müfessirlerin kıraatlere yaklaşımlarında aralarında bazı farklılığın olduğu bilinmektedir. Bu hususta etkin olan amillerden birinin, sahih ve mütevatir kıraatlerin (hatta kıraat literatüründe yer alan âhâd, müdrec, şâz kıraatlerin de) fesahât, belağât, mana, mefhum ve içerik yönünden bir kısmının diğer bir kısmına göre farklılık arz etme durumunun olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. Mütevatirlik dereceleri aynı olsa da aralarındaki bu tarz farklılıklar müfessirlerin tercih sebebi olmuştur. Zemahşerî'nin de böylesi durumlarda kıraatler arasında yer yer kendi tercihini yaptığı görülür. Çok önemli bir dil alimi olması hasebiyle onun tercihlerinde, kıraatlerin lügat ve i'rab yönlerine ağırlık verdiği görülür.

Zemahşerî'nin mahiyetlerine değinmeden, kendi görüşünü teyit için kıraatlere yer verdiği görülmektedir: Âl-i İmrân Sûresi birinci ayette yer alan hurûf-u mukatta'a (müstakil harflerden) (الم)'deki mîm (مِيمْ - م) harfinin sonunun sakin (cezimli) olması gerektiğini ifade ederek Âsım kıraatinde de bunun böyle olduğunu

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi, Tefsir ABD oaslan@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0002-9957-5124

belirtip kendi görüşünü kıraatle teyit etmiştir.[1] Bakara Sûresi 132.ayette yer alan ve mütevatir kıraatler arasında bulunan (وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ) "bunu İbrahim de kendi oğullarına vasiyet etti" ayetindeki (وَوَصَّى) kelimesinin (وأَوْصَى) şeklinde de okunabileceğini, bunun da herhangi bir kıraat yorumuna gitmeden Hicaz ve Suriyelilerin Mushaflarında böyle olduğuna işaret etmiştir.[2] Burada İmam-ı Âsım'ın rivayetine yer vermesi onun, her zaman Âsım'ın rivayetine ya da mütevatir kıraat imamlarından herhangi birine müracaat ettiği anlamına gelmez.

Bazen muhtelif kıraatlere yer vererek aralarından birini tercih etme yoluna gitmektedir. (أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) *"Ey Muhammed! Sanki sen onlardan bir ücret mi istiyorsun? Rabbinin ücreti ve sevabı daha hayırlıdır. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır."*[3] İlgili ayette yer alan (خَرْجًا فَخَرَاجُ) kelimelerinin (خَرَاجًا فَخَرَاجُ) ve (خَرْجًا فَخَرْجُ) şeklinde üç türlü okuyuş şeklinin olduğunu (imam ve ravi adı zikretmeden) ancak, mana ve mefhuma en uygun olanın (خَرْجًا فَخَرَاجُ) şeklindeki okuyuşun olduğunu ifade ederek kıraatler arasından kendi tercihini ifade etmiştir.[4]

Zemahşeri'nin kıraatleri, ayetin dil, lügat ve i'rab gibi muhtelif yönlerine değinmek, mesaj alanını genişletmek, muhtelif mesajlara ulaşmak ve değinmek için kullandığı görülür. Nitekim, (وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ)[5] *"Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi ki..."* ayetin mevcut okunuşu dışındaki "zeyyene, züyyine, katle, katlü. Şürakâihim, şürakâuhum" kıraatlere yer vermiştir..[6]

Zemahşerî, bazen imam ve ravi isimlerine değinerek bazen de herhangi bir kıraat imamı ya da raviden bahsetmeksizin ayetlerdeki muhtelif kıraat vecihlerine yer vermektedir. (وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا) "*ben yoldan çıkaranları yardımcı edecek değilim*" ayetinde[7] "küntü, künte, a'zden, u'zden, u'zuden, a'zaden" gibi kıraatleri herhangi bir imam ya da ravi ismi vermeksizin zikretmektedir.[8]

Kıraatlerin sahihlik derecesine bakmaksızın Zemahşerî'nin, bazı mezhebî görüşlere yer verme adına zaman zaman şaz kıraatlere de yer verdiği görülmektedir. (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)[9] "*Allah (cc) Musa (as) ile konuştu*" şeklindeki ayetin, Yahya b. Vessâb'tan rivayet edilen şâz kıraati de (وَكَلَّمَ اللَّهَ مُوسَى تَكْلِيمًا) zikrederek, "Allah'ın Musa ile değil, Musa'nın Allah ile konuştuğu" şeklindeki Mutezilî yaklaşıma işaret etmiştir.[10]

Zemahşerî'nin bazen bir kıraati bir başka kıraatle nakzetme yoluna gittiğini de görmemiz mümkündür. Hayatta olduğu sürece iman etme ihtimali olduğu için kafirler adına da istiğfar edilebileceğini, ancak (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ) "*İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi*," ayetini[11] Talha b. Musarrıf'ın (وَمَااسْتَغْفَرَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ) İbrahim babası için istiğfar etmedi, şeklindeki kıraatini, Hsan-ı Basrî ve Hammâd er-Râviye'nin bu ayeti (وَعَدَهَا أَبَاهُ ....) babasına söz verdi, kıraatinin, babası için istiğfar ettiği şeklinde ayeti desteklediğini ifade etmiştir.[12]

Aynı anlama gelmesinden dolayı (كَالْعِهْنِ) "atılmış renkli yün gibi" kelimesinin[13] tefsirinde yün gibi anlamına gelen İbni Abbâs'a ait (كَالصُّوفِ) şâz okuyuşunu da zikretmiştir.[14] Yine ilgili ayette (فَتَبَيَّنُوا)[15] "araştırın" anlamındaki kıraatin, İbn Mes'ûd'a atfedilen kıraatte (فَتَثَبَّتُوا) "tesbit edin" kıraatini hatırlatarak onun kıraatine de yer vermiştir.[16]

---

1 Âl-i İmrân, 3/1. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003) 1/330.

2 el-Bakara, 2/132. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/190.

3 el-Mü'minûn, 23/72.

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/191.

5 el-En'âm, 6/137.

6 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/66-67.

7 el-Kehf, 18/51.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/699-700.

9 En-Nisâ, 4/164.

10 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Komisyon, (İstanbul: y.y., 2017), 2/337.

11 et-Tevbe, 9/114.

12 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/304.

13 el-Kâria, 101/5.

14 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/782.

15 el-Hucurât, 49/6.

16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/351.

Yine herhangi bir isim zikretmeden (أَنْظُرُونَا) "bize bakın" şeklinde var olan kıraat şeklinin, (اَنْظِرُونَا) "bize süre tanıyın", şeklinde de okunduğuna yer vermiştir. Kime ait olduğuna bakılmaksızın kıraatlere yer verilmesi, kıraatten ziyade tefsir mantalitesinin ön planda tutulduğunu göstermektedir.[17] Yine isim zikredilmeden aynı surenin 24.ayetindeki (بِالْبُخْلِ)[18] kelimesinin (بِالْبَخَلِ) şeklinde de okunduğu ifade edilmiş, ancak mahiyeti üzerinde durulmamıştır.[19]

İsim zikretmeden (عِبَادُ الرَّحْمَنِ)[20] Allah'ın kulları (عِبَادُ) kelimesinin (عَبِيدُ) ve (عِنْدَ) şeklinde de okunduğunu ifade etmiştir.[21] İmam ya da ravi ismi belirtilmeden (لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ) "o gün herkesin yetip artacak bir derdi vardır" ifadesindeki[22] (يُغْنِيهِ) "onu yeterince meşgul eden" ifadesini (يَعْنِيهِ) "ona yönelip kasteden" şeklinde okunduğunu belirtmiştir.[23]

Bazen kıraatler arasında herhangi bir fark ve tercih ayrımı gözetmeksizin her iki kıraatin de tercihe şayan olduğunu ifade eder. Ayette (حَتَّى يَطْهُرْنَ) adet kanı kesilinceye kadar, şeklinde yer alan ifadenin, İbn Mes'ûd'un kıraatinde (حَتَّى يَتَطَهَّرْنَ) yıkanıncaya kadar,[24] şeklinde olduğunu ve her iki kıraatin de amel edilmesi gereken türden olduğunu bildirmiştir.[25]

Bazen sadece kıraat farklılığına işaret etmekle yetinir. Örneğin, (كَيْفَ نُنْشِزُهَا) "onları nasıl düzenliyoruz" şeklindeki ifadenin,[26] Hasan-i Basri'ye atfedilen bir kıraatte (كَيْفَ نَنْشُزُهَا) şeklinde olduğuna yer vermiştir.[27] Fatiha suresinde var olan (مَالِكِ) ifadesine[28] ait mütevatir, ahad, şaz ayrımına gitmeden (مَلِكِ, مَلْكِ, مَالِكِ, مَلْكَ) hemen her kıraate yer vermiştir. Bu tür kıraatlerden bir kısmını bazı isimlerle zikrederken bir kısmına hiç isim vermeden, bazıları diğerleri şeklinde müphem ifadeler kullanmıştır.[29]

Resmü'l-Mushaf'ta (طَلْحٍ) şeklindeki mevcut ifadeyi[30] Hz. Ali'nin (طَلْعٍ) şeklinde ayn (ع) ile okuduğunu ve ona (طَلْحٍ)'ı mı değiştiriyorsun diyenlere; Kur'ân ayetleri artık yerinden oynatılamaz, değiştirilemez, dediğini ifade ederek,[31] Hz. Ali, vs. sahabinin kıraatlerle olan bağlantısına, yani kıraatlerde sahabenin rolüne ve onların farklı kıraatleri olsa da resmü'l-mushafa gösterdikleri hürmet ve hassasiyete işaret etmeye çalışmıştır.

Zaman zaman mütevatir kıraat imamlarına yer verir, ancak imam ya da kıraatin mahiyetine değinmez. (وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ) "diğeri de onları kendilerinin iki katı gören kafir bir grup" ayetini[32] Nâfi'nin (تَرَوْنَهُمْ) şeklinde okuduğunu ifade ederek ilgili yerin, "ey Kureyş müşrikleri, siz Müslümanları iki katınız olarak görüyorsunuz" şeklinde de anlaşılabileceğini belirtir.[33] Geride de ifade ettiğimiz gibi bizzat imamlarına nispet ederek de mütevatir kıraatlere yer verdiğini ifade edebiliriz.

Kıraatlere yaklaşımlarında onun meseleye daha çok dil mantığıyla yaklaştığı görülür. Bunun için de müracaat ettiği şahısların kıraat imamlarından olup olmadığına pek bakmaz. Mesela: Mu'tezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardan Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (ö. 144/761)'in elif lâm mîm (الم) in mimini[34] kesra ile okumasını, onun kıraati olarak adlandırır.[35] Dilci olması hasebiyle kıraatleri daha çok dil mantığı yönüyle kullandığını söylememiz mümkündür.

---

17 el-Hadîd, 57/13.
18 el-Hadîd, 57/24.
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/463, 467.
20 -ezZuhruf, 43/19.
21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/237.
22 A'bese, 80/37.
23 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/692.
24 el-Bakara, 2/222.
25 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/262-263.
26 el-Bakara, 2/259.
27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/303.
28 el-Fatiha, 1/4.
29 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21-22.
30 el-Vakıa, 56/29.
31 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/449.
32 Âl-i İmrân, 3/13.
33 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/336.
34 Âl-i İmrân, 3/1.
35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

Âl-i İmran sûresinde yer alan (وَسَارِعُوا) kelimesinin[36] Medine ve Suriye Mushaflarında vâv (و) sız yazıldığı diğerlerinin ise onu vâvlı okuduğu ifade edilir. Ubey b. Ka'b ile İbn Mes'ûd'un (وَسَابِقُوا) şeklinde vâv (و) lı okumaları onun vâvlı okunuşunun doğru olduğunu desteklemektedir,[37] demesi kıraatten hareketle kelimelerin lügat yönünü önceledeğini gösterir bir durum arz etmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak hemen her müfessir gibi, Zemahşerî'nin de kıraatlere yer verdiğini ve hatta bunun azımsanmayacak derecede büyük bir yekun teşkil ettiğini söyleyebilmemiz mümkündür. Onun, ayetleri tefsir ederken varsa konuyla ilgili kıraatlerin sahih ya da mütevatir olup olmadığına illa da bir imam ya da ravisinin olup olmadığına bakmaksızın konuyla alakalı kıraatleri kullandığı görülmektedir. Sahih, mütevatir, âhâd, müdrec yahut şâz olup olmadığına bakmaksızın ilgili kıraati bazen imam ya da ravisinin adını zikrederek bazen de hiç değinmeden sadece kırraati zikretmekle yetinir. Çok iyi bir dilci (Arap Dili) olması hasebiyle dil mantığını ileri çıkarıp, herhangi bir ayrıma gitmeden tefsirinde kıraatleri birinci derecede kullandığını söylememiz mümkündür.

Netice itibariyle ilgili hususta şöyle bir tespit yapmamız söz konusu olabilir: Malum olduğu veçhiyle Kur'ân'ın tefsiri yapılırken usûl kaynaklarında Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın hadis, sünnet, sahabe sözleri vs.. ile tefsir edildiği maddelerine rastlamamız mümkündür. Hemen her müfessirin müracaat etmesine ve bizzat uygulanmasına rağmen, bu maddeler arasında Kur'ân'ın kıraatlerle tefsir edilmesi maddesine pek rastlanmaz. Ancak metodolojik olarak ifade edilmemiş olsa da Zemahşerî'nin tefsirinde (*el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*) uyguladığı metotlardan birinin de, Kur'ân'n kıraatlerle tefsir edilmesi metodu olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev Hayrettin Karaman, Ali Özek vd.. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, çev. Komisyon. İstanbul: y.y., 2017.

[36] Âl-i İmrân, 3/133.

[37] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/406.

Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi

Dr. Kadir Taşpınar*

GİRİŞ

Kıraat birikimi içerisinde yer alan ihtilaflar nakil, Mushaf hattı ve Arap dili kriterlerine uygunsa sahih; bu şartları taşımıyorsa şâz olarak nitelendirilmiştir.[1] Özellikle İbn Mücahid (ö. 324/936) öncesi dönemde dil âlimleri ve dil yönüyle öne çıkan müfessirler, Arap dili şartını önceleyerek sahih kıraatleri eleştiriye tabi tutabilmişlerdir. Sonraki dönemde de söz konusu âlimlerin etkisiyle sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Bu eleştirilerin belki de ortak noktası, kıraat âlimlerinden ziyade dil ve tefsir âlimleri tarafından gündeme getirilmeleridir. Bu da, her iki grupta yer alan âlimlerin kıraatlere yaklaşımındaki farklı tarzdan kaynaklanmaktadır. Zira kıraat âlimleri sahih kıraat şartlarından nakli/rivayeti merkeze alırken, diğerleri ise nakle önem vermekle birlikte zaman zaman Arap dili kurallarını diğer kriterlerin önüne geçirebilmişlerdir. Tebliğe konu olan *el-Keşşâf* sahibi Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) de bu saikle sahih kıraat kriterlerine yaklaşan müfessirler arasında yer almaktadır. Çalışmada Zemahşerî'nin tenkide tabi tuttuğu sahih kıraat örnekleri ele alınacak ve bahse konu tenkitlerin Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) yorumlarıyla örtüşüp örtüşmediği irdelenecektir. Böylelikle her iki müfessir arasındaki etkileşim boyutları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eseri, Zemahşerî'nin en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Hatta *Meâni'l-Kur'ân*, *el-Keşşâf*'ın temel kaynağı olarak zikredilmektedir.[2] Buna paralel olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında, en fazla ismi zikredilen âlim[3] Zeccâc'tır.[4] Hâl böyle olunca, lügat, tefsir ve gramer yanında kıraat ihtilaflarının yorumlanmasında da Zemahşerî'nin müracaat ettiği âlimlerin başında Zeccâc'ın geldiğini söylemek mümkündür.

Sadece ülkemizde Zemahşerî ve tefsirini konu alan yüze yakın lisansüstü tez çalışması yapılmıştır.[5] Zeccâc hakkındaki çalışmalar ise yirmi civarındadır.[6] Yine Zemahşerî hakkında ülkemizde yüzden fazla makale kaleme alınmışken Zeccâc için bu sayı yirmiye yakındır. Her iki müfessir kıraatlere yaklaşımları yönüyle de akademik çalışmalara konu olmuşlardır. Bu bağlamda Zemahşerî'nin kıraatlere yaklaşımını tespit mahiyetinde birisi devam etmekte olan dört adet lisansüstü çalışma,[7] dört adet de makale çalışması mevcuttur. Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımı hakkında ise ikişer adet lisansüstü tez ve makale çalışması bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin kıraatlere yaklaşımına yönelik yapılan çalışmalarda çeşitli vesilelerle Zeccâc'ın etkisinden bahsedilmektedir. Fakat tebliğimizin konusu özelinde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte Zemahşerî-Zeccâc etkileşimini ele alan bir makale çalışması mevcut olup ilgili çalışmada her iki müfes-

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, kadir.taspinar@erdogan.edu.tr ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-6317-6594

1 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1395), 174, 182; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l 'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/9.

2 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329. Bununla birlikte Zemahşerî'nin en önemli kaynağının es-Sa'lebî (ö. 427/1035) olduğu da iddia edilmektedir. Bilgi için bk. Zekeriya Efe, *Zemahşerî Tefsirinin Rivayet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 71-72.

3 Zeccâc'ın ismi *el-Keşşâf*'ta kırk beş yerde geçmektedir. Bunlardan üçü kıraat değerlendirmeleri bağlamında olup, Mâide 45, Mümtehine 11 ve Zilzâl 6 ayetlerinde yer alan şâz kıraat ihtilafları ile ilgilidir.

4 Fatih Kanca, "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 540.

5 İSAM verilerine göre bu çalışmalardan kırka yakını devam eden çalışmalardan olup henüz tamamlanmamıştır.

6 Bu çalışmalardan ikisi devam etmektedir.

7 Çalışmalardan ikisi doktora, diğer ikisi ise yüksek lisans düzeyindedir. Bu çalışmalardan en kapsamlı olanı Mustafa Kılıç tarafından "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu" adıyla doktora tezi olarak hazırlanan ve "Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği" adıyla kitaba dönüştürülen çalışmadır. Bk. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

sirin etkileşimi -kıraat özelinde olmayıp- genel manada ele alınmıştır.[8] Söz konusu makale çalışmasında "kıraat iktibasları" şeklinde ayrılan başlıkta üç şâz kıraat örneği üzerinden Zemahşerî-Zeccâc irtibatına dikkat çekilmiştir.[9] Sahih kıraat eleştirisi üzerinden Zemahşerî ve Zeccâc irtibatını ortaya koymayı amaçlayan tebliğ çalışmamız bu yönüyle her iki müfessirin etkileşimini ele alan müstakil bir çalışma hüviyetine sahiptir. Çalışmada öncelikle Zemahşerî ve Zeccâc'ın sahih kıraatlere yaklaşımı ele alınacak ardından Zemahşerî'nin sahih kıraatlere yönelttiği eleştirilerin arka planındaki Zeccâc etkisi incelenecektir.

1. Zemahşerî ve Zeccâc'ın Sahih Kıraatlere Yaklaşımı

Bir kıraat vechinin sahih olarak addedilebilmesi için nakil/rivayet, Mushaf hattı ve Arap dili kurallarına uygun olma vasıflarını haiz olması gerektiği yukarıda belirtilmişti. Zeccâc'ın sahih kıraatlere yaklaşımı incelendiğinde rivayet unsurunun öne çıktığı görülmektedir.[10] Ona göre sahih bir kıraatin sahabeden, tabiînden, merkezi şehirlerdeki meşhur kurrâdan nakledilmesi gerekir.[11] Hatta bir rivayet kurrânın çoğunluğu tarafından nakledilmişse, azınlıkta kalan rivayete göre tercihe şayandır ve uyulması gereken kıraattir.[12] Zeccâc'ın sahih kıraatlere yaklaşımında öne çıkan ikinci kriter, nakledilen kıraatin Mushaf hattının yazım şekline uygun olmasıdır. Çünkü ona göre ümmetin icmaının bulunduğu Mushaf hattı, tabi olunması gereken bir sünnettir.[13] Zeccâc'ın sahih kıraat değerlendirmelerinde en çok başvurduğu kriter şüphesiz Arap dili kaideleridir. Kûfe ekolüne mensup olmasına rağmen nahivde Basralı dil âlimlerinin görüşlerine bağlı kalan Zeccâc,[14] yeri geldikçe dil kurallarının imkânlarını sonuna kadar kullanarak sahih bir kıraat vechini eleştirebilmiştir.[15]

Zemahşerî'nin sahih kıraatlere yaklaşımı da Zeccâc'dan çok farklı değildir. Zemahşerî sahih kıraat vecihlerini değerlendirirken rivayet olgusuna vurgu yapmaktadır.[16] Mushaf hattını da kıraat değerlendirmelerinde önemli bir ölçüt olarak gören Zemahşerî, çeşitli vesilelerle Mushaf hattını şahit göstermekte ve mutlaka uymak gerektiğinin altını çizmektedir.[17] Tefsirinde Zeccâc başta olmak üzere dil yönüyle temayüz etmiş birçok âlimden iktibaslarda bulunan Zemahşerî'nin kıraat tahlillerinde dilsel verilerden ziyadesiyle istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, gramer kaidelerini referans alarak kıraatler arasında tercihte bulunmuş, yine aynı saikle sahih kıraat rivayetlerini eleştirme yoluna gitmiştir.[18]

Eserlerinde sahih olsun şâz olsun kıraat ihtilaflarına ziyadesiyle yer veren her iki müfessirin, sahih kıraat kriterlerinden rivayet ve Mushaf hattını daima öne çıkarır bir tavır sergilediklerini görmezden gelmek mümkün değildir. Fakat bazı sahih kıraat değerlendirmelerinde Arap dili kaidelerini diğer kriterlerin önüne geçirerek adeta yok saydıkları da bir vakıadır. Her iki müfessir için çelişki arz eden bu durumun, bir yönüyle önceki âlimlerin etkisinden kaynaklandığını ifade etmemiz gerekir. Tebliğimizin bundan sonraki başlığında yer alan örnekler bahse konu etkinin daha net görülmesine katkı sağlayacaktır.

2. Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Tenkitlerinde Zeccâc Etkisi

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ında, sahih olsun şâz olsun kıraat birikimi içerisinde yer alan vecihlerin neredeyse tamamına işaret etmiş, ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü kıraatleri çeşitli yönlerden tahlile tabi tutmuştur. Bu esnada kıraatlere yönelik eleştirel değerlendirmelerini de dile getiren

---

8 Kanca, "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)".

9 Kanca, "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)", 547-549.

10 Necattin Hanay, "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 168; Yonis İnanç - Harun Abacı, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014), 10.

11 Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/482.

12 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/249; 3/288.

13 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/290; 2/111.

14 Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/173.

15 İnanç - Abacı, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Yaklaşımı", 9.

16 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/300; 3/200, 271.

17 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/18, 444; 2/43, 466, 733; 3/256; 4/603, 676.

18 Zemahşerî'nin, kıraatlere Arap dili açısından yaklaşımına dair detaylı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 163-181.

Zemahşerî'nin özellikle sahih kıraatlere yönelik bu tutumu dikkat çekmektedir. *el-Keşşâf* incelendiğinde Zemahşerî'nin sahih kıraat nakilleriyle ilgili olarak on sekiz kıraat vechini tenkit ettiği görülecektir.[19] Tenkitlerinin tamamına yakını dilsel tercihlerle alakalı olup çoğunlukla Zeccâc'ın tespitleriyle de örtüşmektedir. Bu başlık altında Zemahşerî'nin eleştirdiği, aynı zamanda Zeccâc'ın tenkitleriyle de paralellik arz eden ve iki müfessir arasındaki etkileşimi en sağlıklı şekilde yansıtan sahih kıraat örnekleri tahlil edilecek, söz konusu örnekler değerlendirilirken önce Zemahşerî'nin sonrasında ise Zeccâc'ın tespitlerine yer verilecektir.

Örnek 1: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ"[20]

Âyette yer alan "أَأَنْذَرْتَهُمْ" kelimesinde altı çeşit kıraat ihtilâfı bulunmaktadır. Bu kıraatlerden biri şâz diğerleri sahih olarak kaydedilmektedir.[21] Sahih kıraatler arasında yer alan ve ikinci hemzenin elife ibdâl edilmesiyle icra edilen "آَنْذَرْتَهُمْ" kıraati konumuzla ilgili olup Nâfi'nin râvisi Verş'e (ö. 197/812) nispet edilmektedir.[22]

Tefsirinde ilgili kelimede yer alan hemzelerin kıraat yönünden telaffuzuna değinen Zemahşerî, ilk beş vechin okunuşunu izah ettikten sonra "İkinci hemzeyi elife çevirip "آَنْذَرْتَهُمْ" okuyan hakkında ne dersin?" şeklindeki farazi soruyu, "Bu hatalı bir okuyuştur. Böyle okuyan Arap dili kuralının dışına çıkmıştır." diye cevaplamakta, iki sakin harfin bir araya getirilmesi ve hemzenin hafifletilmesiyle ilgili iki kural hatasına düşüldüğünden bahsetmektedir.[23] Böylelikle Zemahşerî, Arap dili kurallarını referans göstererek sahih kıraatler arasında yer alan bir kıraat vechini lahn/hata olarak nitelendirmektedir.

Tefsirinde, ilgili kelimedeki hemzelerden kaynaklı kıraat ihtilaflarını tahlile tabi tutan Zeccâc'ın da "أَنْذَرْتَهُمْ" şeklindeki okuyuşu hatalı bulduğu görülmektedir. Eleştirilerini iki açıdan dile getiren Zeccâc, aynı şekilde iki sakin harfin bir araya gelmesi ve harekeli hemzenin elife çevrilmesi problemine dikkat çekmektedir.[24] Her iki müfessirin konuyu işleyiş tarzı ve eleştiri noktaları aynıdır. Şu farkla ki Zeccâc, konunun izahında önceki dil âlimlerine atıfta bulunmakta, farklı örneklere müracaat ederek Zemahşerî'ye göre meseleyi daha geniş perspektiften ele almaktadır. Neticede her iki müfessirin bahse konu sahih kıraat vechine yaklaşımları ciddi manada birbirine benzemektedir.

Örnek 2: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"[25]

Ayette yer alan altı çizili ifadeyi, kıraat imamlarından Ebû Ca'fer (ö. 130/747) *melâike* kelimesinin sonundaki *tâ*'nın zammesiyle "لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا" şeklinde okumuştur.[26] Ayetin tefsirinde söz konusu kıraate değinen Zemahşerî, Ebû Ca'fer'in ismine atıfta bulunarak onun, *uscudû* kelimesinin ilk harfine uygun olsun diye bu şekilde okuduğunu, ancak harekenin bu şekilde değiştirilmesinin "الْحَمْدِ لِلَّهِ"[27] örneğinde olduğu gibi dilde zayıf bir durum olduğunu belirtmektedir.[28] Zemahşerî bu yorumuyla hem sahih bir kıraat rivayetini zayıf kabul etmekte hem de şâz bir kıraat örneği vererek görüşünü desteklemektedir.

---

[19] Söz konusu kıraat vecihlerinden her iki müfessirin etkileşimini daha net yansıtan yedi örnek çalışmada ele alınacaktır. Geriye kalan on bir örneğin sûre ve ayet numarası ile *Keşşâf* tefsirindeki yeri için bk. Bakara 2/246 (1/291); Mâide 5/119 (1/697); En'âm 6/137 (2/70); Enfâl 8/59 (2/231); Tevbe 9/12 (2/251); Kehf 18/97 (2/748); Şu'arâ 26/176 (3/332); Sebe 34/9 (3/570); Saffât 37/153 (4/64); Muhammed 47/22 (4/325); İnsân 76/4 (4/667).

[20] "İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler." (Bakara 2/6)

[21] Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, thk. G. Bergstraesser (Beyrût: Müessesetü'r-Rayan, 2009), 2; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/365; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987), 1/376; Hâmid b. Abdülfettâh Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (İstanbul, 1999), 45.

[22] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/365; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, 45.

[23] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/48.

[24] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/78.

[25] "Meleklere, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu." (Bakara 2/34)

[26] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/210; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 1/387.

[27] *Dâl* harfinin kesresiyle okunan vecih, şâz kıraatler arasında yer almaktadır. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, 1; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-kıraat*, thk. Muhammed b. 'Îd eş-Şa'bânî (Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Türâs, 2008), 19.

[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/348.

İlgili kıraat örneğine tefsirinde değinen Zeccâc da zamme ile okunan kıraati hatalı bulmaktadır. Ona göre Ebû Ca'fer Medine ehlinin büyüklerinden olup kıraat konusunda sağlam bir âlimdir. Fakat *melâike* kelimesi kesre konumunda olduğu için ref' edilmesi caiz değildir ve Kur'an vehme dayalı bir şeyle okunmaz.[29] Görüldüğü üzere her iki müfessir de kârî ismi zikrederek sahih olarak değerlendirilen zammeli okuyuşu doğru bulmamaktadır.

Örnek 3: "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ"[30]

Üzerinde kıraat ihtilâfı bulunan "أَرِنَا" kelimesi, İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr'ın (ö. 154/771) Sûsî (ö. 261/874) rivayetinde ve Ya'kûb (ö. 205/821) tarafından *râ* harfinin sükûnuyla "أَرْنَا"; yine Ebû Amr'ın Dûrî (ö. 248/862) rivayetinde *râ* harfinin ihtilâsıyla (harekenin üçte birini telaffuz ederek) okunmaktadır.[31]

Zemahşerî, "أَرِنَا" kelimesinin "فَخْذٌ/فَخِذٌ" kelimesine kıyas edilerek "أَرْنَا" şeklinde okunduğunu ancak böyle bir kıraatin kötü/düşük görüldüğünü zikretmektedir. Zira *râ*'nın kesresi, kelimenin aslında bulunan (kelimenin aslı أَرْئِنَا'dır) hemzeden nakledilmiştir. Bundan dolayı *râ*'dan kesreyi kaldırmak haksız/zorlama bir uygulama olur. Ayrıca Zemahşerî, Ebû Amr tarafından *râ* harfinin işmâm ile yani kesre harekeyi hafifçe belirterek okunduğunu da hatırlatmaktadır.[32] Hâlbuki *râ*'nın sükûnuyla okunan "أَرْنَا" kıraati de Ebu Amr'ın râvisi Sûsî'ye aittir. Zemahşerî'nin sâkin kıraati ifade ederken "قُرِئَ" lafzını kullanması, hareketli/işmamlı kıraat için ise Ebû Amr'ın ismine atıfta bulunması, sâkin kıraat vechini tasvip etmediğine dair bir alamet olarak zikredilebilir.

Zeccâc'ın meseleye yaklaşımında da aynı unsurların kullanıldığı müşahede edilmektedir. "أَرِنَا" kelimesinin hem kesreli hem de sâkin okunduğunu belirten Zeccâc, daha güzel olanın kesreli kıraat olduğuna dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin aksine sâkin kıraatin Ebû Amr'a aidiyetini dile getiren Zeccâc, kelimenin aslından yola çıkarak *râ*'nın kesresinin hazfedilmesini kabih/çirkin bulmaktadır. Buna rağmen dile ağır geldiğinden zamme ve kesrenin hazfedilmesine de cevaz veren Zeccâc, tercihinin "أَرِنَا" kıraatinden yana olduğunu vurgulamaktadır.[33] Müfessirlerin söz konusu sahih kıraate yaklaşımları kıyaslandığında arada güçlü bir etkileşimin varlığı kendini göstermektedir.

Örnek 4: "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[34]

Ayette geçen "فَيَغْفِرُ لِمَنْ" kelimesi Ebû Amr'ın râvisi Sûsî tarafından *râ*'nın *lâm*'a idgam edilmesiyle "فَيَغْفِلِمَنْ" şeklinde okunmaktadır.[35] Zemahşerî buradaki kıraat ihtilafını değerlendirirken idgamlı okuyan kişiyi fahiş bir şekilde hata yapmakla suçlamaktadır. Hatta bu kıraati Ebû Amr'dan rivayet eden kişinin, hem idgamlı okuyarak hem de bu kıraati Arap dilini en iyi bilen birisine atfederek iki kez hata ettiğini zikretmektedir. Ona göre bu kıraati nakleden râvi büyük bir cehalet içerisindedir ve bu gibi durumlar râvilerin zabt melekelerinin zayıflığından ileri gelmektedir.[36]

Zeccâc'ın idgamlı kıraat hakkındaki yorumları Zemahşerî ile aynı paraleldedir. Fakat Zeccâc konu hakkındaki değerlendirmelerini Âl-i İmrân sûresinin 31. ayetinde yer alan "وَيَغْفِرْ لَكُمْ" kelimesi bağlamında serdeder. Zeccâc'a göre bazı nahivcilerin *râ*'nın *lâm*'a idgam edilebileceğini iddia etmeleri fahiş bir hatadır. Ebû Amr'dan başka böyle okuyan kimseyi tanımadığını ifade eden Zeccâc, buradaki problemin râvinin yanlış anlamasından kaynaklandığını, zira böyle bir idgam uygulamasının Arap dilinde telaffuz hatası olacağını belirtmektedir. Ona göre *lâm* ve *nûn* harfi *râ*'ya idgam edilebilir ama tekrarlanma özelliğinden

---

[29] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/111-112.

[30] "Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar. Bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et. Şüphesiz tövbeleri kabul eden, çok merhametli olan yalnız sensin." (Bakara 2/128)

[31] Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 170-171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222.

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/188.

[33] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/209.

[34] "(Allah) dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir." (Bakara 2/284)

[35] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12-13; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 1/461.

[36] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

dolayı *râ* harfi *lâm* harfine idgam edilemez. Konu hakkında ilmine güvenilir nahivcilerin icmaı vardır.[37] Her iki müfessirin eleştiri bağlamında "fahiş hata" ifadesini kullanması ve Ebû Amr'dan ziyade râvisini hedef alması dikkat çekmektedir.

Örnek 5: "وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا"[38]

Altı çizili kelime kıraat imamlarından Hamza tarafından mecrur olarak "وَٱلأَرْحَامِ" şeklinde okunmaktadır.[39] Tefsirinde ilgili kelimedeki kıraat ihtilafına değinen Zemahşerî, "وَالْأَرْحَامَ" kelimesinin *bihî*'deki zamire atfedilerek mecrur okunduğunu yani açık bir ifadenin gizli olana atfedildiğini; bunun doğru bir görüş olmadığını ileri sürmektedir. Arap dilindeki bazı kullanımlardan örnekler sunarak görüşünü temellendiren Zemahşeri, kelime ile zamir arasındaki irtibatı güçlendirmek için "وَٱلأَرْحَامِ" kelimesinin başında harf-i cerrin tekrar kullanılması gerektiğini söylemektedir. Zemahşerî, harf-i cerrin tekrar edilmediği kullanımın ancak şiirde olabileceğini belirterek "فَاذْهَبْ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامِ مِنْ عَجَبِ"[40] şiirini örnek vermektedir.[41]

Zeccâc, ilgili kelimenin kıraat yönünden tahliline başlarken, nasb okuyuşun ceyyid/güzel olduğunu, mecrur okunmasının ise Arapça bakımından hatalı fakat şiirde caiz olabileceğini belirtmektedir. Mecrur okuyuşu hem mana itibariyle dinî açıdan hem de Arap dili itibariyle gramer açısından doğru bulmayan Zeccâc, ileri sürdüğü delillerle mecrurlu okuyuşu dinî olarak büyük bir vebal, dil bakımından da nahivcilerin icmaıyla çirkin bir yaklaşım olarak tanımlamakta; ancak cer harfinin tekrar edilmesi halinde "وَٱلأَرْحَامِ" şeklinde mecrur okunabileceğini savunmaktadır. Cer harfinin tekrar edilmediği kullanımın ise ancak şiirde mümkün olabileceğini hatırlatan Zeccâc, Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) atfettiği yukarıdaki şiir pasajını örnek vermektedir.[42] Zeccâc konuyu daha etraflıca ele almakla beraber her iki müfessirin yaklaşımları ve ileri sürdükleri argümanlar neredeyse birbiriyle aynıdır. Bu da müfessirler arasında güçlü bir etkileşimin varlığına şahitlik etmektedir.

Örnek 6: "مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ"[43]

Âyette yer alan "بِمُصْرِخِيَّ" kelimesi, Hamza tarafından sondaki *yâ*'nın kesresiyle "بِمُصْرِخِيِّ" şeklinde okunmuştur.[44] Zemahşerî, kesreli okuyuşu belirttikten sonra bunun zayıf bir kıraat olduğunu, bu kıraate delil olarak da şairi belli olmayan bir beyte müracaat edildiğini zikretmektedir. Daha sonra kesreli okuyuşu temellendirme noktasında ileri sürülen dilsel yorumlara değinen Zemahşerî, bütün bunların güzel bir kıyas olduğunu ancak mütevatir haber konumundaki yaygın bir kullanım varken kıyas ile varılan bu tür sonuçların cılız kalacağını vurgulamaktadır.[45] Bu yaklaşımıyla Zemahşerî, yedi kıraat imamı arasında yer alan Hamza'nın okuyuşunu, yaygın olmadığı gerekçesiyle zayıf ve cılız bir kıraat olarak nitelendirmektedir.

Zeccâc, "بِمُصْرِخِيَّ" kıraati hakkında insanların bu kelimeyi fetha ile okuduğunu ifade etmektedir.[46] Bu tespitiyle aslında o, fethalı vechin yaygın bir okuyuş olduğuna dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin aksine söz konusu kelimenin kesreli okunuşunu Hamza ve A'meş'e (ö. 148/765)[47] atfeden Zeccâc, bu kıraatin bü-

---

37 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/398.

38 "Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir." (Nisâ 4/1)

39 Ebû Amr Osman b. Saîd Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437), 93; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/247.

40 "Haydi git; sana da günlere de şaşılmaz." Bk. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408), 2/383.

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462.

42 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 2/6.

43 "Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz." (İbrahim 14/22)

44 Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*, 134; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298.

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

46 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/159.

47 Zeccâc tefsirinde Hamza ile beraber A'şâ ismi geçmektedir. Bu ismin, on dört kıraat imamı içerisinde yer alan A'meş yerine yazım hatasından kaynaklı olarak sehven yazıldığı anlaşılmaktadır. Zira konuyu ele alan kaynaklar bahse konu kıraatin Hamza, Yahya b. Vessâb (ö. 103/721) ve A'meş'e ait olduğunu kaydetmektedir. Bilgi için bk. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/75; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-*

tün nahivciler tarafından kalitesiz ve düşük görüldüğünü, bazı nahivcilerin kesreli kıraati açıklamaya çalıştığını fakat bu yorumların zayıf bir tevcihten öteye geçemeyeceğini söylemektedir.[48] Devamında "بِمُصْرِخِيَّ" kelimesinin okunuşuyla ilgili dilsel tahlillere giren Zeccâc, Ferrâ'nın (ö. 207/822) zayıf bir gerekçe ile kesreli okumaya cevaz verdiğini, bu cevazını da inşâd ettiği "قَالَتْ لَهُ مَا أَنْتَ بِالْمَرْضِي قَالَ لَهَا هَلْ لَكِ يَا تَافِي"[49] şeklindeki şiirle desteklediğini nakletmektedir. Ayrıca Zeccâc, kimin tarafından söylendiği belli olmayan böyle bir şiire itibar edilemeyeceğini, bunun Allah'ın kitabı hakkında delil olamayacağını vurgulamaktadır.[50] Arada bazı lafız farklılıkları olmakla beraber her iki müfessirin yedi kıraat imamından sadece Hamza tarafından okunan kesreli kıraati eleştirdiği, bu bağlamda aynı argümanları kullanarak meseleyi izah ettiği hatta aynı şiiri örnek verdiği dikkat çekmektedir. Sadece bu örnek üzerinden bile Zemahşerî'nin kıraat yorumlarında Zeccâc'ın etkisini görmek mümkündür.

Örnek 7: "فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ"[51]

Âyetteki "نُنْجِي" kelimesini, İbn Âmir (ö. 118/736) ve Ebû Bekr Şu'be (ö. 193/809) *nûn* harfinin *cîm* harfine idgamı ile "نُجِّي" şeklinde okumuşlardır.[52] Kelimenin şâz kıraatler arasında yer alan "نُنَجِّي" formu ise Âsım el-Cahderî'ye (ö. 128/745) nispet edilmektedir.[53]

Her üç kıraat vechini de tefsirinde belirten Zemahşerî *nûn*'un *cîm*'e idgam edildiği "نُجِّي" kıraatini doğru bulmaz ve bunun doğruluğunu ispat için ileri sürülen bir takım görüşleri de zorlama bir çaba olarak görür.[54]

Zeccâc, ilgili kelimenin mushafta ikinci *nûn*'un *cîm* ile gizlenmesi suretiyle tek *nûn* ile yazıldığını belirttikten sonra Âsım'dan (ö. 127/745) tek *nûn*'lu olarak "نُجِّي" şeklinde gelen rivayeti hata ve tevcihte yeri olmayan bir uygulama olarak değerlendirmektedir. Böyle bir kıraati savunanların görüşleri ise nahivcilerin icmaı ile yanlıştır. Zeccâc'ın ifadesine göre Ebû Bekr b. Ayyâş'ın (Âsım'ın râvisi) bu rivayeti, Ebû Amr'ın "نُنْجِي" kıraatine de muhaliftir.[55] Zeccac bu açıklamalarıyla hem gramer açısından hem de Ebû Amr gibi kıraatte ve Arap dilinde mahir bir âlimin okuyuşuna ters düştüğünden sahih bir kıraati eleştiriye tabi tutmaktadır.

SONUÇ

Müfessirler arasında bir etkileşimin olması kaçınılmazdır. Bu etkileşim kimi müfessirlerde daha bariz bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Altıncı asrın ikinci çeyreğinden sonra vefat eden Zemahşerî ile kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşayan Zeccâc arasında da böyle bir etkinin varlığı söz konusudur. Kimi araştırmacılar Zeccâc'ı, Zemahşerî'nin ana kaynağı olarak takdim ederken kimileri ise başka kaynakları Zeccâc'ın önünde zikretmektedirler. Fakat gerek tefsir boyutuyla gerekse dilsel tahlillerde ve özellikle kıraatlerin tevcihinde iki müfessir arasında ciddi bir etkileşimin varlığı inkâr edilemez bir gerçektir.

Tebliğimizde bu etkinin sahih kıraat boyutu ortaya konmaya çalışılmıştır. Nakil yönünden sağlam dayanağı olmayan rivayetlerin eleştiriye tabi tutulması daha mümkündür. Fakat sahih kıraat kategorisinde yer alan, nakil, Mushaf hattı ve Arap dili kriterlerinin şahitliğinde tespit edilen rivayetlerin tenkit edilmesi dikkat çekmektedir. İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasından önce veya aynı zaman diliminde Zeccâc tarafından kaleme alınan *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserde sahih kıraat eleştirilerinin yer alması

kitâbi'l- 'azîz, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 3/334; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 2/167-168; Abdüllatîf Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat* (Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 4/473-474.

48 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/159.

49 "Adam kadına, 'Bre Hatun! Bende gönlün var mı?' dedi; Kadın da Adama, 'Sen gönül verilecek biri değilsin ki!' dedi. Bk. el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/76.

50 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/159-160.

51 "Bunun üzerine duasını kabul ettik ve onu sıkıntıdan kurtardık. İşte biz iman etmiş olanları böyle kurtarırız." (Enbiyâ 21/88)

52 Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*, 155.

53 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, 92. Kelimenin yine şâz rivayetler arasında yer alan "نَجَّى" vechi ise Muhammed b. Sümeyfa' el-Yemânî (ö. 93/711) ve Abü'l-Âliye'ye (ö. 90/709) nispet edilmektedir. Bk. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 11/335; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 6/47.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/132.

55 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/403.

söz konusu sebebe bağlanarak yorumlanabilir. Fakat iki asır sonra kaleme alınan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında da aynı eleştirilerin varlığı dikkate şayandır. Ele alınan örnekler muvacehesinde bu tenkitlerin âlimler arası etkileşimden kaynaklanabileceği sonucuna varılmıştır.

Her iki müfessir de eserlerinde nakli ve rivayeti öne çıkarmalarına rağmen nakli sabit olan sahih kıraatleri tenkit edebilmişlerdir. Bu tenkitlerin sebeplerinden biri kıraatlerin kabulü için dikkate aldıkları kıraatin yaygın olması kriteridir. Yani eleştirilen kıraat vecihlerini değerlendirdiğimizde çoğu tek bir kıraat imamına nispet edilen okuyuşlardır. Örneğin, rivayetleri sahih kabul edilen on kıraat imamı üzerinden değerlendirildiğinde eleştiriye konu olan üçüncü ve yedinci örneklerdeki kıraat vecihleri üçer imam tarafından nakledilirken geriye kalan örneklerdeki kıraat vecihleri tek bir kıraat imamına nispet edilerek nakledilmektedir. Bu da her iki müfessirin, kıraat imamlarından çoğu tarafından nakledilen vechi daha makbul gördüğü anlamına gelmektedir. Diğer bir sebep ise her iki müfessirin kıraat tahlillerinde Arap dili kaidelerinin şahitliğine başvurmalarıdır. Neredeyse örneklerin tamamında sahih kıraatlere yöneltilen eleştiriler nahiv kuralları çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu tutum aynı zamanda kıraat âlimleri ile müfessirlerin kıraatlere yaklaşımındaki temel farkı da ortaya koymaktadır.

Neticede, sahih kıraatlere yönelik tenkitlerini tahlil ettiğimiz Zemahşerî'nin, çok açık bir şekilde Zeccâc'ın etkisiyle yorumlarını şekillendirdiği söylenebilir. Gerek Zemahşerî'nin gerekse Zeccâc'ın sahih kıraat eleştirileri elbette diğer âlimlerle de irtibatlandırılabilir. Fakat biz çalışmamızda iki müfessir arasındaki etkileşime dikkat çektik. Çalışmamızın, yapılacak benzer çalışmalara ilham kaynağı olmasını ümit etmekteyiz.

KAYNAKÇA

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987.

Ebû Şâme el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1395.

Efe, Zekeriya. *Zemahşerî Tefsirinin Rivayet Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Hanay, Necattin. "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 164-184.

Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemu'l-kıraat*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l- 'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-kıraat*. thk. Muhammed b. 'Îd eş-Şa'bânî. Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Türâs, 2008.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*. thk. G. Bergstraesser. Beyrût: Müessesetü'r-Rayan, 2009.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l 'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İnanç, Yonis - Abacı, Harun. "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014), 1-21.

İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kanca, Fatih. "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 534-554.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Kılıç, Mustafa. “Zemahşerî’nin Kıraatleri Kabul Şartları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 149-184.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Pâlûvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü’l-irfân fî vücûhi’l-Kur’ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. İstanbul, 1999.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 1408.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrût: Alemü’l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407.

Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Erdemli Davranışlar ile İlgili Âyetlerin Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlar

Doç. Dr. Ömer Özbek*

GİRİŞ

Erdemlilik; insanın değerli, mutlu ve huzur sahibi olmasını sağlayan düşünce ve eylemler bütünü şeklinde tanımlanabilir. Bu eylemlerin kazanılmasının ön şartı erdemlilik çerçevesinde değerlendirilen bilgilerin öğrenilmesidir. Her ne kadar bu bilme onu içselleştirme ve ahlaki davranış haline getirmeyi gerekli kılsa da öncelikle erdemlilik bilgisinin tespit edilmesi önemlidir. Bilgi tespit edilince onun çeşitli düzeylerde kazandırılması sonraki aşama olacaktır.

İnsan akıllı, irade sahibi ve erdemli olmaya elverişli bilgi ve duygu dünyasına sahip olan bir varlık olsa da onun kapasitesinin bir sınırı vardır. Bu nedenle insanın daha akıllı, güçlü iradeye sahip ve erdemli olması için de kendi kültürü vasıtasıyla edineceği bilgilerden başka ilahi kaynaktan gelen bilgilere de ihtiyaç duymaktadır. Onun erdemli olmasına yönelik mesajları algılaması ve anlamlandırıp kendi yaşam biçimi haline getirmesi için bu bilgileri doğru bicinde yorumlayan tefsirlere de ihtiyaç vardır. Bu noktada Kur'an ve onun tefsirinde açıklanan bilgi insanın kendini gerçekleştireceği üstün varoluş seviyesine en doğru ve en çabuk ulaştıran vasıta olarak ifade edilebilir. Çünkü kendisinde şüphe bulunmayan Kur'an erdemlilik söz konusu edildiğinde bu bilgiye kaynaklık eden âyetleri de içermektedir. Bizim tefsirler içerisinden çalışmamıza temel kaynak olarak seçtiğimiz Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ise erdemlilik konulu âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yönelik yorum ve açıklamaları içerir.

Erdemliliğin eylemlere dönüşmesi ve duygu dünyasına yön vermesine ilişkin bilgiler Kur'an âyetlerinde birçok yerde geçmektedir. Bu âyetlere ilişkin tefsirlerde yer alan bilgiler söz konusu bakış açısı ile incelendiğinde erdemliliğin, ilahi mesajın yeryüzüne inme amaçlarından biri olduğu da fark edilecektir. Bu amaca insanı götüren referanslar da çeşitli tefsirlerde olduğu gibi Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında da yer almaktadır. Bu bilgiler oldukça geniş anlamları içermektedir. Kur'an âyetlerinin farklı okunuş biçimleri olan kıraat vecihlerinde ise bu manalar birer saklı inci misali durmakta ve erdemli olmak kaygısı taşıyan insana katkı sağlayacak yönleriyle keşfedilmeyi beklemektedirler.

Kur'an'ın farklı okuyuşlarındaki anlam farklılıkları diğer âyetlerin olduğu gibi erdemlilik temalı âyetlerin de anlamlarını zenginleştirmektedir. Bu ince anlamları bilmek kişiye, gayesine daha üstün bir kıvamda ulaşacak yolu açacaktır. Ancak bunların sayısı çok fazla ve Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında da geçtiği yerlerde daha detaylı bir biçimde ele alınmış olduğu için çalışmanın hacmini aşmayacak şekilde sınırlandırılması gerekmektetir. Bu durumda çalışmanın amacı bahsi geçen âyetlerin farklı okunuşlarındaki ince anlamların tamamını değil ancak belli bir kısmını Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı çerçevesinde ortaya koymak ve kısaca değerlendirmek şeklinde daraltılmıştır.

Kur'an rehberliğinde erdemlilik donanımı kazanmak sürecine katkı sağlamak isteyen kimselerin çok daha zengin bir anlam dünyası ile buluşmasının sağlanması için bu âyetlere ilişkin anlam farklılıklarına dair tespitler çok önemlidir. Tefsirler arasında rağbet gören *el-Keşşâf*'ın sahibi Zemahşerî'nin de buna katkısının tespit edilmiş olması konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Bir tefsir düzeyinde elde edilecek anlamlara kıraat vecihlerinin katkısı ile kısmen daha zengin bir anlam alanı oluşacağı düşünülerek çalışmaya karar verilmiştir. Burada amaç mevzubahis anlamlarla kişiyi buluşturmak olduğundan bu tespitlerin özenle yapılması bir gerekliliktir.

* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, omeroz@erciyes.edu.tr. Orcid No: 0000-0001-7668-1701.

Zemahşerî ve *el-Keşşaf*'ında Kıraatleri Kullanımı

Kur'an'ın doğru anlaşılması ve muradı ilahinin tevcihi konusuna tefsirlerde özel bir önem verilmiştir. Âyetlerin anlamları Arap dilinin her özelliğinden faydalanılmak suretiyle rivayet, dirayet ve işaret usullerinden hemen hepsi kullanılarak keşfedilmeye gayret edilmiştir. Bu gayretlere yardımcı unsurlardan biri de ister sahih isterse şâzz olsun manaya katkı sağlayan tüm kıraat birikimi olmuştur.

Kıraat vecihlerinin her biri değilse de içinde saklı manaları havi olanları, yukarıda bahsedilen doğru anlam ve muradı ilahi arayışındaki müfessirler için vazgeçilmez yardımcı unsur olmuştur. Bunun sebebi kıraat ihtilaflarının âyetin anlamının keşfinde yardımcı bir kaynak olarak müfessirin imdadına yetişmiş olmasıdır.[1]

Sahih ve şâz kıraat vecihlerinin kaynağının nakil olduğu, dolayısıyla da rivayete dayandığı bilinmektedir. Bu yönüyle kıraatler, Arap dilindeki kullanım farklılıkların dayanağı ve bu dilin zenginliğinin güvenilir bir kaynağı olarak kabul edilmiştir. Mevzubahis durum aynıyla apaçık Arapça olan Kur'an âyetlerinin anlamını açıklayan tefsirler için de geçerlidir.

Zemahşerî'nin tefsirinde kullandığı kıraatler ve onları nasıl ele aldığı sorusu; kıraatleri özellikle Arap diline ait lehçelerle irtibatlandırarak bağlantılar kurmasının yanında, sahih ve şâz ayrımı yapmaksızın her kıraati kullanmasına karşın, kıraatleri kabul için ortaya bir takım şartlar da koymuş olması vb. ile cevaplanabilir. Ancak bunlar bizim asıl konumuz olmadığı için onları başka çalışmalara bırakarak Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında kullandığı kıraatlerin erdemli davranışlar temalı âyetlere kattığı gizli anlamlara yöneliyoruz. Çünkü Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, günümüzde de halen popülerliğini korumakta ve kıraat vecihlerindeki saklı anlamları keşfetme konusunda başvurulacak kaynaklardan biri olması bakımından da ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir.

***Keşşaf*'ta Erdemli Davranışlar ile İlgili Âyetlere Katkı Sağlayan Kıraat Vecihleri**

Zemahşerî'nin Arap gramerine uymak ve sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşmak gibi şartları ileri sürse de tefsirine âyetlerin anlamlarını keşfetmesine yardım eden hemen her kıraat vechini aldığını söylemiştik. İşte bunlardan bazıları erdemli davranışları konu eden âyetlerde de yer almaktadır.

Kur'an'ın genelinde söz konusu edilen erdemli davranışlar bu çalışmanın hacmini çok fazlaca aşacak kemiyettedir. Bu nedenle çalışmada kıraat vecihlerinin katkı sağladığı anlamları içerenlerden yalnızca bir kısmına ve *Keşşâf*'ta değinildiği miktarda yer verilmesi bir zaruret arz etmiştir.

Kur'an temelli erdemli davranışlar denilince akla iman, sadaka ve zekât vermek, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, adâletli olmak, daima sabrı kuşanmak, adaba riayet etmek saygılı davranmak ve merhametli olmak gibi birçoğu gelmektedir. Bunlarla ilgili konular ise farklı surelere yayılmış şekilde birbirine lafız ve mana itibarıyla benzer olan âyetlerde işlenmektedir.

Saygı, edep, merhamet, vefa ve adâlet önemli erdemli davranışların kendileri ile gerçekleştirildikleri değerlerdir. Bunlarla ilgili Kur'an'da çok sayıda âyet bulunmaktadır. Aralarında kıraat farklılıklarının bulunduğu ve bunlardan da manaya etki edenlerin yer aldığı âyetleri söz konusu ettiğimizde bu sayı düşmektedir. Çalışma alanının genişliği nedeniyle konu, içlerinde manaya etki eden kıraat vecihleri bulunan âyetlerle ve bu vecihler arasından da yalnızca Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında yer vermiş oldukları ile sınırlandırılmıştır. Burada birçok değer ve erdemli davranış arasından belirlenen saygı, edep, merhamet, vefa ve adâletten ibaret olan erdemler ve bunlarla ilgili kıraat vecihlerindeki saklı anlamlar konumuzu teşkil etmektedir. Bu erdemli davranışların kendileriyle gerçekleştiği değerleri yukarıda verdiğimiz sıra ile ele almak uygun görülmüştür.

***Keşşâf*'ta Saygı ve Ona Katkı Sağlayan Kıraat Vecihleri**

Saygı insanın hayatında önemli bir yer tutan başlıca erdemli davranışlardan biridir. Saygı kavramı yüceliği, üstünlüğü, yaşı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü dav-

[1] Bk. Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, 356.

ranmaya sebep olan sevgi duygusu, hürmet, ihtiram[2] olarak tanımlanmıştır. Bize göre saygı bir kimsenin veya bir şeyin varlığını kabul etmek ve onu dikkate alarak davranmak, var olduğunu ve orada olduğunu bile bile yokmuş gibi hareket etmemektir. Bu anlamda insan saygısını, başta kendisini yaratan Allah'a, Peygamber'ine, sonra onu dünyaya getiren anne-babasına ve tüm insanlara karşı yöneltmelidir. O, daima saygılı bir tutum içinde olmalıdır. Ayrıca insanın, diğer varlıkların varlığını da kabul ederek dikkatli davranması ve onları umursamazlık etmemesi gerekir. Zemahşerî saygının söz konusu edildiği âyetlerin[3] tamamında bu kavrama vurgu yapmaz. Onun saygı erdemine yer verdiği ilk kısım Enfâl Sûresi 1[4] ve 2.[5] âyetlerdir. Bu âyetlerin ilkinde ganimetler konusu ile Allah'tan derin bir saygı ile korkulması (takva) ve bununla birlikte müminlerin kalplerinin ıslahı ile birbirlerine karşı içten samimi bir saygıyı kalplerine yerleştirmeleri konu edilmiştir. Zemahşerî'nin, sûrenin başındaki يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأنفَالِ ifadesini, İbn Muhaysin'in (ö. 123/741) Hemze'yi düşürüp, harekesini Lâm'a vererek ve عَنْ harfi cerinin Nûn'unu da Lâm'a idğâm ederek يَسْأَلُونَكَ عَلَّنْفَالِ şeklinde[6] ve İbn Mes'ûd'un (r.a.) da *Gençler senden, onlara vaat ettiğin ganimetleri istiyorlar*. anlamında يَسْأَلُونَكَ الْأَنفَالِ şeklinde okumuş olduğunu[7] kaydetmiştir.

Zemahşerî burada Hz. Peygamber'in (s) kendilerine nefel[8] sözü verdiği gençlerin savaşta öne atıldığını ve diğer sahabeden önce yetmiş kadar müşriki öldürüp yetmişini esir ettiklerini kaydetmiştir. Elde edilen ganimetin az olması ve gençlerin de yaşlı sahabeden ayrı olarak nefel istemeleri karşısında Hz. Peygamber (s) "bu konuda bir yetkisinin bulunmadığını" dile getirmiştir. Bu durum gençlerin içlerinde sevgi ve saygıları bulunan geride sancaklarda duran yaşlı ancak ileri gelen sahabeye karşı derin saygılarının zedelenmesine yol açacak bir sebep olmuş ve aralarında anlaşmazlık çıkmıştır.[9]

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ âyetindeki anlam ile Zemahşerî'nin bu ifade için zikrettiği iki kıraatten ilki olan İbn Muhaysin'e ait يَسْأَلُونَكَ عَلَّنْفَالِ şeklindeki kıraat vechinde anlam farklılığı yoktur. Her ikisi de elde edilen ganimetten bir miktarı ayrı olarak gençlerin istemesini ifade etmektedir. Ancak İbn Mes'ûd'dan nakledilen يَسْأَلُونَكَ الْأَنفَالِ şeklindeki diğer kıraatte anlam *gençleri Hz. Peygamber'den (s), kendilerine vaat ettiği ganimetlerin tamamını istedikleri* şeklinde olur. Çok sayıda olan diğer güzide sahabeye ganimetten hiç pay vermek istemeyip, onlar geride iken kendilerinin atılarak bu ganimetleri elde ettiklerini ve bunun kendilerine vaat olunan nefel olduğunu söylemeleri gençlerin kalplerinde bir saygısızlık da oluşturacaktı. Ancak Allah ganimetlerin onlara değil de tamamıyla Allah ve Rasulü'ne ait olduğuna hükmeden bu âyeti indirince gençler saygılarını bozmamış ve Hz. Peygamber'in (s) elde edilen ganimetleri herkese eşit bir şekilde taksim etmesine razı olmuşlardır.

Zemahşerî'nin Ahmet b. Hanbel'den (ö. 241/855) naklettiğine göre bu olayda, Allah'tan sakınma, Resulü'ne boyun eğme ve bütün sahabilerin aralarının düzeltilmesi hikmeti vardır.[10] Aralarının düzelmesi ise gençlerdeki saygı ve yaşlı sahabenin kalplerindeki sevginin devam etmesini sağlamıştır. Bize göre âyetin sonunun "inanıyorsanız" ifadesiyle tamamlanmasından da imanın sevgi ve derin saygı ile bir bağlantısının bulunduğu anlamı çıkarılabilir. Zira genç ve yaşlı sahabe kalplerindeki sevgi, saygı ve hoşgörüyü Allah ve

---

2 Bk. Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr Erişim: 03.08.2023.

3 Âl-i İmrân 3/45, 199; el-Mâide 5/2; er-Ra'd 13/21; el-Enbiyâ 21/90; el-Mü'minûn 23/57; en-Neml 27/91; er-Rûm, 30/28; el-Ahzâb, 33/5; el-Fetih, 48/9 el-Hadid, 57/16; el-Haşr, 59/21.

4 يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَاَطِيعُوا اللّٰهَ وَرَسُولَهٗٓ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ: *"Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: "Ganimetler, Allah'a ve Resûlüne aittir. O hâlde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin."*

5 اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيمَانًا وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ: *"Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler."*

6 Eserin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70 no ile yayınlanan Türkçe 2. cildinde Avnullah Enes Ateş tarafından yapılan Enfâl Suresi tercümesinde birinci âyeti bu şekilde okuyanın Ebû Hanife (ö. 150/767) olduğu yazılmıştır ki bu yanlıştır. Çünkü Ebû Hanife kıraati İmam Âsım'dan almıştır. Parantez arasında orada verilen ölüm tarihinin İbn Muhaysin'e ait olması bunun yanlıştan ziyade bir hata olduğunu düşündürmektedir. Zemahşerî'nin İbn Muhaysin'den rivayet ettiği bu kıraat şâzdır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, trc. Avnullah Enes Ateş (Enfâl), ed. Murat Sülün, 2. Cilt, İstanbul, 2017, 1024.

7 Zemahşerî, Cârulah Ebîlkasım Mahmud b. Ömer, el-*Keşşâf an hakaiki gavâmidu't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, 2. Cilt, Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998, 551.

8 Nefel: gazilere ganimet payları dışında verilen şeylerdir. Savaşta komutanın, "kim birini öldürürse üzerindekiler onun olacak" demesinden sonra onları öldürene vermesine ise tenfil tabir olunur.

9 Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Cihâd", (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1422), 144.

10 Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah es-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 5/322. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

Rasulü'ne itaat ederek taksime razı olmak suretiyle muhafaza etmişlerdir. Bu itaat ise onların imanları sayesinde gerçekleşmiştir.

Zemahşerî'nin ذَاتَ بَيْنِكُمْ ifadesinin mahiyeti için "*aranızdaki durumları, yani aranızda bulunan halleri düzeltin*" demesi ve bunu da "*aranızda ülfet, saygı, muhabbet ve ittifak olması için çalışın*" şeklinde tefsir etmesi kullar arasındaki saygı ve muhabbete vurgu yapmaktır. Âyetteki Allah'a tarşı takva ise kulların derin bir saygı ile O'ndan çekinmesini ifade etmektedir. Rasulüne itaate gelince o da gerçek saygının iman ile birlikte ancak Allah'a ve Rasulüne itaatle gerçekleşeceğine delâlet etmektedir. Zemahşerî'nin bu âyeti tefsir ederken Âl-i İmrân 3/119. âyetindeki بِذَاتِ الصُّدُورِ ifadesini zikretmesi ise saygının yerinin kalp olduğunu göstermektedir.[11] Çünkü bu ifade bir anlamıyla da "*gönüllerde gizlenen*" demektir.

Zemahşerî Enfâl Suresi'nin ikinci âyetinde sadece Allah'a karşı olan derin saygıya vurgu yapmıştır. O'na göre âyetten kastedilen; "*Allah'a olan derin saygı ve tazimlerinden, O'nun celâli ve saltanatının yüceliği ve isyankârları yakalayıp cezalandırması karşısında duydukları heybetten dolayı Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir ve onlar korkarlar*" anlamıdır. Zemahşerî bu kelimenin Cîm'in fethasıyla وَجَلَتْ şeklinde de okunduğunu bunun bir lehçe olduğunu kaydetmiş ve bu kelimenin İbn Mes'ûd kıraatinde, فَرِقَتْ şeklinde olduğunu[12] da eklemiştir. Kelime bu şeklide okununca "*korku ve derin saygı*" şeklindeki anlam yalnızca "*korktu*" şekline dönüşür. Bu kelime ise içinde derin saygı anlamını barındırmamaktadır. Burada anlam zenginliği içeren kıraat vechi Cîm'in fethasıyla وَجَلَتْ ve kesrası ile وَجِلَتْ şeklinde okunan kelimedir.

Zemahşerî'nin saygı erdemine yer verdiği ve hakkında kıraat vechi bulunan diğer âyet Neml Sûresi 91'dir.[13] Bu ayette bir şehrin (Mekke) saygınlığı söz konusu edilmiştir. Allah o beldenin hem kendisini hem de civarını saygın kılmasından dolayı o saygıyı göstermek suretiyle ve diğer ibadetleri yapmakla hep Hz. Peygamber hem de ümmeti olan müminler Allah'a kullukla emrolunmuşlardır. Buradaki saygınlık sebebinin, Allah'ın beldeyi kendisine izafe etmesinden ve etrafını dokunulmaz kılmasından kaynaklandığını söyleyen Zemahşerî, Allah katında en şerefli ve saygın beldenin de Mekke olduğunu ifade etmiştir. Bu ayette o, kıraat farklılığı olarak الَّذِي حَرَّمَهَا ifadesindeki ismi mevsulün müennes kalıbında الَّتِي şeklinde okunduğunu ifade etse de burada bir anlam zenginliği bulunmamaktadır. Ubey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) وَاتْلُ عَلَيْهِمْ هَذَا الْقُرْآنَ (*Ve bu Kur'an'ı onlara oku*), İbn Mes'ud'un (ö. 32/653) da وَاَنْ أَتْلُ (*Ve ... 'oku' diye*) şeklinde okuduklarının rivayet edildiğini[14] aktardığı vecihlerde ise manada farklılık ve zenginlik mevcuttur. Burada Ubey b. Ka'b'ın okuyuşunda mana, cumhurun okuyuşundaki "*Kur'ân'ı okumakla emrolundum*" şeklinden "*bu Kur'an'ı onlara oku*" haline dönüşmüş ve böylece farklılaşarak zenginleşmiştir. İbn Mes'ud'un okuyuşunda ise anlam yine وَاَنْ أَتْلُ = "*Ve ... 'oku' diye*" şeklinde zenginleşir. Bu anlamlar yalnızca bu iki kıraat vechinde saklıdır. Zemahşerî, tefsirinde zikretmekle bunları ortaya çıkarmış ve anlam zenginliğine ulaşarak onları kabul etmiş ve bizlere taşımıştır.

Keşşâf'ta Edep ve Ona Katkı Sağlayan Kıraat Vecihleri

Sözlükte iyi ahlak, incelik, terbiye, utanma, çekinme, sıkılma ve hayâ duygusu anlamına gelen edep kelimesi "Toplum töresine uygun davranma ile ahlaki ve hayâlı davranış"[15] şeklinde tanımlanmıştır. İnsanın tüm yaşantısı boyunca din ve toplumun yüksek değerlerinden teşekkül etmiş olan adaba riayet etmesi ve haddi aşmadan ölçülü davranması elzemdir.

Zemahşerî edep ve ahlak temalı âyetlerin[16] bir kısmında doğrudan ve dolaylı olarak tefsirinde konuyu ele almıştır. Ancak bu açıklamalarının tümünde kıraat vecihlerinin kattığı anlamlar mevcut değildir. O'nun konumuzla ilgili olarak ele aldığı ve kıraat vechine yer verdiği âyet Ahzâb Sûresi'nin 53. âyetidir.[17] Diğer

---

11 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/551-552.

12 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/552. Ayrıca bk. muhakkikin aynı sayfanın sonundaki dipnotu.

13 اِنَّمَا اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ رَبَّ هٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَاُمِرْتُ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَۙ (De ki:) Ben ancak, bu şehrin (Mekke'nin) "*Rabbine -ki O burayı dokunulmaz kılmıştır- kulluk etmekle emrolundum. Her şey de zaten O'na aittir. Bana Müslümanlardan olmam ve Kur'an okumam emredildi.*"

14 Zemahşerî, *el-Keşşâf, 4*/379-380.

15 Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr Erişim: 07.08.2023.

16 Nûr 24/30-31, Kasas 28/25, el-Ankebût 29/45 ve el-Ahzâb 33/53.

17 ... يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ اِنٰيهُ وَلٰكِنْ اِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَاْنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيٖ مِنْكُمْۚ: "*Ey iman edenler! Siz, bir yemeğe çağırılmadıkça, zamanını gözetmeksizin, Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmekte, fakat o (size bunu söylemekten) utanmaktadır...*"

âyetlerde edep ve hayânın çeşitli boyutlarına vurgu yapıldığı gibi bu âyette de bir Peygamber veya onun varisi olan âlimlerin, bir arkadaş ya da liderin, bir komşu yahut da her hangi bir kimsenin evine gitme, girme ve orada oturup kalkma, yemek, sohbet vs. davranışların adabı ele alınmaktadır.

Zemahşerî'ye göre âyette *"size izin verilinceye veya yemek için davet edilinceye kadar Hz. Peygamber'in (s) evine girmeyin, dahası oraya içeride beklemeksizin girin. Girmeye izin verildi diye orada yemeğin hazırlanmasını beklemeyin"* anlamı vardır. Zemahşerî bu âyetteki طَعَامٍ kelimesinin sıfatı olduğu için İbn Ebî Able'nin (ö. 151/768) غَيرَ kelimesini Râ harfinin kesrası ile غَيرِ (*nâzırîne*) şeklinde okuduğunu, ancak bunun bir vecih sayılamayacağını[18] kaydetmiştir. O'na göre bu şekilde okumak o filin kendisine ait olmayan bir şeyde cereyan etmesi şeklinde olacağı için bu vecih uygun değildir. Bu sebeple öyle okunması halinde Zemahşerî'ye göre sonuna *entüm* zamiri eklenmesi gerekir: (*gayri nâzırîne entüm*). Bize göre bu okuyuşu bir vecih olarak kabul etmemesinin sebebi Zemahşerî'nin غَيرَ kelimesini لَاتَدْخُلُوا fiiline ait bir hal ve aynı zamanda da zaman zarfı olarak görmesidir.[19] Ancak bu kelimenin kesra hareke ile de okunması bir vecih olarak kabul edilirse anlam *"hem yemeği kollayanlar ya da yemeğin hazır olma vaktini takip edenler hem de yemeğin hazır olmasını bekleyenler olarak değil..."* şeklinde zenginleşecektir. Nitekim kıraati seb'a imamlarından Kisâi ve on kıraatten sonra kıraatine itibar edilen Ahfeş de sonuca bir zamir eklenmeksizin bu şekildeki okuyuşu caiz görmekte, bir diğer ifade ile kabul etmektedir.[20]

Keşşâf'ta Merhamet ve Ona Katkı Sağlayan Kıraat Vecihleri

Sözlükte "bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü, acıma"[21] koruma ve yardım etme vb. anlamlara gelen merhamet kelimesi "acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lütuf"[22] anlamında isim olarak[23] da kullanılmıştır. Merhamet ve aynı anlamdaki rahmet kelimeleri öncelikle Allah'ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanlarını ifade etmekte, bunun yanında insanlarda bulunan, onları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eden acıma duygusu[24] şeklinde ifade edilmiştir.

Merhamet kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de bir âyette (el-Beled 90/17) geçerken, rahmet 114 defa tekrar edilmiştir. Genel itibarıyla merhametin konu edildiği âyetler[25] üç yüzden fazladır. 260 kadar âyette Allah'ın Rahmân ve Rahîm isimleriyle aynı kökten olan çeşitli fiil ve isimler yer almakta, bu âyetlerin büyük kısmında Cenâb-ı Hakk'ın müminlere, genel olarak insanlara ve diğer varlıklara yönelik lütuf ve ihsanlarından söz edilmektedir.[26] Bu âyetlerin birçoğunda kıraat vecihleri bulunsa da onlardan anlama etki edenler çok azdır. Zemahşerî merhametin çeşitli boyutlarına tefsirinde değinmiştir.[27] Ancak onun, kıraat vechini de zikretmek suretiyle konunun "Allah'ın kuluna olan merhameti" kısmını ele aldığı bölüm Arâf Suresi'nin 149. âyeti[28] ile ilgili açıklamalarında yer almaktadır. Burada ayrıca "kulun da bu merhameti talep etmesinin gerekliliği" âyetteki mananın delaletinden çıkarılabilir. Zemahşerî âyetin meâlen *"buzağıya tapmaktan çok şiddetli bir pişmanlık duyunca"* kısmının ardından şöyle der:

"...Zira çok pişman olup hayıflanan kimse genelde üzüntüsünden elini ısırır; böylece eli 'düşülen bir şey' gibi olur çünkü ağzı elinin üzerine düşmüştür. Yani سُقِطَ (*düşürüldü*) fiili, فِي أَيْدِيهِمْ (*ellerinde olan şey*) ifadesine isnat edilmiştir ki, bu bir tür kinayedir. Muhammed b. Sümeyfa' el-Yemânî (ö. 215/830), fiili سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ

---

18 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/ 88.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5/88.

20 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 5, 88. Muhakkikin dipnotu. Ayrıca bk. Ahmed b. Yusuf es-Semînü'l-Halebî, *ed-Dürru'l-mesûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Medine, 1406, 9/138-139.

21 Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr Erişim: 07.08.2023.

22 Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961.

23 Mustafa Çağrıcı, "Merhamet" TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2004 29/184.

24 Çağrıcı, "Merhamet" TDV İslâm Ansiklopedisi, 29/184.

25 Bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/132; en-Nisâ 4/110; el-Arâf 7/149, 151; Yûsuf 12/92; en-Nahl 16/7, 47; el-İsrâ, 17/8, 54; el-Kehf, 18/81; el-Enbiya, 21/83, 84; el-Hac, 22/65; el-Mü'minûn, 23/75, 109, 118; eş-Şu'arâ, 26/9; el-Ankebût 29/21; er-Rûm, 30/21; el-Fetih, 48/29 ve el-Hadîd, 57/27.

26 Çağrıcı, "Merhamet" TDV İslâm Ansiklopedisi, 29/184.

27 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/629-630; 2/146-147, 509-510, 511-512; 3/322-323, 424-425, 439, 496, 606-607; 4/160, 209, 243, 252, 253-254, 398, 542-543, 571; 5/550-553; 6/52-53.

28 وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ: *"Ellerindeki düşürüldüğü ve sapmış olduklarını gördükleri zaman: -Eğer Rabbimiz, bize acımazsa ve bizi bağışlamazsa mahvolanlardan oluruz, dediler."*

şeklinde ma'lûm formda okumuştur ki bu vecihte anlam "*ısırma fiili elleri üzerinde gerçekleşti/ellerini ısırdılar*" olur."[29]

Burada kıraat vechi cumhurun okuyuşunda "ellerindeki düşürüldüğü" anlamına gelen kısma Zemahşerî'nin naklettiği şekliyle "ellerini ısırdılar" anlamıyla zenginlik katmıştır. İlk vecihteki anlam aslında mecazi bir kullanım iken ikinci vecihte mana mecazdan kurtularak hakiki ve yaygın kullanım haline dönüşmüştür.

Zemahşerî ayrıca âyetin devamındaki لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا ifadesinin Yâ harflerinin Tâ ile ve Rabb kelimesinin de fetha hareke ile لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا رَبَّنَا وَتَغْفِرْ لَنَا şeklinde de okunduğunu ifade etmiştir. Bu, yaygın olan ilk kıraat vechinde anlam "*Eğer Rabbimiz, bize acımazsa ve bizi bağışlamazsa mahvolanlardan oluruz*" şeklindedir. Ancak farklı kıraat vechiyle okununca anlam "*Ya Rabbi! Eğer bize merhamet etmez ve bizi bağışlamazsan…*" biçimine dönüşür. Zemahşerî bu ifadenin tıpkı Âdem ve Havva'nın tevbesindeki "Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen…"[30] ifadeleri gibi olduğunu kaydetmiştir.[31] Bu durumda ilk vecihte anlam bir yazıklanma ve hayıflanma ifade ederken ikinci vecihte bir dua ve yakarış haline dönüşmektedir. Bu yüzden farklı haliyle ikinci kıraat vechi bir anlam zenginleşmesi olarak değerlendirilmiştir.

Müminûn Suresi'nin 109. ayetinde[32] kulların ettiği dua içerisinde hem Yüce Allah'tan merhamet dilenme ve bunun için O'na yalvarıp yakarma hem de Allah Teâlâ'nın "*merhametlilerin en hayırlısı*" oluşunu ifade ile ona yönelme vardır. Bu ayet merhamet değerine ilişkin olarak Allah'ın merhametli oluşu ve kullarının, O'nun merhametine sığınmaları konusuna değinmektedir.

Zemahşerî, ayetin başındaki إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ ifadesini Übeyy b. Ka'b'ın أَنَّهُ (ennehu) şeklinde fethalı okuduğunu kaydetmiştir.[33] Ayetin anlamı cumhurun إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ şeklindeki okuyuşunda "*gerçek şu ki, kimi kullarım… bize merhamet et, merhametlilerin en hayırlısı sensin diyorlardı*" şeklinde yeni başlayan ve bir hakikati ifade sadedinde iken; müellifimizin naklettiği أَنَّهُ (ennehu) kıraatinde "*…Çünkü kimi kullarım… bize merhamet et, merhametlilerin en hayırlısı sensin diyorlardı* anlamıyla; bir önceki *artık benimle konuşmayın!*" ifadesinin sebebi olmakla farklılaşır. Burada kıraat vechinin ayete kattığı saklı anlam bu ifadeyi bir sebep kılmaktır. Bu sebep çok merhametli olan Allah'ın ahirette müşriklere; kullarından, merhamet isteyen ve bu merhameti isterken kendisini "*merhametlilerin en hayırlısı sensin*" diyerek övenleri alaya aldıkları için "*kendisiyle konuşmamalarını söylemesi*"[34] şeklindedir. Çünkü Yüce Allah fethalı okunan kıraat vechine göre böyle diyen kullarıyla alay etmeleri sebebiyle müşrikleri kendisi ile konuşmaktan ve O'ndan bir şey istemekten men etmiştir. Zemahşerî sonraki ayetlerin içinde geçen bazı kıraat vecihlerini de zikrettikten sonra; "bu alay edilenlerin sahabîler olduğu da, hususiyetle Ashab-ı Suffe olduğu da söylenmiştir"[35] diyerek bu kısımla ilgili açıklamalarını sonlandırmıştır.

Keşşâf'ta Vefa ve Ona Katkı Sağlayan Kıraat Vecihleri

Sözlükte sevgiyi sürdürme, sevgi, dostluk bağlılığı[36] anlamına gelen vefa kelimesi "Dostluk ve arkadaşlık ilişkilerinde süreklilik sağlamak, arkadaşlığın kıymetini bilmek" ve "Sözünde durmak, vadettiklerini yerine getirmek, sözüne sadık kalmak"[37] şeklinde iki anlam üzere tanımlanmıştır. Ayrıca bu kelimenin tasavvufta terim olarak "kulun, bezmi elestte[38] Allah'a verdiği sözü tutması" şeklinde kullanıldığı bilinmektedir. Ömür boyu ibadetle emrolunan insan, yaşadığı müddetçe bu emre ittiba ile Rabbini zikrederek hatırlamalıdır. O'na verdiği sözü tutmak ve zikirle de insan Allah'a karşı önemli bir ''vefa göstermiş'' olacaktır.

---

[29] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510-511.

[30] el-A'râf 7/23.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/511.

[32] إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ: *"Gerçek şu ki, kimi kullarım: "Rabb'imiz! Biz iman ettik; bizi bağışla, bize merhamet et, merhametlilerin en hayırlısı sensin." diyorlardı."*

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/252.

[34] Bk. el-Mü'minûn, 23/108.

[35] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/252.

[36] Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr Erişim: 19.08.2023.

[37] Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr Erişim: 19.08.2023.

[38] Farsça'da "sohbet meclisi" anlamına gelen bezm kelimesiyle Arapça'da "ben değil miyim" mânasında çekimli bir fiil olan elestüden oluşan bezm-i elest terkibi, "*Ben sizin rabbiniz değil miyim*" hitabının yapıldığı ve ruhların da "*evet*" diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Bu ahitleşmeye "*kâlû belâ*" ya da "elest bezmi" denilmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "bezmi elest", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, 6/106.

Kur'an'da vefanın, insanın Allah'a karşı olan vefasından başka insanın insana, doğaya, hayvanlara ve diğer canlılara karşı olan boyutunun doğrudan veya dolaylı olarak söz konusu edildiği âyetlerin[39] çok azında da kıraat vecihleri vardır. Zemahşerî'nin tefsirinde yer verdiği vecihler ise bunların sadece bir kaçıdır.

Allah kullarına nimet verir. Bunun şükrü ve vefası olarak da diğer salih amellerin yanında onlardan yetimleri korumalarını, onları barındırmalarını ve ihtiyaç sahiplerini doyurmalarını ya da doyurmaya başkalarını teşvik etmelerini istemektedir. Zemahşerî burada bahsedilen özelliklere sâhip bir örneği tefsirinde Fecr Suresi'nin 17-20. âyetlerinde[40] ortaya koymaktadır.

Mevzubahis âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, "Allah, insanlara çok ikramda bulunmuş, buna karşılık onlar, yetimleri kollayıp gözetmek ve kendi ailesini, ihtiyaç sahiplerini doyurmaya teşvik etmek suretiyle bu nimetlerin şükrünü yerine getirmemişlerdir. Onlar malı, diğer hayvanların yediği gibi yemişler; mala tutkuyla bağlanmışlar ve ona karşı tamahkâr olmuşlardır"[41] demiştir. Ona karşı vefalı olmamışlar anlamına da anlayacağımız bu ifadeler gerçekten insanın nankörlüğü ile alakalıdır. Nankörlük ise vefanın zıttıdır.

Zemahşerî bu âyetlerin tefsirinde kıraat vecihlerine yer verirken el-Fecr 17. âyetteki fiilin يُكْرِمُونَ ile ve sonraki âyetlerde geçenlerin ise hem ي hem de ت ile okunduğunu nakletmiştir. Onun tefsir ettiği el-Fecr 18. âyette fiilin metnine esas kabul ettiği kıraati "يَحُضُّو نَ" dir. Zemahşerî bu kelimenin وَلَا تَحَاضُّونَ şeklinde de okunduğunu; bu durumda âyetin anlamının, birbirinizi muhtaçları doyurmaya teşvik etmezsiniz, şeklinde olduğunu kaydetmiştir.[42]

Bu âyetlerde geçen تُكْرِمُونَ, و تَأْكُلُونَ ve تُحِبُّونَ fiillerini İbn Kesîr (ö. 120/738), Nâfi (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) ت ile Ebû Amr (ö. 154/771) ise ي ile يُحِبُّونَ , يَأْكُلُونَve يُكْرِمُونَ okumaktadırlar. Kaynaklarda, تَحَاضُّونَ fiilini Âsım, Hamza, Kisâî'nin ت ve Elif ile تحاضُّونَ; İbn Kesîr, Nâfi, İbn Âmir'ın ت ile fakat Elif olmadan تَحُضُّونَ şeklinde; Ebû Amr'ın ise Elif'siz şekli ile ي harfini kullanarak يَحُضُّونَ şeklinde okuduğu geçmektedir.[43] Bu âyetlerde Zemahşerî'nin tercih ettiği kıraat Ebû Amr'ın kıraatidir. Ancak Zemahşerî bunu belirtmemiştir.

Bu âyetlerde Zemahşerî'nin tefsirinde esas kabul ettiği kıraat olan يَحُضُّونَ kelimesi ile anlam "*onlar teşvik etmezler*" şeklindedir. Bu durumda Allah muhatap almadan muhtaçları doyurmayanları yermektedir. Bu yermede fiil gaib (üçüncü tekil şahıs) kipi ile geçtiğinden buradan, onların yüzüne bakılmayacağı sonucu da çıkarılabilir.

Elif olmadan تَحُضُّونَ şeklinde okunan vecihte muhatap alınan bu kimseler ciddi bir tehdit ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bizzat Allah'ın tehdidine muhatap olan bu kimseler gerçekten güçlü, işinde galip ve şiddetle cezalandıran bir zatın karşısında bulundukları için çok bedbahttırlar.

Elif ile تَحَاضُّونَ biçiminde okunan vecihte ise insanların birbirlerine karşı yoksulu yedirmeye bir teşvik etme konusunda onlarda bulunan eksikliğe dikkat çekilmektedir. Bu bir uyarı mahiyetindedir. Burada "*muhatap almama*" bulunmadığı gibi karşısına alıp tehdit etme de mevcut değildir. Bu ifadede yapmadıkları ve gaflette oldukları bir fiil onlara hatırlatılmakta ve vazgeçmeleri gayesi ile bu hususta onlar uyarılmaktadırlar.

İnsanın insana yoksul ve muhtaç olduğunda yardım etmesi ona vefalı olmasının bir tezahürü olduğundan bunu yapmamak bir vefasızlık örneği olarak karşımızda durmaktadır.

Keşşâf'ta Adâlet ve Ona Katkı Sağlayan Kıraat Vecihleri

Sözlükte "davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında 'şirk koşmak')" gibi mânalara gelen adâlet; ahlaki bir değer olarak ferdî ve içtimaî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan bir erdem[44] olarak tanımlanmıştır.

---

[39] Âyetler için bk. el-Bakara, 2/177; Âl-i İmrân, 3/31; en-Nisâ, 4/80; el-Mâide, 5/1 ve el-İnfitâr, 82/6-8.

[40] Fecr 89/17: كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ *"Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz."* 18: وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ *"Yoksulu yedirmede birbirinizi teşvik etmiyorsunuz."* 19: وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا *"Varis olduğunuz mirası ihtirasla yiyorsunuz. 20:* وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا *Malı büyük bir sevgiyle, çok seviyorsunuz."*

[41] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/372.

[42] Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/372.

[43] İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 685; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/400; Dimyâtî, *İthâf*, 2/608-609.

[44] Bk. Mustafa Çağrıcı, "Adâlet" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, 1/341.

Adâlet kelimesinin kökü olan adl "orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı"[45] gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda bu kelime bir sıfat olarak âdil ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah'ın en güzel isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biridir.

Kur'an-ı Kerim'de tespit edebildiğimiz kadarıyla adâletle ilgili ondan fazla âyet[46] yer almaktadır. Bunların tamamında kıraat vecihleri yer almamakla birlikte, mevcut olanların da tümünde kıraat farklılığına bağlı anlam farklılığı veya zenginliği bulunmamaktadır.

Maide Suresi'nin 8. âyeti[47] ele aldığımız değerlerin sonuncusu olan adâlet temalı âyetlerden biridir. Bu âyet gerçeğe bağlı kalmak konusunda adâlete sıkı sıkıya bağlı olmayı, bir müşrik için bile adâletsiz davranmaya sürüklenmemeyi, adâletli olma emrini; bunun sebebinin onun takvaya çok yakın olması olduğunu ve Allah'tan korkma emriyle takva sahibi olmayı konu edinerek bu önemli değere vurgu yapmaktadır.

Zemahşerî, ilgili âyetin tefsirinde *"sizi kötülük günahına düşürmesin!"* yani *"adâletsizliğe sürüklemesin!"* anlamına vurgu yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre *"Adil olun, bu, takvaya daha yakındır."* ifadesi ile Allah Teâlâ önce onları, müşriklere karşı duyulan nefretin adâletten ayrılmaya sürüklememesi konusunda uyarmıştır. Ardından bir yasaklama kalıbı ile adâletsiz davranmayı nehyettikten sonra, tekrar emir kipiyle tekit ve teyit amacıyla Müslümanların müşriklere karşı adil olmalarını emretmiştir. Bunun gerekçesi de ona göre *"çünkü bu, takvaya daha yakındır"* ifadesiyle açıklanmıştır. Buradaki zamir ile adâletli olmak kastedilmiştir. Yine ona göre adâlet takvaya daha yakın olandır. Bununla birlikte adalet takvanın bir görüntüsüdür. Yahut da takvaya daha yakın olması sebebiyle onlara bir lütuf verileceği[48] anlamına gelir.

Zemahşerî âyetteki شَنَآنُ ifadesinin bir başka vecihte Nûn harfinin sükûnu ile شَنْآنُ şeklinde de okunduğunu kaydetmiştir. Bu durumda ise mana oldukça zenginleşir ki Zemahşerî bu anlamları şöyle ifade etmiştir:

"Müşriklere karşı olan hıncınız, sizi adâleti terk etmeye sürüklemesin! Bu yüzden içinizden taşan kin ve öfkenin etkisiyle, aza ve organları kesmek (müsle), iftira atmak, kadın ve çocukları öldürmek, yapılmış olan antlaşmayı bozmak vb. helal olmayan şeyleri yaparak onlardan öç almak davranışlarına sizi düşürmesin!"[49] Buradaki anlam ilk vecihte o eyleme sizi sürüklemesin şeklinde iken farklı olan ikinci kıraat vechinde ise bu eylemlerin mastar hali ile burada Zemahşerî'nin bir kısmını zikrettiği bu kötü davranışlardan herhangi birine düçar olmayın biçiminde kötülüklerin her birine isim halleri ile delalet eder."[50]

Son olarak Zemahşerî, burada çok önemli bir uyarının olduğuna dikkat çekerek âyetin tefsirini tamamlar: "Adâlete riayet ilkesi 'Allah düşmanı' kâfirler (müşrikler) hakkında bu derece önemli ve gerekli ise acaba Allah dostu müminlere karşı riayet ne miktarda gereklidir, buradan ilham alınarak onun nasıl olduğu takdir edilmelidir."[51]

SONUÇ

İslâmî ilimlerde zirve bir şahsiyet olan Zemahşerî oldukça değerli ve onun günümüzde halen geniş kitlelerce okunmaya devam edilen *Keşşâf* adlı tefsiri son derece önemlidir. Yapılan bu mütevazı çalışma ile bu kıymet, ayrı bir yönüyle daha ortaya konulmuştur. Onun mevzubahis tefsiri, diğer özellikleri yanında, âyetlerdeki kelimelere ilişkin kıraat vecihlerinde saklı anlamları keşfetme konusunda başvurulacak kaynaklardan biri olarak da tespit edilmiştir.

Zemahşerî *Keşşâf*'ta kıraatleri kabul için Arap gramerine uymak ve sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşmak gibi şartları ileri sürmüştür. Bunlardan ikincisini daha fazla önemsemiş olsa da tefsirinde kullandığı kıraatler için sahih ve şâz ayrımı yapmadığı; manayı keşfetmesine yardım eden hemen her kıraat vechini

---

45 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "adl", "ḥüsn" md.leri; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "adl" md.

46 en-Nisâ 4/58, 105, 106, 107, 108, 109, 135; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/126; Sâd 38/26; el-Mümtehine 60/8.

47 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ *"Ey iman edenler! Allah için gerçeğe bağlı kalmada kararlı olun! Hakkaniyetli tanıklar olun! Bir halka olan düşmanlığınız sizi adaletsizliğe yöneltmesin. Adil olun, bu, takvalı olmaya en uygun olandır. Allah'a karşı takvalı olun. Allah, yaptığınız her şeyden haberdardır."*

48 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/211, 212.

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/212.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/212.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/212.

tefsirine aldığı görülmüştür. Onun kıraatleri kullanımı bakımından bu, olumsuz gibi görünebilir. Ne var ki, özellikle Arap diliyle olan irtibatlarını öne çıkararak lehçelerle bağlantılar kurması ve kıraatlerin katkı sağladığı yerlerde farklı anlam alanlarına değinmesi onun tefsirini oldukça zenginleştirmiştir.

Zemahşerî'nin bu kapsamlı tefsirinde erdemli davranışlar ile ilgili âyetler incelenmiş, bunlardan farklı kıraat vecihlerinin yer aldığı âyetlerde anlama katkı sağlayanların tespit edilmesi amaçlanan bu çalışmada burada değinilenden çok daha fazlasına ulaşılmıştır. Ancak konunun genişliğine karşın bir sempozyum metni çerçevesinde ele alınma zarureti, değerlere ilişkin erdemli davranışların sayısı daraltılarak daha önemli görülenlerin incelenmesini getirmiştir.

Onlarca değer içerisinden seçilen ve geçtikleri erdemli davranışlar ile ilgili âyetlerin *el-Keşşâf*'ta farklı kıraat vechine yer verilmiş olanları; bunlar içerisinde de anlama katkı sağlayanları "Saygı, edep, merhamet, vefa ve adâlet" değerlerine ilişkin davranışlar şeklinde tespit edilmiştir. Erdemli davranışlar bu kavramlar çerçevesinde incelendiğinde ilgili âyetlerin sayısının da hayli fazla olduğu görülmüştür. Bunlardan Zemahşerî'nin kıraat vecihlerine yer verdiği âyetler bir elemeye tabi tutulmuş ve onların içinden de anlama katkısı olan ve içinde bir yönüyle farklı anlamları barındıran kıraat vecihleri çalışmaya dâhil edilmiştir. Burada her bir erdemli davranışa ilişkin bir-iki örneğin ele alınmış olduğu çalışma sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Bir kimseye, bir şeye karşı sevgi duygusu ve hürmet demek olan saygı erdemi on iki âyette konu edilmekte ve Zemahşerî bunlardan yalnızca beşinde farklı kıraat vecihlerine değinmektedir. Bunlar arasında iki âyette bu vecihler anlama zenginlik katmaktadır. Buna göre gençlerin "*ganimetlerden bir miktar pay*" istemelerine ilişkin kalplerinde Allah Rasulü'ne karşı oluşan saygısızlık "*ganimetlerin tamamını*" istemeleri anlamına gelen vecihte daha ziyade bir hal almıştır. Onların, ganimetin tamamının Allah ve Rasulü'ne ait olduğuna ilişkin âyet gelince bu isteklerinden vazgeçmelerinde bu vecihle daha büyük bir fedakârlık ortaya çıkmış ve onlar kalplerinde bu anlama göre "*daha derin bir saygı*" duymuşlardır.

İnsanın riayet etmesi gerekli olan, din ve toplumun yüksek değerlerinden oluşan edep; genel anlamı itibariyle beş âyette yer almakta ve Zemahşerî bunlardan yalnızca ikisinde farklı kıraat vecihlerine yer vermektedir. Bunlardan birinde adap "*yemeğin vaktinin takip edilmemesi*" iken kıraat vechine bağlı olarak saklı anlam "*hem yemeğin hem vaktinin hem de bizzat yemeğin kendisinin beklenmemesi*" şeklinde zenginleşmesinde ortaya çıkmaktadır.

Zemahşerî *Keşşaf*'ında, erdemli davranışlardan acıma duygusu ve yapılan iyilik anlamına gelen merhametli olmaya ilişkin iki ayrı âyette yine kıraat vechine yer vermiştir. Bunalrın ilkinde kıraat vechi daha önceki "*elleri üzerine ağızları düştü yani ellerini ısırdılar*" şeklindeki anlama, "*kafaları elleri arasına düştü de çok pişman oldular*" anlamını katmakla onu zenginleştirmiştir. Bu pişmanlık insanın Allah'ın merhametine sığınarak O'ndan yardım istemesini getiren önemli bir duygudur. Allah merhameti ile onların başını öne eğdirerek pişmanlık yaşatmış; onlar ise Allah'ın merhametine sığınarak "*eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmez**se** hüsrana uğrayanlardan oluruz*" demişlerdir. Burada bir hayıflanma ifadesi olan anlam diğer kıraat vechinde; "*Ey Rabbimiz! Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmez**sen** hüsrana uğrayanlardan oluruz*" şeklinde bir yakarışa dönüşmüştür. Bu anlam ikinci kıraat vechinde saklıdır.

Merhamet temalı diğer ayette ise Allah "*gerçek şu ki, kimi kullarım... bize merhamet et, merhametlilerin en hayırlısı sensin diyorlardı*" şeklinde kullarından bu merhameti isteyenleri bir başlangıç cümlesi ile ifade etmekte iken; müellifimizin naklettiği أَنَّهُ (ennehu) kıraati ile bir önceki "*artık benimle konuşmayın!*" ifadesinin sebebine dönüşmüştür. Burada kıraat vechi ayete yukarıdaki ifadeyi bir sebep kılma anlamı katmaktır. Bu sebep kılınan anlam Zemahşerî'nin bu ayette zikrettiği kıraat vechinde saklıdır.

Vefalı olmak erdemli bir davranıştır. Dostluk ve arkadaşlığın kıymetini bilmek anlamında önemli bir değer olan vefaya Zemahşerî onun zıttı ile yer vermiştir. Vefanın zıttı ise sadakatsizlik ve nankörlüktür. Zemahşerî tefsirinde, kulların büyük bir kısmının Allah'a karşı vefalı olmadıklarını ve insanın nankör olduğunu kaydetmiştir. Bunu o, farklı birkaç şekilde okunan يُكْرِمُونَ fiili ile وَلَا تَحَاضُّونَ kelimesindeki kıraat vecihlerini zikrederek verir. Bu vecihlerde gizli anlamlar bulunmaktadır. Buna göre kendi asıl kabul ettiği vecihte "*kendinizi ve ailenizi yoksulları doyurmaya teşvik ederek onları doyurmazsınız*" anlamına gelen ifadede cumhurun okuyuşuna göre "*(Ey insanlar) birbirinizi yoksulları doyurmaya teşvik etmezsiniz*" anlamı bir zenginlik olarak ortaya çıkar.

Zemahşerî ahlaki bir değer olarak dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan bir erdem olan adâlet hakkında da kıraat vecihlerinin katkı sağladığı anlamlara değinmektedir.

Kur'an'da adâlet kendi kök harfleri ile on iki âyette geçer. İnsan genel itibariyle adâleti tercih eder. Ancak zor durumda kalması, düşmanını eline geçirdiğinde ona karşı öfke duyması ve hıncını ondan almak istemesi gibi durumlar onun adâletsiz davranmasına neden olabilir. İşte "*müşriklere karşı olan hıncınız, sizi adâleti terk etmeye sürüklemesin!*" anlamındaki âyette "*adâleti terk etmeye bir sürüklenmenin yasaklanması*" söz konusudur. Ancak ikinci kıraat vechi kelimeyi (شَنَآنُ) mastar (شَنْآنُ) hali ile okutur. Bu isim hali ile kelime kötülüğün bütün çeşitlerine delâlet ederek "*kötü davranışlardan herhangi birine duçar olmayın*" anlamına gelir. Zemahşerî'nin bu kötülüklerin yalnızca bir kısmını (kin ve öfkenin etkisiyle, azaları kesmek, iftira atmak, kadın ve çocukları öldürmek, ahdi bozmak, öç almak vb. şeyleri) zikretmiş ve diğer kötülüklerin her birine de delalet ettiğini belirtmiştir.

Zemahşerî'nin kıraat vecihlerine oldukça doygun bir şekilde yer verdiği tefsirinde bu kıraat vecihlerinin âyetlere kattığı saklı anlamlar diğer birçok konu ve kavram ile ilgili olarak araştırma konusu yapılabilir. Sadece değerler konusu ise üzerinde çalışıldığında tez çalışması olabilecek kadar fazla bir muhtevayı ortaya çıkarabilecek nitelik arz etmektedir. Bu çalışma daha sonraki çalışmalar için sadece bir kapı aralayıp yöntem ortaya koyar. Daha kapsamlı çalışmalar ise bu ve benzeri alanlarda emek sarf edecek araştırmacıları beklemektedir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah es-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Çağrıcı, Mustafa, "Adâlet" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, 1/341.

Çağrıcı, Mustafa, "Merhamet" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2004 29/184.

Ebû Davûd, Süle yman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1422.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, er-Rüveyfiî *Lisânü'l-Arab* Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Kılıç, Mustafa, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire, 1381/1961.

Semînü'l-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürru'l-mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Medine, 1406.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr Erişim: 03.08.2023.

Yavuz, Yusuf Şevki, "bezmi elest", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, 6. cilt, 106-108.

Zemahşerî, Cârulah Ebîlkasım Mahmud b. Ömer, el-*Keşşâf an hakaiki Gavâmidu't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, 2. Cilt, Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.

Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, trc. Avnullah Enes Ateş (Enfâl), ed. Murat Sülün, 2. Cilt, İstanbul, 2017.

Zemahşerî'nin Kur'ân Müdâfaası

Dr. Akif Yıldırım*

GİRİŞ

1. KUR'ÂN-I KERÎM

Zemahşerî (ö. 538/1144) Kur'ân-ı Kerîm'in, kendilerine gönderilen kimseler yani Araplar için apaçık bir Kitap olduğunu belirtir. Bunun asıl nedeni olarak "ilahi vahyin onların dillerine muvafık bir tarzda nazil olmasıdır" şeklinde açıklar.[1] *Keşşâf* sahibi, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğunu da söyler. Bu çerçevede o, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu, hiçbir elçiye verilmeyen mucizelerin Hz. Peygamber'e verildiğini ve bunların sayısının bini geçtiğine dikkat çeker. Müfessirimize göre Kur'ân-ı Kerîm tek başına diğer elçilere verilen mucizelerden üstündür. Zira bunlar, hissi olup dönemin muhataplarınca müşahade edilmiştir. Bununla birlikte Kur'ân, aklî mucize olması sebebiyle bu, onun üstünlüğünün bir diğer göstergesidir.[2]

Yaptığı orijinal tesbit ve görüşleriyle belagat sahasındaki uzmanlığını ortaya koyan ve Sünnî müfessirlerin kendisinden müstağni kalamadığı isimlerin başında gelen Zemahşerî, bir yandan Müslümanların anlamaları için istirşâd; diğer yandan mülhitlerin itiraz sebebiyle sordukları soruları dikkatlice ele almış, onları çözümlemiş ve cevaplar üretmiştir. Bu şekilde o, insan aklını karıştırma ihtimali bulunan nice meselelere çözümler üretmiştir. Çalışmamızın kapsamı; Kur'ân metninden kaynaklı muhtemel konuların Zemahşerî tarafından ortaya konulan muhtemel soruları ve cevaplarıdır. Buradan itibaren müellifin, Kur'ân merkezli akla takılan soru ve cevaplarına ele alınacaktır.

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması için Arapça indirildiğinin ifade edilmesi, Arap olmayanların Kur'ân'ı anlamadığını söylemelerine mazeret olamaz mı?

İbrâhim 14/4 ayetinde Allah'ın, elçileri o elçinin dilini konuşan toplumlara gönderdiği bildirilmiştir. Zemahşerî, burada şu açıklamayı yapar: Hz. Peygamber sadece Araplara değil, bütün insanlığa elçi / peygamber olarak gönderilmiştir. Nitekim A'râf 7/158 ayetinde de bu gerçeğe dikkat çekilmiş ve o'nun bütün insanlığa peygamber olarak gönderildiği ifade edilmiştir. Üstelik o, vahyi, cinlere de tebliğ etmiştir. Ancak buradaki tüm muhatapların dilleri birbirinden farklıdır. Bu öncül bilgilerden sonra müfessirimiz şöyle der: Kur'ân-ı Kerîm, Arapça olarak gönderildiği için Arapların "Biz bu dili anlamadık." deme hakları bulunmayabilir. Fakat Arap olmayanların bunu deme hakkı doğacaktır. Müfessirimizin cevapladığı soru şudur: Öyleyse gerek Yûsuf 12/2 gerekse Zuhrûf 43/3 ayetinde "*düşünüp kavrayabilmeniz için o'nu Arapça olarak indirdik*." denmesinin anlamı nedir? Zemahşerî, bu soruyu şu şekilde açıklar:

1- Kur'ân-ı Kerîm ya bütün dillerde ayrı ayrı ya da bu dillerden sadece birinde nazil olmalıydı. Kur'ân'ın tercümesinin yapılabilmesi hasebiyle bütün dillerde nazil olmasına gerek yoktur. Bu durumda onun tek bir dilde nazil olması yeterlidir. Diller arasında en uygun olanı da peygamberin gönderildiği o toplumun dilidir. Toplumun fertleri de peygamberin mesajını anlayıp bunları başkalarına ulaştırmak suretiyle Kur'ân'ın anlaşılmasını ve başkalarına ulaşmasını sağlayacaktır. Müfessirimize göre birbirinden farklı milletlerin ve nesillerin Kur'ân üzerinde ittifak edebilmeleri tercümeler sayesinde mümkündür.

---

* Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân Kerim Okuma ve Kıraat ABD; ORCID ID: 0000-0003-3609-3440

1 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳâ'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl,* thk. Halil Me'mûn (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2012), 670.

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 49-51.

2- Diğer yandan Kur'ân'ın lafzını öğrenmek ve manaları anlamak için çaba ve gayret sarf etmek, bunu ortaya koyan kimseleri Allah'a yaklaştıracak ve sevap kazanmaya vesile kılacaktır.

3- Kur'ân'ın tek bir dilde nazil olması, onun tahrif edilmesine engel olduğu gibi onun hakkında ayrılığa düşmekten alıkoyar.

4- Son olarak Kur'ân, mevcut aciz bırakma özelliğine tüm dillerde sahip olup Hz. Peygamber de tüm dillerde söz konusu aciz kılma özelliği ile muhataplara seslenseydi bu durum muhatapların iman etmelerini zorunlu kılardı.[3]

Zemahşerî'nin zikrettiği bu maddeler, Kur'ân-ı Kerîm'in niçin Arap dili kapsamında nazil olduğunu akli verilerden hareketle ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında ne Arapların ne de Arap olmayanların "Kur'ân-ı Kerîm'i anlayamıyoruz" şeklindeki itirazları kabul görmemektedir.

1.2. Arapça nazil olduğu bildirilen Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça olmayan kelimelerin olması ne demektir?

Kur'ân'ın Arapça olarak nazil olduğu farklı ayetlerde belirtilmiştir. Fakat *sündüs, istebrag* vb. gibi kökeni Arapça olmayan lafızların Kur'ân'da yer alması nasıl anlaşılmalıdır? Zemahşerî, dikkat çektiği bu soruya mezkur kavramların artık Arapçalaşmış olması sebebiyle yabancı dil olmaktan çıktığını ifade eder. Gerekçe olarak; Kur'ân'ın diline bu kelimelerin girmesiyle tasarrufta bulunulmasını gösterir. Bu da sözcüğün kendi dil sisteminden çıkması ve netice olarak Arapça haline gelmesi demektir.[4]

Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça dışı kelimelerin yer aldığını İmam Şafiî (ö. 204/820), Taberî (ö. 310/923) vb. isimler kabul etmemektedir. Ancak Zemahşerî, Kur'ân'ın bulunduğu coğrafyadaki farklı topluluklara ait bazı kavramların Kur'ân'da yer aldığını fakat bunların yeniden şekillendirilmesi sebebiyle bu kelimelerin yabancı dil olmaktan çıktığını ifade etmiştir.[5]

1.3. Kur'ân-ı Kerîm, cem' edilmeden önce Bakara süresinin başında "*Bu kitap*..." denilmesinin anlamı nedir?

Zemahşerî, Bakara 2/2 ayetinde uzaklık ifade eden *zelike*'nin uzak olmayan bir şeye yani Kur'ân'a işaret etmesinin nasıl doğru olabileceği sorusunu, huruf-ı mukattaaya taalluk ettiğini söylemek suretiyle cevaplandırır. Ona göre *elif lam mim* harfleri telaffuz edilmiş olması nedeniyle bitmiştir. Biten şey ise uzak hükmündedir. Yine bir kişi yaptığı hesabı sonlandırdığında *zelike* sıfatını kullanarak "İşte bu şöyle şöyledir." demesini de örnek verir. Zemhşerî, Kur'ân'ın gönderenden gönderilene ulaşmasıyla artık uzak konumda olacağını dile getirir. Dolayısıyla vahyin Hz. Peygamber'e ulaşmış olması *zelike'l-kitab/bu kitap* ifadesinin kullanılmasını gerekli kılar.[6] Diğer yandan sûrenin bir kısmına sûre denilebildiği gibi[7] Kur'ân'ın bir kısmına da Kur'ân denilebilir.[8] O halde işaret zamirinin bu hususa delalet etmesi de mümkün olabilir.

1.4. "*Sana indirilen şeylere...*" ifadesiyle Kur'ân ile şeriatin tamamı kast ediliyorsa ayet niçin geçmiş zaman sığasıyla gelmiştir?

Bakara 2/4 ayetinde muttakî insanların Hz. Peygamber'den önce indirilene ve Hz. Peygamber'e nazil olanlara iman ettikleri beyan edilmektedir. Zemahşerî, bu veriden hareketle şöyle bir soru sorar: "*Sana indirilen şeylere...*" ifadesiyle Kur'ân ile şeriatin tamamı kast ediliyorsa ayet niçin geçmiş zaman kalıbıyla/ünzile formuyla gelmiştir? Eğer "*Sana indirilen şeylere...*" ifadesiyle, Kur'ân'ın o vakte kadar indirilen ayetleri kast ediliyorsa "Kur'ân'a iman edenler, sadece indiği kadar ayete iman etmiş" olmaktadırlar. Hâlbuki iman, son-

---

3 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 652-653. Krş. Zeynüddin Ebubekr er-Râzî, *Tefsîru es'ileti'l-Kur'âni'l-mecîd ecvibetühe,* thk. Muhammed Ali el-Ensârî (Kum: 1390) 157-158

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1257, 1457. Krş. Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981) 29/127.

5 Ayrıca bk. Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'ân Müdafaası*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 236.

6 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 20-22. Râzî'nin zikrettiği yedi hususun beşincisi Zemahşerî'nin ifadelerinin aynısıdır. Diğer görüşler için bk. Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 2/14.

7 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 521.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 552. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 600.

ra gelecek ayetlerin tamamını da kapsamalıdır. O halde bu ayeti nasıl anlamalıyız? Müfessirimiz bu soruya, bu ifadenin Kur'ân'ın tamamını kapsadığı düşüncesiyle cevap verir. Ona göre ayet, her ne kadar geçmiş zaman ifadesiyle gelse de burada tağlib söz konusudur. Meânî ilminin konuları arasında yer alan tağlib, müfessirimize göre, mevcut olanı asıl kılıp, henüz olmayanları da ona dahil etmek demektir. Buna göre henüz nazil olmamış ayetler, tamamı inzal edilmiş ayetler kapsamında kabul edilir. Zemahşerî, bu bağlamda Ahkâf 46/30 ayetine atıf yaparak cinlerin; "*Biz, Mûsâ'dan sonra indirilen bir kitabı dinledik*." dediğini nakleder. Onların bahsettiği kitap Kur'ân'dır ve cinlerin dinlediği esnada Kur'ân'ın tamamı nazil olmamıştır. Dolayısıyla onlar, Kur'ân'ın tamamını dinlememişlerdir. Burada da tağlib söz konusudur. Netice itibariyle fiil ayette geçmiş zaman sığasıyla kullanılmış olsa da bu ifadeyle geçmiş ve gelecekte nazil olan tüm ayetler yani Kur'ân'ın tamamı kast edilmiştir.[9]

Görüldüğü üzere müfessirimiz, her soruya da dil kurallarından hareketle cevap vermektedir. Bu örneklerde Zemahşerî, dilin kaidelerinden habersiz olmanın, ayetlerin yanlış anlaşılmasına veya yorumlanmasına neden olabileceği bizlere göstermektedir.

1.5. Kur'ân-ı Kerîm, kendisinde şüphe olmadığını belirtirken bazı insanların ondan şüphe etmesi nasıl değerlendirilmelidir?

İlk olarak Bakara 2/2 ayeti bağlamında Zemahşerî'nin dikkat çektiği soru şudur: Kur'ân kendisinde şüphe bulunmadığını belirtmektedir. Öyle olmakla beraber birçok insan onun hakkında şüphe etmektedir. O halde mutlak manada şüphenin bulunmadığının belirtilmesi ne anlama gelir? Müfessirimize göre Allah, kimsenin Kur'ân'dan şüphe duymayacağını söylememiştir. Bilakis son derece açık delillere sahip olması nedeniyle Kur'ân'da şüpheye mahal verecek bir şey bulunmadığını açıklamış ve bu sebeple de kimsenin Kur'ân'ı eleştirme hakkının bulunmadığını ifade etmiştir.[10]

İkinci olarak Secde 32/2-3 ayetlerinde Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğine dair hiçbir şüphenin (rayb) olmadığı bildirildikten sonra: "*Yoksa Kur'ân'ı o mu uydurdu diyorlar?*" şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Zemahşerî, Kur'ân'ın alemlerin Rabb'i tarafından gönderildiği hususunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını belirttikten sonra "*Yoksa Kur'ân'ı o mu uydurdu diyorlar?*" ifadesine geçildiğini söyler. Devamında da Mekkelilerin üç ayetle bile olsa benzerini getirememeleri nedeniyle Kur'ân'ın onları âciz bıraktığını dile getirir ve şu muhtemel soruyu sorar: "Kuşkudan/*rayb* daha üstü yani Onu uydurdu/*İfterahü* ifadesi bile ispat edilmişken Allah, Kur'ân'ın kendi katından indirilmiş olduğu hususundaki şüpheyi niçin nefyetmiştir." Müfessirimize göre "*Onda şüpheye mahal yoktur.*" ifadesinin anlamı, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğine şüphe yoktur, demektir. Zira kuşkuları giderip onu tamamen ortadan kaldıran husus Kur'ân'ın bir benzerini getirememesi nedeniyle beşerin aciz bırakılmış olmasıdır. Kur'ân'ın muciz olması da o'nu şüpheden berî kılmıştır. Fakat "*onu uydurdu*" iddiası müfessirimiz nezdinde ayrı bir meseleye işaret eder. O da Mekkelilerin ortaya attığı bu iddianın sebebi, Kur'ân'ın muciz vasfı nedeniyle Allah tarafından vahyedildiğini bilmelerine rağmen inatları nedeniyle aksini savunmuş olmalarıdır. Müfessirimize göre ikinci bir grup daha vardır ki onlar, sırf başkaları da öyle dediği için hiç düşünmeden Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı uydurmuş olduğunu söylerler. Onların bu sözleri de cehaletini ortaya koymaktadır.[11]

Yukarıdaki açıklamalarında müfessirimiz, mülhitlerce ileri sürülen bazı itirazlara cevap vermiştir. Bu çerçevede o, her ne kadar bahsi geçen kesimler şüphe duysalar da bunun realitede bir karşılığı bulunmadığını dile getirmiştir. Diğer bir ifade ile Kur'ân'ın bir benzeriyle hatta en küçük sûresiyle tehaddîsine karşı çıkılamaması, okuma yazma bilmeyen birinin ortaya koyduğu verilere muarazada bulunulamaması onun ilahi kaynaklı olduğunu ispat eder. Bu gerçeğin en net şekilde farkında olanları ise onun münkiri olan ilk muhataplardır. Onların bu meydan okumalara karşı çıkamamaları, iddialarını düşürmektedir. Diğer yandan Zemahşerî'nin, konuya dair kapsamlı bilgiye sahip olmadan sırf taklit yoluyla karşı çıkanların varlığına da temas etmesi oldukça dikkat çekicidir.

---

[9] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 24-25.

[10] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 21. Konu ekseninde Gazzâlî'nin aynı ifadeleri ve Râzî'nin değerlendirmeleri için bk. Bedruddin Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zeki Muhammed (Riyad: Daru'l-Hadâra, 2009), 2/58; Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 2/21.

[11] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1041-1042.

1.6. Muttaki olan birine Kur'ân-ı Kerîm nasıl rehberlik eder?

Zemahşerî, Bakara 2/2 ayeti özelinde muhtemel şu soruyu sorarak cevaplandırır: Kur'ân, kendisinin muttakilere de hidayet rehberi olduğunu bildirmektedir. Hâlbuki muttakiler, hidayette olan kimselerdir. O halde Kur'ân, hidayette olan biri için nasıl hidayet rehberi olabilir? Zemahşerî, bu soruyu hayatın içinden bulduğu bir örnekle cevaplandırır. Ona göre izzet ve kerem sahibi olan birine "Allah seni izzet ve kerem sahibi kılsın." diye dua edilir. Dua eden kişi, bu duasıyla dua edilen kişinin izzet ve kerem sahibi olma özelliğinin daim olmasını istemektedir. Kur'ân'ın hidayet sahibi birine hidayet etmesi o kişinin hidayetinin daim olmasına yöneliktir. Bu durum Fatiha sûresindeki "*Bizi doğru yola ilet.*"[12] ayeti için de geçerlidir.[13] Bu ayette dua edenler de zaten doğru yol üzere olan kimselerdir. Dolayısıyla zaten muttaki olan bir kimseye Kur'ân'ın hidayet rehberi oluşu, kişinin muttakilik vasfını sürdürmesi durumunda gerçekleşecektir. "*Bizi doğru yola ilet.*" ayeti de "bizi doğru yolda/senin yolunda ayaklarımızı sabit kıl!" manasındadır.

1.7. Kur'ân-ı Kerîm'i batıl bir şekilde yorumlayanlar "onun tahrif edilemeyeceği belirten" ayetteki iddiayı çürütmüş olabilir mi?

Fussilet 41/41-42 ayetlerinde Kur'ân'ın yüce bir kitap olduğu ne önünden ne de ardından hiçbir batılın gelemeyeceği yani ona halel getiremeyeceği bildirilmiştir. Zemahşerî, bu ayetin Kur'ân'ı tahrif edilmekten koruduğunu "*ne önünden ne de ardından*" ifadesiyle temsili anlatımla ortaya konduğunu söyler ve muhtemel şu soruyu sorar: "Kur'ân'ın söz konusu vasıflarına rağmen ona taan edenler ve yine onu batıl bir şekilde tevil etmeye çalışanların varlığına ne demeli?" Zemahşerî, böyle kimselerin varlığını kabul eder. Ancak ona göre Allah, Kur'ân'ın batıl bir şekilde tevil etmeye / yorumlamaya çalışanların düşüncelerini bertaraf edecek bir topluluğu da göndermiştir. Bu topluluk; bu kimselerin iddialarını ve batıl sözlerini boşa çıkarmıştır. Böylece Allah, Kur'ân'a batılın bulaşmasını engellemiştir.[14]

Zemahşerî, bu ifadeleriyle aslında mezhebinin mensuplarını yüceltmektedir. Ona göre Kur'ân'ı tahrif etmeye kalkışanlara engel olan kesim kendileri yani Mu'tezîle'dir. Ancak o, bunu açık bir şekilde belirtmemiştir. Unutulmamalıdır ki Kur'ân'ı yorum bağlamında tahrihten koruma İslam âlimlerinden sadece Mu'tezile'ye indirgemenin doğru olmadığı açıktır. Her bir âlim, Kur'ân'ı tahrif etmeye çalışanlara -kendince- karşı çıkmış ve sahih anlamını da ilmî müktesabatınca ortaya koymuştur.

Zemahşerî, konu bağlamında Hicr 15/9 ayetinde Kur'ân'ı Allah'ın indirdiğini ve onu koruyacak olanın da yine Allah olduğunun ifade edildiğini nakleder. Zemahşerî'ye göre bu ayet, aynı sûrenin 6. ayetinde yer alan "*Ey kendisine kitap indirilen kimse! Sen ancak mecnunsun.*" hitabına cevap olarak gelmiştir. Müfessirimiz, ilgili ayet bağlamında Kur'ân'ın tahrif edilemeyeceğini, önceki kitapların muhafazasını Rabbânî alimlerin üstlendiğini ancak hasetleri sebebiyle kendi kitaplarını tahrif ettiklerini nakleder. Bu sebeple Allah Kur'ân'ın muhafazasını kendisine emanet etmiştir. Zemahşerî, bu ifadelerden sonra dikkatleri şu soruya çeker: "Madem ki "*Muhakkak ki Kur'ân'ı biz indirdik*." ifadesinin onların alay dolu ifadelerine cevap olarak geldiğini söylüyorsun, bu durumda "*O'nu biz koruyacağız*." ifadesi "*Onu biz indirdik*." ayetinin nasıl olur da devamında gelir?" Zemahşerî'ye göre *O'nu biz koruyacağız* ifadesi, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğine yönelik bir delildir. Zira Kur'ân bir beşere yahut başka bir varlığa ait bir söz olsaydı diğer tüm sözlerde olduğu gibi onda da eksiklik yahut fazlalık söz konusu olurdu.[15] Herhangi bir değişme olmadığına göre bu, Kur'an'ın Allah'tan geldiğini ve dolayısıyla muhafızının da O'na ait bir vazife olduğu anlamına gelmektedir.

Zemahşerî, ayeti tefsir ederken, ifade etmek istediklerini kanaatimizce net bir şekilde ortaya koyamamış gibidir. Zira o, korunmuşluğu anlatırken bir yandan Hz. Cebrail ve Hz. Peygamber'e temas etmekte fakat diğer yandan konuyu Kur'ân'a indirgemektedir. Halbuki o, anlatımın akışına uygun olarak ayeti "Kur'ân'ı biz indirdik, Hz. Peygamber'i de biz koruyacağız…" şeklinde anladığını ifade etmiş ancak anlatmak istediğini

---

[12] Fatiha 1/4.

[13] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 13-14. Farklı bir yaklaşım için bk. Zeynüddin Ebubekr er-Râzî, *Tefsîru es'ileti'l-Kur'âni'l-mecîd ecvibetühe,* 3. Hidayet kavramı kapsamında yöneltilen başka bir soru için bk. Kâdı Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-meṭâ'in,* thk. Ahmed Abdürrahim (b.y: Meketebetü'n-nâfize, 2006) 28.

[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1217.

[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 670-671.

net bir şekilde ortaya koyamamıştır. Bizim de Zemahşerî'yi net anlayamadığımız ihtimaliyle birlikte metnin bizde oluşturduğu kanaat budur.

1.8. Kur'ân-ı Kerîm her şeyi açıklar mı?

Nahl 16/89 ayette Kur'ân'ın, her şeyin açıklayıcısı (tibyân) olduğu bildirilmektedir. Zemahşerî, ilgili ayet hakkında "Kur'ân'ın nasıl olur da her şeyin açıklayıcısı olabilir?" sorusunu sorarak akabinde şöyle cevap verir: Zemahşerî'ye göre Kur'ân-ı Kerim, dini hususlara ait her şeyin açıklayıcıdır. Çünkü Kur'ân, bazı meseleleri kendisi açıklarken; bazılarının cevabını sünnete havale etmiştir. Müfessirimiz bunu "O, kendi arzu ve ihtirasıyla konuşmaz."[16] ayetiyle delillendirmiş ve "bizzat Kur'ân'ın kendisi Hz. Peygamber'e tabi olup o'na itaat etmeyi emretmiş" demiştir. Diğer taraftan Kur'ân, "*Müminlerin takip ettiği yolun dışında bir yola tabi olurlarsa…*"[17] demek suretiyle icmaya da teşvik etmiştir. Yanı sıra Hz. Peygamber'in ashabının yıldızlar gibi olduğunu belirtmesi de onlara tabi olunmasının da gerekliliğini ortaya koymuştur. Onların yolundan giden âlimler de kıyas yapmış, ictihad etmiş ve bu iki sahada kuralları belirlemişlerdir. Bu durumda sünnet, icma, kıyas ve ictihad, varlığını Kur'ân'a dayandırmış ve dolayısıyla onların yaptığı her açıklama Kur'ân'ın açıklaması olmuştur. Tam da buradan hareketle de Kur'ân her şeyin açıklayıcısı olmuştur.[18]

Zemahşerî'nin mezkur ayette dikkat çektiği bu açıklama, kanaatimizce takdire şayandır. O, bu ifadeleriyle bir yandan ayetin tahsis içerdiğini, meselenin dini sahaya taalluuk ettiğini ortaya koymuştur. Müfessirimizin yaklaşımında sünnet, sahabe uygulaması, icma ve kıyasın, edille-i erbaa'nın önemine vurgu yapması da dikkate değerdir. Zira bu açıklamalarıyla o, Kur'ân'ın sadece dil ögeleriyle anlaşılamayacağını, belagat kadar diğer uygulamaların da bilinmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu sayede müfessirimiz bizlere "Bize Kur'ân yeter." söyleminin hem kendi döneminde ve günümüzde bir karşılığının bulunmadığı göstermektedir.

1.9. Kur'ân ayetlerini sünnet (hadis), icmâ yahut kıyas nesh eder mi?

Nahl 16/101 ayetinde bir ayetin yerine başka bir ayetin getirilmesi meselesi anlatılır. Zemahşerî, bu ayetten hareketle "Kur'ân'da yer alan bir ayetin sadece bir başka ayet ile nesh edilebileceği bunun dışında sünnet, icmâ' ve kıyasın bu kapsama alınmayacağı söylenebilir mi?" surusunu sorar. Müfessirimize göre bu ayet; ayetin ayetle nesh edebileceğini söylemekle birlikte ayetin başka şeyle nesh edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Ona göre kesin bilgi vermesi nedeniyle mütevatir ve delaleti zanni olmayan hadis de ayet kapsamında kabul edilir ve dolayısıyla ayeti nesh edebilir. Buna mukabil kıyas, ictihad ve kati hüküm verilemeyen sünnet bu kapsama dahil edilemez ve onlar ayeti nesh edemez.[19]

Müfessirimiz, bu açıklamalarında Hanefî mezhebinin nesh anlayışını esas aldığını ortaya koymaktadır. Nitekim onun yetleri yorumlamada "Hanefîlere göre bir ayetin mütevatir ve meşhur olan hadisler tarafından nesh edilmesi mümkündür."[20] anlayışına uygun olarak yaklaştığı görülmektedir.

1.10. Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerin tamamının *muhkem* olması gerekmez mi? *Müteşabih* ayetlerin Kur'ân'da yer alması ne ifade eder?

Âl-i İmrân 3/7 ayette Kur'ân-ı Kerîm'de hem muhkem hem de müteşabih ayetlerin yer aldığını bildirilir. Zemahşerî, bütün ayetlerin niçin muhkem olmadığını, ayetler arasında niçin müteşabih bulunduğunu sorar. Ona göre Kur'ân'ın tamamının muhkem olması durumunda insanların onu anlaması son derece kolay olurdu. Ancak böyle bir durumun olumsuz bazı sonuçları da vardır.

İlk olarak ayetler üzerinde derinlemesine düşünme faaliyeti Allah'ın bizden istediği bir durumdur. Ayetlerin tamamının muhkem olması durumunda ayetler üzerinde yoğunlaşıp onları inceleme, araştırma ve üzerinde derin derin düşünmeyi sonlandırmamız gerekir. Hâlbuki Müteşabih ayetlerin varlığının gerek-

---

16 Necm 53/3.

17 Nisâ 4/115.

18 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 700. Fahreddîn Râzî'nin açıklamalarından hareketle Zemahşerî'yi de fukaha kapsamında değerlendirmesine yönelik bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 20/101-102.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 703.

20 Konuyla irtibatlı olarak bk. Necati Kara, *Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü*, (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1995), 301-305.

çesi; hak üzere sabit kalanlar ile bu yolda ayağı kayanların kim olduklarının ortaya çıkmasıdır. Çünkü kalplerinde hastalık / zeyğ olan kimseler, müteşabih ayetlerden hareketle fitne çıkarmayı amaçlamaktadırlar. İkinci olarak âlimler, müteşabih ayetleri muhkem ayetlere irca ederek tüm gayretlerini ortaya koyarlar. Onların bu çalışmaları, ayetlerdeki inceliklerin ortaya çıkmasını ve bilmeyenlerin öğrenmesini sağlar. Bu sebeple onlar hem üstün ilimlere hem de Allah nezdinde yüce mertebelere nail olurlar. Son olarak Zemahşerî, müteşabih ayetlerin zahiren çelişki vehmi oluşturduğunu aslında Kur'ân'da taâruz veya tenakuzun bulunmadığını bilen müminlerin bu türden problemleri gidermek için çaba harcadığını dile getirir. Bu bağlamda âlimlerin gerek kendi başlarına gerekse birbirleriyle müzakere etmeleri neticesinde zahirde çelişki vehmini uyandıran probblemleri giderdiklerini ifade eder. Müfessimize göre âlimler, muhkem ile müteşabih ayetler arasında mutabakatın oluşmasını sağlayacak bu durum da müminin hem gönlünün teskin olmasına hem de imanının kuvvetlenmesine yardımcı olacaktır.[21]

Zemahşerî'nin dikkat çekerek açıklamaya çalıştığı bu soru, günümüzde de karşılığı olan problemlerimizdendir. Görüldüğü üzere o, konu ekseninde üç açıklamayla ayeti gerekçelendirmiştir.[22] Ona göre Kur'ân'da muhteşabih ayetlerin varlığı; kalplerinde zeyğ bulunanların belli olmasına, âlimlerin gayretiyle farklı bilgilerin ortaya çıkmasına ve bu sayede müşkillerin çözümlenmesine ve son olarak iman ehlinin açıklamalarla gönüllerinin teskin olmasını sağlayacaktır.

1.11. Okunduğunda anlaşılan bir ayetin Kur'ân-ı Kerîm'de tekrar edilmesindeki anlamı nedir?

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı sûrelerinde bazı ayetler tekrar edildiği görülmektedir. Rahman sûresindeki "*Öyleyse Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz.*" ayeti buna örnek gösterilebilir. Murselât sûresinde de görülen bu durum[23] Kamer sûresi için de geçerlidir. Kamer sûresinde "*Biz, bu Kur'ân'ı ders alınsın diye kolaylaştırdık, düşünüp ibret alan var mı hani*?" ayeti de dört defa tekrar edilmiştir.[24] Zemahşerî, bu ayetlere atıfta bulunarak tekrarın faydasının ne olduğu şeklindeki muhtemel bir soru sorar. Ona göre bu ayetlerin tekrar edilmesindeki temel amaç; Kur'ân-ı Kerîm'in geçmişe dair verdiği haberlerin her işitilmesinde muhatabın ibret alma durumunun yenilenmesidir. Muhatap, bu sayede kendine gelir ve gafletten uyanır. Zemahşerî'ye göre kişi ancak haberlerin bu şekilde tekrar edilmesi sayesinde kendine gelir ve bu nedenle aynı ayetler, birden fazla tekrar eder. Müfessirimiz, peygamber kıssalarının tekrar edilmesini de bu şekilde değerlendirir. Bu tekrarlar sayesinde bilgi ve haberler insanın gönlüne girerek yer eder ve zihinlerde canlı olarak kalır. Bu sayede unutulmayacak bir ikaz olarak iz bırakır.[25]

Müfessirimizin zikretmediği ancak tekrar eden diğer hususlar arasında namaz, zekat gibi ibadetler, huruf-ı mukattaalar da bu kapsamda değerlendirilebilir İbadete taalluk eden hususlardaki tekrarlar onların önemini ortaya koymaya, sûre başlarındaki tekrarlar muarızlarına meydan okumaya ve kıssaların tekrarı ise verilmek istenen mesajların ortaya konulması ile Hz. Peygamber'in risaletini ispatına yöneliktir.[26]

1.12. Kur'ân-ı Kerîm niçin peyderpey / tencîmen nazil olmuştur?

Zemahşerî, konu bağlamında Bakara 2/23 ayetinde yer alan "*Kulumuza indirdiğimiz şeylerden şüpheniz varsa…*" ayetinde yer alan "*indirdiğimiz*" kelimesi üzerinde durur. Bu lafız *ifâl* değil de *tefîl* babı formunda gelmiştir. Müfessirimiz bu ifadenin niçin *tefîl* babıyla geldiğini sorarak cevap verir. Ona göre "*indirdiğimiz*" ifadesinin *tefîl* babıyla gelişi, Kur'ân'ın parçalar halinde tedrîcî olarak nazil olduğunu anlatmaktadır. Buna mukâbil Tevrat ise tek seferde nazil olmuş ve bu nedenle de onun için *ifâl* babı kullanılmıştır. Müfessirimiz, bu bağlamda müşriklerin itirazı üzerinde durur. Müşriklere göre Kur'ân Allah'ın indirdiği bir kitap olsaydı parça parça değil tek seferde gönderilirdi. Ancak şairler ya da hatipler sözlerini gelişen olaylara ve ihtiyaç

---

21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 173-174. Krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 7/184-186.

22 Ayrıca konu ekseninde beş gerekçe için bk. Recep Orhan Özel, *Keşşaf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi,* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 149-152.

23 Nitekim "*Hakikati yalanlayanların o gün vay haline*" ayeti Mürselât sûresinde 9 defa tekrar edilmiştir.

24 Kamer 53/17, 22, 32, 40.

25 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1337.

26 Belagat sahasında tekrarın amaçlarına yönelik bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği,* (Ankara: Kitabiyat, 2002), 32-35.

duyulan durumlara uygun olarak ifade ederler. Aynı zamanda şairler divânlarını bir defada da vücuda getiremedikleri gibi hatipler de risalelerini bir oturuşta yazamazlar. Bu bağlamda -müşriklere göre- Kur'ân, Allah'ın indirdiği bir kitap olsaydı bu duruma aykırı olarak tek seferde gelirdi. Zemahşeri, tam da burada Kur'ân'ın tedrîcî inişini merkeze alarak Allah'ın inanmayanlara meydan okuduğunu ve "*Şayet şüphe ediyorsanız siz de onun tek seferde indiği kadarını getirin yahut onun en kısa olanlarından biri veya birkaç ayeti miktarını getirin.*" dediğini belirtir. Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın tedrîcî olarak nazil olması, Mekkelileri azarlamanın ve tüm bahanelerini tüketmenin zirvesini ifade etmektedir.[27]

Zemahşerî, yine aynı minvalde Kur'ân'ın sûreler halinde nazil olmasının faydasının ne olduğunu da sorar. Buna göre diğer İlahi kitaplar da sûreler halinde inmiştir. Aynı durum farklı alanlarda telif edilen eserler için de geçerlidir. O eserleri yazanlar da konuları başlıklar halinde sunarlar. Bu sebeple konuların ait oldukları başlık altında tasnif edilmesi bunların tek bir ana başlık altında verilmesinden daha evladır. Çünkü okuyucu bir sûreyi yahut bölümü bitirdiği zaman bir sonrakine geçme konusunda bir heyecan hisseder. Fakat eserin tamamı tek başlık olursa aynı zindelik olmayacağı gibi bıkkınlığı da getirebilir. Benzer durum yolcu için de geçerlidir. O, bir süre sonra mola vereceğini bilse bu durum, onu canlı tutacaktır. Bu sebeplerden ötürü kıraat âlimleri Kur'ân'ı cüzlere, hizblere ve aşırlara bölmüşlerdir.[28]

Zemahşerî'nin açıklamalarına göre Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasındaki temel espri, ayetlerin muhatapların gönül ve düşünce dünyalarında karşılık bulmasıdır. Muhatabın tek seferde gelen ayetleri içselleştirebilmesi mümkün değildir. Bu gerekçe aynı zamanda Kur'ân'ın sûreler halinde nazil olmasını da gerektirmiştir. Bu durumun inceliği de onu okuyanların her zaman canlı olmasını sağlamasıdır.

1.13. Kurân-ı Kerîm'in "*... benzerini getirin.*" şeklindeki tehaddîsi nasıl anlaşılmalıdır?

Zemahşerî, Bakara 2/23 ayet kapsamında Kur'ân'ın bir sûresinin mislini getirin diyerek meydan okunmasının ne anlama geldiğini açıklar. Ona göre söz konusu bu ifadeyle Kur'ân'ın nazım güzelliği, eşsizliği ve mertebe üstünlüğü açısından tıpkı onun gibi özelliklere sahip bir Kur'ân'ın getirilmesi kastedilmektedir. Ayetteki tehaddî/meydan okuma aynı zamanda okuma yazma vasfına sahip olmayan ve âlimlerden ders almamış yani Hz. Peygamber gibi ümmî bir insanın böylesi bir sûre getirmesini gerekli kılmaktadır. Yoksa "*...mislini getirin*." ifadesi ile onun benzeri yahut denginin getirilmesi istenmiş değildir.[29] Zemahşerî "Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyeceğinin ifade edilmesindeki incelik nedir?" sorusunu sorarak konuyu Hz. Peygamber'e bağlar. Ona göre söz konusu davete cevap verilememesi ve bu hususta muhatapların aciz kalması, Hz. Peygamber'in risaletinin hak olduğunu ispat etmektedir. Bu aşamadan sonra muhatapların inkâra devam etmesi ise cezayı hak etmeleri anlamına gelmektedir.[30]

1.14. Müşrikler, Hz. Peygamber'e niçin "*Bunun yerine başka Kur'ân getir...*" demişlerdir?

Yûnus 10/15 ayette müşriklerin ayetleri işittiklerinde "*Bize bundan başka Kur'ân getir yahut onu değiştir*." diye itiraz ettikleri anlatılmaktadır. Zemahşerî, bu ayet kapsamında muhtemel şu soruyu sorar: "Onlar, bir insanın Kur'ân'ın benzerini getiremeyeceğini bilmiyorlar mıydı ki bu itirazlarını sergilemişlerdi?". Ona göre müşrikler de Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceğini biliyorlardı. Ancak onların gururları, acziyetlerini itiraf etmelerine engel oluyordu. Bu nedenle onlar "*Dilesek biz, bir benzerini getiririz*."[31] diyorlar ve Hz. Peygamber'in Allah'a iftira attığını söylüyorlardı. Böylelikle onlar, Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu ve bu sebeple kendilerini kızdırmayacak ifadelerin yer aldığı bir Kur'ân'ın getirilmesini talep ediyorlardı. Zemahşerî "Üstelik onlar, Araplar arasında bulunan türlü türlü fasih ve ediplerin bile benzerini getiremediklerine göre onlardan biri olan Hz. Peygamber'in de böylesi bir şeyi yapamayacaklarını da biliyorlardı" demektedir.[32]

---

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 49. Krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 2/127.

[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 49. Krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 2/128.

[29] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 50-51. Ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005- 2010.) 7/ 63-64.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 51.

[31] Enfâl 8/31.

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 540.

Zemahşerî, "Kur'ân'ın değişmeyeceğine bilmelerine rağmen "*Bu Kur'ân'ın yerine başka bir Kur'ân getir yahut onu değiştir.*" diye teklifte bulunmalarının amacı nedir?" diye bir başka soruyla konuya dikkat çeker. Müfessirimize göre bu sorunun cevabı şu şekildedir: Onlar, söz konusu bu sözleriyle önce Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş bir kitap olduğunu yinelemek istemektedirler. Ardından tamahları nedeniyle Kur'ân'ın değişmesine dair şanslarını da denemek istiyorlardı. Müfessirimize göre onların asıl hedefi şuydu: Hz. Peygamber, onların dediklerini yapıp Kur'ân'ı değiştirirse Allah o'nu helak edecekti. Eğer değiştirmezse bu sefer de o'nunla alay edebileceklerdi. Yani onların bu isteği tuzak ve entrikaydı. Son olarak da "Kendi inşa ettiğini Allah'a mâl ediyor." diyerek daha önce öne sürdükleri itirazlarına bu durumu delil olarak kabul edeceklerdi.[33] Müfessirimizin bu açıklamaları, onun müşriklerin zihin dünyasına vakıf olduğunu ortaya koymuştur. Zira arka müşriklerin zihnindeki tuzak ve entrikanın arka planda olduğu bilinmeden verilmek istenilen mesajın doğru şekilde anlaşılamayacağını ortaya koymuştur.

1.15. Kur'ân-ı Kerîm'in *dosdoğru* ve *eğrilikten uzak olma* durumu aynı anlama geldiği halde niçin ayrı ayrı zikredilmiştir?

Kur'ân-ı Kerîm'in iki temel vasfına Kehf sûresinin ilk ayetinde yer verilir. Bunların ilki onda herhangi bir eğriliğin / *'ıvec* bulunmayışı diğeri ise onun dosdoğru/*kayyim* oluşudur. Zemahşerî, "Birinin varlığının diğerine ihtiyaç bırakmadığı bu iki vasfın bir arada (ayrı ayrı) zikredilmesinin anlamı nedir? diye sorar. Ona göre ayette Kur'ân'ın iki vasfının bir arada zikredilmesindeki temel amaç, manaya vurgu yapmaktır. Çünkü dosdoğru gözüken bazı şeyler biraz incelenmesi neticesinde kendisinde kusur ve eğrilikler olduğu anlaşılır. Müfessirin bu ifadelerinden hareketle ortaya çıkan sonuç ise şudur: Ne kadar incelenirse incelensin, Kur'ân'ın, dosdoğru olması nedeniyle, bütün kusurlardan azade olduğudur. Zemahşerî, konu ekseninde *kayyim* kelimesinin, Kur'ân'ın kendisinden önceki kitapların doğruluğunu tasdik eden ve onlar üzerinde şahit olan bir manaya geldiği gibi kullar için gerekli olan şeri meseleleri ve maslahatları gözeten anlamları taşıdığını da nakletmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında ayet, Kur'ân'ın tüm eğriliklerden uzak olduğu gibi kulların maslahatlarını için gerekli olan şeri meseleleri gözeten bir kitap olduğu da ifade edilmiştir.[34] Bu açıklamalarıyla da Zemahşerî, birbirine çok yakın iki kavramın gereksiz veya kuru bir tekrardan ibaret olmadığını, farklı manaları bünyesinde barındırdığını ortaya koymuş ve böylece kelimelerin bünyesinde yer alan anlamlara vakıf olmanın Kurân'ın anlaşılmasına önemli katkılar sunacağını göstermiştir. Zemahşerî'nin buradaki anlamaya yönelik katkısı ise daha derinlikli ve entelektüel bir okumada olduğu âşikardır.

1.16. Allah'ın ayetleri arasında üstünlük söz konusu olabilir mi?

Mealen "ayetlerin sultanı"[35] şeklinde tanımlanan ve "Âyetü'l-kürsî" olarak bilinen ayet konumuzun merkezini teşkil etmektedir. Zemahşerî bu ayetin, İhlâs sûresi gibi Allah'ın vahdaniyetini, ta'zîm edilmesini ve yüce sıfatlarla anılması nedeniyle diğer sûrelere üstün kılındığını ifade eder. Ona göre izzet sahibi olarak Allah'tan daha fazla söz edilmeye layık kimse yoktur. Dolayısıyla O'ndan bahsetmek diğer şeyleri anmaktan daha faziletlidir.[36]

SONUÇ

Bilginin oluşmasında ve ortaya çıkmasında en önemli unsurlardan birisi, soru sormak hatta doğru soruyu sormaktır. Çünkü soru; kapalı bulunan bir durumu, bilgiyi veya haberi gün yüzüne çıkarır. İyi ve doğru bir soru ise hakiki bilginin ortaya çıkmasını, bu sayede ilmin gelişip genişlemesini ve sonuç itibariyle de yeni fikirlerin üretilmesini sağlar. Başka bir ifadeyle sorunun sorulmadığı yerde cevap dolayısıyla bilgi ve gelişme yoktur. Diğer yandan sorulara verilen bazı cevaplar, düşünceyi sonlandırmak gibi bir fonksiyonu da

---

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 540. Krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb,* 17/58-59.

[34] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 739-740. Krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb,* 21/75-76.

[35] Kurtubî, bu konuda Ebû Zerr kanalıyla gelen bir rivayeti nakleder. Buna göre Resûl-i Zîşân'a: "Ayetlerin en üstünü hangisidir?" şeklinde bir soru sorulmuş o da bu ayet olduğunu bildirmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 4/267.

[36] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 156-157.

icra eder. Çünkü alanında önde gelen bir düşünürün, sorulan bir soruya cevap vermesi -bilgisine güvenilmesi sebebiyle- sorunun üzerinde yeniden düşünülmesinin önüne geçebilir. Bu durum da düşüncenin donuklaşmasıyla sonuçlanır.

Müellifimiz Zemahşerî, tefsirini yazarken sadece ayetlerin hangi anlama geldiğini açıklamakla yetinmemiş ve hemen her devirde akla gelmesi muhtemel sorular sorup bu sorulara cevap vermeye gayret etmiştir. Çünkü o, sadece inanıp geçilmesi ve fazla soru sorulmaması şeklindeki bazı telkinleri doğru bulmamıştır. Ona göre düşünen insan gerek itiraz gerek öğrenme maksadıyla soru sormalıdır. Bu bakış açısının tecellisiyle kendisi; Kur'ân'ın anlaşılması noktasında benzeri olmayan çalışmalara imza atmış, ayetler bağlamında şüphede kalan gönülleri rahatlatmış ve ayetlerde daha önce fark edilmeyen güzelliklerin ortaya çıkmasını sorduğu sorulara verdiği cevaplarla sağlamıştır. Konumuzla ilgili olarak Zemahşerî'nin sorduğu soruların mahiyetine baktığımızda; Nesh, Muhkem-Müteşabih, Tekraru'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerinin yanısıra tehaddî, Kur'ân'ın Arapça olması, bazı lafızların anlamı gibi geniş bir yelpazeye yayıldığı görülmektedir. Ancak bu kadar geniş yelpazede ele alınan konuların bile bütüncül bir bakış açısıyla nasıl ele alındığını, sorularla konular arasındaki irtibatın nasıl sağlandığını ve cevabın ne olduğunu, tartışma zemininde neyin delilin olup olmadığını örneklerle sunmuştur.

Nihâî olarak konuya baktığımızda Zemahşerî'nin dikkat çektiği soruların önemli bir kısmı günümüz muhatapları tarafından sorulmaktadır. Bu da bazı soruların her dönem güncelliğini devam ettirdiği ve dolayısıyla günümüzden yüzlerce yıl öncesinden sorulsa da öğrenilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Öte yandan aktüel değerini sürdürmeyen soruların varlığı da mevcuttur. Ancak Zemahşerî, bu soruların hepsine cevap vermeyi gerekli görmüştür. Zira zaman ve zeminin değişmesiyle belki farklı belki de aynı soruların sorulması da muhtemeldir.

KAYNAKÇA

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 8. Cilt. thk. Zekeriya Abdülmecid. Beyrut: Dâru'l-kütübi'lilmiyye, 1993.

Kâdı Abdülcebbâr. *Tenzîhü'l-Ḳur'ân ʿani'l-meṭâ'in*. thk. Ahmed Abdürrahim. b.y: Meketebetü'n-nâfize, 2006.

Kara, Necati. *Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü*. İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1995.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 22 Cilt. thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005- 2010.

Özdemir, Metin. *Muʿtezile'nin Kur'ân Müdafaası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

Özel, Recep Orhan. *Keşşaf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Dili ve Retoriği*. Ankara: Kitabiyat, 2002.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Râzî, Zeynüddin Ebubekr. *Tefsîru esʾileti'l-Kur'âni'l-mecîd ecvibetühe*. thk. Muhammed Ali el-Ensârî, Kum: 1390.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*. thk. Halil Me'mûn. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2012.

Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Zeki Muhammed. Riyad: Daru'l-Hadâra, 2009.

Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorum Zenginliğine Katkısının Zemahşerî'nin Perspektifinden İncelenmesi

Dr. Aslan Çıtır*

GİRİŞ

Tefsir metodolojisi incelendiğinde Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiriyle ilgilenen müfessirlerde bulunması gereken birtakım şartların mevcudiyetinden söz edilmektedir. Bu bağlamda bir müfessirin bilmesi gereken âdâb, nitelikler ve şartların tamamı "âdâbü'l-müfessirîn" kavramıyla anlatılmaktadır.[1] Necmeddin et-Tûfî (öl. 716/1316), Muhyiddîn el-Kâfiyecî (öl. 879/1474) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi 'Ûlûmü'l-Kur'ân'da kapsamlı eserler kaleme alan müellifler, müfessirlerin kıraat ilmini bilmesinin zaruretine dikkat çekmişlerdir.[2] Edebü'l-müfessirin içerisinde bulunmasına ve tefsirle münasebetine istinaden kıraat ilmi, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama açısından önem arz etmektedir.[3]

Kıraat ve tefsir alanına ilişkin müstakil eserler yazan her iki alan âlimlerinin arasında kıraat farklılıklarını değerlendirme hususunda önemli nüanslar bulunmaktadır. Kıraat âlimleri; sahih kıraatleri tespit edip zayıfından ayırma (ihticâc)[4], 'usûl ve ferş farklılıklarını açıklama, sahih kıraatleri; kıraat imamlarına, râvîlerine ve tariklerine nispet ederek belirleme konusuna önem vermişler, 'usûl-ferş ayrımı gözetmeksizin kıraatlerin sıhhatine ilişkin çalışmalar yapmışlardır. Bazı kıraat âlimleri de şaz kıraatleri kaleme almışlardır. [5]

Bu bağlamda İbn Mücâhid (öl. 324/936) ve Endülüslü âlimlerin tertibinde kıraat-i seb'a imamlarından Nâfi'(öl. 169/785), İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr b. 'Alâ' (öl. 154/771), İbn Âmir (öl. 118/736), Âsım b. Bedhele (öl. 127/745), Hamza b. Habîb (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805) kıraatleri mütevâtir kıraatler; İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) tertibinde kıraat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer el-Kârî (öl. 130/747-48), Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821), Halef b. Hişâm (öl. 229/844) kıraatleri meşhur kıraatler tasnifiyle sahih kıraatlere hasredilmiştir. Kıraat-i erbeate aşer imamlarından İbn Muhaysın (öl. 123/741), Yezîdî (öl. 202/817, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve A'meş (öl. 148/765) kıraatleri şaz kıraatler kabul edilmiştir.[6] İbn Hâleveyh[7] ve İbn Cinnî[8] de şaz kıraatler konusunda eserler kaleme almışlardır. İbnü'l-Cezerî, sahih kıraatlerin şartlarını şöyle nakletmiştir:

"Arap diline bir vecih bile olsa uyan, Hz. Osman Mushaflarından birine ihtimalli olarak dahi olsa uygunluk arz eden ve sağlam bir senede sahip olan her bir kıraat sahihtir, reddi caiz olmadığı gibi inkârı da helal olmaz. Çünkü böylesi bir kıraat; yedi, on ya da bunların haricindeki makbul imamların hangisinden

---

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, aslancitir@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5345-8512

1 Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 191-192.

2 Necmüddîn et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdülkādir Hüseyin (Beyrût: Dâru'l-Evzâ'î, 1409/1989), 49; Muhyiddîn el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsir*, nşr. Muhammed Huseyn ez-Zehebî (Kāhire: Mektebetu'l-Kudsî, 1418/1998), 28; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dib Buga (Dımaşk; Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 2/1217.

3 bk. Aslan Çıtır, "Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertibinde A'râf Sûresi'nin Bazı Âyetlerindeki Kıraat Farklılıkları ve Bunların Tefsire Etkisi", *Amasya İlahiyat Dergisi* (Haziran 2023), 202-231.

4 bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM yayınları, 2011).

5 Kıraatle ilgili eserler (sahîh, şaz) için bk. Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 154-160.

6 Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l kırâât,* nşr. Muhyiddîn Ramazan (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs 1399/1979), 94-97; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1415/1994), 1/466; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1422/2002), 1/34, 44-45; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü'l-füdalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbe'ate 'aşer*, nşr. Şa'ban Muhammed İsmâîl (Beyrut: y.y., 1407/1987), 1/72; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî" *Türküye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/553; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 83.

7 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: y.y., ts.).

8 Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *el-Muhteseb: fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsıf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl Şiblî (Kahire: y.y., 1404/1994).

gelirse gelsin, Kur'ân'ın kendisine göre geldiği yedi harften sayılır ve bunun kabulü insanlar üzerine vacip olur. Ne zaman ki bu üç şarttan biri ortadan kalkarsa böyle bir kıraat, ister yedi imam isterse onların büyüklerinden gelsin zayıftır, şazdır, batıldır. Selef ve halefin önde gelen muhakkik âlimlere göre kıraatlere dair sahih olan görüş budur."[9]

Müfessirler ise âyetin mana genişliğini ve zenginliğini yakalamak için sahih kıraatlerin yanı sıra şaz kıraatleri de nakletmişlerdir. Âyette mezkûr kelimenin birden fazla vecihlerinin mevcudiyetine atfen kıraatlerin ferşî farklılıklarını dayanak kabul etmişler, mana zenginliğine katkıda bulunmayan kıraatlerin 'usûl farklılıklarına genelde değinmemişlerdir. Müfessirler; peygamberimizin, yedi harf ve 'usûl/fonetik farklılıkların içerisinde yer almayan ferşî farklılıkları[10] okumasına istinaden onlardan istifade ederek Kur'ân'ın anlam genişliğini ve zenginliğini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı muhtasar bir eser olmasına rağmen kendi döneminden sonra tefsir tarihinde yazılan Kur'ân'ın tefsirine ilişkin eserlere büyük katkı sağlamıştır. Arap dili ve belâgatindeki maharetiyle şöhret kazanan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı belâgat, fesahat ve dil sanatları gibi edebî usul ve kaideler açısından harikulade bir eser olarak kabul görmüştür. Müfessir, âyetler arasında fark edilemeyen geniş mana zenginliklerini beyan etmek için farklı kıraatlere müracaat etmiş, sahih kıraatlerin yanı sıra şaz kıraatleri de önemsemiş, sahabîlerin kendilerine has Mushaflarında mevcut farklı kıraatleri naklederek selefteki kıraat farklılıklarına da yer vermiştir. Bu bağlamda Taberî ve Endülüslü müfessirler nispetinde olmasa da *el-Keşşâf* sahibi de bazı âyetlerdeki kıraat farklılıklarını analiz etmiştir.[11]

Zemahşerî'de kıraat olgusuna ilişkin biri araştırma makalesi diğeri yüksek lisans tezi olmak üzere iki çalışma dikkat çekmektedir. Araştırma makalesinde *"Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları"*[12] üzerinde durulurken, yüksek lisan tezi *"Keşşâf'ta Mütevâtir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi"*[13] konusunu incelemiştir. Yüksek lisans tezinin büyük çoğunluğu Zemahşerî'nin hayatı, eserleri, Kıraat ilmi ve tarihini kapsarken, az bir bölümü meal-tefsir tarzına hasredilmiştir.[14]

Kıraat-tefsir ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar kıraat perspektifinden incelendiği için genelde kıraat farklılıkları ve bu farklılıklara eleştirel yaklaşımlar ön plana çıkmış, ferşi kıraat farklılıklarının tefsire yansıması gölgede kalmıştır.[15] Bu araştırmada ise kıraat farklılıkları tefsir perspektifinden ele alınıp yorum genişliği ve zenginliği ön plana çıkarılmıştır. Bu sebeple sahih ve şaz kıraatler gibi kıraatlere eleştirel yaklaşım üzerinde fazlaca durulmamıştır.[16]

Bu çalışmada zıtlık ve ihtilafı anımsatan kıraat ihtilafları[17] kavramları yerine anlam zenginliğine ve genişliğine işaret eden kıraat farklılıkları mefhumunun Zemahşerî perspektifinden incelenmesi amaçlanmıştır.

Ezcümle hacim büyüklüğünü gerektireceği için Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında ele aldığı ferşî kıraat farklılıklarının tamamı incelenmemiştir. Bazı ferşî kıraat farklılığı örneğiyle el-Keşşâf sahibinin kıraat farklılıklarına ilişkin tefsirinde kullandığı metodun onun yorumuna yansıması üzerinde durulmuştur.

1. Kıraat Tercihlerine İlişkin Yaklaşımları

Zemahşerî'nin kıraat ilmini aldığı hocalara ilişkin kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kaynaklar onun kıraat hocalarından ya bahsetmemişler ya da o, herhangi bir hocadan kıraat okumamıştır. Eserinde incelediği kıraatleri kimlerden, hangi kaynaklardan aldığını da zikretmemiştir. Tefsirinde mezkûr âlimlerin isimleri göz önüne alındığında genelde Basralı ve Kûfeli Arapça dil bilimcileri olduğu dikkat çekmektedir. Zemahşerî perspektifinden kıraatlerde Arap dilinin, önemli bir referans olduğu görülmektedir. Bu bağlamda el-Keşşâf sahibinin kıraatlerde Arap dilini etkin bir şekilde kullandığı müşahede edilmektedir.[18]

---

9 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/15.

10 Ferşî farklılıkların vahiy olduğu zikredilmiştir. bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 7-54.

11 bk. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, ts.), 215.

12 Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 149-184.

13 Şule Akman, *Keşşâf'ta Mütevâtir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

14 Akman, *Mütevâtir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi,* 60-64.

15 Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

16 Eleştirel Yaklaşıma ilişkin başka çalışmalar bulunmaktadır. bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, 334.

17 Kılıç, *Kıraatleri Kabul Şartları*, 150.

18 bk. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi,* 71-77.

Müfessirin eserinde takip ettiği kıraat imamını açıklamamasına rağmen genelde Ebû Amr (öl. 154/771) kıraatini takip ettiği görülmektedir.[19] Onun kıraatler içerisindeki seçimleri, kıraat-i seb'a dâhilinde yer alan rivayetlerden birini[20], kıraat-i seb'a ile diğer kıraatler içerisinden, kıraat-i seb'a kapsamında yer alan bir tilâveti[21], kıraat-i seb'a arasından, şaz bir kıraati tercih etmesi şeklinde tezâhür etmiştir. Şaz kıraatlerden kendisine göre daha güzel, daha uygun, daha tesirli, daha yaygın, daha doğru, daha sağlam, daha fasih olanı tercih etmiştir.[22] Onun, kıraat-i seb'a dışındaki tercihlerinin çok azının, kıraat-i aşere ile mutabık olduğu gözlemlenmiştir.[23]

İbnü'l-Cezerî tertibindeki kıraat-i 'aşer, Zemahşerî'den üç asır sonra gerçekleşmiştir. Çünkü onun yaşadığı asır; İbn Mücâhid'den sonra kıraat-i seb'a tertibinin yerleştiği dönemdir. Buna göre herhangi bir hocadan kıraat okumuşsa, kıraat-i seb'a tertibini okuması muhtemeldir.

Müfessir, *el-Keşşâf*'ta naklettiği kıraat farklılıklarını herhangi bir hocadan değil de muhtelif eserlerden aldığı anlaşılmaktadır.[24]

2. Kıraatlere Yönelik Tenkitsel Perspektifi

Zemahşerî kıraatleri (sahîh-şaz) Arap dili ve belâgat ölçütleri nispetinde tenkit etmiştir. Bu tenkitler kıraatin usûl/fonetik tertibinde olmuştur. Bu araştırmanın muhtevasını ferşi kıraat farklılıkların tefsire yansıması olduğu için sadece bir örnekle *el-Keşşâf* sahibinin kıraat olgusunda kıraatlere eleştirel yaklaşımına dikkat çekilmiştir.

Müfessir, kıraatleri tenkit ve kabul ederken Arap dili ve belâgatini ölçüt kabul etmiştir. Ancak sahih kıraatlerin ikinci şartı olan Mushaf hattına uymayan hiçbir rivâyeti kıraat olarak ele almamıştır. Mushaf hattında olmayıp tefsirine aldığı birçok kıraati Kur'ân'ın tefsirinde istifade edebilecek rivayetler olarak telakki etmiş, Kur'ân'dan bir bölüm olarak kabul etmemiştir.[25]

Bu bağlamda *el-Keşşâf* sahibi; sahih-şaz, mütevâtir, meşhur kıraatlerin haricinde Mushaf hattında bulunmayan kıraatleri tefsirine alarak âyete anlam zenginliği/genişliği kazandırmıştır.

Arap dili ve belâgatinde en güvendiği kıraat imamı Ebû Amr'dır. Eğer tenkit ettiği kıraat Ebû Amr'a isnat edilmişse tenkitlerini rivayet eden râvîye yöneltmiştir. Ebû Amr'ın râvîlerinden Ebû Muhammed el-Yezîdî (öl. 202/817)'den gelen bir kıraat bu hususa örnektir.[26] Âyetin lafzı ve meali şöyledir:

فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَّاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَّاءُ *"...dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder..."*[27]

Müfessir, âyette mezkûr يَغْفِر ve يُعَذِّب kelimelerinin şartın cevabına istinâden cezimli (فيَغْفِرْ....ويُعَذِّبْ); kelimeleri " وَيُعَذِّبُ... يَغْفِرُ فَهو" takdirinde merfû okunduğunu nakletmiştir. Bu kelimeyi meczûm okuyanların "ر"yı izhâr; "ب"yı idğâm ile okuduğunu zikretmiştir. İdğâm ile okunduğunda şöyle telaffuz edilir:

فَيَغْفِ لِمَنْ يَشَّاءُ وَيُعَذِّ مَّنْ يَشَّاء

Zemahşerî, "ر" harfinin "ل" harfine idğâm edilmesini lahn (hata) olarak değerlendirmiştir. Bu tilaveti Ebû Amr'dan nakleden râvî Ebû Muhammed el-Yezîdî'yi (öl. 202/817) şöyle tenkit etmiştir: [28]

a. Bu hatayı Arapçayı en iyi bilen Ebû Amr'a nispet etmesinden dolayı râvîyi tenkit etmiştir.

b. Bu tilaveti rivayet eden râvîyi cahil olarak nitelendirmiştir.

c. Râvî'yi zabt konusunda eksik kabul etmiştir.

---

19 Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 96-101, 338.

20 bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 69-77.

21 el-Fâtiha 1/4-6; el-Bakara 2/6; Âl-i İmrân 3/80, 180; en-Nisâ 4/11; el-Enfâl 8/19; et-Tevbe 9/40; el-Kehf 18/28, 38, 64; el-Mü'minûn 23/72; er-Rûm 30/54;el-Kasas 28/37, 60, 61; Lokmân 31/23; Yâsîn 36/33; el-Mü'min 40/58; en-Nebe 78/23; en-Nâzi'ât 79/11; el-Mutaffifîn 83, 14; Tebbet 111/4; bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 322-323.

22 el-Mâide 5/59; el-En'âm 6/99; el-A'râf 7/40; el-Enfâl 8/41; et-Tevbe 9/1, 66; Hûd 11/89; Yûsuf 12/32, 45; er-Ra'd 13/23; İbrâhîm 14/24; İsrâ 17/37; el-Kehf 18/5; Tâhâ 20/5; en-Nûr 24/3, 51; en-Neml 27/56, 72; el-Ahzâb 33/69; el-Fâtır 35/18; el-Fussilet 41/17; el-Hucurât 49/1; el-Kamer 54/24; el-Bürûc 85/8; el-İhlâs 112/1-2; bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 322-323.

23 el-Bakara 2/61; el-En'âm 6/156-157; el-A'râf 7/145; en-Nahl 16/54; el-Kehf 18/44, 102; en-Nûr 24/2; Sâd 38/5; ez-Zümer 39/36; el-Kamer 54/26; et-Tahrîm 66/5; el-Kıyâme 75/21; el-İnsân 76/3. bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 322-323.

24 Zemahşerî'nin faydalandığı muhtemel kaynaklar için bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 76-77.

25 bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 332-352.

26 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987), 1/330.

27 el-Bakara 2/284.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/330.

d. Zabt konusundaki eksikliğin sebebinin dirâyet azlığından kaynaklandığını savunmuştur.

e. Kıraatteki usûle (idğâm vb.) ilişkin meseleleri ancak nahiv ehlinin zabt edebileceğini iddia etmiştir.

Keşşâf'ta kıraatlere ilişkin tenkit ve değerlendirmelerini bazı lafızlarla açıklamıştır:[29]

a. Kıraat-i seb'a'ya ilişkin tenkit için "O kıraat zayıftır, açık ve net değildir, garip/tuhaftır, Arap kelamının haricindedir, hakirdir, ancak şiirde zarûret halinde kullanılan çirkin, merdûd bir kullanımdır, güçlü değildir, sahih değildir, uygun değildir, kural dışıdır, kıraat değildir, böyle okuyan şahıs lahn (hata) yapmış ve tahrif etmiştir." ifadelerini kullanmıştır. Hocasından ziyade râvîyi tenkit etmiş, "Hocasının öyle okuduğunu zannetmiş" cümlesini kurmuştur.

b. Kıraat-i seb'a haricinde kalan kıraatleri tenkit için "Garip, tuhaf, zayıf, rezil, kerih, şaz, yanlış/hatalı, problemli olduğunu; fasih, sahih, caiz olmadığını; Arap dilinde söz konusu kıraat için herhangi bir vechin bulunmadığını, o şekilde okuyanın hata ettiğini, söz konusu kıraati hocasından nakleden râvînin hocasını yanlış anladığından o şekilde tilavet ettiğini" gibi ifadeleri kullanmıştır.

3. Kıraat Farklılıklarının Âyetlerin Yorum Vecihlerine Hasredilmesi

Zemahşerî, bazı âyetleri te'vil ederken muhtelif vecihleri de zikretmiştir. Bu vecihlerin izahında kıraat farklılıklarından yararlanmıştır. Âl-i İmrân 3/81. âyetinin tefsirinde bu metodu kullanmıştır. Âyetin lafzı ve meali şöyledir:

قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِيْۜ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَاۜ قَالَ فَاشْهَدُوْا وَاَنَا۠ مَعَكُمْ مِنَ الشّٰهِدِيْنَ وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ

"Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: "Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim, sonra yanınızda bulunan (kitaplar)ı doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona muhakkak inanacak ve ona yardım edeceksiniz! Bunu kabul ettiniz mi? Ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı?" demişti. Onlar: "Kabul ettik" dediler. (Allah da) dedi ki: "Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım"."

Âyetteki *"mîsâkannebiyyîn"* terkibi üzerindeki vecihlerden bahsedilmiştir:[30]

a. Allah'ın *"mîsâkullah, ahdüllah"* terkibindeki ahdi açık bir şekilde nebilerden alınmıştır.

b. Nebilerden alınan mîsak nebilerin ümmetlerini de kapsamaktadır.

c. Nebilerle beraber nebilerin evlatları olan İsrâîloğullarından mîsâk alınmıştır.

d. Mîsâk ehli kitaptan alınmıştır. Bu te'vil, resmi mushaftaki *"mîsâkannebiyyîn"* terkibinin kıraat farklılığı vesilesiyle anlam vecihlerine hasredilmesine örnek teşkil etmektedir.

Müfessir (d) maddesindeki te'vili kıraat farklılıklarını dayanak göstererek açıklamıştır. Ehl-i Kitap, tehekküm (تهكما) (iğneleyici söz, ironi) ederek biz kitap ehliyiz, nebiler bizim içimizden çıkmıştır, biz risâlet vazifesine Muhammed'den daha fazla hak sahibiyiz demişlerdir. [31]

Zemahşerî; Übey b. Ka'b (öl. 33/654) ve İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) kıraatindeki وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب tilaveti delil olarak sunmuştur.[32] Bu kıraatte anlam şöyle genişlemektedir: *"Allah kendilerine kitap verilenlerden mîsâk almıştı."* Bu tilâvetle *"Ahdüllah, mîsâkullah"* terkibi (d) maddesinde takdim edilen ehli kitabı kapsamaktadır.

Nebilerin Allah ile yapmış oldukları mîsâkı (Ahdüllah, mîsâkullah) ümmetlerine tebliğ etmeleri risâlet görevlerinin gereğidir. Bu mefhum (b) maddesindeki vecihle mutabıktır. Hz. İbrâhîm'den sonra Hz. Muhammed'e kadar gönderilen nebilerin tamamının İsrâîloğullarının ataları olduğu bilinmektedir. Buna göre (c) ve (d) maddesindeki vecihler birbirlerine mutabıktır.

Bu kıraatte *"kendilerine kitap verilenler"* tilâveti âyetin muhataplarını genişletmektedir. Kur'ân-ı Kerim Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'nın asrında Tevrat ve İncil'in muhataplarını İsrâîloğulları[33] kavramıyla zikretmiş; Hz. Muhammed dönemindekileri ise Yahûdi ve Hıristiyan (nasrânî ve yahûdî (hâdû))[34] kelimeleriyle; her iki top-

---

[29] bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 332-333.

[30] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmi'ü'l-beyân,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 6/551-558; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/379; bk. Aslan Çıtır, *Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 11.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/379.

[32] bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid,* thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989), 1/254; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/379.

[33] bk. es-Saff, 61/6.

[34] bk. el-Bakara 2/62; Âl-i İmrân, 3/67; el-Mâide 5/69; el-Hacc 22/17.

luluğu da *"ehli kitap"*[35] kavramlarıyla anlatmıştır.[36] Bu kavramın kullanılma sebebi Hz. Muhammed döneminde İsrâîloğullarının haricindeki kavimlerin Tevrât ve İncîl'i benimseyerek Yahudilik ve özellikle Hıristiyanlığa intisap etmeleridir.[37] Hz. Mûsâ[38] ve Hz. Îsâ[39] kavimlerine (İsrâîloğullarına) İslâm'ı tebliğ etmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'e iman edip onu destekleme sözü *"ahdüllah, mîsâkullah"* terkibiyle tüm ehli kitabı kapsamaktadır. Bu kıraat aynı zamanda Zemahşerî'nin sahâbîlerden nakline örnek teşkil etmektedir.

Zemahşerî âyetteki لَمَّا اٰتَيْتُكُمْ ifadesindeki kıraat farklılıklarına işaret etmiştir. Hamza'nın اٰتَيْتُكُمْ tilavetiyle okuduğunu; اتيناكم kıraatiyle de okunduğunu قُرِئَ lafzıyla nakletmiştir. Bu iki kıraatin anlam zenginliğine işaret etmeden لَمَّا tilavetindeki lâm harfinin hem fethayla hem de kesreyle okunduğuna dikkat çekmiştir. Fethayla telaffuz edildiğinde lâm'ın kasem anlamında önsöz (başlangıç, giriş, mukaddime) olduğunu zikretmiş; أخذ الميثاق terkibinin ittifak, anlaşma, yemin anlamlarını taşıdığını ifade etmiştir. Âyette mezkûr لَمَّا lafzındaki lâm'ın kesreyle okunduğunda *"Size kitaptan ve hikmetten bir bölüm vermek, sonra da yanınızdakileri tasdik edici bir peygamberin gelmesi ve ona iman etmeniz içindir."* mefhumunda mîsâkın alınma sebebine işaret etmektedir. Âyetteki kesreli lâm أخذ الله ميثاقهم ifadesini ta'lil (açıklamak) için dâhil edilmiştir. Resûlün sizlere kendisine imanı ve yardımınızı emretmesi sizlere aykırı bir durum değil, uygun bir durumdur, denilerek sizlere hikmeti verdim sizler de ona iman edip yardımcı olun demek istenmiştir.[40]

Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), لَمَّا telaffuzuyla mîm'i şeddelemiştir. Bu kıraate göre anlam şöyle cereyan etmiştir: *"Sizler kitap ve hikmetten bir bölüm verdiğimde ve sizlere yanınızdaki (kitabı) tasdik eden resül geldiğinde artık ona iman etmek ve yardım etmek sizlere vaciptir."* Bu manada Hamza'nın kıraatindeki anlamla benzerlik bulunmaktadır.[41] Bu kıraat Zemahşerî'nin tâbiînden de nakil yaptığını göstermektedir.

4. Yorum Farklılığına Yansımayan Kıraat Farklılıklarına Yer Vermesi

Zemahşerî, aynı anlamı taşıyan kıraat farklılıklarını da eserinde yer vermiştir. El-Mâide 5/48. Âyetinde zikredilen وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ lafzındaki mîm'in fethayla da okunduğunu nakletmiş, mîm'in okunuşundaki farklılığın manaya etkisinden bahsetmemiş, her iki okuyuşa da aynı anlamı vermiş, heymene kökünden türediğini ifade etmiştir.[42] Bu kelimedeki kıraat farklılığını isim zikretmeden قُرِئَ lafzıyla aktarmıştır.[43] El-Haşr 59/23. Âyetteki الْمُهَيْمِنُ kelimesinin her şeyi koruyan, gözeten, murâkabe eden anlamında الأمن den türediğini, مفيعل kalıbında geldiğini ve المؤيمن sözcüğündeki hemzenin yâ'ya dönüştürüldüğünü zikretmiştir.[44] Müeymin kelimesine *"varlıkların rızkını sağlayan"* anlamını taşıdığı aktarılmıştır. Ebü'l-Bekâ *müheyminin* aslının *müeymin* olduğu ve emânetten türediğine işaret etmiştir.[45] Müheymin kelimesinin aslının emin ve mu'temen olduğu da söylenmiştir.[46]

Müfessirin bu kelimelere verdiği manadan müheymin ile müeymin kelimelerinin arasında anlam farklılığının olmadığı anlaşılmaktadır.[47] Bu kelimede mevcut kıraat farklılığının anlam farklılığına vesile olmadığı, âyetin muhtelif yorumlara hamledilemeyeceği müşahede edilmektedir. El-Müheymin kelimesindeki kıraat farklılıkları mütevâtir olmayan kıraatler kapsamında değerlendirilmiştir.[48]

Bu bağlamda âyet, Kur'ân'ın kendisinden önce indirilen ilâhî vahiyleri kollayıp gözettiğini, onları tahrîf, tebdîl ve tağyîrden muhâfaza ve mürâkabe ettiğini ilan etmektedir.[49]

---

35 bk. Âl-i İmrân 3/64, 113.

36 Aslan Çıtır, *Kur'ân'da Tevhîdin Sembolü Mâbedler: Ayasofya Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 54.

37 bk. Çıtır, *Tevhîdin Sembolü Mâbedler*, 54.

38 bk. Yûnus 10/84, 90.

39 bk. Âl-i İmrân 3/52.

40 bk. Ebü'l Hasen Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kurrâ'a (Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990), 1/225; Taberî, *el-Câmi'ü'l-beyân*, 6/551-558; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/379.

41 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/379-380.

42 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/640; *Esâsü'l-belâga*, thk. Dr. Şevki Me'arrî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1418/1998), 884.

43 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/640.

44 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/509.

45 bk. Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 13/436-437.

46 bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arap*, 13/436-437.

47 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/639-640, 4/509; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arap*, 13/436.

48 bk. Akman, *Mütevâtir Olmayan Kıraaler ve Tefsir İlişkisi*, 60.

49 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/640; Ayrıca bk. Aslan Çıtır, "Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylerin Korunmuşluğu Üzerine", *Eskiyeni/46* (Mart 2022), 305-335.

5. Âyetlerin Yorumunda Kıraat Farklılıklarından Yararlanması

Müfessirlerin çoğunluğunda olduğu gibi el-Keşşâf sahibi de âyetlerin anlam zenginliğini ve genişliğini yansıtmak için kıraat farklılıklarını geniş yelpazede ele almıştır.

Zemahşerî, âyetlerdeki zamirin merciini tespitte kıraat farklılıklarından yararlanmıştır. Bu meseleye örnek teşkil edebilecek âyetin lafzı ve meali هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ *"O, sizlere Müslümanlar ismini verdi."*[50] şeklindedir. Müfessir, Übey b. Ka'b'ın الله سَمَّاكُمُ kıraatini istişhâd ederek هُو zamirini Allah'a râcî etmiş; âyetin devamındaki من قَبْلُ و في هذا lafzıyla Allah'ın Hz. Muhammed'in ümmetine hem Kur'ân'da hem de önceki kitaplarda Müslümanlar ismini verdiğini beyan etmiştir. Allah'ın önceki kitaplarda Hz. Muhammed'in Müslüman ümmetinden bahsetmesini, onların diğer ümmetlere üstün kılındığı şeklinde telakkî etmiştir.[51] Müfessir (هُو) zamiriyle Hz. İbrâhim'in kastedildiğine dair görüşü de nakletmiştir. [52] Kanaatimizce zamirin Allah'a irca edilmesi, son nebinin ümmetinin üstünlüğünü izahta Hz. İbrâhîm'e irca edilmesinden daha tesirlidir.

Ayrıca Übey b. Ka'b kıraatine göre Hz. Muhammed ve ümmetinin nebilerin tamamının sahifelerinde, kitaplarında müjdelendiği anlaşılmaktadır. Diğer kıraat kabul gördüğünde ise İslam'ın Hz. İbrâhîm döneminde bilindiği (ahd-i zihnî) ve Hz. Muhammed'in müjdelendiği müşahede edilmektedir. Bu kıraati de *"Rabbimiz bizi (ikimizi) Müslüman kıl, zürriyyetimizden sana teslim olan (Müslüman) nesil (çıkar.)"*[53] âyeti desteklemektedir.

Her iki kıraatte de İslam'ın, Hz. Muhammed ve ümmetinin önceki nebiler tarafından tanındığına (ahd-i zihnî) delalet vardır.

Zamirin merciine ilişkin iki durum müşahede edilmektedir:

a. Âyetin الله سَمَّاكُمْ kıraatinde okunması, İlk nebiden son nebiye Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in ve ümmetinin müjdelenmesindeki vahiy olgusunun peygamberlerin tamamının risâlet tebliğinde mevcûdiyetini göstermektedir. Bu bağlamda mezkûr kıraat peygamberlerin tamamının yaşadığı asrın ruhunu yansıtmaktadır.

b. Âyetteki (هُو) zamirinin Hz. İbrâhim'e râcî olması, üç semâvî dinin atası Hz. İbrahim'e vahyedilen sahifeler başta olmak üzere günümüzde semâvî kitap olarak isimlendirilen Tevrât, Zebûr ve İncîl'de, Kur'ân'da Hz. Muhammed ve ümmetinin güzel vasıflarının müjdelendiğini göstermektedir. Bu kıraat ise Hz. İbrahim ve sonrasındaki peygamberlerin asrının ruhunu yansıtmaktadır.

Hz. İbrâhim öncesi peygamberlerin takipçileri günümüzde mevcut değildir. Madde (a) daki kıraat, ilâhî vahyin hakikat olgusunu haber vermektedir. İkinci (b) maddesindeki kıraat ise günümüzde yaşayan Semâvî kitapların içeriğinin bir bölümünü hatırlatarak zamanın ruhunu yaşatmaktadır. Her iki kıraat birbirinin zıddı, muhalifi değil; anlam zenginliğini sağlayan farklılığıdır.

Zemahşerî, âyetlerin tefsir ve te'vilinde mensubu olduğu mu'tezilî perspektifini manaya yansıtarak kıraat farklılığından yararlanmıştır. Kur'ân'ın وكَلَّمَ اللَّهُ موسي تَكْلِيما *"...Rabbim bana (kendini) göster, sana bakayım..."*[54] âyetine istinâden *"ve Allah Mûsâ ile konuştu..."*[55] manasına hamledilmiştir. Müfessir, bu manayı Mu'tezilenin *"bir kulun Allah ile konuşması için sesler ve harflere ihtiyaç vardır. Allah bundan münezzehtir."* ifadesini içeren *tevhid* ilkesine aykırı bulmuştur. Bu vesileyle Yahyâ b. Vessâb (öl. 108/721) ve İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) vasıtasıyla nakledilen şaz kıraate de eserinde yer vermiştir. Buna كلم kelimesinin ma'rûf *"konuşma"* anlamı haricinde yara/yaralama manasındaki الكَلْمُ kıraati örnektir.[56] Buna göre âyet *"Allah Mûsâ'yı bela, sıkıntı ve zorlukların pençesiyle yaraladı."* anlamı taşımaktadır.

Müfessir, âyette mezkûr kelimenin hangi anlamda kullanıldığının tespitinde kıraat farklılıklarından yararlanmıştır. Bu bağlamda وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ[57] âyetindeki وِجْهَةٌ kelimesi Übey b. Ka'b kıraatinde قبلة [58] tilavetiyle okunmuştur. Bu kıraate göre *"her bir ümmetin namaz kılarken doğu, batı, kuzey ve güneye yö-*

---

[50] el-Hacc 22/78.

[51] bk. Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/483; Taberî, *el-Câmi'ü'l-beyân*, 18/692; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/173.

[52] bk. Taberî, *el-Câmi'ü'l-beyân*, 18/692; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/173.

[53] bk. el-Bakara 2/128.

[54] el-A'râf 7/143.

[55] en-Nisâ 4/164.

[56] İbn Cinnî, *Mühteseb*, 1/204; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/591.

[57] bk. el-Bakara 2/148. *"Her birinin bir yönü vardır. O, ona yönelir."*

[58] Müfessirlerin çoğunluğu kıble anlamı vermiştir. bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 2/675-677; Muhammed Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l- 'Arabî, ts.), 1/456.

neldiği bir kıblesi vardır. Haydin hep hayırlara koşun, hayırda yarışın, nerede olursanız olunuz Allah sizi bir araya getirip namazlarınızı sanki mescidi haramda kılıyormuş gibi tek bir yönde birleştirir."[59] mefhumu ortaya çıkmaktadır. Bazı müfessirler وِجْهَةٌ kelimesine din anlamı vermiş, her milletin bir dini vardır[60], her dinin ruhu salih ameldir, asıl doğru din insanları iyiliklere yönelten dindir; Allah tarafından gönderilen din kötü değildir, ancak insanlar Allah'ın gönderdiği dini yozlaştırırlarsa herkesin yaptığının karşılığı tastamam kendisine verilir, ifadeleriyle anlatmıştır.[61]

Âyetteki وِجْهَةٌ sözcüğü قبلة ve شريعة kelimeleriyle de tefsir edildiğini zikreden Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), her iki kelimenin aynı anlamı taşıdığını, هُوَ مُوَلِّيهَا deki zamirin Allah'a atfedilip başka bir zamirin takdirine ihtiyaç kalmadığını nakletmiştir. Bu bağlamda *"Allah katında din İslam'dır*[62]*, kim İslam haricinde bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecektir."*[63] âyetlerinde görüldüğü üzere Allah (diğer) dinlerin neshedildiğine dikkat çekmiştir. Âyetteki وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ ifadesinin وِجْهَةٌ sözcüğünün günümüzde (Kur'ân'ın nazil olduğu asırdan itibaren) insanlığın tamamı için tek yön (وِجْهَةٌ) olarak İslam'a (وِجْهَةٌ, قبلة) hamledildiği söylenmiştir.[64]

Özetle ferşi kıraat farklılıklarının, Kur'ân'ın nüzûl öncesi her asrın ruhunu yansıtması; inzalinin akabindeki asırların (ötesinin) ruhunda yaşanması açısından insanlığa yorum zenginliği sunarak rehberlik ettiği düşünülmektedir.

SONUÇ

Ferşî kıraat farklılıklarının vahiy kabul edildiği kıraat alanında yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın çağlara hitap eden evrensel mesajlarının anlaşılmasının, her asrın ruhunda yaşanmasının, kavranmasının ferşî kıraat farklılıklarıyla ilişkilendirildiği; Kur'ân'ın mesajlarının kıyamete kadar hakiki, reel ve geçerli olmasının ferşi kıraat farklılıkları üzerine inşa edildiği düşünülmektedir. Bu sebeple müfessirlerin kıraat ilimlerini bilmesi *"âdâb-ı müfessirîn"* kavramı içerisinde değerlendirilmiştir.

Taberî ve Endülüslü müfessirler başta olmak üzere Zemahşerî de muhtasar denebilecek eseri *el-Keşşâf*'ta kıraat ilmine hayli yer vermiş ve âyetlerin yorumunda kıraat farklılıklarını dikkate almıştır. Kıraat'in 'usul-fonetik kısmına ilişkin rivâyetleri nakleden râvîlere kısmen sert olsa da eleştirel yaklaşımları mevcuttur.

Kanaatimizce Kur'ân lafzının muhafazasında 'usul-fonetik tertibin önemi, Zemahşerî'nin bu konudaki kıraat farklılıklarına eleştirel yaklaşımları 'usul-fonetik tertibinde daha hassas ve rikkatli hareket etmesini sağlamıştır.

Müfessirin kıraat farklılığında Arap dili ve belâgatini öncelemesi, kıraat tercihinde Arap dili ve belâgatindeki vukûfiyetine güvendiği Ebû Amr'ı temel kaynak kabul etmesine sebebiyet vermiştir.

Müfessirin *el-Keşşâf*'ı tefsir usûlü kitaplarında dirâyet tefsiri olarak tanıtılırken, Arap dili ve belâgatinde, kıraat farklılıklarında temel aldığı râvîler ve rivâyetleri göz önünde bulundurulduğunda, kıraat perspektifinden değerlendirildiğinde, rivâyet ile dirâyetin mezcedildiği görülmektedir. Dirâyet ise Arap dili ve belâgatine mutabık kıraat farklılıklarına ilişkin 'usul, fonetik ve ferşî rivayetler üzerine bina edilmiştir.

Özellikle 'usûl-fonetik tertibe ilişkin rivâyetlerin cerh ve ta'dilinde Arap dili ve belâgati, Mushaf hattına ve Mu'tezile'nin ilkelerine uygunluğun yanı sıra râvînin zabtını da önemsemiştir. Ancak ferşî kıraatlerden sahih, şaz, mütevâtir, meşhûr ve Mushaf hattında yer almayanları da eserine almış; 'usûl-fonetik tertibine ilişkin kıraat farklılığındaki katı kıstaslarını, ferşî kıraat farklılıkları konusunda esneterek yorum genişliğine ve zenginliğine katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l Hasen. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Kurrâ'a. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü Hancî, 1411/1990.

[59] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/205.

[60] Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 2/674-675; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1/257.

[61] Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/257.

[62] Âl-i İmrân 3/19.

[63] Âl-i İmrân 3/85.

[64] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb,* thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Tanta: Câmi'atü Tanta Kulliyetü'l-Âdâb, 1420/1999), 1/339.

Akman, Şule. *Keşşâf'ta Mütevâtir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 551-557.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü'l-füdalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbe'ate 'aşer*. nşr. Şa'ban Muhammed İsmâîl. Beyrut: y.y., 1407/1987.

Birışık, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.

Çıtır, Aslan. *Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Çıtır, Aslan. "Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylerin Korunmuşluğu Üzerine". *Eskiyeni/46* (Mart 2022), 305-335.

Çıtır, Aslan *Kur'ân'da Tevhîdin Sembolü Mâbedler: Ayasofya Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.

Çıtır, Aslan. "Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertibinde A'râf Sûresi'nin Bazı Âyetlerindeki Kıraat Farklılıkları ve Bunların Tefsire Etkisi". *Amasya İlahiyat Dergisi* Haziran 2023, 202-231.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM yayınları, 2011.

Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Ebû Zehre, Muhammed. *Zehratü't-tefâsîr*. 10 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l- 'Arabî, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Muhteseb: fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsıf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl Şiblî. 2 cilt. Kahire: y.y., 1414/1994.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: y.y., ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-'arap*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1422/2002.

Kâfiyecî, Muhyiddîn. *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsir*. nşr. Muhammed Huseyn ez-Zehebî. Kâhire: Mektebetu'l-Kudsî, 1419/1998.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 149-189.

Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l kırâât.* nşr. Muhyiddîn Ramazan. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs 1399/1979.

Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989.

Râgıb el-İsfahânî. *Tefsîru'r-Râgıb*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Câmi'atü Tanta Kulliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.

Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. nşr. Mustafa Dib Buga. Dımaşk; Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmi'ü'l-beyân*. 24 cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tûfî, Necmüddîn. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdülkādir Hüseyin. Beyrût: Dâru'l-Evzâ'î, 1409/1989.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl.* 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Dr. Şevki Me'arrî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1418/1998.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşî vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994.

Zemahşerî'nin Mu'tezilî Görüşlerine Mesnet Bazı Âyetlerdeki Kıraat Farklılıklarını Yorumlaması Üzerine Bir Değerlendirme

Dr. İmran Çelik*

GİRİŞ

İslam, evrensel dili ve mahiyetiyle kurtuluşu ve ebedî huzurunu hedeflemektedir. Bu dinin yüce kitabı olan Kur'ân, nüzulünden bugüne kadar okuyanları bu tevhidî çağrıya davet eden bir gaye içermektedir. Ancak Müslümanların gerek itikadî gerek amelî olarak farklı mezhep anlayışlarının olduğu da bir vakıâdır. Hz. Peygamber'in uygulamalarındaki bazı farklı amelî tercihleri ilk dönemden itibaren mezhep imamları tarafından birer disiplin haline getirilmiş ve inananlar bu farklı dini yorum tariklerinden birini tercih etmeleri vesilesi ile dini daha kolay yaşayabilme imkanına sahip olmuşlardır. Süreç içerisinde sayıları artması ile ümmet-i Muhammed'in sevad-ı azamı, bunları hak mezhepler ve batıl mezhepler şeklinde tasnif etme yolu gitmişlerdir.

İslam tarihinde önemli bir akâid mezhebi sayılan Mu'tezile, kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) mürtekib-i kebire hususunda hocası Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) ayrılması neticesinde hicri ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır.[1] Mu'tezile mezhebinin bir disiplin olarak ortaya çıkması ve siyasi desteği arkasına almasından sonra Müslümanlar arasında ciddi müntesipleri olmuştur. Bu mezhebî anlayış, İslam düşüncesinin çok farklı alanlarında ve Mu'tezilî alimlerin eserlerinde temayüz etmeye başlamıştır. Mu'tezilî Zemahşerî ise, döneminde dil, belagat, tefsir ve hadis gibi alanlarda eserleri ile öne çıkan önemli bir İslam alimi olmuş, Keşşâf adlı eseri de tefsir sahasının vazgeçilmez baş yapıtlarından birisi haline gelmiştir.

Kıraat farklılığı ve bunun Kur'an'ın anlam zenginliğine vesile olması, özellikle tefsir alimleri için önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Zemahşerî'de eserinde kıraat farklılıklarına ciddi anlamda yer/önem vermiş ve görüşlerini ifade ederken bu ruhsattan faydalanmıştır. O'nun, kıraatleri ne kadar ve nasıl kullandığı ve itizâlî tercihlerine yansıtıp yansıtmadığı ise asıl merak konusu olan durumdur.

Zemahşerî, İslam düşüncesinde İbnü'l-Müneyyir, Ebû Hayyân, Âlûsî, Muhammed Abduh (1849-1905), Cemaleddin el-Kâsımî (1866-1914), İsmail Cerrahoğlu (1443/2022), Mehmet Ünal, Mehmet Dağ ve Mustafa Kılıç tarafından, yapılan çalışmalarda farklı konular/başlıklar altında ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada ele alındığı şekliyle Zemahşerî'nin itizâlî görüşlerine kıraat farklılıklarını mesnet edip etmediği yönü müstakil olarak ve spesifik âyet ve konular üzerinden çalışılmamıştır.

1. Zemahşerî ve Kıraat

Kıraat imamlarının her birini diğer imamlardan farklı şekilde okumaları ruhsatına kıraat denir.[2] Bu ruhsat zamanla hem müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmış hem de tefsir eserlerinde müfessirlerin vazgeçilmez başvuru kaynağı olmuştur. Anlama zenginlik katması,[3] mezhebî görüş farklılıklarına mesnet teşkil etmesi[4] ve ilk dönemden itibaren kelimelerdeki ferşü'l-hurûf farklılıklarını da koruması noktasında kıraat, günümüzde hala ciddi anlamda çalışmalar yapılan bir disiplin olma görevini sürdürmektedir.

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilim Dalı, Rize, imran.celik@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0001-6598-8943

1 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 169-170.

2 Ebü'l- Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif (Tanta: Darü's- Sahâbeti't- Türâsi, 2002), 1/27-28.

3 Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 246-250.

4 el-Mâide 5/6.

Zemahşerî, Keşşâf adlı eserinde kıraatlere ciddi anlamda yer/önem vermekte, kıraatlerle ilgili tartışma konularından ziyade, manaya endeksli mütesâhil bir tutumla yaklaşmaktadır.[5] O, Kur'an'ın mevsukiyeti, tahriften uzak oluşu, Allah tarafından korunduğu ve tüm bu süreçlerin şaibesiz ve net olduğu düşünmektedir. Ayrıca Kur'an'ın ezberlenmesi ile de korunmasını çok önemseyen bir müfessirdir.[6] Kıraat rivayetlerinin senedi, Mushaf hattı[7] ve Arap dil kaidesine uygunluğu gibi kıraat şartlarında, tavizsiz bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Örneğin, kıraatlerdeki bu hassasiyetini "بِضَنِينٍ"[8] kelimesinin ilk harfinin okunuşunu ele aldığı yerde izah etmektedir. Kelimenin, Hz. Peygamber tarafından hem "ض" hem de "ظ" harfi ile okunduğunu ancak Arap olmayanların bu harfleri çok iyi ayıramadıkları ve iyi telaffuz edemedikleri için bu konuda hassas olmak gerektiğini ve ilgili harfleri mahreçlerinden tam telaffuz etmenin vacip olduğunu ifade etmekle,[9] böylece bu konudaki samimi yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Zemahşerî, âyetlere mana verirken ya kıraat farklılığından yola çıkarak farklı bir anlam vermekte ya da verdiği bir manaya kıraat farklılığından dayanak bulma yoluna gitmektedir.[10] Zaten bu tutumu O'nun en çok eleştirildiği noktadır. Ayrıca kırâatlerin ictihâdî olduğunu savunduğu,[11] Resm-i Mushaf'a itibar etmediği,[12] Şâz kıraatleri Mütevâtir'e tercih ettiği,[13] itizâlî görüşlerini desteklemek için kıraatleri kullandığı, kıraatleri eleştirme hususunda haddi aştığı ve dil kaidelerini nakle tercih ettiği,[14] Mushaf hattı Arap yazısı ile mukayese edildiği zaman bazı kelimelerin Arap yazısına uygun olmadığına dair görüşleri neticesinde[15] ciddi eleştirilere muhatap olmaktadır.[16] Ancak Zemahşerî'nin kıraatlere yaklaşımında kendi ilmi ilkeleri çerçevesinde -sanılanın aksine- ciddi bir tutarlılık ve ilke olduğu görülmektedir. Şöyle ki, dil kaidelerine dair ilkeleri öncelemesi, bazı yerde sahih bir kıraati eleştirirken bir diğer yerde Şâz kıraati eleştirmesi ya da tam tersini yaparak ilkesel tutumunu sürdürebildiği görülmektedir. Bu tutumu, ravileri değerlendirdiği yerlerde, Basra ve Kûfe gibi ekolleri ele almasında ve kıraat problemlerine dair hususları değerlendirmesinde de vardır.[17]

Zemahşerî, kıraatleri sahih ve sahih olmayan şeklinde tasnif etmektedir.[18] Sahih kıraatleri, meşhur, mustefida ve kıraat-i amm, sahih olmayan kıraatleri de daha çok okuyanına nispetle isimlendirdiği görülmektedir.[19] O'nun kıraatleri ele aldığı yerlerde şu usulleri takip ettiği görülmektedir. Kimi yerde sadece kıraat farklılığını ifade ederek geçmektedir. Fatiha sûresindeki "مَالِكِ" kelimesindeki kıraat farklılığı buna örnektir.[20] Bazen bu farklılığı dil ya da yorumlarına referans sebebi olarak değerlendirir. Örneğin, "يُخَادِعُونَ"[21] kelimesinde sarf yapısı ve anlam yönünü kıraat farklılıklarındaki "يُخَادِعُونَ" şeklindeki okuyuşun daha güzel ifade olduğu açıklayarak tercihini belirtir.[22] Bir diğeri, kıraat vecihlerini herhangi bir ayrıma gitmeden dil, âyet, Şâz rivayet[23] ve hadis ile hüccetlendirmesidir. "فَرَقْنَا"[24] kelimesindeki değerlendirmeleri buna örnektir.

---

5 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāiki ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, ed. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2003), 4/87.

6 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāiki ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, ed. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2003), 2/550, 627.

7 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/268.

8 et-Tekvîr 81/24.

9 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/699.

10 Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 289.

11 Abdurrahman Harbi, *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 255.

12 Mehmet Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir–Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi,"", Marife, yıl 3 (ts.), 221-227.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/132; 3/553.

14 İlgili birkaç örnek için bk., el-Bakara 2/6 "ءَأَنذَرْتَهُمْ"; 2/34 "لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا"; 2/128. "وَأَرِنَا"; 2/284. "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ".

15 Örnekler için bk., Al-i İmran 3/178; el-Furkan 25/7; eş-Şuarâ 26/176; el-Ahzâb 33/10; et-Tahrîm 66/4 ve el-Mutaffifîn 83/1-3.

16 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 221-231; Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zamahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l- Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 188.

17 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 242.

18 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 234.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/216.

20 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

21 el-Bakara 2/9.

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/64-69.

23 Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 294, 297, 398.

Bir başka tevcih şekli "مِنْ وَلَايَتِهِم"[25] örneğinde olduğu gibi kıraati net tercih etmesidir.[26] Daha belirgin bir tutumu ise kıraatlerde kusur görmesi ve eleştirmesidir. Bu tutumuna etki eden önemli bir sebep olarak şu ifade edilebilir. Zemahşerî'nin yaşadığı dönem, İslam ilim tarihinde dilcilerin meşhur olduğu gerek Kur'ân gerek diğer İslamî ilimler sahasında dil eksenli çalışmaların yoğun yapıldığı bir dönemdir. Kendisinin de dilci olarak bu akımın etkisi ile kıraat farklılıklarına yaklaşması bir etkilenme unsuru olarak ifade edilebilir.[27]

2. Zemahşerî'nin Eleştirildiği Bazı Kıraat Örnekleri

Zemahşerî ile ilgili eleştirilere bakıldığı zaman iki yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. Birincisi daha çok İbnü'l-Müneyyir, Ebû Hayyân ve Âlûsî gibi alimlerin tamamen yanlı/subjektif hatta kimi yerlerde ön yargı ile toptancı reddiye tutumu, ikincisi ise Abduh, Kâsımî, Dağ, Ünal ve Kılıç gibi mutedil değerlendirme yapanlardır.

2. 1. Sahih Kırat Şartlarına Riayet Etmemesi

O, kıraat şartlarına riayetle ilgili tercihleri noktasında eleştirilmiştir. Örneğin, En'âm 6/137. âyetteki " زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ"[28] kısmını İbn Âmir, "قَتْلُ" kelimesinin ref'i, "اَوْلَادَهُمْ"ın nasbı ve "شُرَكَاؤُهُمْ" ün cerri ile; diğerleri ise "قَتْلَ" nin nasbı, "اَوْلَادِهِمْ" in cerri ve "شُرَكَاؤُهُمْ" kelimesinin ref'i ile okumuşlardır.[29] Ancak Zemahşerî, İbn Âmir'in bu okuyuşunu Arap dil kaidelerine aykırı saymıştır. O'na göre muzaf ile muzafun ileyh arasına herhangi bir şeyin girmesi, değil nesirde şiirde bile uygun değildir. Hele bu, mûciz olan Kur'an için ise asla mümkün görülemeyecek bir durumdur.[30] İbnü'l-Müneyyir ise, Zemahşerî'nin sadece Arap dil kaideleri üzerinden değerlendirme yapmasını doğru bulmamış, kıraatlerin sema ve nakil yolu ile okunup öğretildiğini, O'nun "kıraatlerin tabi olunan bir sünnet olduğunu"[31] göz ardı ettiğini ifade etmiştir. Bu rivayet ile ilgili yapılan bütün eleştirel değerlendirmelerde şu vurgu öne çıkmaktadır. İbn Âmir'in, Hz. Peygamber henüz hayatta iken doğan, kıraat-i seb'a imamları arasında senedi en sahih kabul edilen ve kıraatini doğrudan Hz. Osman'dan alan birisi olması nedeniyle haksız eleştirildiği ve bu âyetteki kıraat farklılığında rivayet ve İbn Âmir'in bu özel durumunun Zemahşerî tarafından göz ardı edildiğidir.[32]

2. 2. Arap Dil Kaidelerini Aşırı Önceledi̇ği İddiası

Zemahşerî, kıraat farklılığını dil tercihi üzerinden değerlendirdiği için eleştirilmiştir. Nisa 3/1. âyetteki "وَالْأَرْحَامَ" kelimesini Hamza (ö. 156/773), Ebû Cafer (ö. 130/747-48) ve Ya'kub (ö. 205/821) dışındaki diğer yedi imam, Allah ismi celiline atfen -Allah'tan ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının- anlamını kastederek son harfin harekesini fetha ile "وَالْأَرْحَامَ"; İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Katâde (ö. 117/735) "بِهِ" deki zamirden bedel kesra hareke ile "وَالْأَرْحَامِ" ve Ebû Abdurrahman (ö. 73/692 [?]) ise haberi mahzuf bir mübteda konumunda "وَالْأَرْحَامُ" şeklinde okumuşlardır.[33] Burada Ebû Hayyân ve İbn Atiyye (ö. 383/993), Basra ekolüne göre açık bir ismin zamir üzerine atfedilemeyeceğini ifade etmelerine rağmen Zemahşerî'nin bunu dile getirip kabul etmesidir.[34] Yani rivayeti dil kuralına uydurduğu iddiasıdır. Ancak bakıldığı zaman Zemahşerî'nin

---

24 el Bakara2/50.

25 el-Enfâl 8/72.

26 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231; 4/810.

27 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 238.

28 el-En'am 6/137 "وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ / Bunun gibi, ortakları, müşriklerden birçoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyleyse onları uydurduklarıyla baş başa bırak!"

29 Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 505.

30 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/66-68; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 392.

31 İbnü Mücahid Ahmed b. Musa b. Abbâsi't- Temîmî, *Kitâbü's- seb' fi'l- kırâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Darü'l- Meârif, 1984), 1/50.

32 İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 288; Mehmet Emin Maşalı, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife* 5/3 (2005), 76.

33 Dr. Abdullatif el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât* (Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000), 2/6.

34 Ebû Muhammed Abdullah b. Atıyye b. Abdillâh ed-Dımaşkī İbn Atiyye, *el-Muherrerü'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/4-6; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/430-431; Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 223.

buradaki tüm kıraat farklılıklarını ele aldığı ve değişen mana farklılıklarını belirgin bir tercihe yönelmeksizin zikrettiğidir.[35]

2. 3. Şâz Kıraatleri Tercihi Meselesi

Şaz kıraatleri tercih etmesi[36] ve övmesini de Ehl-i Sünnet alimleri şiddetle eleştirmişlerdir. Örneğin, Bakara 2/26 "بَعُوضَةٌ" kelimesini; Cumhur fetha ile "بَعُوضَةً", Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) kelimenin başındaki "mâ"yı düşürerek "مَثَلاً"den bedel olarak "بَعُوضَةً", Dahhâk (ö. 105/723), Ru'be b. el-Accâc (ö. 145/762) ve diğerleri ise ref ile "بَعُوضَةٌ" şeklinde okumuşlardır.[37] Âyetin devamındaki "فَمَا فَوْقَهَا" ifadesine anlam verirken, Zemahşerî, bununla birlikte "بَعُوضَةٌ" kelimesinin ref ile okunmasını alıp buradaki iki anlamdan istifham ile okunuşunu tercih ettiğini belirtmektedir.[38] İstifham ile okunuş Şâz kıraatlerden Ru'be b. el-Accâc'a ait olduğu için buradaki tercihinden dolayı Zemahşerî eleştirilmektedir.[39]

Çağdaş dönemde de Zemahşerî'ye yönelik bu eleştiriler devam ettirilmiştir. Kehf 18/44. âyetteki "الْحَقِّ" kelimesi yedi kıraat imamından Ebû Amr (ö. 154/771) ve Kisâî (ö. 189/805) "لِلَّهِ الحَقُّ" "الْوَلَايَةُ" kelimesinin sıfatı şeklinde "ق" harfinin ref'i ile diğerleri ise "لِلَّهِ الحَقِّ" "لِلَّهِ"nin sıfatı olarak "ق" harfinin kesresi ile okumuşlardır.[40] Ya'kûb ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ise tekid ifadesi olarak "لِلَّهِ الحَقَّ" şeklinde nasb ile okumuşlardır.[41] Zemahşerî'ye göre bu daha güzel ve beliğ bir okuyuştur. Ayrıca Amr'da insanların en fasih ve en değerlilerindendir.[42] Bu örnekte Karaçam'ın 'kıraatlerin ictihâdî olmadığını savunduğu başlıkta' ifade ettiği şekilde Zemahşerî sahih kıraat tercihlerinin aksine Şâz okuyuş olan nasb ile kıraati tercih ettiği görülmektedir.[43]

3. Zemahşerî'nin Kıraatlere İ'tizâlî Yorumla Yaklaştığı İddia Edilen Bazı Âyetler

Zemahşerî'nin bu konudaki tutumunu pek çok âyet ile ele almak mümkündür. Ancak burada belli bazı konular çerçevesinde değerlendirilecektir.

3. 1. Tevhid

Zemahşerî'nin itizâlî yaklaşım konusu Al-i İmran 3/18. âyetteki "قَائِماً بِالْقِسْطِ"[44] ifadesinin "marife veya nekre/sıfat-hal ya da mahzûf bir mübtedanın haberi" okunabileceği ve 'vahdâniyete taalluk eden' mananın da bu minvalde değişebileceğine dair tartışılmasında ele alınmıştır.

Cumhur "قَائِماً" kelimesini Allah lafzından ya da "هو" zamirinden hal olarak nasb ile, Abdullah İbn Mes'ûd "الْقَائِمُ" şeklindeki mahzûf bir mübtedanın haberi kabul edip ref ile ve Ebû Hanife'de (ö. 150/767) "قَيِّماً" şeklinde mansub okumuştur.[45] Cumhur, "قَائِماً بِالْقِسْطِ" ifadesini "شَهِدَ" fiilinin hali olarak kabul edip "Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak" anlam verirken, Zemahşerî'nin İbn Mesud'dan gelen kıraat farklılığını tercih edip verdiği manada ise "Allah, melekler ve ilim ehli Allah'tan gayrı ilâh olmadığına ve onun adaleti ikame ettiğine şahitlik ederler" şeklinde bir anlam vermektedir.[46] Burada, Zemahşerî'nin mana vermedeki tercihinde itizâlî görüşüne daha uygun olduğu için İbn Mes'ûd kıraatini dikkate aldığı görülmektedir.

---

35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/452-453.

36 Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 194.

37 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/28.

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/119.

39 Mehmet Emin Maşalı, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife* 5/3 (2005), 75.

40 ed-Dânî, *Câmiʿu'l-beyân*, 603; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Keşfʿan vücûhi'l-kırâ'âti's-sebʿve i'lelihâ ve hücecihâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 2/170.

41 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 5/220.

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/696.

43 Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, 289-290.

44 Al-İmran 3/18. "شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلٰئِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ / Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir."

45 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/462.

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/338-339.

3. 2. İrade Sıfatı

İnsan fiillerinde iradenin rolü konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında farklı bir düşünce vardır.[47] İsrâ 17/38. "سَيِّئُهُ"[48] kelimesini, Âsım (ö. 127/745), İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza ve Kisâî, 'ه' zamirine muzaf zamme ile "سَيِّئُهُ"; Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr(ö. 120/738), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ve Ya'kûb (ö. 205/821) ise "سَيِّئَةً"; Abdullah İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâb(ö. 33/654 [?]) ise 'ه' zamirine izafetle cemi' olarak "سَيِّئَاتُهُ" şeklinde okumuşlardır.[49] Zemahşerî ise âyette zikredilenlerin bazısının iyi, diğerlerinin de kötü olduğunu ve "سَيِّئُهُ" okuyanların 'kötü olanları' diğerlerine izafe ederek okuduğunu, "سَيِّئَةً" şeklinde okuyanların ise sayılan hasletlerin tamamını değil yasaklananlarını dikkate alarak böyle okuduklarını zikretmiştir. Zemahşerî buradaki tercihinde Mu'tezile'nin irade anlayışına uygun bir yorum yaptığı gözlemlenmektedir.[50] Şöyle ki Mu'tezile'ye göre insan iradeli olarak yapmış olduğu fiillerin iyi ya da kötü meydana gelmesinden sorumludur. Allah, kötülüğü irade etmediği için yasaklanan fiillerde kulun kendi iradesi söz konusudur.[51]

3. 3. Kelâmullah Meselesi

Allah'ın kelam sıfatına dair tartışmada Nisa 3/164 "وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيماً"[52] âyeti, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında ele alınmaktadır.

Bu âyette kıraat imamlarının çoğunluğu "الله" lafz-i celâlini ref konumunda, "مُوسٰى" kelimesi ise meful pozisyonunda nasb şeklinde okumuşlardır.[53] Ancak İbn Atiyye'nin (ö. 383/993) de zayıf bir kıraat kabul ettiği üzere,[54] "الله" lafzı, İbrahim en-Nehâî ve Yahyâ b. Vessâb tarafından nasb ile, "مُوسٰى" kelimesi ise ref ile okunmuştur.[55] Zemahşerî, bu âyetteki kıraat farklılıklarında "الله" lafzının İbrahim en-Nehâî ve Yahya b. Vessâb tarafından nasb ile "مُوسٰى" kelimenin de ref ile okunduğunu zikretmiştir. Ancak Zemahşerî'nin itizâlî görüşüne delil olarak örnek verilen bu âyette, O'nun âyete yorum yaparken kıraat farklılıklarını ifade ettiği ve çoğunluğun kıraatini esas aldığı görülmektedir.[56] Kılıç'ın da dikkat çektiği üzere burada Zemahşerî'nin yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Çünkü O, "Allah, Musa'yı bela ve musibetlerin peşinden imtihana tabi tuttu" şeklinde verilen anlamı "bid'at tefsirlerden biri böyle anlam anlamıştır" demesine rağmen bazıları bununu Zemahşerî'nin yorumu olarak değerlendirme yoluna gitmişlerdir.[57]

3. 4. Kader

Zemahşerî'nin âyetlere itizâlî yaklaşımına bir diğer örnek ise insanın fiillerinde hür olup olmadığı tartışmalarının yapıldığı İnsan sûresi 3. âyetteki "اِمَّا"[58] edatının okunuşudur.

Kıraat imamları "اِمَّا" edatlarını âyetteki her iki yerde de kesra ile; Ebû's-Semmal ve Ebû'l-Âccâc ise birincisini kesra ikincisini ise fetha ile okumuşlardır.[59] Ancak Zemahşerî bu edatın "اَمَا" şeklinde fetha ile okunan kıraatini tercih etmiş ve bunun güzel bir okuyuş olduğunu belirtmiştir. O, buradaki "شَاكِراً" ve "كَفُوراً" kelimelerinin "هَدَيْنَاهُ" deki zamirden hal olarak okunması gerektiğini ve bu durumda mananın, "Onu her iki hale de şükreden ya da nankörlük eden biri olmaya muktedir kıldık" anlamına geldiğini söylemiştir.[60] Zemahşerî bu tevcihi, 'İnsanın fiillerinde hür olması gerekir' fikrini desteklediği ve mezhebî tercihine mesnet oldu-

---

47 Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: Ensar Neşriyat İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2023), 218-221.

48 el-İsrâ 17/38. "كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً / Bütün bunların kötülüğü, rabbinin katında istenmeyen şeyler olmasıdır."

49 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 5/25.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/641-642.

51 Arslan - Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 219.

52 en-Nisâ 4/164. "وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيماً / Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu."

53 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/203.

54 İbn Atiyye, *el-Muherrerü'l-vecîz*, 2/137.

55 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/203.

56 Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*; Harbi, *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî*, 88.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/591.

58 el-İnsan 76/3. "اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِراً وَاِمَّا كَفُوراً / Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör."

59 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 10/206.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/654.

ğu[61] için övmüştür.[62] İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin burada "kafir ise kendi kötü tercihi ile kafir olmuştur" yorumunu sadece mezhebi taassubu ile yani "Allah şerri yaratmaz" şeklindeki inancından dolayı böyle anladığını, buna karşılık Ehl-i Sünnete göre bunun doğru olmadığını ifade etmiştir.[63]

3. 5. Büyük Günah Meselesi (Mürtekib-i Kebire)

Bir başka konu olarak âyette, "اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً"[64] ifadesinin okunuşu ve "büyük günahların bağışlanıp bağışlanmayacağı" ele alınmıştır.

Bu âyetin, Cumhur tarafından "اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً"; İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve İbn Mes'ûd tarafından " اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً لِمَنْ يَشَاءُ"; bir diğer rivayet ise, "اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاًوَلَا يَبَالِي" şeklinde okunmuştur.[65] Zemahşerî ise yine İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın tevcihini kabul edip bu âyetteki "لِمَنْ يَشَاءُ" ifadesinin "بِمَنْ يَشَاءُ" anlamında olduğunu, Allah'ın, günahları tövbe şartı ile dilediği kimsenin -yani tövbe edenin- kabul edeceğini ve bunun ayrıca Kur'an'da farklı yerlerde açıkça ya da işareten de geçtiğini ifade etmiştir.[66] Bu bağlamda Allah'ın istemesinin kendi mülküne ve gücüne değil, O'nun hikmetine ve adaletine tabi olduğunu ifade etmiştir. Burada Ehl-i Sünnete göre kulun günahlarının şefaat veya Allah'ın dilemesi ile affedileceği anlayışına karşılık, âyet, Zemahşerî tarafından, 'kulun tövbesi olmadıkça büyük günahların bağışlanmayacağı' anlayışına uygun olacak şekilde yorumlandığı görülmektedir. Zemahşerî bu âyeti, bizzat kendi mezhebi görüşüne uygun olsun diye İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un okuyuşunu -ki Müdrec kıraat olmasına rağmen- tercih ederek yorumlamıştır.[67]

3. 6. Şefaat Anlayışı

Şefaat anlayışının Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında farklı olduğu müsellemdir.[68] Bununla ilgili Bakara 2/48. âyetteki "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ"[69], İbn Kesîr ve Ebû Amr, fiili 'ت' harfi ile diğer beş kıraat imamı ise 'ي' harfi ile okumaktadırlar.[70] Süfyân (ö. 161/778) ve Katâde ise 'ي' harfinin fethası ile ve malum sığasıyla "وَلَا يَقْبَلُ"; "شَفَاعَةٌ" kelimesini ise mansub olarak okumaktadırlar.[71] Zemahşerî, "وَلَا يَقْبَلُ" kelimesinde etken fiil şeklinde Katâde'den gelen Şâz bir rivayeti dikkate almakta, "'Allah, ondan şefaat kabul etmez' manasına gelen bu kıraat ile ahirette şefaat olamayacağına dair itizâlî görüşüne destek temin etmektedir.[72] Çünkü O'na göre Yahudiler Peygamber atalarının kendilerine şefaat edileceğini iddia etseler de âyet ile bu beklenti boşa çıkmıştır. Ayrıca bu âyetin hiçbir günahkâr için de şefaatin olmayacağına delil olduğunu belirtmektedir.[73]

3. 7. Hz. Peygamber'in Ebeveyninin İtikadi Durumu

Hz. Peygamber'in, anne ve babasının ölümlerinden sonra ne durumda olacaklarını merak etmesi üzerine inen Bakara 2/119. âyetteki[74] tartışmada Zemahşerî ile Mâtürîdî (ö. 333/944)[75] arasında farklı görüşlerin olduğu görülmektedir.[76]

---

61 Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 193.

62 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 249.

63 Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 410.

64 ez-Zümer 39/53. "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوا عَلَى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً اِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ / De ki (Allah şöyle buyuruyor): "Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir."

65 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 8/173.

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/131.

67 Bu konuda diğer örnekler için bk., Harbi, *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî*, 95-96.

68 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 271-272.

69 el-Bakara 2/48. "وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ / Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaat kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz."

70 ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 394.

71 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/94-95.

72 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 231.

73 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/139-140. Bu konuda bir başka örnek için bk. el-Bakara 2/88 "غُلْفٌ" kelimesi ve okunuşu. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/163-164.

74 el-Bakara 2/119. "اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشيراً وَنَذيراً وَلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحيمِ / Doğrusu (ey peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin."

"وَلَا تُسْئَلُ" kelimesi Cumhur tarafından 'ت' ve 'ل' harfinin ötresi ile; Übey b. Kâ'b "وَمَا تُسْأَلُ" ve İbn Mes'ûd tarafından ise "وَلَنْ تُسْأَلَ" şeklinde okunmuştur.[77] Cumhurun okuyuşuna göre "...den mesul değilsin" anlamı varken, diğer kıraat farklılığına göre "hakkında sorma" şeklindedir. Zemahşerî kendi mezhebî tercihini desteklemesi nedeniyle bu kıraat farklılığında Cumhurun okuyuşunu dikkate aldığı görülmektedir.[78]

Sınırlandırılmış bir çalışma olan bu tebliğde verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak görülmektedir ki Zemahşerî kıraat farklılıklarında bazen itizâlî görüşlerine mesnet olacak şekilde bir yaklaşım sergilemiş, genelde ise Kur'an'ı anlama noktasında belirlediği ilkeler çerçevesinde hareket etmiştir.

4. Mezhep Taassubu

Mezhep kelime olarak, "anlayış, gidilecek yol ve yer, görüş, düşünce ve inanç" anlamlarına gelmektedir. Istılahî olarak ise "itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri, dinin anlaşılma biçimiyle ilgili tezahürleri" manasına gelmektedir. Bir başka ifadeyle, dinî hükümlerin dayandığı delilleri bulup, bu delillerden hüküm çıkarmakta ve yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşler bütünüdür.[79] Taassup ise "bağlamak, kuşatmak ve ihata etmek" demektir.[80]

Her dönemde meselelere sadece kendi muvacehesinden bakıp, hakikati sadece kendi değerlendirmesi olarak görenler olmuştur. Bu tutum zamanla taassuba neden olabilmektedir. Bu bağlamda hem Zemahşerî hem de daha sonra O'nu eleştiren ulemada bu tutumu gözlemlemek mümkündür. Yaşadıkları dönemin şartları ve savundukları düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde her iki kesiminde birbirlerini ağır eleştirilerde bulundukları bir vakıâdır.[81] Bu durumda mezhep taassubu meselesini sadece tek taraflı değil hem Ehl-i Sünnet hem de Zemahşerî açısından değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü tarihi süreçte görülmüştür ki Zemahşerî'nin, önceden şiddetle eleştirilen bazı görüşleri ve metodu daha sonra onu eleştirenlerin takipçileri tarafından kabul gören düşünceler haline gelebilmiştir.[82]

Zemahşerî, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışmalarda, Mu'tezile ile özdeşleştirilerek muhatap alınma yoluna gidilmiştir.[83] Başta, münekkit yönü ile öne çıkan İbnü'l-Müneyyir olmak üzere Ebû Hayyân[84] ve Alûsi,[85] Zemahşerî'yi itizâlî görüşleri nedeniyle en sert eleştiren Ehl-i Sünnet alimleri olarak öne çıkmaktadırlar. Ayrıca İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Muhammed Abduh ve Cemalleddin el-Kasimî'de bu gruba dahil edilebilecek isimler arasındadır.[86] Fakat tüm bu isimler pek çok eleştiri noktasında savundukları şeylerde ilkesel olamadıkları, kendi içlerinde birbirleriyle çeliştikleri ve birbirlerini eleştirmekten uzak durdukları bir konuda sadece Mu'tezilî olduğu için Zemahşerî'yi eleştirmeye çalıştıkları görülmüştür.[87] Bu tutumları mutaassıp bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Ebû Hayyân, "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِاَنْفُسِهِمْ اِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا اِثْماً"[88] âyetinde Yahya b. Vessâb'ın ilk kelimesindeki fiili "ي" ile ve ilk "اَنَّمَا" kelimesini de hemzenin kesresi ile okuduğunu nakletmiş ve âyetin ikinci "اَنَّمَا" kelimesini sadece Zemahşerî'nin kendi görüşüne mesnet olması nedeniyle naklettiğini iddia etmiştir.[89] Ancak Ebû Hayyân'ın bu iddiasını Semin el-Halebi (ö.

---

75 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2005), 1/550-551.

76 Harbi, *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî*, 87-88.

77 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/183.

78 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/181-182.

79 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 1/393; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs,*2/450-453; İlyas Üzüm, "Mezhep", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/526.

80 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/308-309; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*,1/602.

81 Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 138.

82 M. Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam ..., 2020), 30.

83 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 220.

84 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 1/46, 182, 246; 2/94; 3/82; 5/49; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 402.

85 Ebû Senâ Şihabüddîn Mahmud b. Abdillah b. Mahmud el-Alûsî, *Ruhu'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azim ve's- seb'il-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/161; 7347; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 398.

86 Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 196.

87 Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı", 246.

88 Al-i İmrân 3/178.

89 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 3/443-447.

756/1355), Zemahşerî'ye karşı olan ön yargı nedeniyle böyle söylendiğini ifade etmiştir. Zemahşerî'nin rivayet edilmeyen hiçbir şeyi tefsirine yazmadığını ve Mushaf hattına bağlı ve sika bir alim olduğunu ifade etmiştir.[90] Bu durumda Ebû Hayyân'ın Zemahşerî ile girdiği bu diyalogda mutaassıp bir tutuma bizzat kendisinin düştüğünü görülmektedir.

Taassup şeklinde ifade edilebilecek pek çok örnek Zemahşerî ile İbnü'l-Müneyyir arasındaki diyaloglarda görülmektedir. Örneğin, mürtekib-i kebire tartışmasında Nisa sûresi 4/93. âyette "kasten bir mümini öldürenin ebedi olarak cehennemde kalacağı" ifadesinde Ehl-i Sünnetin, "Bu gibi kişilerin cezalarının Allah'a kaldığı" anlayışını Zemahşerî şiddetle eleştirir ve bu anlayışı arzuların esiri olmak, boş beklentilere girmek, hevasına uymak ve hayal aleminde yaşamak ile suçlarken, İbnü'l-Müneyyir ile ilgili her ne kadar mutaassıp bir alim olmadığına dair görüşler olsa da[91] İbnü'l-Müneyyir tüm bu düşüncelere karşı sessiz kalmayı tercih etmiştir.[92]

Zemahşerî ile İbnü'l-Müneyyir arasındaki sert tartışmalara verilebilecek en uç örnek şu olsa gerektir. Kamer sûresi 54/49. âyette "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" ifadesindeki "كلّ" lafzı Zemahşerî'ye göre ref ile okunabilecektir.[93] Ancak İbnü'l-Müneyyir, onu hemen gizli bir itizâlî fikri âyete sokuşturmakla itham etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre âyet, fetha ile okunduğu zaman "her şeyin yaratıcı Allah'tır" anlamı varken ötre ile okununca "yarattığımız her şeyin miktarını zatımızla bilmişizdir" anlamına gelip kulların fiillerinin bunun kapsamından çıkarılacağı anlayışına mesnet kılındığını iddia etmektedir.[94]

Aslında Zemahşerî'nin sahih rivayetleri eleştirdiği kıraat tutumu, Ehl-i Sünnet ulemasında da görülen bir hususdur. Örneğin, Zeccâc'a göre (ö. 311/923) Bakara sûresi 2/128. âyetteki "وأرنا" lafzı hem 'ر'nın kesresi hem de iskanı ile okumuştur. Kesra ile okunması daha güzel olandır. Kıraat-i Seb'a'dan olan Ebû Amr bu kelimeyi iskan ile okumuştur ve Zeccâc ise böyle okuyuşun kabîh olduğunu ifade ederek onu eleştirmiştir.[95] Furkan sûresi 25/18. âyetteki "نَتَّخِذَ" kelimesinin 'ن' harfinin ötre, 'خ' harfinin ise fetha ile okunması şekline,[96] Zeccâc yine itiraz edip bunun Nahivciler tarafından hatalı bir okuyuş olduğunu ifade etmiştir.[97] Taberî (ö. 310/923), En'âm 6/137. âyette "زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ" okunuşunda İbn Âmir'in okuyuşunu -ki sahih kıraat- Arap dilinde sahih olmayan kabîh bir tercihtir şeklinde eleştirmektedir.[98] Ferrâ (ö. 207/822)'da aynı yerde İbn Âmir kıraatini pekala eleştirmiştir.[99]

İbnü'l-Müneyyir'in sadece Zemahşerî'yi eleştirdiği hususlarda Zeccâc, Ferrâ, Ebû Hâtim (ö. 388/998) ve Ahfeş (ö. 292/904) gibi alimleri aynı yaklaşımı sergilemelerine rağmen eleştirmemesi mezhebî taassupla izah edilmesi gereken bir tutum olarak değerlendirilebilir.[100]

Bakara sûresindeki 2/88. âyetteki "غُلْفٌ" kelimesini, Cumhur 'ل' harfinin iskanı ile "غُلْفٌ"; İbn Abbâs, Said b. Cübeyr ve diğerleri 'ل' harfinin ötresi ile "غُلُفٌ" ve İbn Muhaysın (ö. 123/741) ise 'ل' harfinin şeddesi ile "غُلَّفٌ" okumuşlardır.[101] Cumhurun okuyuşunda, "Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kılıflıdır" anlamı varken, Zemahşerî, Şâz olan "غُلُفٌ" okunuşunu tercih etmekte ve manayı, "kalplerimiz ilim kabı şeklindedir, bu yüzden sahip olduğumuz ilim bizi başka ilimlerden müstağni kılmaktadır" farklılığına taşımaktadır.[102] Zemahşerî'nin "قِيل / tâli" bir görüş kabul edip verdiği bu düşünce zamanla ona nispet edilerek O'nun itizâlî görüşlerini eleştirmeye malzeme yapılmıştır.[103]

---

90 Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 401.

91 Süleyman Mollaibrahimoğlu, "İbnü'l-Müneyyir", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), XXI/157.

92 Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 147.

93 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/430.

94 Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 199. Müneyyirden kaynak ver.

95 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu* (Beyrut: İlmü'l-Kütüb, 1988), 1/209.

96 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 6/331.

97 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 4/60.

98 İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, ed. Ahmet Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 12/137.

99 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti Li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 2010), 1/358.

100 Maşalı, "Tefsirde Ehl-I Sünnet Savunması", 77.

101 el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/149.

102 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/163-164.

103 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/319-320.

SONUÇ

Zemahşerî, keşşaf adlı eserinde âyetleri yorumlarken kıraat farklılıklarına ciddi anlamda yer/önem vermiştir. Bu ruhsatı ele alırken ilkeler belirlemiş ve bunları çoğunlukla uygulamıştır. Kıraatin şartlarına riayet etmekle birlikte başvurduğu kıraat farklılıklarında dil kaidelerini önceledi̇ği, sahih kıraat yerine Şâz kıraati tercih ettiği ve eğer vermek istediği anlama kaynaklık teşkil edecekse itizâlî görüşüne mesnet olabilecek kıraat rivayetini tercih ettiği görülmüştür.

Zemahşerî'nin itizâlî tutumunun araştırıldığı bu çalışmada onun bu yönünü tarih süreçte ele alanların objektif bir tutum tam olarak sergileyemedikleri görülmüştür. İbnü'l Müneyyir, Ebû Hayyân ve Alûsi gibi alimler sert ve tassubî bir yaklaşımla onu toptan reddederken çağdaş dönemdeki Kılıç, Cerrahoğlu ve Ünal gibi bazı alimler ise kısmı olarak objektif değerlendirmişlerdir. Kanaatimizce bu konuda en objektif tutum sergileyen Dağ olmuştur.

KAYNAKÇA

Alûsî, Ebû Senâ Şihabüddîn Mahmud b. Abdillah b. Mahmud el-. *Ruhu'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azim ve's- seb'il-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. XVI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2023.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. II Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cevherî, Ebû Nasr İsmil b. Hammâd el-. *Tâcü'l-lüga*. VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melayîn, 1987.

Dağ, Mehmet. "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir–Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi,"". *Marife, yıl* 3 (ts.).

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*. I Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'an*. III Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti Li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 2010.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdi'l-Mahzumî ve İbrahim Samuraî. VIII Cilt. Dâr ve Mektebetü'l- Hilâl, ts.

Harbi, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri Açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî*. Ankara: İlahiyat Yayınları, I. Baskı., 2020.

Hatîp, Dr. Abdullatif el-. *Mu'cemü'l-kırâât*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Atıyye b. Abdillâh ed-Dımaşkī. *el-Muherrerü'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü Mücahid Ahmed b. Musa b. Abbâsi't- Temîmî. *Kitâbü's- seb' fi'l- kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Darü'l- Meârif, 1984.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l- Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif. 2 Cilt. Tanta: Darü's- Sahâbeti't- Türâsi, 2002.

İbnü'l-Manzûr, Muhammed b. Mükrem. *Lisânü'l- Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's- Sadr, 1992.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, VI. Baskı., 2018.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Maşalı, Mehmet Emin. "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği". *Marife* 5/3 (2005), 61-89.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. X Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2005.

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve i'lelihâ ve hücecihâ*. II Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "İbnü'l-Müneyyir". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. XXI/157-158. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.

Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezîlî Zamahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Suluoğlu, M. Hanefi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam …, 2020.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. ed. Ahmet Muhammed Şakir. XXIV Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, IV. Baskı., 1999.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, İlaveli Beşinci Baskı., 1996.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XXIX/537-542. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*. V Cilt. Beyrut: İlmü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan hakāiki ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. ed. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. IV Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2003.

Zemahşerî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinin Analizi (el-Keşşâf Örneği)

Dr. Mehmet Maşuk Acar*

GİRİŞ

1. Kıraatlerde Eleştiri

Arap dilinde "tenkîd" kelimesi "نقد" kökünden türeyip gerçek altın paraları sahte olanlarından ayırmak anlamına gelmektedir.[1] Aynı zamanda bu kelime tartışmak manasında da istihdam edilmektedir.[2] Kıraatlerde tenkidin terim anlamı ise şu şekilde yapılmıştır: Kıraat vecihlerinde; sened, resm ve lügat konusunda tahlil ve analizlerde bulunarak; nakil yönünden mütevâtir olanlar ile rivâyet yönünden şâz olanların aralarını ayırmak, i'râb ve mana açısından daha kuvvetli ve lügat açısından daha yaygın olanlar ile lügat açısından zayıf olan şâz ve az bulunanları beyan etmek ve kıraatler arasında daha fasih ve daha açık olanı ihtiyar edip onun hakkında hüküm vermektir.[3]

Hicrî III. asırdan itibaren edebî alanda "tenkit" kelimesi 'kusur bulmak, ayıplamak' anlamı kullanılıyor iken[4] klasik dönem edebî eserlerde ıstılâhî anlamda bu manaya pek rastlanmamaktadır. Ancak hicrî 6. asırda ilk defa Zemahşerî tarafından ıstılâhî manasına yer verildiği bilinmektedir.[5]

Kur'ân'a yönelik tenkitleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi edebî, ikincisi ise lafzî tenkittir. Birincisi, muhataplarında ortaya çıkardığı etkinin doğal bir neticesi olarak, onlardan Kurân'a yöneltilen müspet-menfi tenkitlerdir.[6] İkincisi ise onun lafzılarıyla ilgili olan, kıraat vecihlerini ilgilendiren tenkitlerdir. Bu araştırmada ikinci kısım olan kıraat tenkidi ele alınmaya çalışılacaktır.

Kıraatler, "sened", "resm" ve "Arap dil bilimi" ölçütlerine bağlı olarak temelde iki sebepten dolayı tenkit edildiği anlaşılmaktadır. Bunlar "nakil" ve "ictihad" kavramlarıdır. Fakat bu alanda yapılmış çalışmalar, kıraatlerin pek çok sebebe istinaden tenkit edilebildiğini göstermektedir. Bu araştırmalarda söz konusu sebeplerin yirmi küsur kadar olduğu belirtilmektedir.[7] Mamafih tüm bu sebeplerin, meşhur üç kriter etrafında döndüğü, bir anlamda "nakil" ile "ictihad" başlıkları altında toplandığı görülmektedir.

Naklî sebepler, râvi ve rivâyet edilenlere dair yapılan eleştirilerin merkezinde yer almaktadır. Nitekim kârînin kıraatinde tek kalması veya bir kıraati nakleden râvinin zabt açısından zayıf olması gibi avârızlar söz konusu okuyuşun naklî açıdan tenkide tabi tutulmasına yol açmaktadır.[8] İctihadî sebepler ise kıraatlerin lügat ve mana bakımından analiz edilmesiyle ortaya çıkanlardır. Dolayısıyla ortaya çıkan o tabloda söz konusu kıraatler tenkide açılmış olmaktadır. Doğrusu en yaygın olanı da bu kısımdır denebilir. Çünkü genel anlamda kıraatlerin tenkit edilişi filolojik temellidir, başka bir ifadeyle ictihâdîdir.[9]

---

* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kıraat ABD, mehmetmahsukacar@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9353-8736

1 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 4/255; Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/ 425.

2 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/544.

3 Abdülbaki b. Abdirrahman b. Surâka Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*, (Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2009), 21.

4 Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018), 226.

5 Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûnü's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 2/297-298.

6 Mehmet Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 5.

7 Detaylı bilgi için bkz. Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, 571-585.

8 Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, 30.

9 Bkz. Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, 25-26.

Yukarıda zikredilen tenkit kültürünün önemli mümessillerinden biri de Zemahşerî'dir. Bu bağlamda analize tabi tutacağımız eser de Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri olacaktır. Dolayısıyla çalışma alanımızın bu tefsire münhasır kılındığını belirtmek gerekir. Diğer sınırlandırdığımız alan ise söz konusu eserde eleştirilen tüm kıraat türlerini değil yalnızca sahih ve meşhur olarak kabul gören, kıraat-i aşere kapsamında yer alan kıraatlerdir. Böylece bu çalışmada Zemahşerî'nin meşhur-şâz şeklinde bir ayırım yapmadan bazı nedenlerle eleştirdiği kıraatler arasından sahih telakki edilen aşere kıraat imamlarının okuyuşları ele alınacaktır. Amacımız Zemahşerî'nin söz konusu eleştirilerini hangi saiklerle gerçekleştirdiğini görmek ve varsa bunlara verilebilecek cevapları bulup araştırmacıların hizmetine sunmaktır. Son olarak belirtilmelidir ki *el-Keşşâf* isimli eserde müellif tarafından eleştirilen tüm sahih kıraatler bu araştırmada analize tabi tutulmayacaktır. Sadece öne çıkan bazı örnekler üzerinden Zemahşerî'nin eleştiri felsefesini anlamak ve böylece araştırmada mezkûr örnekleri zikredilmeyenlere teşmil edebilme istidadına kolayca ulaşmak amaçlanmaktadır.

2. el-Keşşâf'ın Kırâat Açısından Önemi ve Orada Zikredilen Kırâatlerin Özellikleri

Kendisinden sonra yazılan birçok tefsire kaynaklık teşkil eden *el-Keşşâf*'ın, kıraatler konusundaki tevcih, tenkit ve tercih gibi katkılar açısından da zengin bir eser olduğu aşikârdır. Sahih kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatlere fazlaca yer vermesi, onlarla bolca ihticac etmesi tefsir ve kıraat araştırmacılarının mukayese ve istidlal etmelerine imkân sağlamıştır. Nitekim mezkûr eserden sonra müfessirlerden pek çoğu şâz bilinen kıraatleri tefsirlerinde daha rahat kullanmaya başlamıştır. Bu yönüyle *el-Keşşâf*'ın, İbn Mücâhid'in tespit ettiği kıraat-i seb'a sistematiğinin dışına çıkarak kendinden sonrakilere bu noktada örnek olduğu görülmüştür.

Bazı araştırmacılara göre Zemahşerî el-Keşşâf adlı tefsirinde iki bin beş yüzden fazla yerde kıraatlere temas etmiştir.[10] Zemahşerî'nin eserinde bu rakamlara ulaşmış olması şüphesiz onun bu alana verdiği ehemmiyetin bir göstergesidir.

Zemahşerî'nin, İbn Mücâhid'den (ö. 324/936) sonra, kıraat-i seb'a'nın yaygınlaşıp yerleştiği asırlarda hayat sürmesine rağmen, tefsirinde meşhur-şâz ayrımı yapmaksızın birçok kıraati nakletmesi İslam âlimlerinin dikkatini celp etmiştir. Bu bağlamda onun, tefsirinde ele aldığı kıraatleri sıhhat derecesinden bahsetmeden, sistematik bir tasnife tabi tutmadan istihdam etmesi, kimi ulema ve kurrâ tarafından eleştirilmesine yol açmıştır.[11]

Daha önce Zemahşerî'nin tefsirinde iki bin beş yüzden fazla yerde kıraatlere değindiğinden bahsedilmişti. Bu yerlerin dörtte birinde meşhur, kalan yerlerde ise şâz kıraatlere yer vermiştir. Bununla birlikte o, şâz kıraatlere bunca fazla yer vermesine rağmen meşhur ile şâz olanının arasını tefrik etmemiştir. Meşhur olarak aktardığı kıraatlerde çoğunlukla onların ferşî farklılıklarını ele almış, usûl yönüne ise çok az temas etmiştir. Ayrıca söz konusu ayrımı yapmadığı gibi aktardığı kıraat vecihlerinden çok azının senedini, rivayet sahibini zikretmiştir.[12]

3. Zemahşerî'nin Tercih Ettiği Sahih Kıraatlerde Aradığı Şartlar

Zemahşerî, tercih ettiği kıraatler için "الْقِرَاءَة الْمَشْهُورَة",[13] "الْقِرَاءَة الْعَامَّة",[14] "الْقِرَاءَة الشَّائِعَة"[15] ve "قِرَاءَة الْجَمَاعَة"[16] gibi tabirler kullanmaktadır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin, tercih ettiği kıraatlerde rivayet kriterine hassasiyetle uyduğu görülmüştür. O, kıraatlerin kaynağının nakil olduğunu sarahaten ifade etmiş ve kıraat vecihlerinin tespitinde naklin son derece önemli bir unsur olduğunu belirtmiştir.[17] Nitekim buna örnek kabilinden şu

---

[10] Muhammed Mahmud ed-Dûmî, *el-Kırââtü'l-Mütevâtire fî Tefsîri'z-Zemahşerî*, (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Külliyyetü'ş-Şerîa, Doktora Tezi, 2005), 141.

[11] Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, 18.

[12] Dûmî, *el-Kırââtü'l-Mütevâtire*, 141.

[13] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/437, 441; 3/72, 77.

[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/352; 2/103, 287, 430; 3/71.

[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/686.

[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/553.

[17] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/416; Bazen de bir kıraat vechinin dil bakımından okunmasının caiz olmasına rağmen hakkında rivayet bulunmadığını belirterek onu ihtiyar etmemiştir. Dolayısıyla kıraat sıhhat tespitinde nakli önceliği anlaşılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/200.

uygulaması zikredilebilir: "وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ"[18] âyetindeki kıraat vecihlerini açıklarken onun: "'يُمَشُّونَ' kalıbında bir nakil olmuş olsaydı, o şekilde okumak daha öncelikli (أوجَه) olurdu"[19] şeklindeki yaklaşımı, açık bir şekilde tespit kriteri olarak sahîh nakli/rivâyeti esas aldığını göstermektedir. Bunun yanında dil bilimine de son derece ehemmiyet verdiğini söylemek gerekir.[20] Öyle ki o, Tâhâ suresinde geçen "عِصِيُّهُمْ"[21] kelimesinin "عُصِيُّهُمْ" şeklinde -"ayn" harfinin ötresiyle- okunduğunu aktarırken bu vecih için "aslolan da budur"[22] yorumunu yapmaktadır. Burada dikkatleri celp eden iki noktaya temas etmekte fayda var: Birincisi müellifin mezkûr kıraat vechini aktarırken râvi ismini zikretmemiş olmasıdır. İkincisi ise şâz kıraat dahi olsa dil biliminin kurallarını dikkate alarak tevcihte bulunmuş olmasıdır.[23] Öte yandan Zemahşerî'nin kıraatlerin tespitinde mushaf imlasını da önemli bir ölçüt kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî, Arap imlasıyla karşılaştırıldığında mushaf hattında bazen Arap yazım kurallarına uymayan bazı imla formatlarının bulunduğunu ifade etmiş;[24] mushaf imlasında bir takım lahn[25] türünden yanlış yazımların bulunduğu yönündeki rivâyetlere itibar edilmemesinin altını çizmiş[26] ve mushaf hattına uymanın sünnet olmasından dolayı mutlak surette ona ittiba etmek gerektiğini belirtmiştir.[27] O halde Zemahşerî için bir kıraatin sıhhat değerinin anlaşılabilmesi meşhur üç kriterin oluşmasına bağlıdır. Bunlar: Sahih bir nakil, resmü'l-mushafa ve Arapçaya muvafakat prensipleridir.[28] Ne var ki o, bunları bir arada değil ayrı yerlerde zikretmiştir.

4. Zemahşerî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinin Analizi

Zemahşerî'nin eleştiriye tabi tuttuğu kıraatlerin büyük bir bölümünü meşhur kıraatlerin dışında kalanlar oluştururken; meşhur olanlar arasında da müellif tarafından ciddi şekilde tenkit edilenlerin bulunduğu görülmektedir. İş bu bölümde, sadece on kıraat (aşere) kapsamında değerlendirilen kıraat vecihlerinin Zemahşerî tarafından tenkit edilmesi meselesini, sebep ve neticelerini ve –varsa- diğer ulema tarafından bu eleştirilere verilen cevapları analiz edilecektir. Dolayısıyla burada çalışmanın kapsamı gereği Zemahşerî'nin eleştirisine maruz kalan kıraat-i aşere dışındaki okuyuşlara yer verilmeyecektir.

Zemahşerî'nin tenkitte bulunmayıp tercih ettiği, tevcihte bulunduğu kıraatlerin yanı sıra özellikle bir müfessir ve dilbilimci kimliğiyle eleştirdiği ve haklarında temrîz sîgalarını kullandığı kıraatler çoktur.[29] Bu noktada Zemahşerî'nin eleştiri konusu yaptığı kıraatler için genelde "قرئ",[30] "ضعيف",[31] "غريب",[32] "مردود",[33] "لحن",[34]

---

[18] Furkân, 25/20.

[19] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/ 271.

[20] Örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/10, 17, 53, 86, 91, 110, 127, 135, 145, 201, 209, 245, 253, 286, 2/64, 82, 94; 3/118, 168, 339; 4/65, 68.

[21] Tâhâ, 20/66.

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/73.

[23] Bazı kaynaklar bu kıraat vechinin Îsâ isimli bir zat tarafından; bkz. Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî'*, (Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, t.y.), 91; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'ş-şevâzz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 2/78. Bazıları da Hasan-ı Basrî tarafından rivayet edildiğini aktarmaktadır. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâât*, thk. Şemrân el-Acelî, /Beyrut: Muessesetü'l-Belâg, ts.), 309.

[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/444.

[25] Lahn tabirinin sözlükteki karşılığı "hata etmek, harekeleri yanlış okumak"tır. Bu kelimenin meşhur olan terim anlamı ise dilde veya kıraatte hata yapmaktır. Bkz. el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/77; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhim Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 42; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırââti's-seb' ve ilelühâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992), 2/38-39.

[26] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/590.

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/27, 444; 3/265. Ayrıca bkz. Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2015), 156.

[28] Bu kriterlerin ilk defa Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından bir araya getirildiği bilinmektedir. Bunun için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an ma'âni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Mısır: Dâru Nahda, 1977), 51.

[29] "قرئ", "روي", "نقل" ve "قيل" gibi aktarılan bir bilginin, farklı bazı nedenlerle zayıf olduğuna işaret eden kalıba temrîz sîgası denir. Bkz. Erdinç Ahatlı, "Temrîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/433-434); Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 18.

[30] Örnekler için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/11, 191, 215; 2/111, 120, 308; 3/35, 65, 72, 444.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/291; 2/444, 465, 551.

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/293; 2/287; 4/208, 323, 325.

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

"ليس بسديد"[35] ve "رذيل"[36] "غيرصحيح",[37] "ليست بقوية",[38] "ولا يجوز",[39] "ليس بقراءة ولا يجوز أن تكون قراءة"[40] vb. ifadeleri kullandığını söylemek gerekir. Fakat onun, bazı aşere imamlarının kıraatlerini tercih etmesine rağmen o okuyuşlar hakkında "قرئ" ifadesini kullanmış olması bu tabiri her daim zayıflık alameti olarak kullanmadığını göstermektedir.[41]

Yukarıda Zemahşerî'nin kıraatlerin sıhhat tespiti için meşhur üç kriteri gözettiğinden söz edilmişti. Aşağıda verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere müellif, kıraat-i aşereden de olsa söz konusu kriterlere – özellikle Arap diline- uymayan kıraat vecihlerini açıkça eleştirmekten geri durmamıştır. Öyle ki o, Arap dili kurallarına uymadığını düşündüğü vecihler noktasında kurrâ ve râvileri Arap dilini bilmemekle, başka bir ifadeyle kurrayı dilbilimi konusunda cehaletle itham etmektedir. Hatta ileride de görüleceği gibi Zemahşerî bazı yerlerde kıraat âlimlerinden bir kısmının söz konusu hataları yapmalarının sebebini onların, kıraatleri ictihadî olarak inşa etmelerine bile bağlamaktadır. Şimdi bazı öne çıkan örnekler üzerinden Zemahşerî'nin konuyla alakalı yaklaşımını görmekte yarar vardır.

1. Örnek

Bakara suresinin 6. Ayetinde yer alan "ءَأَنذَرْتَهُمْ"[42] kelimesini İbn 'Âmir (ö. 118/736), 'Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Ravh (ö. 235/849) ve Halef (ö. 229/844) iki hemzenin tahkikiyle okumuşlardır. İbn Kesîr (ö. 120/738), Kâlûn (ö. 220/835), Ebû 'Amr (ö. 154/771) ve Ruveys (ö. 238/852) ikinci hemzenin taklîl (beyne beyne) vechini tercih etmişlerdir. Hişâm (ö. 245/859) iki hemzenin sabit olduğu, fakat aralarında bir elifin ziyade edildiği vechi ihtiyar etmiştir. Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ikinci hemzenin teshiliyle, Verş (ö. 197/812) ise ikinci hemzenin elife ibdâl edilmesiyle okunan kıraat vecihlerini tercih etmişlerdir.[43]

Zemahşerî yukarıdaki vucuhâtın da içinde olduğu bazı kıraat vecihlerini imam ve râvilerin isimlerini zikretmeden aktardıktan sonra Verş'in "ikinci hemzenin elife ibdâl edilmesi" şeklindeki kıraat vechinin lahn/hatalı olduğunu belirterek onu şu şekilde eleştirmiştir: "İkinci hemzenin elife dönüştüğü kıraati okuyan kimse hatalıdır. Çünkü Arap kelamına iki sebepten ötürü muhalif olmuştur. Birincisi bu kıraati okuyan kişi iki sakin harfi yanlış bir şekilde cem etmiştir. Bunun kuralı ise birinci harfin lîn; ikinci harfin idğam edilecek (müdğam) bir harf olmasıdır "الضّالّين" gibi. İkinci sebep ise bu kıraat vechinde hemzede yapılan tahfif, yöntem açısından problemlidir. Çünkü önceki harfi fethalı olan harekeli bir hemzenin tahfif edilebilmesi için onu taklîl (beyne beyne) ile okumak gereklidir. Hemzenin tahfif niyetiyle elife dönüştürülmesi için ise hemze sakin, ma kabli fethalı olmalıdır "رَأْس" gibi."[44]

Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, Zemahşerî'nin aşere imamları arasında bulunan Nâfi'in (ö. 117/735) Verş rivayetindeki bir vechi sırf dil kurallarına aykırılık sebebiyle ağır eleştiriye tabi tutması kabul edilebilecek bir yaklaşım değildir. Hele bu kıraat senet açısından âlî isnâd[45] derecesinde kabul edilen kıraatlerden[46] olunca söz konusu eleştirinin ne denli yersiz olduğu anlaşılır. Ayrıca burada sahih kıraat kriterleri[47]

---

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/48, 330.

35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/188.

37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/570.

39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/697.

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251.

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/552, 575; 4/249.

42 Bakara, 2/6.

43 Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısr, 1972), 136-137; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ', (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, ts.), 2/207; Hâmid b. Abdülfettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (İstanbul: 1999), 45.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/48.

45 Âlî isnad (ulüvvü'l-isnâd), bir hadis metninin iki veya daha çok isnadından (…) ilk kaynağa en az râvi ile ulaşanına verilen addır. Bkz. Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/157.

46 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Tehbîru't-teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Cemalüddîn Muhammed Şeref, (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2004), 22-23; Muhammed Pilgir, *Kıraat İlminde İsnad Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 137-138.

arasında tartışmalı bir konumda bulunan Arap dili ölçütünün[48] hemen tüm ulema tarafından sıhhat kriteri olarak birincil derecede kabulle karşılanan sened ölçütüne öncelenmesi söz konusu eleştirinin zayıflığını ortaya koymaktadır. Son olarak meşhur kıraatler uyulması gereken bir sünnet olduğundan[49] onlar hakkında ictihad yapmak veya beşeri kurallara uydurmak yanlış bir yöntemdir.

Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) söz konusu ayette geçen "ءَانْذَرْتَهُمْ" kelimesindeki kıraat vecihlerini aktardıktan sonra Zemahşerî'nin adı geçen eleştirisine cevap vermiştir. Ona göre Zemahşerî bu eleştirisinde yanılmıştır. Zira Zemahşerî'nin Verş'e ait kıraat vechini eleştirdiği nokta Basrîlere uygun olmamasından kaynaklı olanıdır. Fakat Kûfîlere göre bu vecih dil kurallarına uygundur. Nitekim Kûfîlere göre iki sakin harfin karşılaşması (iltikâü's-sâkineyn) durumunda şartları yerindeyse o kelimeyi o şekliyle okumak caizdir.[50] Anlaşılan Basrî ve Kûfîlerin birçok konuda olduğu gibi bu noktada da karşı karşıya geldiği görülmektedir. Dolayısıyla birini tercih etmek gayet tabii olmaktadır. Buradan hareketle söz konusu kıraat vechi Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi Arap diline büsbütün muhalif değildir. Zira bu vecih dil mekteplerinin en önemli iki ayağından biri olan Kûfilerin tercihine uygundur. Böylece Verş'in bu kıraatinin hem sened hem de dil açısından eleştirilecek bir tarafı kalmamıştır.

2. Örnek

Zemahşerî kırâat-i seb'a imamlarından İbn 'Âmir'in "وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَآئِهِمْ"[51] (züyyine, katlu, evlâdehüm, şurekâyihim) şeklindeki kıraat vechini tenkit edip muzaf ve muzafün ileyhin arasının ancak şiirde[52] veya sadece zarfla ayrılabileceğini ileri sürerek eleştirisini Arap dili grameri kurallarıyla güçlendirmeye çalışmaktadır.[53]

Zemahşerî, adı geçen kıraatin sahibinin (İbn 'Âmir), "شُرَكَآئِهِمْ" kelimesinin bazı mushaflarda yâ (ي) ile yazıldığını gördüğünü ve bundan dolayı bu kıraati tercih ettiğini iddia etmiştir. Buna ilaveten Zemahşerî, söz konusu kıraatin yerine "أَوْلَاد" ve "شُرَكَآئِهِمْ" kelimelerinin kesralı okunması[54] durumunda Arap dili bakımından daha tutarlı olabileceğini kaydetmektedir.[55] Esasen Zemahşerî burada İbn 'Âmir'in adı geçen kıraat vechinin dil bakımından problemli olduğunun ve bu konuda çıkar bir yolun bulunmadığının altını çizmektedir.

Zemahşerî'nin İbn 'Âmir'in adı geçen kıraatine yönelttiği eleştirel tutumuna karşılık birçok müfessir ve kıraat âlimi ona cevap vermiştir. Örneğin Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) "أَوْلَاد" ve "شُرَكَآئِهِمْ" kelimelerinin kesraya delaletinin eşit olmadığını belirtmiştir. Ona göre mushaf hattı "شُرَكَآئِهِمْ" kelimesinin kesralı okunmasına müsait olsa da "أَوْلَاد" kelimesinin "dâl" harfinin fethalı okunmasına delalet etmez. Mushaf hattının bu muhtemellik durumu karşısında söz konusu kıraatin nasıl okunması gerektiği mushaf hattı veya Arap dili kuralları ile değil sadece nakil ile bilinebileceğine işaret etmiştir.[56] Anlaşılan Ebû Şâme, Zemahşerî'inin aksine İbn 'Âmir'in söz konusu kıraatinin kaynağını nakle ve rivayete dayandırmıştır.

Ebû Hayyân da İbn 'Âmir'in söz konusu kıraati hakkında bazı luğavî tartışmaların olduğunu beyan ettikten sonra İbn 'Âmir'in saf bir Arap olduğunu ve Arapların dilinde henüz hata (lahn) ortaya çıkmazdan evvel onun Kur'ân ve kıraat eğitimini Hz. Osmân'dan (ö. 35/656) aldığını belirtmiştir. Ayrıca söz konusu kı-

---

47 Mekkî, *el-İbâne*, 51.

48 Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 266-272.

49 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 50, 51, 52; Ebû 'Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'*, (el-İmârât: Câmi'atu'ş-Şârika, 2007), 1/51; 2/860; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1994), 2/215, 216; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16, 35, 332, 372.

50 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, **(**Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/79.

51 En'âm, 6/137.

52 Hatta şiirde bile kötü bir isti'mal olarak kabul edilir demektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

53 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

54 Bazı kaynaklarda, Şam ehlinden bir gurubun mezkûr âyeti (Zemahşerî'nin bahsettiği şekilde) söz konusu iki kelimeyi cer üzere okudukları rivayet edilmektedir. Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdü'l-Mun'im Halîl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/33.

55 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

56 Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâîl Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tata'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 176.

raat vechinin Ahfeş (ö. 215/830 [?]) vb. birçok âlim ve şairin beyitlerinde yer aldığının altını çizmektedir.[57] Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin İbn Âmir'in kıraati hakkında gerek dil gerek mushaf hattı açısından ortaya koymaya çalıştığı eleştirileri yersizdir.

Âlimlerden bir kısmı, Zemahşerî'nin, kıraat imamlarından bazısının kıraatlerini nakil yoluyla değil de kendi ictihatlarıyla ortaya çıkardıklarını zannettiğini belirtmişlerdir. Örneğin Cemâlüddin el-Kâsımî (ö. 1866-1914), İbn 'Âmir'in sözü geçen kıraatini eleştiren Zemahşerî'nin bu düşüncede olduğunu ifade etmiştir. Kâsımî, Zemahşerî'nin kıraat imamlarına yönelik eleştirilerinin sebebini, onun, kıraat-i seb'a veya aşere imamlarının kıraatlerini ictihâdî yolla kesp ettiklerini, dolayısıyla bir kıraatte dilsel hata yapmalarının onlar için bir eksiklik olacağını zannetmesine bağlamaktadır. Buna göre Zemahşerî, nakil ve semâı dikkate almadan nahiv kaidelerini kati zannedip, bunlara uymayan kıraatleri kesin bir dille reddetmektedir.[58] Hâlbuki İbn 'Âmir'in mezkûr kıraatinin kaynağının vahiy olduğu, Arap dili kuralları olmadığı açıktır. Binaenaleyh bu kıraate yöneltilen eleştirilere de iltifat edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), İbn 'Âmir'in senet açısından Hz. Peygambere en yakın olan kıraat olduğuna dikkat çektikten sonra İbn 'Âmir'in kıraatini aracı olmadan, doğrudan Hz. Osman, Ebü'd-Derdâ (ö. 32/653), Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ve Muğîre b. Ebî Şihâb (ö. 91/710) gibi meşhur bazı sahabîden ahzettiğine işaret etmiştir. Böylece İbn 'Âmir'in bu sağlam senedine rağmen mezkûr kıraatinde lahn bulunduğunu veyahut onun mushaf hattına uyarak o şekilde tilavette bulunduğunu iddia edenlerin asıl hataya düştüklerini belirtmiştir.[59]

3. Örnek

Zemahşerî'nin bazen aşere imamlarının tercih ettikleri bir kıraat vechini benimsediği "Arap diline mutlak muvafakat" bakış açısıyla değerlendirerek fasih görmediğinden eleştirip kıraatlerden bile saymadığı görülmüştür.

Zemahşerî, ihtilafa konu olan "فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ"[60] cümlesindeki "أَئِمَّةَ" kelimesinde bulunan bazı kıraat vecihlerini nakletmektedir. O, şöyle der:

> ""أَئِمَّةَ" *kelimesinin nasıl okunması gerektiğini sorarsan şöyle derim: İlk hemze tahkik ile okunur, sondaki hemze ise beyne beyne, yani hemze ve yâ harflerinin mahreçleri arasında kalan bir ses ile okunur. İki hemzenin tahkik ile okunması –Basrîlere göre makbul olmasa da- meşhur kıraattendir. Fakat bu kelimedeki hemzeyi yâ (ي) harfi ile okumak "*أَيِمَّةَ*" kıraat değildir. Hatta kıraatlerden sayılması caiz bile değildir. Ayrıca kim bunu açıktan bu şekilde okursa o kişi hatalıdır* (لاحن)*, kıraatin aslını değiştirmiştir* (محرّف)*."*[61]

Zemahşerî'nin yukarıda eleştirdiği kıraati Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû 'Amr gibi kıraat-i seb'a imamları okumaktadır.[62] Hal böyle olunca da Zemahşerî'nin bu eleştirisi pek çok kıraat âlimi ve müfessir tarafından reddedilmiştir. Mesela Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin bu konudaki görüş ve eleştirel yaklaşımına temas ettikten sonra, Zemahşerî'nin kıraat âlimlerine yönelik eleştiriyi adet haline getirdiğinin altını çizmektedir. Sonrasında ise söz konusu kıraat vechinin Basrîlerin nahiv konusundaki reisi Ebû 'Amr ve Mekke ile Medine imamları olan İbn Kesîr ile Nâfi' tarafından okunduğunu belirterek adı geçen kıraatin hatalı olma ihtimalinin bulunmadığını ifade etmiştir.[63] İbnü'l-Cezerî de (ö. 833/1429) Zemahşerî'nin eleştirisini kabul etmemektedir. Ona göre Zemahşerî'nin mezkûr kıraat veçhine yönelik tenkidi mübalağadan ibarettir. Zira "أَيِمَّةَ" kelimesinde bahsi geçen üç kıraat vechi de sıhhat açısından eşit olup senet boyutuyla sabittir. Ayrıca adı geçen kıraat imamlarının bu keli-

---

[57] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/657, 658.

[58] Muhammed Cemâluddîn b. Kâsım el-Hellâk el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl (Tefsîru'l-Kâsımî)*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 1/188-189.

[59] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maṣûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 5/161-162.

[60] Tevbe, 9/12.

[61] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251.

[62] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 312.

[63] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5/380.

mede tercih ettiği her bir kıraat vechinin Arap diline de uygun olduğu açıktır.[64] Esasen Zemahşerî'nin eleştirisinde tuhaf olan bir durum var ki o da, Zemahşerî'nin Arap diline uygunluk kriterine sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen bu eleştiride bunun dışına çıkıp kendi bakış açısıyla ihtiyarda bulunmasıdır. Çünkü İbnü'l-Cezerî de aynı hususa temas ederek *"Zermahşerî nahivcilere muhalefet ederek hemzenin teshili ve beyne beyne vechini tercih etmiştir."*[65] sözleriyle hayretini gizlememiştir. Bunun delili ise Zemahşerî'nin eleştiri konusu yaptığı "ikinci hemzenin yâ harfine ibdal edilmesi" kıraatini –yukarıda da ifade edildiği gibi- onun çokça itimad ettiği Basra'nın kıraat imamı ve nahvin önemli isimlerinden Ebû 'Amr'ın tercih etmesidir. Bu durumda Zemahşerî'nin söz konusu kıraat vechini neden eleştirdiğini anlamak mümkün değildir.

4. Örnek

İhtilâfa konu olan "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ"[66] ayetinde yer alan "فَيَغْفِرُ لِمَنْ" kelimesini kıraat-i seb'a imamlarından Ebû 'Amr, râ (ر) harfini lâm'a (ل) idgam ederek "فَيَغْفِلِّمَنْ" formatında okumaktadır.[67] Zemahşerî söz konusu ayette geçen "فَيَغْفِرُ" ve "وَيُعَذِّبُ" kelimelerinin meczûm ve merfû okunabildiklerine temas ettikten sonra sözü Ebû 'Amr'ın idgamlı kıraat vechine getirmektedir. Bu bağlamda o, Ebû 'Amr'dan idgamlı kıraati nakleden râviyi fahiş hata yapmakla suçlamaktadır. Zemahşerî bununla da yetinmeyip o râvinin, Arap diline en hâkim olduğunu düşündüğü Ebû 'Amr gibi birisine o okuyuşu isnad ettiğinden onu cehaletle itham etmektedir. Sözlerinin sonunda Zemahşerî, adı geçen hatalı rivayetlerin sebebini râvilerin zabt ve dirâyet zaafiyetine bağlamakta ve bu işin üstesinden ancak dilbilimcilerin/nahivcilerin gelebileceğini iddia etmektedir.[68]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Zemahşerî, Ebû 'Amr'ın râvilerini hata etmekle, hatta cehaletle itham etmektedir. Hâlbuki yedi kıraat imamından Ebû 'Amr'ın makbul ve meşhur râvilerinin naklettikleri bu ve benzeri vecihlerin Hz. Peygamber'e muttasıl kanallarla bize ulaştığı bilinen bir vakıadır. Dolayısıyla söz konusu vechin sahih naklî boyutunu göz ardı edip dilsel bir argüman olarak "Basra dil ekolü sistematiğine uymuyor" gerekçesiyle reddetmek doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyebiliriz. Ne var ki Zemahşerî'nin bu tenkidinde bir tutarsızlık bulunduğu izlenimini vermektedir. Şöyle ki, onun Basra mektebine sıkı sıkıya bağlı olduğu yukarıda ifade edilmişti. Buna rağmen Basra dil ekolünün öncülerinden Ebû 'Amr gibi birini sert bir şekilde eleştirebilmektedir. Normal şartlarda Kûfeli dilcilerle karşı karşıya gelen Basralıları tereddütsüz savunan Zemahşerî[69] ne oldu da burada Ebû 'Amr'ı eleştirmekten geri durmamaktadır? Kanaatimizce bu sorunun cevabı yukarıda aktarılan kendi ifadelerine de yansımaktadır. Orada Zemahşerî'nin, "hatalı rivayetlerin sebebi râvilerin zabt ve dirâyet zaafiyetine bağlıdır, bu işin üstesinden ancak dilbilimciler gelebilir." şeklindeki yaklaşımından hareketle önceliğinin dil olduğu, kıraatin ise dil kurallarına uyması gereken tali bir okuyuş olduğu sonucu çıkarılabilir. Zaten büyük oranda bu sebeple Basra dil mektebinin öncü isimlerinden biri olmasına rağmen kıraat imamı olarak da bilinmesinden dolayı Ebû 'Amr'ı kolayca eleştirmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin burada 'dilci' Ebû 'Amr'ı değil, 'kıraatçi' Ebû 'Amr'ı tenkit ettiğini söyleyebiliriz.

Zemahşerî'nin söz konusu yaklaşımına birçok âlim cevap vererek tepki göstermiştir. Bunlardan biri de Ebu Hayyân'dır. Ona göre Zemahşerî'nin râ harfinin lâm harfine idgamını caiz görmeyip tenkit ettiği kıraat vechi Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796) ve Basralıların mezhebidir.[70] Kûfe dil mektebi temsilcilerinden Kisâî ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilbilimciler ise semâ yoluyla nakledildiği için adı geçen idgam biçimini caiz görmektedirler.[71] Aynı şekilde Kûfe ehlinin Arap dili ve grameri konusunda imamlarından biri olan Ebû Câ'fer er-Ruâsî de (ö. 170-193/787-809?) sadedinde bulunduğumuz Ebû 'Amr'a ait idgamlı kıraati caiz görmek-

---

64 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/380.

65 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/380.

66 Bakara, 2/284.

67 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 120-121; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12-13.

68 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330; ayrıva bkz. Kadir Taşpınar, "Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinde Zemahşerî Etkisi", *Kilitbahir* 22 (Mart 2023), 131.

69 Örnek olarak Zemahşerî'ye göre tahkik ile okunan "أَيِمَّةَ " (eimmeten) (Tevbe, 9/12) kıraat vechi meşhur bir kıraat olmakla beraber Basralı dilcilere göre makbul bir okuyuş değildir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251.

70 Basrîlerin bunu caiz görmemelerinin sebebi olarak râ harfinde bulunan tekrir sıfatının güçlü, lâm harfinin ise zayıf olması gösterilir. Bu durumda güçlü olan zayıf olana idgam edilemeyeceği iddia edilir. Bkz. Dûmî, *el-Kırââtü'l-Mütevâtire*, 363.

71 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/753-754.

tedir. Mamafih Arap dili sadece Basrîlerin naklettiklerinden ibaret değildir. Kıraatler de onların benimseyip belirledikleri kurallara uymak zorunda değildir.[72] Buna ilaveten râ harfinin lâm'a idgam edilmesini zaten Basrîlerin reisi kabul edilen Ebû 'Âmr tercih etmektedir. Öyleyse Ebû 'Âmr'ın bu kıraatinin nakil ve rivayet noktasındaki tartışmasız yönüne ilaveten nahiv kaidelerine uygun olduğu da anlaşılmaktadır.[73]

5. Örnek

Zemahşerî kimi zaman belâğî mülahazalarla şâz bir kıraati dahi meşhur kıraate önceleyebilmektedir. Bu manada ihtilafa konu olan örnekler şöyledir:

Tahrîm suresinde geçen "مُسْلِماتٍ مُؤْمِناتٍ قانِتاتٍ تائِباتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ ثَيِّباتٍ وَأَبْكاراً" ayetinde geçen bazı kıraat vecihlerine temas eden Zemahşerî "سائِحاتٍ" kelimesinin "سَيِّحَاتٍ" şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Ancak burada Zemahşerî'nin bu kıraat vechinin diğerlerine göre daha beliğ (أَبْلَغ) olduğunun altını çizdiği görülmektedir.[74]

Kaynaklarda şâz olduğu belirtilen bu vecih[75] Zemahşerî tarafından belâğî açıdan meşhur kıraatten daha üstün ve öncelikli bir konuma oturtulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla kırâat-i aşere imamlarının ittifakıyla "سائِحاتٍ" şeklinde okunan vecih belâğî beklentiler sebebiyle şâz bir vechin gölgesinde bırakılmaya çalışılmıştır. Esasen Zemahşerî burada doğrudan meşhur olan kıraati belağat ve fesahat açısından yetersiz görmüş, tenkit etmiştir. Şâz kıraat için ise "bu daha beliğdir" demek suretiyle tarafını belli etmiştir.

Son verilen örneğin bir benzeri Zemahşerî'nin Sâd suresinde geçen bir kıraat vechinde kendini göstermektedir. Mezkûr surenin 5. ayetinde geçen "عُجَاب" kelimesi şâz kıraat formatında cîm harfinin şeddesiyle "عُجَّاب" şeklinde okunduğu kaydedilir.[76] Bu kelimeyle alakalı kıraat farklılıklarına temas eden Zemahşerî adı geçen şeddeli vecih "عُجَّاب" için "bu vecih muhaffef vecihten daha beliğdir."[77] diyerek şâz olduğu bildirilen bir vechi aşere imamlarının ittifakıyla okunan meşhur kıraate tercih etmiştir.

5. Zemahşerî'nin Meşhur Kıraatlere Karşı Eleştirel Yaklaşımına Bazı Âlimlerin Tepkisi

Zemahşerî'nin yukarıda sahih kıraatlere yönelik eleştirileri için daha pek çok örnek zikredilebilir.[78] Ancak araştırma konumuzun alan sınırlılıkları sebebiyle bu kadarıyla yetinmek yerinde olacaktır. Verilen örnekler de Zemahşerî'nin genel yaklaşımını ortaya koyması açısından kapsayıcı bir fikir verdiği kanaatindeyiz.

Zemahşerî'nin sahih kıraatlere yönelttiği eleştiriler İslam âlimleri tarafından reddedilmiş ve hemen hepsine cevap verilmiştir. Hatta bu eleştirilerin sonucunda Zemahşerî'nin küfre düşme ihtimalinden bile bahseden müfessirler bulunmaktadır. Mesela Âlûsî (ö. 1270/1854), İbn 'Âmir'in mezkûr kıraat vechini eleştiren Zemahşerî'nin, kıraat imamlarının vecihlerini ictihâdî yollarla elde ettiklerini zannettiğinin altını çizmektedir. Hâlbuki bu kıraatlerin mütevâtir kanallarla nakil ve semâa dayandığını, bunları inkâr edip tenkit edenlerin ise -maazallah- küfre düşmesinden endişe edileceğini belirtmektedir.[79] Bunun yanı sıra daha önce de belirtildiği üzere Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin söz konusu görüş ve eleştirel yaklaşımından söz etmiş ve onun kıraat âlimlerine yönelik eleştiriyi adet haline getirdiğini belirtmiştir. Sonrasında ise ise o, Zemahşerî'nin tenkit ettiği vecihlerle ilgili bir problemin olmadığını söyleyerek iddialara cevap vermiştir.[80]

---

72 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/754.

73 Dûmî, *el-Kırââtü'l-Mütevâtire*, 363.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/567.

75 İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân*, 159; Bu kıraatin 'Amr b. Fâyid (?) ve Mûsâ el-Esvârî (?) tarafından okunduğu nakledilir. Bkz. Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâât*, 477.

76 Bu şâz kıraat vechinin Hz. Alî ve es-Sülemî tarafından okunduğu kaydedilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân*, 130; 'Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'ş-şevâzz*, 2/391.

77 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/73.

78 Bu bağlamda bir iki örnek vermek yararlı olacaktır. Yukarıda da geçtiği üzere Zemahşerî bazen dilsel nedenlerle eleştirip meşhur kıraati "garîb" şeklinde nitelemektedir. Örneğin: "وقرأ نافع بكسر السين وهو غريب، وقد نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب على طريقة الالتفات، ليكون أبلغ في التوكيد" ifadelerinde bunu açıkça ortaya koymuştur. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/325. ; Yine dilsel açıdan sıkıntılı gördüğü meşhur bir kıraati rivayet eden râvileri cehaletle itham ettiği görülmektedir. Mesela "فظنها الراوي سكونا. والإسكان الصريح لحن عند الخليل وسيبويه وحذاق البصريين..." şeklindeki yaklaşımı tipik bir "Zemahşerî eleştirisi"ne örnektir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/390; Başka bir yerde o, sahih bir kıraat için "doğru değildir" yorumunu yapmış ve meşhur bir kıraatin Arap dili kurallarına uymadığını belirterek tenkit etmiştir. Şu ifadelerinde olduğu gibi: "والجرّ على عطف الظاهر على المضمر، وليس بسديد". Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462.

79 Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Alî Abdülbârî 'Atıyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 4/277.

80 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5/380.

Zemahşerî'nin sahih kıraatlere yönelik söz konusu tenkitlerini eleştirenlerden diğer bir isim ise Sefâkusî'dir (ö. 742/1342). O, Zemahşerî'nin mezkûr yaklaşımlarına karşılık, onun bir kıraat vechinin isnad sıhhatini nazar-ı itibara almadan sırf dilbiliminin esaslarını ölçüt aldığını söylemekte ve bunun mesnetsiz bir yaklaşım olduğunun altını çizmektedir. Nitekim Sefâkusî'ye göre Zemahşerî'nin tenkit ettiği (meşhur) kıraatlerin tümünün muttasıl bir senedi var ve her biri mütevâtir kıraat olarak kabul edilir. Anlaşılan Sefâkusî buradaki "mütevâtirliği" Zemahşerî'nin eleştirilerine mukabil, kendi sözleri için büyük bir dayanak olarak kullanmaktadır. Böylece Zemahşerî tarafından eleştirilen kıraatlerin Sefâkusî'ye göre mahiyeti itibariyle "dokunulamaz" sınıfında olan sahih/mütevâtir kıraat türü oldukları anlaşılmaktadır. Binaenaleyh Sefâkusî de sahih kıraatlerin eleştirilmesine itiraz ederek karşı bir refleks göstermiştir. Bununla birlikte onun, Zemahşerî hakkında ahlakî zafiyetlerinin olduğunu, itikadî anlamda da Râfizîlik, i'tizâlî ve daha başka (hoş karşılanmayan) hasletlerinin mevcut olduğunu iddia ederek eleştiri boyutunu kıraat alanının dışına taşırdığı da gözlemlenmektedir.[81] Bununla birlikte Zemahşerî'nin kıraat tercihlerinde kimi zaman i'tizâlî görüşünün yansımaları da müşahede edilmiştir.[82]

Mollâ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) Zemahşerî'ye yönelik söylenen "onun bir nahiv âlimi olmaması sebebiyle dilbilimcilere muhalefet etmesi dikkate alınmamalıdır." şeklindeki bir eleştiriyi nakletmektedir. Ayrıca bu sözlerinden sonra Ali el-Kârî, Zemahşerî'yi kastederek mütevâtir kıraatleri eleştirenlerin küfre düşmesinden korkulduğunu, zira kıraat âlimleri okudukları vecihleri kendi heva ve heveslerine göre uydurmadıklarını belirtmiştir. Ali el-Kârî son olarak -dil konusunda uzman bir dilci tarafından bile olsa- kesin delillerle sabit olan bir kıraatin inkârı ve tenkidinin sapkınlık olduğunu ifade etmiştir.[83] Ali el-Kârî, bu eleştirisini İbn 'Âmir'in "وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ" ayetinde varit olan meşhur kıraat vechi bağlamında yapmaktadır. Şöyle ki, Alî el-Kârî, İbn 'Âmir'in adı geçen ayette "زُيِّنَ/züyyine" kelimesini meçhul, "قَتْلَ" kelimesini nâib-i fâil kabul ederek "قَتْلُ" formatında merfû', "أَوْلَادِهِمْ" kelimesini mansûb ve "شُرَكَاؤُهُمْ" ifadesini de mecrûr okuduğunu belirtmektedir. Tam bu noktada Alî el-Kârî, bu vechi eleştirenlerden biri olan Zemahşerî'yi kastederek yukarıdaki serzenişini dile getirmiş ve bu kıraatin zayıf olduğunu söyleyenler olsa da onların bu söylemlerinin gerçeği yansıtmadığı için kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.[84]

İbn Âşûr da (ö. 1879-1973) kıraat-dilbilimi ilişkisine temas ederek sahih kıraatlere yönelik eleştirilere cevap vermiştir. Ona göre Basra ve Kûfe dil mektepleri Arap kelamında fasih olan tüm vecihleri kapsamamaktadır. Çünkü bu iki dil mektebinin lügat ve lehçeleriyle tüm fasih-sahih Arapçayı kapsadığının garantisi bulunmamaktadır.[85] Böylece İbn Âşûr'a göre Zemahşerî'nin Arap diline uymadığını, uysa da zayıf olanlardan ibaret bulunduğunu iddia ederek eleştirdiği birçok kıraat vechi fasih ve sahih kategorisinde yer almaktadır.

Sahih kıraatlerin Arap diline zorunlu anlamda uygun olması şartına eleştirel bir bakış da Saîd el-Efgânî'den (1909-1997) gelmektedir. O, bu konuda şu satırlara yer verir: "*Nahiv âlimleri kaidelerini inşa etmek için Arap kelamına ve şiirlerine bakarlardı. Oradaki şiirlere ve lafızlara göre genel geçer bir külli kaide ortaya koymaya çalışırlardı. Oluşturdukları kaideye delil ve şahit olarak da meçhul şiirlerden destek alırlardı. Öyle ki senedi sahîh olsa dahi oluşturdukları kaidelere aykırı bir kıraat gördüklerinde onu reddederlerdi. Hatta o kıraati rivâyet eden âlim çoğu nahivciden daha gramerci ve daha belagatli olsa da o kıraati tenkit etmekten geri durmazlardı.*"[86] Anlaşılan Efgânî dilcilerin, senedi sahîh kıraatleri dikkatlice analiz etmelerini istemekte, nahiv kaidelerine aykırı gibi görünenler varsa o vecihleri esas almalarını, kendi kurallarını gözden geçirip tashih etmelerini beklemektedir. Dolayısıyla Kur'ân hâkim, dil kuralları mahkûm olmalı, tersi bir mülahaza ise kabul edilmemelidir.

---

[81] Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkusî, *Gaysü'n-nef' fi'l-kırââti's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemî' eş-Şâfiî el-Hüfyân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004), 53.

[82] Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Dûmî, *el-Kırââtü'l-Mütevâtire*, 374-388.

[83] Nûreddîn Alî b. Sultân el-Herevî el-Mekkî el-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve esrâru'l-Furkân*, thk. Nâcî es-Süveyd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/83;

[84] Mehmet Kılıç, "*Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 121-122.

[85] Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/61.

[86] Saîd el-Efgânî, *Fî usûli'n-nahv*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 31-32.

Efgânî başka bir yerde ise kıraat terminolojisine (rivayet, isnâd, ihtiyâr, şâz, sahih gibi) hâkim olamayan bazı kimselerin kıraatleri eleştirmek noktasında aşırıya kaçtıklarını ifade etmektedir. Zemahşerî'nin de bu zümreden biri olduğunu kaydeden Efgânî, onu kıraat disiplini ve ıstılahından haberdar olmayan biri olarak tanımlamaktadır. Buna sebep olarak da Zemahşerî'nin, bir kıraat imamının kıraatini ictihadi olarak yorumlayabileceğini veya resmü'l-mushafa esir olduğunu zannetmesini göstermektedir. Efgânî sözlerinin sonunda, Zemahşerî'nin, meşhur bazı kıraatleri eleştirirken "kıraatlerin uyulması gereken bir yol" olduğu gerçeğini ve o kıraat vecihlerinin kulaktan kulağa tevâtür yoluyla bize kadar ulaştığını göz ardı ettiğinden dem vurmaktadır.[87]

Son olarak şunu belirtmek gerekir, Zemahşerî'nin olmazsa olmaz olarak telakki ettiği "kıraatlerde Arap diline mutlak uygunluk" ilkesini sahih kıraat kriterleri arasında müstakil bir şart olarak değil de diğer iki şartı tamamlayıcı nitelikte bir kaide olarak değerlendirmek daha makul durmaktadır.[88] Çünkü kıraatlerin sıhhati konusunda âlimler nezdinde mutemed olan ölçüt; nakil, telakki ve rivâyettir.[89] Bu durumda sahih bir kıraat için öncelikle naklin sıhhati, ikinci derecede resmü'l-mushafa uygunluğu, üçüncü derecede ise Arabiyyete muvafık oluşunun dikkate alınması önem arz etmektedir.

SONUÇ

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde ayetleri yorumlarken birçok farklı ilimden istimdat etmiştir. Bunlardan biri de şüphesiz kıraatlerdir. O, çoğu müfessirin aksine 'Âsım kıraatine göre değil daha çok Ebû 'Amr'ın kıraatine göre ayetleri yorumlamaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî'nin kıraat tercihlerinde nakle, remü'l-mushafa ve Arap diline çok ihtimam gösterdiği anlaşılmıştır. Ancak zaman zaman onun, bazı kıraatlerin tevcihini yaparken Arap dilini daha çok ön planda tuttuğu ve böylece diğer iki kriteri sekteye uğrattığı izlenimi elde edilmiştir.

Zemahşerî'nin eleştirdiği kıraatler arasında kırâat-i aşereye ait okuyuşlar da bulunmaktadır. Bunları eleştirirken ortaya koyduğu tavır ise bağlı olduğu Basra dil mektebinin etkisini açıkça göstermiştir. İki kıraat arasında kaldığında kimi zaman dil açısından daha fasih olanını, kimi zaman lehçesel anlamda daha yaygın olanını, kimi zaman da belâğî bakımdan zengin olanını tercih etmiştir. Bu bağlamda tercihe şayan görmediği kıraatin –meşhur kıraatlerden olsa da- râvisini cehaletle veya hata ve kusur işlemekle itham etmiştir.

Tahlil edilen örnekler gösteriyor ki Zemahşerî eleştirdiği kıraatleri Arap diline veya resmü'l-mushafa muhalefet gibi birkaç sebepten ötürü yapmaktadır. Bunlar arasında en önemli ve etkili sebebin Arap dili kriteri olduğu anlaşılmaktadır. Hemen tüm eleştirileri onun tarafından dönüp dolaşıp nahiv kaidelerine ve dil kurallarının uygulanmadığına bağlanmaktadır. Dolayısıyla onun eleştiri sistematiğinin merkezinde bulunan dil bu noktada en önemli ölçüt ve yegâne mihver olduğu görülmüştür. Nitekim Zemahşerî'nin bakış açısına göre Arap diline muhalif olan kıraatler kesinlikle sahih değildir. Bunun sebebi ise ona göre onun eleştiriye tabi tuttuğu kıraat imamı veya râvileri o kıraatleri ictihad yoluyla ortaya koyma olasılığıdır. Dolayısıyla Zemahşerî'nin felsefesine göre kıraat vecihlerinde Arap dili kurallarına mutlak surette muvafakat gerekir. O, bu uygunluğun bulunmamasının sebebini kimi zaman kıraat imamı veya râvisinin dil bilgisi zayıflığına bağlamaktadır. Ayrıca ona göre kıraatlerin sahih okunuşu ve onlarda var olan incelikler ancak nahiv ve dil konusunda mahir olan dilbilimciler tarafından bilinebilir. Kıraat imamları ve âlimleri ise ona göre bu vukufiyetten uzaktırlar.

Zemahşerî'nin eleştiri yaparken kıraatler arası ayırım yapmadığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda o, yerine göre kıraat-i seb'a veya aşere veyahut şâz bir kıraati tenkit etmekten geri durmadığı müşahede edilmiştir. Zemahşerî, dil mektepleri arasında itimad ettiği Basra dilcilerinin önde gelen ismi ve kıraat imamı Ebû 'Amr'ı bile dil kuralları uğruna sert bir şekilde eleştirebilmiştir.

---

87 Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, thk. Saîd el-Efgânî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), (mukaddime) 35.

88 İrfan Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* VII (2021), 272.

89 Muhammed Farûk en-Nebhân, *el-Medhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Halep: Dâru 'Âlimi'l-Kurân, 2005), 189.

Eleştirdiği kıraatler için "قرئ", "ضعيف", "غريب", "مردود", "لحن", "ليس بسديد" vb. ifadeler kullanan Zemahşerî'nin kimi zaman dil kurallarına uygunlukları veya fesahat açısından önde olduklarını düşündüğü şâz kıraatleri bile meşhur kıraatlere önceleyebildiği görülmüştür.

Zemehşerî'nin sahih kıraatlere yönelttiği eleştiriler Ebû Hayyân, Mollâ Alî el-Kârî, CemâlüddÎn el-Kâsımî, Sefâkusî, Âlûsî, Saîd el-Efğânî ve daha pek çok İslam âlimi tarafından reddedilmiş ve hemen hepsine cevap verilmiştir. Cevaplar genelde Zemahşerî'nin Arap diline uymadığını, uysa da zayıf olanlardan ibaret bulunduğunu iddia ederek eleştirdiği birçok kıraat vechinin, aksine fasih ve sahih kategorisinde yer aldığı noktasında birleşmektedir. Ayrıca bu eleştirilerin sonucunda Zemahşerî'nin küfre düşme ihtimalinden bile bahseden âlimler bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Ahatlı, Erdinç. "Temrîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Alî Abdülbârî 'Atıyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

Bayraktutan, Osman. *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018.

Çakıcı, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 266–287.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'*. el-İmârât: Câmi'atü'ş-Şârika, 2007.

ed-Dûmî, Muhammed Mahmud. *el-Kırââtü'l-Mütevâtire fi Tefsîri'z-Zemahşerî*. Ürdün: Yermük Üniversitesi, Külliyetü'ş-Şerîa, Doktora Tezi, 2005.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüs. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts..

Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâîl el-Makdisî. *el- Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tata'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.

el-Efgânî, Saîd. *Fî usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn. (Abdiddâim) *ed-Dürrü'l-maṣûn fi ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts..

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, 5. Basım. thk. Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, ts..

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Tehbîru't-teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Cemalüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2004.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts..

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırââti's-seb' ve ilelühâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısr, 1972.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts..

Nûreddîn Alî b. Sultân el-Herevî el-Mekkî el-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân ve esrâru'l-Furkân*, thk. Nâcî es-Süveyd, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn b. Kâsım el-Hellâk. *Mehâsinu't-te'vîl (Tefsîru'l-Kâsımî)*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.

el-Kaysî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an ma'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, 1977.

el-Kirmânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi Nasr. *Şevâzzü'l-Kırâât*. thk. Şemrân el-Acelî. Beyrut: Muessesetü'l-Belâg, ts..

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Haziran 2015), 149-184.

Kılıç, Mehmet. "*Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 23/154-159.

en-Nebhân, Muhammed Farûk. *el-Medhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Halep: Dâru 'Âlimi'l-Kurân, 2005.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Abdü'l-Mun'im Halîl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir İstanbul: Âsitane, 1999.

Pilgir, Muhammed. *Kıraat İlminde İsnad Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

es-Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Gaysü'n-nef' fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdüssemî' eş-Şâfiî el-Hüfyân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Sîsî, Abdülbaki b. Abdirrahman b. Surâka. *Kevâ'idu nakdi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*. Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2009.

Özdoğan, Mehmet Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/1 (2015). 1-28.

Taşpınar, Kadir. "Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinde Zemahşerî Etkisi". *Kilitbahir* 22 (Mart 2023). 123-139

el-'Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *İ'râbü'l-kırâati'ş-şevâzz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl*. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

ez-Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûnü's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1994.

Mushaf İmlası Bağlamında Zemahşerî ve el-Keşşâf'ı

Dr. Mustafa Sağlam*

GİRİŞ

Hz. Peygamber (a.s) hayatta iken Kur'an, Hz. Peygamber'in yazmaları için izin verdiği vahiy kâtibi sahabe dışında yazılmıyor, şifahen okunuyordu. Kur'an, Hz. Ebû Bekir döneminde iki kapak arasına alınarak bir Mushaf haline getirildi.[1] Hz. Ömer döneminde fetihlerin iyice artması ve İslam'ın daha geniş bir coğrafyaya yayılması söz konusu olunca Kur'an öğrenen insanların sayısı da arttı. Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise bu dönemde kıraat ihtilafları da söz konusu oldu. Hz. Osman Kureyş lehçesini esas alarak Mushafı çoğalttı ve bu nüshaları çeşitli beldelere gönderdi.[2]

Resmü'l-Mushaf kavramı, Hz. Osman'ın yazılmasını ve çeşitli bölgelere gönderilmesini emrettiği ve üzerinde sahabenin icmâının olduğu beş Mushaf'ın hattını ifade etmektedir.[3] Resmü'l-Mushaf'a uygunluk ile Hz. Osman'ın beldelere gönderdiği Mushaflardan en az birinin hattına uygunluğu kastedilmektedir. Bu alanda hicrî ikinci asırla birlikte eserler kaleme alınmaya başlamış, daha sonra çeşitlenmesiyle birlikte geniş kapsamlı eserler, manzum eserler gibi nevileri ortaya çıkmıştır.[4]

Resmü'l-Mushaf konusu kıraatlerin tevatürünü belirleyen ana kriterlerden olduğu için kıraatlerin mütevatirliği meselesi de önem arzetmektedir.[5] Kıraatlerin mütevatirliğini ilk ve sonraki dönem olarak iki zaman diliminde değerlendirmek mümkündür. İlk Dönemi, İbn Mücahid'le (öl. 324/936) başlatıp, hicrî altıncı asrın ikinci yarısındaki dönemle sınırlamak, Son Dönemi de, İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) yaşadığı asra yakın olan dönemden başlatmak mümkün olabilir. Bu son dönemin başlangıcı aynı zamanda kıraat âlimlerince mütevatirlik meselesinin usulcü âlimlerden alınmak suretiyle kıraat literatürüne taşındığı zamana denk gelmektedir.[6]

Bu çerçevede yaşadığı asırdan hareketle Zemahşerî'ye 8öl. 538/1144) baktığımız zaman kıraatte tevatürün tam olarak yerleştiğini mütevatir kıraati oluşturan şartlar içerisinde Mushaf imlasına uygunluk kriterinin de aranır hale geldiğini henüz söyleyemiyoruz. Burada mütevatirliğin dönemsel olarak kıraatte ne zaman ortaya çıktığından ziyade Zemahşerî'nin Mushaf imlasına bakışını ele aldığımız için bu kadar tespitle yetineceğiz. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde Mushaf imlasını ne kadar ölçü aldığı, Mushaf imlasına ittibayı gerekli görüp görmediği, Mushaf hattında yanlışlık bulup bulmadığı gibi konuları değerlendirmeye alacağız. Zemahşerî, üzerinde müstakil ve yoğunluklu çalışmaların

---

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, E-Posta: mustafasaglam@nevsehir.edu.tr, ORCİD: 0000-0001-5415-2761.

1 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, nşr. Fevvâz Ahmed Semerlî, (Beyrut: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1995), 1/204; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/12.

2 Bedruddin ez-Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Darı't-Turas, ts.), 1/235; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/210.

3 Gânim Kaddûrî Hamed, *el-Müyesser fî 'ilm-i resmi'l-Mushaf ve zabtihî,* (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye), 2021, 25.

4 Gânim Kaddûrî Hamed, *el-Müyesser*, 74-87.

5 Kıraatlerde mütevatirlik konusu için bk. Musa Akpınar, *Kıraatlerin Tevatürü Meselesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevatür Olgusu*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevatirliği Meselesine Yaklaşımı", *Bilimnâme* 18/2 (Ekim 2018); Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal Dergisi* 11/3 , (Eylül 2011); Ömer Türkmen, "Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021).

6 Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevatirliği Meselesine Yaklaşımı", 10-11.

yapıldığı bir müfessirdir.[7] Ancak tefsirinde Mushaf imlasını ölçüt olarak alıp almadığı konusunda kısmi çalışmalar olsa da müstakil olarak ele alan bir çalışma ortaya konmamıştır. Kıraatleri ele alışında önemli bir kriter olması hasebiyle konu önemlidir ve kapsamlı örneklerle incelenmeyi hak etmektedir. Mushaf imlası çok geniş bir konu olduğu için mesele üzerinde bütün yönleriyle durulmayacak sadece *el-Keşşâf* bağlamında sınırlayıcı bir surette örnekler üzerinden ele alınacaktır. Mütevatir kıraatin şartlarından birisi olduğu için burada öncelikle resmü'l-Mushaf tabirinden ve bununla ne anlaşılması gerektiğinden bahsedilecektir.

1. Resmü'l-Mushaf'ın Tanımı ve Önemi

Terkibin iki kelimesinden birincisi olan *resm* kelimesi (رَسَمَ - يَرْسُمُ - رَسْمًا) şeklindeki kullanımıyla sözlükte *iz, eser* anlamına gelmektedir. Araplar *rüsûmü'd-diyâr* (رُسُومُ الدِّيَارْ) tabiriyle bir bölgenin tarihi eserlerini, iz ve kalıntılarını kastederler.[8] Resm kelimesi başlangıçta iz, eser anlamını ihtiva ederken sonraki devirlerde Mushaf yazısı/imlası anlamı yaygınlaşmış ve telif edilen eserlere de bu şekilde kavramlaşmıştır. Arapçada harflerin kaleme dökülerek yazılması ile alakalı, *resm* (رَسْمٌ) kelimesinden başka *kitâbet* (اَلْكِتَابَةُ), *sevâd* (اَلسَّوَادُ), *hicâ* (الهِجَاءُ), *zebr* (اَلزَّبْرُ), *satr* (اَلسَّطْرُ), *hat* (اَلْخَطُّ) gibi kelimeler de bulunmaktadır. Ancak resm kelimesi Mushaf terkibiyle birlikte kullanımıyla kıraat alanında bir alt disipline ad olmuştur. Bu bağlamda resm kelimesinin içinde kullanıldığı kavramlaşmış başka terkipler de bulunmaktadır. Bunları şöylece ifade edebiliriz: Hat ile lafız birbirine mutabakat ettiği durumlarda resm-i kıyâsî (resm-i imlâî), sahabenin yazıp kullandığı ve ıstılah edindiği biçimiyle resm-i ıstılâhî kullanımı vardır. Ayrıca Kur'an kelimelerinin yazımı ile ilgili meseleleri ele alan ilim olarak resm-i Osmânî, aruz ölçüsünden kaynaklanan sebeplerle kullanılan yazım şekli anlamında resm-i arûzî tabirleri kullanılmaktadır ki bunların hepsi terkibin ilk kelimesi olan resm ile irtibatlı ya da eş anlamlı kullanımlardır.[9]

Terkibin ikinci kelimesi olan Mushaf'a gelince sözlükte "yazılı olan sahifelerin iki kapak arasında bir araya getirilmesi" anlamına gelir.[10] Terimleşmiş anlamıyla ise Hz. Osman tarafından istinsah ettirilerek bir araya getirilen Mushaf'ın imlâsına denilmektedir.[11] Resmü'l-Mushaf kavramına hicâü'l-Mushaf, resm-i ıstılâhî, hatt-ı Mushaf-ı osmânî, hattu'l-Mushaf, mersûmü'l-hat, resm-i Osmânî gibi isimler de verilmiştir.[12] Yine bu kavramdan hareketle Hz. Osman'ın (ö. 35/656) emriyle istinsah ettirilen ve emsâra gönderilen altı Mushafa *el-mesâhifu'l-osmâniyye*, Hz. Osman'ın elinde tuttuğu ve kendisine nispetle isimlendirilen, ihtilaf durumunda kendisine müracaat edilen Mushafa ise *el-Mushafü'l-imâm* denilmektedir.

Mushaf kelimesi Kur'an'da geçmemektedir.[13] Ancak Mushaf kelimesi ile aynı kökten gelen ve sahîfe kelimesinin çoğulu olan suhuf kelimesi Kur'an'da sekiz yerde zikredilmektedir: Bunlar; önceki sahifeler (suhuf-i ûlâ)[14], Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya verilen sahifeler, ilahi vahiy (suhuf-ı İbrâhîme ve Mûsâ)[15], açılmış sahifeler/ilahi vahiy (suhuf-i müneşşera)[16], mukaddes sayfalar (suhuf-i mukerreme)[17], amel defteri (suhuf)[18] ve tertemiz sayfalar (suhuf-i mutahhere)[19] şeklindeki kullanımlardır. Resm-i Mushaf, kıraat ilmiyle yakından ilişkili bir alandır. Zira kıraatin resm-i Mushafa uygunluğu, mütevatir kıraatin şartların-

---

7 Bk. Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2012); Muhammed Mahmud Dûmî, *el-Kırââtü'l-mütevâtire fî tefsîri'z-zemahşerî* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, 2005); Nidâl Mahmûd Ferâye, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî kitâbi'l-keşşâf* (Ürdün: Câmi'atü Mûte, 2006); Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

8 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Ḥasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâẕeli, (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 3/1646.

9 Yahya Abdurrezzak el-Gavsânî, *el-Mufassal fî 'ulûmi't-tecvîd*, (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2023), s. 293-294.

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/2404.

11 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 369.

12 Yahya el-Gavsânî, *el-Mufassal fî 'ulûmi't-tecvîd*, 294.

13 Bk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994).

14 Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18.

15 en-Necm 53/36; el-A'lâ 87/19.

16 el-Müddessir 74/52.

17 Abese 80/13.

18 et-Tekvîr 81/10.

19 el-Beyyine 98/2.

dan biri olarak Kurrâ imamlar nezdinde sahih kıraatin üç şartından biri olarak kabul edilmiştir. Resm-i Mushafa uygunluk tabiriyle kıraatin, Hz. Osman'ın emsâra gönderdiği Mushaflarından birinin hattına uygunluk kastedilir.[20] Üçüncü halife Hz. Osman döneminde muhtelif sayıda bulunan Mushaflar bir komisyon marifetiyle çoğaltılmış ve dönemin belli merkezlerine gönderilmiştir. Bu Mushaflarda kullanılan imla ise sonraki dönem Mushaf yazımı için temel kabul edilmiştir.[21] Hz. Osman dönemi sonrasında yazılmış Mushafların hemen tamamında aynı imla özelliği korunmaya gayret edilmiştir. Bu gayretlerin serdedildiği sahaya da resmü'l-Mushaf (resm-i Osmânî) adı verilmiştir.[22] "Resmü'l-Mushaf" tabiri ile özel manada üçüncü halife Hz. Osman'ın yazılmasını ve şehirlere gönderilmesini emrettiği ve üzerinde sahabenin icmâının olduğu beş Mushafın hattı kastedilmektedir.[23] Bu hat kıyâsî ve ıstılâhî olarak iki kısımda mütalaa edilmektedir: Kıyâsî olan, hattın lafza uygun olduğu yazı demektir. Istılâhî olan ise hazif, ziyâde, bedel, vasl ve fasl gibi özelliklerle hattın lafza uygun olmadığı yazı anlamına gelmektedir.[24]

Zemahşerî'nin Mushaf imlasını delil almada ölçütlerine geçmeden önce burada kıraatlerin mütevatirlik şartlarına kısaca değinerek bir ölçü olarak kıraatlerin mütevatir addedilmesinde Mushaf imlasına uyma şartının nasıl getirildiği ve sahih kıraat açısından fonksiyonları üzerinde de durmak istiyoruz. Kıraatlerin; sahih-muttasıl bir senetle nakledilmiş olması, bir ihtimalle de olsa Mushaf imlasıyla uyum göstermesi ve bir veçhiyle de olsa Arap diliyle uyumlu olması şeklinde ortaya konan sıhhat şartları bir kıraatin kabulü için selef âlimlerimiz nezdinde önemli kıstaslar olarak ortaya konmuş ilkelerdir.[25] Ancak İslam âlimleri tarafından sonraki süreçte kıraatlerin makbul addedilebilmesi için sadece senedin sıhhati yeterli görülmemiş, kıraatin mütevatir bir senede sahip olması zorunlu olarak görülmüştür. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu mevcut yedi kıraatin (bazıları buna diğer üç kıraati de ekler) mütevatir olduğunu söylerler.[26] Kıraatlerin sıhhati hususunda Kur'an'la kıraatleri aynı değerlendirip senetle birlikte tevatürü şart koşanlar olduğu gibi senedin sahih, pek çok kişiden nakledilmesi ve ümmetin nezdinde kabul görmesini yeterli görenler de olmuştur. Bu çerçevede Zerkeşî (öl. 794/1392), Ebû Şâme (öl. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî gibi diğer bir kısım âlimleri kıraatler için tevatürü şart koşmayanlar arasında söyleyebiliriz. Burada Ebû Şâme el-Makdisî ve İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerine değinmekle yetiniyoruz. Ebû Şâme şöyle söylemektedir: "Kıraat alanındaki muhakkik ilim adamları makbul ve merdûd kıraatleri birbirinden ayırmak için makul bir ölçü ortaya koyarak şöyle söylemişlerdir: Naklinin sıhhati ve fasih bir Arap lehçesine uygun olarak gelmesi yanında Mushaf yazısının destek olduğu her bir kıraat, sahih muteber bir kıraattir. Bu üç rükünden birine halel gelirse, o kıraate şaz ve zayıf kıraat denir."[27] İbnü'l-Cezerî de şunları söylemektedir: "Bir vecihle de olsa Arap diliyle uyumlu olan, Osman Mushaflarından birine bir ihtimalle de olsa uyan ve senedi sahih olan her kıraat, reddedilmesi caiz olmayan sahih bir kıraattir. Hatta böyle bir kıraat, Kur'ân'ın indirildiği yedi harften olup ister yedi imamdan, ister on imamdan, isterse makbul diğer imamlardan rivayetle gelmiş olsun insanların kabul etmeleri gereken bir kıraattir."[28] İşte bu kıstaslar içerisinde Osman Mushaflarının imlasına uyumlu olması kıraatte ölçü olarak ele alınan rükunlardan birisi olmuştur.[29]

---

[20] Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 119.

[21] Fatih Cankurt, "Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından Tmsk E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf", *Ispec 9th International Conference on Social Sciences & Humanities*, ed. İhsan Çapcıoğlu (Burdur: Ispec Yayınevi, 2022), 451.

[22] Gânim Kaddûrî Hamed, *el-Müyesser,* 26.

[23] Abdurrahman Yûsuf el-Cümel, *el-Muğnî fî ilmi't-tecvîd,* (Gazze: Mektebetü Semîr Mansûr, 2014), 274.

[24] Bilgi için bk. Abdulkayyûm es-Sindî, *Safahât fî ulûmi'l-kırâât*, (Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994), 166.

[25] Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, Şerhu'l-hidâye fî tevcîhi'l-kırâ'ât, thk. Hâzim Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 1/8; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/606; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 57-58; Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min hırzi'l-emânî fi'l-kırââti's-seb'*, thk. İbrâhîm Atve İvaz (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982), 5; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Eymen Rüşdi Suveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2018, 1/117.

[26] Mehmet Ünal, "Kıraatlerin Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", 90.

[27] el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 5.

[28] İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fî'l-kırââti'l-aşr, 1/117.

[29] Ömer Türkmen, "Kıraat İlminde Tevatür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım", 558.

2. Zemahşerî ve el-Keşşâf'ında Resmü'l-Mushaf (Mushaf İmlası)

Zemahşerî'nin Mushaf imlasını delil almada ölçütlerini incelerken ilk olarak Mushaf imlasına ittibânın gerekliliği hususundaki görüşler(i) üzerinde durmamız gerekmektedir. Mushaf imlasına ittiba meselesi Kur'an'ın muhafaza edilmesiyle ilişkilendirildiği için ilk dönemlerden itibaren ulemanın zihnini meşgul etmiştir. İslâm âlimlerinin bir kısmı Kur'an'ın bizzat vahiy doğrultusunda yazıldığını; bir kısmı ise yazım işinin, sahabenin tasarrufları ile gerçekleştiğini savunmuşlardır. Zira Kur'an yazısının tevkîfî olduğu kabul edildiğinde Mushaf hattının imlâsının dışına çıkma imkânı kalmayacaktır. İctihâdî olduğu kabul edildiğinde ise günün gelişmiş Arapçasıyla yazma imkânı doğacaktır. Dolayısıyla imlâda biraz daha serbestlik söz konusu olacaktır. Mushaf yazımında, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) gibi âlimlerin çoğu resm-i Osmânî'ye bağlı kalmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Bazı İslâm âlimlerine göre resm-i Osmânî tevkîfî olmadığından, ona muhalefet etmek caizdir. İbn Haldûn (öl. 808/1406) ve Kâdî Ebû Bekir (öl. 403/1013) bu görüşü hararetle savunanlar arasındadır. Bu konudaki İzzüddîn İbn Abdüsselâm ed-Dimaşkî'nin de (öl. 660/1262) benimsediği üçüncü görüşe göre Mushafların, avam tarafından bilinebilecek bir tarzda yazımı caizdir. Ona göre hatta bu gereklidir. Avam için resm-i Osmânî ile yazmak caiz değildir. Çünkü bilgisizlikten dolayı Kur'an'ın harf ve kelimelerini değiştirmek suretiyle tahrif etme ihtimalleri söz konusudur. Ancak bununla beraber Mushaf imlasının da selef âlimlerden tevarüs eden bir eser gibi korunması gerekmektedir.[30] Açıkça ifade etmek gerekirse İslâm âlimlerin çoğu, resm-i Mushaf'a ittiba yönünde açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu sadece sahabeye hürmeten değil; Hz. Osman'ın kurallarını bizzat belirlediği bir işin ümmet için bağlayıcı olmasından ve yine Mushaflar üzerinde icmâ bulunmasından dolayıdır. Sahabenin itiraz etmediği Mushaf yazısının sonraki devirlerde değiştirilmesi uygun bulunmamış ve pratikte de resm-i Osmânî'ye bağlı kalınmıştır.

Mushafa ittiba hususunda Zemahşerî de selef ulemasından farklı düşünmemektedir. Nitekim *Keşşâf*'tan vereceğimiz şu örnek onun bu yaklaşımını ortaya koyması bakımından sanırım yeterli olacaktır. Al-i İmran 3/178. ayette geçen (أَنَّمَا) kelimesinin ayrı mı bitişik mi yazılacağı konusunda bilgi verirken buradaki mâ'nın, mastariyye mâ'sı olması dolayısıyla ayrı yazılması gerekirken bitişik yazılmasına izah getirir. Bu durumda kelimenin, imla kuralları açısından (أَنَّ مَا) şeklinde ayrı yazılması gerekirken, "İmam Mushaf'ta[31] bitişik yazıldığı için, Mushaf yazımında ona ittiba edilir, aykırı davranılmaz" diye yaklaşımını ortaya koymaktadır.[32]

2.1. Zemahşerî'nin Mushaf İmlasını Ele Alırken Ölçütleri

Zemahşerî Mushaf imlasına farklı kıraatlerden nakiller bağlamında değinir. Kur'an kelimelerine ait tüm kıraatler, temelde mütevatir ve şâz şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ancak daha sonra kıraat âlimlerinin değerlendirmeleri ve genel manada çoğunluğun da kabulü ile mütevatir kıraatler kırâât-ı seb'a, kırâât-ı aşere ve kırâât-ı erba'ate aşere şeklinde belirlenmiştir.[33] Zemahşerî ise bütün kıraatleri dikkate almakta "bu farklı okuyuşları sadece bir anlam zenginliği olarak değil, aynı zamanda ilahi maksadın bir nevi göstergesi biçiminde Kur'an manalarının taşıyıcısı olarak da değerlendirmektedir."[34]

Mütevatir olup olmadığına bakmaksızın şâz da olsa[35] tüm dikkat çekici okuyuşları tevcih etmektedir. Hatta dili ve edebî zevki önceliğinden, zaman zaman mütevatir kıraatlere dahi eleştiri getirebilmektedir.[36]

Zemahşerî, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Übeyy b. Kâ'b'ın (öl. 33/654) Mushaflarından çokça istifade etmektedir. Hicaz, Irak, Kûfe, Şam Mushaflarına vâkıf olduğu anlaşılan Zemahşerî, Mushaf imlasını bir ölçüt olarak ele almakta ve ona önem ve değer vermektedir. Mushaf imlasına çoğunlukla ittiba etmesiyle

---

30 Gânim Kaddûrî Hamed, *el-Müyesser*, 46-51.

31 İmam Mushaf, Hazret-i Osman döneminde hazırlanan ilk resmî Mushafı ifade etmektedir.

32 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvad, (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 1/663.

33 Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2007), 75-76.

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/451-452, 2/482-484. Konuya ilişkin değerlendirme için ayrıca bk. Murat Sülün vd. (ed.), *Keşşâf Tefsiri (Metin-Çeviri)*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/29.

35 Başka kıraatlerden açıklamalarına örnek olmak üzere Zemahşerî'nin Fatiha suresi 2. ayetteki (الْحَمْدُ لِلَّهِ) cümlesinde Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve İbrahim b. Ebî Able (öl. 151/768)'ye ait şâz okuyuşlarla ilgili değerlendirmeleri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/113.

36 Başka yönüyle bizim de örneğimiz olan ve bir sonraki başlıkta ele alacağımız, İbn Âmir'in En'âm suresi 6/137. ayetteki (قَتْلَ أَوْلَادَهِمْ شُرَكَائِهِمْ) mütevatir kıraatine dair Zemahşerî'nin eleştirisi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/401.

birlikte Zemahşerî'nin Mushafa imlası bakımından tenkit ettiği yerlere dair örnekler de vardır. Bunun için örnek gösterebileceğimiz yerlerden birisi şöyledir: A'râf suresi 37. ayette (قَالُوا اَيْنَمَا كُنْتُمْ)'deki (ما) Mushaf'ta (أَيْنَ) 'ye bitişik yazılmıştır; ancak ayrı yazılması gerekir. Çünkü (أَيْنَ الْأَلِهَةُ الَّذِينَ تَدَّعُونَ) "*İddia ettiğiniz ilahlar nerede*?" anlamında bir mâ-i mevsûledir yani nerede anlamındaki (أَيْنَمَا) değildir, diye ifade ederek Mushaf imlasındaki yazılışına dair eleştirilerini dile getirmiştir.[37]

2.1.1. Mushafa İttibayı Temel Ölçüt Olarak Alması

Zemahşerî'nin Mushaf imlasını ölçüt aldığını gösteren güzel bir örneği En'âm suresi 137. ayetle ilgili açıklamalarında görüyoruz. Ayetin ilgili bölümü şöyledir: (وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ) "*Bunun gibi, ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki...*" Burada "*cazip gösterdi*" anlamına gelen (زَيَّنَ) fiili malûm formuyla okunmuştur. "*Onların ortakları*" anlamına gelen (شُرَكَاؤُهُمْ) kelimesi (زَيَّنَ) fiilinin fâili olmuş ve "*çocuklarını öldürmek*" anlamındaki (قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ) de mansûb olarak okunmuştur. İbn Âmir (öl. 118/736) kıraatinde (زَيَّنَ) fiili "cazip gösterildi" anlamına gelecek şekilde (زُيِّنَ) biçiminde meçhul olarak da okunmuştur.[38] Bu durumda (قَتْلُ اَوْلَادَهِمْ) tamlaması da "çocuklarının öldürülmesi" anlamında merfû okunmuştur. (شُرَكَاؤُهُمْ) kelimesinin merfû olması ise (زُيِّنَ) fiilinin delâlet ettiği gizli bir fiille olmuştur. Buna göre "Onlara, çocuklarının öldürülmesi cazip gösterildi." denildiğinde adeta "Bunu kim cazip gösterdi?" diye sorulmuş, cevap olarak da "Bunu onlara ortakları cazip gösterdi." denilmiş olmaktadır. Zemahşerî, İbn Âmir'in ayette geçen (قَتْلَ) kelimesini (شُرَكَاءِ) kelimesine izafe ederek, zarf olmaksızın ikisinin arasını ayırarak (قَتْلُ اَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ) "*ortaklarının onların çocuklarını öldürmesi*" şeklinde okumasına açıklama getirmektedir. "Bu öyle bir şeydir ki zaruret yerlerinde bile olsa çirkin ve merdûd sayılırken, nasıl olur da mensur bir sözde, hele hele nazmının güzelliği ve kulakta kuvvetli tesir bırakan mu'ciz bir kelâm olan Kur'an'da çirkin ve merdûd sayılmaz? İbn Âmir'i ayeti böyle okumaya iten sebep, Mushaflardan birinde (شُرَكَائِهِمْ) kelimesinin (شُرَكَايِهِمْ) yâ'lı yazıldığını görmesidir. Eğer (أَوْلَادِ) ve (شُرَكَاءِ) kelimelerinin kesrası ile "*evlâtlarını, yani ortaklarını öldürmek...*" anlamına gelecek şekilde (اَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) şeklinde okumuş olsaydı çocuklar mallarında onların ortağı olduğu için böyle bir suçu işlemekten kurtulup farklı bir alternatif bulmuş olurdu."[39] Burada Zemahşerî açıklamasını temel ölçüt olarak aldığı Mushafa ittibaya göre şekillendirmiştir. Bununla birlikte bu açıklamasında Zemahşerî de "mütevatir bir kıraatin her hal ve şartta Arap dili zevkine uygun olacağı, Zemahşerî'nin ise ana dili Arapça olmadığından bu zevki elde edemediği" ile eleştirilmiştir.[40] Ancak konumuz açısından burada bizi daha çok ilgilendiren husus, Zemahşerî'nin Mushaf imlasına bağlılığıdır ve açıklamalarını yönlendirirken Mushaf imlasını temel ölçüt olarak esas almasıdır.

2.1.2. İmam Mushaf 'ta Yazılı Olması

Zemahşerî'nin Mushaf imlasını ele alırken en önemli ölçütlerinden birisi de İmam Mushaf'ta yer almasıdır. Bu konuda (اَلسِّرَاطُ) kelimesinin yazılışı ile ilgili getirdiği açıklamalar önemlidir. (اَلسِّرَاطَ) cadde anlamına gelir. "Yolun, içine giren yolcuları yutması" anlamında (سَرَطَ الشَّيْءَ) denilir. Yola (لُقَمًا) denilmesi de bu sebeplerdir; zira yol içindekileri adeta yutmaktadır. (الصِّرَاطَ) ise, (اَلسِّرَاطَ) kelimesinin sonunda tâ bulunduğu için, başındaki sîn harfinin sâd harfine dönüştürülmüş halidir. (مُسَيْطِرٌ) kelimesinin (مُصَيْطِرٌ) şeklinde telaffuz edilebilmesi de bu sebepledir.[41] Bazen sâd harfi, zây harfini andıracak şekilde işmâm ile de okunur (sâd-ı müşemme). Sâd, sîn ve işmâmlı üç okuyuşun olduğunu belirten bu genel bilgiden sonra Kıraat imamları nezdinde (الصِّرَاطَ) kelimesinin her üç şekilde de okunduğunu ancak en fasih okuyuşun (الصِّرَاطَ) şeklinde olan okuyuş olduğunu belirterek tercihini ortaya koymaktadır.[42] Zemahşerî'nin açıklamalarına yansıyan bu tercih sebebi

---

[37] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/440.

[38] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, 4/2301; Ahmed Îsâ el-Ma'sarâvî, *el-Kâmilü'l-mufassal fi'l-kırââti'l-erba'ate aşere*, (Kahire: Dâru'l-İmâmi'ş-Şâtıbî, 2009), s. 145.

[39] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/401.

[40] Bk. Murat Sülün vd. (ed.), *Keşşâf Tefsiri (Metin-Çeviri)*, 1/30; Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, 343-344.

[41] et-Tûr 52/37. ve el-Gâşiye 88/22. ayette geçen bu kelimeyi Hişâm (öl. 245/859) sîn, Halef (öl. 229/844) sâd'ın işmâmı, Hallâd (öl. 220/835) hulfu ile birlikte sâd'ın ismâmı, Kunbül (öl. 291/904), İbn Zekvân (öl. 242/857) ve Hafs (öl. 180/796) hem sâd hem sîn ile diğerleri ise sâd ile okumuşlardır. Bk. el-Ma'sarâvî, *el-Kâmilü'l-mufassal*, s. 525-592.

[42] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121.

Kureyş lehçesinin ve kelimenin İmam Mushaf'ta yazımın böyle olmasıdır. Bu durum İmam Mushaf'ta yazılışı esas alması şeklindeki kriterine delalet etmesi bakımından önemlidir.

2.1.3. Mushaflardan Birinde Yazılı Olması

Zemahşerî'nin Mushaf imlasını ele alırken ölçütlerinden birisi de Mushaflardan birinde yazılı olmasıdır. Hanefî ve Şâfiîler arasındaki besmeleyle ilgili farklı uygulamalara ilişkin açıklamaları bu hususta güzel bir örnek sayılabilir. Medine, Basra ve Şam kıraat imamları ve fakihlerine göre; besmele Fâtiha suresinin bir ayeti olmadığı gibi diğer surelerden de bir ayet değildir. Bu, Ebû Hanife'nin (öl. 150/767) görüşüdür. Bu sebeple, Hanefî mezhebinde namazda Fâtiha'nın başında besmele sesli olarak okunmamaktadır. Mekke ve Kûfe kıraat imamlarına ve fakihlerine göre ise gerek Fâtiha'nın gerekse diğer surelerin tamamının başında bulunan besmele ayettir. Şâfî (öl. 204/820) de bu görüştedir. Bu sebeple Şâfiîler namazda besmeleyi sesli okumaktadırlar. Bu görüşte olanların delili şöyledir: İlk Müslümanlar besmeleyi Mushafa yazmışlardır. Oysa Kur'an'dan olmayan hiçbir şeyi Mushafa yazmamayı ilke edinmişlerdi; Âmîn! ifadesini de bundan dolayı Mushaf'a yazmamışlardır. Besmele Kur'an'dan olmasaydı onu da yazmazlardı.[43] Zemahşerî'nin bu ifadesinden anlıyoruz ki, Mushaflarda yazılı olmak imla açısından onun ölçütlerden birisidir.

Yine Al-i İmrân 3/184. ayette "*sahifeler*" anlamındaki (وَالزُّبُرِ) kelimesinin Şamlıların Mushaf'ında (وَبِالزُّبُرِ) şeklinde yazılı olması[44], Bakara suresi 2/132. ayette "*emretti*" anlamındaki (وَوَصَّى) kelimesinin aynı manada olmak üzere (وَأَوْصَى) şeklinde de okunmasını Hicaz ve Suriyelilerin Mushaflarında bu şekilde olmasıyla açıklaması da bu kabilden bir örneklerdir.[45]

2.1.4. "*Mushaf'larda Yoksa Kur'an'dan değildir*" Anlayışı

Zemahşerî'nin ihtilaf durumunda İmam Mushaf'ı ya da ondan istinsah edilerek çeşitli beldelere gönderilen Mushaf'ları esas aldığı için "Mushaf'larda yoksa Kur'an'dan değildir" anlayışı da onun Mushaf imlası ile ilgili ölçütlerinden birisini oluşturmaktadır. Mesela "âmîn Kur'an'dan değildir, bunun delili ise, Mushaflara yazılmamış olmasıdır" ifadesi de bu hususa işaret etmektedir.[46]

2.1.5. Hurûf-ı Mukattaaların Yazılışı

Zemahşerî, Mushaf hattının kendisine uyulması gereken bir gelenek olduğu hususunda hurûf-ı mukattaaların Mushaf'ta isimleriyle değil de salt harf olarak yazılmalarıyla ilgili açıklama getirirken şöyle söylemektedir. "Bu kelimeler, bizzat harflerden mürekkep oldukları, âdet gereği konuşma ya da bir kâtibe yazdırma esnasında "şöyle şöyle yaz" denilerek isimleriyle telaffuz edildikleri ve yazıda bu harflerin bizzat kendileri yazıldığı için bu alışılagelen uygulama Mushaf'larda sure başlarındaki harflerin yazımında da devam etmiştir. Yine bu harflerin çok yaygın olarak biliniyor olması, bazı surelerin başında sadece tek bir harfin bulunması, bunları tek tek heceleyerek değil de birbirine birleştirerek telaffuz edecek olan kimsenin bu okuyuştan herhangi bir anlam çıkaramayacak olması bunların isim şeklinde değil de harf şeklinde yazılması herhangi bir karışıklığa sebep olmamaktadır. Kaldı ki, Mushaf hattında, hat ve hece ilimlerinin temelinde yer alan dilbilimsel kıyasa aykırı başka hususlar da bulunmaktadır, fakat bunlar herhangi bir zarar ya da eksikliğe neden olmaz. Çünkü lafızlar en nihayetinde doğru telaffuz edilmektedir ve Kur'an, hafızalarda ezber olarak mevcuttur. Dolayısıyla, Mushaf'ın hattına uymak, onu takip etmek, kimsenin muhalefet etmediği bir gelenek olmuştur."[47] Bu ifadelerinden anlaşılıyor ki Zemahşerî, Kur'an hattında bizzat hurûf-ı mukattaaların yazılışının dahi Mushaf imlasına ittiba bakımından başlı başına yeterli bir delil olduğunu düşünmekte ve görüşlerini bu yönde şekillendirmektedir.

---

[43] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/125.

[44] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/669.

[45] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/329.

[46] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/125.

[47] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/135-136.

2.1.6. Kanaat Belirtirken Mushaf Hattından Delil Getirmesi

Zemahşerî *Keşşâf*'taki yorumlarında kendi tercih ve kanaatini belirlerken Mushaf imlasından yararlanmış ve sahabe Mushaf'larından deliller getirmiştir. Bu konuda Zemahşerî'nin görüşüne delil olarak getirdiği şu örneklerini zikredebiliriz. Bakara 2/42. ayette geçen (وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ) ifadesinin İbn Mes'ûd Mushaf'ında "*hakkı gizleyerek*" anlamında (وَتَكْتُمُوانَ الْحَقَّ)[48]; 46. ayette geçen (يَظُنُّونَ) ifadesinin İbn Mes'ûd Mushaf'ında "*ceza günüyle karşılaşacaklarını iyi bilirler*" anlamında (يَعْلَمُونَ)[49]; 68. ayetin de İbn Mes'ûd Mushaf'ında "*bizim için Rabbine o nedir diye sor*" anlamında (سَلْ لَنَا رَبَّكَ مَا هِيَ) şeklinde,[50] yer alması bunlar arasındadır.

Yine Zemahşerî, "*İşte, Benim dosdoğru yolum budur*" anlamında (وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً) cümlesinin (اَنَّ)'nin tahfifiyle (وَاَنْ هٰذَا) şeklinde de okunduğunu belirtmiştir. Aslı, şan ve konuşma zamiriyle birlikte "*Durum şu ki bu benim yolumdur*" anlamında (وَاَنَّهُ هٰذَا صِرَاطِي) şeklindedir. A'meş (öl. 148/765) bu ifadeyi ve "*Bu, benim yolumdur*" anlamında (هٰذَا صِرَاطِي) şeklinde okumuştur. Yine bu ifade İbn Mes'ûd'un Mushaf'ında "*Bu, Rabbinizin yoludur*" anlamında (وَ هَذَا صِرَاطُ رَبِّكُمْ) şeklinde, Übeyy b. Kâ'b'ın Mushaf'ında ise "*Bu, senin Rabbinin yoludur*" anlamında (وَ هَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ) şeklinde geçmektedir.[51] Burada İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Kâ'b'ın Mushaf'larından deliller getirmesi kanaatini belirtirken Mushaf'ta yer alan bilgilere verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.

2.2. Zemahşerî'nin Mushaf Hattında Lahn Bulunmadığı Görüşü

Lahn kavramı sözlükte "dil; kavrayış ve zekâ; ezgi ve nağme; doğrunun karşıtı olarak hata " anlamlarına gelirken terim olarak ise; "Kur'an'ın harfleri, kelimeleri, harflerin sıfatları, kelimelerin irabı ve kelimenin ifade, telaffuz ve manasını tam olarak yerine getirememekten kaynaklanan hatalar" olarak tarif edilmiştir.[52] Zemahşerî Keşşâf'ta bazı ayetlerin yorumlanmasıyla ilgili açıklamalarında bu hususa değinmiş ve Mushaf hattında lahn olup olmadığı meselesi üzerinde durmuştur. Bu hususta Zemahşerî'nin kanaatini Nisâ suresi 4/162. ayette geçen (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ) ifadesinin açıklamasında Mushaf imlasında yanlışlık iddialarıyla ilgili verdiği cevaplar üzerinden görebiliriz.

"Nisâ suresi 4/162. ayette geçen "*derinleşmiş olanlar*" anlamındaki (الرَّاسِخُونَ) kelimesi mübteda ve merfûdur, "*iman ederler*" anlamına gelen (يُؤْمِنُونَ) ise onun haberidir. (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ) ifadesi namazın ifasının faziletini belirtmek için başında takdir edilen bir övgü fiili (أَمْدَحُ) ile mansûbtur. Bu yaygın bir kullanımdır. Sîbeveyhi (öl. 180/796) bu konuda ileri sürülen itirazı misaller ve şevâhidle çürütmüştür. Bu anlamda bazılarının Mushaf hattında bir yanlışlık meydana geldiğine ilişkin iddialarına da itibar edilmez. Böyle bir şeye itibar edenler Kur'an'a iyice bakmayanlar, Arapların bu tür cümlelerde 'ifadeye *özellikle* anlamını vermek ve *çeşitlilik katmak* için' mansûb okuduklarını bilmeyenlerdir. Bu şekilde itiraz edenler sahabe neslinin İslâm'a toz kondurmama ve ona yöneltilen her türlü itirazı bertaraf etme konusunda Allah'ın kitabında kendilerinden sonrakilerin kapatacakları bir gedik ve gelecektekilerin fark edebileceği bir kusur bırakmayacak kadar büyük bir hassasiyete sahip olduklarını da düşünmüyorlar."[53] Bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, Zemahşerî, Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledildiğini zikreden diğer müfessirler gibi Mushaf imlasında lahnin bulunmayacağı görüşündedir.

2.3. Zemahşerî'nin Kıraat Tercihlerinde Mushaf İmlasının Etkisi

Zemahşerî'nin mutlak manada Mushaf imlasına ittiba ettiğini yukarıda belirtmiştik. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta naklettiği kıraatler içerisinde tercihlerde bulunmasında Mushaf imlasının önemli etkisi gözlem-

---

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/260.

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/262.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/279.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/413.

52 Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ömer Aslan,"Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 357-372; Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 155-183; Turan Bahşi, "Arapçada "Lahn"ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi", *Turkish Academic Research Review*, 5/4 (Aralık 2020), 595-606; Mücella Hacımısıroğlu, "Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 578-601.

53 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/178.

lenmektedir. Konuyla ilgili *el-Keşşâf*'tan şu örneği aktarabiliriz: "Âl-i İmrân 3/133. ayette "koşun!" anlamına gelen (وَسَارِعُوا) lafzı Medine ve Suriye Mushaflarında vâv'sız olarak yazılmış; diğer kıraat imamları ise onu vâv'lı olarak okumuşlardır. Übeyy b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'un bu kelimeyi (yarışın!) anlamında (وَسَابِقُوا) şeklinde okumaları, vâv'lı okuyuşun doğru olduğunu desteklemektedir."[54] Böylece Zemahşerî kıraatin Mushafta yazılı olmasını tercih sebebi olarak belirtmektedir. Yine En'âm suresi 6/90. ayette geçen (اقْتَدِهْ) kelimesinin sonunda hâ'nın yazılmasıyla ilgili olarak buradaki hâ'nın üzerinde vakıf yapılması için getirildiği açıklamasını yapmaktadır. Vasıl halinde bu hâ'nın düşeceğini ifade ederek, "Mushaf'ta hâ yazılı olduğundan vakfın tercih edilmesi daha güzel görülmüştür" şeklinde kanaatini de ortaya koyması tercihini Mushaf'ta yazılı olandan yana kullanması da yine bu duruma işaret etmektedir.[55]

Bu hususta güzel bir örnekte Furkân 25/7. ayette bulunmaktadır. Ayet metin ve mealiyle şöyledir: (وَقَالُوا مَالِ هٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ۙ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا) "*Dediler ki: " Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de, bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!*" Zemahşerî, ayetin açıklamasını yaparken şöyle söylemektedir: "(مَالِ هٰذَا) ifadesindeki lâm Mushaf'ta Arap yazım esaslarının dışına çıkılarak (هٰذَا)'dan ayrı yazılmıştır. Mushaf yazısı ise değiştirilemez bir gelenektir. Peygamber'den "bu" diye bahsedilmesinde Peygamber'i değersizleştirme ve onun durumunu küçültme anlamı söz konusu olur. Hatta Hz. Muhammed'e "peygamber" derken bile onunla alay etme, dalga geçme kabilin hareket ediyorlardı. Zira o, onlara göre yeme içmesi olmayan bir melek olmalıydı." Zemahşerî'nin ayeti açıklarken kullandığı "Mushaf hattı değiştirilemez bir gelenektir" ifadesinde bir yazım yanlışı olduğuna işaret eden bir yön bulunmakla birlikte Mushaf hattına ittibayı vurgulayan bir anlam da bulunmaktadır.[56]

Zemahşerî'nin azınlıkta olsa da bazen tercihini Arap dili kullanımından yana yaptığı da söz konusudur. Bu hususa örnek olması açısından da (الْغَدَاةُ) ve (الْعَشِيُّ) kelimelerini zikredebiliriz. En'âm suresi 6/52. ayet ve Kehf suresi 18/28. ayetlerde geçen (بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ) ifadesindeki (بِالْغَدَاةِ) kelimesini kıraat imamlarından İbn Âmir geçtiği iki yerde de (بِالْغُدْوَةِ) şeklinde okur. Gerekçesi Mushaf'a uygunluktur. Zira Mushaf'ta kelime vâv'lı gelmiştir. Ayrıca (بِالْغَدَاةِ) şeklinde okunacak olsaydı marife değil nekre gelmesi gerekirdi. Çünkü (بِالْغَدَاةِ) kelimesi aslen nekre bir kelimedir. Bu kelime marife yapılacağı zaman (بِالْغُدْوَةِ) şeklinde okunur, diye gerekçelendirilmiştir. Bu okuyuşta manaya katılan incelik, (بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ) ifadesinin "*günün sabahı ve akşamı*" anlamına gelirken (بِالْغُدْوَةِ وَالْعَشِيِّ) şeklindeki okuyuşta ise "*sabah ve akşam her gün*" şeklinde süreklilik manası kazanmış olmasıdır.[57] Zemahşerî bu ayette "(بِالْغَدَاةِ) kelimesi (بِالْغُدْوَةِ) şeklinde de okunmuştur. Ama '*sabah-akşam*' yani '*her daim dua halinde ol*' anlamında (بِالْغَدَاةِ) okuyuşu daha iyidir, çünkü (الْغُدْوَةِ) kelimesi çoğu kullanımında özel isimdir. Başına lâm-ı tarif gelmesi, kelimenin nekre anlamında olmasındadır." açıklamasını yaparak bu gibi kullanımların Arap dilinde az olduğunu belirtmiş şiirden istişhadda bulunmuştur. Burada "İbn Âmir'in gerekçesi Mushaf'ta vâv'ın bulunmasıdır." açıklamasından sonra Zemahşerî vâv'la yazılmasını değil, Arap dilindeki kullanımını esas almış görünmektedir.[58] Bu durum onun kıraat tercihlerinde mutlak manada Mushaf'a ittiba etmesiyle birlikte Arap dili bakımından kullanımı esas aldığı yerler de olduğuna işaret etmektedir.

Son örneğimiz de Mü'minûn 23/87. ayette bulunmaktadır. (سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ) ifadesi Mü'minûn suresi 85[59], 87[60] ve 89[61]. ayetlerde üç defa zikredilmektedir. Zemahşerî bu ifadenin art arda üç defa geçtiğini belirttikten sonra Allah lafzının, ilk geçtiği yerde sadece (لِلّٰهِ) şeklinde, diğer ikisinde ise hem lâm ile (لِلّٰهِ) şeklinde hem de lâm'sız (اَللّٰهُ) şeklinde okunduğunu söylemektedir. Zemahşerî sözüne devamla "Haremeyen, Kûfe ve Suriye Mushaflarında ilk şekilde, Basra Mushaflarında ise ikinci şekilde yazılmıştır. Lâm'lı okuyuşta mana esastır, çünkü "*Onun rabbi kimdir?*" (مَنْ رَبُّهُ) ifadesi ile "*O kime aittir?*" (لِمَنْ هُوَ) ifadesi aynı manaya gelir. Lâm'sız okuyuş ise lafza göredir. İlk (اَللّٰهُ) lafzının da lâm'sız okunması imkân dâhilindedir, ancak bu şekilde bir okuyuş rivayet

---

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/626.

55 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/370.

56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/333-334.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/349-350 ve 3/580; Ayrıca bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kırâât*, thk. Sa'îd el-Afgânî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 251 ve 415.

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/580.

59 el-Mü'minûn 23/85.ayet (سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) "*Onlar, 'Allah'ındır' diyecekler. 'Öyle ise siz hiç düşünüp öğüt almaz mısınız?' de.*"

60 el-Mü'minûn 23/87.ayet (سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ) "*Onlar, 'Allah'ındır' diyecekler. 'Öyle ise O'na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?' de.*"

61 el-Mü'minûn 23/89.ayet (سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ) "*Onlar, 'Allah'ındır' diyecekler. 'Öyle ise nasıl aldanıyorsunuz?' de.*"

edilmemiştir." açıklamasını getirmektedir.[62] Zemahşerî'nin kullanmış olduğu bu ifade konumuz açısından çok önemlidir. Zira kıraatin senet ile okunması ve Mushaf imlasının esas olması bakımından onun görüşünü yansıtan tipik bir örnek olması hasebiyle bu ifadesi dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. İlk (الله) lafzının da lâm'sız okunmasının caiz olabileceğini ifade etmesi Mushaf imlasına bağlılık noktasında sıkı sıkıya bir bağlılıktan uzak olmasıyla izah edilebileceği gibi ardından gelen diğer cümlesiyle böyle rivayetin olmadığına işaret etmesi meselenin düğümünü çözer niteliktedir.

SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı tefsir müktesebatı açısından önemli bir eserdir. Zemahşerî, tefsirinde kıraatler üzerine değerlendirmeler yaptığı gibi İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Kâ'b Mushaf'larının yanı sıra, Hicaz, Irak, Kûfe, Şam Mushaf'larına da vâkıf bir müfessirdir. Zemahşerî *Keşşâf*'ta Mushaf hattına müteallik kıraatle ilgili meselelere izah getirirken Mushaf imlasına ittibayı temel ölçüt olarak ele almış, Mushaf'lardan birinde ya da İmam Mushaf'ta yazılı olması gerektiğini, Mushaf'larda yazılı değilse kanaat belirtirken Kur'an'dan bir cüz olarak telakki etmediğini vurgulamıştır. Ancak rivayetin manaya katkısı varsa aktarmaktan da geri kalmamış böylece Kur'an denizindeki anlam zenginliğine dâhil etmiştir. Zemahşerî Mushaf hattında lahn bulunmadığını bizzat Arap dilinin kullanımından verdiği örneklerle izaha çalışmış bu yönde varit olan haberlere iltifat edilmeyeceğini belirtmiştir.

Sonuçta Zemahşerî'nin tefsire katkısı nedeniyle Mushaf imlasına uymayan bazı kıraat nakilleri yaptığını ancak Resmü'l-Mushaf'a ittibasından dolayı bu kıraat rivayetlerini tefsiri bir açıklama olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

Akpınar, Musa. Kıraatlerin Tevatürü Meselesi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Arpa, Enver. Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 357-372.

Bahşi, Turan. "Arapçada "Lahn"ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi". Turkish Academic Research Review, 5/4 (2020), 595-606.

Bayraktutan, Osman. Kıraatlerde Tevatür Olgusu. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Cankurt, Fatih. "Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından Tmsk E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf". Ispec 9th International Conference on Social Sciences & Humanities, ed. İhsan Çapcıoğlu. Burdur: Ispec Yayınevi, (2022).

Cümel, Abdurrahman Yûsuf el-. el-Muğnî fî İlmi't-Tecvîd, Gazze: Mektebetü Semîr Mansûr, 2014.

Dimyâtî el-Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-. İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007.

Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 155-183.

Fırat, Yavuz. Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2018.

Gânim Kaddûrî Hamed, el-Müyesser fî 'ilm-i resmi'l-Mushaf ve zabtihî, İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2021.

Gavsânî, Yahya Abdurrezzak el-. el-Mufassal fî 'ulûmi't-tecvîd. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2023.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/246.

Hacımısıroğlu, Mücella. "Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6 / 2 (2022), 578-601.

İbn Manzûr. Lisânu'l-Arab. thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî. Ahkâmü'l-Kur'ân, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin. en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr. thk. Eymen Rüşdi Suveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2018.

İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. Huccetü'l-Kırâât. thk. Sa'îd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Kılıç, Mustafa. Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Ma'sarâvî, Ahmed Îsâ el-. el-Kâmilü'l-mufassal fi'l-kırââti'l-erba'ate aşere. Kahire: Dâru'l-İmâmi'ş-Şâtıbî, 2009.

Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâil el-. İbrâzü'l-me'ânî min hırzi'l-emânî fi'l-kırââti's-seb', thk. İbrâhîm Atve İvaz. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982.

Mehdevî, Ahmed b. Ammâr el-. Şerhu'l-hidâye fî tevcîhi'l-kırâ'ât. thk. Hâzim Saîd Haydar. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.

Mekkî b. Ebî Tâlib. el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.

Muhammed Mahmud Dûmî. el-Kırââtü'l-mütevâtire fî tefsîri'z-zemahşerî. Ürdün: Yermük Üniversitesi, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, 2005.

Nidâl Mahmûd Ferâye, el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî kitâbi'l-keşşâf. Ürdün: Câmi'atü Mûte, 2006.

Özbek, Ömer. "İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevatirliği Meselesine Yaklaşımı". Bilimnâme 18/2 (2018), 555-586.

Sindî, Abdulkayyûm es-. Safahât fî Ulûmi'l-Kırâât. Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994.

Sülün, Murat vd. (ed.). Keşşâf Tefsiri (Metin-Çeviri). 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Türkmen, Ömer. "Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30/2 (2021), 547-569.

Ünal, Mehmet. "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". Milel ve Nihal Dergisi 11/3 (2011), 77-114.

Zerkeşî, Bedruddin. el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. Menâhilü'l-İrfân, nşr. Fevvâz Ahmed Semerlî. Beyrut: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1995, 1/246.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Mu'avvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî'nin *el-Mufassal Fi San'ati'l-İ'râb*'ının Kırâat İcazetleri

Arş. Gör. Aziz Ençakar*

GİRİŞ

Zemahşerî (ö. 538/1144), sadece tefsir alanında yazdığı *Keşşâf Tefsîri* ile değil Arap dili ve edebiyatına dair yazmış olduğu *Mukaddimetü'l-edeb*, *Esâsü'l-belâğa* ve *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs* gibi birçok eseriyle hicrî 6. asrın başlarında şarkta ve garpta tanınmış ve eserleri ulemanın ellerinde dolaşmış büyük bir alimdir. Yazmış olduğu eserler arasında *Keşşâf*'tan sonra en çok meşhur olan eseri *el-Mufassal fi San'ati'l-'İrâb* isimli Arap diline dair yazmış olduğu eserdir. Bu eser üzerine birçok alim şerh, hâşiye, nazm, ihtisar ve tercüme gibi çalışmalarda bulunmuş ve hicrî VI. asırdan VIII. asra kadar Arap diliyle uğraşan alimlerin kendisinden müstağni olamadıkları bir eser olmuştur. Yazıldığı VI. asırdan sonra bu eserin muhtasarı addedilen ve hicrî VII. asırda yazılan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* isimli eserleri bu eserin yerine geçmiş ve artık dil alimlerinin himmetleri bu eserler üzerine toplanıp *Mufassal* yavaş yavaş unutulmaya yüz tutmuştur.[1]

Yaşadığımız asırda ise üniversite ve bazı özel kurumlarda *Mufassal*'ın şerhi olan *İbn Ya'îş Şerhi* okutulmuş ve *Mufassal* üzerine yazılan bazı şerhler tahkik edilerek doktora ve yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmaların dışında Zemahşerî'nin nahiv anlayışı ve görüşleri gibi *Mufassal* ile direk ya da bir şekilde alakası olan birçok farklı çalışmalar yapılmıştır. Lakin yaptığımız araştırmalar neticesinde bu eserin kıraat icazetleri hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla özel bir çalışma yapılmamıştır. Biz de bu çalışmamızda *Mufassal*'ın yazmalarını toplarken mahtûtaların başında ya da sonunda ya da Arap dili ile alakalı farklı eserlerde karşılaştığımız 11 icazeti tavsif edip anlatmaya çalıştık. Öncelikle kısaca *el-Mufassal fi San'ati'l-'İrâb* isimli eserin tanıtımını, daha sonra 11 icazetin tavsifini yapıp metinlerini tek tek yazdık[2] ve en sonda bu icazetlerin farklı açılardan değerlendirmesini yaptık.

1. el-Mufassal fi San'ati'l-İrab'ın Tanıtımı

Bu eser Arap dili gramerinin anlatıldığı eserlerin köşe taşlarından biridir.

Zemahşerî, bu eserini yazma sebebini kendi ifadeleriyle mukaddimede şöyle anlatmaktadır: "Müslümanların Arap kelamını bilmeye muhtaç olmaları ve bana benzeyen Arap Dili talebelerine olan şefkat ve merhametim i'râb konusunda, bütün konularını içeren ve onları az bir çalışmayla maksatlarına ulaştıracak bir tertiple mürettep bir kitap meydana getirmeye beni teşvik etti".[3]

Eser 4 kısım, her kısmın altında -müellifin ifadesiyle- sınıflar, bunların altında da fasıllar vardır.

Birinci kısım isimler hakkındadır. Bu kısmın altında: Mu'reb-mebnî, tesniye-cem', ma'rife-nekre, müzekker-müennes, musağğar, mensûb, aded (sayı isimleri), maksûr-memdûd, fiilere muttasıl (müştak) isimler ve sülâsî-rubâ'î-humâsî isimler başlıklı sınıflar, bu sınıfların altında da özel adları olmayan fasıllar vardır.[4]

---

* İstanbul Üniversitesi, Arap Dili ve Belagatı. azizencakar@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-2487-0505

1 Sadru'l-Efâzıl el-Kāsım b. el-Hüseyin el-Hârizmî, *et-Tahmîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, (Mekke: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990) 1/45-47.

2 Bu icazetlerin yazılması esnasında çok büyük yardımlarını gördüğüm Dr. Muhammed Mücîr el-Hatîb hocama teşekkürü bir borç bilirim.

3 Ebü'l-Kāsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi san'ati'l-'irâb*, thk. Hâlid İsmâîl Hassân (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2014) 47. İfade şu şekildedir:
«ولقد ندبني ما بالمسلمين من الأرب إلى معرفة كلام العرب، وما بي من الشفقة والحَدَب على أشياعي من حَفَدَة الأدب، لإنشاء كتاب في الإعراب، محيطٍ بكافَّة الأبواب، مرتبٍ ترتيبًا يبلغ بهم الأمدَ البعيدَ بأقرب السعي، ويملأ سجالهم بأهون السَّقْي».

4 Zemahşerî, *el-Mufassal*, 50-325. Mesela Zemahşeri "mefulü bih" konusu işlediği yerde münâdâ, tahzîr, terhîm gibi konuları da işlemiş bunlara özel bir isim vermeyip hepsini "fasl" alt başlığında işlemiştir. bk. Zemahşerî, *el-Mufassal*, 83-104.

İkinci kısım fiiller hakkındadır. Bu kısmın altında mâzî-muzâri‘-emir, müte‘addî-gayr-i müte‘addî-el-mebnî li’l-mef‘ûl (meçhul fiiller), ef‘âl-i kulûb, ef‘âl-i nâkısa, ef‘âl-i mukārabe, medih ve zem ve taaccüb fiilleri, sülâsî-rubâ‘î fiiler başlıklı sınıflar ve bu sınıfların altında fasıllar vardır.[5]

Üçüncü kısım harfler hakkındadır. Bu kısmın altında izâfet (cer), müşebbehe bi’l-fi‘il, atıf, nefy, tenbîh, nidâ, tasdîk-îcâb, istisnâ, hıtâb, sıla, tefsir, masdar, tahdîd, takrîb, istikbâl, istifhâm, şart, ta’lîl, red‘ harfleri, lâm harfleri, sâkin tâ-i te’nis, tenvîn, te’kîd nunu, hâ-i sekte, şîn-i vakf, inkâr ve tezekkür harfleri başlıklı sınıflar ve bu sınıfların bazısının altında fasıllar vardır.[6]

Dördüncü kısım önceki kısımlar arasında müşterek olanlar hakkındadır. Bu kısmın altında imâle, vakf, kasem, tahfîf-i hemze, iltikā-i sâkineyn, hükm-i evâili’l-kelim (hemze-i kat‘-vasl vb.), ziyâde-i hurûf, ibdâl-i hurûf, i‘tilâl, idğâm başlıklı sınıflar ve bu sınıfların altında fasıllar vardır.[7]

Zemahşerî bu eserin te’lîfine gurre-i Ramazan 513 Pazar günü sabahı[8] başlayıp gurre-i Muharrem 515’te (7 Aralık 1119-22 Mart 1121) kamerî takvime göre 16 ayda bitirmiştir.[9]

Yazma eser kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan bu eserin birçok defa baskısı yapılmıştır.[10] Büyük bir ilgiye mazhar olan bu eser üzerine şerh, hâşiye (havâşî), ihtisar, nazm, şerh-i şevâhid, tercüme çalışmaları yapılmıştır.[11]

2. el-Mufassal fî San‘ati’l-İrab’ın Kırâat İcazetleri

Bu kısımda tespit edebildiğimiz icazetlerin hangi yazma ya da matbu eserde bulunduğunu, icazetin kim tarafından kime hangi tarihte verildiğini, icazetin Arapça tam metnini ve yazmalarda geçen resimlerini vereceğiz.

2.1. Siğnâkī’nin İcazeti

Bulabildiğimiz en eski *Mufassal* icazeti meşhur Hanefi fakihi Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkī’ye (ö. 714/1314) aittir. *el-Müvessal fî Şerhi’l-Mufassal* isimli eserinin başında yazdığı bu icazeti 676/1277-78’de Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî’den (ö. 693/1294)[12] aldığını ifade etmektedir. Zemahşerî’ye kadar bütün silsilesini zikrettiği icazette aralarında 4 alim bulunmaktadır.



ثُمَّ رِواية «المفصل» بلغتْني من الإمام العالم الرَّبَّاني، العامل الصَّمداني، السالك الناسك مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري -رضي الله عنه- قراءةً عليه، بتاريخ سنة ستٍّ وسبعين وستِّمائة (676/1277-78). قال: أخبرني الأستاذ الكبير العالم النِّحرير، علامة العالَم، أستاذ بني آدم، مولانا شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد العِمادي الكَرْدَري -رحمه الله- قراءةً عليه. قال: أخبرني به الإمام العالم برهان الدين أبو الفتح ناصرُ بن أبي المكارم المطرزي. قال: أخبرني به الصَّدْر الكبير أَخْطَبُ خطباء خوارزم صدر الأئمة أبو الفضل المُوَفَّق بن أحمد المكي الخوارزمي. قال: أخبرني به علامة العالَم، فخر العرب والعجم، فخر خوارزم، وهو المصنف أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري -عفا الله عنه-

[5] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 326-383.

[6] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 384-457.

[7] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 458-557.

[8] Ebû Âsım Ali b. Ömer b. el-Celil b. Ali el-Fakīhî el-İsfenderî, *el-Muktebes fî tavzîhi mâ-iltebes*, Atıf Efendi Kütüphanesinr. 2570, vr. 3a.

[9] Zemahşerî, *el-Mufassal*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1146, zahriye sayfası; İbn Hallikân Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru-Sâdır, 1900) 5/169; İsfenderî, *el-Muktebes*, vr. 3a. Bütün bu kaynaklarda verilen bilgiden yola çıkarak Katip Çelebî’nin telif tarihinin bitimi olarak verdiği 514 yılının yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. bk. Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, thk. Ekmeleddîn İhsânoğlu, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf vd. (London: Müessesetü’l-Furkān li’t-Türâsi’l-İslâmî, 1443/2021), 7/18.

[10] Tala Murat, “Zemahşerî’nin el-Mufassal’ının Şerh ve Hâşiye Literatürü: Dil Bilimi ve Dil Öğretiminde Yenilik Teklifinin Yansımaları”, İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği, editör: Mesut Kaya, Sezai Engin. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 445-450.

[11] Sadru’l-Efâzıl, *et-Tahmîr*, 1/47-59; Tala Murat, “Zemahşerî’nin el-Mufassal’ının Şerh ve Hâşiye Literatürü”, 451-470.

[12] Hâfizuddîn el-Buhârî’nin hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakati’l-Hanefiyye*, (Karaçi: Mîr Muhammed. Kütüphane, ts.), 2/121.

2.2. Tiflîsî'nin İcazeti

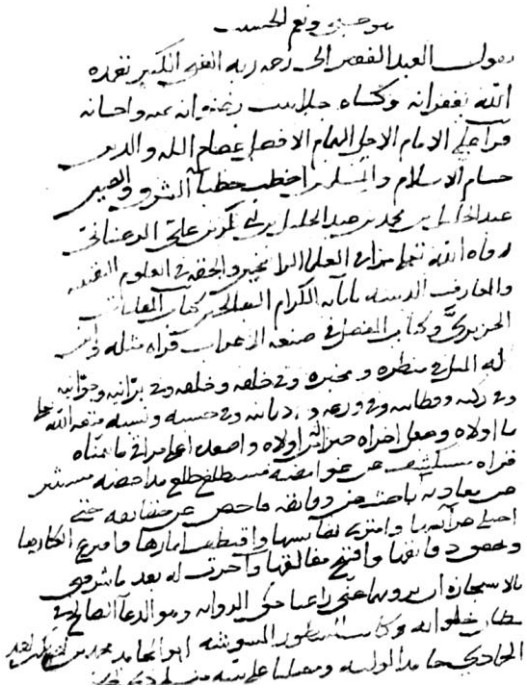


Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 899, vr. 126a. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasıdır. Nüsha Muhammed b. Abdillâh el-Kırşehrî tarafından Sivas'ta istinsah edilmiştir. Ferağ kaydı restorasyon sırasında beyaz bir kağıtla kapatılmıştır. Büyük bir ihtimalle istinsah tarihi bu kapatılan kısmın altında kalmıştır. Bu icazeti Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö.?), evâhir-i (21-30) Safer 682'de (21-29 Mayıs 1238) Şemsüddîn Ebûbekir b. Muhammed b. Ahmed et-Tiflîsî'ye (ö.?) silsilesini zikretmeden vermiştir.

قرأ عليَّ الإمام الإمام[13] الأكملُ الأفضلُ الأمجدُ الأشرفُ الأزهد الأورعُ حافظُ كلامِ الله ناصرُ أيامِ الله، المتبحِّر في القراءة والدراية، الماهرُ في الإسناد والرواية، المشهورُ في صنعة اللغة والإعراب، العالم فيهما جميعَ الأبواب، شمس الملة والدين، بدر الإسلام والمسلمين أبو بكر بن محمد بن أحمد التِّفْلِيسِي -أدام الله توفيقه، وسهل إلى نيل الفهم طريقَه- «كتاب المفصل» من أوله إلى آخره، وهو من تأليفات عَلَمِ الهدى، علامةِ القُرى، الذي لا نظيرَ له من أهل الدين، تاج المتأدبين، منهاج أئمة العالمين، فخر خوارزم جار الله العلامة، -طاب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه-.

وأجزتُ له أن يرويَ هذا الكتاب عنِّي على الشرائط المأخوذة من أهل هذه الصنعة، معتصمًا بحبل الله عن التصحيف والتحريف. وكتب هذه الأسطر محمد بن أحمد بن محمد البخاري، حامدًا لله تعالى، ومصليًا على نبيه محمد وآله الطيبين، عند أواخر صفر، خُتِمَ بالخير والظفر، وهو من شهور سنة اثنتين وثمانين وستمائة (21-30 صفر 682 / 21-29 أيار 1283).

2.3. Merğînânî'nin İcazeti:



(İstanbul) Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2025, vr. 166a. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasıdır. Nüsha icazeti alan İsam lakaplı, Abdülcelîl b. Muhammed b. Abdilcelîl b. Ebîbekir b. Ali el-Merğînânî (ö.?) tarafından 27 Zilhicce 681'de (28 Mart 1283) pazar sabahı istinsah edilmiştir. Bu nüshanın sonunda Ebü'l-Mehâmid Muhammed b. Ebîbekir b. Ahmed el-Hammâdî (ö.?), müstensih Abdülcelîl el-Merğînânî'ye *Makāmâtü'l-Harîrî* ve *el-Mufassal*'ı silsilesini zikretmeden kendisinden rivayet etme icazeti vermiştir. İcazetin tarihi münselah-i (29) Zilhicce 683'tür (9 Mayıs 1285).

يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني الكبير -تغمَّده الله بغفرانه، وكساه جَلَابِيبَ رِضْوانِه بِمَنِّهِ وإحسانه-: قرأ عليَّ الإمام الأجلُّ، الهُمام الأفضل، عصام الملة والدين، حسام الإسلام والمسلمين، أخْطَب خطباء الشرق والصين، عبد الجليل بن محمد بن عبد الجليل بن أبي بكر بن علي المرغيناني -رقّاه الله تعالى مراقي العلماء الراسخين، وألحقه في العلوم اليقينية والمعارف الدينية بآبائه الكرام الصالحين-، «كتابَ المقامات الحريري»، و«كتاب المفصل في صنعة الإعراب» قراءة مثله، وأين له المثل في منظره ومخبره، وفي خَلْقِه وخُلُقِه، وفي برَّانِيّه وجُوَّانِيّه، وفي زكنه وفطانته، وفي ورعه وديانته، وفي حسبه ونسبه، متَّعه الله تعالى بما أولاه، وجعل أخراه خيرا له من أُولاه، وأصعده أعلى مراقي ما يتمنَّاه-، قراءةَ مستكشفٍ عن غوامضه، مستطلعٍ طلع مداحضه، مستثيرٍ من معادنه، مستعلمٍ عن مكامنه، باحثٍ عن دقائقه، فاحصٍ عن حقائقه، حتى اجْتَلَى عَرائِسَها، وامْتَرَى نَفائِسَها، واقتطف أثمارَها، وافترع أبكارها، وتحقَّق دقائقها، وافتتح مغالقها.

هو حسبي، ونعم الحسيب

وأجزت له بعد ما شرفني بالاستجازة أن يرويهما عني راعيا حق الرواية -وهو الدعاء الصالح في مظانِّ خلواته-. كاتب السطور المُشَوِّشَة أبو المحامد محمد بن أبي بكر بن أحمد الحَمَّادي، حامدًا لوليه، ومصليا على نبيه. منسلخ ذي الحجة ...[14] وثمانين وستمائة (29 ذي الحجة 683 / 8 آذار 1285).

---

13 كرر لفظ الإمام مرتين، فيحتمل أن يكون تأكيدا أو أن يكون سبق قلم.

14 قطع طرف الورقة فلم يظهر من الكلمة سوى حرف الألف، فيحتمل أن تكون ثلاث وثمانين ويحتمل أن تكون ثمان وثمانين، ولعل الأول أرجح.

2.4. Saffârî'nin İcazeti:



Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 591, Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasının zahriye sayfasındadır. Nüshanın istinsahını İbrahim b. Muhammed el-Haddâdî (ö.?) 18 Receb 663 (6 Mayıs 1265) perşembe günü tamamlamıştır. Bu icazeti Mufassal'a *el-Muktebes fî Tavzîhi mâ-iltebes* isimli bir şerh yazan Ebû Âsım Ali b. Ömer b. el-Celil[15] b. Ali el-Fakīhî el-İsfenderî (ö. 698/1299), Necmüddîn Ebü'l-Fezâil Mes'ûd b. İsmail b. Ebi'l-Kāsım es-Saffâri el-Hârizmî'ye (ö.?) vermiştir. İcazetin tarihi 23 Cemaziyelahir 687'dir (25 Temmuz 1288). İsfenderî müellif Zemahşerî'ye kadar olan silsilesini icazette zikretmemiş; bunu görmek isteyenleri şerhine havale etmiştir.[16] Eserin son tarafında (vr. 159b) kim tarafından yazıldığı tespit edilemeyen bir kayıtta, İsfenderî'nin bu nüshayı birilerine okuduğu ve bu derslerin 20 Cemaziyelahir 687'de (22 Temmuz 1288) bittiği ifade edilmiştir.

هو الموفّق

الولد العزيز الإمام العالم الفاضل الكامل الأشرف الألطف الأديب الأريب المهذَّب الألْمَعِي الحافظ اللَّوْذَعي مَفخَر الأقران في هذا القِران نجم الملة والدين رضي الإسلام والمسلمين أبو الفضائل مسعود بن إسماعيل بن أبي القاسم الصفاري الخوارزمي -جعله الله نجمًا باقيًا يهتدى به، متمسّكًا في طلبه الفضل بأهداب آدابه- سمع عليَّ من الكتاب عن آخره -مُتّع بمآثره ومفاخره- بعضَه بقراءته وبعضَه بقراءة بعض الأصحاب المقررين في الآداب، جمعتهم عندي لجمة الأدب، وفاء سبحه الوفاء والحدب، -كثَّر الله أمياله، وبلَّغهم في طلبتهم من العلوم الدينية آمالَهم- قراءةَ تعبيرٍ وإتقانٍ وفهامةٍ ورزانةٍ، وسماع توقيرٍ وإيقانٍ وشهامةٍ ومتانة.

وأجزتُ له أن يرويَه عني على ما هو الشرط الصحيح في الرواية عند أصحابها، والمأخوذ به عند السماع من أربابها، بعد طلبه واقتراحه والتماسه، وتعويلي على فضله الوافر وصحة اقتباسه. وأنا -والحمد لله تعالى- أرويه بتمامه قراءةً على الوجه المسطورة روايته في مجموعي الموسوم بـ«المقتبس» والتمستُ منه، -وكرمه وفضله ضمينان في ذلك- أن يذكرني بصالح دعائه وفاتح بنائه رطب اللسان طيب الجنان عسى أن يجمعنا ذلك في بحابح الجنان. وهذا خط العبد الفقير إلى رحمة ربه الكريم المليّ أبي عاصم علي بن عمر بن الجليل بن علي الفقيهي الإسفندري الخوارزمي. كتبه حامدًا ومصلِّيًا يومَ الخميس لِسبعٍ بَقَيْنَ من جُمادى الآخرة، سنة سبع وثمانين وستمائة (23 جمادى الآخرة 687 / 25 تموز 1288).

2.5. Kerderî'nin İcazeti:



Bu icazette bir önceki gibi Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 591'de Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasının sonundadır (vr. 160a). Bu icazette İsfenderî, Şemsüddîn Ebü'l-Fezâil İshak b. Şemsiddîn b. Ahmed el-Ekremî el-Kerderî'ye (ö.?). *Makāmâtü'l-Harîrî* ve *el-Mufassal*'ı kendisinden rivayet etme icazeti vermiştir. İcazetin tarihi 17 Şevval 695'tir (18 Ağustos 1296). İsfenderî bu icazette sadece hocası Seyfüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Ebî Sa'îd er-Rûziyânî'nin (ö. 641/1243-44) ismini zikretmiştir.[17] İcazeti alan Kerderî arkadaşlarıyla *Mufassal*'ı İsfenderî'den okumaya Hârizm-Cürcâniyye Camii'nde 4 Şevval 695 pazartesi günü başladıklarını ve 15 Şevval 695 cuma günü (11 gün) bitirdiklerini ifade etmiştir (5-16 Ağustos 1296).

بسم الله الرحمن الرحيم.

سمع عليَّ سماع تحقيق وتدقيق صاحب هذه الدفترة[18] الإمام الولد الأكرم الهُمام العالم الأبرع الأورع المتقن المتفنّن عمدة الفقهاء والأماثل، أفضل الأفاضل شمس الملة والدين بدر الإسلام أبو الفضائل إسحاق بن شمس الدين بن أحمد الأكرمي الكردري -أدام الله في العلم حماله، وكثَّر في ذوي الفضل والورع أمثاله- «كتاب

[15] Katib Çelebi'nin Keşfu'z-zunûn (7/25) ile Süllemü'l-vüsûl (2/376) ve Kehhâle'nin Mu'cemü'l-müellifîn (7/158) isimli eserlerinde bu zatın dedesinin ismi ne kadar "el-Halil" olarak geçse de kendi yazdığı Kerderî icazetinde "el-Celil" olarak geçmektedir.

[16] İsfenderî, *el-Muktebes*, Atıf Efendi Kütüphanesi, 2570, 1a.

[17] Rûzîyânî'nin vefat tarihi için bk. İsfenderî, *el-Muktebes*, vr. 3a.

[18] هكذا كتبها مؤنثة.

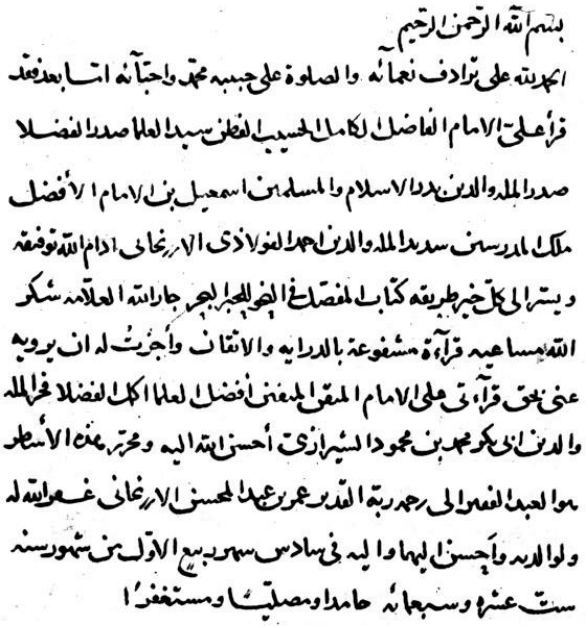
المفصل في صنعة الإعراب» بعضه بقراءته، وبعضَه بقراءة بعض الأصحاب من الأفاضل سماعَ محقق و«كتاب المقامات الحريرية» بقراءة الأصحاب سماعَ مدقِّق. - والله المعين-. وأجزتُ له أن يروي عنِّي هذين الكتابين بتمامهما بالشرائط المعتبرة عند أهل الرواية والدراية، وفضله ضمين في ذلك.

وقد ثبتت لي روايتهما جميعا قراءةً وحفظًا على مولايَ الإمام الكبير العلامة خاتمة المشايخ قدوة الحاجّ سيف الحق والدين حجة الإسلام عبد الله بن محمود بن أبي سعيد الرُّوزيانِيّ الخوارزمي رضي الله عنه.

وكتب هذه الصفحة بيمينه العبد الراجي عفو ربه الكريم الملي أبو عاصم علي بن عمر بن الجليل بن علي الفقيهي الإسفندري ملتمسًا من صاحبه هذا -دامت فضائله- أن يذكره بصالح أدعيته في مظانّ الإجابة، ضحوةَ يوم الأحد لِسَبْعَ عَشَرَةَ خَلَتْ من شوال سنة 695 (17 شوال 695 / 18 أغُسطُس 1296)، حامدًا ومصليًا هـ.

2.6. Fûlâzî'nin İcazeti:

(İstanbul) Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2023, vr. 118a. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasıdır. Nüsha icazeti alan İsmail b. Ahmed el-Fûlâzî el-Erzincânî (ö.?) tarafından 4 Safer 716'da (28 Nisan 1316) istinsah edilmiştir. Bu nüshanın sonunda Ömer b. Abdilmuhsin el-Erzincânî (ö. 726/1326'dan sonra)[19], müstensih Fûlâzî'ye *Mufassal*'ı kendinden rivayet etme icazeti vermiştir. İcazetin tarihi 6 Rebiyülevvel 716'dır (29 Mayıs 1316).



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ترادف نعمائه، والصلاة على حبيبه محمد وأحبائه.

أما بعد: فقد قرأ عليَّ الإمام الفاضل الكامل الحسب الفطن سيد العلماء صدر الفضلاء صدر الملة والدين بدر الإسلام والمسلمين إسماعيل بن الإمام الأفضل ملك المدرسين سديد الملة والدين أحمد الفولاذي الأرزنجاني -أدام الله توفيقه، ويسر إلى كل خير طريقه- «كتاب المفصل» في النحو للحبر البحر جار الله العلامة -شكر الله مساعيه- قراءة مشفوعة بالدراية والإتقان.

وأجزت له أن يرويه عني بحق قراءتي على الإمام المتقن المتفنن، أفضل العلماء أكمل الفضلاء فخر الملة والدين أبي بكر محمد بن محمود الشيرازي -أحسن الله إليه- . ومحرر هذه الأسطر هو العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني -غفر الله له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه- في سادس شهر ربيع الأول من شهور سنة ست عشرة وسبعمائة (6 ربيع الأول 716 / 29 مايو 1316) حامدا ومصليا ومستغفرا.

2.7. Muhammed el-Beyhakī'nin İcazeti:[20]

(İran) Meclis-i Şûrâ-i İslâmi Ktp., nr. 87308, vr. 113b-114b. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasıdır. Nüsha icazeti alan Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. eş-Şems b. el-Hasen el-Hüseynî el-Beyhakī (ö.?) tarafından Cüveyn'in Tarziyye (?) karyesi, Muhlisıyye Hankahı'nda istinsah edilmiştir.[21] Bu nüshanın sonunda Fâzıl el-Yemenî diye meşhur olan ve *Keşşâf* üzerine çalışmaları bulunan[22] Yahya b. el-Kāsım b. Amr el-Alevî el-Yemeni es-San'âvî (ö. 750/1349'dan sonra)[23], müstensih Beyhakī'ye Zemahşerî'nin *Mufassal* ile *Keşşâf*'ını, İbnü'l-Hâcib'in *Şâfiye* ile *Kâfiye*'sini ve Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının 3. kısmını Horasan beldelerinden Cüveyn'de kendinden rivayet etme icazeti vermiştir. İcazetin tarihi Zilkade 729'dur (Ağustos-Eylül 1329). Fâzıl el-Yemenî icazette bütün eserlerin müelliflerine kadar olan silsilelerini zikretmiştir. *Mufassal* silsilesinde ilk tabakada İbnü's-Salâh'ı zikretse de burada senette bir kopukluk olduğu Hâcî el-Hasenî'nin icazetinden ve tarihi bilgilerden anlaşılmaktadır. Zira İbnü's-Salâh, Zemahşerî'nin vefatından yaklaşık 40 yıl sonra 577'de dünyaya gelmiştir.[24] Dolayısıyla *Mufassal*'ı müellif Zemahşerî'den dinleyip icazet alması mümkün değildir.

---

[19] Mücahit Çolak, "Hanefî Fakihi Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî'nin et-Tekmîl fi'l-Usûl İsimli Eserinde Kıyas", Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14/2, (2021) 276-277.

[20] Bu icazeti bulup bana gönderen dostum Mehmet Hayri Acat'a teşekkür ederim.

[21] Nüshanın istinsah tarihi büyük bir ihtimalle icazetin verildiği tarihle aynıdır. Lakin ferağ kaydındaki siliklikten dolayı sadece eserin Zilkade ayında istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

[22] Keşşâf üzerine yaptığı çalışmalar için bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşaf Literatürü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 97-104.

[23] Hayatı hakkında bilgi için bk. Taha Boyalık, "Yemenî'in Tuhfetü'l-eşrâf Adlı el-Keşşâf Şerhinde Mu'tezile Savunusu", İslâm Araştırmaları Dergisi, 39 (2018): 31-35.

[24] M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 21/198.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحّد بالعظمة والكمال، المتفرّد بالجلال والجمال، المُتعالي من مُجانسة القريب ومُشاكلة النظير، المطَّلع من هَواجِس ضمائر عباده على النَّقير والقِطْمِير، الذي رفع رَايَةَ العلماء وسقاهم من مشربه العَذْب النمير، والصلاة على رسوله المستلّ من أكرم المناصب، المُنْتَمي إلى أطيب المنابت وأطهر المناسب، الحائز لمرتبة الحلم المُنَزَّه عن الطيش، القائل «أَنَا أَفْصَلُ الْعَرَبِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْش»، محمَّدٍ المخصوصِ بختم الرسالة، الموصوفِ بالنجدة والشرف والبَسالة، وآله ذوي المجد المؤثَّل والقدر المفخَّم، المُثابرين على ترتيل آي التنزيل بالصوت المرخَّم، غيوثِ النَّدى ولُيُوث البأس، الذي أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم من الأدناس، وجعل مَوَدَّتَهم أجرًا له على الناس، وصحابته المستنّين بسننه، المرافقين له في عسره ويسره وسرّه وعلنه.

وبعد: فإن السيد الأمير، العالم النحرير، فَرْقَد فَلَكِ الرسالة، فارسَ ميدان البَسالة، صاحبَ الشمائل النبوية، والفضائلِ العُلْوِيَّة، المُقْتَفِي هديَ آبائه في الهدى، المُتَحَدِّر عن مظانّ الخطأ والرَّدى، شمس الملة والدين محمد بن محمد بن الشمس بن الحسن الحسني البيهقي -أدام الله فضله، وكثَّر في السادة مثلَه-، قرأ عليَّ «كتاب المفصَّل» قراءةَ مُسْتَوْضِحٍ ما استَبْهَم لديه، مسْتَفْتَح ما استغلق عليه، مُسْتَمْطِر شآبيبَ فوائده، مستدرِّ أخلاف عوائده، فاستجاز منِّي جريًا على العادة القديمة، (... ...) والطريقة المستقيمة، فأجزت له -أدام الله توفيقه، وجعل اليُمْنَ قائدَه ورفيقَه- روايته، بعد ما أتقن درايته، وكذلك رواية «الكافية» و«الشافية» لابن الحاجب، بعد ما سمعها بقراءة بعض شركائه في التحصيل، الموافقين له في سلوك مسالك التعليل، وأنا أروي «كتاب المفصَّل» عن الشيخ العلامة الكبير، والبحر المتلاطم الغزير، الذي ما له في فضله وعلمه نظير، المشار إليه بالبنان، في علمي المعاني والبيان، سحبان العصر، سيبويه الدهر، رضي الحق والدين يحيى بن مسيب بن حمير -متَّع الله العلمَ وأهلَه بطول بقائه، ورزقني ثانيةً أن أتشرَّف بكريم لقائه-، وهو يرويه عن والده أفضل الأنام، شيخ الإسلام، فخر الحق والحقيقة، برهان الشريعة والطريقة، فخر الحق والدين القَصَّاري -قدس الله روحه، وتابَعَ عليه فتوحه-، وهو قرأه على أفضل المتأخرين، وأكمل المُتَبَحِّرين، صدر الملة والدين، علي بن عمر بن محمد الخراساني الأَنْدُقاني[25]، -سقى الله تربته، ونوَّر حفرته-، وصدر الدين قرأه على أستاذه المحقق، العلامة المدقق، صاحب الأصول والفروع، المشهور بالمعقول والمشروع، نجم الملة والدين أبي عمرو عثمان بن الموفق الإسفرايني -تغمده الله برحمته، وأسكنه بُحْبُوحَة جنته، وهو يرويه عن الشيخ الإمام علامة العرب، أستاذ المغرب، تقي الملة والدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، وهو عن أستاذ الدنيا شيخ العرب والعجم، الذي به الله تعالى شياطينَ الجهل والإلحاد عن استماع سماءِ دينه رجم، جار الله العلامة -سقاه الله شآبيب الرضوان، وكساه جلابيب الغفران-، وكذلك أجزت له رواية «الكشاف» بهذه الرواية، وأجز (... ...) رواية (...)[26] بعد ما سمع منه القسم الثالث في علمي المعاني والبيان، وأنا أرويه عن شيخي المتقدِّم ذكرُه -أطال الله بقاءه، وحَرَسَ حَوْباه-، وهو يرويه عن والده، ووالده قرأه على إمام أهل الشرق شهاب الأئمة الخَزَّافي -رحمه الله-، وهو عن المصنف – قدس الله أرواحهم-، كأني إلى شخصهم ناظر، والمأمول من كرم هذا السيد المستجيز: أن لا ينساني عن دعائه المستجاب، وثنائه المستطاب.

والتاريخ لهذه الإجازة: شهر ذي القعدة الحرام، حجة تسع وعشرين وسبعمائة (ذي القعدة الحرام 729 / أغسطس-سبتمبر 1329)، وكتب ذلك بالجُوَيْن من بلاد خراسان، -رزق الله أهلها الأمان-، وهذا خط الفقير إلى الله الغني، يحيى بن القاسم بن عمرو العلوي اليمني الصَّنْعاوي، -أصلح الله أحواله، وبلغه آماله-.

---

[25] Kelimenin zaptı için bk. Sipâhîzâde Mehmed, *Evzahu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik*, haz: İlhami Danış, (Ankara: Tüba Yayınları, 2019), 286.

[26] تقديره «المفتاح»

2.8. Mîlânî'nin İcazeti

Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 511, vr. 267b. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* nüshasıdır. Nüshanın istinsahını Emînüddîn Muhammed b. Rükniddîn el-Hasenî, Gurre-i Zilhicce 880 Cuma günü ikindi vaktinde tamamlamıştır. Müstensih Emînüddîn bu nüshayı, Çarperdî'nin (ö. 746/1346) talebesi Nasrullah b. Abdillatîf es-Sürevî'nin (ö.?) Tebrîz Felekiyye Medresesi'nde hocasının yazdığı nüshadan istinsah etmiştir. Sürevî'nin ifadesine göre baştan sona kenarında ne kadar haşiye varsa onları da bu nüshaya kopyalamıştır. Daha sonra bu nüsha Çarperdî'nin diğer talebesi olan Mîlânî'nin eline geçmiş, o da hocasına *Mufassal*'ı bu nüshadan okumuş ve icazet istemiştir. Hocası Çarperdî de bu icazeti yazmıştır. Sonuç olarak elimizdeki nüshada sureti bulunan bu icazet Çarperdî tarafından talebesi Bedrüddîn Muhammed b. Necmiddîn Abdirrahîm b. Bedriddîn Muhammed el-Ömerî el-Mîlânî'ye (ö. 811/1408) verilen bir icazettir.[27] İcazetin tarihi Zilhicce 740'tır (29 Mayıs -26 Haziran 1340). Çarperdî bu icazette Mîlânî'ye sadece *Mufassal*'ı okutmak üzere hususî bir icazet verdiğini, daha önceleri ise *Keşşâf* icazetinde umumî bir icazet verdiğini ifade etmektedir.[28]



بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الرب الكريم، المجيد العظيم السميع العليم، والصلاة والسلام على نبينا المبعوث بالدين القويم، محمد الداعي إلى الصراط المستقيم، الموصل إلى النعيم المقيم، والمنجي من العذاب الأليم، بالقرآن المعجز الحكيم، الذي هو شفاء كل مريض وسقيم، ووَاسطة قلادة الكتب السماوية كالدر اليتيم، ورضوان الله تعالى على جميع آله وأصحابه من خلفاءه وأخاتنه وأصهاره ومَنْ عداهم بالتخصيص والتعميم.

أما بعد: فإنّ المولى المعظّم، والإمام المكرّم، ملك الأئمة والفضلاء، مفخر العلماء، فخر المفسرين والمحدثين، زين المذكرين، ناصح الخلائق أجمعين، الدّاعي للخلائق إلى اتباع سيد المرسلين، بتحقيق دقائق معاني كتاب الله ربّ العالمين، وتبيين فوائد رموز خاتم النبيين، وتقرير آثار الصحابة والتابعين، الهادي للأنام من ظلمات الجهل إلى أنوار العلم واليقين، والدراية والتبيين، بدر الملة والدين، محمد بن المولى العالم الفاضل ملك الأئمة والخطباء المرحوم السعيد نجم الدين عبد الرحيم بن الإمام المرحوم السعيد بدر الدين محمد العمري المَيْلَاني -أدام الله تعالى فضله، وكثَّر في الاسلام والمسلمين مثله، لنشر الفوائد وبث الفرائد، وإرشاد العباد في أقطار البلاد- قرأ عليَّ «كتاب المفصّل في صنعة الإعراب»، تصنيف الشيخ الإمام، والبحر الفهّام، والحبر الهمام، أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري جار الله العلامة -رحمه الله رحمة واسعة- قراءةَ تحقيقٍ وإيقان، وتدقيق وإتقان، وبحث وفحص، فلمّا فرغ منه -زاد الله توفيقه- التمس مني أن أكتب له الإجازة في هذا الكتاب، فأجزتُ له في هذا الكتاب لفظا وكتابة خصوصا، بعد أن أجزتُ له وكتبتُ له الإجازة عمومًا، عند فراغه من «كتاب الكشّاف» في تفسير كتاب الله العزيز فيه، وفي سائر مقروآتي ومسموعاتي ومناولاتي ومصنفاتي، فإنه أهلٌ لذلك وأنمى، واكتفيت ههنا بهذا القدر لِما سلف لي من الكلام المبسوط في ذلك المعنى، وفقه الله تعالى وإيانا لزيادة العلم والتقوى، والمرجوّ منه -أدام الله تعالى سعادته، وزاد سيادته- أن يذكرني وأصولي وفروعي في صالح دعائه مظانّ الإجابة.

كتب هذه الأحرف أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إليه: أحمدُ بن الحسن الجَارْبَرْدِي، في الشهر المبارك ذي الحجة، سنة أربعين وسبعمائة (ذي الحجة 740 / 29 مايو – 26 يونيو 1340)، حامدا ومصليا ومسلما.

2.9. Dâşim'in İcazeti

Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1415, vr. 216b-217a. Necmüddîn Sa'îd es-Sa'dî'nin *Şerhu Şerhi'l-Kâfiye* nüshasıdır. Bu nüshanın istinsah tarihi 26 Safer 740 (2 Eylül 1339) Perşembe günüdür. Müstensih adı belirtilmemiştir. Nüshanın sonunda, eserin müellifi Sa'îd es-Sa'dî'nin Zeynüddin Dâşim'e (ö.?) genel ica-

[27] Hayatı hakkında ve nisbesinin Meylânî değilde Mîlânî olduğu dair bilgi için bk. Abdullah Bilin, İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi'ş-şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 61, dipnot no: 305.

[28] Bu icazetin tavsifi ve metninin yazılmasında Abdullah Bilin'in makalesinden istifade edilmiştir. bk. Abdullah Bilin, "İcazet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri" Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Haziran 2022) 8/1: 131-132.

zet vermiştir. İcazetin tarihi evail-i (1-10) Cemaziyelevvel 744'tür (21-30 Eylül 1343). Vermiş olduğu genel icazette birçok eserin ismini zikreden Sa'dî, bazılarının müelliflerine kadar olan senetlerini verip bazılarınınkini vermemiştir. İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Îzâhu'l-Mufassal* şerhi ile vermiş olduğu bu *Mufassal* icazetinde de silsilesini zikretmemiştir.



بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله الأول والآخر، الباطن والظاهر، ذي الإحسان الغامر، والإنعام المتواتر، والصلاة على جميع رسله من الأوائل والأواخر، خصوصا على محمد الذي هو أشرف الأماجد والأكابر، وعلى آله وأصحابه المخصوصين بالمآثر والمفاخر.

أما بعد فيقول أضعف العباد سعيد السعدي: إن الأخَ الصالحَ، والإمامَ الناصحَ، العالمَ الفاضلَ، المحققَ المدققَ، ملكَ الأئمة والفضلاء، قدوةَ العلماء، زينَ الملة والدين، نورَ الإسلام والمسلمين، منبعَ آثار المتقين، داشم -متعه الله تعالى في الدارين-، ابن الإمام الهمام، العالم الرباني، والمقتدي الصمداني، مولانا شمس الدين توكلي، -أعلى الله تعالى درجته في عِلِّيِّين، وأسكنه أعلى غرف جنانه مع النبيين والصديقين-، ابن المرحوم إسماعيل -نور الله ضريحه-: قد سمع مني مصنفي هذا، وهو «شرح شرح الكافية» سماعَ إيقانٍ وإتقان، وَوَقَفَ على حقائقه، وكشف عن دقائقه، وكان يفيد في أثناء المباحثة ويستفيد، وكان هذا الإمام الفاضل قد سمع مني قبله المقدمة المشهورة بـ«الكافية» في النحو و«شرحها» الذي لمصنفها و«المقدمة التي في التصريف» و«المقدمة التي في الخط» اللتين لمصنف الكافية، أعني: الإمامَ الفاضل المحقق العلامة جمال الدين أبي عمرو المعروف بابن الحاجب -قدس الله روحه، ونور ضريحه-، فأجزته -أدام الله تعالى فضائله- أن يشتغل بتدريس مصنفي هذا، وكذلك بتدريس هذه الكتب التي سمعها مني قبله، وأن يفيدها للطلبة المستفيدين، فهو جدير بأن يُستفاد معانيها منه، ويستطلع طلع مكنونها من لدنه.

وأيضا قد سمع مني هذا الإمام العالم، مولانا زين الدين داشم، -زاد الله تعالى توفيقه- «كتاب الكشاف» في التفسير، للإمام العالم العلامة، جار الله فخر خوارم أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري -قدس الله روحه- قراءةَ بحثٍ وتحقيق، وفحص وتدقيق، وَبَحَثَ عن دقائقه، وكشف عن حقائقه، ووقف على حاق معناه، واطلع على غوامض مَغْزاه، وكان في أثناء المباحثة يفتش عن المشكلات، ويبين منه المعضلات، فأجزته -أدام الله تعالى فضائله- أن يشرع في تدريسه وإفادته، فهو العالم بتقرير معانيه ببيان بديع، والمظهر لمكنون نظمه بلفظ فصيح، وله في بسط مرموزاته اليدُ الطولى، وفي نشر مكنوناته المنزلة العليا.

وأيضا قد سمع مني هذا الإمام العالم، مولانا زين الدين داشم -أدام الله تعالى فضله- «كتاب المصابيح» في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، للشيخ الإمام العالم العلامة، محيي السنة ومفتي الأمة، الحسين بن مسعود الفراء البغوي -قدس الله نفسه، وروَّح رمسه- فأجزته أن يرويه عني، وأنا أرويه عن شيخي وأستادي العالم العلامة، أفضل العصر ووحيد الدهر، جامع جميع العلوم العقلية والنقلية، مولانا فخر الملة والدين الجَارْبَرْدِي، -متع الله المسلمين بطول بقائه-، وهو يرويه عن الشيخ قطب الأوتاد، قدوة السالكين، فخر الملة والدين أبي محمد عمر الجندري، وهو يريه عن أستاده المولى العالم العلامة ركن الدين شرف الإسلام محمد بن عثمان الساوي، وهو يريه عن القاضي الإمام مجد الدين محمد بن أبي عبد الله الحسين بن أبي المكارم أحمد، وهو عن الإمام أبي منصور محمد بن أسعد حَفَدَة العَطَّاري الطوسي، -قدس الله روحه، ونور ضريحه-، وهو عن المصنف العالم العلامة -شكر الله سعيه، وجزاه الله تعالى خير جزاء.

وأيضا قد سمع من الإمام الفاضل مولانا زين الدين داشم -أدام الله تعالى علوه- «كتاب المفصل» في النحو والصرف لجار الله العلامة، و«شرح المفصل» الذي للإمام المحقق ابن الحاجب.

وأيضا قد سمع مني القسم الثالث من «كتاب المفتاح» للإمام العلامة سراج الدين السكاكي، وهذا القسم من كتاب المفتاح في علمي المعاني والبيان.

وأيضا قد سمع مني «كتاب المنهاج» في أصول الفقه، و«كتاب الطوالع» في الكلام، و«المختصر الذي في أصول الفقه» للإمام العلامة المحقق ابن الحاجب.

وكذلك قد سمع مني «كتاب الصحائف» في الكلام للإمام العالم أفضل المتأخرين مولانا شمس الدين السمرقندي، فأجزته أن يروي جميع ذلك عني، وأن يفيد المستفيدين فهو جدير بالإفادة.

وأيضا سمع مني «كتاب الحاوي في الفتاوى».

وأنا قرأته على الأستاذ مولانا فخر الدين الجَارْبَرْدِي، وقد قرأ هو على الإمام العالم العلامة مفتي أهل الشرق والغرب أستاذ علماء العصر جلال الملة والدين محمد، وهو يرويه عن والده المصنف، العالم العلامة، النحرير الفائق، والإمام السابق، نجم الملة والدين عبد الغفار الغفاري القزويني، -شكر الله تعالى سعيه-، وقد أجاز لي في تدريس ذلك الكتاب وفي الفتوى، فأجزت أيضًا لهذا الإمام العالم مولانا زين الدين في الفتوى وفي تدريسه وفي سائر مناولاتي ومسموعاتي ومستجازاتي.

وأسأل الله تعالى بفضله العميم، وكرمه الجسيم، أن يبارك في هذه الإجازة، وأن يجعله من العلماء العاملين المتقين، وأن ينفع بعلمه كثيرا من جماعة المسلمين الطالبين، وأن يجعله من أئمة الدين والهداة المهتدين، وأرجو منه -وفقه الله تعالى لما يحب ويرضى- أن يذكرني في صالح دعاءه مَظانَّ الإجابة.

كتب هذه الأحرف أضعف العباد سعيد السعدي في أوائل جمادى الأولى لسنة أربع وأربعين وسبعمائة (1-10 جمادى الأولى 740/21-30 سبتمبر 1343)، حامدا الله تعالى ومصليا على محمد وآله أجمعين.

2.10. Hâcî el-Hasenî'nin İcazeti[29]

Hacı Selim Ağa Ktp., Nurbanu Sultan, nr. 118, vr. 284b, 283a. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* nüshasıdır. Nüshanın istinsahı Aladüddin Hindû[30] b. Şemsiddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyinî tarafından Serây'da 25 Safer 740 (1 Eylül 1339) perşembe günü kuşluk vakti tamamlanmıştır. Nüshanın sonunda Muhammed b. Ebi'l-Mehâmid Mahmûd Girây b. Bahâ Ali b. Hüsâm b. Tâcileimme el-Hulvânî el-Caferî (ö.?), Mecdülmille Hâcî b. Rüknileimme İsmail el-Hasenî'ye (ö.?) *Mufassal*, Sekkâkî'nin *Miftâh*, Kazvînî'nin *Telhîs* ve *Îzâh* isimli eserlerini kendinden rivayet etme icazeti vermiştir. İcazetin tarihi 746 (1345-46), verildiği yer Harizm Cürcâniye'dir. İcazeti veren Hulvânî, eserlerin müelliflerine kadar olan silsilesini tek tek zikretmiştir.



بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله على نعمه المُتَظاهِرة، ومِنَنِه المُتكاثِرَة، والصلاة على رسولنا محمد خاتم الأنبياء وعترته الطاهرة.

فإن الإمام الأريب الألمعي، والهمام اللبيب اللَّوْذَعِي، المشتهر باتِّباع السُّنن، وسلوك أقوم السَّنن، المشمِّر عن ساق الجِدّ، في الاقتداء بالسلف الأماجد، مجدَ الملة حاجي بن ركن الأئمة إسماعيل الحسني، -أدام الله مجده وبهجته، وأجرى بالحق بَنَانَه ولَهْجَتَه-، قد ظفر بالمُثول بين يدي أستاذينا الأماثل، والغوص على فرائد أولئك

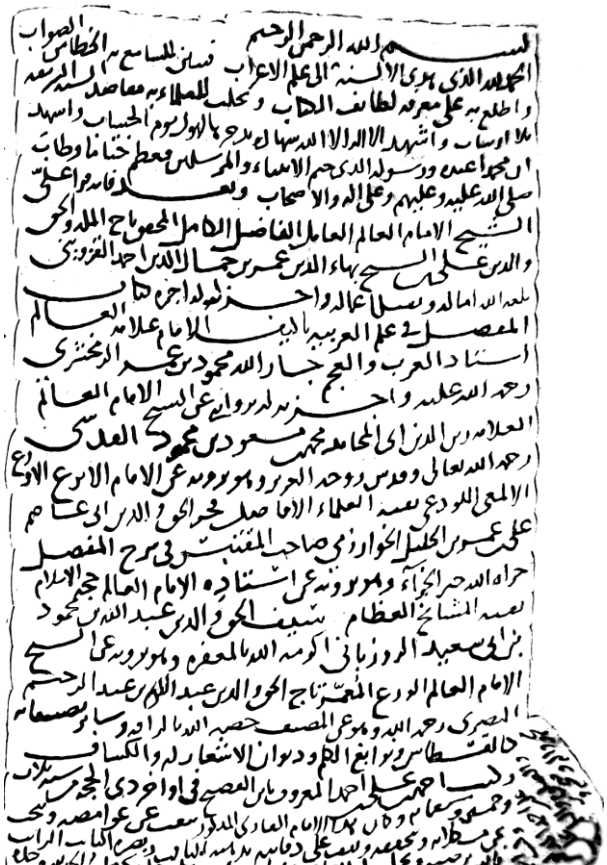
[29] Bu icazeti bulup bana gönderen dostum Mehmet Hayri Acat'a teşekkür ederim.

[30] Nüshada müstensihin adı علاء الدين هندو بن بن şeklinde sanki iki defa بن lafzı yazılmış gibi durmaktadır. Bkz. Ebû Yakub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Nurbanu Sultan, 118) 282b.

البحور الأفاضل، -طيب الله مراقد الماضين، ومتَّع المسلمين بتعمير الباقين-، وصحبني في ضمن ذلك بُرْهَةً من العصر، وآونةً من الدهر، معتنيًا بالفنون الأدبية، باحثًا عن أسرار العربية، قد صرف نحوَه نحوَ صرف «المفتاح» ونحوِه ومعانيه، بتلخيص لُبابه وإيضاح معانيه، ونَظَمَ في سلك فرائد «المفتاح» فوائدَ «التلخيص» و«الإيضاح»، ولزَّ في قرن ما ذكر كتاب «المفصَّل في الإعراب»، المفضَّل على ما صنِّف في هذا الباب، سمع عليَّ هذه النسخَ الثلاث: «االمفصَّل» و«التلخيص» و«الإيضاح»، والأقسام الثلاثة الأُوَل من «المفتاح»، بعضَها بقراءة نفسه، وبعضَها عند قراءة شركاء درسه، فأجزت له أن يرويها عنِّي، كما أخذها منِّي، وأنا أروي كتابَي «االمفصَّل» و«المفتاح» سماعًا عن الشيخ العلامة أستاذ الزمان، صاحب علمي المعاني والبيان، شيخ العجم والعرب، محيي أنواع الأدب، سلطان علماء التفسير، مقتدى أئمة التحقيق والتذكير، رضي الحق والدين، أبي الفضل يحيى بن فخر الملة والدين مسيب بن محمد حِمْيَر القصاري، -قدس الله روحه، ونور ضريحه-، وهو يرويهما عن والده الإمام المذكور، ووالدُه -رحمه الله- يروي «االمفصَّل» عن الإمام المِقْدام، والأسد الضّرغام، صدر الملة والدين علي بن عمر بن محمد بن مَحْمِش الخراساني الأَنْدُقَانِي -رحمه الله- بروايته عن الإمام الفاضل، والحسام الفاصل، أبي عمرو نجم الدين الإسفراييني، بروايته عن تقي الدين المغربي الشَّهْرَ[زُ]وري الذي كان يسكن دمشق المحروسة، وعن الشيخة الصالحة العالمة العاملة الفاضلة الكاملة، زينب بنت الشيخ الصالح أبي [القاسم] عبد الرحمن الجرجاني، وهما يرويانه عن المصنف جار الله العلامة -أعلى الله درجته-، وأما «المفتاح»: فيرويه الإمام الوالد عن الأستاذ الإمام العالم محمد بن الحسن الخوارزمي المعروف بين الأئمة بـ«شهاب الدين» الخَزَّافي، وهذا الإمام يرويه عن المصنف رحمه الله. وأروي «التلخيص» و«الإيضاح» إجازة عن الإمام الفاضل المتقن المتقي نجم الملة والدين القَرَاجُوقي[31] -رحمه الله- عن المصنف جلال الحق والدين القزويني ثم الدمشقي -طاب مرقدمه-. فالمرجوُّ من طهارة أصله، وغزارة فضله، أن لا ينساني بصالح دعائه، في مظانِّ الإجابة من صباحه ومسائه.

وقد كتب هذه الأسطر العُبَيْد الراجي فضل ربه العلي: محمد بن أبي المحامد محمود كِرَاي بن علي الموسوم بـ«بهاء» بن حسام بن تاج الأئمة الحُلْوَاني الجعفري -تاب الله عليه، وغفر له ولوالديه-، سنة ست وأربعين وسبعمائة بجرجانية خوارزم، حماها الله تعالى وجميع بلاد المسلمين بالنبي وآله الطيبين.

2.11. Kazvînî'nin İcazeti



Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 899, vr. 126b. İkinci sırada tavsif edilen icazetle aynı nüshadadır. Bu icazeti Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354)[32], Tâcüddîn Ali b. eş-Şeyh Bahâiddîn Ömer b. Cemâliddîn Ahmed el-Kazvînî'ye (ö.?) vermiştir. İcazetin tarihi evâhir-i (21-29) Zilhicce 753'tür (28 Ocak – 5 Şubat 1353). İbnü'l-Fasîh bu icazette Zemahşerî'ye kadar olan silsilesini zikretmiş ve *Kıstâs*, *Nevâbiğü'l-kelim*, *Divânü'l-eş'âr* ve *Keşşâf* gibi Zemahşerî'nin diğer eserlerini de kendinden rivayet etme icazeti vermiştir.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدى الألسنة إلى علم الإعراب، فتبين للسامع به الخطأ من الصواب، وأطلع به على معرفة لطائف الكتاب، وتجلت للعلماء به مقاصد السنة الشريفة بلا ارتياب. وأشهد أن لا إله إلا الله شهادةً ندَّخرها لهول يوم الحساب، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله الذي ختم الأنبياءَ والمرسلينَ، فعظم ختاما وطاب. صلى الله عليه وعليهم وعلى آله والأصحاب.

وبعد: فإنه قرأ عليَّ الشيخُ الإمامُ العالمُ العاملُ الفاضلُ الكاملُ المحقِّقُ تاجُ الملةِ والحقِ والدينِ علي بن الشيخ بهاء الدين عمر بن جمال الدين أحمد القزويني -بلغه الله آماله، وتقبل أعماله، وأجزل له أجره- «كتاب المفصل في علم العربية» تأليف الإمامِ، علامةِ العالَم، أستاذِ العرب والعجم، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، رحمة الله عليه. وأجزته له بروايتي عن الشيخ الإمام العالم العلامة زين الدين أبي المحامد محمد بن مسعود بن محمود القدسي، رحمه الله تعالى وقدَّس روحه العزيز، وهو يرويه عن الإمام الأبرع الأورع الألمعيّ اللَّوْذَعِيّ، بقيةِ العلماء الأفاضلِ، فخرِ الحق والدين، أبي عاصم علي بن عمر بن الجليل الخوارزمي صاحب «المقتبس في شرح المفصل»، جزاه الله خير الجزاء، وهو يرويه عن أستاده الإمامِ العالِمِ، حجَّة الإسلام، بقية المشايخ العظام، سيف الحق والدين عبد الله بن محمود بن أبي سعيد الروزياني، أكرمه الله بالمغفرة، وهو يرويه عن الشيخ الإمام العالم الورع المعمَّر، تاج الحق والدين عبد الكريم بن عبد الرحيم البصري، رحمه الله، وهو عن المصنف -خصه الله بالرأفة- وسائرَ تصنيفاته، كـ«القسطاس» و«نوابغ الكلم» و«ديوان الأشعار» له و«الكشاف».

---

[31] Bu nisbenin nasıl okunması gerektiğini bana ifade eden Doç. Dr. Musa Alak hocama teşekkür ederim.

[32] Hayatı hakkında bilgi için bkz. Ahmet Özel, "İbnü'l-Fasîh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/43-44.

وكتب أحمد بن علي بن أحمد المعروف بابن الفصيح في أواخر ذي الحجة من سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة (21-29 ذي الحجة 753 / 28 يناير – 5 فبراير 1353)، وكان هذا الإمام القارئ المذكور ينقب عن غوامضه ويبحث عن مشكلاته وتحقيقه ويقف على دقائنه بذهنه الثاقب وبصره الثابت المراتب فالله يرضيه ويجزل له إنعامه وتوليه ويمتعه بكل علم ويحظيه. والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه و(...) وكتب أحمد بن علي بن أحمد المذكور.

3. İcazetlerin Değerlendirilmesi

Bu kısımda tespit edebildiğimiz icazetler, Zemahşerî'ye kadar giden senedin icazette zikredilip zikredilmemesi, icazetin umûmî ya da husûsî olması, verildiği tarih ve mekan, icazette izah edilmeye çalışılan kıraat çeşitleri açısından değerlendirilecektir.

3.1. İcazette Sened Zikredilip Zikredilmemesi

Yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit edebildiğimiz bu 11 icazetin 6'sında müellif Zemahşerî'ye kadar silsile zikredilmiştir. Bir tanesinde icazet veren şahıs sadece hocasının ismini zikretmiş; geri kalın 4 icazette ise senet zikredilmemiştir. Senedin zikredildiği 6 icazet, Abdülkerîm el-Basrî (ö. ?), el-Muvaffak el-Mekkî (ö. 568/1172)[33] ve Ebü'l-Kāsım Abdurrahman eş-Şa'rî el-Cürcânî (ö. 547/1152-03)[34] ile beraber kızı Zeynep eş-Şa'riyye (ö. 615/1218)[35] olmak üzere 3 kol üzerinden bize ulaşmaktadır.

İkinci tabakada meşhur hadis alimi İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) 1 tarîki, dil alimi Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) 2 tariki, Rûziyânî'nin (ö. 641/1243-44)[36] de 1 tariki vardır. *Havâşi'l-Mufassal* isimli bir eseri bulunan Rûziyânî[37], İbnü'l-Fasîh'in (ö. 755/1354) verdiği icazette *Mufassal*'ı Abdülkerîm el-Basrî'den rivayet edip ikinci tabakada bulunurken, İsfenderî'nin icazetlerinde Mutarrizî'den rivayet ederek 3. tabakada bulunmaktadır.

3.2. İcazetin Umûmî ve Husûsî Olması

İcazetlerin umûmî ve husûsî olması açısından incelediğimizde 11 icazetten 6'sı husûsî, geri kalan 5 tanesi *Mufassal*'ın yanında başka eserlerinde icazeti alan kişi tarafından rivayet edilmesine izin verildiği icazetlerdir.

Kerderî ve Merğînânî'nin icazetlerinde *Mufassal*'ın yanında bu zatlar Harîrî'nin (ö. 516/1122) *el-Makāmât*'ını rivayet etme icazetleri de almışlardır.

Hâcî el-Hasenî'nin icazetinde *Mufassal*'ın yanında bu zat, Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîs* ile *Îzâh*'ını ve Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının ilk üç kısmını rivayet etme icazeti de almıştır.

Beyhakī'nin icazetinde *Mufassal*'ın yanında bu zat, Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ı, İbnü'l-Hâcib'in *Şâfiye* ile *Kâfiye*'si ve Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâh*'ının üçüncü kısmını rivayet etme icazeti de almıştır.

Zeynüddîn Dâşim'in icazetinde ise *Mufassal*'ın ve *Keşşaf*'ın yanında bu zat, İbnü'l-Hâcib'in *Îzâhu'l-Mufassal, Şâfiye, Kâfiye, Mukaddime fi'l-hat* ve fıkıh usulüne dair *Muhtasar*'ını[38], Necmeddîn Sa'îd es-Sa'dî'nin *eş-Şerhu's-Sa'îdî*'sini, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîh*'ini[39], Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının üçüncü kısmını, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâc*[40] ve *Tavâli'*'ini[41], Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *Sahâif*'ini[42] ve Abdülgaffar el-Kazvînî'nin (ö. 665/1266)[43] *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*'sını[44] rivayet etme icazeti de almıştır.

---

[33] Hayatı hakkında bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003) 12/400.

[34] Hayatı hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/907. Zehebî vefat tarihiyle alakalı hicri 547 ya da 548 olabileceğini söylemiştir.

[35] Hayatı hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 13/435.

[36] Bu zatın ismini talebesi İsfenderî, Ebü'l-Fezâil İshak b. Şemseddîn b. Ahmed el-Ekremî Kerderî'ye vermiş olduğu icazette bu şekilde harekelemiştir. bkz. Zemahşerî, el-Mufassal fî san 'ati'l-i'râb (Balıkesir: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 590) 160a.

[37] Eser için bkz. Rûziyânî, Abdullah b. Mahmûd b. Ebî Sa'îd, *Havâşi'l-Mufassal*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasfya, 4533) 1b-48a.

[38] Eser hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/67-70.

[39] Eser hakkında bilgi için bkz. İbrahim Hatipoğlu, "Mesâbîhu's-sünne", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258-260.

[40] Eser hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Minhâcü'l-vüsûl", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/113.

[41] Eser hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliu'l-envâr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/180-181.

Bu 5 icazetin dışında kalan 6 icazette ise sadece Zemahşerî'nin *Mufassal*'ını rivayet etme icazeti vardır.

3.3. İcazetlerin Verilme Tarihi

Tespit edilen 11 icazetin verilme tarihi hicri 7. ve 8. asırlara tekabül etmektedir. Bunlardan beş tanesi 7. asırda, altı tanesi ise 8. asırda verilmiştir.

Sırasıyla icazetlerin verilme tarihi şöyledir: Siğnâkī 676/1277-78, Muhammed el-Buhârî 682/1283, Merğînânî 683/1285, Saffârî 687/1288, Kerderî 695/1296, Fûlâzî 716/1316, Muhammed el-Beyhakī 729/1329, Mîlânî 740/1340, Zeynüddin Dâşim 744/1343, Hâcî el-Hasenî 746/1345-46 ve Kazvînî 753/1353'tür.

3.4. İcazetlerin Verildiği Mekanlar

Tespit edebildiğimiz icazetlerin sadece ikisinde icazetin verildiği yer zikredilmiştir. Bunlardan Şemsüddîn Muhammed el-Beyhakī'nin icazetini Horasan'ın Cüveyn beldesinde aldığı, Hâcî el-Hasenî'nin de Zemahşerî'nin vefat ettiği Hârizm-Cürcâniyye'de aldığı zikredilmektedir. Bu iki icazet dışında geri kalan 9 icazette yer ismi zikredilmemiştir. Ancak icazeti veren alimlerin biyografilerine bakıldığında genel olarak bu zatların Hârizm bölgesi ve civarındaki alimler olduğu görülmektedir.

3.5. İcazetlerde Geçen Kıraat Çeşitleri

Tespit edebildiğimiz icazetlerde kıraat çeşitlerini *Mufassal*'ı a) baştan sona kadar okunduğunun ifade edilip edilmediğine, b) mücâzın tek başına mı yoksa başka arkadaşlarıyla beraber mi okuduğuna ve c) mücîzin kıraat şeklini tavsif edip etmediği gibi alt başlıklar altında inceledik.

Bu mülahazalarla *Mufassal*'ın baştan sonuna kadar okunduğu vurgusu Tiflîsî ve Saffârî'nin icazetinde geçmektedir.[45]

Mufassal'ın bazısını icazeti alan şahsın, bazısını da diğer ders arkadaşlarının okuduğu ise Saffârî, Kerderî ve Beyhakī'nin icazetlerinde geçmektedir.[46]

Siğnâkī ve Kazvînî'nin icazetlerinde icazet veren zatlar (mücîz) kıraatin nasıl bir şekilde olduğunu açıklamadan kendilerine okuduklarını ifade etmişlerdir.[47]

Geriye kalan 9 icazette ise mücîz edebi uslûb ve seci'li lafızlarla *Mufassal*'ı icazet verdiği zatın nasıl okuduğunu ifade etmiştir.

Mesela Kerderî'nin icazetinde mücîz İsfenderî, Harîrî'nin *Makāmât*'ını ve Zemahşerî'nin *Mufassal*'ını hocası Rûziyânî'ye ezbere okuduğunu ifade etmiş;[48] icazet verdiği Kerderî'nin de bu eserleri kendisinden muhakkik ve müdekkik bir şekilde dinleyip okuduğunu ifade etmiştir.[49] Dâşim'nin icazetinde ise hocası Sa'îd es-Sa'dî "araştıran, tahkik eden, inceleyen, hakikatlerinden bahseden, inceliklerini ortaya çıkaran, manalarının hakikatleri üzerinde duran" vb. seci'li kelimelerle nasıl bir şekilde kendisine *Mufassal*'ı okuduğunu ifade etmiştir.[50]

---

[42] Müellif ve eser hakkında bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/475-477.

[43] Eser hakkında bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Kazvînî, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/15.

[44] Hayatı hakkında bilgi için bkz. Cengiz Kellek, "el-Hâvi's-sagīr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 36/535-536.

[45] Bu ifadeler Tiflîsî'de «**كتاب المفصل** من أوله إلى آخره...», Saffârî'de «قرأ عليَّ...» şeklinde ifade edilmiştir.

[46] Bu ifadeler Saffârî'de «بعضه بقراءته وبعضه بقراءة الأصحاب المقررين في الآداب», Kerderî'de «بعضه بقراءته وبعضه بقراءة الأصحاب من الأفاضل», Beyhakī'de «بقراءة بعض شركائه في التحصيل الموافقين له في سلوك مسالك التعليل» ve Hâcî el-Hasenî'de «بعضها بقراءة نفسه، وبعضها عن قراءة شركاء درسه» şeklinde ifade edilmiştir.

[47] Bu ifadeler Siğnâkī'de «قِرَاءَةً عَلَيْهِ», Kazvînî'ni de ise «قرأ عليَّ» şeklinde ifade edilmiştir.

[48] Bu ifadeler icazette «وقد ثبتت لي روايتهما جميعا قراءةً وحفظًا على مولايَ ... سيف الحق والدين حجة الإسلام عبد الله بن محمود بن أبي سعيد الزُّوزِيانِيّ الخوارزمي رضي الله عنه» şeklinde geçmektedir.

[49] Bu ifadeler Kerderî'de «سمع عليَّ سماع تحقيق وتدقيق ... سماع محقّق» şeklinde geçmektedir.

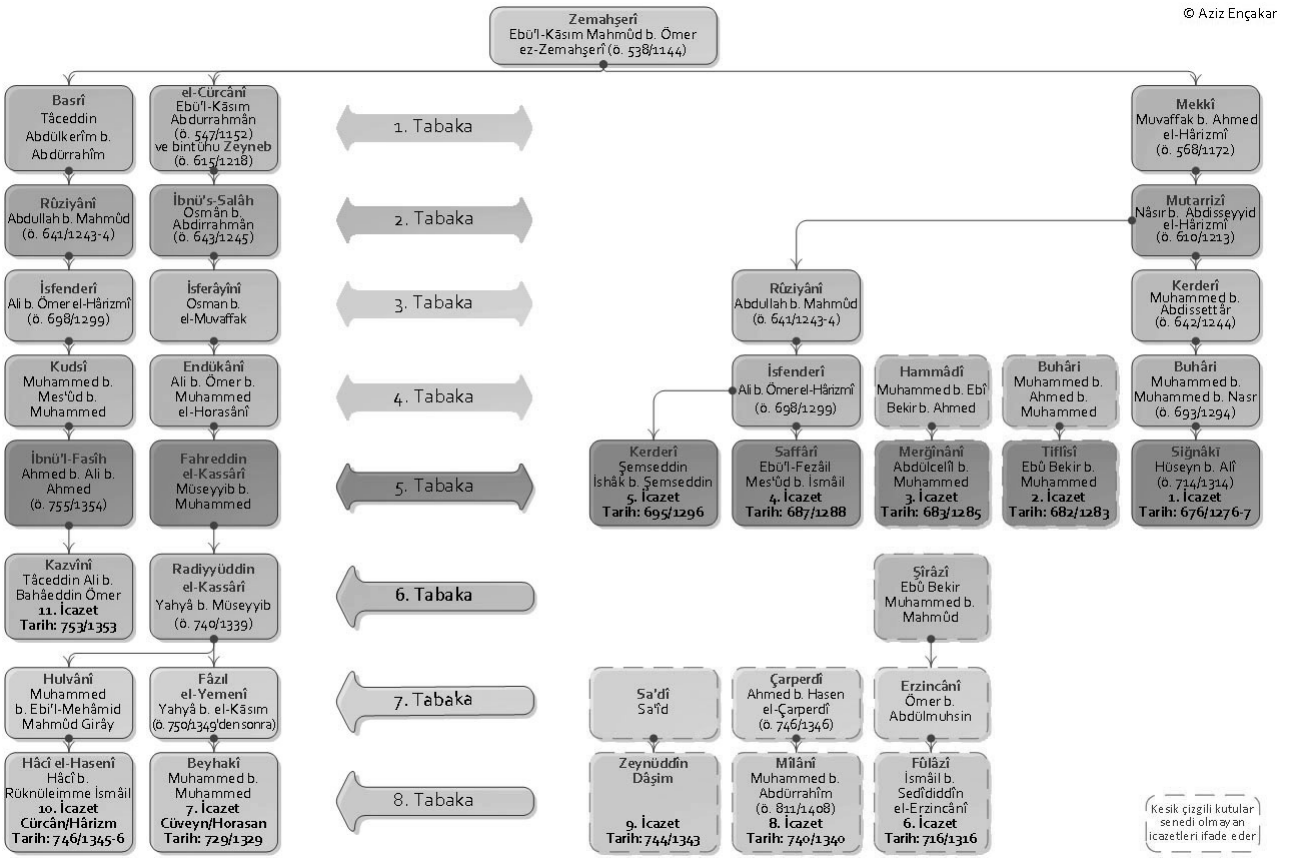
[50] Bu ifadeler icazette «قراءةَ بحثٍ وتحقيق، وفحص وتدقيق، وَبَحثٌ عن حقائقه، وكشف عن دقائقه، ووقف على حاق معناه، واطلع على غوامض مَغْزاه، وكان في أثناء المباحثة يفتش عن المشكلات، ويبين منه المعضلات» şeklinde geçmektedir.

SONUÇ

Mufassal'ın yazma nüshalarını toplarken karşılaştığımız 11 kıraat icazetini tanıtmaya çalıştığımız bu makalede, bu icazetlerin eserin kimler tarafından, hangi tarihte, nerede ve ne şekilde okunduğuna dair birçok bilgiye kaynaklık ettiği görülmüştür. Genel olarak bu icazetlere baktığımızda 7. ve 8. asrın ilk yarısında yaşamış olan Siğnakī, İbnü's-Salâh, İbnü'l-Fasîh, Fâzıl el-Yemenî gibi birçok alimin Arap dili gramerini öğrenirken bu eseri bir alimden okuyup talebelerine de okuttuğu anlaşılmıştır. 7. asrın ikinci yarısı ve 8. asırda ise İbnü'l-Hâcib'in *Şâfiye* ve *Kâfiye* isimli eserlerinin yavaş yavaş *Mufassal*'ın yerini aldığı görülmüştür. Ayrıca bu icazetler üzerinden Zemahşerî'nin eserleri içerisinden *Mufassal*'ı okutmak için bir hocanın yanında okunması ya da dinlenmesi gerekliliği görülürken diğer eserleri için bu şartın gözetilmediği ve genel icazetlerde onların okutulmasına izin verildiği müşahede edilmiştir.

Son olarak tabakat/biyografi eserlerinde bulunmayan birçok bilgiye kaynaklık eden bu tür icazetlerin çalışılıp gün yüzüne çıkartılması gerektiği anlaşılmıştır.

Tablo: Mufassal İcazetleri



KAYNAKÇA

Bilin Abdullah, "İcazet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri" Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 131-132, Haziran, 2022.

Bilin Abdullah, İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi'ş-şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=vjszP7PzV0HebcjFEvDfwPfFwSxl71W1e3nErF2fHjCQQGU0WJufahgkwD1qq66K

Boyalık Mehmet Taha, *el-Keşşaf Literatürü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.

Boyalık Mehmet Taha, "Yemenî'in Tuhfetü'l-eşrâf Adlı el-Keşşâf Şerhinde Mu'tezile Savunusu", İslâm Araştırmaları Dergisi, 31-35, 39 (2018).

Çolak Mücahit, "Hanefî Fakihi Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî'nin et-Tekmîl fi'l-Usûl İsimli Eserinde Kıyas", Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 276-277, 14/2, 2021.

Hatipoğlu İbrahim, “Mesâbîhu’s-sünne”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29/258-260, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

İbn Hallikân Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-aʿyân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru-Sâdır, 1900.

İsfenderî, Ebû Âsım Ali b. Ömer b. el-Celil b. Ali el-Fakīhî, *el-Muktebes fî tavzîhi mâ-iltebes*, Atıf Efendi Ktp., nr. 2570, vr. 3a.

Kandemir M. Yaşar, “İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 21/198-200, İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, thk. Ekmeleddîn İhsânoğlu, Beşşâr Avvâd Maʻrûf vd., London: Müessesetü’l-Furkān li’t-Türâsi’l-İslâmî, 1443/2021.

Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvut, İstanbul: Ma’hedü’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-Arabiyye; İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Muʻcemü’l-müellifîn terâcimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye* Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993.

Kellek Cengiz, “el-Hâvi’s-sagīr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 36/535-536, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Koca Ferhat, “el-Muhtasar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 31/67-70, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Koca Ferhat, “Minhâcü’l-vüsûl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 30/113, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakati’l-Hanefiyye*, Karaçi: Mîr Muhammed. Kütüphane, ts.

Kutluer İlhan, “Semerkandî, Muhammed b. Eşref”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 36/475-477, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sadru’l-Efâzıl el-Kāsım b. el-Hüseyin el-Hârizmî, *et-Tahmîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Mekke: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990.

Sekkâkî, Ebû Yakub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Nurbanu Sultan, 118.

Sipâhîzâde Mehmed, *Evzahu’l-mesâlik ilâ maʻrifeti’l-büldân ve’l-memâlik*, haz: İlhami Danış, Ankara: Tüba Yayınları, 2019.

Özel Ahmet, “İbnü’l-Fasîh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 21/43-44, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özel Ahmet, “Kazvînî, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 25/155, Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Tala Murat, “Zemahşerî’nin el-Mufassal’ının Şerh ve Hâşiye Literatürü: Dil Bilimi ve Dil Öğretiminde Yenilik Teklifinin Yansımaları”, İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği, editör: Mesut Kaya, Sezai Engin, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Yavuz Yusuf Şevki, “Tavâliu’l-envâr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 40/180-181, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebü’l-Kāsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufassal fî sanʻati’l-ʻirâb*, thk. Hâlid İsmâîl Hassân, Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2014.

Zemahşerî, Ebü’l-Kāsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufassal fî sanʻati’l-ʻirâb*, Balıkesir: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 590, 160a.

Zemahşerî, Ebü’l-Kāsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufassal fî sanʻati’l-ʻirâb*, Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1146, zahriye sayfası.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-aʿlâm*, thk. Beşşâr Avvâd Maʻrûf, Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 2003.

Hucurât Sûresindeki Kıraat Farklılıkları (Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı Özelinde)

Hüseyin Öztürk*

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm yüce Allah'ın mesajlarını insanlara bildiren vahyolunmuş bir kitaptır. Hz. Peygamberin kendisine vahyolunduğu bu kitabı bil fiil tebliğe başlayacağı topluluk mensubu olduğu Kureyş kabilesiydi. Bu kabile Arap lisanını en fasih konuşan kabilelerin başında geliyordu. Etrafta yaşayan kabileler ve çöllerde yaşayan bazı bedeviler Kureyş kabilesinin konuştuğu lehçeden farklı lehçelerle konuşuyordu. Hz. Peygamberin bu kitabı herkese ulaştırma vazifesi konuşulan farklı lehçelerle de okunmasını icap ediyordu. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm Arapçayı farklı lehçelerle konuşan kabilelerin lehçeleri üzerine de okunmuş ve bu lehçelerle okunmasına müsaade edilmiştir.

Farklı lehçeler sebebiyle meydana gelen farklı okuyuşların nesilden nesle nakli Hz. Peygamberden itibaren her dönemde üzerinde titizlikle durulan bir konu olmuştur. Bu nakil meselesi öylesine detayları içinde barındıran bir konu ki bu iş ayrı bir ilim dalı olmuştur. Bu konuda bazı âlimler diğerlerine göre temâyüz etmiş âdeta bu konuda duayen olmuştur. Kıraat imamlarının her bireri bir kabilenin lehçesini benimsemiş ve o lehçenin mütevâtir kıraat olduğunu ispat etmiştir. Bazı âlimlerde bu lehçeleri naklederken farklı metotlar geliştirmiş, bu lehçeleri belirli sistemle bir araya getirmiş ve Kurrâ hafızlık müessesesinin temellerini atmıştır. Gerek sahabeden gerek sonraki nesillerden bazı âlimler mütevâtir ile birlikte şâz kıraatleri de mevzu etmiştir. Bu kıraatler her dönem okunmuş, okutulmuş müzakere edilmiştir. Böylece kıraatler ilim dünyasındaki yerini almıştır.

Çoğu mütevâtir derecesine ulaşan bu kıraatler aslî (telaffuz) ve ferşî (yapısal) farklılıklar olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu durumda mana yönünden farklı algılanması kaçınılmaz olmuştur. Böyle olunca başta tefsir olmak üzere, fıkıh vs. gibi farklı dalların müracaat noktası olmuştur. İlim dünyasına katkısı olması amacıyla burada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsirinden Hucurât sûresindeki ferşî kıraat farklılıkları ve manaya etkisi ele alınacaktır.

1. Hucurât Sûresindeki Kıraat Farklılıkları (Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı Özelinde)

1.1. Zemahşerî'nin Hayatı

İlmî bir kişiliğin oluşmasında aile, sosyal çevre ve bölgesel konum etkili olabilmektedir. Bu sebeple bir âlimin eseri çalışılırken genellikle önce o âlimin hayatı anlatılır. İnsanların ilmî konuya bakış açısı ve kanaati yukarıda sayılan etkenler göz önünde bulundurularak gerçekleşebilmektedir. Bu sebeple bildiride Zemahşerî'nin hayatını anlatmak yerinde görülmüştür.

İlim dünyasının en meşhur isimlerinden biri olan Zemahşerî'nin gerçek ismi Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer'dir. Ebu'l Kâsım diye künyesi vardır.[1] Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içinde kalan Harizm (Harzem) bölgesinin Taşovuz (Daşoğuz) ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de[2] doğmuştur. Harizm'e nisbetle "el-Hârizmî"[3] "Fahr-i Hârizm"[4] (Hârizm'in övünç kaynağı) denmiştir. Yaşamının ekserisini Mekke'de

* YL Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı İmam-Hatip, ORCID: 0000-0002-5988-7350

1 İbn Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâ'ü ebnâi'z-zamân*, thk. Dr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1397/ 1977), 5/ 168.

2 Mustafa Öztürk- M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2023).

3 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/ 168.

4 el-Hâfız Celâleddîn 'Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât fi ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Halep: Matbaatü 'İsâ'l Bâbî'l Halebî, 1384/ 1965), 2/ 279.

geçirdiği için "Cârullah"[5] (Allah'ın komşusu), sıkı bir Mu'tezilî olduğu için de "Hâtemü'l-Mu'tezile" ve "Hâtimetü Şüyûhi'l-Mu'tezile"[6] denmiştir. Zemahşerî, 27 Recep 467/ 18 Mart 1075'te çarşamba günü Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah (ö. 485/ 1092) ve onun dünyaca meşhur veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/ 1092) saltanatı zamanında doğmuştur.[7] Zemahşer isimli mekân Harizm bölgesinin en büyük mıntıkası olup Zemahşerî ile şöhret kazanmıştır.[8]

Kaynaklarda Zemahşerî ile alakalı göze çarpan en dikkat çekici bilgi onun bir ayağının dizden aşağısının olmamasıdır. Hatta bacağının o hali gözükmesin diye takma bacak kullanmış ve uzun elbise giymiştir. Bu konuda kaynaklar görüş birliğindedir. Ayağının neden kaybolduğu ile alakalı ise farklı bilgilere yer verilmiştir. Bir rivâyete göre Zemahşerî'nin kendisi bu durumu şöyle anlatmıştır: Zemahşerî çocukluğunda bir serçe yakalayıp ayağını bağlar. Serçe elinden kaçıp bir ağacın kuytu bir yerine girer. Zemahşerî kuşu almak için elini uzatır ve eline kuşun ayağına bağlı ip gelir. İpi çeken Zemahşerî kuşun ayağını koparır. Bunu duyan annesi üzülür ve kuşa acıdığından oğluna: "Serçenin ayağını kopardığın gibi Allah da senin ayağını koparsın" diyerek beddua eder. İlim tahsili için Buhâra'ya giden Zemahşerî yolda bineğinden düşer ve ayağı kırılır. Hastalık nükseder ve ayağı kesilmek zorunda kalır. O andan itibaren takma bacak kullanır. Zemahşerî: "Bu olay başıma annemden aldığım ah sebebiyle geldi" demiştir. Diğer rivayette ise şöyle geçer: bir seyahat esnasında çokça kar yağmış, soğuktan etkilenen Zemahşerî'nin ayağı büyük zarar görmüş ve bu sebeple kendisi ayağını kesmiştir.[9]

Amelde mezhebi Hanefî olan bu zat itikatta Mu'tezîlî'dir.[10] Mu'tezilî olmaktan tereddüt etmeyen bu zat her fırsatta bunu dile getirmiş ve herkesten kendisi hakkında Mu'tezilî diye konuşulmasını arzu etmiştir.[11] En şöhret bulmuş eseri *el-Keşşâf*'tır. Bu sebeple kendisine Sâhibü'l Keşşâf da denir. Aynı zamanda bu zat tefsir, hadis, nahiv, lügat ve ilmi beyan alanında büyük bir âlimdir. Tartışmasız yaşadığı dönemin en büyük imamıdır. Yazdığı eserlere sıkça müracaat edilen birisidir. *Keşşâf*'ın dışında nahiv alanında "*el-Müfred ve'l-mürekkeb*", hadis tefsiri alanında "*el-Fâik fî-Tefsîri'l-hadîs*", lügat alanında "*Esâsü'l-belâga*", fıkıh alanında "*Ruûsü'l-mesâil*", nahiv alanında "el-Ünmûzec" gibi onlarca eser yazıp ilim dünyasına büyük miras bırakmıştır.[12] Mekke'den döndükten sonra Harezm'in Cürcânî bölgesine yerleşti. Burada Arefe gecesi 9 Zilhicce 538/ 13 Haziran 1144 yılında vefat etti.[13]

1.2. *el-Keşşâf* Tefsiri Hakkında Bilgi

Uzun ismi *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl'dir.* Bazı eserlerde *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîli'n-nâtık 'an dekâiki't-te'vîl* ya da yalnızca *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*[14] diye bilinir. Zemahşerî'nin tefsirinin mukaddimesinde kendi kaleminden öğrenildiğine göre bu kitabı yazmaya "en-Nâciyetü'l-adliyye" diye ilimle meşgul olan bir fırkanın kendisine âyetlerin tefsirini sorması ve kendisinin âyetlerdeki kapalılığı açması, hakikatleri güzelce anlatması bu fırkanın hoşuna gitmiş ve Zemahşerî'den tefsir yazmasını istemeleri üzerine başlamıştır. Mekke'ye yerleştiğinde Ebu'l Hasen b. Hamza b. Vehhâs'ın talebi üzerine kitabını te'lif etmiştir. Ka'be-i Muazzama'nın bereketiyle görünüşte uzun yıllar alabilecek bu işi iki yıl gibi kısa sürede bitirdiğini ifade etmiştir. Bu durumu Hz. Ebû Bekir'in otuz yılda yapılabilecek işleri Allah'ın beytinin bereketiyle iki yılda yapmasına benzetmiştir.[15]

Bu kitap, içinde Mu'tezilî görüşler barındırması hatta müellifin o görüşleri benimseyip savunmasına rağmen birçok tefsirin önüne geçmiş ve belagat açısından müracaat edilen bir kitap olmuştur. Uzun açıkla-

---

5 Süyûtî, *Buġye,* 2/ 279.

6 Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu,* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 19. Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn,* (Merkezü Tefsîr li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye), 2/ 666.

7 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 7/ 257.

8 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/ 173-174.

9 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/ 169-170.

10 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Lekneviyyü'l-Hindî, *el-Fevâidü'l- behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye), 209.

11 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/ 170.

12 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/ 173.

13 Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî".

14 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2023).

15 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mûn Siyâha, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1430/ 2009) 1/ 12.

malardan uzak olması, kıssalardan ve isrâiliyattan arınmış olması, Arapça uslûba riâyet ve ilmi me'ânîye yer vermesi, Kuran'ın i'câzını ortaya koymakta belâgat nüktelerinden yararlanması, herhangi bir konuyu açıklarken mukadder soruya (eğer dersen ki) başvurup cevaplaması (bende derim ki) gibi özellikleri bu kitabı önemli bir noktaya taşımıştır.[16]

1.3. *el-Keşşâf* tefsirinin kıraat boyutu

Kıraatler sıhhat bakımından mütevâtir-şâz, tarik bakımından seb'a-aşere, usul bakımından infirad-indirac diye kısımlara ayrılır. Bir de kıraat imamlarının okuyuşları ile ilgili farklılıklar vardır. Buna aslî ve ferşî farklılıklar denir. Aslî farklılık: med, imâle, idgâm ve diğer tecvit kaidelerine ait hususlardır. Ferşî farklılık: belli bir kaideye dayanmayan, rivâyet esasına göre kelimelerin aslî yapısı muhafaza edilmekle beraber, bazı kelimelerdeki harf, hareke ve fiillerin bâblarındaki değişiklikle ilgili hususlardır.[17]

el-Keşşâf uzun bir tefsir olmamasına rağmen fazlaca kıraatlere yer vermiştir. Yer verdiği bu kıraatler ferşî anlamdaki kıraatlerdir. Aslî farklılıklara neredeyse hiç yer vermemiştir.[18] Kimi yerde yorum yapmadan sadece kıraati zikretmiş, kimi yerde kıraatlerin tefsire olan etkisini zikretmiştir. Bazen âyetteki iki kıraati beyan eder, bazen de bir kelimenin çeşitli okunuşundaki lügat farklılıklarını zikreder. Mana odaklı giden müellif kıraate dalar ve gizlenmiş manaları tefsir eder. Kur'an'ın üslûbunu korur ve manayı kuvvetlendiren vecihleri seçer. Nahiv ilminin gerekliliğine de vurgu yapar.[19] Kıraatleri mütevâtir-şâz ayrımı yapmaksızın kullanmıştır. Tefsirindeki eleştiri noktalarından biri de budur. Bütün bu özellikleriyle *el-Keşşâf* en başta tefsir olmak üzere kıraatlere, nahiv ilmine, sarf ilmine kaynaklık etme geleneğini sürdürmektedir.

1.4. Sûre Hakkında Bilgi

Medîne'de hicrî 9. yılda nâzil olmuştur. 18 âyettir. Tahrim sûresinden önce Mücâdele süresinden sonra inmiştir. İniş sırası 106'dır. Kur'ân-ı Kerîm'de sıralaması 49'dur.[20] Sûre ismini dördüncü âyette geçen odalar manasındaki "Hucurât" kelimesinden almıştır. Arapçada hücre, evin bir bölümüne yani odasına denir. Dördüncü âyette Hz. Peygamber'e evinin arkasından ismiyle seslenenlerin bu davranışlarının edebe aykırı olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in evi, dokuz odadan oluştuğu için hücrenin çoğulu hucurât diye çoğul olarak gelmiştir.[21] Bu sûre Müslümanların yüce Allah'a ve rasûlüne karşı edeplerinden ve genel anlamda âdâb-ı muâşeretten, îman ile İslâm'ın farkından bahsetmiştir.[22]

1.5. Sûrede Bulunan Ferşî Kıraat Farklılıkları

Burada önce ilgili âyetlerin Arapçası ve meali yazılacaktır. Devamında Zemahşerî'nin tefsirinden âyet üzerindeki kıraat tahlilleri ve manaya etkisine değinilecektir. Son olarak âyette bulunan ferşî farklılıkların mütevâtir-şaz ayrımı ve ilgili kıraatlerin imamları üzerine derleme yapılacaktır.

1.5.1. Birinci Âyet

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ ورَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Ey iman edenler! Kendi fikrinizi Allah ve rasulü'nün emirlerinin önüne geçirmeyin ve Allah'tan korkun. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla işitir, her şeyi hakkıyla bilir."[23]

/لا تُقَدِّمُوا/ lâ tügaddimû fiili /وَجَّهَ/ veccehe (yöneldi), /بَيَّنَ/ beyyene (ortaya çıktı) fiillerinde olduğu gibi, /تَقَدَّمَ/ tegaddeme (öne geçti) manasındaki /قَدَّمَ/ gaddeme'den gelmektedir. Bir savaş ordusunun arkasında değil de önünde giden grup için kullanılan /مُقَدِّمَةُ الْجَيْشِ/ mügaddimetü'l-ceyş de bu köktendir. Kelimeyi /تَتَقَدَّمُوا/ tetegaddemû fiilinden (tefe'ul babından, ayın harfinin şeddesiyle) tê'nin hazfıyla /لا تَقَدَّمُوا/ lâ tegaddemû okuyanların

---

16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 12.

17 Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 26-32.

18 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1030-1042. (Bu kanaate Hucurât sûresi başta olmak üzere tefsir geneli incelenerek varılmıştır.)

19 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/ 341-343.

20 *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, çev. Hayreddin Karaman- Mustafa Çağrıcı- İbrâhim Kâfi Dönmez- Sabrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/ 84.

21 *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali*, İhsan Atasoy-Ümit Şimşek-Mehmet Paksu-Cemal Uşşak (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012),514.

22 Karaman vd., *Kuran Yolu*, 5/ 84.

23 el-Hucurât 49/ 1.

kıraati bu manayı (öncülük etmek) destekler. Zemahşerî'ye göre tef'il babından olan okuyuş ve bunun ifade ettiği mana en güzeli, en doğrusu, Kur'an belâgatına daha münasip, ehli ilme göre daha muteberdir.

Bu kelime لا تَقْدَمُوا/ lâ tagdemû diye de okunmuştur. Bu takdirde manası dînî bir konuda yüce Allah ve peygamberi bir icraat yapmadan siz yapmayın demektir.[24]

Bu âyette aşere imamlarının dokuzu malum kıraati okumuşlardır. Bu kıraatin dışında tefsirde de bahsedildiği gibi لا تَقَدَّمُوا/ lâ tegaddemû diye on imamdan farklı okuyan Şeyh Yâ'kup'tur (ö. 205/ 820).[25] Bu zikredilen okuyuşlar mütevâtirdir.[26] لا تُقْدَمُوا/ lâ tagdemû kıraatinin ise klasik kaynaklara bakıldığında mütevâtir olmadığı görülmektedir.[27]

1.5.2. İkinci Âyet

يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ

"Ey iman edenler! Sesinizi Peygamberin sesinden fazla yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın. Yoksa amelleriniz mahvolup gider de farkında bile olmazsınız."[28]

İbn Mes'ud أَصْوَاتَكُم/ esvâteküm kelimesini بِأَصْوَاتِكُم/ biesvâtiküm diye okudu. Buradaki be harfi zâid olup şeddeli harf manası ifade eder. Bu kıraate göre be harfi âyete "Peygamberle aşırı yüksek sesle konuşmayın anlamında" mübalağa manası katar. Buradan "aşırı yüksek sesle konuşmayın normal yüksek sesle konuşabilirsiniz" manası çıkmaz. Aksine münasebetsiz konuşmayı, gürültü patırtı çıkarmayı büsbütün terkedilmesi istenir.[29] Bu kıraat aşere imamları tarafından rivayet edilmemiştir.[30]

İbn Mes'ud أَنْ تَحْبَطَ/ en tehbeda kelimesini فَتَحْبَطَ/ fe tehbeda okumuştur. Bu kıraate göre mana eğer peygamberle bağıra bağıra konuşursanız amelleriniz neticesiz kalır. Çünkü fe'den sonrası bir önce geçen kelamın sonucudur.[31] Bu kıraat neticede herkes tarafından anlaşılan manayı te'kîd etmiştir. Bu rivayet mütevâtir olan aşere ve takrip tarîkinde yoktur.[32]

1.5.3. Dördüncü Âyet

إِنَّ الَّذِينَ يُنادونَكَ مِنْ وَراءِ الْحُجُراتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلونَ

"Sana odaların arkasından seslenenlerin çoğu ise Peygambere layık olduğu hürmeti göstermeyi akıl edemeyen kimselerdir."[33]

حُجْرَةٌ/ hücre kelimesi duvarla çevrili mekâna denir. Deve ahırına da hücre denilir. Âyette çoğul olarak zikredilmiştir. Manası Peygamber'in zevcelerinin odalarıdır. Bu kelime iki zamme ile hucurât, cim harfinin fethasıyla hucerât, cim'in iskanıyla hucrat diye üç farklı kıraatte okunmuştur. Âyete üç farklı mana verilebilir. Birincisi: Bazı kimseler hep birlikte oda oda dolaşarak seslenmiştir. İkincisi: Her biri bir odanın arkasından olmak üzere Hz. Peygambere seslenmişlerdir. Üçüncüsü; Yalnızca hz. Peygamberin odasının arkasından beraberce seslenmişlerdir. Bu takdirde çoğul gelmesinin sebebi Peygamber'e hürmet etmenin önemini bildirmek ve O'nun şanını yüceltmektir. Burada seslenme fiili, tek işlendiği varsayıldığında diğerleri bunu engellemediği ve onayladığı için hepsine isnat edilmiştir.

Burada bilinen kıraatlerden farklı olarak cîm'in fethasıyla okuyan Ebû Ca'fer'dir (ö. 130/ 748). Cîm'in sükûnuyla okuyan imam ya da imamların kıraati mütevâtir olmayan kıraatlerdir.[34]

---

[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1031.

[25] Ahmed b. Muhammed b. el-Bennâ, *İtḥâfü fużalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-ḳırâ'âti'l-erbaʿati ʿaşer*, thk. eş-Şeyh Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Mısır: Dâru's-Sahâbe, 1430/ 2009), 2/ 778.

[26] Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Maʿrûf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Muhammed Temim ez-Za'bî (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâseti'l-Kur'âniye, 1433/ 2012), 123.

[27] Abdü'l-Fettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-ʿirfan*, (İstanbul: Asithane Kitabevi, 1433/ 2012), 127. Bu hususta bk. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe*, 123. el-Bennâ, *İtḥâf*, 2/ 778.

[28] el-Hucurât 49/ 2.

[29] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1032.

[30] Pâlûvî, *Zübde*, 127. Cezerî, *Tayyibe*, 123. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 779.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1033.

[32] Pâlûvî, *Zübde*, 127. Cezerî, *Tayyibe*, 123. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 779.

[33] el-Hucurât 49/ 4.

[34] Pâlûvî, *Zübde*, 127. Cezerî, *Tayyibe*, 123. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 779.

1.5.4. Altıncı Âyet

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اَمَنُوا إِنْ جَائَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَي مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

"Ey iman edenler! Eğer fasığın biri size bir haber getirirse onu araştırın. Yoksa cahillik edip bir topluluğa kötülük eder, sonra da yaptığınıza pişman olursunuz."[35]

İbn Mes'ud فَتَبَيَّنُوا/ fetebeyyenû kelimesini فَتَثَبَّتُوا/ fetesebbetû okumuştur. Bu iki kelimede bir olayın "gerçek yüzünün araştırılması ve ortaya çıkarılması" manasına gelip aynı anlamı ifade etmektedir.[36] Tefsirden anlaşılan burada kıraat farklılığı olsa da mana aynıdır.

Zemahşerî zikretmese de فَتَثَبَّتُوا/ fetesebbetû şeklinde diğerlerinden farklı okuyan imamlar Hamza (ö. 159/ 772), Kisâî (ö. 119/ 737), Halefü'l Âşir'dir (ö. 229/ 843).[37] İlave bilgi olarak şöyle denilebilir: Kıraat-i 'aşerede ismi olmayan bir âlimin bazen mütevatir kıraat nakletmesi mümkündür. İbn Mes'ud aşere imamlarının arasında yer almadığı halde onların mütevatir olarak zikrettiği rivayeti nakletmiştir.

1.5.5. Dokuzuncu Âyet

وإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اِقْتَتَلُوا فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَيهُمَا عَلَي الْأُخْرَي فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّي تَفِيئَ إِلَي أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَائَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

"*Müminlerden iki topluluk birbiriyle çarpışacak olursa aralarını düzeltin. Onlardan biri diğerine karşı tecavüzünde ısrar ederse, saldıran tarafla onlar Allah'ın hükmüne dönünceye kadar savaşın. Eğer dönerlerse sizde aralarını adaletle düzeltin ve doğruluktan ayrılmayın. Şüphesiz ki Allah, adaleti ve doğruluğu muhafaza edenleri sever.*"[38]

Ebu 'Amr (ö. 154/ 771) تَفِيئَ/ tefîe lafzını تَفِيءَ/ tefîye diye okudu. Bu kıraat şöyle açıklanabilir. Ebu 'Amr تَفِيئَ إلي/ tefîe ilâ lafızlarında yan yana gelen iki hemzeden birincisini hafifletmiştir. Bu hal râvisinin gözünden kaçmış ve hocasının hemzeyi tamamen terk ettiğini zannetmiştir.[39]

İki hemze yan yana geldiğinde sahih kıraatlerde farklı vecihler bi hayli fazladır. Buradaki vecihler ise imamlar arasında ikiye ayrılmıştır. Nâfi', (ö. 169/ 785), İbn Kesîr (ö. 120/ 738), Ebu 'Amr, Ebu Ca'fer, Ruveys (ö. 238/ 848) (Ya'kub'un ravisi) ikinci hemzeyi teshil ile okumuşlardır. Geriye kalan imamlar iki hemzeyi olduğu gibi (tahkik) ile okumuşlardır.[40] Zemahşerî'nin birinci hemze ile alakalı isnâd ettiği kusur sahih rivâyetler arasında değildir. Zemahşerî'ye göre manaya farklı bir etkisi de yoktur.

İbn Ebû Able'nin (ö. 151/ 768) اِقْتَتَلَا/ ikteteletâ, 'Ubeyd b. 'Umeyr'in اِقْتَتَلَا/ iktetelâ okuduğu gibi geride geçen kelimeye uyması açısından bu kelimenin ikil olması gerekmez mi diye sorarsan, çoğul gelmesini şöyle anlatırım: طَائِفَتَانِ/ tâifetâni kelimesinin yapısı değil anlamı baz alınmıştır. Nitekim İbn Mes'ud'un kıraati "*hatta yefîû ilâ emrillah fe in fâû fehuzû beynehüm bi'l gısdi*" (...Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar. Allah'ın buyruğuna dönerlerse, ikisine de eşit davranarak aralarını bulun.) şeklindedir.[41] Burada farklı olarak okunan şaz kıraatlerin[42] nahiv tahlili yapılarak manaya etkisi sunulmuştur. Manada büyük bir farklılık olmadığı, ibarenin ana mesajının aynı olduğu söylenebilir.

1.5.6. Onuncu Âyet

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

"Müminler kardeştirler. Siz de kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki rahmete erişesiniz."[43]

Bu âyette أَخَوَيْكُم/ ehaveyküm kelimesi إِخْوَتِكُم/ ihvetiküm ve إِخْوَانِكُم/ ihvâniküm diye okunmuştur. Bazılarına göre çoğunluğun kıraati olan "iki kardeşinizin arasını düzeltin" ibaresinden maksat Evs ve Hazrec kabilelerinin arasını düzeltin demektir. Farklı okunan ve çoğul kelimeyle okunan kıraat ise kardeşlerinizin arasını

---

35 el-Hucurât 49/ 6.
36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1035.
37 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 780.
38 el-Hucurât 49/ 9.
39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1037.
40 el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 780.
41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1037.
42 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 780.
43 el-Hucurât 49/ 10.

düzeltin demektir.[44] Burada malum kıraatin dışında ihvetiküm diye çoğul okuyan Şeyh Yakup'tur. İhvânikům kıraati mütevatir on kıraat arasında yoktur.[45]

1.5.7. On Birinci Âyet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَي أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٌ عَسَي أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ولَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِمَانِ وَ مَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın; belki onlar kendilerinden daha hayırlıdır. Birbirinizi ayıplamayın; birbirinize kötü lakaplar da takmayın. İman ettikten sonra bir mümine fasıklık yakıştırmak ne kötüdür! Kim bu günahları işler ve tövbe etmezse işte onlar zalimlerin ta kendisidir."[46]

İbn Mes'ud'un kıraati عَسَوا أَنْ يَكُونُوا وَ عَسَيْنَ أَنْ يَكُنَّ/ asev en yekûnû ve aseyne en yekünnedir. Bu kıraatin manaya etkisinden bahsedilmemiştir.[47] Aynı zamanda bu kıraat mütevatir kıraatler arasında yoktur.[48]

وَلَا تَلْمِزُوا/ ve lâ telmizû kelimesi وَلَاتُلْمِزُوا/ ve lâ tülmizû diye te harfinin ötresi ile okunmuştur. Burada da manaya tesirinden bahsedilmemiştir.[49] Telmizû kelimesini diğer imamlardan farklı okuyan Şeyh Yakup'tur.[50]

1.5.8. On İkinci Âyet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا إِجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوه وَإِتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّا بٌ رَحِيمٌ

"Ey iman edenler! Zannın birçoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı büyük günahtır. Birbirinizin gizli hallerini ve kusurlarını araştırmayın; Birbirinizi gıybet de etmeyin. Sizden biri ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bundan tiksinirsiniz. Öyleyse Allah'tan korkun. Şüphesiz ki Allah! tevbeleri kabul edici ve çok merhamet edicidir."[51]

وَلَا تَجَسَّسُوا/ ve lâ tecessesû lafzı hâ ile وَلَا تَحَسَّسُوا/ ve lâ tehassesû diye okunmuştur. İki kelimenin anlamı birbirine yakındır. Biri (tecessüs) araştırarak öğrenmek diğeri (tehassüs) mutlak öğrenmek demektir.[52] Bu kıraat mütevatir kıraatler arasında yoktur.[53]

مَيْتًا/ meyten lafzı مَيِّتًا/ meyyiten şeklinde de okunmuştur. Müellif manaya etkisinden bahsetmeyip sadece kıraati zikretmiştir.[54] Burada meyyiten diye şeddeli olarak diğer imamlardan farklı okuyan Nâfi, Ebû Ca'fer ve Şeyh Ya'kub'un birinci râvisi Ruveys'tir.[55]

فَكَرِهْتُمُوه/ fe kerihtümûh kelimesi فَكُرِّهْتُمُوه/ fe kürrihtümûh diye okunmuştur. Böyle olunca mana "Sizin fıtratınız böyle şeyleri sevmeyecek özellikte yaratıldı." demektir.[56] Bu kıraat sahih kıraatler arasında yoktur.[57]

1.5.9. On Üçüncü Âyet

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَي وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَيكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle dişiden yarattık; sonra da birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız ve aranızdaki münasebetleri bilesiniz diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en şerefliniz O'ndan en çok korkanınızdır. Muhakkak ki Allah, her şeyi hakkıyla bilir, her şeyden hakkıyla haberdardır."[58]

---

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1038.
45 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 780.
46 el-Hucurât 49/ 11.
47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1038.
48 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 780.
49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1038.
50 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 780.
51 el-Hucurât 49/ 11.
52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1040.
53 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.
54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1040.
55 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.
56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1040.
57 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.
58 el-Hucurât 49/ 13.

لِتَعَارَفُوا/ li te‘ârafû kelimesi aynı anlama gelen لِتَتَعَارَفُوا/ li tete‘ârafû vechiyle okunmuştur. Aynı zamanda te’nin şeddesiyle لِتَّعَارَفُوا/ litte‘ârafû diye de okunmuştur. Hanginizin hangi soya ait olduğu manasını taşıyan لِتَعْرِفُوا/ lita‘rifû vechiyle de okunmuştur. Yine bu kelime لِتَتَعَرَّفُوا/ litete‘arrafû diye râ’nın şeddesiyle de okunmuştur.[59]

Dört farklı vecihle okunan bu kelimede malum kıraatin haricinde üç vecih vardır. Te’nin şeddesiyle okunan vecih sahih kıraat olup İbn Kesîr’in birinci ravisi Bezzi’ye (ö. 250/ 864) aittir. Bu vecih kaynaklara bakıldığında ulemaya göre asli farklılıklar arasında yer alır. Diğer iki kıraat sahih kıraatler arasında yoktur.[60] Âyette geçen إِنَّ/ inne edatı hemzenin fethasıyla أَنَّ/ enne diye okunmuştur. Böyle okunma sebebi “soyla niçin övünülmesin ki” diyenlere “çünkü Allah yanında en değerliniz soyca üstün olan değil takvaca üstün olanınızdır” diye cevap vermek içindir.[61] Bu kıraat mütevâtir kıraatler arasında yoktur.[62] Burada şunu belirtmek gerekir: Zemahşeri “enne” vechinin manaya tesirini açıklarken “Çünkü Allah yanında en değerliniz nesepçe üstün olanınız değil takvaca üstün olanınızdır” demiştir. Bu manada “çünkü” diye bir sebep ifadesi vardır. Arapçada enne’nin önünden harfi cer’in hazfedilmesi kıyasen bir kuraldır.[63] Bu kural sebep manası olan yerde geçerlidir. Zemahşerî’nin enne diye okunan kıraatte sebep manası vermesinin bu kural sebebiyle olduğu düşünülmektedir.

1.5.10. On Dördüncü Âyet

قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا، وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَه لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Bedevilerden bazıları “îman ettik” dediler. Onlara de ki: Hayır, îman etmediniz. Siz “Müslüman olduk” deyin. Çünkü îman henüz kalbinize girmiş değildir. Eğer Allah’a ve rasülüne itaat ederseniz, O, sizin amellerinizin mükafatından hiçbir şeyi noksan bırakmaz. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.”[64]

لَايَلِتْكُم/ lâ yelitküm kelimesi لَايَأْلِتْكُم/ lâ ye’litküm diye hemze’nin cezmiyle aynı manada olmak üzere farklı kıraatlerle okunmuştur.[65] Bu kelimeyi aşere imamlarından farklı okuyanlar Ebû Amr ve Şeyh Yakup’tur.[66]

1.5.11. On Yedinci Âyet

يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ، بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيكُمْ لِلْإِمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Onlar İslama girmekle seni minnet altında bırakmak istiyorlar. De ki: Müslümanlığınızı başıma kakmayın. Eğer imanınızda sadıksanız, sizi îmana kavuşturduğu için asıl sizin Allah’a minnettar olmanız gerekir.”[67]

أَنْ هَدَيكُمْ/ en hedâküm lafzında hemze’nin esresiyle إِنْ هَدَيكُم/ in hedâküm diye şart anlamında (Allah sizi imana ulaştırırsa) okunmuştur. İbn Mes‘ûd’un ise إِذْ هَدَيكُم/ iz hedâküm diye “Allah sizi îmana erdirmiş ya, işte o zaman …” manasında kıraati vardır.[68] Bahsedilen bu iki kıraat mütevatir kıraatler arasında yoktur.[69]

1.5.12. On Sekizinci Âyet

إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Şüphesiz ki Allah, göklerin ve yerin gizliliklerini bilir. Allah sizin yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”[70]

---

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1041.
60 Pâlûvî, *Zübde*, 128.
61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1041.
62 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.
63 Takıyyü’d-din Mehmed İmam-ı Birgivi, *İzhar* (İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Ticaret Yayınevi, 1429/ 2008), 12.
64 el-Hucurât 49/ 14.
65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1042.
66 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.
67 el-Hucurât 49/ 17.
68 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 1042.
69 Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.
70 el-Hucurât 49/ 18.

تَعْمَلُونَ/ ta‘melûn kelimesi يَعْمَلُونَ/ ya‘melûn diye ye ile okunmuştur. Bu takdirde mana Allah onların yaptığını hakkıyla görüyor demektir.[71] Burada diğerlerinden farklı olarak ye ile okuyan İbn Kesîr’dir.[72]

SONUÇ

Zemahşerî *el-Keşşâf* tefsirinde kıraatlere yer verdiği için kıraat alanında da kendinden söz ettirmiştir. Bu zat âyetlerin tefsirinde sarf, nahiv, lügat, ilmi meânî, ilmi beyan gibi ilimleri kullanmıştır. Âyetle alakalı farklı kıraatleri zikretmiştir. Âyetlerin tefsirini âlet ilimlerini kıraatlerle birleştirerek açıklamıştır. Bunlara müellifin dirâyeti eklenince kaynak niteliğinde bir eser ortaya çıkmıştır.

Çalışılan bu sûrede müellifin şâz kıraatleri mütevâtir kıraatlerden daha çok kullandığı görülmüştür. Bunların arasında İbn Mes‘ûd’un kıraatine daha çok yer verdiği görülmüştür. Müellif mütevâtir kıraatlere yer verse de bunların imam ve râvilerinden bahsetmemiştir. Bu mütevatir kıraatlerin isnadı tespit edilip bildiriye eklenmiştir. Şâz kıraatlerin ise bazısının kime ait olduğundan bahsetmiş bazısından ise bahsetmemiştir. Kıraatleri bazen âyeti tefsir ederken, bazen de kelimeyi açıklarken, bazen de mutlak olarak zikretmiştir. Zikrettiği kıraatleri i’caz, belâgat, lehçe, sarf, nahiv, mana ve mantık yönünden değerlendirmiştir. Şâz olarak zikrettiği kıraatleri şiir, yaygın kullanım gibi örnekler getirerek kuvvetlendirmek istemiştir.

Sonuç olarak Zemahşerî’nin tefsirinde kıraatleri zikretmesindeki asıl gayesi âyetleri tefsir etmek olup bir literatür çalışması yapmak değildir. Sahih-şâz ayrımı yapılmamış olması okuyuculara bir soru işareti olabilir. Bu konu bu çalışmanın dışında başlı başına ele alınacak bir konudur. Bu çalışmayla Zemahşerî’nin kıraatleri tefsirinde nasıl kullandığına bir örnek vermek ve Hucurât sûresi tefsirine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

KAYNAKÇA

Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İtḥâfü fużalâ’i’l-beşer fi (bi)’l-ḳırâ’âti’l-erbaʿati ʿaşer*. thk. eş-Şeyh Cemâlü’d-dîn Muhammed Şeref. 2 Cilt. Mısır: Dâru’s-Sahâbe, 1430/ 2009.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi.* 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2018.

İbn Hallikân, İbn Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî bekir. *Vefeyâtü’l-a‘yan ve enbâ’ü ebnâi’z-zamân.* thk. Dr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sadır, 1397/ 1977.

İbnü’l-Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *Tayyibetü’n-neşr fi’l-kıraati’l-‘aşr,* thk. Muhammed Temim ez-Za’bi, 1 Cilt. Dımaşk: Daru’l-Gavsânî li’d-Dirâseti’l-Kur’âniyye, 2. Baskı, 1433/ 2012.

Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali. İhsan Atasoy-Ümit Şimşek-Mehmed Paksu-Cemal Uşşak. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri. çev. Hayrettin Karaman- Mustafa Çağrıcı- İbrâhim Kâfi Dönmez- Sabrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay Hindî, *el-Fevâidü’l- behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye,* thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn, Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiyye.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 26 Temmuz 2023. https:/ / islamansiklopedisi.org.tr/ el-kessaf.

Öztürk, Mustafa. Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 26 Temmuz 2023. https:/ / islamansiklopedisi.org.tr/ zemahseri.

Pâlûvî, Abdü’l-Fettah, *Zübdetü’l-İrfan*, 1 Cilt. İstanbul: Asithane Kitabevi, 1433/ 2012.

Süyûtî, el-Hâfız Celâleddîn ‘Abdurrahmân. *Buġyetü’l-vuʿât fî ṭabaḳāti’l-luġaviyyîn ve’n-nüḥât,* thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Halep: Matbaatü ‘İsâ’l Bâbî’l Halebî, 1384/ 1965.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’ıkı gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl,* thk. Halil Me’mûn Siyâha, 1 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife 1430/ 2009.

[71] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/ 1042.

[72] Pâlûvî, *Zübde*, 128. Cezerî, *Tayyibe*, 124. el-Bennâ, *İthaf*, 2/ 781.

Zemahşerî'nin El-Keşşâf İsimli Tefsîri Bağlamında et-Tûr Sûresinin Kıraat Açısından İncelenmesi

Tahire Türkmen*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın gerçek ve nihai sözüdür. Kur'an-ı Kerim Allah'ın korumasında evrensel mesajlar ileten mucizevi bir kitaptır. Hz. peygamber hayattayken yaşantısıyla ve yaptığı açıklamalarla Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamış, ayrıca Kur'an okunmasında ve tefsirinde mahir pek çok sahabe yetiştirmiştir. Peygamberimizin vefatından sonra da ortaya çıkan sorunlara çözüm bulunması amacıyla Kur'an'ı anlama çalışmaları sürdürülmüştür. Pek çok müfessir, Kur'an ilimlerini kullanarak ayetlerin anlamı ve yorumlaması için çalışmalarda bulunmuştur. Kur'an ayetlerini dilbilgisi sebeb-i nüzul ile ilgili rivayetler açısından irdeleyen, insanın yararına ya da zararına olan durumlarını, suç konularını ve şeriat hükümlerini açıklayan âlimler yetişmiştir. Kur'an'ın anlaşılmasının kıraat ihtilaflarından bağımsız olması düşünülemez. Müfessirler de kıraat ilminden yararlanmışlardır. Yazım dönemindeki Arap dil yapısı, alfabe ve işaretleme yetersizlikleri, Kur'an metninin farklı okuyuş şekillerinin ortaya çıkmasına uygun niteliktedir. Okuma ve metin üzerinde farklı rivayetler İslam toplumunda farklı okumaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kıraat mezhepleri, ayetlerinin farklı okunuş şekillerini ve bu okuma şekillerinin ifade ettiği farklı anlamlarla ilgilidir. Kıraat âlimlerinin çalışmalarından yararlanan tefsir âlimleri kıraatlerin tercihini yaparken, kıraat-Arap dil ile ilişkisini de tefsirlerinde beyan etmişlerdir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında et-Tûr sûresi'nde bulunan kıraatlerin incelenmesi amaçlanmıştır.

ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI

Miladî 18 Mart 1075 yılında Günümüz Türkmenistan sınırları içerisinde Taşavuz iline bağlı Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de dünyaya gelmiştir. Tam adı Mahmut b. Ömer b. Muhammed el-Hârezmî ez-Zemahşerî'dir ve künyesi Ebû'l-Kasım'dır. Fars kökenli olduğunu iddia edenlerin yanında, doğduğu bölgedeki yoğun Türk nüfusundan ötürü Türk asıllı olduğunu iddia edenler de vardır. Bununla beraber kaleme aldığı bütün eserleri Arap diliyle almış,[1] hatta eserleriyle bu dile hizmet etmeyi şeref saymıştır.[2] Doğduğu dönemde Hârizm'in, ilim ve kültür merkezi olmasına rağmen ailesinin ekonomik sıkıntısı yüzünden Zemahşerî babasının isteği üzerine terzilikte çalışmaya başlamıştır. Lakin Zemahşerî'nin ilim tahsili hususundaki tutumu üzerine babası onu medresede eğitim görmeye göndermiştir. Genç yaştan itibaren Hârizm, Bağdat ve Buhara gibi ilim merkezlerinde mesleğinde ün yapmış âlimlerin yanında eğitim görmüştür. İlmî eğitiminin ona en büyük katkısı, nahiv, lügat ve tıp gibi alanlarda yaşadığı çağın önde gelen âlimlerinden kabul edilen Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'ye aittir.[3] Zemahşerî, talebelerini seçme ve icâzet verme konusunda özenle ve kusursuzca seçerek Hârizm, Bağdat, Mekke gibi ilmi merkezlerde birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Âmir b. Hasan es-Simsâr, Ebü'l-Mehâsin İsmâil b. Abdullah et-Tavîlî, Ebû Sa'd Ahmed b. Bakkālî gibi âlimlerdir.[4] 45 yaşında yakalandığı hastalıktan dolayı durulma ve olgunlaşma sûrecine girmiştir. Yine de her şeye rağmen Zemahşerî, ömrünün büyük bir bölümünü il-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri tahireturkmen@gmail.com https://orcid.org/0009-0001-7274-5859

1 Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

2 Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Mufassal*, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993), 1/17-19.

3 Öztürk, - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

4 Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/236.

me adamıştır. En önemli eserlerinden biri dirayet tefsiri alanında eşsiz kabul edilen el-Keşşâf isimli tefsiridir. Mekke'de uzun bir dönem Kâbe'ye yakın olması sebebiyle kendisine "Cârullah" ve kendi bölgesinin övünç kaynağı olduğu içinde Fahr-i Hârizm" lakaplarıyla anılmaktadır.[5] Zemahşerî monoton bir kişiliğin aksine sûrekli değişiklik ve hareket isteyen bir kişiliğe sahiptir. Bu özellik yetmiş senelik hayatında tecrübe ettiği olayları yazıp derlediği birçok biyografik şiir kasidelerinde ve nesir yazılarında görülmektedir. Zemahşerî'nin doğduğu dönem Sultan Melikşah ve onun veziri Nizamülmülk zamanına denk gelir. Ailesi hakkında çok az bilgi vardır. Zemahşerî'nin ailesinin dindar ve takva ehli olduğu divan şiirlerinde görülmektedir. Zemahşerî'nin babası Selçuklu Veziri Müeyyidü'l-mülk tarafından siyasî bir sebeple hapse atılmış ve hapiste iken vefat etmiştir. Annesi hakkında ise Zemahşerî, çocukluk döneminden kalma bir anı ile onun ne kadar çok şefkatli, yufka yürekli olduğunu anlatmaktadır.[6]

Zemahşerî, çocukluk döneminde bir kaza sonucunda ayaklarından birini kaybetmiş ve geride kalan ömrünü tahtadan yapılmış bir ayakla geçirmek zorunda kalmıştır. Ayağının kopmasına sebep olan bu hadise hakkında birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Kimi rivayetlere göre damdan düştüğü, kimi rivayetlere göre bindiği hayvandan düşerek ayağını kırmıştır ve akabinde kestirmek zorunda kalmıştır. Bir diğer rivayete göre; Hârizm'in şehirlerinden birine yolculuk yaparken yolda şiddetli kar fırtınasına ve soğuğa yakalanmış, donarak ayağını kaybetmiştir. Başka bir rivayette ünlü kelamcı Damığânî'nin bunun sebebini sorması üzerine Zemahşerî şöyle cevap vermiştir: Ayağımın kesilmesinin sebebi validemin bedduasıdır. Zira çocukluk döneminde bir serçe yakalamış ve ayağına iple bağlamıştım; serçe elimden kaçarak bir duvarın deliğine girdi; ipi çektim ve kuşun bacağı koptu, annem de bu olaya çok üzüldü ve bana bu kuşun ayağını kopardığın gibi Allah da senin ayağını koparsın dedi.[7] Zemahşerî Zilhicce ayının dokuzu hicrî 538 yılında arefe gecesi vefat etmiştir. Zemahşerî, ömrünü ilme adamış, hayatı boyunca hiç evlenmemiş bir şahsiyet olduğu söylenmektedir.[8]

el-KEŞŞÂF TEFSİRİ

Zemahşerî'nin, el-Keşşâf olarak bilinen tefsiri, Kâbe'ye mücâvir olduğu dönemde yazmış ve Kur'an'ın anlaşılmasında büyük bir katkı sağlayan, pek çok müellifin beğenisini almış ve hemen hemen bütün müfessirlerce önemli bir kaynak eser olarak kabul edilmiştir.[9] Tam adı "el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl" dir. el-Keşşâf, Arapça bir kelime olup 'açığa çıkmak' veya 'ortaya koymak' anlamına gelmektedir. Zemahşerî Kur'an'ın derin anlamını ortaya çıkarmayı amaçladığından tefsirine bu ismi vermiştir. Zemahşerî, Keşşâf'ın önsözünde Kur'ân'ı tefsîr etmenin zor olduğunu söyleyerek bunu yapan kişinin Arap dili ilimlerinde tam donanımlı olması gerektiğini, aynı şekilde diğer ilimlerde de bilgi sahibi olması, aklî melekelerinin güçlü olması gerektiğini belirtmektedir.[10] el-Keşşâf, Zemahşerî'nin derin dil bilgisi ve Arapça üzerindeki yetkinliği ile dikkat çekmektedir. Kıraat ilimlerinde Abdullah b. Mesʿûd, Hâris b. Süveyd ve Übey b. Kâʿb'ın mushafları el-Keşşâf'ın belli başlı kaynakları arasında yer almaktadır. Bu Tefsir, ayetlerin kelime köklerini, gramer yapısını ve ifade tarzlarını ayrıntılı bir şekilde ifade etmekle birlikte Kur'an'ın mucizelerini ve ilahi mesajın derinliklerini açıklamaktadır.[11] Ayrıca Zemahşerî, ayetlerin tarihsel ve kültürel bağlarını dikkate alırken, çeşitli tefsir metodolojilerini kullanmaktadır. Bunlarla birlikte ayetlerin farklı yorumlarını ve farklı tefsir geleneğinden gelen görüşlerini de ayrıntılı açıklamalarla zenginleştirmektedir. Zemahşerî, bütün bu bilgileri Arap dilinin zenginliğinden yararlanarak açıklamaktadır.[12] Bu tefsir Kur'an'ın anlamını açıklarken, akademik bir titizlikle yaklaşmakta, ayetlerin dil yapısı, anlam derinliği ve

---

5 Enbarî Ebü'l-Berekat Kemâleddin Abdurrahman, *Nüzhetü'l-Elibba fi Tabakati'l-Üdeba,* (Zerka, Mektebetü'l-Menar, 1985), 290-292.

6 Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemaḫşerî fi Tefsîri'l-Ḳur'ân ve Beyânü İ'câzih*, (Kahire: Dârul-. Meârif, 1984), 25.

7 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, (Kahire: Dâru'l-Kâlem, 1975), 4/169.

8 Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/236.

9 Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

10 Zemahşerî Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tʿevîl,* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1/ 3-4.

11 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: DİB Yay, 1988), 325-327.

12 Ali Özek, "el-Keşşâf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329-330.

bağlamları hakkında ayrıntılı açıklamalar sunmaktadır. Bu açıklamalarda, öğrenciler, araştırmacılar ve Kur'an'a ilgi duyan herkes için bir kaynak niteliği taşımaktadır.

et-TÛR SÛRESİNİN GENEL MUHTEVASI

et-Tûr sûresinde genel manada kıyametin kesinlikle meydana geleceğinden ve azabın da aynı şekilde gerçekleşeceğinden söz edilmektedir. Sûrenin başında et-Tûr'a, ince deri üzerine yazılmış kitaba, Beytü'l-Ma'mûr'a yükseltilmiş tavan gibi görünen gökyüzüne, yakılmış denize yemin edilmektedir.[13] İlerleyen ayetlerde de kıyamet gününde meydana gelecek olan hadiselerden bahsedilmekte, Allah'ın va'dini yalanlayanların o dehşetli günde yaşayacakları durumlar anlatılmaktadır.[14] Kıyamet gününde yaşanacak hadiselerin anlatılmasının ardından ise takvalı müminlerin dünyada işledikleri güzel amellerinin karşılığı olarak gidecekleri cennetten ve orada sahip olacakları eşsiz güzellikteki nimetlerden, takvalı müminlerin kendileri gibi diğer takvalı müminlerle birlikte cennette yaşayacaklarından bahsedilmektedir. Dünya hayatını boşa geçiren kimselerin ise korkuların en büyüğüyle karşılaşacakları haber verilmiştir.[15] Sûrenin ilerleyen kısmında Mekke döneminden bahsedilmiş; Mekkeli müşriklerin peygamberimize kâhin, şair, deli gibi ithamlarda bulunduklarından; Kur'an'ın Hz. Muhammed (sav) tarafından uydurulmadığından ve hiçbir beşer tarafından ortaya koyulmayacak kadar mu'ciz bir kelam olduğundan söz edilmiştir.[16] Ardından nübüvvetin doğruluğuna işaret edecek deliller ortaya konulmuş ve Allah Resûlü'ne kendisi adına atılmış iddialara aldırış etmemesi emredilmiştir. Son kısımda ise Peygamberimizin daima Yüce Allah'ın gözetiminde olduğu, kıyamet vaktine kadar sabretmesi gerektiği ve O'nu daima hamd ile tesbih etmesi emredilmiş ve burada da sûre sona ermiştir.[17]

et-Tûr sûresinin önemini vurgulayan bazı rivayetler şunlardır;

1- Ümmü Seleme (r.a) hac esnasında Allah Resûlüne hasta olduğunu söylemesi üzerine O'nun (sav) da "İnsanların arkasından deveye binerek tavaf et" buyurduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ümmü Seleme (r.a) tavaf ettiğini, bu sırada da Allah Resûlü'nün Kâbe'nin civarında namaz kıldığını ve 'الطُّور' sûresini okuduğunu anlatmıştır.[18]

2- Allah Resûlü'nün "Bana Tevrat'ın yerine yedi uzun sûre, Zebûr'un yerine el-Mieyn, İncil'in yerine el-Mesânî verildi ve ben Mufassal sûrelerle üstün tutuldum' dediği hadis ise, Tûr sûresinin faziletiyle ilgili nakledilen rivâyetlerden biridir.[19]

3- Zemahşerî'nin el-Keşşaf adlı tefsirinde ele aldığı "Her kim et-Tûr sûresini okursa Allah Teâlâ'nın o kimseyi azabından koruyup cennet nimetleriyle mükâfatlandırması hak olur". hâdisi de et-Tûr sûresinin faziletini vurgulamaktadır.[20]

Bu rivayetlerden anlaşılıyor ki, et-Tûr sûresini okumak, anlamak ve çocuklarımızdan bu sûreyi sıkça okumayı istemek ve bu sûreyi çokça sevmek ve hayatımızda uygulamak ahiretimiz için büyük bir kurtuluş vesilesidir.

KIRAAT İLMİNİN TARİHİ

Hz. Peygamber, kırk yaşında iken Ramazan ayında Hira mağarasında Kur'an'ın nüzul olmasıyla bizzat anlaşılacak bir şekilde ashâb-ı kirâma bazen bireysel olarak bazen de toplu olarak Kur'an'ı okumayı öğretmiştir.[21] Hz. Peygamber, inen vahyi ilk başta yakın çevresine tebliğ etmeye başlamıştır.[22] O dönemde Araplarda yazılı kültür gelişmediğinden sahabeler ezber metodunu izlemiştir. Bazı sahabeler Kur'an'ın bir bölü-

[13] et-Tûr 52/1-10.
[14] et-Tûr 52/11-16.
[15] et-Tûr 52/17-18.
[16] et-Tûr 52/29-43.
[17] et-Tûr 52/44-49.
[18] Buhârî, "Tefsir", 52/1
[19] Tayâlisî Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd*, (Mısır: Darü Hicr 1999), 2/351.
[20] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 3/238.
[21] Necati Tetik, *Kıraat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar* (İstanbul: İşaret Yayınları, ts.), 21.
[22] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 86.-90.

münü bazıları da tamamını ezberlemişlerdir. Hz. Peygamber vefat etmeden önce vahiy devam ettiği için tek mushaf hâlinde olmasa da Kur'an'ın tamamı vahiy kâtipleri olan sahabeler tarafından yazıya geçirilmiştir.[23] İslam beldelerin çoğalmasıyla birlikte hafız sahabeler, değişik beldelere gönderilerek Kur'an öğretiminde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bu sahabeler arasında Kur'an'ın yedi harf üzerine okunabileceği ruhsatı sonucunda, farklı okuyuşlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu hafız sahabelerin kendilerine özel mushafları bulunmaktaydı ve o mushaflarda da bazı farklılıklar vardı. Sahabeler, icra ettikleri öğretmenlik vazifelerini yerine getirmede özel mushaflarını temel alırlardı. Bu durum her bir beldede farklı okuyuş ve farklı mushaflar ortaya çıkmasına sebep olunca farklılıkların esas kaynağını bilmeyen kişilerin galeyanı nedeniyle Müslümanlar arasında birliğini bozacak aşamaya varmıştı.[24] Bununla birlikte Bi'ri Maûne ve Yemâme Savaşı'nda yetmişten fazla hafız sahabenin şehit olmasıyla Kur'an'ın kaybolma kaygısı ortaya çıkmıştır. Bu sebepler yüzünden Hz. Ömer'in tavsiyesiyle Hz. Ebubekir hilafetinde Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu bir komisyon tarafından harekeleme ve noktalama işaretleri konulmadan, bir seneye yakın çalışma neticesinde en doğru ilmi üslupla noksansız cem edilmiştir.[25] Bu mushaf'ın tamamı sahabelere okunmuş, hiçbir sahabe itiraz etmemiş ve bu itibarla sahabelerin icma' ettiği kabul edilmiştir.[26]

Arap kabilelerin farklı lehçelerle konuşması, insanlar arasında Kur'an kelimelerinin telaffuzu bakımından farklı okumalar meydana çıkarmaktadır. Bu bağlamda oluşan kıraat farklılıkları arasında çelişki olmamakla birlikte kıraat çeşitliliği sağlanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir; ondan kolayınıza geleni okuyun." hadisi, kıraat farklılıklarına ruhsat olarak kabul edilmiştir. [27] İleriki zamanlarda kıraat farklılıkların Müslümanlar arasında sorun teşkil etmemesi için Hz. Osman, mushaf birliğini sağlama ve mushafları yazdırma hakkında Hz. Ali ve Ubey b. Ka'b gibi sahabelerle istişare ederek, onların onayını aldıktan sonra istinsah kararını vermiştir.[28] Hz. Osman ilk olarak önceden toplanan sahifeleri hazırlamak için sahabelerin elinde bulunan bütün mushafları toplama emri vererek, Hz. Hafsa'nın elinde bulunan mushafı istemiş ve bu vazifeyi üstlenecek bir komisyon kurmuştur.[29] Bu komisyon Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-Âs ve Abdurrahman b. el-Haris olarak üç Kureyşliden ve komisyon başkanı olarak tayin edilen ensar'dan olan Zeyd b. Sabit'ten oluşmaktadır.[30] Hz. Osman imlayla ilgili bir ihtilaf olduğunda Kureyş lehçesine göre yazılmasını şu şekilde tavsiye etmiştir: "Siz, Zeyd ile ihtilafa düşerseniz onu Kureyş lisanı ile yazınız çünkü Kur'an, onların dili ile indirilmiştir."[31] Hz. Osman döneminde yapılan mushafların sayısı tam olarak bilinmemekle beraber yapılan rivâyetlerde bunun altı olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilen nüshalar, âlimlerin ittifak ettikleri merkezlerdir. Bir nüshanın da Medine'de bırakıldığı hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilmektedir. Bu nüshaların imam mushafı olarak bilinmekle birlikte Hz. Osman'ın kendisi için yazılmış olan ve bütün nüshaların imamı kabul edilen bu nüsha da eklendiğinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların sayısı altıyı bulmaktadır.[32] Hicretin ilk dönemlerinde mushaf'ın gönderildiği bu şehirlerde kıraat ilmi faaliyetleri yapılmıştır. İslamiyet'in Afrika, Mısır, İran, Endülüs, Anadolu, Orta Doğu, Orta Asya gibi farklı beldelerde yayılmasıyla beraber kıraat ilmi yaygınlaşmıştır. Bu beldelerde önde gelen imam ve râviler kıraat farklılıklarında kendi metotlarını önemseyerek öğrencelerine bu minvalde eğitim vermişlerdir. Bunun neticesinde kıraat ilminin teşekkülü başlamıştır.[33] Kıraat vecihlerini ilk araştıran, sahih ve şâz kıraatleri inceleyen ve kıraatlerin isnatlarından ilk söz eden kişinin Harun b. Musa (ö.170/786) olduğu; bu konuda, ilk eseri de Kasım b. Sellam'ın (ö.224/838) telif et-

[23] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 62.

[24] İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 53.

[25] Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Kuran İlimleri Menahilül İrfan Tercümesi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 336-337.

[26] Siraceddin Öztoprak, *Kur'an Kıraatı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 28.

[27] Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 92-93.

[28] Mehmet Emin Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 61.

[29] İbn Sa'd, *Kitabü't-tabakati'l- kebir*, çev. Heyet (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 2/297.

[30] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿAbdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-kur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1376), 236.

[31] Buharî, *Fedailu'l-kur'an*, 3.

[32] Ebû Bekr ʿAbdullâh b. Suleymân b. el-Eşʿaş el-Ezdî es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-meṣâḥif*, thk. Muḥammed b. ʿAbduh (Kahire: y.y., 1423), 37-39.

[33] Abdulhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/425.

tiği söylenilmektedir. Kıraatler meselesinde dönemin meşhur âlimlerinden olan Ebu Bekir b. Mücahid (ö.324/935) "Kitabu's- Seb'a" adlı eserinde kıraatleri yedi olarak belirlemiş ve onun bu tasnifi kabul görerek "Kıraat-ı seb'a" (Nafi, İbn-i Kesir, Ebu Amr, İbn-i Amir, Asım, Hamza ve Kisai kıraatleri) tespit edilmiştir. Aynı şekilde Ebu Bekir b. Mücahid döneminde yaşamakta olan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992), "el-Ğaye fi'l-kıraati'l Aşr" adlı eseriyle yedi kıraate Ebu Cafer, Yakup ve Halefu'l- Aşir kıraatlerini de ekleyerek "kıraat-i aşere"yi toplamıştır. Son olarak İbnü'l Cezeri (ö.833/1429) "en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr" adlı eserinde on kıraatin tamamının mütevâtir olduğunu açıklamış ve böylelikle on kıraat, Müslümanlar tarafından mütevâtir olarak kabul edilmiştir.[34]

ZEMAHŞERÎ'NİN KIRAATE BAKIŞI

Kıraat âlimlerine göre bir rivayetin sahih bir senetle Hz. peygambere ulaşmış olması kıraatin tespitindeki en önemli ölçüttür. Zemahşerî, tefsirinde sahih-şâz kıraat ihtilaflarına değinmiştir. Bu kıraatlerde senet şartlarını esas alarak kıraatlerin kaynağının önceliğinin nakil olarak tespit edilip fasih kıraat için en bilindik nedenin de rivayetler olduğundan söz etmiştir.[35] Zemahşerî'ye göre hakkında rivayet bulunmayan herhangi bir kıraatin sahih-şâz gibi ayrım yapmaksızın kıraat ihtilafı olarak kabul edilmediği görülmektedir. Zemahşerî, el-Keşşaf'ta bazen dil bilgisi kurallarına göre kullanımı caiz olan okuyuşlardan açıkça söz etmiş fakat kıraat olarak rivayet edilmediklerinden kıraat olarak kabul edilemeyeceğine işaret etmiştir.[36]

Zemahşerî'nin, genellikle kıraat âlimlerinin de kabul ettiği başka önemli bir ölçü de resmu'l mushafdır. Mushafa uymayan birçok ayeti tefsirinde kullanmış fakat sahih kıraat olarak değerlendirmemiştir.[37] Ayrıca yeri geldiğinde mushaftaki bazı kıraatlerin dil bilgisi kurallarına aykırı olduğunu ifade etmiştir.[38] Tefsirinde genellikle Ebû Amr'ın kıraatini esas almış bazen de kıraati seb'a da yer alan rivayetlerden birini, bazen de kıraati seb'adan olmayan ve bazen de şâz kıraatleri ele almıştır. Kıraatleri ele aldığında bazen kıraatı seb'a ve aşere imamlarını zikrederek nakiller yapar, bazen de et-Tûr sûresinde olduğu gibi meçhul sigayla قرى sözcüğünü kullanmaktadır.[39] Fakat genel itibariyle hangi kıraatin sahih, hangi kıraatin şâz olduğunu açıklamamıştır. Yaşadığı döneme ve Keşşafta ele aldığı kıraatlerin genel özelliklerine bakıldığında naklettiği kıraatler belli bir kıraat âliminden değil, farklı farklı eserlerden aldığı anlaşılmaktadır. Eserinde naklettiği kıraati konuyla ilgili birçok eserlerden faydalanmış olması güvenilirliğini güçlendirmiştir. Fakat kıraatleri genel olarak kimden ve hangi kıraatleri naklettiğini dile getirmemesi kıraatlerin tespitinde ve kıraatlerin değerlendirilmesinde hangi âlim ve kaynaklardan istifade ettiğini tespit etmek epeyce zordur.

Zemahşerî 'nin kıraatler hakkındaki fikirleri ele alındığında mushafa uygun, sahih senetli rivayetler ve dil açısından en fasih kullanıma çok önem verdiği görülmektedir. Bazen fasih olarak görmediği kıraatı, kıraatı seb'a olsa bile tercih etmeyip başka kıraatleri tercih ettiği olmuştur. Zemahşerî'nin kıraatleri eleştiri konusunda en çok eleştiren görüşlerden biri kıraati seb'adan olan kıraatleri baz almayarak sahih olmayan kıraatleri dil bilgisi açısından kabul etmesidir. Bu tutumu ehlisünnet âlimleri tarafından tenkit edilmiştir; Sahih kıraatleri kabul etmeyip, sahih olmayan bir kıraati dil bilgisi kurallarıyla tercih etmesi bu âlimlerce çokça eleştirilmiştir.[40]

et-TUR SURESİNDEKİ KIRAATLER

Zemahşerî el-Keşşâfta Kur'ân tefsirini yaparken tefsirde gerekli amillerden birisi olan bazı kırâat farklılıklarını ele almıştır. et-Tûr sûresinde geçen hiçbir kıraati doğrudan kıraat âlimlerine nisbet etmemiş sadece bu vecihlerle okunduğunu söylemiştir. Bu çalışmada et-Tûr Sûresi'nde Zemahşerî'nin ele aldığı kıraatlerin

---

[34] Yusuf ezen, *Sorular ve Cevaplar Işığında Kur'an ve Kıraat* (Rize: y.y. 2013), 47.

[35] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 3/222.

[36] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/340.

[37] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 1/25-28.

[38] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 1/161-165.

[39] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 3/235-238.

[40] Mehmet Dağ, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnâdı: Kırâatler Tevkifi Değil İctihadidir- Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-" *Marife Dergisi* (Konya: 2003) 224.

hangi kıraat âlimlerine nispet edildiğini ve kıraatı aşere dışında kalan kıraatlerin hangi âlimlere nispet edildiğini tespit edilmeye çalışılacaktır.

ez-Zemahşerînin el-Keşşâfında ele aldığı kıraatler şu şekilde sıralanmıştır.

1. On yedinci âyet : (فَاكِهِينَ بِمَا اٰتٰيهُمْ رَبُّهُمْۚ) "Rablerinin kendilerine verdiğiyle mutluluk bularak cennetlerde ve nimetler içinde olacaklardır." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen فاكهين kelimesini kıraatı aşere imamından olan Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48) "fe" harfi ile "kef" harfi arasında elif harfi olmadan فَـ ك هينَ olarak okunduğunu ifade etmiştir. Ebû Ca'fer'in dışında kalan kıraat âlimlerinin "fe" den sonra bir elif harfin artırmasıyla فَا ك هينَ olarak okunduğunu da ifade etmiştir.[41] Ayrıca Zemahşerî bu iki kıraatin dışında On Dört Kıraat (Erbaate Aşer)'den olmayan[42] Halid'in (ö. 103/721) "ya" harfinin yerine "vav" harfini getirerek فاكهون şeklinde şâz olarak okuduğunu aktarmıştır.[43]

2. Yirminci âyet: وَالَّذِينَ اٰمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ "İman eden, soylarından gelenlerin de aynı iman ile kendilerini izledikleri kimselerin yanlarına bu zürriyetlerini katacağız;". Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen واتبعتهم kelimesini yedi kıraat (kırâat-i seb'a)' den olan Ebû 'Amr (ö. 154/771). "vav" harfinden sonra hemze'i kati' eklemesiyle "te" ve "'ayn" harflerini cezimli, "nun" harfinden sonra da "elif" harfini ekleyerek وَاَتْبَعْنَاهُمْ şeklinde okunduğunu ifade etmiştir. Ebû 'Amr dışında kalan kıraat âlimlerinin ise hemze'i vasl getirerek, "te" harfini şeddeli ve " 'ayn" harfini ise fethalı ve "ayn" harfinden sonraki "te" harfinin de sâkin olarak وَاتَّبَعَتْهُمْ olarak okunmasını da ifade etmiştir.[44] Ayrıca Zemahşerî bu iki kıraatin dışında "vav" harfinden sonra hemze'i kati' eklemesiyle, "te" ve "'ayn" harflerini cezimli, "nun" harfinden sonra "elif" harfi ziyâde edilmeden وَاَتْبَعْنَهُمْ şâz olarak okunduğunu aktarmıştır.[45] Zemahşerî, el-Keşşâfta aynı âyette geçen ذري تهم kelimesini ise, yedi kıraat (kırâat-i seb'a)' den olan İbn 'Âmir (ö. 118/736) çoğul olarak "ye" harfinden sonra bir elif ziyade ederek, "te" harfini de kesralı ve zel harfinin de zammeli ذُ ريَا تهم olarak okumuştur. Ebû 'Amr ise müfred ve zammeli ذُ رِيَّتُهم olarak okuduğunu, Bunların dışında kalan diğer kıraat âlimlerinin müfred olarak "te" harfi kesralı, "ye" harfinden sonra bir elif harfi ziyade edilmeden ذُريتهم olarak okuduğunu aktarmıştır.[46] Ayrıca Zemahşerî bu iki kıraatin dışında kıraatı erbeaaşereden olan A'meş'in (ö. 148/765) ravisi olan[47] Ebû'l-Abbas el-Muttavvi'nin (ö. 371 (982) ذُريَاتهم de ki "zel" harfinin kesralı olarak okuduğunu da söylemiştir.[48]

3. Yirminci âyet: وَمَا اَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍۚ "bununla birlikte kendi amellerinden de bir şey eksiltmeyeceğiz." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen وماآ التناهم kelimesini cumhurun hemze ziyade ederek ve "lam" harfini fethalı وَمَآ اَلَتْنَاهُم olarak okumalarını aktarmıştır.[49] 'Ameş'ten gelen bir rivayete göre bu kelimeyi hemzenin hazfıyla ve "lam" harfinin de fethalı لَتْنَاهُم olarak okunduğunu, İbn hürmüz'den (ö. 117/735) gelen bir rivâyette ise "elif" harfini uzatarak ve "lam" harfinin de fethalı اَلْتَنَاهُم şâz olarak geldiğini söylemiştir.[50] Aynı şekilde Zemahşerî, kıraatı erbeaaşereden olmayan[51] Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Âsım el-Cahderî (ö. 128/746) hemzeyi hazf ederek, önüne "vav" harfinin artırılmasıyla وَ لَتْنَاهُمَ şâz olarak da okuduklarını ifade etmiştir.[52]

4. Yirmi ikinci âyet: (يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْساً لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ) "Orada karşılıklı kadeh alıp verirler, ama o içecek ne saçmalamaya yol açar ne de günah işlemeye." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu ayette لاَ لغو فيها ولَا تأثيم kelimelerini kıraat âlimlerinden İbn Kesîr, (ö. 120/738) Ebû 'Amr ve Ya'kub (ö. 205/821) "vav" ve "mim" harflerini tenvin

---

41 Ebü'l-Ḫayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr*, (Beyrut: Kutubi'l-'İlmiyye, 2002), 1/204-213; Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 4. 1056.

42 Birışık, "Kıraat", 25/425.

43 Zemahşerî, Tefsîru'l-keşşâf, 4/1056; İbn Âdil Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn, el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998),18/123.

44 en-Neşşâr Ebû Hafs Sırâcûd'-dîn 'Umar İbn Zeynu'd-dîn Kâsım İbn Muhammed İbn 'Alî, *el-Budûru'z-Zâhira fi'l-Kırââti'l-'Aşri'l-Mütevâtira,* (Beyrût: 'Âlemi'l-Kutûb, 2000), 2/325; Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf,* 4/1056.

45 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1056.

46 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/2282. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1056.

47 "Kıraat", 25/425.

48 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1056; Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. ʿAbdu'l-Ğanî ed-Dimyâṭî ‹Şihâbu'd-Dîn eş-Şehîr bi'l-Bennâi el-Bennâʾ, *İtḥâfu fuḍalâi'l-beşer fi'l-ḳırâ'âti'l-erbeʿate ʿaşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: y.y., 1427). 2/495.

49 el-'Aşşa Semer, *el-Bastu fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, (Dimeşk: Mektebetü's-Selâm, 2004), 4/167.

50 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1056; İbn Âdil, el-Lübâb, 18/129.

51 Birışık, "Kıraat", 25/425.

52 Zemahşerî, Tefsîru'l-Keşşâf, 4/1056; İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 51.

olmaksızın fethalı لا لَغْوَ فيهَا وَلا تَأْ ثيمَ olarak okuduklarını ifade etmiştir. Bunların dışında kalan imamlar ise "vav" ve "mim" harflerini tenvinle birlikte merfu' olarak okuduklarını söylemiştir.[53]

5. Yirmi altıncı âyet: (فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا وَوَقٰينَا عَذَابَ السَّمُومِ) "Şimdi ise Allah bize lütfuyla muamele etti de bizi kavurucu azaptan korudu." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen وَوَقٰينَا kelimesini Cumhura göre "kaf" harfi med edilerek şeddesiz ve sondan önceki harfin "nun" harfi ile وَوَقّٰينَا olarak okunduğunu söylemiştir.[54] Aynı zamanda kıraatı erbeaaşereden olmayan Ebû Hayve'nin (ö. 203/818) olaraktan "kaf" harfinin şeddeli ve sondan önceki harfin "ya" harfi olduğunu وَوَقّٰايا şeklinde şâz olarak okuduğunu aktarmıştır.[55]

6. Yirmi sekizinci âyet: (إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ) "Elbette biz bundan önce yalnız O'na yalvarıyorduk. Şüphesiz ihsanı bol ve çok merhametli olan da yalnız o'dur." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen انه kelimesini, Ebû Ca'fer, Nâfî, (ö. 169/785) ve Kisâî (ö. 189/805) hemzenin fethiyle أَنَّهُ olarak okuduğunu ifade etmiştir. Bunların dışında kalan imamlar ise hemzenin harekesini esreli إِنَّهُ olarak okuduğunu aktarmıştır.[56]

7. Yirmi dokuzuncu âyet: (اَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ) "Demek onlar, "O bir şairdir; zamanın sillesini yiyeceği günü bekliyoruz" diyorlar öyle mi?" Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen نَتَرَبَّصُ kelimesini Cumhura göre başında "nun" harfinin gelmesiyle okuduklarını söylemiştir.[57] Aynı zamanda kıraatı erbeaaşereden olmayan Zeyd b. Ali'nin (ö. 358/976) يتَرَبَّصُ başında "ye" harfinin zammeli gelmesiyle de şâz olarak okuduğunu ifade etmiştir.[58]

8. Otuz ikinci âyet: (اَمْ تَأْمُرُهُمْ اَحْلَامُهُمْ بِهٰذَا اَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ) "Bunu onlara akılları mı emrediyor yoksa onlar azmış bir topluluk mu?" Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen اَمْ هُمْ قَوْمٌ kelimesini Cumhura göre اَمْ okunduğunu ifade etmiştir.[59] Aynı zamanda Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) اَمْ yerine بل olarak da okuduğunu söylemiştir.[60]

9. Otuz dördüncü âyet: (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ اِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) "Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen حَدِيثٍ kelimesini Cumhur izafe olmadan tenvinli okuduklarını ifade etmiştir.[61] Aynı zamanda Eban b. Teğlib (ö.141/758) Asım'dan (ö. 127/745) naklettiği şâz bir rivayet olan حَدِيث kelimesini مِثْلِهِ kelimesine izafe edilerek okunduğunu söylemiştir. Ayrıca Asım el-Cehderî (ö. 128/745) ve Ebû's-Semmal (ö. 160/777) حَدِيث kelimesini مِثْلِهِ kelimesine izafe olmadan şâz olarak okuduklarını söylemiştir.[62]

10. Otuz yedinci âyet: (اَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ اَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ) "Yoksa rabbinin hazineleri onların yanında mıdır? Yoksa her şeye egemen olan onlar mı?" Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen المصيطرون kelimesini Hişâm b. Ammâr (ö. 245 (859) ve Kunbül (ö. 291/904) "mim"den sonra "sin" harfiyle الْمُسَيْطِرُونَ olarak okuduğunu ifade etmiştir. Bunların dışında kalan imamlar ise "mim" den sonra "sad" harfiyle الْمُصَيْطِرُون şeklinde okuduklarını söylemiştir.[63]

11. Kırk beşinci âyet: (فَذَرْهُمْ حَتّٰى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ) "Artık dehşete kapılacakları gün ile yüzyüze gelinceye kadar onları kendi halleriyle baş başa bırak." Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen يلَقوا kelimesini Ebû Ca'fer "ye" harfini fethalı, "lam" harfini cezimli, "kaf" harfini de fethalı olarak يَلْقَوْا şeklinde okuduğunu söylemiştir. Bunların dışında kalan imamlar ise "ye" harfini zammeli, "lam" harfini fethalı ve ondan sonra bir "elif" harfini ekleyerek يُلَاقُوا şeklinde okuduğunu ifade etmiştir.[64] Aynı şekilde bu âyette geçen يصعقون kelimesini 'Âsım ve İbn 'Âmir "ye" harfini zammeli, "sad" harfini sükunlu ve 'ayn" harfini ise fethalı يُصْعَقُونَ şeklin-

---

53 İbn Ğalbûn Ebu'l-Hasen Tâhir b. 'Abdu'l-Mun'ım, Kitâbu't-Tezkira fi'l-Kırâât, (Kahire, ez-Zehrâu Lil-İ'lâmi'l-'Arabî, 1991), 2/337; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057.

54 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/124.

55 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057; İbn Âdil, *el-Lübâb*,18/124.

56 el-'Aşşa, *el-Bastu fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, 4/169.

57 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1056; İbn Âdil, *el-Lübâb*,18/136.

58 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1056; İbn Âdil, *el-Lübâb*,18/136.

59 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057.

60 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/136.

61 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057; eş-Şehrezûrî, *el-Mişbâḥ*, 2323.

62 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057; eş-Şehrezûrî, *el-Mişbâḥ*, 2323. İbn Âdil, *el-Lübâb*,18/139

63 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/283; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1057.

64 el-'Aşşa, *el-Bastu fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, 4/171; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1058.

de okuduklarını aktarmıştır.[65] Zemahşerî, Bunların dışında kalan imamların ise, "ye" harfini ve "ayın" harfini fethalı يَصْعَقُونَ olarak okuduğunu söylemiştir.[66]

12. Kırk dokuzuncu âyet: (وَمِنَ الَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ) Gecenin bir kısmında ve yıldızlar çekildiğinde de O'nu tesbih et. Zemahşerî, el-Keşşâfta bu âyette geçen إِدْبَار kelimesini Cumhurun hemzeyi kesralı okuduklarını ifade etmiştir.[67] Ebû'l-Abbas el-Muttavvi'nin ise hemzenin fethalı okuduğunu söylemiştir.[68]

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim Müslümanların hem dünya hem ahiret saadetlerini temin edecek yegâne rehberdir. Bundan dolayı indirilmesinden itibaren düşünülmüş, anlaşılmış ve hayata uygulanmıştır. Bütün bunların gerçekleşmesine olanak sağlayan tefsir faaliyetleri de asırlar boyu farklı şekilde sûregelmiştir. Kur'an tefsirinin önemini binaen ele alınan bu çalışmada Zemahşerî'nin el-Keşşâf tefsiri kıraat bağlamında incelenen et-Tûr sûresi Kur'an'ın 52. suresidir Mekke'de nazil olması hasebiyle İslam inancına dair önemli konuları içermektedir. Zemahşerî 467-528 yılları arasında yaşamış önde gelen İslam âlimlerinden biridir. Pek çok alanda eser veren Arap dil bilimcisi Zemahşerî'nin bu çalışmaya konu olan eseri el-Keşşâf tefsiridir. Zemahşerî'nin tefsirinde yer verdiği kıraatleri hangi kaynaklardan aldığı kesin olarak tespit etmenin mümkün olmasa da el-Keşşâf'ında sıklıkla kullandığı kıraat vecihlerini pek çok farklı kaynaktan derlediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tefsirinde genellikle yararlandığı kaynakların adını anmamış; bazen de kendilerinden yararlandığı âlimlerin isimlerini anmıştır. Zemahşerî kıraatlerin bir bölümünü malum sıgasıyla bir bölümünü de meçhul ifade kalıpları ile aktarmıştır. Zemahşerî tefsirinde sahih kıraatleri tespit ederken benimsediği ilkeleri açıklamıştır. Bununla birlikte onun tefsirinde değişik vesilelerle yaptığı açıklamalardan genel olarak sahih kıraatin üç şartını benimsediği söylenebilir. Zemahşerî'nin bazı sahih kıraatleri kendi dil kabullerine uymadıkları gerekçesiyle kabul etmemesi, âlimlerin çoğunun tarafından eleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

'Aşşa, Semer. *el-Bastu fi'l-Kırââti'l-'Aşr*. Dimeşk: Mektebetü's-Selâm, 2004.

Bennâ, Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. ʿAbdu'l-Ğanî ed-Dimyâṭî. *İtḥâfu Fuḍalâi'l-Beşer fi'l-Ḳırâ'âti'l-Erbeʿate ʿAşer*. Beyrut: y.y., 1427.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, y.y., 1422/2001.

Birışık, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü'z-Zemaḫşerî fî Tefsîri'l-Ḳur'ân ve Beyânü İ'câzih*. Kahire: Dârul-Meârif, 1984.

Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. Ensar Neşriyat, 2013.

Dağ, Mehmet. "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnâdı: Kırâatler Tevkifi Değil İctihadidir- Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-". *Marife Dergisi* (2003) 224.

Enbarî, Ebü'l-Berekat Kemâleddin Abdurrahman. *Nüzhetü'l-Elibba fî Tabakati'l-Üdeba*. Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1985.

Ezen Yusuf, *Sorular ve Cevaplar Işığında Kur'an ve Kıraat*. Rize: 2013.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. Beyan Yayınları, 2019.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tâhir b. 'Abdu'l-Mun'ım. *Kitâbu't-Tezkira fi'l-Kırâât*. Kahire: ez-Zehrâu Lil-İ'lâmi'l-'Arabî, 1991.

[65] Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 346; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1058.

[66] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/283; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1058.

[67] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1058; Bennâ', *İtḥâfu Fuḍalâi'l-Beşer*, 2/298.

[68] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 4/1058; Bennâ', *İtḥâfu Fuḍalâi'l-Beşer*, 2/298.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-Aʿyân*. Kahire: Dâru'l-Kâlem, 1975.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Ḫayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *en-Neşr fi'l-Ḳırâ'âti'l-ʿAşr*. Beyrut: Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2002.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*. Otto, 2015.

Neşşâr, Ebû Hafs Sırâcûd'-dîn 'Umar İbn Zeynu'd-dîn Kâsım İbn Muhammed İbn 'Alî. *el- Budûru'z-Zâhira fi'l-Kırââti'l-'Aşri'l-Mütevâtira*. Beyrût: 'Âlemi'l-Kutûb, 2000.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022).

Öztoprak, Siraceddin. *Kur'an Kıraatı*. Beyan Yayınları, 2005.

Öztürk, Mustafa. - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sa'd, İbn. *Kitabü't-Tabakati'l- Kebir Tabakat.* 11. Cilt, çev. Heyet. Siyer Yayınları, 2020.

Şehrezûrî, Ebü'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed. *el-Mişbâḥu'ẓ-Ẓâhir fi'l-Ḳırâ'âti'l-ʿAşri'l-Bevâhir*. Riyad: yy., 1435.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd*. Mısır: Darü Hicr, 1999.

Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar*. İşaret Yayınları, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tʿevîl*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufassal*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993.

Zerkeşî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿAbdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî. *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru ʾİḥyâ'i'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1376.

Zürkanî, Muhammed Abdülazim. *Kuran İlimleri Menahilül İrfan Tercümesi.* 2. Cilt, Beka Yayınları, 2015.

Kehf Sûresindeki Hızır-Musa Kıssasının *Keşşâf* ve *Rûhu'l-Beyân* Tefsirlerindeki Birlikteliğinin Değerlendirilmesi

Doç. Dr. Yüksel Göztepe [*]

GİRİŞ

Öncelikle çalışmanın ana teması hususunda son derece önemli olan birkaç noktaya dikkat çekilecektir. Kehf sûresinde Hz. Hızır ile Hz. Musa arasında geçen kıssa tasavvufî tecrübenin Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-ı şerîflerle temellendirilmesi açısından son derece önemlidir. Zira kesbî ilim öğrenirken uygulanan metot, muallime uygun sorular yönelterek bilgiyi sorgulamak iken, irfânî bilgi öğreniminde metot ise herhangi bir sorgulama yapmadan hakîkatin kalbe açılması için nefse muhâlefet etmek sûretiyle nefis tezkiyesiyle yoğun ibadet ve zikir yaparak kalbi tasfiye edip arı duru hale getirmek şeklinde bilgiye ulaşmaktır. İrfânî bilginin diğer bir ifadeyle ledün bilgiye kavuşmada sükût üzere bulunmak ve hakîkat kalbe açılıncaya kadar sabırla beklemek son derece önemlidir. Nitekim tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfîler, toplu zikirle yaptıkları âyinlere semâ ismini vermişlerdir. Semâ, Arapça bir kavram olup "İşitme" manasındadır. Bu kelimenin terim anlamı, "Allah'ın kalbe ledün bilgiyi ilhâm etmesi olayı"dır. İster zikir meclislerinde toplu halde semâ icrâ etmek olsun isterse tek başına zikir yapmak olsun, gaye sâlikin kalbinde Hakk'tan gelen ilhâmı duyarak marifetullaha ulaşmasıdır. Çünkü seçkin sûfîlere göre marifetullahtan daha değerli bir ilim yoktur. İşte bu ulvî neden dolayı Cüneyd-i Bağdadî (öl. 297/909) "Kubbe-i semânın altında marifetullahtan daha şerefli bir ilim olduğunu bilseydim oraya kadar sefer ederdim" demektedir.[1]

Bu çalışmada bazı yönlerden ele alınacak Hz. Hızır – Hz. Musa'nın yolculuğu, Kur'ânî bir kıssadır. Kur'ân'da anlatılan kıssalar ise bir yönüyle Hz. Peygamber'i tesellî etmek, irade ve azmini kuvvetlendirmek, mü'minlerin imanını takviye etmek, yaşayanların ibret almaların temin etmek amacıyla anlatılmıştır.[2] Bundan dolayı mutasavvıflar, ilim ile marifeti aynı derecede görmezler. Onlar, ilmin konularından birini peygamberlerin vahiy yoluyla mülk âlemine ait getirmiş olduğu bilgiler görülerken, marifet hususunu ise bizzat Allah'tan ilhâm yoluyla alınan ilâhî âlemle ilgili bilgiler olarak kabul ederler. Sûfîlere göre zâhirî ilme, ulaşmak nazarî akılla istidlâl, nakil ve havass-i hamse ile iken, irfânî bilgiye ulaşmak kalp, sır, mükâşefe ve ilhâm iledir. Onlara göre ilim, mü'min ve kâfir ayırt edilmeksizin daha genel olup gayret eden her insana verilirken, marifet daha özel olup sadece mü'minlerin seçkinlerine ihsan edilir. Daha önce de ifade edildiği gibi sûfîlerin bakış açısına göre irfânî bilgi ise kalbin bütün mânevî kir ve pisliklerden arı duru hale gelip ilâhî ilhâm alacak kıvama geldiğinde, mükâşefe ve müşâhede aşamasında ulaşılabilir.[3] Nitekim bu sebeplerden dolayı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) tasavvufi eğitimin çeşitli hikâyeler vasıtasıyla başta dervişler olmak üzere insanları Hakk yoluna irşat ettiği *Mesnevî* adlı eseri "Bişnev" hitâbıyla başlar. *Bişnev* kavramı Farsça da "Dinle" manasındadır. Zâhirî ilimde bile üstâdı dinlemek, ilim öğrenmede çok önemlidir. Hatt-ı zâtında Mevlânâ'ya göre insanoğlunun öğrenme melekesi de dinlemekle başlar. O, bu hususta şunları söyler: "Yemek yemek ve nükte söylemek, kâmile helâldir; mademki sen kâmil değilsin yeme ve sükûk et!

[*] Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı, ygoztepe@gmail.com ORCİD: 0000-0001-5701-0267

[1] Abdülkerim Cilî, *Varlık Mertebeleri, (Meratib-i Vücud ve Beyan-ı Hakikat-i İbtida-i Küll-i Mevcud)*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ahmet Faruk Güney (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006), 25.

[2] Sevim Arslan, "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilim Dergisi* 12/24, (2018), 162.

[3] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları,2013), 128-129; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 221-225, 234; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 486-7; M. Necmettin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1998), 82.

Çünkü sen kulaksın, o dildir; o senin cinsinden değil, Tanrı, kulaklara "Ansitû" buyurdu. Çocuk önce, süt emme kabiliyetinde doğar, bir müddet susar ve tamamı bile kulak kesilir. Lâkırdı söylemeyi öğreninceye kadar bir zaman dudağını yumması, söz söylememesi gerekir. Kulak vermese "ti, ti" diye mânâsız sözler söyler; kendisini âlemin dilsizi yapar. Anadan sağır doğan ise hiç dinlemediği için dilsiz olur; nasıl dile gelsin? Çünkü söz söylemek için önce dinlemek için önce dinlemek gerektir. Söze, kulak verme yolundan gir."[4]

Çalışmada ele alınacak, Hızır -Musa kıssasında zâhirî temsil eden tefsir Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf*'ı, diğeri ise bâtınî-işârî tefsir İsmâîl Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı eseridir. Zâhir -bâtın gibi birbirine zıt cenahlarda konumlanan bu iki tefsirin Kehf suresinde geçen ilm-i ledünnü öğrenme yolculuğuna sülûk eden Hz. Musa'nın Hızır ile yolculuğu sürecinde bu iki müfessirin yapmış oldukları yorumları ele alıp birliktelik ve farklılıklarını tespit ederek tercih ettikleri bazı nakil ve izahları değerlendirilecektir. Kehf sûresinde geçen bu yolculuk dört noktada ele alınacaktır. Hz. Musa'yı ilim talebine sevk eden nedenlerle birlikte Hızır'la buluşma süreci ve ona yöneltmiş olduğu itirazlar dört başlık altında değerlendirilecektir. Bunlardan biri, bu yolculuğun meydana geliş sürecinde hazırlık safhası olmak üzere, geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın düzeltilmesiyle birlikte dört başlık altında çalışma şekillendirilecektir.

1. Hz. Musa'nın İlim Talebine Giden Süreci ve Hızır'la Buluşması

Hz. Musa'yı Allah Teâlâ'nın bilgin kullarından ilim öğrenmeye sevk eden neden, halkı Firavun'dan kurtulduktan sonra verdiği vaazda Allah'ın kendi kavmine yapmış olduğu yardımları hatırlatması, akabinde halktan bazı kimselerin anlatılanları bildiklerini, onun kendilerine yaşadıkları zaman içinde en bilgin insanın kim olduğunu haber vermesini istemeleridir. Bu soruya Hz. Musa, en âlim kişinin kendisi olduğunu söylemesi üzerine, Allah Teâlâ da peygamberinin ilmi yaratana dayandırmamasından dolayı kendisini kınayarak; "Aksine, iki denizin birleştiği yerde senden daha bilgili bir kulum vardır, adı Hızır'dır" diye vahyetmiştir.[5] İki denizin birleştiği yer, her iki tefsirde de Hz. Musa ile Hızır'ın karşılaşacağının vaat edildiği yer; Doğuda Pers/Fars ve Roma/Rum denizlerinin birleştiği yer olarak geçmektedir. Zemahşerî de buranın Tanca veya Afrika da olduğunun söylendiğini belirtmiştir.[6] Zemahşerî, bu iki denizden kastın Hz. Musa ve Hızır olduğunun söylendiğini de belirtir. O, bu ikisinin, iki ilim denizi olduğu fikrinin tefsire sonradan dâhil edilen bid'at yorumları olduğunu ifade ederek eleştirir.[7] Yani Zemahşerî'nin tasavvufî veya bâtınî yorumlara yol açabilecek izahlara rastladığı zaman hemen müdâhale ettiği ve böyle bir izahı tenkit etmekten geri durmadığı görülmektedir.

Zemahşerî, Hz. Musa'nın Hz. Hızır'ı bulmak için yola çıktığı esnada emrinin altındaki yol arkadaşına delikanlı diye hitap ettiği kişinin "Yûşâ b. Nûn" olduğunu ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de "Feta" lafzıyla geçen ve hizmetçi anlamına gelen bu kavram için Hz. Peygamber'in: "Abd(kul/köle) ve eme(cariye) kelimelerini kullanmayınız" şeklindeki emri/tavsiyesi her iki tefsirde de vurgulanmıştır.[8] Burada abd/cariye kavramlarının yerine "Fetâye/delikanlım" ve "Fetâti (kızım)" kelimelerin kullanınız" şeklinde bir bilgi verilmektedir.[9] Hz. Musa'ya arkadaşlık eden kişi, her iki tefsirde de "Yûşâ b. Nûn" olarak geçmektedir.[10] Bursevî'ye göre

---

4 Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Konya Büyük Şehir Kültür Yayınları, 2004), 1/157-158. (b. 1621-1627).

5 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı ğavâmı't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl,* çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/88.

6 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/88; İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* ter. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınlar, 2012), 5/131.

7 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 88. Ancak iki denizden kastın Hızır ile Musa olmasının daha makul olabileceğini söyleyen günümüz tefsir âlim de vardır. İşte onlardan biri olan bir tefsir hocası şöyle diyor: *"Bu bağlamda, dış dünyada denizlerin maksadın coğrafî anlamda iki deniz olması zor görünmektedir. Âyetteki iadeden maksadın Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır olması daha kuvvetle muhtemeldir. En azından bu konuda susmak, Râzî'nin de dediği gibi daha makul gözükmektedir. Öte yandan Hz. Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tavrına bakarak onun bildiğimiz anlamda bir şeriata bağlı olmadığını; kıssanın sonunda geçen irade ile ilgili fiillerden hareketle, onun kulluğunun daha başka ölçütlere dayandığını söyleyebiliriz. Hz. Hızır'ın insan olduğu ile ilgili olarak da anlatım içerisinde ipuçları bulunmaktadır."* İbrahim Görener, "Kur'an Okumaları: Mûsâ -Hızır Kıssası", *Tafsir Dergisi* 1/1, (2021), 92.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 86.

9 Müslim, *"el-Elfaz mine'l-edeb",* 15.

10 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/86.

Yûşâ b. Nûn, Hz. Musa'nın kız kardeşinin oğludur. Hz. Musa, ashâbının ileri gelenlerinden ve ölünceye kadar Hz. Musa'dan hiç ayrılmayan bir kişidir. Hz. Musa'nın ölümünden sonra da onun yerine geçen kişidir.[11]

Hz. Musa'nın yeğeni Yuşâ ile ilm-i ledünne ulaşma yolculuğunda kritik aşamalardan biri de azık olarak aldıkları ölü balığın dirilerek suya dalıp kaybolması olayıdır. Bu olaya şahit olan Yuşâ (as), hâdiseyi Hz. Musa'ya anlatmayı unutmuştur. Her iki müfessirimiz de bu olayın üzerinde durmayı ihmâl etmemişleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "...balıklarını unuttular..."[12] yani balığı takip etmeyi, onun nerede kaybolacağını ve bu şekilde aradıklarını bulmalarına yardım edecek yeri unuttular, demektir. Bir görüşe göre Yuşâ, onu Hz. Musa'ya takdim etmeyi unutmuş, Hz. Musa da ona balık konusunda hatırlatma yapmayı unutmuştur. Aynı zamanda bu balık, tuzlu ve bir kısmı da yenmiştir.[13] Zemahşerî balığın canlanıp denizde hareket etmesini birkaç farklı rivayetle izah etmeye çalışmıştır. Burada balığın tuzlu olması, ekmekle birlikte sepetin içinde olması ve bir parçasının yenilmiş olması gibi farklı şekiller de balık üzerinde durmuştur. Zemahşerî, balığın su ile temasıyla birlikte canlanıp denizde yol almasını da çeşitli şeklilerde anlatır. Balık, Yuşâ'nın kullandığı suyunun üzerine sıçramasıyla birlikte dirilmiştir. Balığın dirilmesiyle birlikte denizde kendisine bir dehliz bulmasını ise Allah'ın kudretiyle balığın suda akıp gitmesi için, suyun bir kemer şeklinde dehliz haline gelmesi şeklinde izah eder.[14] Bursevî ise balığının dirilmesinin su ile teması olmadan gerçekleştiğini ifade eder.[15] Bu izahlar her iki müfessirin de bakış açıların yansıtması açısından önemlidir.

Zemahşerî, Hz. Musa ve Hz. Hızır'ın buluşma yerini ne zaman geçtiklerini açıklarken, buluşma noktasını geçmelerinin sebebine iki noktadan bakar. Birincisi Hz. Musa'nın balıkla ilgili meseleyi unutmasına ve ikincisi de Yûşâ'nın balığın canlanıp denize düşüp yol alması hâdisesini Hz. Musa'ya haber vermeyi unutmasına bağlar. Zemahşerî, Hz. Musa ve Yuşâ'nın buluşma yerini geçtikten sonra bir gün boyunca daha yürüdüklerini belirtir. Ona göre Hz. Musa, bu olaydan önce hiç yorulma hissi duymamış ve acıkmamışken ansızın yorulup acıkınca yemek için balığı hatırlamıştır. Hz. Yûşâ'nın Hz. Hızır'la buluşma yeri olmasından dolayı balığının denizde yol alıp gitmesini nasıl unuttuğunu sorgulamıştır. Ona göre bu basit bir olay değildir. Zira bu olayda iki tane mucize bulunmaktadır. Bunu birincisi tuzlanmış ve bir kısmı yenilmiş balığın canlanması, ikincisi ise suyun bir kemer gibi kalkıp şekillenmesi ve balığın buradan bir dehlize girer gibi yol alıp gitmesidir. Hz. Musa'nın unutması normal bir unutma değildir. Zemahşerî, Hz. Yûşâ'nın o geceden ertesi güne kadar balığının canlanıp suda yol almasını Hz. Musa'ya söylemeyi hatırlamamasının sebebini şeytanın vesveseleriyle kendisini meşgul eden düşüncesinin başka şeylere gitmesiyle izah eder. Zira Hz. Yûşâ ve Hz. Musa'dan buna benzer çok sayıda mucize görmüş ve bu çeşit mucizelere alışkındır. Bundan dolayı balığın canlanması gibi olağanüstü şeyler, daha önce gördüğü mucizelerin benzeri olduğu için, ona ilginç gelmemiştir. Her iki müfessir de buluşma yeri, onlar geçip gittikten bir müddet sonra hatırlarına gelsin diye Allah, Hz. Musa'ya açlık ve yorgunluk vermiştir, görüşündedir. Böylece Hz. Yûşâ'nın balığı dirilip suda kayboluşunu söylemesine zemin hazırlanmıştır.[16] Zemahşerî de Hz. Yûşâ'nın benzeri mucizelere alışkın olduğu için balığın canlanması olayı ona ilginç gelmediğini söylerken, başka bir pasajda ise "Yûşâ balıkla ilgili görmüş olduğu ve o zamana kadar unutmuş olduğu şeyi hatırlamış ve bir an dehşete kapılarak bunun sebebini Hz. Musa'ya sormaya başlamıştır. Âdeta ona, "Kayaya sığındığımız esnada başıma geleni gördün mü? Balığı unuttum!"[17] şeklinde olayı ifade etmiştir.[18] *Keşşâf*'ta görülen bu çelişkili ifadeler müellifin farklı rivayetleri de eserine almasından kaynaklanmaktadır. Ancak bazen Zemahşerî, Kehf sûresinde geçen Hz. Musa ile ilgili farklı rivayetleri de ele alarak eleştirir. *Keşşâf*'ta eleştirmek için yer verdiği rivayetlerden biri de Saîd b. Cübeyrî'nin İbn Abbas'a Ka'bu'l-ahbar'ın oğlu Nevf'inin Hızır ile yolculuk yapan kişinin Hz. Musa değil de Musa b. Mişa olduğunu söylediğini naklettiğinde İbn Abbas'ın "Yalan söylemiş Allah'ın düşmanı" diyerek cevap

[11] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/131.
[12] Kehf, 18/61.
[13] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/90.
[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/90-92.
[15] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/133.
[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/92; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/132.
[17] Kehf, 18/63.
[18] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 92.

verdiği rivayettir.[19] Aynı zamanda Zemahşerî, "Katımızdan rahmet" yani vahiy ve nübüvvet; "nezdimizden yani bize has olan ilimden ki bu da gaipten haber verme ilmidir"[20] âyet ve yorumundan hareketle Hz. Musa'nın kendi devrinde yaşayan bir başkasından ilim öğrenmeye ihtiyaç duymasını, bu şahsın İmran oğlu Musa (as) değil de Mişâ oğlu Musa olduğunu göstermeyeceği kanaatindedir. Çünkü Zemahşerî, göre peygamberin yaşadığı çağda en bilgili ve lider kişi olması ve dini problemlerde kendisinden bilgi öğrenilen bir şahıs olması gerektiği düşüncesine karşı Hızır'ın da bir peygamber olduğunu belirtir. Ona göre bir peygamberin kendisi gibi başka bir nebiden ilim öğrenmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bir peygamberin kendisinden daha aşağı bir seviyedeki birinden ilim öğrenmesi uygun olmaz.[21] Zemahşerî'nin olayı bu şekilde yorumlamasında Mutezilî bir anlayışa sahibi olmasında da etkisi vardır. Böyle bir izahı *Rûhu'l-Beyân*'da görmemekteyiz.[22] Çünkü Bursevî'nin yorumlarına bakıldığında, Hızır'ı bir peygamber değil de bir velî olarak kabul ettiği açıkça görülecektir. Ancak İbn Arabî (öl. 638/1240) *Fütühât-ı Mekkiyye*'sinde Hızır'ın peygamber olmadığını belirtirken[23] Sadreddîn-i Konevî (öl. 673/1274) *el-Fükûk* adlı eserinde şunları söyler: Hızır (a.s)'ın nübüvvetini kabul etmede perdeli olan kimseler görüş ayrılığında olsalar bile, Hızır (a.s) nübüvveti de Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve şeriatına katılmıştır; çünkü muhakkiklerin büyük çoğunluğu arasında bu konuda görüş ayrılığı yoktur."[24] Şunu da belirmeliyiz ki; "Katımızdan rahmet vermiştik" âyetini Kurtubî (öl. 671/1273) de Zemahşerî gibi peygamberlik ve nimet olarak yorumlar. Hatta Hamdî Yazır (öl. 1942), müfessirlerin ekseriyetinin "Rahmet" kelimesine vahiy ve peygamberlik manası verdiklerini söyledikten sonra rahmet kelimesin Kur'ân'da birçok yerde nübüvvet manasında kullanıldığını ifade eder. Âyet-i kerimede geçen "Katımızdan ilim öğretmiştik" kısmı ilm-i gayb manasında kabul edilmiştir. Kur'ânî ve tasavvufî bir terim olan "İlm-i ledün" Allah'tan kalbe atılan vasıtasız bilgi olarak tevil edilmiştir. Kehf sûresi 65. âyette geçen rahmet verdiği ifadesine Kurtubî de peygamberlik manası verir.[25] Bazı âlimler ise sâlih kul (Hızır) kıssasında zikredilen kişinin, İsrailoğullarından gönderilen Hz. Musa olmadığı ve farklı bir nebî ya da velî şahsiyet olduğu iddia etmişlerdir. Bunların ileri sürdüğü fikirlerine göre bu kıssada zikredilen kişi Musa b. İmran olmayıp, Musa b. Efrahim b. Yûsuf b. Ya'kub veya Musa b. Menşâ b. Yûsuf b. Yakub'dur. Ancak müfessirlerin ekseriyetine göre burada ismi geçen şahıs İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderilen Musa b. İmrân'dır. Onlar, bu nebî, Hz. Musa'dan başkası olsaydı Allah'ın bunu insanlara âyette belirteceği kanaatindeler.[26] Yine Zemahşerî, Hz. Hızır, Hz. Musa'ya kendiyle beraber olmaya sabredemeyeceğini hararetle vurgularken sanki kendisinin görünüşte nahoş, kötü olan bazı işleri yapacağı ve bu şeyleri gören salih bir insanın dahası bir peygamberin dayanamayarak bu işe engel olmak için hemen müdâhil olacağını ve kendisini yadırgamaya kalkışmadan geri durmayacağını ifade etmiştir. Aslında ona göre Hz. Musa, Allah'ın yanına varıp kendisinden ilim almasını istediği ismet sıfatına hâiz bir peygamberin dinî hususta günah olan bir şeyi yapmaktan uzak olacağını ve görünüşte çirkin gibi görünse de bu eylemin içyüzünün güzel olacağını ve bilmediği konuda yargıda bulunmanın tamamen yanlış olacağını bilmektedir.[27] Bundan dolayı Hızır (as),

---

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 94-6. Hadis için bk. Buhârî, "*Ehadisu'l-enbiya",* 37.

20 Kehf, 18/65.

21 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/94.

22 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/133.

23 Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 2/ 123.
Burada *Futuhât-ı Mekkiyye*'nin yazarı şöyle demektedir: *"Hızır'ın makamı, sahip olduğu özel bir müşahede nedeniyle, Allah'ın herhangi bir yaratığını itiraz etmeye gerektirmemiştir. Hz. Mûsâ'nın ve peygamberlerin makamları ise getirdikleri vahyin dışında olduğunu gördükleri her işte, peygamber olmaları yönünden itirazı gerektirir. Bu konuda vardığımız görüşün kanıtı, Hızır'ın Mûsâ hakkındaki şu ifadesidir:'Bilgice kuşatamadığın bir şeye nasıl sabredeceksin' Hızır bir peygamber olsaydı, Hz. Mûsâ'ya bilgice kuşatamadığın' demezdi. O halde Hızır'ın davranışı, peygamberlik makamından değildi. Ayrıca Mûsâ'ya farklılıklarından söz ederken şöyle demişti: 'Ey Mûsâ! Ben Allah'ın bana öğretmiş olduğu ve benim bilmediğim bir bilgiye sahipsin.' Böylece Hızır ve Mûsâ ayrılmış, (Mûsâ'nın Hızır'a) tepki göstermesiyle de farklılaşmışlardır."*

24 Sadreddin Konevî*, el-Fükûk fi müstendâti hikemi'l-fusûs (Fusûsü'l-Hikem'in Sırları),* ter. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 150-151.

25 Sevim Arslan, "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası üzerine Bir Değerlendirme", 165. Bk. Ahmet b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruç Yayınları, 2000), 11/16.

26 Necmettin Çalışkan, "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnancının Sosyo-Külterel Etkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18, (2015), 247.

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/96.

ilim öğrenmek için kendisine tâbi olmak isteyen Hz. Musa'ya kendisine tâbi olmayı gerçekleşebilmesi için uyması gereken bazı şartlar koymuştur: Bu şartların ilki, doğru olduğunu bildiği, fakat hikmetini kavrayamadığı ve kızarak yargılayacağı bir şey gördüğünde hemen soru sormayacak, ikincisi anlayamadığı bu eylemle ilgili kendisiyle tartışmaya girmeyecek ve diğeri ise bu konuyu Hızır kendisine izah edinceye kadar sabredecektir. Zemahşerî, Hızır'ın Hz. Musa'dan istediği bu şartları eğitim-öğretimde tâbi olanın yani öğrencinin tâbi olduğu hocaya karşı takınacağı edebin nasıl olması gerektiğin ilkeleri olarak görmektedir.[28] Böyle bir değerlendirmeyi Bursevî'den müridin şeyhine tâbi olmada uyması gereken bir adap olarak değerlendirmesi beklenirdi. Lakin onda böyle bir izah görülmemektedir. Ancak Bursevî, Hz. Musa'nın Hızır'dan ilim öğrenme için uzun bir yolcuğa çıkmasından harekâtla Fahreddîn-i Râzî'den (öl. 606/1210) bir alıntıyla *"Batıda olan bir öğrenci, doğudaki bir ilmi almak için yolculuğa çıksa buna değer"* demek sûretiyle bu kıssayı uzun diyarlara ilim tahsili için gitmeye bir delil olarak verir. O, aynı zamanda bu konunun izahı için bir tek hadîs almak için Medine'den Mısır'a yolculuk yapman muhaddisleri örnek getirir.[29]

İsmâîl Hakkı Bursevî'ye göre Hz. Musa'ya sorulan, Allah katından kim daha bilgindir, *"Kim daha iyi bilir"* sorusu İsrailoğulları'nın Kıptilerinden kurtulmasın akabinde çölde yapılan bir hitap anında sorulmuş bir sorudur. Bu bilgi her iki tefsirde de biraz üslup farkı olsa da geçmektedir.[30] Yine hem *Keşşâf*'da hem de *Rûhu'l-Beyân*'da Hızır'la buluşacağı yer sahilde kayanın yanı ve balığını kaybedildiği yer olarak geçer. Her iki tefsirde de Hz. Musa, genç adama balığı kaybedince kendisine söylemesini tembihlemiştir.[31] Yûşâ' b. Nûn, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde Hz. Musa'nın kız kardeşinin çocuğu olarak geçerken *Keşşâf*'ta böyle bir bilgi geçmez. *Rûhu'l-Beyân*'da Yûşâ b. Nûn, Musa (as) ashabının önde gelenlerinden olup hayatı boyunca ondan hiç ayrılmamış ve Musa'nın ölümünden sonra onun yerine geçip şeriatını devam ettiren biri olarak verilirken *Keşşâf*'ta böyle bir bilgi yoktur. Yine Bursevî, Yuşâ'nın İsrailoğulları'nın en büyüğü olmasına rağmen genç adam denilmesinin sebebini Hz. Musa'ya uyması ve ona hizmet etmesinden dolayı ve edep kurallarını öğretmek amacıyla olduğunu söyler.[32] *"Musa (as) yemek istesin diye kendisine açlık ve yorgunluk verilmiştir. Böylece Yûşâ ona balığı hatırlatmıştır."*[33] Bursevî'nin Nevevî'den (öl. 676/1277) aldığını belirtiği bu rivayetin farklı bir üslupla benzeri *Keşşâf*'da da geçmektedir. Yine her iki tefsirde de Hz. Musa'nın bulaşacağı yeri geçinceye kadar yorgunluk hissi duymadığı ifadede edilir. *Keşşâf*'ta balığın dirilmesi, iki denizin birleştiği yerde suyun balığa sıçraması, onun dirilmesine sebep olarak verilirken *Rûhu'l-Beyân*'da oraya gelince su ile herhangi bir temas bilgisi verilmeksizin balığın dirildiği ve hareket ederek denize düştüğü zikredilmektedir.[34] Zemahşerî'de burasının suyun serinliğiyle temas edince balığın canlandığı yer *"Hayat pınarı"* denen bir yer olarak geçmektedir.[35]

Her iki tefsirde de buluşma yerindeki kaya, nehrin denize döküldüğü yerde bulunmaktadır. Ancak nehrin ismi *Keşşâf*'ta Zeyt(Zeytinyağ) nehri geçerken[36] *Rûhu'l-Beyân*'da bu husus zikredilmemiştir. Zemahşerî, unuttuğum şeyden dolayı beni yargılama talebi iki noktada yorumlarken, Bursevî, *"Bunu unuttuğum için beni hesaba çekme"*[37] çünkü unutarak hata yapan hesaba çekilmez" şeklinde izah ettikten sonra üç sebebini şöyle sıralar*; "Musa'nın ilk yaptığı unutmadan, ikincisi aşırı hassasiyetten, üçüncüsü ise kasıtlı idi."* Hz. Musa'nın *"Unuttuğum şeyden dolayı beni sorumlu tutma"* ifadesinde Hızır'ın birlikte yolculuğa devam etmesinden hareketle onun sunduğu özrü kabul ettiğinin göstergesi olarak kabul eder.[38] Zemahşerî, Hz. Musa, *"Eğer bundan sonra, bir daha sana bir şey sorarsam, benimle arkadaşlık etme"* demesini bir hadisten mülhem *"Hayâ"* duygusuna bağlar ve Hz. Muhammed'in *"Kardeşim Musa eğer arkadaşıyla beraber kalsaydı ilginç şeylerin bile en ilginçlerini görürdü"* hadisine yer verir.[39]

---

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/98.
29 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/131.
30 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/130-131.
31 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/90; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/131.
32 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/131.
33 Kehf, 18/62.
34 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 92; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/133.
35 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 90.
36 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 94.
37 Kehf, 18/73.
38 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/138.
39 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/ 102; bk. Ebû Davud, *"Kitabu'l-hurûf ve'l-kıraat"*, 29.

2. Hızır'ın Gemiyi Delmesi

Zemahşerî, Hızır ve Hz. Musa'nın gemiye bindiklerinde orada bulunan bazı kimselerin bunların hırsız olabileceğini söyleyerek gemiden atmak istediğinde, gemi sahibinin *"Ben bunlarda peygamber yüzü görüyorum"* demesi üzerine binmelerine razı oldukların ifade eder. Hatta diğer yönden geminin sahibi Hz. Hızır'ı tanıdığı için onlardan ücret almamıştır. Zemahşerî'ye göre geminin delinme anı, denizde dalgaların kabardığı bir zamandır. Hızır gemiyi delme işlemini küçük bir balta yapmaya başlamış ve suyun vurduğu taraftan iki tahtayı söküp çıkarmıştır. Bu duruma Hz. Musa, geminin su alan bu gediğini elbisesiyle tıkamaya çalışırken bir taraftan da "*İçindekiler boğulsun diye mi?*"[40] yapıyorsun "*Tehlikeli bir şey yaptın! Çok vahim bir iş yaptın*" diyerek Hz. Hızır'a karşı gelmiştir. Öte yandan Hz. Hızır'ın Hz. Musa'ya yaptıkları anlaşmayı hatırlatmasına Zemahşerî, iki yönden bakmaktadır. Birincisi, Hz. Musa'nın "*Unuttuğum bir şey yüzünden veya unuttum diye*" ifadelerinden hareketle gerçekten anlaşmayı unutması ve unuttuğu için mazur olması, diğeri ise her ne kadar *"Unuttuğum için beni muâheze etme!"*[41] şeklinde ifadesi olsa da bir tür tazir yapmış olup Hz. Hızır'ın unuttuğunu düşünmek suretiyle yapmış olduğu tepkiyi makul karşılamasını istemesidir.[42] Hz. Musa, "*Bundan sonra sana bir şey daha sorarsam, benimle arkadaşlık etme! Doğrusu, benden yeterince mazeret dinledin*"[43] demiştir. Zemahşerî, bu âyeti izah ederken "*Bu defa ya da bu sorumdan sonra benimle arkadaşlık etme. Bana yakın olma, ben seninle arkadaş olmayı talep etsem de benim bu talebimi yerine getirme, bana arkadaş olma*" manasına geldiğini belirtir. Zemahşerî, Hz. Hızır'ın bu olayda zâhirde kötü bir eylem olarak görünen fiili kendi nefsine nispet etmek suretiyle "*Onu kusurlu kılmak istedim*" ifadesiyle geminin gasp edilme endişesini gösterdiğini belirtir. Bu endişenin sebepten önce zikredilmesini ilâhî yardıma işaret etmek amacıyla öne alındığını da vurgular. Zemahşerî'ye göre geminin delinmesinin sebebi gasp edilmek üzere olan geminin fakirlere ait bir gemi olmasıdır.[44] Hem *Keşşâf*'ta ve hem de *Rûhu'l-beyân*'da Hz. Hızır'ın geminin iki tahtasının söktüğü geçerken[45] *Keşşâf*'ta Hz. Musa'nın elbisesiyle geminin kırılan tarafını kapatmaya çalıştığı bilgisi yer almaktadır.[46] Bir iki tahtası tahrip edilen geminin sahipleri, on kardeş olup bunlardan beş tanesi her iki tefsire göre de kronik hasta ve beşi ise denizde çalışan kimselerdir.[47] Zemahşerî, gemilere el koyan kralın isminin *"Celendâ"* olduğunu söylerken Bursevî sadece bu kimseyi inkârcı ve zorba biri sıfatıyla tanıtmaktadır.[48]

3. Hızır'ın Çocuğu Öldürmesi

Ölüm konusu ehl-i kitap dinlerin bile, farklı oranlarda da olsa, dirilmeyle birlikte ilgilendiği ve üzerinde sıklıkla durduğu bir konudur.[49] Hatta sadece semâvî dinler değil, ilkel dinler ve mitolojik inanışlar dahî bu hususa bîgâne kalmayıp konuyla ilgili çeşitli izahlar yapmışlardır.[50] Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bu kıssasında Hz. Hızır'ın yaptığı ve Hz. Musa'nın karşı çıktığı üç hâdisede izâhı en zor olan ve müfessirlerin en zor te'vil ettikleri mesele çocuğun öldürülmesi olayıdır.[51] En etkili dirâyet tefsirlerden birinin müellifi Zemahşerî de Hz. Hızır ve Hz. Musa'nın gemiden indikten sonra karşılaştığı çocuğu nasıl öldürdüğüyle ilgili birkaç şekil zikreder. Bunlardan birincisi çocuğu iple boğmak suretiyle, diğeri ise çocuğun başını duvara vurmak şekilde veya onu yatırarak hançerle boynunu kesmek gibi farklı ölüm şekillerinden biriyle öldürdüğünü ifade eder. Ze-

---

40 Kehf, 18/71.

41 Kehf, 18/73.

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/98.

43 Kehf, 18/76.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/98-100.

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/98; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/138.

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/98.

47 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/110; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/140.

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/110; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/141.

49 Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi,* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 13-27.

50 Abdullah Pakoğlu, "Etimolojik Açıdan Ölümsüzlük Problemi", *Kavramlar ve Kuramlar-Düşünce Bilimleri-*, ed. M. Nesim Doru – Kamuran Göktuğ (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020), 92.

51 Ahmet Cahid Haksever, "Hz. Musa-Hızır(a.s.) Kıssası Ekseninde Mürşide Teslimiyet: Ya'kub-ı Çerhî Örneği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 43/12, (2019), 11. *"Bununla birlikte, ilm-i ledünne sahip Hızır (a.s.)'ın dinin hükümlerine aykırı gibi görünen uygulamalarının tarihte ya da günümüzde manevi otorite konumundaki herhangi bir kişi için geçerli olamayacağı unutulmamalıdır. Zira Hızır (a.s.)'ın bu fiilleri İlahi bir emir ile icra ettiği vahiyle sabittir."*

mahşerî, Arap gramerinden faydalanarak gemiyi delmesinin bindikten belli bir süre sonra olduğunu belirtirken çocuğu görür görmez öldürdüğünün izahını "Fe" harfinin kullanılıp kullanılmasıyla açıklar.[52] Bazı sûfî müellifler ise çocuğun öldürülmesi hâdisesini farklı bir boyutta yorumlamıştır. Onlardan biri, işârî tefsirler arasında eseriyle dikkat çekici bir konumda olan İsmail Hakkı Bursevî'dir. Ona göre gulâmın öldürülmesi, ruh ve cesedin birleşmesinden meydana gelen ve şehvet denilen hevâ-yı nefsin başının koparılmasıdır. Ona göre insan şehvetten sıyrılmasıyla ve şehvetin ondan koparılıp atılmasıyla melek mertebesine ulaşır. Hatta ilk akla bile erişebilir. Zira şehvet, süflî olan unsurların hükümlerini taşırken akıl ise ulvî âlemin hükümlerini taşır. Ehl-i zâhir olan şeriat makamındaki insanlar ise şehvetin koparılıp atılmasını ölüm sebebi olarak gördükleri için istemezler. Bâtın ehli sûfîler ise bu durumu mânâ âlemine ikinci bir doğum olarak görürler. Bursevî'ye göre bu sebepten dolayı hakîkî şehîd, şeriat açısından şehîd sayılan ya da savaş sırasında öldürülen değil, bilakis riyazet ve mücâhede ile nefsini öldüren kişidir.[53] Yine aynı tarzda işârî yorum yapanlardan biri olan Niyazî Mısrî'ye (öl. 1105/1694) göre oğlan çocuğunun öldürülmesinden maksadın insandaki makam sevgisi/hubb- câh durumunun gönüldeki varlığına son vermektir. Ona göre Hz. Hızır bu olayla Hz. Musa'nın üzerinde bulunduğu makam ve mevki sahibi olma özeliğinden ve makam sevgisinden onu soğutmak istemiştir.[54] Çocuğun öldürülmesi olayının yorumlamasının zorluğundan dolayı bazıları öldürülen çocuğu suçlu göstermek için çeşitli yorumlar yapmaktan da kaçınmamışlardır. Onlardan biri şöyledir: "Masum bir çocuğun öldürülmesi meselesine ilişkin olarak müfessirlerin yaptıkları değerlendirmelerin bir kısmında çocuğun masum olmayıp ölüm cezasını hak eden asi bir yetişkin kul olduğu belirtilmiştir. Bu görüşte olanlara göre çocuk göründüğü gibi masum (günahsız ve suçsuz) değildi. O baliğ, yol kesen, kötü fiiller yapan bir çocuk idi ki bu davranışları anne-babasının fıskına ve belki de küfre düşmelerine sebep olacaktı. Veya o çocuk henüz baliğ olmamıştı ancak Allah Teâlâ o çocuğun buluğa ermesi halinde kendisinden böylesi kötü fiillerin sudur edeceğini ve anne-babasını azgınlığa ve küfre sürükleyeceğini bildiği için onun öldürülmesini emretmişti."[55] Oysa ekseriyetle müfessirlerin çoğunluğu "…tertemiz cana nasıl kıydın?" âyetindeki pasajda geçen "Ğulam" kavramı birçok müfessirin kanaatine göre buluğu çağına ulaşmamış çocuk anlamındadır.[56] Oysa Hz. Musa'nın öldürülen çocuğu tanımadığı halde "Masum" günahsız, tertemiz manasına gelen ifadeyi kullanmasını Zemahşerî, çocuğun yaşının küçük olmasına veya onun hiç günah işlediğini görmemesine bağlamaktadır.[57] Muhyiddin İbn Arabî ise Hz. Musa'nın itiraz ettiği fiilleri farklı açılardan bakarak izah eder. O, gemiyi delme işini Hz. Hızır'ın "Kusurlu kılmak istedim" ifadesinden hareketle bu açık fiili kendine isnat ederken, duvarın düzeltilmesi olayı tamamen iyilik olmasından dolayı bu iyiliği Allah'a isnat etmesi ve çocuğun öldürülmesini ise Allah öyle istedi ben yaptım demek suretiyle iyilikler Allah'a kötülük gibi görüne şeyi nefsine nispet ederken çocuğun öldürülmesini ise Allah ve Hz. Hızır'ın birlikte istemesi olduğunu ifade eder.[58]

Zemahşerî, "Onun bunları azdırıp inkâra sürüklemesinden endişe ettik"[59] âyetini ise birçok yönden yorumlamıştır. *Keşşâf*'ın müellifi, öldürülen çocuğun mü'min olan kendi ana ve babasını azgınlığa saptırmasından, Allah'ın kendilerine bahşettiği nimete karşı nankörce hareket etmesine sebep olmasından, kötü amelleri yapmak suretiyle ebeveynine kötülük bulaştırmasından, onların imânını küfre sürükleme musibeti ile ana-babasına düşmanlık etmesinden ve onları sapkınlığa sevk etmesinden dolayı endişe edildiği şeklinde yorumlamıştır. Zemahşerî, bütün bunlardan endişe eden kişinin Hz. Hızır olduğunu söyler. Ona göre Allah Teâlâ, kendisine çocuğun içinde bulunduğu hâli, gizli olan durumunu bildirmiş ve onun öldürmesini emretmiştir. [60] Hz. Hızır'ın edişe etmesi olayı her iki tefsirde de geçmektedir. Übeyy b. Kâ'b'ın kıraatinde bu ifade "Senin Rabbin edişe etti" şeklinde geçmektedir. Bu durumda bunun anlamını şu şekilde yorumlar; "Rab-

---

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/100.

53 Sevim Arslan, 170; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netice*, haz: Ali Namlı-İmdat Yavaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997) 1/459.

54 Ethem Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısrî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *Akademiar* 1, (2016), 58.

55 Muzaffer Barlak, Faruk Özdemir, "Mûsâ- Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *İslami Araştırmalar* 27/3, (2016), 355.

56 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* (İstanbu:Eser Neşriyat, 1979), 5/3264-5.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/100.

58 *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 2/138, 252.

59 Kehf, 18/80.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/112.

bin, tıpkı işin kötü bir akıbetle sonlanmasından endişe eden biri gibi, durumu hoş karşılamadı ve durumu değiştirdi." Zemahşerî, "Endişe ettik" ifadesini hoş karşılamadık şeklinde yorumlamıştır.[61] *Rûhu'l-Beyân*'da "Endişe ettik" korktuk ifadesine geniş mana verilerek herkesin inkârdan korkmasının gerekliliğine işaret ettiği vurgulanmıştır.[62] Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Endişe ettik" ifadesi inkârcı çocuğun anne babasını küfrüne sebep olmasından endişe edenin her iki tefsirde Hz. Hızır olduğu vurgulanır. Endişe kavramının Allah'a izâfe edilmesi uygun düşmeyeceği görüldüğü için "Endişe ettik" kelimenin "Hoşlanmadık" anlamında olduğunu belirtmiştir.[63] Hem *Keşşâf*'ta hem de *Rûhu'l-Beyân*'da Allah Teâlâ öldürülen çocuğun yerine bir kız çocuğunu verdiği, bu kızın bir peygamber ile evlendiği, onun soyundan birçok peygamber geldiğine yer vermişlerdir. Hatta *Keşşâf*'da yetmiş kadar peygamberin geldiği belirtmiş ve çocuklara verilen isimlerini dahî nakletmiştir.[64] Bursevî, "Babaları da iyi bir kimse idi"[65] âyetini çocukların babasının güvenilir, kendisine verilen emanetleri eksiksiz iade eden sâlih bir insan olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bu iki çocukla sâlih babaları arasında yedi tane babanın varlığı ve hazineyi duvara saklayan babanın yedinci dede olduğu söylenmiştir. [66] Zemahşerî'nin eserinde de Cafer-i Sâdık'ın bu iki çocukla ataları arasında yedi göbeğin varlığı verilmiştir. Yani bu hususta *Rûhu'l-Beyân* ile *Keşşâf* ittifak halindedir. [67] Bursevî, Hz. Hızır - Hz. Musa kıssasında üç olayı şöyle değerlendirirken; "Birinci ifade, kendi zâtında çirkin bir kötülüktür. İkincisi, sadece bir hayır, üçüncüsü ise, hayır ve şer karışıktır" demektedir.[68] Zemahşerî, çocuğunu öldürülmek olarak birkaç şekilde verirken, Bursevî çocuğun ölümünü kafasını tutup koparmak suretiyle öldürmek şeklinde vermektedir.[69] Her iki tefsirde de öldürülen çocuk buluğa ermemiş bir çocuk görünümünde olduğu için günahsız, suçsuz bir çocuk olarak geçmektedir.[70] Zemahşerî, Hz. Musa, "Eğer bundan sonra, bir daha sana bir şey sorarsam, benimle arkadaşlık etme"[71] demesini bir hadîsten mülhem "Hayâ" duygusuna bağlar ve Hz. Muhammed'in "Kardeşim Musa eğer arkadaşıyla beraber kalsaydı ilginç şeylerin bile en ilginçlerini görürdü"[72] hadîsine yer vermiştir.[73] İmâm-ı Mâlik'in insanların en âbidi ve zâhidi diye övdüğü Hz. Ayşe'nin dayısının oğlu olan Muhammed b. Münkedir[74] bu hususta şunları söyler: "Allahu Teâlâ, sâlih bir insanın hatırına, onun çocuklarını, torunlarını ve akrabalarını korur. Onlar, Allah'ın koruma ve gözetiminde olurlar"[75] Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ve üzerinde önemle durulan Hz. Musa - Hz. Hızır kıssası Kitâb-ı Mukaddes'te geçmez[76]

4. Hz. Hızır'ın Duvarı Düzeltmesi

Hz. Hızır'ın çocuğun öldürme olayından sonra ve Hz. Musa'nın aşırı tepkisinin ardından birlikte bir şehre gelmişlerdir. Zemahşerî ile Bursevî her ikisi de bu şehrin Antakya olduğunu ifade ederler. Zemahşerî, Nesâî'de geçen bir hadîsi de delil göstererek buranın halkını kınanmış insanlar olmasından dolayı misafir ağırlamayan, yolcu hakkını gözetmeyen kimseler olduğunu vurgulamıştır.[77] Zemahşerî, duvarın yıkılmaya yüz tutması ifadesini Kur'ân-ı Kerîm'de *"Yıkılmayı istedi"* ifadesini Arapların "Baltanın sapından çıkmak istediği zamanki titreyişi gibi" ya da "Mızrak Ebû Berâ'nın bağrını istiyor" ve "Kandil sönmeye karar verdi" gibi bazı şiirlerde geçen örneklerle izah eder.[78]

---

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/112.
62 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/142.
63 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/112; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/141.
64 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/112; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/141.
65 Kehf, 18/82.
66 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/142.
67 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/114; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/142.
68 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* V, s. 142.
69 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* V, s.139.
70 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/100; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/139.
71 Kehf, 18/76.
72 Bk. Ebû Dâvûd, *"Kitâbü'l-hurûf ve'l-kırâât",* 29.
73 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/102.
74 Mehmet Görmez, "İbnü'l-Münkedir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/157.
75 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/143-144.
76 Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 31/212.
77 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/104; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/141. bk. Nesâi, *"Tefsîr",* 18
78 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/104.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Tuttu, bunu doğrulttu"[79] âyetini Zemahşerî, izah ederken Hz. Hızır'ın duvarın düzeltilmesi olayını birkaç şekilde olduğunu belirtir. Birincisi Hz. Hızır, duvarı eliyle doğurtmuş, diğerinde ise eliyle mesh etmek suretiyle duvarın düzlendiğini, ya da duvarı bir sütunla destekleyerek düzettiğini veya duvarı tamamen yıkarak yeniden yapmak şeklinde düzettiğin belirtir.[80] Her ne kadar bazı tefsirlerde Hz. Hızır'ın melek olabileceği zikredilse[81] de Zemahşerî'ye göre Hz. Musa ve Hz. Hızır'ın açlıklarını gidermek ve yemeğe ihtiyaçları hususunda çok zor durumda olduklarını hatta açlık onları dilenciliğe başvurmaya bile zorlayacak kadar ileri boyutta olduğunu ve ancak yiyecek istemlerine rağmen kimseden bir şey alma imkânı bulamamışlardır. İşte böyle bir aşamada Hz. Hızır, duvarı düzeltince Hz. Musa ihtiyaç durumlarını da göz önüne alarak "İstesen, buna karşı bir ücret alabilirdin!"[82] Yani duvarı tamir etme karşılığında bir ücret alabilir ve bizi içinde bulunduğumuz ihtiyaç halinden kurtarabilirdin demiştir. [83]

Zemahşerî, duvardaki gizlenmiş olan hazinenin ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiş bir konu olduğunu belirtir. Bu hazinenin gümüş ve altın cinsinden mallar veya altından bir levha olduğunun söylendiğini nakleder.[84] Zemahşerî'ye göre duvarda saklanan hazinenin içerisinde ilim bulunan sayfalar olmakla beraber hazine denmesinden dolayı içerinde mal olduğu da anlaşılmaktadır. Zemahşerî "Babaları da salih bir kimseydi" ifadesinden Cafer-i Sâdık'ın "Bu iki çocuk ile kendisi nedeniyle muhâfaza edildikleri ataları arasında yedi göbek vardır" dediğine de yer verir. Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in bir Hâriciyle tartışırken ona "Allah bu iki çocuğu neyin hatırına muhâfaza etmiştir?" diye sorduğu onu da "Babalarının salih olması hatırına" dedikten sonra Hz. Hüseyin "Benim babam ve dedem ondan daha hayırlıdır" demiştir.[85] Aslında Zemahşerî, bu rivâyeti tefsirine koymakla âdeta Hz. Hüseyin'in devrindeki Hâriciler ve benzer zihniyette olan grupların bu âyet-i kerîmeden ibret almaları gerekirdi, demeye getirmektedir.

Antakya köyünde yıkılmak üzere olan duvarı Hz. Hızır'ın onarması veya düzeltmesi birkaç varyantla geçerken *Rûhu'l-Beyân*'da eliyle işaret etmek suretiyle duvarı düzelttiği şeklinde geçmektedir. Burada Zemahşerî'nin sebepleri gözeterek izah yaparken Bursevî'nin tasavvufî bakış açısını yansıtır şekilde sebepleri dikkate almadan kerâmetin zuhûru olabileceği izlenimini vermektedir. Zemahşerî, olayı aklî sebeplerle açıklama yaptıktan sonra mucizevî olabileceğine de işaret etmektedir. Zemahşerî, duvarın yıkılmak üzere olması olayını "Yüridu" ifadesindeki fiilin fâilini Hz. Hızır olduğunu söyleyen cahillerin var olduğunu işittiğini belirterek böyle kimseleri cahillik ve kavrayışsız olmalarından dolayı şiddetle tenkit eder.[86] Bursevî, yetim kavramını işârî olarak yorumlayarak ona mecâzî mânâ yükler. Ona göre yetim ilâhî sırlara mahzen olan insanın kalbidir. Allah'ın gizli hazineleri olan sırlar ise kalp tasfiye edilerek arı duru hale gelinceye kadar gizlenmelidir.[87] Yine Bursevî, bazı âyetlerin yorumun yaparken anlaşılması zor olan meseleyi sanki birisi kendisine soruyormuş gibi yaparak zihne takılan sorulara cevap verir. Ona göre eğer yetim çocukların biri veya vârisi duvarının altındaki hazinenin varlığını bilselerdi duvarın yıkılmasına mâni olacaklarını belirtirken bunu bilmiyorlarsa duvarın altındaki hazineyi nasıl çıkartırlar sorusuna bizzat kendisi iki yetimin bu durumu bilmeyip onların vasîsinin bu durumu bildiğinin nakledildiğini belirtir.[88] Ancak Bursevî, bu söylenen görüşlere katılmaz. Ona göre çocukların onu bilmedikleri görüşü güvenilir değildir. Zira Allah'ın duvar

---

79 Kehf, 18/77.

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/108

81 Mehmet Mahfuz Ata, "Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır (a.s) Kıssası Üzerinde Bazı Mülahazalar", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1, (2021), 32,33. Her ne kadar yukarı makalede geçtiği şekliyle Hızır melek diyenler varsa da buna itiraz edenler de vardır. Şöyle ki: *"Nebinin üzerinde ise nebi olmayan bir kimsenin bulunması câiz olmaz. Hızır'ın kendisine bâtın ilmi verilen melek olduğu da söylenmiştir ancak Hızır'ın nebi olduğu izahı doğru görünmektedir."* Nazife Vildan Günoğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (2021), 437.

82 Kehf, 18/77.

83 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/108.

84 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/112.

85 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/114.

86 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/106.

87 Bursevî, *Kitâbu'n-Netice*, 1/459.

88 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/142.

altındaki hazinenin yerini bir vesileyle yetimlere bildirmeye gücü yeter. Çocuklar da onu rahatlıkla bulup çıkarabilirler. Hz. Hızır'ın yaptığı şey ise tamamen Allah'ın onlara rahmeti, lütuf ve ihsanıdır.[89]

Muhyiddin İbn Arabî, duvarın düzeltilmesi olayının salt iyilik görülmesinden dolayı Hz. Hızır'ın duvarın tamirini Allah'a isnat ettiğini ifade eder.[90] Diğer yönden İbn Arabî'ye göre Hz. Hızır'ın yapıp Hz. Musa'nın karşı çıktığı olaylar aslında onun hayatında bizzat daha önce yaşamış olduğu olayların bir benzeridir. Hz. Hızır'ın gemiyi delmesiyle Hz. Musa'nın annesini onu bir sepete koyup nehre bırakması hâdisesi birbirine benzerdir. Hz. Hızır'ın çocuğu öldürmesi olayıyla Hz. Musa'nın kavgayı ayırırken Mısır'ın ileri gelenlerinden birinin oğlunu öldürmesi hâdisesi birbiriyle paralellik arz etmektedir. Diğeri ise Hz. Musa, Firavun'dan kaçıp Hz. Şuayip'in kavmine geldiğinde herhangi bir karşılık beklemeden Hz. Şuayip'in kızlarının koyunların sulamasıyla Hz. Hızır'ın herhangi bir ücret beklemeksizin yetimlerin duvarın düzeltmesi benzer amaçlı hâdiselerdir.[91] Aslında kişinin hayat süresince yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığı, yapanın algılayamayacağı ve aradaki bağlantıyı idrak edemeyeceği bir başka yönden kişinin karşısına çıkmaktadır. Adaletin doğrudan olmayan bu işleyişi, yine bu âlemin imtihan âlemi olmasıyla ilişkilidir. Hz. Hızır – Hz. Musa kıssasında geçen babalarının salih olması nedeniyle gerçekleşen olaylar âlemde cereyan eden kevnî adalet ilkesinin tecellisi olarak görünmektedir. Kevnî adalet ilkesi, insanın satih bir bakış acısıyla idrak edemediği sebepler dairesinde gerçekleşen mantıki görülen adalet sistemi olmayıp paradoksal bir nitelik arz etmektedir. Bu duruma göre adaletin gerçekleşmesi, tamamen âhirete terk edilmeyip, kişi yaptıklarının karşılığını dünyada da bizzat görmektedir. Sünnetullah gereği insanın yaptıkları kaydedilerek ona uygun bir karşılıkla karşılığı verilecektir.[92] Aynı zamanda Hz. Hızır – Hz. Musa kıssasında hayatımızda karşılaştığımız ancak sebebini anlayamadığımız bazı olumlu olmayan şeylerin Allah'ın ilminde bir manası ve kıymetinin bulunduğu nesnel örnekleri üzerinden ifade edilir. Bu kıssada yaşanan şeylerin görünen veçhelerinin arkasında insanoğlunun göremediği ve idrak edemediği bir yönü bulunabileceği mesajı sunulmaktadır. Bu durum insan iradesinin ve kudretinin sınırlarına çekerek merkezde Allah'ın varlığı olduğunu hatırlatma fonksiyonu görmektedir.[93]

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Keşşâf ve *Rûhu'l-Beyân,* Kehf sûresinde geçen âyetlerin yorumları ekseriyetle birbiriyle örtüşürken bazı farklı olan tarafları vardır ki bu, eserlerin niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Zira *Keşşâf* aklın çok iyi kullanıldığı dirâyet tefsiriyken, *Rûhu'l-Beyân* işârî bir tefsirdir. Zehmahşerî, iki denizden kastın Hz. Musa ve Hz. Hızır olduğunu söylendiğini belirtir. Bu ikisinin iki ilim denizi olduğu fikrinin tefsire sonradan dâhil edilen bid'at yorumları olduğunu ifade ederek farklı bir şekilde tenkit eder.[94] Zemahşerî bu yorum tenkit ederken dolaylı yönden tasavvufî tefsirler yani işârî yapılan tefsirlere bir eleştiri yöneltmektedir. Bu tenkit aynı zamanda buna benzer yapılan te'viller de bir eleştiri mâhiyetindedir. Çünkü işârî tefsirlerde bu türden tefsirler çok sayıdadır. Aslında bazı sûfî müelliflerin Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini te'vil etmede kendilerine has bir metotları vardır. Âyetlerin işârî yorumları tefsir tarihinde hatırı sayılır sayıda bir literatürü oluşturmuştur.

Zemahşerî, "…Biz ona katımızdan rahmet vermiş, nezdimizden (gaybî) bir ilim öğretmiştik"[95] âyet-i kerîmedeki ifadeye vahiy ve nübüvvet manasını yükleyerek Hz. Hızır'ı bir peygamber olarak değerlenirken[96] Bursevî bu âyete böyle bir mana vermez. Bu onun bakış açısından kaynaklanıyor olmalıdır. Aynı za-

---

89 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/143.

90 *"Nitekim Hz. Mûsâ'nın arkadaşı da (Hızır) onu ayıp bir eylem saydığı için gemiyi tahrip işini kendisine nispet etmiştir. Hâlbuki ebevyne merhamet içerdiği için çocuğu öldürmeyi kendisine ve Rabbine izafe etmiştir. Hızır, bu davranışların kötüsünü kendisine, duvarı onarmayı ise Rabbine izafe etmiştir. Çünkü onarımda, iyilik ve hayır vardır. Allah, kulu Hızır'ın geminin parçalanması hakkında şöyle söylediğini bildirir: 'Ona bir kusur vereyim istedim' Bunun nedeni, yüce mertebeyi örfte ve âdette görünüşü çirkin bir şeyi kendisine izafe etmekten tenzihtir."* İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 2/138, 252.

91 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2002), 4/247-271.

92 Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 311-314.

93 Bayram Demircigil- Soner Aksoy, "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır -Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1, (2021), 250.

94 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/88.

95 Kehf, 18/65.

96 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/94.

manda Zemahşerî'nin olayı bu şekilde yorumlaması Mu'tezîlî bir anlayışını yansıtması açısından önemlidir. Böyle bir izahı *Rûhu'l-Beyân*'da görmemekteyiz. Çünkü Bursevî'nin yorumlarına bakıldığında o, selefleri olan ekseri mutasavvıflar gibi Hz. Hızır'ı bir peygamber değil de bir velî olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre Hz. Hızır'a Allah kendi katından fazilet ve yetki ihsân etmiş ve onu vâsıtasız özel birtakım bilgilerle donatmıştır.[97] Ancak bu konuda mutasavvıfların büyükleri arasında da ihtilaf mevcuttur. Hatta tasavvufun muhakkikleri kabul edilen İbn Arabî ile öğrencisi Sadreddin Konevî arasında bile bu hususta ihtilaf vardır. İbn Arabî, Hz. Hızır'ı bir velî kabul ederken öğrencisi Konevî, Hz. Hızır'ı peygamber olarak görmektedir.

Zemahşerî, Hz. Hızır'ın Hz. Musa'dan ilim öğretme karşılığında talep ettiği şartların hoca-öğrenci arasında uyulması gereken edep kuralları olduğunu ifade ederken Bursevî yapmış olduğu işârî tefsirde bunu mürit ile mürşit arasındaki edep davranışlarıyla izah etmesi daha uygun olurdu. Zemahşerî tefsir yaparken kavramların etimolojisinden hareketle birçok izah yaparken Bursevî, bu yönteme *Keşşâf* müellifi kadar olmasa da zaman zaman müracaat etmiştir. Bunlardan biri, balığını denizde tutmuş olduğu yolu "Sereb" kelimesini alt kısmında bir delik olan yeraltı evi anlamını taşıdığını ancak bunun bir tünel olmadığını belirmiştir. "Sereb" kelimesinin kullanılma nedenini onun bir çıkışı olmadığını ifade etmek için tercih edildiğini işaret eder. Hz. Musa ilim öğrenmek için Hz. Hızır'ı bulacağı yere bir an önce ulaşabilmek için ilim öğrenme iştiyakından dolayı yemek yemek ve yorgunluk duymak hissiyatından uzak bir hâlet-i rûhiye ile yol alırken buluşma yerini geçmelerine rağmen daha fazla uzaklaşmamaları için ona açlık ve yorgunluk hissi verilmiştir. Buna benzer yorumlar Bursevî'nin naklettiği bazı rivâyetlerde farklı bir üslupla benzeri *Keşşâf*'da geçmektedir. Yani her iki tefsirde de Hz. Musa, bulaşacağı yeri geçinceye kadar yorgunluk hissi tır.[98] Hem *Keşşâf*'ta hem de *Rûhu'l-Beyân*'da Allah Teâlâ öldürülen çocuğun yerine anne babasına bir kız çocuğu ihsan etmiştir. Bu ve benzeri rivayetlere bakıldığında *Rûhu'l-Beyân* müellifinin doğrudan veya dolaylı olarak Zemahşerî'den yoğun bir şekilde istifade ettiği rahatlıkla söylenebilir. Dolaylı yönden istifâdeden kastımız, Zemahşerî'den istifade eden Râzî gibi müfessirlerden birinden nakiller yapmasıdır.

KAYNAKÇA

Arslan, Sevim. "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilim Dergisi* 12/24, (2018), 161-176.

Ata, Mehmet Mahfuz. "Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır (a.s) Kıssası Üzerinde Bazı Mülahazalar". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1, (2021), 28-47.

Barlak, Muzaffer. Özdemir, Faruk. "Mûsâ- Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *İslami Araştırmalar* 27/3, (2016), 351-375.

Bardakçı, M. Necmettin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1998), 81-103.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsîri.* 10 Cilt. ter. Abdullah Öz vd. İstanbul: Damla Yayınlar, 2012.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbu'n-Netice*, 2 Cilt. haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* Ankara: Rehber Yayınları, 1997.

Cebecioğlu, Ethem. "Niyaz-ı Mısrî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *Akademiar* 1, (2016), 49-78.

Cilî, Abdülkerim. *Varlık Mertebeleri, (Meratib-i Vücud ve Beyan-ı Hakikat-i İbtida-i Küll-i Mevcud).* çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. haz. Ahmet Faruk Güney. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.

Çalışkan, Necmettin. "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnancının Sosyo-Külterel Etkileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18, (2015), 243-262.

Demircigil, Bayram. Aksoy, Soner. "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır -Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1, (2021), 231-252.

Görener, İbrahim. "Kur'an Okumaları: Mûsâ-Hızır Kıssası", *Tafsir Dergisi* 1/1, (2021), 83-92.

[97] *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/133.

[98] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/92; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* 5/132.

Görmez, Mehmet. “İbnü’l-Münkedir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 21/157. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Günoğlu, Nazife Vildan. “Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi”. *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (2021), 427-460.

Haksever, Ahmet Cahid. “Hz. Musa-Hızır(a.s.) Kıssası Ekseninde Mürşide Teslimiyet: Ya’kub-ı Çerhî Örneği”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 43/12, (2019), 1-13.

Harman, Ömer Faruk. “Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 31/212. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Futuhât-ı Mekkiyye.* 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fi müstendâti hikemi’l-fusûs (Fusûsü’l-Hikem’in Sırları.* ter. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi.* 4 Cilt. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2002.

Kurtubî, Ahmet b. Ebi Bekr. *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân.* 20 Cilt. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruç Yayınları, 2000.

Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ’ya Göre Manevi Gelişim.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Mevlânâ. *Mesnevî.* 6 Cilt. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Konya Büyük Şehir Kültür Yayınları, 2004.

Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi.* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.

Pakoğlu, Abdullah. “Etimolojik Açıdan Ölümsüzlük Problemi”, *Kavramlar ve Kuramlar-Düşünce Bilimleri-*. ed. M. Nesim Doru – Kamuran Göktuğ. 91-100. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur’ân Dili*,5. Cilt. İstanbul:Eser Neşriyat, 1979.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hakâ’kıkı ğavâmı’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vucûhi’t-te’vîl.* 6 Cilt. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Hicrî IX/Milâdî XV. Asır Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemasının Zemahşerî'ye Olan İlgisi: Bir Ehl-i Sünnet Müdafiî Şeyh Alî El-Bistâmî (Musannifek) Örneği

Dr. Ümit Karaver*

"... hiç şüphesiz el-Keşşâf kitabı, kalplerin hastalıklarının hepsine ilaç gibidir... Diğer tefsirlerde uzun uzadıya gördüklerinden kaynaklı gönlünde oluşabilecek bir takım tereddütler sakın seni aldatmasın. Eğer iyice düşünürsen onun lafızlarının içerisinde ve mülahazalarının derinliklerinde hiç şüphesiz onların temenni ettikleri şeylere dair hiçbir şey bulamazsın. Orada sadece bir susuzluğa deva ve bir hastalığa şifa vardır. Sonra bakışını iki kere kalemimden dökülen mürekkep damlarının düştüğü yerlere; yazılarım ve bildirimlerimle süslediğim satır aralarına çevirirsen, isabetli aklın ve keskin zekânla şunu görürsün ki, bunu ancak Cârullah veya fesâhat, berâat ve Arapça'da onun dengi biri yazardı. İşte dengi olan o kişi Allah'a muhtaç bu Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir –Allah onu istediği ve arzuladığı şeylerde muvaffak kılsın, dünya ve ahirette nimetine ulaştırsın-. Yalnız şu var ki bu Şeyh Alî, O'nun mezhebinden; taassub ve asabiyenin zayıflığı ile damgalanmış görüşlerinden uzaktır."
(Şeyh Alî Musannifek, Konya-Meram, 855/1451)

GİRİŞ

İslâm tefsir geleneğinin önde gelenlerinden biri olan Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), gerek el-*Keşşâf* adlı tefsîri gerekse Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile çağlar boyunca, Hicâz, Irak, Horasan, Hârezm ve Anadolu gibi İslâm coğrafyalarında dikkatleri üzerine çekmiştir. Mû'tezile mezhebine mensûb bir âlim olan Zemahşerî'ye olan ilginin Hicrî IX/Milâdî XV. asırda da yoğun bir şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu asırda Molla Fenârî (ö. 834/1431), Cemâleddîn Yemenî (ö. 837/1433), Bedreddîn Aynî (ö. 855/1452), Kâfiyecî (ö. 879/1474), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Alâeddîn Alî Tûsî (ö. 887/1483), Hasan Çelebî el-Fenârî (ö. 891/1486), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek (ö. 875/1470) gibi birçok âlim özellikle *el-Keşşâf* özelinde Zemahşerî ile ilgilenmişlerdir. Zemahşerî gerek tefsiri gerekse dil bilimsel çalışmalarıyla bu dönemin uleması üzerinde olumlu/olumsuz etkiler bırakmıştır. Dönemin önde gelen âlimleri, Zemahşerî'ye kayıtsız kalmamış ve Zemahşerî'nin eserleri üzerine şerh, hâşiye, talikat ve muhtasar türü çalışmalar yapmışlardır. Bu dönem *el-Keşşâf* literatüründe özgün şerhlerin yazıldığı bir dönem olarak değerlendirilmiş, konunun uzmanlarınca "olgunlaşma dönemi" şeklinde adlandırılmıştır.[1]

Hicrî IX/Milâdî XV. asırda Timurlu, Karamanoğlu ve Osmanlı dünyalarının geçişliliği bağlamında özel bir yeri olan Musannifek lakabıyla meşhur Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'nin, Zemahşerî'ye yoğun bir ilgisi ve hayranlığı bulunmaktadır. Şeyh Alî Musannifek; tefsir, hadis, fıkıh usûlü, tasavvuf, nahiv ve belagat sahalarında geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Mesaisinin büyük bir kısmını ilm-i tefsire hasreden müellif, pek çok tefsir kaynağından istifade etmiş, notlar almış ve istihsahlar yapmıştır. Tefsir sahasında *el-Keşşâf* sahibi Zemahşerî'den büyük ölçüde etkilenmiş ve ilgisini *el-Keşşâf* üzerine yoğunlaştırmıştır. Musannifek, *el-Keşşâf* üzerine müstakil bir şerh/hâşiye kaleme almıştır. Yazmış olduğu *el-Keşşâf* şerhinin

* Araştırmacı, İstanbul, Türkiye. umitkaraver@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0908-8638.

1 M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 131.

mukaddimesinde: ilm-i tefsirin iki cihandaki saadetin tek anahtarı olduğunu kaydeden Musannifek, tefsir kitapları içerisinde *el-Keşşâf*'ın çok veciz, şanı yüce, açıklayıcı, kaidelere uygun, kendi içinde mükemmel deliller ve şahitler barındırdığını, özellikle ilm-i beyân ve ilm-i meânî konularını ve belagatçıların ifadelerinden bulunan birincil ve ikincil manaları, hakikat ve mecâzın latifelerinden kaynaklı nebevi hikmetleri ihtiva ettiğini ifade etmiştir. Bu konuda onun hakikatlerine ulaşmış mahir kişilerle oturup müzakere etmiş, çok uzun süre fazilet ehli kimselerle birlikte bulunmuş onlardan istifade etmiştir. *el-Keşşâf'ın* derinliklerine dalmak, feyz almak ve faydalanmak için günler geceler boyunca çalışmıştır.[2] *el-Keşşâf*'ın büyük bir kısmını istinsah etmiş, ki bu istinsah sıradan bir kopyalama değildir. Zira Musannifek metnin kenarlarında tashîh, tahkîk ve tenmîklerde bulunmuştur. Ayrıca hocasının hocası Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *el-Keşşâf* şerhini/hâşiyesini istinsah etmiştir. Musannifek'in tefsir alanında etkisinde kaldığı ikinci isim ise büyük dedesi Fahreddîn er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Musannifek 830'larda başladığı tefsir çalışmasında iki denizi yani Zemahşerî ve Râzî'yi birleştiren bir tefsir yazmaya karar vermiştir. Bundan dolayı eserine *Mülteka'l-bahreyn* (iki denizin birleştiği yer) adını vermiştir. Görüldüğü üzere Musannifek'in tefsir çalışmalarında Zemahşerî merkezi bir konumda bulunmaktadır. Zemahşerî'ye büyük bir hayranlığı, yoğun bir ilgisi *olan* Musannifek, *el-Keşşâf* üzerine uzun bir mesai harcamış ve büyük bir gayretle *el-Keşşâf'ın* inceliklerini çözmeye çabalamıştır. Sıkı bir "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" ve "nizâm-ı âlem" müdafii olan Musannifek'in bir Mu'tezilî olan Zemahşerî'ye olan hayranlığının fotoğrafını bazı açılardan çekmeye çalışalım.

1. ŞEYH ALÎ EL-BİSTÂMİ MUSANNİFEK KİMDİR?

803/1400 senesinde Bistâm'ın Şâhrûd kasabasında dünyaya gelen ve asıl ismi Şeyh Alî olan müellif, "Musannifek/yazarcık" lakabı ile şöhret bulmuştur. Tefsir geleneğinin önemli halkalarından, *et-Tefsîrü'l-kebîr* sahibi Fahreddîn er-Râzî'nin torunlarından olan Musannifek, çocukluk ve gençlik yıllarını Bistâm ve Herât'ta geçirmiştir. Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin talebesi, Horasan, Irak ve Maveraünnehir ulemâsının gözdesi, Arap lisanı, özellikle *Keşşâf* ve *Miftâh* konusunda asrın ve zamanın benzersizi Mevlânâ Celâleddîn Yûsuf el-Evbehî'den (ö. 833/1429) *el-Keşşâf*'ı okumuş, bir diğer hocası Abdülazîz b. Ahmed b. Abdülazîz el-Ebherî'den tefsir dersleri almıştır.[3] Yirmili yaşlarının hemen başında eser yazmaya başlayan Musannifek ulemanın yanı sıra ümeranın da iltifatlarına mazhar olmuştur. 839/1436 senesinde Timurlu Sultanı Şâhruh'un (ö. 850/1447) Karabağ-Tebriz seferinde bulunmuş, kendisine danışmanlık yapmıştır.[4] Elçilik, yüce divan azalığı gibi görevlerde bulunan ve üst düzey bir bürokrat olan müellif, ilm-i tefsir çalışmalarına yoğun bir mesai harcamıştır. Önce hocasının hocası olan Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* şerhini istinsah ile çalışmaya başlayan müellif, ayrıca *Mülteka'l-bahreyn* adlı tefsirini de yazmaya koyulmuştur.

Kırk yıla yakın bir süre Horasan'da kalan ve Timurlu devletine hizmet eden Musannifek, siyâsi-sosyal bir takım nedenlerle diyâr-ı Rum'a göç etmiş, Karamanoğulları himayesine girmiş yaklaşık on sene Konya'da kalmıştır. Karamanoğlu İbrahim Bey'e (ö. 869/1464) naiblik ve Konya müftülüğü görevlerinde bulunmuş olan Musannifek, Nalıncı ve Karatay medreselerinde hocalık yapmıştır.[5] Yeni geldiği Anadolu coğrafyasında da ilm-i tefsir çalışmalarını sürdürmüş *el-Keşşâf'ı* baştan sona kadar istinsah etmiştir. Muhtemelen tefsir yazımını da sürdürmeye devam etmiştir.

861/1457 senesinde Edirne'ye yerleşen Musannifek, Osmanlı hizmetine girmiş, Sadrazam Mahmud Paşa (ö. 878/1474) ile yakın dostluk kurmuş ve Sultan Fâtih'in meclisinde bulunmuştur. Yaklaşık on beş yıl kaldığı

---

[2] Şeyh Alî b. Mecdüddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Şerhu'l-Keşşâf,* Müellif hattı (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 701), 1b-5a.

[3] Şeyh Alî b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, Müellif Hattı (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342), 102-103b; Ümit Karaver & Muhammed Taki Hüseyni, Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022), 422-423.

[4] Şeyh Alî b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Hallü'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz,* Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2611), 145a.

[5] Ümit Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed: M. Taha Boyalık, Harun Abacı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 75.

Edirne'de resmî ve askerî görevler ifa etmiş[6] yanı sıra ilmî çalışmalarını sürdürmüştür. Yaptığı tefsir çalışmalarını, Sultan Fâtih'e ithâfen yazdığı *Kitâbü'ş-Şifâ fi tefsiri Kelâmillâhi'l-münzel mine's-semâ* adlı tefsiri ile taçlandırmıştır. 875/1470 senesinde muhtemelen Edirne'de vefat eden müellifin naaşı ve musannefâtı İstanbul'a getirilmiştir.

2. ŞEYH ALÎ MUSANNİFEK'İN TEFSİR ÇALIŞMALARI[7]

Küçük yaşlarından itibaren ilm-i tefsirle ilgilenen, hocası Celâleddîn el-Evbehî ve Abdülazîz el-Ebherî'den tefsir ve *el-Keşşâf* dersleri alan Musannifek; gençlik ve olgunluk dönemlerinde de kesintisiz bir şekilde ilm-i tefsirle bağını hiç koparmamıştır. Farklı pek çok tefsir kaynağını okumuş, notlar almış, istinsahlar yapmış olan Musannifek'in tefsir ilmi ile ilgili çalışmalarını dört temel başlık altında toplayabiliriz. Bunlar: 1. *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi; 2. İstinsah çalışmaları; 3. "*Mülteka'l-bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ*" adlı tefsiri; 4. Tefsir notlarıdır.

2.1. *el-Keşşâf* Şerhi/Hâşiyesi

Musannifek'in *el-Keşşâf* üzerine yaptığı önemli çalışması 856/1452 tarihinde yazdığı *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesidir.[8] Eserin müellif nüshası Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt nr. 701'de bulunmaktadır. Bu nüsha *el-Keşşâf'ın* mukaddimesinin, Fâtiha sûresinin 3 âyeti ve Bakara sûresinin 2. âyetinden 6. âyetine kadarki kısmının şerhini/hâşiyesini ihtiva etmektedir. Pek çok konu ve meselenin tartışıldığı bu eserde, Musannifek yeni bir takım itirazlar gündeme getirmiştir. Tartışmalı birçok konuya farklı açılımlar kazandırmıştır.[9] Nüsha 212 varaktır.

2.2. İstinsah Çalışmaları

Musannifek tefsir çalışmalarına temel teşkil eden bazı tefsirleri istinsah etmiştir. Bunlar: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ı*, Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-kebîri*, Fenârî'nin Fâtiha tefsiridir. Yanı sıra Musannifek, Teftâzânî'nin ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesinden bazı kısımları da istinsah etmiştir.

2.2.1. *el-Keşşâf* İstinsahları

Musannifek'in *el-Keşşâf* üzerine yaptığı önemli çalışmalarından biri, 855-860/1451-1456 yılları arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ının* istinsahıdır. Ellili yaşlarında iken Musannifek'in yapmış olduğu bu çalışma sıradan bir istinsah değildir. Musannifek yaptığı çalışmayı "*tenmîk*", "*tahkîk*" ve "*tashîh*" olarak isimlendirmiştir.[10] Metnin kenarlarında açıklamalar, düzeltmeler, ekleme ve süslemeler yapmıştır. Nüshalarının mihrabiyelerinde bulunan süslemelerden hareketle Musannifek muhtemelen bu nüshaları birilerine sunmak için istinsah etmiştir.

2.2.1.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 351

el-Keşşâf'ın başından Nisa sûresine kadarki kısmı içeren bu nüsha Musannifek tarafından 7 Cemâziyelâhir 860 (13 Mayıs 1456) tarihinde tamamlanmıştır. Nüsha 299 varaktır.

2.2.1.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 379

el-Keşşâf'tan Yûsuf sûresi tefsirini ihtiva eden bu nüsha, 860/1456 yılında Konya'da Musannifek tarafından istinsah edilmiştir ve 48 varaktır.

---

[6] Musannifek, 867/1463 senesinde Edirne'den Sultan Fâtih'in Bosna Seferine katılmıştır. Nihal Atsız, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 166.

[7] Geniş açıklamalar için bkz. Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları", 77-104.

[8] Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Emanet Hazinesi, 1342), 105a.

[9] Eserle ilgili bir değerlendirme için bkz. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*, 155-159.

[10] Cârullah Mahmud b. Ömer el-Harizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakāiki't-tenzil*, Müstensih: Musannifek, Konya: 855 (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 371), 347a.

2.2.1.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 635

Tâhâ (1-44), Mâide (1-6, 54-66), İsrâ (1-33), Nisâ (58-74), A'râf (142-145), İbrahim (32-42), En'am (1-9), Tevbe (73-104, 107-122), Lokmân (27-34) ve Furkân (21-22) sûrelerinden bazı âyetlerin tefsirini içeren nüshadır. 162 varaktır.

2.2.1.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 393

Sebe sûresinden Muhammed sûresine kadar olan (Sebe, Fâtır, Yâsin, Saffât, Sâd, Zümer, Mü'min, Secde, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf, Muhammed) sûrelerin tefsirini ihtiva eden bu nüsha 21 Şevval 860 (22 Eylül 1456) tarihinde Konya Meram'da istinsah edilmiştir ve 248 varaktır.

2.2.1.5. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 371

el-Keşşâf'ın Fetih sûresinden Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar olan kısmını içeren bu nüsha, 855/1451 yılında Konya Meram'da istinsah edilmiştir ve 347 varaktır.

2.2.2. "*et-Tefsîrü'l-kebîr*" İstinsahı

Musannifek'in tefsir çalışmaları arasında kendisinden çokça etkilendiği büyük dedesi Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-kebîr*'in istinsahı bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu no. 50'de bulunan bu nüsha *et-Tefsîrü'l-kebîr*'in başından "Ruknu'l-hâmis min erkâni'l-mebâhisi'l- isti'âze" başlığına kadar olan kısmı, Bakara sûresinin bazı âyetlerinin ve İsra sûresi 13. âyetinin tefsirini içermektedir. Musannifek'e ait tefsir notlarının da bulunduğu bu nüsha 75 varaktır.

2.2.3. Molla Fenâri'nin Fâtiha Tefsiri İstinsahı

Musannifek, Şemsüddin Muhammed el-Fenârî'nin (ö. 834/1431) Fatiha süresi tefsirini istinsah etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa no. 141'de bulunan nüsha 87 varaktır.

2.2.4. Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* Şerhi/Hâşiyesi İstinsahı

Musannifek ilm-i tefsir çalışmalarına başladığını tahmin ettiğimiz 828/1425 senesinde[11] muhtemelen Herât'ta okumaya başladığı Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* üzerine yazdığı şerhi/hâşiyesini, 831/1428 yılında istinsah etmiştir.[12] Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye no. 168'de bulunan, *el-Keşşâf*'ın başından En'am sûresinin sonuna kadar ki kısmını ihtiva eden bu nüsha 230 varaktır.

2.2.5. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *el-Keşşâf* Şerhi/Hâşiyesi İstinsahı

Musannifek, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesinin bir kısmını istinsah etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa no. 51'de bulunan nüshanın 60a-63b ve 72a varakları Musannifek'in istinsahıdır.

2.3. "*Mülteka'l-bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ*" Tefsiri

Musannifek'in ilm-i tefsire dair en önemli çalışması "*Mülteka'l-bahreyn*" veya "*Kitâbü'ş-Şifâ fî tefsiri kelâmillâhi'l-münzel mine's-semâ*" adlı müstakil tefsiridir. Musannifek 830'larda başladığı bu tefsir çalışmasında Zemahşerî ve Râzî'yi birleştiren bir tefsir yazmaya karar vermiş, bundan dolayı eserine *Mülteka'l-bahreyn* (iki denizin birleştiği yer) adını vermiştir. Şu an Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, no. 50, 52 ve 53'te bulunan Musannifek'e ait nüshalar büyük oranda *el-Keşşâf* ve *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i bir araya getirmiş bir tefsirdir.[13] Musannifek, zâhir ve bâtın ilimlerini cem ettiğinden dolayı tefsirine *Mülteka'l-bahreyn*

---

[11] Teftâzanî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, müstensih: Musannifek, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 168), zahriye.

[12] Teftâzanî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Hamidiye, 168) 230b.

[13] Musannifek'in *Mülteka'l-bahreyn* tefsiri ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Ümit Karaver, Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) "Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ" Adlı Tefsirinden Duhân Sûresi'nin Neşri ve Değerlendirilmesi, *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts*, 2021, IV. cilt, 1. sayı, 329-390.

ismini verdiğini, bu ismin arkadaşları ve dostları arasında şöhret bulduğunu, ancak bir süre sonra gaipten gelen bir telkinle kitabın ismini *Kitâbu'ş-Şifâ fî tefsîri kelâmillâhi'l-münzel mine's-semâ"* şeklinde değiştirdiğini ifade etmiştir.[14] Diğer bazı nüshaları; Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih no. 636, Hekimoğlu Ali Paşa, no. 51, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, no. 260'ta bulunmaktadır.

2.4. Tefsir Notları

Musannifek tefsire dair yazmış olduğu nüshalarının vikâye, zahriye ve hâmişlerinde birçok not almıştır. Görevleri ve seyahatleri esnasında da sürekli okuyan ve notlar alan müellifin bu notları düzensiz bir durumdadır. Musannifek'e ait olan bu kayıtlarda, Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Sa'lebî (ö. 427/1035), Kâdî (ö. 685/1286), Kirmânî (ö. 500/1106), Kevâşî (ö. 680/1281), Tîbî (ö. 743/1343), Kazvînî (ö. 745/1344), İmâdüddin el-Yemenî (ö. 750/1349), Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365), Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi âlimlerden alıntılar ve *el-Keşşâf*, *et-Tefsîrü'l-kebîr* ve Tefsir-i Sûrâbâdî gibi kaynaklardan önemli notlar yer almaktadır. Ayrıca kendisine ait görüş, yorum ve düşüncelerini de kaydetmiş olan Musannifek'in tefsir notlarının bulunduğu nüshalardan bazıları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 635; Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, nr. 50, 51 ve 53.

3. ŞEYH ALÎ MUSANNİFEK'İN ZEMAHŞERÎ'YE OLAN İLGİSİ VE HAYRANLIĞI

Timurlu Sultanı Şâhruh döneminde Herât'ta Bâtınî hareketlere karşı sünnî doktrini yaymak için kurulan medreselerde (Medrese-i Şâhruhiyye-i Hâkâniyye ve Medrese-i Gıyâsiyye) eğitim almış olan Musannifek'in düşünce dünyasının şekillenmesinde "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" ve "nizâm-ı âlem" fikriyatının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Pezdevî (ö. 482/1089), Nesefî (ö. 537/1142), Mergînânî (ö. 593/1196), Sadruşşeria (ö. 747/1346), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi ehl-i sünnet âlimlerin eserlerini okuyan ve bu eserler üzerine şerh ve hâşiyeler yazmış olan Musannifek, eserlerinde sıklıkla "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" vurgusu yapmaktadır.[15]Özellikle Teftâzânî ve Zeynüddîn el-Hâfî'den çokça etkilendiği belli olan Musannifek: *Dünyanın nizamının ve ebedi saadetin şeriatla mümkün olduğunu, onun terkinin iki cihanda da mutsuzluğa sebep olacağını* söylemiştir. *"Kitabın indirilmesi nizâm-ı âlemin en kuvvetli sebebidir. Âlemin nizamı peygamber (s.a.v) ve Kur'an ile mümkündür. İnsan medeni bir varlık olmasından dolayı kati surette buna muhtaçtır."*[16] diyerek ve açıkça "nizâm-ı âlem" ifadelerini kullanarak âlemin düzeninin şeriatla mümkün olacağını ifade etmiştir. Musannifek'teki peygamber ve Kur'an ile mümkün olan nizâm-ı âlem fikri, Osmanlı dünyasına gelip Sultan Fâtih'le tanışıp, onunla zaman geçirdiğinde yeni bir form kazanacak, bu fikir Sultan'ın şahsında müşahhas bir hale gelecektir.[17]

Musannifek'in dikkat çeken görüşlerinden biri Bâtınî fırkalarla ilgili söyledikleridir. Mu'tezile'yi fırak-ı dâlle/sapkın fırkalardan kabul eden Musannifek'in bu sapkın fırkalardan bazılarına (Kâsimîler ve Vücûdiler) karşı olumsuz hatta ölü-diri yakılmaları gibi şiddet içeren düşünceleri bulunmaktadır.[18] Bu görüş ve düşüncelerinin şekillenmesinde çocukluk ve gençlik dönemlerindeki yaşadığı olayların ve özellikle hocası Zeynüddîn el-Hâfî'nin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ehl-i sünnet vurgusunun ve hassasiyetinin yoğun olduğu Musannifek'in tefsir alanında en çok etkilendiği ismin Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî olması üzerine düşünülmesi gereken bir durumdur. Horasan diyarında (Bestâm/Herât/Timurlu) genç yaşlarından itibaren ilm-i tefsirle meşgul olan Musannifek, sonrasında göç ettiği diyar-ı Rum (Konya-ı Rum/Karamanoğlu) ve Edirne-i Rum'da (Osmanlı) kesintisiz bir şekilde tefsir çalışmalarına devam etmiştir. Hocası Celâleddîn

---

[14] Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Mülteka'l-bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ,* Müellif hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 636), 4a.

[15] Musannifek, *Hallü'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz* (Fâtih, 2611), 86b-87a.

[16] Şeyh Alî b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Hâşiyetü't-Telvîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2042), 7b ve ayrıca bkz. Şeyh Alî b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Hâşiyetü't-Telvîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1951), 10b.

[17] Musannifek'in nizâm-ı âlem fikri ve Sultan Fâtih'in siyasî-ilmî portresi arasındaki irtibat ile ilgili güncel bir yorum için bkz. Ali Çoban, "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/2 (Kış-2020), 422.

[18] Musannifek, *Hallü'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz* (Fâtih, 2611), 86a-b.

Yûsuf'tan *el-Keşşâf* okumuş; Teftâzânî'nin *Keşşâf* hâşiyesini istinsah etmiştir. Tefsirine iki denizin birleştiği yer/*Mülteka'l-bahreyn* ismini vermiş, iki denizi yani Zemahşerî ile Râzî'yi birleştiren bir tefsir çalışmasına girişmiştir. Konya'da bulunduğu 855-860/1451-1456 yılları arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*' adlı tefsirinin büyük bir kısmını istinsah etmiştir. O sıralar da medrese hocalığı, Konya müftülüğü, sultan nâibliği gibi görevlerde bulunan üst düzey bir bürokratın bu çalışması sıradan, basit bir istinsah değildir. Yapmış olduğu bu çalışmayı tashîh, tahkîk ve tenmîk diye isimlendiren Musannifek, muhtemelen bu çalışmayı devlet ricalinden birilerine takdim etmeyi düşünmüştür. 855/1451 tarihinde Konya Meram'da bitirdiği bu *el-Keşşâf* istinsahının sonunda, *el-Keşşâf'a* ve Zemahşerî'ye övgü dolu sözler sarfeden Musannifek; Zemahşerî'nin Arapça ve Belâğat konularındaki otoritesini vurgulamıştır. Ayrıca *el-Keşşâf* metni üzerine kendisinin yapmış olduğu tashîhler, tahkîkler, tenmîkler ve ekleme/süslemeler dikkate alındığında bunları sadece Zemahşerî'nin veya Arab dili ve Belağatı konusunda onun seviyesinde birinin yazabileceğini söylemiş ve bu konuda hiç de mütevazı davranmayarak kendisinin tüm bu vasıflara sahip olduğunu ifade etmiş ve kendisini Zemahşerî ile denk saymıştır. Ancak Zemahşerî'nin sahip olduğu mezhebî taassubundan kaynaklı zaafların kendisinde olmadığını sözlerine eklemiş, ehl-i sünnet olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Böylece Zemahşerî ile arasına mesafe koymuştur. Zemahşerî'nin mezhebi taassubundan kaynaklı kusurların kendisinde olmadığını söyleyerek zımnen onu geçtiğini iddia etmiştir:

> *"Allah'a hamd olsun. Vüsat ve tâkat kadarınca Keşşâf'ı yazmaya ve onu tashih etmeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun. Kıyamet gelinceye kadar bu gayretimi taatin en yücesi kılmasını saltanatı yüce olan Allah'tan isterim. Nasıl olmaz ki hiç şüphesiz el-Keşşâf kitabı, kalplerin hastalıklarının hepsine ilaç gibidir. Nasıl böyle olmasın ki suya kanmak, kaptaki tüm suyu içmekle mümkün değildir. Diğer tefsirlerde uzun uzadıya gördüklerinden kaynaklı gönlünde oluşabilecek bir takım tereddütler sakın seni aldatmasın. Eğer iyice düşünürsen onun lafızlarının içerisinde ve mülahazalarının derinliklerinde hiç şüphesiz onların temenni ettikleri şeylere dair hiçbir şey bulamazsın. Orada sadece bir susuzluğa deva ve bir hastalığa şifa vardır. Sonra bakışını iki kere kalemimden dökülen mürekkep damlarının düştüğü yerlere; yazılarım ve bildirimlerimle süslediğim satır aralarına çevirirsen, isabetli aklın ve keskin zekânla şunu görürsün ki, bunu ancak Cârullah veya fesâhat, berâat ve Arapça'da onun dengi biri yazardı. İşte dengi olan o kişi Allah'a muhtaç bu Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir –Allah onu istediği ve arzuladığı şeylerde muvaffak kılsın, dünya ve ahirette nimetine ulaştırsın-. Yalnız şu var ki bu Şeyh Alî, O'nun mezhebinden, taassub ve asabiyenin zayıflığı ile damgalanmış görüşlerinden uzaktır. Bu istinsah Konya'nın dışında Meram'da Bâğ-ı Çâşnîgîr adlı mekânda 6 Şaban 855 senesinde bitti. Nimetlerinden dolayı Allah'a hamd olsun. Salat peygamberi Muhammed'e ve âline olsun."*[19]

Musannifek; Zemahşerî ve Râzî'yi bir araya getirdiği *Mülteka'l-bahreyn* adlı derleme tefsir çalışmasında Râzî'nin Mu'tezile ile ilgili görüşlerini ön plana çıkarmıştır. Üstü kapalı bir şekilde Zemahşerî'yi eleştirmiştir. Örneğin; Mu'tezile'nin Kur'ân'da geçen اعتزال/itizâl lafzlarının bâtıldan yüz çevirmek manasında kullanıldığı iddiasına karşılık, Râzî'nin, Duhân sûresi 21. âyette geçen فاعتزلون lafzındaki itizâl'in, tam tersine Hak'tan yüz çevirmek anlamında kullanıldığı görüşünü vurgulamış ve Râzî'nin Mu'tezile'ye verdiği cevabı tekrarlamıştır.[20] Yine Duhân sûresi 57. âyetin tefsirinde mükafâtı elde etmenin Allah'ın lütfu ve ihsanı ile tahakkuk ettiğini, Mu'tezile'nin ve özelde Kādî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) dediği gibi "mükafât vermenin Allah üzerine borç olduğu" ifadesinin doğru olmadığını Râzî'den alıntılamış ve yine Râzî'nin Mu'tezile'ye itirazının altını çizmiştir.[21]

---

[19] Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Fatih, 371), 347a:

الحمد لله. ثم الحمد لله على التوفيق، أعني التوفيقَ للتمييق أعني تتميقَ كتاب «الكشاف» وتصحيحَه بقدر الوسع والطّاقة. وأسأل الله -عزّ سلطانه- أن يجعل سَعْيي هذا أفضلَ طاعةٍ إذا جاءت الطّامّة. وكيف لا وأن كتاب الكشاف لجميع أمراض القلوب كالشّاف، وكيف لا وأن الرِيّ ليس مِنَ التشافِ. فلا يغرّنك ما عسى يتلجلج في صدرك ما ترونه في سائر التفاسير من البَسطِ والتطويل. فإنك إن تَدَبَّرتَ في مطاوي ألفاظه ومواقع ألحاظه لا تجدنّ لما تمنّونه إلا وفيه دواءٌ لغليل أو شفاءٌ لعليل. ثم إنّك إن رجعتَ البصرَ كرّتين في مقاطر أقلامي، ومكامن تتميقي وإغلامي: تشهد بعقلك الصائب وفِطنتك الصائبة بأنّ ذلك ما نسخَه إلا **جارُ الله** أو كُفؤُه في الفصاحة والبراعة والعربية، بيدَ أنه بريٌّ من مذهبه وما هو موسومٌ به من ركيك التعصّب والعصبيّة، وها هو الفقير إلى الله الغني **شيخ علي بن مجد الدين الشاه رودي ثم البسطاميّ** -وفقه الله لما يحبّه ويرضاه، وأوصله إلى نعمته في آخرته وأولاه-، وقضى ذلك بظاهر بلدة قونيه بمقام مرام بالمكان المشهور المسمى بباغ جاشني كير لستٍّ مضين من شعبان سنة خمس وخمسين وثمانمائة. فالحمد لله على نعمائه، ثم الصلاة على نبيّه محمدٍ وآله.

[20] Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Tefsiru'l-âyeti's-selâse min sûreti'l-Ankebut/Mülteka'l-bahreyn*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 52), 143b.

[21] Musannifek, *Tefsir* (Hekimoğlu, 52), 148a.

Yazmış olduğu *el-Keşşâf* şerhinin mukaddimesinde ilm-i tefsirin iki cihandaki saadetin tek anahtarı olduğunu kaydeden Musannifek, iki menzilde de takdir edilecek her övüncün mükemmelinin bu ilim olduğunu söylemiştir. Müfessirlerin çok sayıda tefsir yazdığını ancak *el-Keşşâf*'ın bunlar arasında çok veciz, şanı yüce, açıklayıcı, kaidelere uygun, kendi içinde tam delilleri ve şahitleri barındırdığını zikretmiştir. *el-Keşşâf*'a büyük emek verdiğini söyleyen Musannifek şunları kaydetmiştir:

"Ondan (el-Keşşâf'tan) istifade etmek ve fazilet ehli kişilerden bir takım bilgileri iktibas etmek için çok çabaladım. Onun derinliklerine dalmak, feyz almak ve faydalanmak için günler geceler boyunca çalıştım. Özellikle ilm-i beyân ve ilm-i meânî konularını ve belâgatçıların ifadelerinde bulunan birincil ve ikincil manaları, hakikat ve mecâzın latifelerinden kaynaklı nebevi hikmetleri çözmeye gayret sarf ettim. Bu konuda onun hakikatlerine ulaşmış mahir kişilerle yükseklerde oturup müzakere ettikten sonra, o ikisinin inceliklerini ihata derecelerine ulaşan büyüleyici kimselerle oturup konuştum. Çok uzun süre bu insanlarla birlikte bulundum ve onlardan istifade ettim."[22]

Sürekli gelişen bir anlayış ve zekâ, yakıcı bir tabiat, berraklığı sürekli artan ve saflaşan eleştirel bir kişilikle birlikte ilahi bir destek yardımıyla sürekli bir gayret ve derin bir uğraş sayesinde bunları gerçekleştirdiğini ifade eden Musannifek, sonuçta bu alanda maharet ve şöhret sahibi olduğunu zikretmiştir. Bu şöhretin sonucunda İslâm dünyasının dört bir yanından talebelerin kendisine gelmeye başladığını, *el-Keşşâf*'ın müşkil ve kapalı yerlerini ondan açığa çıkarmasını istediklerini, mutlak ve kayıtlı yerlerini onunla konuşmayı arzuladıklarını söyleyen Musannifek, onların isteklerine kayıtsız kalmamıştır. Açıkladığı tüm ayet ve hadisleri hayranlık içerisinde dinleyen talebeler, bunun sadece Musannifek'in gayretiyle olmadığını, ona verilen ilahî bir nur olduğunu düşünmüşler ve bunu bir tür keşif ve keramet saymışlardır.[23] Öyle görülüyor ki çok emek verdiği *el-Keşşâf*'ı okuyan ve okutan Musannifek bu sayede İslâm dünyasında şöhret sahibi bir âlim olmuştur. Zemahşerî'nin ve *el-Keşşâf'ın* önemine ve kıymetine vurgu yapan Musannifek, kendi karizmasının da, şöhretini borçlu olduğu Zemahşerî'den geri kalır bir tarafının olmadığını hatta neredeyse onu geçtiğini iddia etmiştir.

Musannifek pek çok çalışmasında, bazen eserlerine nisbetle "sâhib-i *Keşşâf*", "sâhib-i *Mufassal*", bazen de lakabını zikrederek "Cârullah" şeklinde Zemahşerî'ye atıflar yapmıştır. *el-Keşşâf* dışında *Mukaddimetü'l-edeb, el-Mufassal, el-Fâik, el-Mustaksa* gibi Zemahşerî'nin diğer eserlerini de okuduğu anlaşılan Musannifek, bu eserleri de referans olarak kullanmış ve çokça alıntı yapmıştır.[24] Zemahşerî'nin otoritesine büyük bir hürmet duyan Musannifek, onun daha önce kimsenin zikretmediği orjinal fikirlerinin olduğunu tesbit etmiştir. Örneğin Musannifek, Teftâzânî'nin *Mutavvel'ine* yazdığı hâşiyede *ta'lik bi'l-muhâl* babında Duhân sûresinin 56. âyetinde geçen: *"onlar orada sadece ilk ölümü tadarlar."* cümlesini misal olarak getirmiş, bu konuda *el-Keşşâf* sahibinin daha önce kimsenin zikretmediği bir yorumunu kaydetmiştir.[25]

---

[22] Şeyh Alî b. Mecdüddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Şerhu'l-Keşşâf,* Müellif hattı (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 701), 1b-5a.

[23] Musannifek, *Şerhu'l-Keşşâf,* (Beyazıt, 701), 1b-5a.

[24] Şeyh Alî b. Mecdüddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Hâşiye ala'l-mutavvel*, Müellif Hattı (Konya: Yusuf Ağa, 5531), 24a, 25a, 26a, 29a, 34a, 43a, 59a, 62a, 96a, 130b, 140a, 158a, 260a, 339b; Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiye alâ hâşiyeti'l-Miftâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1608), 13b, 14b, 89a; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Laleli, 326), 55b, 78a; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Mesâbîh*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 966), 100b, 103b, 106a, 134b; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5004), 2a, 4a,11b, 14b, 22a, 25a, 36a, 46a, 68a,83a, 100a-b, 127a,152b, 167a, 189a, 226b, 242b, 252a, 303b, 310a, 331a-b, 385a, 406a, 432a, 446a, 472b, 482a, 496b, 497a, 504b, 516a, 565a, 581a, 605a, 626b, 632b, 678a, 689b,703a, 710a; Şeyh Alî Musannifek, *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd,* Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2479), 11b, 24a, 41a, 42a, 46b, 47a, 49b, 56b, 57a, 62b; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh,* Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5032), 2b,5a,13b,15b,18b, 21b, 26a, 29a, 37a, 45b, 50b, 51b, 56a, 63a, 64b, 69a, 80a, 82b, 86a, 90a, 96b, 97a, 99a, 100b, 109a, 111a, 114a; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye,* Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1966), 5b, 9a, 11a, 14b, 26b, 28b, 30b, 32a, 46b, 49b, 59a, 70b, 91a, 96b.

[25] O da şudur: *"cennetlikler ruhları bedenlerinden ayrılınca âlem-i kuds ile birleşir ve cennete girerler. Bedenleri haşr ve neşre kadar dünyada gömülüdür. Ruhlar haşra kadar bedenlerden ayrı bir şekilde cennettedir. Kıyamet koptuğunda ve ruhlar bedenlere iade edilince artık bundan sonra asla bedenlere ayrılık yoktur. Haşra kadar ki bu ayrılıkla murat edilen cennetteki ilk ölümdür. Çünkü ruhun bedenden ayrılmasından başka ölümün bir manası yoktur."* Bkz. Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiye ala'l-Mutavvel*, (Konya Yusuf Ağa, 5531), 394b.

SONUÇ



Hicrî IX/Milâdî XV. yüzyıl, *el-Keşşâf* literatüründe Molla Fenârî, Bedreddîn Aynî, Ali Kuşçu, Molla Gürânî, Alâeddîn Alî Tûsî, Hasan Çelebî el-Fenârî, Molla Hüsrev ve Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek gibi özgün şârih/muhaşşîlerin olduğu "olgunlaşma dönemi" şeklinde değerlendirilmiştir. Bu dönemin önemli isimlerinden biri olan Musannifek Horasan coğrafyasında yetişmiştir. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Keşşâf*'ı Musannifek, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin talebesi Celâleddîn Yûsuf el-Evbehî'den okumuş, bir diğer hocası Abdülazîz b. Ahmed el-Ebherî'den tefsir dersleri ve pek çok hocadan *el-Keşşâf*'ın inceliklerine dair dersler almıştır. Dolayısıyla Musannifek çok küçük yaşlarından itibaren tefsirle meşgul olmuştur. *el-Keşşâf* üzerine uzmanlaşan Musannifek, bir çok talebesine *el-Keşşâf*'ı okutmuştur. Bu sayede İslâm dünyasında meşhur olan Musannifek şöhretinin bir kısmını Zemahşerî'ye borçludur. Musannifek *el-Keşşaf* üzerine bir şerh yazmış; *el-Keşşâf* metnini istinsah etmiş, Zemahşerî ve Râzî'yi birleştiren *Mülteka'l-bahreyn* adlı derleme bir tefsir yazmıştır.

İlginç bir kişilik ve karakter yapısına sahip olan Musannifek, sahip olduğu bilgi birikimi, müktesebatı ve hayat tecrübesi sayesinde elde ettiği karizmasının da meşhur filozof ve âlimlerden aşağı kalmadığını söylemiştir. *el-Keşşâf* metni üzerine kendisinin yapmış olduğu tahkîk, tashîh ve tenmîk çalışmaları dikkate alındığında bunları sadece Zemahşerî'nin veya Arab dili ve Belağatı konusunda onun seviyesinde birinin yazabileceğini söylemiş ve bu konuda kendisinin tüm bu vasıflara sahip olduğunu ifade etmiş ve kendisinin Zemahşerî'yle boy ölçüşebileceğini iddia etmiştir. Bir ehl-i sünnet âlimi olan ve Mu'tezile'yi fırak-ı dâlleden sayan Musannifek kendisinde, Zemahşerî'nin sahip olduğunu mezhebî taassuptan kaynaklı zaafların olmadığını sözlerine eklemiştir. Böylece Zemahşerî'yi geçtiğini iddia etmiştir. Musannifek'in bu iddialarının hakikat mi yoksa kendi karizmasını parlatma çabası, kendisini Zemahşerî ile kıyaslayarak kendi şöhretini arttırma gayreti mi olduğunu bilemiyoruz. Musannifek'in yaptığı düzeltme, ekleme ve süslemelerin incelenmesi ve değerlendirmesi yapıldığında bu iddialarının gerçekliği tefsir otoritelerince ortaya çıkarılabilecektir.

Ayrıca Musannifek'e ait tüm tefsir çalışmaların uzmanlarca incelenmesi tahkik ve tetkiklerinin yapılması halinde, müellifin tefsir sahasındaki kudreti ve otoritesine dair sağlıklı yorumlar mümkün olabilecektir. Öte yandan Musannifek'in tüm bu iddiaları bile Zemahşerî'ye olan ilgi, alaka ve hayranlığının üst seviyede olduğuna işarettir.

Musannifek'in sadece tefsir çalışmalarında değil, diğer İslâmî ilimlerdeki eserlerinde de Zemahşerî önemli bir referans kaynağı olmuştur. Musannifek Zemahşerî'ye olan hayranlığını dile getirdiği gibi, Zemahşerî eleştirmekten de geri durmamıştır. Musannifek için Zemahşerî'nin Mu'tezilî olması bir kayd-i ihtirazî olsa da, Zemahşerî'ye olan hayranlığında ve kendisi için mehaz değeri taşıması hususunda pek de bir sorun çıkarmamış gibi görünmemektedir.

Musannifek'in 855/1451 yılında Konya Meram'da bitirdiği *el-Keşşâf* istinsahının son sayfası. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 371.

KAYNAKÇA

Atsız, Nihal. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.

Çoban, Ali. "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/2 (Kış-2020), 422.

Karaver, Ümit. & Hüseyni, Muhammed Taki. Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 397-439.

Karaver, Ümit. "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed: M. Taha Boyalık, Harun Abacı. 69-109. İstanbul: İsar Yayınları, I. Basım, 2019.

Karaver, Ümit. Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) *"Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ"* Adlı Tefsirinden Duhân Sûresi'nin Neşri ve Değerlendirilmesi, *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts*, 2021, IV. cilt, 1. sayı, 329-390.

Şeyh Alî, b. Mecdüddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek. Musannifek. *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd*, Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2479.

… Musannifek. *Hallü'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz.* Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2611.

… Musannifek. *Hâşiye alâ hâşiyeti'l-Miftâh.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1608.

… Musannifek. *Hâşiye ala'l-Mutavvel*. Müellif Hattı. Konya: Yusuf Ağa, 5531.

… Musannifek. *Hâşiyetü't-Telvîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2042.

… Musannifek. *Hâşiyetü't-Telvîh.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1951.

… Musannifek. *Tefsiru'l-âyeti's-selâse min sûreti'l-Ankebut/Mülteka'l-bahreyn*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 52.

… Musannifek. *Şerhu'l-Hidâye.* Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1966.

… Musannifek. *Şerhu'l-Keşşâf.* Müellif hattı. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 701.

… Musannifek. *Şerhu'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 326.

… Musannifek. *Şerhu'l-Lübâb*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5004.

… Musannifek. *Şerhu'l-Mesâbîh*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 966.

… Musannifek. *Şerhu'l-Misbâh.* Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5032.

… Musannifek. *Tuhfetü'l-vüzerâ*. Müellif Hattı. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342.

… Musannifek. *Mülteka'l-bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ.* Müellif hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 636.

Teftâzanî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer. *Haşiye ale'l-Keşşâf*. Müstensih: Musannifek. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 168.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer el-Harizmî. *el-Keşşâf an hakāiki't-tenzil*. Müstensih: Musannifek. Konya: 855. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 371.

Tefsirde Dirâyet ve el-Keşşâf'taki Uygulamaları (Dirâyet Tefsirini Yeni Bir Gözle Okuma Denemesi)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan*

GİRİŞ

Müfessirleri dirâyete yönelten etkenler üzerinde geçmişten bugüne çok durulmuştur. Bizim sorgulamasını yaptığımız nokta ise bu yönelmede ana nedenin ne olduğudur, çünkü asıl mesele burada düğümlenmiştir. Dirâyet demek, müfessirin, kendinden önceki yorumlama faaliyetine kendi öznelliği ile katılması, yardımcı araçları kullanarak ayetlerden elde edilen bulguları genişletmesi, aynı zamanda Kur'an'ı nüzul asrından ve nüzul vasatından kendi yaşadığı zaman ve zemine, yani yeni ortama taşımasıdır. Meselenin bu boyutunun önemi nedeniyle araştırmamızda önce, genel çerçeveyi çizmek ve teorik zemin oluşturmak maksadıyla, dirâyetin tanımı, müfessirlerin dirâyete geçişinin gerekçesi ve mahiyetine dair bazı fikirler serdedilecektir. Bu tespitin uygulaması sadedinde ilk hedef, benimsediğimiz dirâyet tanımından hareketle müfessirlerin tefsir yaparken dirâyetlerini sergiledikleri açıklama ve yorum türlerini sıralamaya çalışmaktır. Ardından bahse konu açıklama ve yorum türlerinin müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144) tarafından *el-Keşşâf*'ta hangi tür kelime ya da ifadelerde, hangi araçlara dayanarak ve nasıl uygulandığını inceleyeceğiz. Böyle bir inceleme ile onun her bir ayet, kelime ve ifadenin anlaşılma ve yorumlanmasının imkânını kabul edip etmediğini kavramamızın mümkün olacağını düşünmekteyiz. Ulaşmak istediğimiz bir diğer hedef ise dirâyetin Zemahşerî tarafından ne ölçüde meşru görüldüğü ve tefsir yaparken kendi sınırlarının farkında olup olmadığıdır. Araştırmamızın hedefleri arasında yer almamakla birlikte sorularımızdan birisi de Zemahşerî'nin kendine özgü tefsir yönteminin bir yenilik getirip getirmediğidir. Bu sorunun cevabı, onun kendinden sonraki çalışmalara yöntemsel etkisine dair perspektif geliştirmemize ve araştırmamızı beslememize yardımcı olacaktır. Sonuçta bu çalışma tefsir ilminde dirâyetin boyutlarının ve sınırlarının belirlenmesine kısmen de olsa veriler sunacaktır.

a. Tanım

Dirâyet, *'ilim*le aynı manaya gelmekle birlikte ondan daha özeldir, nitekim dirâyetten önce bir şüphe vardır.[1] Dirâyetin tanımları birbirine benzer: "Bir şeyi içtihat ve çaba ile bilmek (*'ilim* ve *m'arifet*)"[2] ve "fikir ve görüşe dayanarak bir şeyi bilmek".[3] Bu tanımları kabul etmekle birlikte, biz şu tanımı esas aldık: "Dirâyet, bilineni bütün yönlerini kapsayan bilmedir (*'İlmun yeştemilu 'ale'l-m'alûmi min cemi'i vucûhihi*)." Kelimenin vezni olan fi'âle vezni hem iştimâl (kapsayıcılık) hem istîlâ (hakim olmak) manalarını barındırır. Bu açıdan *dirâyet*, *'ilm*in dile getirmediği vurguya sahiptir.[4] Tanımdan hareketle diyebiliriz ki dirâyet, insanın en güçlü kuvvesi olan akıl yeteneğinin çalıştırılmasıdır, dolayısıyla dirâyet akıl değil aklın ürünüdür; tefekkür, tezekkür, teemmül ve tedebbürün ete kemiğe bürünmesidir. Yine dirâyet bir metot değil metodun uygulanmasıdır. O bir bilgi türü de değil bilme şekli, öğrenme uğraşı, ya da bilinenleri yeni bir bilgiye dönüştürme çabasıdır. Elbette o sadece akılla olup bitmez, kişinin mezhebe, guruba, aileye bağlanışı ve duyguları gibi dış etkenler de dirâyeti yönlendiren faktörlerdir. O halde dirâyet bir yazarın, bir müfessirin öznelliğinin aynasıdır.

---

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, iscalıskan@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0003-2899-9111

1 Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, thk. Abdussabbûr Şâhîn (Kuveyt: et-Tab'atü'l-Ûlâ, 1422/2001), 38/42.

2 Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsır* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, et-Tab'atü'l-Ûlâ, 1429/2008), I/743.

3 M. Halil Çiçek, *et-Te'ârîf ve't-Te'âbîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020), 124.

4 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Furûku'l-Luğaviyye,* haz. M. İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-'İlmi ve's-Sekâfe, 1418/1997), 92.

Üst paragraftaki teorik çerçeveyi Kur'an tefsirine teşmil edince diyebiliriz ki dirâyet; kelamın manasının tespiti, onda mündemiç başka ihtimallerin ortaya çıkarılması, ondan hüküm ve fikir üretiminde kullanılan bilme gücüdür. Daha açık söylersek dirâyet; aklın ve diğer yeteneklerin, Kur'an ayetleri üzerinde tefekkür ve tahlil yaparken delillere ya da yardımcı elemanlara tutunarak (aklederek) bir sonuca varmasıdır. Dolayısıyla burada *dirâyet* kelimesiyle tefsir çeşidi değil öncelikle tefsir yapmada aklî tefekkür, tedebbür ve takdiri kastettiğimizi belirtelim. Anlaşılacağı üzere dirâyet, müfessirin kendine güveninin eseridir, fakat kendine güven de dirâyetin riskli tarafıdır. Esas aldığımız tanım bize şunu söyleme imkânı verir: Dirâyet, bilineni keşfetmek, bilinen üzerinden yeni bir fikir üretmektir. Buradan da önemli bir sonuca varıyoruz: Dirâyet yoluyla yapılan tefsir, müfessirin zamanına dini anlatması, Kur'an'ı şerhetmesi, zamanın sorunları üzerine ayetler açısından konuşmasıdır. Sanırız geçmişte alimlerin rivayet tefsirini sürdürmemesinin nedeni de böyle bir olguya dayanıyor. Aslında Müslümanların bütün ilmi çalışmalarının bu minval üzere geliştiğini söylersek, her halde yanılmış olmayız. 'Dirâyet tefsiri (*et-tefsîr bi'd-dirâye*)' nitelemesi de böyle bir duruma nispetle yapılmıştır. 'Dirâyet tefsiri' anlamında re'y tefsiri (*et-tefsîr bi'r-re'y*), aklî tefsir, nadiren ictihâdî tefsir de kullanılır. Ayrıca *te'vîl* kelimesinin bazen dirâyet manasında kullanıldığı da olur.

b. Gerekçe ve mahiyet

Dirâyet, İslam ilim-kültüründe sonradan ortaya çıkmış bir şey değildir. Şüphesiz Müslümanlar günlük dünyevi ihtiyaçlarında olduğu kadar dini mevzularda da aklın ışığında yol almışlardır. Ayetlerin anlaşılması ve açıklanmasında sahabe devrinden itibaren dirâyetin canlı tutulduğunu görürüz. Ne var ki dini ve dinî metinleri anlamada zamanla insan bilgi ve tecrübesine daha fazla müracaat gerekmiştir. Dolayısıyla dirâyeti tercih eden müfessirler zımnen şunu söylemektedirler: İlk günden itibaren rivâyetle gelen bilgi, başkasına ve başka zamana aittir. Fakat Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetler vazgeçilmez bilgiler verir. Buna karşın, mademki biz Kur'an'ın müminleriyiz, mademki Müslümanlık itikat, amel ve düşünce olarak bu kitap üzerine bina edilmiştir, o halde biz de onun hakkında konuşmalıyız, bizim de Allah kelamı hakkında konuşma hakkımız vardır. O halde rivayetle gelen bilgiyi te'vilimizde yardımcı malzeme olarak kullanırız, onun üstüne biz de kelamullâh hakkında söz söyleriz.

Müfessirlerin hareket noktası yaptıkları bu zihniyeti, dirâyete yönelmede ana neden görüyoruz. Onların gerek kendilerinin gerekse toplumun ihtiyaçlarını göz önüne alarak tefsir yazmalarını ikinci gerekçe sayıyoruz. Zaten tefsir, her ilim dalı gibi, ihtiyaç odaklı gelişen bir ilimdir. Müfessirlerin sırf ilmi amaç gözetmesini üçüncü bir gerekçe sayabilirsek de meseleyi bu açıdan tartışmayacağız.

Tefsirde dirâyetin etkin konuma gelmesinin gerekçesi onun nasıl bir ilim olduğu ve usulünü de az çok belirlemiştir. İki temel kavram hem mahiyeti hem de usulü özetleyebilecek niteliktedir. *Tefsîr*in klasik ıstılahi manası 'ayet hakkında Hz. Peygamber ve sahabenin söz söylemesi'dir. Bunu, ayeti kendi vasatında, ortaya çıktığı bağlamda okumak diye anlayabiliriz. Böylesi bir asli manası ve görev icrası nedeniyle, bu manadaki 'tefsir' elbette vazgeçilmezdir.

Te'vîl ise sözü zuhur ettiği ortama, ortaya çıktığı bağlamına sadık kalarak onu ilk vasatından (bağlamından) çıkararak yeni bir vasata taşımaktır. 'Taşıma'nın 'kelamı vasatından koparmak' demek olmadığını hemen belirtelim. Müfessirler, ayetleri sadece Kur'an'ın nüzul vasatında açıklamayı, sonraki zamanların beklentilerini karşılama bakımından bir sorun olarak algıladıklarını düşünüyorum. Fakat kanaatimizce nüzul vasatındaki açıklama sonraki zamanların ihtiyacına ve fikri kavrayışına yetmiyor. Hatta onlar, 'ben onu buraya getirmezsem o orada kalır, maksada hizmet etmez' diyor gibidirler.

Dirâyetin Tefsirdeki Yansıma Biçimleri

Tefsir yapma işi ciddi bir eylemdir. Ayetlerin rastgele, ilkesiz ve usulsüz yorumlanması, onlar hakkında değerlendirme yapılması, onlardan hüküm çıkarılması veya fikir üretilmesi isabetli sonuçlara götürmez; bir takım ürünler ortaya çıksa bile mana ve maksat bakımından Kur'aniyyet vasfı zayıf veya çok zayıf kalır. Esasında gerçek tefsir, alimin hem Kur'an'a vukûfiyeti hem ayetleri incelemede yardımcı elemanlara hakimiyeti hem de bu elemanları kullanarak ayetler üzerinde inceleme, tahlil ve değerlendirmeyi gerçekleştire-

bilmesidir. Bu yoğun ve değerli emek, yukarda belirttiğimiz gibi, Müslümanların ilim dilinde *re'y*, *dirâyet*, *akıl-aklî, ictihâd, tefsîr*, *te'vîl* gibi kelimelerle tavsif edilmiştir. Kelime ve kavram kullanma hassasiyeti gösterilmediği ve o ilmin haysiyetine uygun metot ve ilkelere uyulmadığı yerde ilimden bahsedemeyiz. Dolayısıyla tefsirde, her yorum girişimini, özellikle hak etmeyenleri, bu kelimelerle niteleyerek kavramları değersizleştirmenin doğru olmadığını düşünüyorum.

Madem tefsir bir şahsın ciddi emeği ile ortaya çıkıyor, o zaman bu eylemin de ona göre somut sonuçları, bugünkü tabirle çıktıları vardır. İşbu çok boyutlu çıktıları yani *dirâyet*in tefsir metinlerinde hangi boyutlarda sergilendiği üzerinde ayrıntılı durmak gerekir. Bize göre böyle bir nokta-i nazardan bakınca dirâyet biçimlerini aşağıdaki gibi birkaç maddede sıralayabiliriz:

1. Ayetin anlamını ve medlûlünü tespit ve izah (ıstılahi anlamıyla *tefsîr*)

2. Kur'an'ın dilini ve dil yapısını çözme uğraşı

3. Ayetin muradını/maksadını tespit

4. Ayetten hüküm istinbâtı (fıkhî, kelamî, ahlakî, içtimâî...)

5. Ayetten mesaj çıkarmak

6. Ayetin tarihi ve kültürel hikayesini anlatmak

İlk beş maddenin hakkını verebilmek için ayetin nüzul vasatını, nüzul sebebini, atıfta bulunulan tarihi ve kültürel olguları, iç-dış bağlamını tespit etmek gerekir. Çok az tefsir bu maddeyi hakkıyla yerine getirmiştir.

7. Önceki yorumlardan birini *tercîh*

Müfessir ya çekimser kalışı veya dirâyetinin zayıflığı nedeniyle tercihte bulunur.

8. Anlamı yeniden tespit, yeni bir *tevcîh* veya yeni bir yorumu tercih

'Yeni bir anlam üretmek' sorunlu bir tabirdir, 'anlamı yeniden tespit etmek'ten tamamen farklıdır. Yeni bir tevcîh ise bazen çok harika bir izah şeklinde olabilir; fakat bazı tevcîhler yanlı ve yanlış olabilir. 'Yanlı' ve 'yanlış' olmayı ayetin manası ve maksadı, Kur'an'ın ana mefhumu ve gayesine aykırı olmak ya da onlarla doğrudan ilgili olmamakla sınırlıyoruz.

9. Görüşleri nakletmekle yetinmek

Eğer müfessir sadece görüş ya da görüşleri naklediyor fakat değerlendirme yapmıyorsa ve onları sadece bilgilendirme amacıyla naklediyorsa, bu bir dirâyet değildir.

10. Başka görüşleri değerlendirmek, onlarla cedele girmek; gurup ve mezhepleri ayetlerle ilişkilendirerek onları eleştirmek, dışlamak vs.

Bu bir tefsir değil te'vilin de uç noktasıdır, tefsirdeki en riskli noktadır. Çünkü bu esnada ayetin mana ve maksadı dışına çıkılır. O zaman, konu ister kelamî, ister fıkhî, ister ahlakî, ister tarihî vs. olsun ulemanın ilmi veya nefsi hesaplaşmasına döner. Bu tutumda bir görüş tercihi de yoktur.

Yukarıdaki maddelere bir de anlama, açıklama ve yorum ediminde etkin unsurları ekleyebiliriz. Aşağıda sıralanan bu unsurlara 'dirâyeti yönlendiren faktörler' diyebiliriz.

11. Kaynak kullanım tercihi ve kullanım şekli

12. Yorum yöntemi ve tefsirde uyulan veya esas alınan ilkeler

13. Müfessirin Kur'an'ı açıklamayı ilke edindiği vasat, tefsir anlayışı, duyguları ve hitap çevresi vs.

Müfessir bu sıralamadaki tefsir ya da yorum faaliyetinin hangi aşamasına kadar gelebilirse, ya da hangi aşamalarında mahir olursa, o kendi öznelliği dairesinde o kadar *dirâyet* sergilemiş demektir. Bu netice bize müfessirin üstün ve zayıf yanlarını da verir. Sahabe belki dirâyeti az sergilemiş, bir sure/ayet üzerinde az teşrik-i mesai yapmış olabilir, ama 'onlar da kendi içtihatları ile ayetleri tefsir etmişler, bazen de farklı sonuçlara varmışlardır'.[5] Burası önemli değildir, çünkü başta söylediğimiz gibi ayetin kendisine, diline ve hikayesine vukûfiyet oranında az ya da fazla teşrik-i mesai gerekmiştir. Bu kısa değerlendirmeden sonra sahabe dahil diğerlerini dışarda bırakarak, yukarıdaki sıralamada yer alan dirâyetin tezahür biçimlerini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde nasıl ortaya koyduğunu görmeye çalışalım.

---

[5] İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: y.y., 1968), 76-99.

el-Keşşâf'ta Dirâyet Uygulamaları

Dirâyetin tanımı, mahiyet ve gerekçesine dair ileri sürdüğümüz fikirleri ve onun tefsirlerdeki yansıma biçimlerini onaylayan örnekleri *el-Keşşâf*'ta bulmak zor değildir. Zira Zemahşerî bahse konu mahiyet ve gerekçeyi kendine esas edinmiş gibidir. Üstad tefsirinin adını koyarken bile dirâyetin bütün inceliklerini sergileyeceğini ilan etmiştir: *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl.* Dirâyetin meşruiyetine dair ilginç bir açıklamasını ise Abese suresinin tefsirinde buluyoruz. O, Ebû Bekir ve Ömer'in (ra) *ebben* [6] kelimesinin anlamını bilmediklerini ve onun hakkında konuşmaktan kaçındıklarına değindikten sonra, onların bu tutumunun 'Kur'an'ın manalarını derinlemesine incelemeyi (*tetebbu'*) ve müşkillerini araştırmayı (*bahs*) yasaklamadığını' vurgular.[7] Ayet tefsirlerine gelince, mesela, Tevbe suresi 122. ayetin tefsirinde dirâyetin tanımı, gerekçesi ve mahiyetin uygun bir yorum sergilemiştir. O, "Müminler hep birlikte sefere gitmesin. Her guruptan bir bölük dini öğrenmeleri ve geri geldiklerinde, sakınmaları için onları uyarmaları maksadıyla geride kalmaları gerekmez mi?" ayetini açıklarken ayetin tarihi arka planını anlatmadan ve nüzul sebebini anmadan doğrudan toplumsal bir görev bilincine ve onun yansımalarına yönelik izahlara başlar. Ona göre, ayet, ilim talebi için herkesin vatanlarından ayrılmalarının doğru ve mümkün olmadığı manasını taşır. Doğru ve mümkün olsa, hep birlikte gittiklerinde bir sorun ortaya çıkmasa, o zaman dini derinlemesine öğrenmek tamamına vaciptir. Çünkü ilim öğrenmek, kadın erkek bütün Müslümanlara farzdır. Dini iyice öğrenmenin (*tefekkuh*) amacı ayette de işaret edildiği gibi, toplumdaki fertleri yanlışa karşı uyarmak, onlara nasihat emektir. Zemahşerî buradan tam da kendi zamanı (ve hemen her zaman için) geçerli bir tespiti yapar: Dinde bilgin olmanın amacı, bazı ilim erbabının liderliğe meyletmesi, ülkeye hakimiyet kurma, giyim-kuşam ve binitleriyle zalimlere benzeme, ilim ehlinin birbirleriyle rekabete girişmesi, kıskanma ve haset etme, başka hocaların kurduğu medreseyi ve öğrencileri gördüğünde kaşlarını çatma, herkesin sadece kendisini önder sayıp peşine takılmasını can-u gönülden isteme gibi basit emeller, adi hedefler olmamalıdır. Bunca açıklamadan sonra o, ayetin nüzul vasatına bağlı başka bir açıklamasının olduğunu, Rasulullah'ın Tebük seferinden sonra gazve için birlik çıkardığında her bir sahabinin birliğe katılmak için can atması üzerine Allah'ın, hep birlikte giderek vahyi dinlemekten ve dini öğrenmekten uzak kalmamaları uyarısında bulunduğunu anlatır. Çünkü dini iyice öğrenmek en büyük cihattır, dahası delille cedel kılıçla mücadeleden daha etkilidir.[8]

1. Dil ve rivayetlere dayalı anlam ve medlûl tespiti

Ayetin anlamını tespit çoğu zaman dil yardımıyla kolayca gerçekleşir. Zemahşerî'nin mahir olduğu yerlerden birisi burasıdır.[9] Fakat bazen anlamı veya ayetin medlûlünü, sadece rivayete bağlı kalarak tespit ettiği de olur. Lokman suresi 34. ayette Yüce Allah'ın bildiği ve yaptığı şeyler sıralanmıştır. Zemahşerî, 'gaybın anahtarlarının beş tane olduğu (*mefâtihu'l-ğayb hamsun*)' hadisine, İbn Abbas'ın bir sözüne, Halife Mansûr'un rüyasını Ebû Hanife'nin bu ayet ışığında yorumuna ve bir de meçhul rivayete dayanarak ayette beş bilinmeyen konudan bahsedildiğini anlatır, bunları insanın bilemeyeceğini de vurgular.[10] Benzer bir içeriğe sahip olan لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ cümlesi,[11] ona göre, kinaye kabilinden olup manası, 'göklerin ve yerin hükümranı ve koruyucusu odur' demektir. Fakat bununla kalmayıp bir rivayet aktarmıştır. Hz. Osman, bu cümlenin *tefsir*ini Hz. Peygamber'e sormuş o da "Bu soruyu daha önce soran olmadı, onun *tefsiri*, 'Lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber. Subhânallâhi ve bi hamdihi estağfirullâh. Ve lâ havle velâ kuvvete illâ billâh. Huve'l-evvelu ve'l-âhiru ve'z-zâhiru ve'l-bâtın. Bi yedihi'l-hayr yuhyi ve yumît ve huve 'alâ kulli şey'in kâdir'dir" demiştir. Zemahşerî, bu hadisin ardından şu notu düşer: "Buna göre bu ifadenin *te'vili*, 'Bu kelimeler Allah'ındır, o onlarla tevhid edilir, onlarla yüceltilir. Onlar göklerin ve yerin hayrının anahtarlarıdır, hangi

---

6 Abese 80/31.

7 Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1366/1947), 4/704-705.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/322-323.

9 el-İsrâ 17/89-99. ayetlerin tefsiri buna örnek verilebilir.

10 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/504-505.

11 ez-Zümer 39/63.

müttaki onları okursa isabet eder' şeklindedir." Rivayetin sıhhatine dair tespitlere girmeden belirtelim ki bu alıntıda italik yazılan kelimelerle işaret edildiği gibi o, Hz. Peygamber'in açıklamasını *tefsir*, kendi çıkarımını *te'vil* sayar.[12] Bu ayrımıyla o, İbn Kuteybe ve Mâtüridî gibi *tefsir* ve *te'vil*i net bir şekilde ayırmasa bile aynı da saymamıştır. Rivayete bağlı kalmamasının bir sebebi de bu olsa gerektir. *el-Keşşâf*'ta rivayete dayalı anlam tespitleri elbette çoktur, fakat bütün ayetlere oranla azdır.

İncelemeye aldığı bir ayet, kelime veya ifadenin birden fazla manaya ihtimali bulunduğunda onları sıralamakta bir beis görmemiştir. Savurgan kimseleri إخوان الشياطين (Şeytanın kardeşleri)[13] diye niteleyen ifade üç türlü anlaşılır. İlki 'şerlikte şeytanlara benzemeleri', ikincisi 'onlara itaat ettiği için onların kardeşi ve dostu olmaları', üçüncüsü ise 'Cehennemde onların yakınları olmaları'dır.[14] Yorumsama yoluyla varılan üç çıkarım, sonuçta birbiriyle aynı kapıya çıkar, Zemahşerî'nin bu üçlüden birisini tercih etmemesi de buraya dayandırılabilir. Fakat taşıdıkları vurgu farkı göz ardı edilemez.

Bir müfessirden her zaman ayetin mana, medlûl ve maksadını isabetli açıklaması beklenmemelidir, bir yorumcu olarak şahsi tercih ve tevcih ettiği mana doğru olmayabilir. Müşrikleri tehdit eden اِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي اٰيَاتِنَا ifadesindeki[15] *ilhâd/sapma* Zemahşerî'ye göre 'Kur'an ayetlerinin te'vilinde hakikat ve istikametten sapma için istiare yapılmıştır'.[16] Kendisinden önceki müfessirlerin tamamen nüzul vasatına uygun yorumlamalarına karşın bu tevcihinde o, hem vasatını gözetmeden hem de çok uzak bir maksada çekerek, ayeti gerek zamanındaki gerekse daha önceleri ayetleri yorumlayan bazı kimseleri tehdit eden bir cümle olarak almıştır. Çünkü ayette ve ayetin siyakında te'vilden veya yanlış te'vil yapan bir müminden bahsedilmemiş, doğrudan ayetlerin inkârı söz konusu edilmiştir. Zemahşerî (ve benzerleri) ise nüzul vasatına riayet etmeyerek yanlış bir tevcih yapmıştır. Bu onun ayetleri yorum yoluyla kendi çağına yansıtması ya da ayeti kendi çağına getirmesinin, daha doğrusu zamanının sorununu dile getirmesinin örneklerindendir. Ayetin iniş vasatı ile müfessirin yaşadığı vasat arasında doğrudan benzerlik/aynılık olmayınca nass-olgu ilişkisi kurmuştur, vahy-olgu ilişkisini göz ardı etmiştir.

2. Kur'an'ın dilini ve dil yapısını çözme uğraşı

Ayetin asıl anlamını tespit bir bakıma Kur'an'ın dili ve dil yapısıyla ilgilidir. *el-Keşşâf*'ın ayetlerin Arap dili bakımından en iyi izah eden tefsirlerin başında geldiği genel kabul görmüştür. Doğrusu mananın tespitinde ayetlerin cümle yapıları, kelimelerin kökeni ve şiirle ispatı, onların cümledeki yerleri, kelime veya ifadelerin hakikat-mecaz anlamları, üslupların taşıdığı mana incelikleri vs. göstermek son derece mühimdir. Fakat Kur'an dilinin incelikleri bu kadarla bitmiyor. Onun kendine özgü üslupları ve edebi yapısı daha fazlasını gerektiriyor. İşte bu noktada Zemahşerî, kendi zamanına kadarki dilbilim ve tefsir birikimi ile Mutezile'nin anlamaya ilişkin çabalarını, kendi ilmi ve tecrübi yetkinliğiyle birleştirerek bütün gücünü sergilemeye çalışmıştır.

Kur'an ayetlerinin büyük kısmında düz, basit anlatım vardır. Fakat dilin sanatsal belağı niteliklerinin yansıdığı ayetler/ifadeler hakkında Mutezile'nin ve ilaveten Zemahşerî'nin geliştirdiği anlama-yorumlama ilkeleri vardır. Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, onun tasviri, ahiret ahvali, yaratılış vb. konulardaki müteşabihlik, müphemlik ve kapalı anlatım için geliştirilen *reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*',[17] (Zeccâc'dan nakille) *temsîlen limâ ğâbe 'annâ bi-mâ nüşâhid*,[18] *temsîlun li'l-ma'lûmi bi'n-nazari ve'l-istidlâli bi'l-meşâhidi'l-mahsûsi*[19] ilkeleri böyledir. Kelimelerin gerçek anlamında ve onun dışında kullanıldığı anlatımları ise *tasvîr* (24 yerde), *kinâye* (29 yerde), *isti'âre* (30 yerde), *temsîl* (33 yerde), *tahyîl* (90 yerde), *mecâz* (141 yerde) vb. anlatımlar olarak kabul etmektedir. Çünkü bunlar Arapça konuşanların sıkça başvurdukları ifadelerdir, Kur'an da Arap li-

12 *el-Keşşâf* 4,33.
13 İsrâ 17/27.
14 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/504-505.
15 Fussilet 41/40.
16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/201.
17 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İttiçâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr (*Kasablanka-Beyrut: y.y., 1982), 164-67.
18 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/532.
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/304 (Bakara 2/256'nın tefsiri).

sanının bu üslupları ve tarzları (*turuk*) ile nazil olmuştur.[20] Bu durumda anlaşılması zor görünen pek çok ayet ona göre rahatlıkla anlaşılabilmekte ve tefsiri yapılmaktadır. Örneğin 'Allah'ın Ademoğullarının zürriyetini sırtlarından aldığını'[21] belirten ayette temsîl ve tahyîl vardır. Nitekim "temsîl Allah'ın, Rasulünün kelamında ve Arapların dilinde yaygın anlatma türüdür".[22] Benzer şekilde "Seninle biat yapanlar aslında Allah ile biat yapmıştır. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir"[23] ayetinin mana ve maksadını, nüzul ortamıyla birlikte anlamak da zor değildir. Yüce Allah, insanlara hayal ettirme yoluyla (طريق التخييل) meseleye vurgu yapmıştır. Müminlerin elleri üzerindeki Hz. Nebi'nin eli Allah'ın elidir. Dahası Nebi ile yapılan anlaşma Allah'la yapılmış anlaşma gibidir. Yoksa Allah cisimlerin sıfatlarından ve insanların azaları gibi azalara sahip olmaktan uzaktır.[24] Anlaşılacağı üzere özellikle Yüce Allah hakkındaki bu tür ifadelerin tefsirinde tenzih anlayışı, onu, soyut anlatıma teşvik etmektedir.

Arapçada yaygın üslubun kullanıldığı en güzel örneklerden birisi Bakara suresinin 26. ayetidir. Zemahşerî bu ayetin tefsirine o kadar önem vermiştir ki sanki bütün dirâyet maharetini sergilemeyi ister. Onun buradaki geniş izahında asıl gayesi, ayetin ne dediğinden ziyade niye böyle dediğini anlama-anlatmadır. Buna göre, ayette Allah'ın basit bir misal vermesi, Kur'an'ın kullandığı Arapların dil üslubuna dayanır. Fakat bu kullanım, din dilinin gereğidir. Nitekim İncil'de de benzer örnekler bulunmaktadır. 'Allah hakkında 'Allah çekinmez إِنَّ الله لاَ يَسْتَحْيِ' nasıl denir?' sorusunun cevabı da yine dilin kullanımında yaygın 'temsil uslubu'dur. İncelemesinin sonunda Kur'an-ı Kerim'de bütün söz ve belağat sanatlarını en mükemmel ve en doğru şekilde kullanıldığını ilan eder. Yüce Allah'ın ayetlerinin bu incelikleri barındırmasının elbet sebebi vardır. Kısaca insaflı, akıl ve izanla hareket eden, meselelere akıl gözüyle bakan müminlerin ayetlerdeki temsilleri işittiklerinde onların hakikat olduklarında zerre miktarı şüphe etmeyecekleri, onlarda hatanın asla bulunmayacağını bilecekler; cehalet bataklığına saplanmış kafirler ise akıllarını çalıştırmadıkları için dünyalık sevdasıyla temsillerin batıl olduğu iddiasıyla inkar edeceklerdir.[25] Temsilin mümin ve kafir zihinlerdeki yankısına dair vurgusunda, sanki bütün zamanların müminlerinin böyle olduğu, böyle olması gerektiğini vurgulamak istemiştir.

3. Ayetin muradını/maksadını tespit

Müfessirler ayetin mana ve medlûlünün yanında onda bir de üstü kapalı söylenmek isteneni bulmaya çalışmışlar, bunu dile getirmek için de genellikle *murâd*, *murâdullah*, *kast*, *maksad* kelimelerini kullanmışlardır. Bizzat ayette, siyakında veya Hz. Peygamber tarafından kastın ne olduğuna dair bir karine yoksa tefsirdeki murad tespitini müfessirin dirâyetine hamletmemiz gerekir. *el-Keşşâf* müellifi bazen doğrudan bazen de '…kastedilmiştir' kelimesiyle ayetlerde söylenmek isteneni dile getirir. "Sadakaları açıkça verirseniz güzeldir, ama onları gizlice yoksullara verirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır"[26] ayetinde murâd, farzın dışında fazladan verilen (*tatavvu'*) sadakalardır, farz sadakanın ise açıkça verilmesi daha faziletlidir. Nitekim İbn Abbas da böyle söylemiştir.[27] Başka bir örnekte ona göre "İnkâr edenlere yenileceklerini söyle"[28] ayeti, müşriklerin Bedir'de yenileceklerini kasteder. Başka bir tefsire göre (*kîle*) kast edilenler Yahudilerdir.[29] Birden fazla mana ve maksat ihtimali olan yerler de vardır. Mesela Enfâl suresi 29. ayetteki *furkân* kelimesiyle yardım, açıklama, çıkış, ayrılık, lütuf ve üstünlükten (*nasr, beyân, mahreç, tefrika, fadlen ve meziyyeten*) birisi kastedilmiştir.[30] Bunların bir kısmını önceki müfessirler zaten söylemişlerdir.

---

20 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/102 (Ahzâb 33/72'nin tefsiri).
21 el-A'râf 7/172.
22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/176-177.
23 el-Fetih 48/10.
24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/335.
25 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/3. Meryem 19/2-4. ayetlerin tefsiri de bu tür açıklamaya örnek verilebilir.
26 el-Bakara 2/271.
27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.
28 Âl-i İmrân 3/12.
29 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/339-340.
30 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/214.

Mekke'de inen Ra'd suresinin 41. ayetinde Allah'ın müşriklerin egemen olduğu Mekke topraklarını azalttığından bahsedilir. Bu azaltma Hz. Muhammed'e Medine kapılarının (hicret) sonra da Mekke'nin kapılarının açılması; Müslümanların müşriklere galebe çalmaya başlaması, Mekke yaşanmaz hale gelince Medine'nin medenî yaşam yeri (*umrân*) haline getirilmesi vs. şeklindedir.[31] *el-Keşşâf*'ta ise Hz. Peygamber zamanı ve Mekke söz konusu edilmeksizin, fakat onu da içine alacak bir ima ve genelleme yapılarak 'Allah'ın Müslümanlara onların topraklarını açtığı, dâru'l-harbin topraklarını azalttığı buna karşın dâru'l-İslamınkini büyüttüğü'[32] açıklamasını okuyoruz. Dirâyet bir anlamda, ayetin nüzul vasatına sadık kalarak, müfessirin ayeti kendi vasatına konuşturmasıdır derken tam da böylesi yorumları kastetmiştik. Şayet 'ayette asıl murat Mekke'deki durumdur' deyip, 'gelecek zamanlara yönelik de bir mesaj vardır' diye eklemiş olsaydı çok daha tutarlı bir tefsir yapmış olacaktı.

4. Ayetten hüküm istinbâtı ve mesaj çıkarma

Bir ayetten 'istinbât' veya 'hüküm istinbâtı' denildiğinde genellikle fıkhî bir konudaki hüküm çıkarma kastedilir. Bu doğru bir ıstılahtır, fakat genel tefsirlerde çıkarımlar, fıkhî olabileceği gibi kelamî, ahlakî, içtimâî de olabilir. Zemahşerî, Hz. Yusuf'un, gördükleri rüyaların yorumunu soran hapis arkadaşlarına, rüya yorumundan önce tevhidi anlattığını[33] belirttikten sonra şu çıkarımı yapar: "Bu, her alimin, cahillere ve fasıklara karşı tutması gereken yoldur. Onlardan birisi kendisinden fetva istediğinde, fetvayı vermeden önce onu hidayete çağırmalı, hakikate yönlendirmeli, öğüt ve nasihat vermeli, onun için daha öncelikli olana ve yapması gerekene davet etmelidir, bundan sonra fetvayı verir. Yine bu ayette bir alimin ilimdeki konumu bilinmediği zaman, bir şeyler koparmak ve çıkar sağlamak maksadıyla kendisini dinde alim diye nitelemesinin 'kendini temize çıkartma' sayılmayacağı anlaşılmaktadır."[34]

'Müminler birbirlerine karşı şefkatlidirler"[35] cümleciğinden hareketle Hz. Hasan'ın ve Ebu Hanife'nin, erkeklerin kucaklaşmasını, bir erkeğin başka bir erkeğin elini, yüzünü veya bedeninden herhangi bir yeri öpmesini caiz görmediğini, Ebu Yusuf'un ise kucaklaşmaya ruhsat verdiğini anlattıktan sonra şöyle bir fıkhî-içtimâî hüküm çıkarır: "Her zaman diliminde kafirlere karşı sert durması müminlere sevgiyle davranması Müslümanların hakkıdır. Onlar, kendi milletinden ve dininden olmayanlara sert davranırlar, onları korurlar; İslam kardeşlerine karşı ise onların iyiliklerine düşkün ve ilişkilerini koparmadan, eziyetten kaçınarak, yardım ederek, hoşgörüyle, güzelce davranmalıdırlar."[36] Benzer bir hüküm çıkarımı şöyledir: "İnkâr edenler birbirlerinin dostlarıdır"[37] ayetinin zahiri manası, onların arasındaki dostluğu ispat eder, nitekim bir önceki ayette de Müslümanların dostluğu ispat edilmiştir. Fakat bu ayetin diğer manası, 'Müslümanları, akraba olsalar bile kafirleri dost edinmekten, onlarla mirasçılıktan nehyetmekte, onlardan uzaklaşmayı gerektirmektedir.[38] Şüphesiz kucaklayıcı ve ayetin mana ve mefhumuyla bağlantılı böylesi hükümler makbuldür. Aşağıdaki örnekte görüleceği üzere bazen bu kucaklayıcılığı ihlal eden yaklaşımlara *el-Keşşâf*'ta rastlamak mümkündür.

Müfessirin hitap çevresini gözeterek, ayetlerden geneli kapsayan içtimâî-ahlakî sonuçlara ulaşması, hem Kur'an hitabının kapsayıcılığı hem tefsirin müslüman topluma yol gösterici vasfa sahip olduğu anlayışına dayanır.[39] Fakat müfessirin hitap alanını daraltması, dolayısıyla dirâyetini kendi ilmi-ideolojik çevresini tatmin edecek çıkarımlara yoğunlaştırması söz konusu anlayışına gölge düşürmektedir. Âl-i İmrân 18-19. ayetlerin tefsirini *el-Keşşâf*'tan okuduğumuzda böylesi bir daraltmayla karşılaşırız. 'İslam adalet ve tevhiddir ve Allah'ın kabul ettiği dindir, bunun dışındakiler onun katındaki dinden değildir.' denilerek İslam'ın temel özelliklerinin *et-tevhîd* ve *el-'adl* olduğunu çıkarımına varılmıştır. İslam'ın bu iki ilkeden oluştuğunu

---

31 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003), 2/180; Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. A. et-Türkî (Kahire: y.y., 1422/2001), 13/574-579.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/535.

33 Yûsuf 12/37.

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/470.

35 el-Fetih 48/29.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/346-347.

37 el-Enfâl 8/73.

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/240.

39 Şeyma Altay'ın Zemahşerî'nin sosyokültürel çevresi hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. *Tefsirde Yorum ve Öznellik* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 39 vd.

ispat için 18. ayetteki شَهِدَ fiilinin 19. ayete de geçerli olduğu, dolayısıyla 19. ayetin 18. ayeti te'kid ettiği, İslam'ın bu iki ilkeden oluştuğunu anlatılır. Dil imkanları ve kıraatle bu karar desteklenir, hatta 18. ayetin sonundaki العزيز الحكيم ifadelerinin bile tevhid ve adaleti muhtevi olduğu savunulur.[40] Buraya kadarki güzel tespitleri kabul etmemek elde değildir, fakat Mutezile'nin temel esaslarıyla İslam'ın örtüştürülmesi hem genel kabule engel olmakta hem hitap çevresini sınırlamaktadır. Bu kadarla kalsa yine makbul ve makul bir çıkarım sayılabilirdi. Hemen ardından ayette 'teşbih, rü'yetullah, cebr'in Allah'ın dini İslam olamayacağını söyleyerek İslam'ı kendi mezhebinin ilkeleriyle tanımlamaya çabalayarak makbuliyet sınırlarını zorlamıştır. Bu kendi dirâyetini de öznelliğini de sınırlamaktır. Böylesi bir ilmi çaba, Kur'an'ın kuşatıcı hitap alanını daraltığı için 'kapsayıcı dirâyet' sayılamaz diye düşünüyorum.

Ayetten mesaj çıkarma da fıkhî, kelamî, ahlakî, içtimâî hüküm çıkarmaya benzer, ancak bunlarda yaptırım ve mecburiyet söz konusu iken mesajda daha çok fikir ve duygu ön plandadır. Mâide suresi 4. ayette verilmek istenen mesajı (müfessirin ifadesiyle *fâide celîle*) Zemahşerî'nin kaleminden okuyalım: "Bir ilimde ilerlemek isteyen kimse, -bunun için devesinin ciğerlerini susuzluktan yakacak meşakkatli yolculuklara katlanması gerekse bile- o ilmi mutlaka en büyük uzmanından, ilmi tüm yönleriyle ihata eden, her tür incelik ve nüktesini içselleştirmiş olan kimseden almalıdır. İlmi uzmanından almayan nice insan vardır ki günlerini boşa harcamış ve sonra da gerçek ilim adamlarıyla karşılaşınca geçirdikleri zamana yanarak parmaklarını ısırmışlardır!"[41]

Zemahşerî'nin, Bakara 134. ayetine (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) yaptığı tefsirin de mantûk-mefhûm, hitap-mesaj ayrımı bakımından dikkatle okunması gerektiğini düşünüyorum. Ayette muhataplara söylenen ortaya konulmuş, aynı zamanda hem muhataplara hem de sonraki okuyanlara söylenmek istenen ve verilmek istenen mesaj belirtilmiştir. Kısaca 'hiçbir kimse, başkasının önceden ya da sonradan yaptıklarından faydalanamaz'.[42]

5. Diğer yansımalar

"Dirâyetin Tefsirdeki Yansıma Biçimleri" başlığında sıraladığımız maddelerin tamamını örnekler eşliğinde incelemek mümkün olmakla birlikte, mevzuyu kavramamıza yetecek örnekleri sıraladığımız için daha fazla detaya inmek istemiyoruz. Yalnız Zemahşerî'nin pek çok ayetin nüzul ortamını, nüzul sebebini, atıfta bulunulan tarihi ve kültürel olguları, iç-dış bağlamını, kısaca ayetin tarihi ve kültürel hikayesini yeterince anlattığını[43] görürüz. Öte yandan onun önceki yorumlardan herhangi birisini tercih etmek gibi bir eğiliminin olmadığını, *kîle, ruviye* ifadeleriyle pek az görüş naklettiği, fakat güvendiği kimselerden, mesela Ebû Hanife'den ve tabii ki mezhebinin önde gelenlerinden nakil yapmakta sakınca görmediğini, buna karşın başka alimlerin, müfessirlerin ve mezheplerin görüşlerini nakletme ve değerlendirme, bazen de sert eleştiriler yöneltmede[44] mahir olduğunu belirtelim. Ayetlerin tefsiri sadedinde başkalarıyla tartışmaya girme ve hesaplaşma türünden açıklamalar tefsir değildir, te'vilin de uç noktasıdır, çünkü ayetin mana ve maksadı dışına çıkılır. Konu ister kelami, ister fıkhî, ister ahlakî, ister tarihî vs. olsun ulemanın ilmi veya nefsi hesaplaşmasıdır, Zemahşerî de zaman zaman bu darboğaza girmekten çekinmemiştir.[45] Onun tefsircilikte karnesinin iyi olmadığı madde burasıdır.

SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eseri özelinde tefsirde dirâyet hakkında yaptığımız incelemede bazı sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz. Her şeyden önce Müslümanların düşünce dünyası ve Kur'an anlayışı merkeze alınarak tefsirlerin sosyal fonksiyonunun bir daha gözden geçirilmesi kanaati hâsıl oldu. Bu tef-

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/343-344.

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/606 (Tercüme *el-Keşşâf -Keşşâf Tefsiri*, çev. M. Erdoğan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk., 2020, 2/372'den alınmıştır).

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/194.

43 et-Tevbe 9/74, el-Haşr 59/9. ayetlerin ve Burûc suresinin tefsiri buraya iyi bir örnektir.

44 Örneğin Âl-i İmrân suresi 106. ayetin tefsirinde Hariciler'i küfürle itham etmiş; Mülk suresi 10. ayetin tefsirinde de ashâbu'r-re'y ve ashâbu'l-hadîse; Âl-i İmrân suresi 31. ayetin tefsirinde de Hasan Basrî'nin sözüyle sufiyeye sert çıkmıştır.

45 İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: y.y., 2016), 102-107, 145 vd.

sirler, Müslümanların Kur'an'ı tarih içinde nasıl okuduklarını, dini ondan nasıl anladıkları, yaşadıkları dünyaya hangi mesajları verdiklerini gösterir. Şu soruların bu bağlamda değerli olduğunu düşünüyorum: En eskisinden en yenisine müfessirler ne dediler, ne yapmak istediler? Sadece ilim yapmak mı, kendilerini tatmin etmek mi, yoksa gerçekten bulundukları zaman ve zemine Kur'an'ın söylemini taşımak mı, kendi dünyalarını dinle buluşturmak mı, müminler zümresine yolu aydınlatmak mı?

Klasik kaynakları toplu miras olarak değerlendirmeliyiz. Tefsirleri de tarihe mal olmuş eserler olarak farklı gözlerle okumayı denemeli, onları tek bir yönleri nedeniyle mahkum etmemeli ya da göklere çıkarmamalı, artısı-eksisi, faydalı-zararlı yanlarıyla görmeliyiz. Bilhassa genel tefsirleri tek bir kategoriye (rivâyet, dirâyet, mezhebi, kelami, dilbilim, çağdaş vs.) yerleştirmek zordur. *el-Keşşâf* bunun örneklerinden birisidir; o zannedildiği kadar dilbilimsel bir tefsir değildir, bütünüyle Mutezili veya kelami bir tefsir hiç değildir; belki dirâyet yönü ve bilhassa dilbilimsel tarafı ağır basan bir tefsirdir. Bu yüzden biz onu 'genel tefsirler' kategorisine almayı uygun buluyoruz.

Dirâyet tefsiri, ilk devirlerdeki tefsirin ufuk ve muhteva bakımından genişletilmesidir, çünkü müfessirler tefsiri, ıstılahi anlamıyla tefsir yapmanın ötesine taşımışlardır. Onlar elbette dini düşüncenin bir parçası idiler. Dini düşünce tabiatıyla asli kaynak olarak dinin temel kaynağını esas almıştır. Fakat Kur'an'ı sadece inanç ve ibadetin esası kabul etmedikleri için, onun tefsirini de bugünkü deyimle 'dünya görüşü'nü geliştirmenin de kaynağı görmüşlerdir. En azından *el-Keşşâf* için bu iddiamızı rahatlıkla ileri sürebiliriz. O, müellifinin ilgi kurabildiği oranda ayetleri yorum yoluyla kendi çağına yansıtmasının ya da ayeti kendi çağına getirmesinin, zamanın sorunlarına çareler aramasının örneklerindendir. Ayetin iniş vasatı ile müfessirin yaşadığı ortam arasında doğrudan aynılık veya benzerlik olmayınca yani vahy-olgu ilişkisi kuramayınca, nass-olgu ilişkisini kurmuştur. Tam bu noktada bir soru da şudur: Kur'an'ı, tefsir kelimesinin ıstılah manasıyla, nüzul vasatında sadece rivayetlerle anlamak ve tefsir etmek, nasıl bir Kur'an tasavvuru doğurur: Selefi ufuk mu? Tarihsel ufuk mu? Değilse hangi ufuk?

Çalışmamızda sıraladığımız dirâyet uygulamalarından hareketle, *Keşşâf*'ta tefsirin mihverinin sabit kaldığı, yorumda mihverin etrafının genişlediği söylenebilir. Kur'an ayetlerinin pek çoğuna hakim olan kapalı, mecâzi anlatım gibi dilin sanatsal nitelikleriyle dile getirilen konuları, o tenzih anlayışı doğrultusunda, temsîl, tahyîl vb. kategorilere yerleştirerek soyut anlatımı tercih etmiştir. Beklendiği üzere müteşâbih anlatımlarda mezhebi tartışmalara girmemiş, fakat başka konularda tartışma ve ağır eleştirilerden de çekinmemiştir. Onun (ve onun gibi müfessirlerin) dirâyetini gölgeleyen noktalar, müfessirin beşeri ve ilmi kusurları listesine yazılmıştır.

Dirâyet tefsirinin teşekkülünün *Keşşâf*'la tamamlandığı, dolayısıyla dirâyet tefsiri açısından mütekaddimîn devrinin Zemahşerî ile sona erdiğine[46] dair söylemi değerli bulmakla birlikte büyük tarihsel olaylarda önemli dönüm noktalarını bir kişi ya da esere mal etmenin, onun devrinde söz sahibi olan diğerlerine haksızlık olacağını belirtmemiz gerekir. Bu gayeyle şu fikrimizi paylaşmayı istiyoruz: Zemahşerî ve onunla aynı çağı paylaşan Vâhidî (öl. 468/1075), Begavî (öl. 516/1122), İbn Atıyye (öl. 541/1147), Tabersî (öl. 548/1158) gibi alimler, tefsirin anlayış ve metot olarak neye tekabül ettiğini göstermişlerdir. Bunlar Kur'an üzerinde düşünme, ayetleri açıklama ve istinbatlarıyla tefsirin sınırlarını aşmamışlardır, zaman zaman ayetlere kaldıramayacakları yükleri yükleseler ve ayetleri olması gerekenin dışına çıkarmaya zorlasalar bile. Çünkü o zamanlarda tefsir bir teoriden ziyade pratiktir. Bu yüzden olsa gerek, Kur'an üzerine teemmülü ve te'vili sınırlama anlamına gelebilecek kurallar koymadılar, kuralda veya çok kurallı usulde ısrar etmediler, tevârüs ettikleri kuralları işlettiler. Teori pratik içinde gelişti.

Tebliğin sonunda, epeydir kafamızı kurcalayan 'Zemahşerî tefsire yenilik getirdi mi?' sorumuza net bir cevap bulabildiğimizi söyleyemeyiz. Lakin kendisine kadarki ilim ve tefsir mirasını güzelce derleyip toplayarak, zımnen 'tefsir budur', bundan sonra böyle yapılması gerekir dediğini *Keşşâf*'ın satır aralarında okuduğumu dillendirmeliyim.

---

[46] Murteza Bedir, "Mütekaddimîn-Müteahhirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/186-188.

KAYNAKÇA

Altay, Şeyma. *Tefsirde Yorum ve Öznellik.* Ankara: TDV Yayınları, 2022.

el-'Askerî, Ebû Hilâl. *Furûku'l-Luğaviyye*. haz. M. İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-'İlmi ve's-Sekâfe, 1418/1997.

Bedir, Murteza. "Mütekaddimîn-Müteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller.* Ankara: y.y., 1968.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Çiçek, M. Halil. *et-Te'ârîf ve't-Te'âbîr.* Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr.* Kasablanka-Beyrut: y.y., 1982.

Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1.Basım, 1424/2003.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsır*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, et-Tab'atü'l-Ûlâ, 1429/2008.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. A. et-Türkî. Kahire: y.y., 1422/2001.

ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-'Arûs.* thk. Abdussabbûr Şâhîn. Kuveyt: et-Tab'atü'l-Ûlâ, 1422/2001.

ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf -Keşşâf Tefsiri*. çev. M. Erdoğan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk., 2. Basım, 2020.

ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiz't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1366/1947.

Tenzihî Dil Bağlamında Keşşâf Tefsiri

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz*

GİRİŞ

Kur'an'ının nesnel anlamını ortaya koymaya çalışan müfessirlerden her birinin içinde bulunduğu kültürel bağlam çerçevesinde mutlaka bir dil anlayışı bulunmaktadır. Bu dil anlayışı özellikle selef âlimlerinden itibaren belirginleşmeye ve çeşitlenmeye başlamıştır. Özellikle mutlak kutsal olan Allah ile ilgili nasların anlamını belirlemede bu durum açık bir şekilde belirginleşmiştir. Ve tenzih teşbih ve analoji perspektifleri bu dil anlayışlarının ortaya çıkmasında hareket noktasını oluşturmuştur. Böylece geleneğimizde teşbihi dil, tenizihi dil ve temsili dil gibi dil kuramları ortaya çıkmıştır. Bu dil kuramları da nassların anlaşılmasında en önemli anlama kriterlerini oluşturmuştur.

Mu'tezile ortamı içinde yetişen büyük müfessir Zemahşerî, büyük ölçüde İslam geleneğinde ortaya çıkan söz konusu dil kuramlarından biri olan tenzihi dil kuramıyla Kur'an'ı anlamış ve tefsir etmiştir. Zemahşerî'nin Keşşaf adlı tefsirinde tenzihi dilin etkisini belli oranda ortaya çıkartmak bu tebliğin temel amacıdır. Bu amacı gerçekleştirmek için Mu'tezile mezhebinde bir okuma ve anlama kuramı olarak tarih sahnesinde yerini alan tenzihi dil anlayışının neliğini genel hatlarıyla ele alacağız. Daha sonra büyük oranda bu dil kuramıyla Kur'an ve diğer nassları anlayan ve açıklayan Zemahşerî'nin Keşâf'ta tenzihi dili ne ölçüde kullandığını anlamaya ve örneklendirmeye çalışacağız.

I. **Mu'tezile'nin Beş Prensibi Çerçevesinde Tenzihi Dil**

Xenefones'e kadar izleri sürülebilecek tenzihî dil anlayışını[1] özellikle Kur'an'ı anlama noktasında İslam geleneğinin ilk dönemlerden itibaren gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Vasıl b. Ata ile başlatılan Mu'tezile mezhebinin temel prensipleri çerçevesinde tenzihi dilin İslam geleneğinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mu'tezilenin temel prensipleri üzerinden Zemahşerî'nin de benimsediği ve tefsirinde kullandığı Tenzihî dil anlayışını genel hatlarıyla tanımak gerekiyor. Tenzihî dil anlayışı İslam geleneğinde özellikle Mu'tezile mezhebinin prensipleri çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu da tenzihi dili Mu'tezile'nin prensipleri çerçevesinde genel hatlarıyla ele almayı gerektiriyor. Bu durum öncelikle Mu'tezile'nin beş prensibinden söz edilmesini sonrada bu prensiplerden tenzihi dil anlayışının nasıl ortaya çıktığını ele almayı gerekli kılıyor.

A. **Tevhid**

Bu prensiplerden ilki tevhittir. Kâdî Abdulcebbâr'ın ifadesiyle tevhid, Allah'ın zatında tek olması ve subûtî ve selbi sıfatlarında hiç kimsenin ona ortaklık edememesidir[2]. Tevhit aslında Allah'ı zatında ve sıfatlarında tenzih etmektir. Yani Allah birdir, tekdir ortağı, dengi, eşi ve benzeri yoktur. Aynı şekilde Allah'a herhangi bir sıfat atfedildiğinde, bu sıfat Onun zatında çokluğa yol açmaması ve mahlûka benzetmemesi gerekir. Buna göre kemal sıfatları zatıyla aynıdır ve ondan ayrı değildir. İşte Mu'tezile bu yaklaşımla Allah'ın zatında birliğini bozacak ve çokluğa yol açacak bir durumdan Allah'ın uzak olduğunu vurgulamak üzere tevhit ilkesini benimsemiştir. Tevhit Allah'ın zat ve sıfatlarının birliğini ve tekliğini vurgulamakta ve ayrılmaz bir bütün olduğunu ifade etmektedir.

---

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, smfyavuz@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2998-8384

1 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993),15-16; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 27,30.

2 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, thk, Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe,1965),128; Mevlüt Özler, "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/19.

Bu prensipten hareketle Mu'tezile nassları okumada şöyle bir dil mantığı ortaya koymuştur: Birincisi, nasslarda geçen Allah'ın zatına yönelik birden fazla kadim ihtimali doğuran nitelikleri/sıfatların zahir anlamını reddetmişler ve te'vil yöntemiyle Allah'ın zatına uygun anlamlar çerçevesinde anlamışlardır. İkincisi, yine nasslarda yer alan ve Allah'a atfedilen mahlûka benzerlik içeren bütün nitelikl/sıfat ve fiilleri te'vil yöntemiyle bertaraf ederek Allah'ın zat ve sıfatlarına uygun anlamlar vererek ele almıştır. Böylece Mu'tezele'nin benimsediği tenzihi dil anlayışının iki temel unsuru ortaya çıkmıştır:

1. Birden fazla kadime yol açmamak ve Allah'ın zatının tekliğini tenzih etmek/korumak,
2. Allah'ın sıfat ve fiillerinde mahlûka hiçbir ortaklık ve benzerlik olmaması.[3]

Birincisi ile Allah'ın sahip olduğu niteliklerde mahlûka benzemekten koruyarak sıfatlarının zatına mündemiç olması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece zatından ayrı düşen mastar formunda ilim, basar ve sem', gibi mâna sıfatları reddedilmektedir. Bunlar ancak zattan ayrılmayacak şekilde ismi fail formunda bir nitelik olarak kabul edilmektedir.

İkincisi ile de Allah'ın sıfat ve fiillerini kendi zatına has olduğu ve bu konuda ona benzerlik ve ortaklık eden hiçbir şeyin olamayacağı vurgulanmaktadır. Yani bütün hâdis varlıklardan farklı olduğu söylenerek O'na nispet edilen bütün fiil ve sıfatlar olumsuzlanarak te'vil yöntemiyle zatına ters düşmeyen bir anlanma irca edilmektedir. Mesela Allah'ın istivasını, görülmesini vs. olumsuzlayarak bunların yerine Allah'ın zatıyla tezat teşkil etmeyecek hükmü altına almak, nimetinin beklenmesi vs. gibi anlamlara gidilmektedir. Yine Allah'ı bu çerçevede, cisim olmak, zaman içinde olmaktan, mekân kaplamaktan, yön ve mesafeye konu olmaktan, en, boy vs. gibi cisimlere has özelliklerden tenzih etmektedir. Aynı şekilde mahlûk için geçerli olan veba, hastalık, uyku vs. gibi arazlardan de tenzih eder.

Yukarıda bahsi geçen iki unsur olumsuzlama üzerinden işlemektedir. Birincisinde belli bir sıfat olumlaması olsa bile bu zatı hadis varlıklardan uzak tutan bir yapı içinde olduğu için yine olumsuzlama ile neticelenmektedir. İkincisinde ise salt bir olumsuzlama geçerlidir. Bu ikisi de dilin etimolojik ve edebî imkânları çerçevesinde mecaz, istiare ve yan anlam üzerinden yapılan te'vil yöntemi üzerinden gerçekleştirilmektedir.

Nasslara yukarıda sözü edilen tenzihi dilin temel unsurları uygulandığında şöyle bir Allah tasavvuruyla karşılaşırız: Tek olan, ortağı, dengi ve benzeri olmayan, önce olan, hükümranlığında hiç kimsenin hak iddia edemediği, yaratıkların maruz kaldığı hiçbir sorun ve eksikliğe maruz kalmayan, mahlûkun duyuları gibi duyuları olmayan, hiçbir duyunun kendisini algılamadığı, cisim, hacim, şekil, boyut, sıcaklık, soğukluk, yön, hareket, sükûn, zaman ve mekândan münezzeh olan, gözlerin algılayamadığı ve göremediği fakat her şeyi algılayan, kendisinden başka kadimin olmadığı, ebedi ve ezeli olandır.[4]

Mu'tezile'nin tevhit ilkesinden hareketle ürettiği ve nassları anlamada kullandığı tenzihi dil, yukarıda genel hatlarıyla sözün ettiğimiz Allah tasavvurunu korumayı hedeflemektedir. Nasslarda zahiri itibarıyla bu tevhit anlayışını ve Allah tasavvurunu bozacak herhangi bir durumla karşılaşıldığında te'vil yöntemini devreye sokarak bu ilkeyi ve tasavvuru bozmayacak şekilde anlamlandırmaktadır. İşte Mu'tezile'nin tevhit ilkesi çerçevesinde karşılaştığımız tenzihi dil anlayışı bu şekilde tarih sahnesine çıkmıştır.

Tevhit ilkesi iki farklı sıfat kategorisini gündeme getirmektedir. Bunlardan birsi zatî veya selbi sıfatlardır. Bunlar vücut, kıdem, beka, muhlefetün li'il-havadis, kıyam bi nefsihi ve vahtaniyettir.[5] Aynı zamanda Ehl-i Sünet'in de kabul ettiği bu sıfatlar, aslında Mu'tezilen'in tevhit anlayışının temelini oluşturmaktadır. Selbî veya tenzihi sıfatlar diyebileceğimiz bu sıfatlatlar zat-ı ilahiyi korumaya alan sıfatlardır. Diğer bütün sıfatlar bunlardan birine ters düşmeyecek şekilde tenzihî dil yöntemiyle Mu'tezile'nin bünyesinde yer almaktadır. Onlar da ehl-i sünnetin subutî sıfatlar dediği, irade, kudret, sem', basar[6] ve kelam/Kur'an sıfatlarıdır. İşte bu sıfatları Mu'tezile selbî sıfatları bozmayacak bir formda yani zatın dışında bir kadim oluşturmayacak şekilde ele aldığını iddiaetmektedir. Mesela Sem' sıfatını ismi fail formunda "semî'"şeklinde ele alarak

---

3 Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Anakara Okulu, 2006),117.

4 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak el-Eşârî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, thk. Naîm Zarzur (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005),1/130.

5 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,128.

6 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,129.

zatın dışında bir kadim olma ihtimalini ortadan kaldırmak suretiyle kabul etmektedir.[7] Çünkü onlara göre Allah'a kadim bir sıfat ve mana kabul eden kimse iki ilahı kabul etmiştir. Bu çerçevede ehl-i sünnet tarafından sıfatları inkâr etmekle itham edilen Mu'tezile'nin aslında bu sıfatları zatî veya selbî sıfatlara halel getirmeyecek bir forma sokarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

B. **Adl/Adalet**

Adalet ilkesi Allah'ı fiillerinde tenzih etmektedir. Adalet, Allah'ın güzel olmayan (kabîh) her türlü fiilden münezzeh olması, bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet çerçevesinde gerçekleşmesi ve Allah'ın kendi üzerine düşen bütün vacipleri yerine getirmesi anlamına gelmektedir.[8] Buna göre Allah'ın bütün fiilleri iyidir ve kemal/olgunluk niteliği ile muttasıftır ve Allah fesadı sevmez. Allah kötü ve kabih/çirkin bir eylemde bulunmaz. Allah kulalarına yönelik eylemlerinin aslah veya salah yani en iyi veya iyi eylem olması Allah üzerine vaciptir. Bu çerçevede peygamberlerini gönderir.[9] Kullarının yaptığı kötü eylemlerden Allah münezzehtir. Çünkü Allah kullarına iyi ve kötü eylem yapabilecekleri bir güç/istitaa vermiştir. Kullar sahip oldukları bu yetiyle kendi eylemlerini yapar/yaratır ve sorumluluklarını taşırlar. Eğer kötü eylemlerin yapıcısı/yaratıcısı Allah olursa kulların cezalandırılması Allah'ın adalet ilkesine ters düşür ve Allah kendi yaptığı/yarattığı eylemler yüzünden kulları sorumlu tutmuş ve cezalandırmış olur.[10]

Adalet ilkesinin iki kriteri şöyle özetlenebilir:

1. Allah fillerini kullara yönelik aslah çerçevesinde yapmalıdır.

2. Kulların fiilleri Allah'ın onlara verdiği kendi özgür iradeleri ve istitaatları ile varlık kazanır. Yani onlar tarafından yapılmış/yaratılmış olur. Bu sebeple sorumluluk tamamen kendilerine aittir ve ceza veya mükâfatı hak ederler.

Bu kriterlerden birincisi Allaha vacip olan fiilerin bulunduğunu ifade etmektedir. İkincisi ise kulların kendi eylemlerini kendilerine verilen özgür irade ve güç ile yaratmalarıyla kulları sorumlu kıldığını vurgulamaktadır. Böylece Allah, da kendi yaptığı bir şeyden dolayı kulları sorumlu kılıp ceza veya mükâfat verme gibi bir çelişkiden tenzih edilmektedir.

İşte bu kriterlere bağlı olarak ilgili nassları okumak, anlamak ve tefsir etmek de bu ilkeye bağlı tenzihi dil kuramını ortaya çıkartıyor. Yani herhangi bir nassın bunları aykırı bir zahiri anlam taşıması durumunda bu kriterlere uygun hale getirilmek suretiyle anlaşılır ve tefsir edilir. Bu da yine te'vil metodu kullanılmak suretiyle gerçekleşir.

C. **Va'd ve Vaîd**

Bu ilke dünya hayatında gerçekleştirilen iman ve amel-i sâlih ile küfür, inkâr ve büyük günahların âhirette mutlaka karşılıklarının görüleceğini ifade etmektedir. Gelecekte başkasına fayda vermesini veya ondan bir zararın giderilmesini bildiren habere va'd denilirken[11] gelecekte başkasına zarar ulaşacağını veya ona yönelik faydanın ortadan kalkacağını ifade eden habere de vaîd denilmektedir.[12] Allah vadettiğinde mutlaka o sözünü tutar. Yine onun bir vaîdi varsa mutlaka onu gerçekleştirir. Allah'ın va'd ve vaîdinden dönmesi ve yalan söylemesi caiz değildir.[13] Örnek olarak büyük günah işleyen bir kimse va'di gereği tövbe ederse bağışlanır, va'idi gereği de tövbe etmezse ebedi cehennemde kalır. Va'd ve vaîd küfür, tövbe, şefaat, âhiret ahvali, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkamayacakları gibi konuları gündeme getirmektedir.

---

7 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, 128-129,182-183.

8 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,130; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

9 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,564; Avvâd,204.

10 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, 354; Avvâd b. Abdullah el-Mu'tık, *el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse, ve Mevkifu Ehlu's-Sünneti Minhâ* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1995),179.

11 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,134; Sönmez Kutlu, "Va'd ve Vaîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/414.

12 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,135; Kutlu, "Va'd ve Vaîd", 42/414.

13 Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, 136.

Nassların zahirinde bu ilkeye ters düşen bir durum olduğunda bu ilkeye uygun bir şekilde te'vil edilmesi bu ilkeye bağlı tenzihi dili karşımıza çıkartmaktadır. Böylece Zat-ı İlahi va'd ve vaîdini yerine getirmemekten tenzih edilmiş olmakta ve adaletsizlik, çelişki ve kabih eylem işlemekten uzak olduğu vurgulanmaktadır.

D. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Allahın adaleti, va'd ve vaidin bir sonucu olarak el-menzile beyne'l-menzileteyn meselesi bir ilke olarak ortaya çıkmıştır. "İki konum arasında üçüncü bir konum" anlamına gelmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın deyimiyle el-menzile beyne'l-menzileteyn, "büyük günah sahibinin iki isim arasında bir isminin ve iki hüküm arasında da bir hükmünün olduğunu bilmektir."[14] Buna göre büyük günah işleyen kişinin bu fiiliyle imandan çıkmış olur ancak küfrü gerektiren bir davranışta bulunmadığı için de küfre girmez ve imanla küfür arasında bir yerde kalır. Bu konumdaki kişiye de "fâsık" denilir.[15] Fâsık tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalır. Bu ilke ile Mu'tezile, büyük günah işleyeni kâfir kabul eden Hâricîler'le onu kâmil mümin sayarak âhirette günahlarının zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie arasında durmaktadır.[16]

Bu ilke Allah'ın va'd ve vaîdinin bir devamıdır. Konu Mu'tezilenin ilk ortay çıktığı dönemde genişçe tartışılması nedeniyle Mu'tezile'nin bir ilkesi olarak hüviyet kazanmıştır. İşte bu ilke çerçevesinde nasların okunması Allah'ı va'd ve vaîd konusundaki sözünü yerine getirme ve Zat-ı ilâhîyi adalet konumunda tutmaktadır. Bu da bu ilke çerçevesinde tenzihi dil anlayışını ortaya çıkartıyor. Bu noktada tenzihi dilin işlemesi de yine te'vil yönteminin işletilmesi ile gerçekleşmektedir. Nasslar bu çerçevede anlaşılmakta ve zahirende bir çelişki olması durumunda te'vil yöntemiyle bu ilkeye uyumlu hale getirilmektedir. Böylece bu ilkeye bağlı tenzihi dil anlayışı ortaya çıkmaktadır.

E. **El-emiru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker**

"İyiliği emredip kötülükten sakındırmak" anlamına gelmektedir. Aslında bu prensip bütün müslümanlar tarafından farz-ı kifâye kabul edilmekte olsa bile Mu'tezile bu görevi farz-ı ayın olarak bir ilke haline getirmiştir.[17] Mu'tezile mensupları başlangıçta söz konusu prensibi kullanarak Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere, mücessime, müşebbihe, râfizîlik gibi bid'at hareketlerine ve zındıklık akımlarına karşı İslâm'ı güçlü bir şekilde savunmak amacıyla Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar uzanmışlardır. Ancak müslümanlar içinde itikadî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah etmek, hürriyet ve adaleti fiilen uygulama amacıyla ilke haline gelen bu prensip daha sonra mihne olaylarında ve halku'l-Kur'ân meselesinde görüldüğü gibi muhaliflerini yola getirme ve hasımlarını susturma aracı halini almıştır.[18]

Bu ilke de kulun Allah'ın verdiği bütün lütuflara karşı sorumluluğunu göstermek üzere yapması gereken görevi ifade ediyor. Bunu yapmazsa kulun tutarsızlığı ortaya çıkıyor ve Allah'ın adaleti, va'd ve vaid ilkelerine ters düşüyor. Böylece sorumluluğunu yerine getirmemiş oluyor.

İşte bu durumun dikkate alınmasıyla ortaya çıkan okuma tarzı da bu kriterin gerektirdiği tenzihi dil anlayışı olarak tezahür ediyor. Yani bu ilke ile ilgili nassları kulun Allah'a karşı sorumlulukları çerçevesinde Allah'ın adalet, va'ad ve vaîd ilkesi çerçevesinde tefsir edilerek Allah tenzih edilmiş oluyor.

Burada tenzihi dilin üzerinde çalıştığı bir yöntem olan te'vilden kısaca söz etmek gerekmektedir. Te'vil, nassın zahir anlamı temel itikâdi ilkelerle(Mu'tezile'nin beş ilkesi gibi) çatıştığında dil ve edebiyat sanatlarının imkânlarını kullanmak suretiyle o nassı temel ilkelere uygun bir şekilde anlama ve açıklama faaliyetidir. Mu'tezile işte bu yöntemi kullanmak suretiyle tezihi dil anlayışını inşa etmiştir. Örnek olarak "Rahman arşa istivâ etti " ayetindeki "oturmak" zahir anlamının istiva kelimesinin yan anlamlarından biri olan,

---

[14] Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, 140; Avvâd, *el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse*, 256; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", 42/211.

[15] Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*,139-140; Avvâd, *el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse,* 256; İlyas Çelebi,"Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 29/161.

[16] İ lyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", 42/211.

[17] Bk. Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse,* 141

[18] İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", 42/211.

hâkimiyeti altına almak[19] anlamı dikkate alınarak anlaşılmasını ve açıklanmasını verebiliriz. Ya da "Allah'ın "eli" onların ellerinin üzerindedir" ayetindeki zahir anlam olan elin mecâzî olduğunun ve bununla el ile bağlantılı bir anlam olan güç veya desteğin kastedildiğini öne sürmeyi örnek olarak verebiliriz.[20]

Sonuç itibariyle Mutezitile'nin benimsediği beş prensip çerçevesinde şöyle bir tenzihi dil kuramı ortaya çıkmaktadır:

1. Kur'an ayetlerini ve diğer nassların zahirinde,

a. Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tekliğini birliğini bozup birden fazla kadime yol açma ve mahlûka benzetme durumunda,

b. Kullara yönelik Allah'ın fiillerinde ulûhiyete ters düşecek adaletini bozacak salah veya aslah bir eylemin dışında bir fiilin yer alması durumunda,

c. Va'd ve vaide ters bir durumun ortaya çıkması halinde,

2. Te'vil yöntemiyle nasların Allah'ın birliğini, tekliğini, mahluka benzememesini ve eylemlerinde aslah olanı yapmasını ve kulların da kendi eylemlerini kendilerinin yaratmasıyla gerçekleştirmesini sağlayacak şekilde okunması anlaşılması ve tefsir edilmesi Mu'tezile'nin tenzihi dil kuramıdır.

II. KEŞŞÂF' TA TENZİHİ DİL

Zemahşerî itikat açısından Mu'tezile mezhebinin bütün ilkelerini benimsemiş ve bu ilkeler çerçevesinde ortaya çıkan Mu'tezile'nin tenzîhî dil anlayışını tefsiri Keşşâf'ta kullanmıştır. Büyük bir dilci olması hasebiyle de tenzihi dili dilin bütün imkânlarını kullanmak suretiyle tefsirine yansıtmıştır. Onun dilciliği, tenzihi dilin üzerinde çalıştığı te'vil yöntemini daha zengin bir şekilde dilin nahiv, sarf, belağat vs. gibi imkânlarıyla kullanabilmesini sağlamıştır. Bu da onu ayrıcalıklı bir konuma taşımıştır.

Zehamahşerî'nin tenzihi dil anlayışı, yukarıda tenzihi dili ortaya koyarken takip ettiğimiz ilkelerin sırasını dikkkate alarak ele alacağız. Ele alınan ayet örnekleri ile Zemahşeri'nin Mu'tezile'nin tenzihi dil anlayışı çerçevesinde Kur'an'ı nasıl tefsir ettiğini göstermeye çalışacağız.

A. Tevhit İlkesi Çerçevesinde Tenzihi Dil Örnekleri

Birden fazla kadime yol açmamak ve Allah'ın zatının tekliğini tenzih etmek/korumak ve Allah'ın sıfat ve fiillerinde mahlûka hiçbir ortaklık ve benzerlik olmaması amacını taşıyan tevhit ilkesi etrafında Zemahşeri'nin Keşşafın'da kullanılan tenzihi dil yansımalarını aşağıdaki ayetlere yapmış olduğu tefsirlerde görebilmek mümkündür.

Bilindiği üzere Mu'tezile Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen subutî sıfatları zatında çokluğa yol açacağı gerekçesiyle zatından ayrı "mana sıfatlar" olarak kabul etmemekte ve bunları zatından ayrı olmayan adeta Zat'ın fonksiyonu mesabesinde nitelikler olarak ele almaktadır. Mesela Allah'ın ilim, sem', basar, kudret vs. gibi ayrı bir varlık ifade edecek şekilde mastar formunda ifade edilmemesi gerektiğini, bunun Allah'ın zatında çokluğa yol açacağı ve birden fazla kadime yol açacağını belirtmişlerdir. Böyle olmaması için de bu tür sıfatları mastar formunda değil Zat-ı İlâhî'nin adeta bir fonksiyonunu ve zatından ayrılmayan bir niteliği ifade edecek şekilde ism-i fail formunda ele alınabileceğini kabul etmişlerdir. Bu sıfatlar ancak Allah'a alîm, semî', basîr, kadîr vs. gibi ismi fail formları şeklinde ifade edilebileceğini benimsemişlerdir. Böylece bu sıfatları Allah'ın zatında çokluğa ve dolayısıyla taadddü'l-kudemaya yol açmayacak formlarla ifade edilebileceğini belirtmişlerdir. Ayrıca bu sıfatlardan semi' ve basîri anlam açısından hay ya da ilim sıfatına te'vil etmişlerdir. İşte bu durumun Keşşaf'ta ifadesini bulduğu anlaşılmaktadır. Bunun örneklerine Keşşaf'ta sık sık rastlamak mümkündür.

إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ *"O (Allah) kesinlikle yapıp ettiklerinizi görür"*

Zemahşerî, yukarıda metninini verdiğimiz Hud suresi 112. ayette yer alan " إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ " O (Allah) kesinlikle yapıp ettiklerinizi görür." İfadesinde ki basîr sıfatını، إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ عالم فهو مجازيكم به şeklinde tefsir etmiştir. Dikkat edileceği üzere Zemahşerî, tefsirinde hem بَصِيرٌ عالم ism-i fail formunu kullanarak Allah'ın

[19] Kaâdî Abdulcebbâr. *Tenzîhi'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih (Mısır: Mektebetu'n-Nâfize, 2006),278.

[20] Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, 228.

zatından ayrı bir kadime yol açacak bir ifadeden kaçınmış hem de بَصِيرٌ sıfatını عالم şeklinde te'vil etmiştir. Yani Mu'tezile'nin genellikle yaptığı üzere görmeyi bilmeye indirgemiştir.[21]

Yine Keşşaf'ta إِنَّكَ كُنْتَ بِنا بَصِيراً "*Sen bizi görensin*" Taha suresi 35.ayeti إِنَّكَ كُنْتَ بِنا بَصِيراً أى عالما بأحوالنا şeklinde yine hem ism-i fail formunu kullanarak Allah'ın zatından ayrı bir kadime yol açacak bir ifadeden kaçınmış hem de بَصِيرٌ sıfatını عالم şeklinde te'vil etmiştir. Yani basîr'e âlim anlamı vermiştir.[22]

قالَ لا تَخافا إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَأَرى "*Dedi ki korkmayınız, Ben ikinizle berberim işitiyor ve görüyorum*" Taha suresi 46. ayetini ise وكأنه قيل: أنا حافظ لكما وناصر سامع مبصر. şeklinde açıklamıştır. Burada yine Zemahşerî Allah'ın zatından ayrı bir kadime yol açacak bir ifadeden kaçınmak için muzari formundaki أَسْمَعُ وَأَرى işitir görürüm ifadelerini ismi fail formundaki سامع, مبصر ile ifade etmiştir.

Daha pek çok ayette aynı üslup çerçevesinde Zemahşerî Keşşaf'ta tenzihi dili sıfatları tefsir sadedinde benzeri bir tarzda kullanmıştır.

Zemahşerî haberi sıfatlar olarak da nitelenen ve zahiri Allah'a kaba teşbih ima eden ayetleri de tenzihi dil çerçevesinde tefsir etmiştir.

Taha suresi 5. ayeti" الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى *Rahman arşa istiva etti."* ayetini Zemahşeri, bir kimsenin arşa oturmasından kastedilen bizzat tahta oturmaktan ziyade onun melik olması ve hâkimiyetinden kinaye olduğunu belirterek bu ayetin de Allah'ın hakimiyetini ifade ettiğini vurgulayarak te'vil etmektedir[23] Yine Zemahşerî إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفى بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً "*Sana biat edenler aslında Allah'a biat etmektedirler Allah'ın eli onların elleri üzerrindedi. Kim verdiği sözü yerine getirirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir*." şeklindeki Fetih suresi 10. ayeti Allah'a zahirinde uzuv anlamında el isnadını te'vil ederek tenzih etmiştir. Allah'ın eli denilerek Peygamberin elinin kastedilmiş olduğunu belirterek bir şeyi söyleyip onunla bağlantılı başka bir şey kastetme sanatı olan mecazı kullanmıştır. Bunu da "*Kim Allah'ın elçisine itaat ederse Allah'a itaat emiş olur*" ayetiyle desteklemiştir.[24]

Literal/zahiri anlamıyla Allah'a uzuv isnadının anlaşıldığı Kasas suresi 88. ayetini de tenzihi dil gereği Zemahşeri mecaz sanatını kullanmak suretiyle tevil etmiştir: وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ " *Allah'a başka bir ilahı ortak koşma. Allah'tan başka hiçbir gerçek ilah yoktur. Allah'ın yüzü hariç her şey yok olacaktır. Hüküm verme sadece Ona aittir. Ancak Ona döndürüleceksiniz*." Bu ayetle ilgili yaptığı açıklamada yüz kelimesinin kullanılmış olduğunu fakat bununla Allah'ın zatının kastedildiğini " إِلَّا وَجْهَهُ إلا إياه. "والوجه يعبر به عن الذات ifade ederek açıklamıştır.[25]

Yine tevhit ilkesi çerçevesinde Allah'ın mahlûklar gibi Ahirette bile görülemeyeceği ve böylece yön, mesafe vs. gerektiren cisimlere benzemekten münezzeh olduğunu Kıyamet suresi 22. ve 23. ayeti te'vil ederek belirtmiştir:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ . إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ

"*O gün yüzler parlayacak Rablerine bakacaklar" Z*ahir anlamında Rabbin ahirette mü'ninler tarafından görüleceğini ifade eden bu ayeti, Rablerinin nimet ve cömertliğini ancak O'ndan bekleyecekler şeklinde te'vil etmiştir.[26]

Zemahşerî tenzihi dil çerçevesinde Allah'ın kelamı Kur'an'ın mahlûk olduğunu Zuhruf suresi 3. ayetini açıklarken ifade etmiştir:إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " "*Muhakkak biz onu Arapça bir Kur'an kıldık*." Bu ayetteki جَعَلْناهُ *onu kıldık* fiilinin خلقناه onu yarattık anlamına geldiğini belirtmiş böylece Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve kadim olmadığını vurgulayarak Allah'ı çokluktan tenzih etmeyi Mu'tezilenin tevhit ilkesi çerçevesinde hedeflemiştir.[27]

---

[21] Ebu'l-Kâsım Mahmud b.Omer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-Arabî, 1408), 2/432.

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/62.

[23] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/ 52.

[24] Zemahşerî , *el-Keşşâf*, 4/335.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/437.

[26] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/662.

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/236.

B. Adalet İlkesi Çerçevesinde Tenzihi Dil Örneği

Adalet ilkesi çerçevesinde Mu'tezile'ye göre Allah kötü ve kabih/çirkin bir eylemde bulunmaz. Allah kullarına yönelik eylemlerinin aslah veya salah yani en iyi veya iyi eylem olması Allah üzerine vaciptir. İşte Mu'tezile'nin Allah'ı tenzih sadedindeki bu ilkenin iz düşümünü Zemahşerî'nin tefsirinde görmek mümkündür. Buna Secde suresi 7. ayetin tefsiri örnek olarak verilebilir. Bu ayette: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ..." *O herşeyi en güzel şekilde yaratandır..."* Zemahşerî bu ayeti açıklarken her şeyi hikmet ve maslahatın gerektirdiği en güzel ve güzel şekilde yarattığını[28] yani salah veya aslah dışında gerek kullarına yönelik gerekse varlık âlemine yönelik bir şey yaratmadığını ifade etmektedir.

C. **El-Va'd ve'l-Vaîd İlkesi Çerçevesinde Tenzihi Dil Örneği**

Dünya hayatında gerçekleştirilen iman ve amel-i sâlih ile küfür, inkâr ve büyük günahların âhirette mutlaka karşılıklarının görüleceğini ifade eden ilke çerçevesinde Zemahşerî'nin ayetleri tefsir ettiğine de rastlamak mümkündür. Örnek olarak, Nisa suresi 100. Ayette bunun örneğini bulabiliriz:

وَمَنْ يُهاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُراغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً

"*Her kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde barınacak çok yer de bulur, rızkında genişlik de bulur. Kim Allah ve Resulüne hicret edici olarak evinden çıkar da sonra kendisine yolda ölüm erişirse, onun mükâfatını vermek Allah'a aittir. Allah ise çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir*." Bu ayette geçen فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ kısmını Mu'tezile'nin va'd vaîd ilkesi çerçevesinde Allah'ın vadettiği bir şeyi yerine getirmesinin vacip olduğu şeklinde açıklamıştır.[29] Tabi burada kastedilen Allah'ın kendi üzerine vacip kılmasından dolayı değil, vadinde durmamasının va'd ve vaîd ilkesi çerçevesinde ulûhiyete ters düşeceğinden dolayı olduğunu ifade etmek gerekir.

D. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn İlkesi Çerçevesinde Tenzihi Dil Örneği

Büyük günah işleyenin kâfir ve mümin arasında kalacağı ve tövbe etmezse ahirette de kâfirlerden daha hafif olsa bile ebedi cehennemde kalacağı şeklindeki el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin de Zemahşerî'nin tefsirine yansıdığı görülmektedir. Bu kapsamda Nisa suresi 4. ayetle ilgili Zemahşerî'nin yaptığı tefsiri örnek olarak verebiliriz:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً

"*Kim bir mü'mini kasıtlı olarak öldürürse onun cezası ebedi cehennemdir. Allah'ın gazabı ve laneti onun üzerinedir. Allah o kiseye büyük bir azap hazırlamıştır*." Zemahşerî açıklamasında bu ayetin büyük günah sahiplerinin ister kâfir ister mü'min olsun ebedî cehennemde kalacağını ve büyük günah sahibi müminin tövbe etmemesi durumunda bu cezasının devam edeceğini belirterek ahirette tövbe eden günahkâr mü'minler gibi olmayacağını ifade etmektedir.[30] Bu da büyük günah sahibini kâfir mü'min arasında bırakan üçüncü bir konuma düşürmektedir.

SONUÇ

Sonuç itibariyle Mu'tezile mezhebinin beş temel ilkesinin İslam geleneğinde ortaya çıkan tenzihi dil kuramını şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu mezhebe sıkı bir şekilde bağlı olan Zemahşerî işte bu dil kuramını örneklerini verdiğimiz üzere meşhur tefsiri Keşşaf'ta uygulamıştır. Bu çalışma çerçevesinde anlaşılmaktadır ki bu konuda hiçbir taviz vermemiştir. Keşşaf, tenzihi dil kuramının tefsire yansımasının en güzel örneklerinden biri olarak tarih sahnesinde yer almıştır.

Mu'tezile'nin bünyesinde ortaya çıkan tenzihi dil anlayışı ve bu çerçevede Keşşaf tefsiri bu sınırlı çalışmanın ötesinde bir öneme sahiptir ve daha kapsamlı çalışmaların yapılmasını hak etmektedir.

---

[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/508.

[29] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/577.

[30] Zemahşerî, 1/552.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Kâdî İbn Ahmed. *Şerhu'l –Usulü'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1965.

Abdulcebbâr. Kaâdî. *Tenzîhi'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih, Mısır: Mektebetu'n-Nâfize, 2006.

Çelebi, İlyas. "Menzile Beyne'l-Menzileteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/161 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çelebi, İlyas. "Usûl-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/211 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Eşârî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, thk. Naîm Zarzur, 1 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Vaîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/414 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Mevlüt, Özler. "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/19 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Mu'tık, Avvâd b. Abdullah. *el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse, ve Mevkifu Ehlu's-Sünneti Minhâ*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1995.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993.

Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2006.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b.Omer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1408.

Zemahşerî'nin Tefsirinde Edatların Anlamlarına Dair Tahlil ve Tercihler (Bakara Sûresi Örneği)

Doç. Dr. Ahmet Karadağ*

GİRİŞ

Yalnız başlarına anlamları olmayıp cümle içerisinde isim veya fiillerle beraber kullanıldıklarında anlam kazanan sözcüklere edat denir. Arapça, edat çeşitliliği bakımından en zengin diller arasında yer alır. Edatların cümle içerisinde gerçek/ temel anlamlarının dışında bazen mecaz/ yan anlamlarda da kullanılması, âyetin anlamına ve ondan çıkarılacak hükme doğrudan tesir etmektedir. Bu sebeple kimi âlimler Kur'ân'daki engin manaların ve belâgî inceliklerin bir kısmını edatlara dayandırmışlardır.[1] Bilhassa dil alanında yetkin olan âlimler, edatların gerçek anlamlarının yanı sıra hakiki anlamlarını da göz önünde bulundurarak âyetlerin içermiş olduğu ince manaları tespit etmeye çalışmışlardır. Söz gelimi, lügat âlimleri إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ "*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir.*"[2] âyetinde zekât verilebilecek sınıflardan ilk dördünün başında ل/ lâm, son dördünün başında ise فى/ fî edatının kullanılmasını, fî edatıyla zikredilenlerin lâm edatıyla zikredilenlerden zekât almaya daha layık olmalarına yorumlamışlardır. Çünkü fî edatında bir şeyi içine alma manası mevcuttur. Dolayısıyla Allah Teâlâ, bir şeyin kaba konularak korunduğu gibi, bu kimselere zekât verilmekle haklarının korunacağına işaret etmiş olmaktadır. Diğer yandan kölenin mülk edinme hakkına sahip olmamasından ötürü وَلِلرِّقَابِ yerine وَفِي الرِّقَابِ ifadesinin kullanıldığı ifade edilmiştir.[3] Dil ağırlıklı kimi tefsirlerde de edatların anlamlarına dair tahlillerde bulunulmuştur. Dil bilimsel tefsirler arasında önemli bir konuma sahip olup edatların manaya katkısını ele alan tefsirlerden biri de Zemahşerî'nin tefsiridir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin tefsiri esas alınarak edatlarla ilgili tahlilleri incelenecektir. Öngörülen hacmi aşmamak adına çalışma, müfessirin Bakara sûresindeki tahlilleriyle sınırlandırılacaktır. Ancak bu sûredeki bütün edatları incelemek çalışma için önerilen sınırı ziyadesiyle aşacağından bâ, min ve 'alâ olmak üzere üç edat incelenmiştir. Kısa bir sûre içerisindeki tüm edatları incelemek yerine, uzun bir sûrede üç edatı incelemekle müfessirin, âyetleri tefsir ederken edatlara dair tahlillere başvurma sıklığını ortaya koymak hedeflenmiştir.

Keşşâf'ta Edatlarla ilgili Tahliller

Zemahşerî'nin tefsirinde edatlara dair önemli tahliller göze çarpmaktadır. Edatların aslî manalarının yanında talî manalarını da dikkate alarak âyetleri yorumlayan müfessir, edatların manaya katkısına vurgu yaparak ifadelerdeki inceliğe işaret etmektedir. Örneğin إِذْ رَأَ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى "Hani (Musa) bir ateş görmüştü de ailesine, 'Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm, yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum' demişti."[4] âyetinde geçen لعلّ/ le'alle edatının teraccî (ümit/ beklenti) ifade ettiğini öne süren Zemahşerî, Musa (a.s.)'ın ateşi açık ve net bir şekilde görmüş olmasından ötürü, bu durumu tahkik/ kesinlik belirten inne edatıyla ifade ederek, aile bireylerinin gönlünü ferahlatmayı arzuladığını söylemektedir. Fakat oradan ateş korunu ge-

* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ahmet.karadag23@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0715-1410

1 İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 163.

2 et-Tevbe 9/ 60.

3 Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/ 2008), 312.

4 Tâ-Hâ 20/ 10.

tirmesi ve aile fertlerinin onunla yol bulması kesin olmayıp gerçekleşmesi ümit edilen şeyler olduğundan, bu durumu ise ümit ve istek ifade eden le'alle edatıyla dile getirdiğini savunmaktadır. Müfessire göre Musa (a.s.), "Kesinlikle getireceğim." ifadesi yerine "Getireceğimi ümit ediyorum." ifadesini kullanarak, kesin bir şekilde yerine getireceğinden emin olmadığı bir sözü vermek istememiştir.[5] Ancak Zemahşerî, haklı olarak âyetlerde geçen her edat hakkında tahlillerde bulunmamıştır. Zira Keşşâf, yalnızca edatların anlamına tahsis edilen bir tefsir olmadığı gibi, edatların hangi anlamda kullanıldığı ekseriyetle bağlamdan kolayca anlaşılmaktadır. Örneğin bazı kaynaklarda فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهِ "Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık."[6] âyetinde geçen zenb/ günah lafzının başındaki bâ edatının ta'lîl/ sebep bildirdiğine dair bilgi yer almasına rağmen,[7] Zemahşerî, bu edatla ilgili herhangi bir tahlilde bulunmamıştır.[8]

Şimdi Keşşâf tefsiri yukarıda sözü edilen üç edat açısından tahlil edilecektir.

1. الباء/ Bâ Edatı ile İlgili Tahlil ve Tercihler

Arapçada geniş bir anlam yelpazesine sahip harf-i cerler arasında yer alan الباء/ bâ edatının asıl anlamı ilsâktır (bitiştirmek, iliştirmek). Sibeveyh (öl. 180/ 796) gibi bazı âlimlere göre bu edata verilen farklı manaların hepsi esasen ilsâk anlamıyla ilişkilidir. Te'kid vb. amaçlarla zait olarak da kullanılabilen الباء/ bâ edatı, bazen مِن/ min, عن/ 'an, اللام/ lâm, إلى/ ilâ, مع/ me'a ve فى/ fî gibi edatlar yerine kullanılır. Bu sebeple cümlede temel anlamı dışında isti'âne/ yardım isteme, ta'diye/ geçişlilik, mukâbele, mücâveze/ geçmek, aşmak, ma'iye/ beraberlik, sebebiye, zarfiye vb. görevler de üslenmektedir.[9] Örneğin فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهِ "Bunların her birini kendi günahları yüzünden cezalandırdık."[10] âyetinde yer alan الباء/ bâ edatının sebep;[11] عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا "Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer, onu (istedikleri şekilde) fışkırtıp akıtırlar."[12] âyetinde geçen الباء/ bâ'nın ise bütünün bir kısmını ifade ettiği belirtilmiştir (teb'îz).[13]

el-Bakara sûresinde الباء/ bâ edatıyla ilgili olarak Zemahşerî şu tahlillerde bulunmuştur:

1. el-Bakara 2/ 3.

اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَۙ "Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar."

Zemahşerî yukarıdaki âyeti tefsir ederken آمن/ âmene fiilinin, mef'ûlünü harf-i cersiz de alabileceğine dair örnekler verir. Bu fiil ile kullanılan الباء/ bâ edatının ifadeye onaylama ve itiraf etme anlamı kattığını vurgular.[14]

2. el-Bakara 2/ 8.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَۘ "İnsanlardan, inanmadıkları halde, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' diyenler vardır."

Arapçada birbirine atfedilen kelimeler için ortak olarak kullanılan harf-i cerlerin tekrar etme zorunluluğu yoktur. Yukarıdaki âyette الباء/ bâ edatı Allah lafzının başında kullanılmış, ona atfedilen âhiret gününün

---

5 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/ 69.

6 el-'Ankebût 29/ 40.

7 Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn,* thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/ 21; Cemâlüddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-Eârîb,* thk. Mustafa Muhammed Arafe ed-Düsûkî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1422/ 2002), 1/ 232; Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/ 2008), 339.

8 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/ 549.

9 Ahmed b. Abdi'n-nûr el-Mâlikî, *Rasfü'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Matbûât Mecme'i'l-Lüğati'l-Arabiyye, trs.), 142-152; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 229-251; Süyûtî, *İtkân*, 339-340.

10 el-'Ankebût 29/ 40.

11 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* 1/ 232; Süyûtî, *İtkân*, 339.

12 el-İnsân 76/ 6.

13 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* thk. Sa'd b. Necdet Ömer (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/ 2014), 389; Bedruddin Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: *Dâru't-Türâs*, 1404/ 1984), 4/ 257; Süyûtî, *İtkân*, 339.

14 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-te'vîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 1418/ 1998), 1/ 152.

başında da tekrar etmiştir. Zemahşerî'ye göre bu edatın tekrar etmesi, münafıkların Allah'a ve âhiret gününe sağlam ve sahîh bir şekilde iman ettikleri iddiasında bulunduklarını ortaya koymaktadır.[15]

3. el-Bakara 2/ 17.

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ "Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir."

Arapçada lazım/ geçişsiz olan bir fiil; if'âl ve tef'îl gibi kalıplara sokularak ya da harf-i cerler ile geçişli hale getirilebilir. Bu çerçevede sülâsî mücerred hali geçişsiz olan ذهب/ zehebe fiili; hem if'âl kalıbına sokularak hem de الباء/ bâ harf-i ceri ile geçişli yapılabilir. Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken أذهبه/ ezhebehû ile ذهب به/ zehebe bihî arasında fark olduğunu söyler. Ona göre harf-i cersiz kullanım (ezhebehû) "onu izale etti, giderdi" anlamındadır. Fakat harf-i cerli kullanım (zehebe bihî) ise kişinin götürdüğü şeye kendisinin de eşlik etmesini ifade eder. Bu fiilin harf-i cerli kullanımının harf-i cersiz kullanımından daha etkili bir mana ifade ettiğini öne süren Zemahşerî, el-Yemânî'nin (öl. 215/ 830) bu kelimeyi ezhebe şeklinde okuduğunu vurgular.[16]

4. el-Bakara 2/ 20.

وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ اِنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir."

Zemahşerî, İbn Ebî Able'nin bu âyetteki لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ ifadesini لَأَذْهَبَ بِأَسْمَاعِهِمْ şeklinde okuduğunu belirtmiştir. Zira normal şartlarda ikisinden biri (ya harf-i cer ya da if'âl/ tef'îl kalıbı) yeterlidir. Buna benzer kullanımın وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ "Kendi kendinizi tehlikeye atmayın."[17] âyetinde de olduğunu söyler.[18] Müfessir böyle bir tercihte bulunsa da بِاَيْدِيكُمْ ifadesindeki الباء/ bâ edatı için farklı ihtimallerden de söz eder.[19]

5. el-Bakara 2/ 42.

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ "Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin."

Zemahşerî yukarıdaki âyette geçen الباء/ bâ edatı için iki farklı ihtimalden söz eder. Ona göre بِالْبَاطِلِ/ bi'l-bâtıl ifadesindeki الباء/ bâ, şayet لَبَسْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ (bir şeyi başka bir şeye karıştırdım) ifadesindeki görevde kullanılmışsa mana; "Tevrat'a, ondan olmayan şeyleri yazmak suretiyle, Allah tarafından indirilmiş hakkı, kendi yazdığınız bâtılla karıştırmayın. Çünkü böyle bir durumda Tevrat'taki hak ile size ait olan bâtıl birbirinden ayırt edilemez bir hale gelir." şeklinde olur. Şayet bâ edatı كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ (kalem ile yazdım) cümlesinde olduğu gibi yardım talep etme görevinde kullanılmışsa mana; "hakkı, kendi yazdığınız bâtıl formuna koyup ona benzetmeyin." şeklinde olur.[20]

6. el-Bakara 2/ 137.

فَاِنْ اٰمَنُوا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا "Eğer onlar böyle sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse, gerçekten doğru yolu bulmuş olurlar."

Zemahşerî'ye göre yukarıdaki âyette geçen بِمِثْلِ kelimesindeki الباء/ bâ'nın sıla olmayıp, tıpkı كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ (kalemle yazdım) ve عَمِلْتُ بِالْقَدُومِ (keserle çalıştım) cümlelerinde olduğu gibi isti'âne ifade etmesi de mümkündür. Bu takdirde âyetin ilgili kısmı "Sizin, imana girmek maksadıyla yapmış olduğunuz şehâdet gibi bir şehâdet ile imana girerlerse" anlamına gelmiş olur.[21]

7. el-Bakara 2/ 177.

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir."

---

15 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 171.
16 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 193.
17 el-Bakara 2/ 195.
18 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 208.
19 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 397.
20 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 259.
21 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 335.

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen اَنْ تُوَلُّوا ifadesinin İbn Mus'ûd'un mushafında بِاَنْ تُوَلُّوا şeklinde yazıldığını ifade etmiştir. Haberin başına getirilen bu الباء/ bâ edatının manayı teyid ettiğini vurgulayan Zemahşerî, لَيْسَ الْمُنْطَلِقُ بِزَيْدٍ (Yola koyulan, Zeyd değildir) ifadesinde de benzer durumun söz konusu olduğunu söylemiştir.[22]

8. el-Bakara 2/ 195.

وَاَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ "(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın."

Zemahşerî'ye göre tıpkı, boyun eğen kişi için kullanılan أَعْطَى بِيَدِهِ (elini verdi) ifadesindeki الباء/ bâ'nın zait olması gibi, zikredilen âyette geçen بِاَيْدِيكُمْ lafzındaki الباء/ bâ da zaittir. Bu nedenle mana "ellerinizle tehlikeyi avuçlamayın" şeklindedir. Yani adeta ellerinizi kelepçeleyerek onları size malik duruma getirmeyin. Müfessir "elleriniz" ifadesinin "canlarınız" anlamında kullanıldığı, bu bakımdan mananın; "canlarınızı tehlikeye atmayın" ve وَلَا تُلْقُوا اَنْفُسَكُمْ بِاَيْدِيكُمْ şeklinde ifadeye اَنْفُسَكُمْ lafzının takdir edilerek mananın "kendi ellerinizle kendi canlarınızı tehlikeye atmayın" olduğunu ortaya koyan görüşlerin bulunduğunu da aktarmaktadır.[23]

9. el-Bakara 2/ 233.

لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ "Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın."

Kıraat imamlarına isnad ederek yukarıdaki âyette geçen تُضَارَّ kelimesinin farklı okunuşlarını nakleden Zemahşeri, âyetin bu kelimeyle bağlantılı olan bölümünde çocuk yüzünden kadın tarafından kocaya, koca tarafından da kadına zarar verilmesinin yasaklandığını ifade eder. Ancak تُضَارَّ kelimesinin تُضِرُّ manasına gelmesini ve بِوَلَدِهَا'daki الباء/ bâ'nın da bunun sıla cümlesine dâhil olmasını da ihtimal dâhilinde gören müfessire göre bu durumda ilgili kısımda annenin ve babanın çocuğuna zarar vermesi yasaklanmaktadır.[24]

Netice olarak Bakara sûresindeki dokuz âyetin tefsirinde الباء/ bâ edatıyla ilgili yorumlarda bulunan Zemahşerî, bu edatın ifadeye kattığı anlamlara, birbirine atfedilen kelimelerde tekrar etmesindeki inceliğe, fiili geçişli hale getirmesine, manayı pekiştirmek amacıyla zait olarak gelebildiğine, hazfedilebildiğine değinmiştir. Yerine göre bu edatın bazı kıraatlerde kullanılıp bazılarında kullanılmadığına dikkat çekerek kıraat farklılıklarına da atıfta bulunan Zemahşeri'nin, çoğunlukla edatın anlamıyla ilgili görüşünü belirtse de bazen farklı iki manadan/ ihtimalden söz ettiği, ancak görüşünü açık bir şekilde ortaya koymadığı anlaşılmaktadır.

2. من/ Min Edatı ile İlgili Tahlil ve Tercihler

Arapçada مِن/ min edatı, asıl itibarıyla mesafenin başını[25] ifade etmede kullanılır. Bu edat bazen الباء/ bâ, عن/ 'an, على/ 'alâ, فى/ fî ve عند/ 'inde gibi edatların işlevini görür. Bu sebeple cümledeki konumuna göre beyân/ açıklama, teb'îz/ kısımlara ayırma, ta'lîl/ sebep vb. anlamlar ifade eder. İstifhâm, nefiy ve nehiy cümlelerinde te'kid maksadıyla ziyade olarak da gelebilir.[26] Örneğin وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ "Ateşe sunulurken onların zilletten başlarını öne eğmiş, göz ucuyla gizli gizli baktıklarını görürsün."[27] âyetinde الباء/ bâ;[28] قُلْ اَرَاَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْاَرْضِ "De ki: "Allah'ı bırakıp da taptığınız ortaklarınızı gördünüz mü? Gösterin bana, onlar yerden ne yaratmışlardır?"[29] âyetinde ise فى/ fî anlamında kullanıldığı söylenmiştir.[30]

Zemahşerî el-Bakara sûresinin aşağıda zikredilen âyetlerinde geçen مِن/ min edatlarıyla ilgili tahlil ve/ veya tercihlerde bulunmuştur:

---

[22] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 362.

[23] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 397.

[24] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 456.

[25] Serahsî, مِن/ min edatının asıl anlamının teb'îz olduğunu söylemiştir (bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/ 222).

[26] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* 1/ 685-699; Zerkeşî, *Burhân*, 4/ 415-426; Süyûtî, *İtkân*, 377-378.

[27] eş-Şûrâ 42/ 45.

[28] Zerkeşî, *Burhân*, 4/ 420; Süyûtî, *İtkân*, 377.

[29] el-Fâtır 35/ 40.

[30] İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* 389; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1403/ 1983), 443.

1. el-Bakara 2/ 3.

اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَۙ “Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”

Zemahşerî'ye göre bu âyette geçen مِن/ min edatı kısmilik ifade etmektedir. Bu ifade tarzıyla müminler israftan ve saçıp savurmaktan sakındırılmaktadır.[31]

2. el-Bakara 2/ 19.

يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي اٰذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِۜ “Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar.”

Zemahşerî bu âyette geçen مِنَ الصَّوَاعِقِ ifadesindeki مِن/ min harf-i cerrinin سَقَاهُ مِنَ الْعَيْمَةِ (canı çok süt çektiğinden ona süt içirdi) cümlesindeki مِن/ min ile aynı görevde kullanıldığını belirtmiştir.[32]

3. el-Bakara 2/ 22.

اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاۤءً وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ “O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye (yerden) çeşitli ürünler çıkardı.”

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen مِنَ الثَّمَرَاتِ ifadesindeki مِن/ min'in kısmilik belirttiğini, فَاَخْرَجْنَا بِهٖ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ “Derken onunla türlü türlü meyveleri çıkarırız.”[33] âyeti ve فَاَخْرَجْنَا بِهٖ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهَا “Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık.”[34] âyetinin de buna delil olduğunu söyler. Diğer taraftan nekra olarak gelen مَاۤءً (yağmur) ve رِزْقًا (rızık) kelimelerinin kısmilik anlamı barındırdığını ifade eder. Ona göre âyette adeta gökten yağmurun bir kısmının indirildiği, bu yağmurla meyvelerden bazılarının çıkarıldığı ve bunun da rızkın bir kısmı olduğu ifade edilmiştir. Zira Yüce Allah yağmurun tamamını gökten indirmemiş, bütün meyveleri yağmurla çıkarmamış, bütün rızkı da meyveden ibaret kılmamıştır. Müfessir, âyetteki مِن/ min'in anlamıyla ilgili sahih görüşün ba'ziyet/ kısmilik olduğunu öne sürse de "dirhemlerden birini harcadım" ifadesinde olduğu gibi beyân ifade eden مِن/ min olmasını da ihtimal dâhilinde görmektedir.[35]

4. el-Bakara 2/ 25.

كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًاۙ قَالُوا هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَاُتُوا بِهٖ مُتَشَابِهًا “Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, 'Bu (tıpkı) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!' diyecekler.”

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ ifadesindeki مِن/ min harf-i cerlerinden her ikisinin de ibbtidâ-i gâye ifade ettiğini, bu nedenle söz konusu rızkın cennetten başladığını, oradan çıktığını ve çıkan rızkın da önce meyvelerden başladığını iddia eder. Ona göre bu, tıpkı "falanca bana rızık verdi" dendiğinde, "Nereden verdi?" diye sorulması, buna cevap olarak; "bostanından" denmesi, "Bostanından hangi meyveden" diye sorulması üzerine de "nardan" denilerek cevap verilmesi gibidir. Bu görüşe göre semer (meyve) kelimesiyle tek bir nar veya tek bir elmadan ziyade, meyvelerin türü kastedilmiştir. مِنْ ثَمَرَةٍ ifadesindeki مِن/ min'in beyan anlamında olduğuna dair görüşü de aktaran müfessir, bu görüşe göre semere lafzıyla meyve cinsinin hatta tek bir meyvenin kastedilmiş olmasının mümkün olduğunu savunur.[36]

5. el-Bakara 2/ 26.

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖۤ اَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا “Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez.”

Zemahşerî bu âyette geçen يَسْتَحْيِۦ fiilinin müteaddi olduğunu, ancak mef'ûlünü harf-i cerli (مِن/ min) ve harf-i çersiz olmak üzere iki şekilde alabildiğini; fiilde iki farklı lügat (lehçe) olduğunu belirtir. Bu bakımdan fiil harf-i cerli kullanıldığında اِسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ; harf-i çersiz kullanıldığında ise اِسْتَحْيَيْتُهُ denildiğini söyler. Müfessir

---

31 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 155.

32 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 206.

33 el-A'râf 7/ 57.

34 el-Fâtır 35/ 27.

35 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 215-216.

36 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 231.

âyette her iki durumu da muhtemel görür.[37] Zira âyette bu fiilden sonra أنْ/ en edatı kullanılmıştır. أنْ/ en edatının başında harf-i cerrin düşmesi de caizdir.

6. el-Bakara 2/ 102.

وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ "Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi."

Zemahşerî, bu âyette geçen وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ اَحَدٍ ifadesini, A'meş'in (öl. 147/ 765) بِضَارِّينَ kelimesindeki ن'u/ nûn'u hazfederek, ضَارِّي kelimesini اَحَدٍ kelimesine muzâf yapıp aralarını da zarf ile ayırmak suretiyle وَمَا هُمْ بِضَارِّي بِهِ مِنْ اَحَدٍ şeklinde okuduğunu aktarmıştır. Ancak bu okuyuş halinde "اَحَدٍ kelimesi, مِنْ ile mecrûr olmasına rağmen, ضَارِّي kelimesi ona nasıl izafe edilebilir" sorusunu sormuş ve bunu; "مِنْ اَحَدٍ ifadesindeki harf-i cer, mecrûrun bir parçası olarak kabul edilmiştir." şeklinde cevaplandırmıştır.[38]

7. el-Bakara 2/ 105.

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ اَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ "Ne Kitab ehlinden inkâr edenler ve ne de Allah'a ortak koşanlar, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini isterler."

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ ifadesindeki مِن/ min'in beyan görevinde olduğunu, zira inkâr edenlerin cins olup, Ehl-i Kitap ve Müşrik olmak üzere iki çeşit kâfiri kapsadığını söyler. İnkâr edenlere dair bu taksimata لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتّٰى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ "Kitap ehlinden inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi."[39] âyetini delil getirir. مِنْ خَيْرٍ ifadesindeki مِن/ min'in ise hayrın kapsamlılığını belirtmek üzere getirilmiş olup zait olduğunu kaydeder. مِنْ رَبِّكُمْ ifadesindeki مِن/ min'e de değinen müfessir bunun ise ibtidâ-i gâye için olduğunu ifade eder.[40]

8. el-Bakara 2/ 128.

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ "Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar."

Yukarıdaki âyette geçen وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا ifadesindeki مِن/ min hakkında Zemahşerî iki ihtimalden söz eder. Buna göre ya teb'îz/ kısmilik; ya da وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ "Allah siz iman edenlere... vadetti"[41] âyetindeki مِنْكُمْ ifadesinde olduğu gibi tebyîn/ açıklama içindir.[42]

9. el-Bakara 2/ 140.

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ "Allah tarafından kendisine ulaşan bir gerçeği gizleyen kimseden daha zalim kimdir?"

Zemahşerî, zikredilen âyette geçen شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ ifadesindeki مِن/ min'in; biri hakkında şahitlik yapıldığında هٰذِهِ شَهَادَةٌ مِنِّي لِفُلَانٍ (Bu falanca hakkında benden bir şahitliktir) cümlesindeki ve بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ "Allah ve Resûlünden, kesin bir uyarıdır."[43] âyetinde yer alan مِن/ min ile benzer görevde olduğunu söyler.[44]

10. el-Bakara 2/ 168.

يَا اَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا "Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin!"

Zemahşerî'ye göre söz konusu âyette geçen مِمَّا فِي الْاَرْضِ ifadesinde yer alan مِن/ min edatı kısmilik ifade eder. Çünkü yeryüzündeki her şey yenilemez.[45]

11. el-Bakara 2/ 187.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ "Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için."

---

37 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 238.
38 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 306.
39 el-Beyyine 98/ 1.
40 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 308.
41 en-Nûr 24/ 55.
42 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 322.
43 et-Tevbe 9/ 1.
44 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 337.
45 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 355.

Zemahşerî'ye göre âyetteki مِنَ الْفَجْرِ ifadesi beyaz ipliğin açıklaması olup, siyah ipliğin (gece karanlığının) açıklanması için bu ifadenin tekrarına ihtiyaç duyulmamıştır. Zira bunlardan biri açıklandığında diğeri de açıklığa kavuşmuş olur. Bununla birlikte müfessir, buradaki مِن/ min'in kısmilik bildirmesinin de mümkün olduğunu savunur. Zira şafak sökümü, fecrin bir kısmıdır (başlangıcıdır).[46]

12. el-Bakara 2/ 226.

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ "Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır."

Zemahşerî, mezkûr âyeti tefsir ederken يُؤْلُونَ fiilinin normal şartlarda على/ 'alâ harf-i cerri ile geçişli yapıldığı halde burada neden مِن/ min ile geçişli kılındığını çözümlemeye çalışır. Müfessire göre bu özel yeminin kapsamında uzaklık manası var olduğundan âyette adeta "îlâ yaparak ya da ant ederek kadınlardan uzak kalanlar" denmiştir. Diğer taraftan böyle bir kullanım "Kadınları adına dört ay beklemeleri gerekir" anlamını mümkün kılar. Tıpkı لِي مِنْكَ كَذَا (senin adına bana şu gerekir) ifadesinde olduğu gibi.[47]

13. el-Bakara 2/ 231.[48]

14. el-Bakara 2/ 265.

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ اَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ اَصَابَهَا وَابِلٌ فَاٰتَتْ اُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ "Allah'ın rızasını kazanmak arzusuyla ve kalben mutmain olarak mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yüksekçe bir yerdeki güzel bir bahçenin durumu gibidir ki, bol yağmur alınca iki kat ürün verir."

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen مِنْ اَنْفُسِهِمْ ifadesindeki مِن/ min'in bir yoruma göre kısmilik ifade ettiğini söyler. Bu durumda مِن/ min, هَزَّ مِنْ عِطْفِهِ (bir yanı titredi) ve حَرَّكَ مِنْ نَشَاطِهِ (canlılığını kısmen harekete geçirdi) cümlelerindeki مِن/ min'e benzer bir işlev görür. Müfessire göre مِن/ min'in kısmilik ifade etmesi durumunda, âyet; Allah rızası için malından harcamada bulunanın, nefsinin bir kısmını sabit kılmış olduğunu; hem malını hem de canını verenin ise nefsinin tamamını sabit kılmış olduğunu ortaya koyar. Bu mana تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ "Allah'a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edersiniz. Eğer bilirseniz, bu sizin için çok hayırlıdır."[49] âyetinde de dile getirilmiştir. Müfessir, diğer bir yoruma göre ise buradaki مِن/ min'in, tıpkı وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ اِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ "Kitap ehlinden birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler."[50] âyetinde geçen حَسَدًا مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ ifadesinde olduğu gibi ibtidâ-i gâye (başlangıç/ kaynak) ifade ettiğini belirtir. İlgili kısmın "Kendilerini müminlere samimi gerçek birer mümin olarak göstermek için" anlamına gelebildiğini, dolayısıyla مِن/ min'in tebyîn görevinde olmasının da mümkün olduğunu iddia eden müfessir, Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/ 721) söz konusu ifadeyi تَبْييناً مِنْ اَنْفُسِهِمْ (kendilerinden bir beyan olmak üzere) şeklinde okumasını bu yorumu desteklediğini vurgular.[51]

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Bakara sûresinde on dört âyeti tefsir ederken مِن/ min edatı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Ancak bu âyetlerin birinde (el-Bakara 2/ 231) âyetteki مِن/ min'den bağımsız olarak bağlam gereği bu edatının işlevinden söz etmiş, bir âyette ise (el-Bakara 2/ 105) farklı üç مِن/ min edatına dair yorumlarda bulunmuştur. Müfessir bu tahlillerinde مِن/ min'in söz konusu âyette beyan, kısmilik veya ibtidai gaye gibi işlevlerin birinde kullanıldığını savunmuş, ancak ekseriyetle tercih etmiş olduğu mana dışında diğer manaları da muhtemel görmüştür.

3. على/ 'Alâ Edatı ile İlgili Tahlil ve Tercihler

Edat/ harf-i cer dışında isim ve fiil olarak da kullanıldığı söylenen على/ 'alâ edatı, asıl itibarıyla cümlede hem gerçek hem de mecaz anlamda isti'lâ/ üzerinde olmayı ifade eder. Ancak bu edat bazen مَعَ/ me'a, الباء/ bâ, مِن/ min ve فى/ fî gibi edatlar yerine de kullanılır. Bu bakımdan cümledeki yerine göre müsâhabe/ birliktelik,

---

[46] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 389.

[47] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 437.

[48] Zemahşeri, bu âyetin tefsirinde, âyette geçen مِن/ min edatını tahlil etmeyip bundan bağımsız olarak mevzu gereği مِن/ min harf-i cerrinin ibtidâ-i gaye ifade ettiğini belirtmiştir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 452.

[49] es-Saff 61/ 11.

[50] el-Bakara 2/ 109.

[51] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 496-497.

ta'lîl/ sebep, mücâveze/ aşmak, geçmek gibi anlamlar yüklenebilir.[52] Söz gelimi وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلٰى مَا هَدٰيكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir."[53] âyetindeki على/ 'alâ edatının ta'lîl/ sebep;[54] اَلَّذِينَ اِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ "Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler."[55] âyetindeki على/ 'alâ edatının ise teb'îz/ kısmilik anlamında kullanıldığı iddia edilmiştir.[56]

Zemahşerî, Bakara sûresinin aşağıda zikredilen âyetlerinde على/ 'alâ edatıyla ilgili izahlarda bulunmuştur.

1. el-Bakara 2/ 5.

أُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır."

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen عَلٰى هُدًى ifadesindeki على/ 'alâ edatının taşıdığı isti'lâ (üzerinde olma) anlamının, söz konusu edilenlerin hidayete sahip olma imkanlarını ve hidayet üzere kalmaları hususundaki istikrarlarını beyan eden bir mesel olduğunu savunur. Müfessire göre onların bu hali, bir şeyin üzerine çıkan ve ona binen kimsenin haline benzetilmiştir. Nitekim "O hak üzeredir", "O bâtıl üzeredir" gibi cümlelerde de benzer durum söz konusudur.[57]

2. el-Bakara 2/ 7.

خَتَمَ اللهُ عَلٰى قُلُوبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir."

Zemahşerî, bu âyette على/ 'alâ harf-i cerrinin tekrar etmesindeki inceliği şöyle açıklamaktadır: Şayet على/ 'alâ harf-i cerri tekrar etmeseydi, mühürleme fiilinin nesneleri olan "kalpler" ve "kulak" tek harf-i cer ile nesne alacaktı. Bu harf-i cer her bir nesnede tekrar edince, her birinin mühürlendiği daha güçlü bir şekilde dile getirilmiş oldu.[58]

3. el-Bakara 2/ 90.

بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهٖٓ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَكْفُرُوا بِمَآ اَنْزَلَ اللهُ بَغْيًا اَنْ يُنَزِّلَ اللهُ مِنْ فَضْلِهٖ عَلٰى مَنْ يَشَٓاءُ مِنْ عِبَادِهٖ "Karşılığında nefislerini sattıkları şeyi kıskançlıkları sebebiyle Allah'ın, kullarından dilediğine lütfuyla indirdiği vahyi inkâr etmeleri ne kötüdür!"

أَنْ/ En edatının başındaki cer harfinin düşmesinin caiz olmasından hareketle Zemehşerî, yukarıdaki âyette geçen اَنْ يُنَزِّلَ ifadesine لِأَنْ يُنَزِّلَ ya da عَلٰى أَنْ يُنَزِّلَ şeklinde bir takdirde bulunabileceğini ifade eder. İlk takdire (لِأَنْ يُنَزِّلَ) göre anlam "indirdiği için"; ikinci takdire (عَلٰى أَنْ يُنَزِّلَ) göre ise anlam "indirmesine karşılık" olur. Müfessirin, بَغْيًا اَنْ يُنَزِّلَ اللهُ ifadesini حَسَدُوهُ عَلٰى أَنْ يُنَزِّلَ اللهُ şeklinde tefsir etmesinden dolayı عَلٰى takdirini tercih ettiği söylenebilir.[59]

4. el-Bakara 2/ 143.

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَٓاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık."

Zemahşerî âyette لَكُمْ شَهِيدًا yerine عَلَيْكُمْ شَهِيدًا; ل/ lâm harf-i cerrinin değil de على/ 'alâ harf-i cerrinin kullanılmasını şöyle açıklar: Şahitlik yapan, lehine tanıklık yaptığı kişi için kollayıcı ve gözetleyici konumunda olduğundan isti'lâ edatı kullanılmıştır. Müfessir, aynı amaçla وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ " Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim."[60] âyeti ve وَاللهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ "Allah, her şeye şahittir."[61] âyetinde de ل/ lâm yerine على/ 'alâ edatının kullanıldığını iddia etmiştir. Bu nedenle âyetin "Dünyada insanlara, ancak âdil ve

[52] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* 1/ 331-339; Zerkeşî, *Burhân*, 4/ 284-285; Süyûtî, *İtkân*, 350-351.
[53] el-Bakara 2/ 185.
[54] Süyûtî, *İtkân*, 350.
[55] el-Mutaffifîn 83/ 2.
[56] Zeccâcî,*Hurûfu'l-me'ânî*, 23; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/ 222.
[57] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 159-160.
[58] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 168-169.
[59] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 297.
[60] el-Mâide 5/ 117.
[61] el-Mücâdele 58/ 6.

hayırlı/ erdemli kişilerin şahitliğiyle anlam kazanacak konularda tanıklık yapmanız için" şeklinde de yorumlandığını ifade etmiştir.[62]

Zemahşerî, وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ifadesinde harf-i cerrin, müteallakının başına geçmesi durumunu ise söyle açıklar: Önceki ifadede Hz. Peygamber ümmetinin diğer ümmetlere şahitlik yapacağı; bu ifadede ise Hz. Peygamber ümmetine, sırf Hz. Peygamber'in şahitlik yapacağı ortaya konmuştur.[63] Zira harf-i cerrin, müteallakının önüne geçmesi ihtisas/ özgülük ifade eder.

5. el-Bakara 2/ 185.

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدٰيكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir."

Zemahşerî'ye göre yukarıda geçen وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ ifadesinin isti'lâ (alâ) harfiyle geçişli yapılmasının sebebi, bu fiilin hamd manası içermesinden dolayıdır. Adeta âyette "Size hidayeti (bu çözümü) göstermesine karşılık, hamd ederek onu yüceltesiniz diye" denilmiştir.[64]

6. el-Bakara 2/ 226.[65]

Özetle, Zemahşerî, على/ 'alâ edatı ile ilgili açıklamalara Bakara sûresinin altı âyetini tefsir sadedinde değinmiştir. Bu açıklamalarında على/ 'alâ edatının ifadeye kattığı anlamlara, birbirine atfedilen ifadelerde tekrar etmesindeki inceliğe, hazif durumuna, başka edatların yerine kullanılmasındaki nüansa dikkat çekmiştir.

SONUÇ

Erken dönemden itibaren dil ağırlıklı tefsirlerde edatlarla ilgili tahlillere yer verilmiştir. Dil bilimsel tefsirler arasında yer alan Zemahşerî'nin Keşşâf'ında da diğer dil kurallarının yanında edatların manaya katkısına değinilmiştir.

Bakara sûresi örneğinde الباء/ bâ, مِن/ min ve على/ 'alâ edatları özelinde Keşşâf tefsiri esas alınarak yapılan bu çalışma neticesinde Zemahşerî'nin, âyetleri tefsir ederken edatlarla ilgili tahlillerinde şu hususları öne çıkardığı tespit edilmiştir:

1. Kullanılan edatın cümleye kattığı anlamlara vurgu yapılmıştır.
2. Bazen edatın hangi anlamda kullanıldığı açıklanmadan, anlamından/ işlevinden söz edilmeden bu edatın aynı anlamda/ işlevde kullanıldığı âyet ya da deyimler örnek göstermekle yetinilmiştir.
3. Edatın tekrar etmesinin caiz olduğu yerlerde tekrar etmesindeki incelik vurgulanmıştır.
4. Bazı edatların manayı pekiştirmek vb. nedenlerle zait olarak gelebileceğine dikkat çekilmiştir.
5. Edatların bazen hazfedilebileceğine işaret edilmiştir.
6. Edatların hangi anlamda kullanıldığı, bazen farklı kıraatlerden istifade edilerek tespit edilmeye çalışılmıştır.
7. Edatların birbiri yerine kullanılmasındaki nüansa dikkat çekilmiştir.

Bir edatın hangi anlamda kullanıldığı ekseriyetle bağlamdan kolaylıkla anlaşıldığından ve Keşşâf tefsiri de edatların anlamlarına tahsis edilmediğinden Zemahşerî, âyetlerde geçen her edat hakkında özel açıklamalarda bulunmamıştır. Bu çerçevede dokuz âyetin tefsirinde الباء/ bâ, on dört âyetin tefsirinde مِن/ min, altı âyetin tefsirinde ise على/ 'alâ edatıyla ilgili yorum yapmıştır. Edatların anlamlarına dair farklı ihtimallerin bulunduğu âyetlerde Zemahşerî, ekseriyetle ilk önce tercih etmiş olduğu mananın isabetli olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmış, ardından muhtemel manalara da değinmiştir. Böylece o, tercih etmiş olduğu mananın asıl mana olduğu iddiasında bulunmamıştır.

---

62 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 339.

63 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 339.

64 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 384.

65 Zemahşeri bu âyette hem مِن/ min hem de على/ 'alâ edatını tahlil etmiştir. Ancak bu çalışmada مِن/ min edatı işlenirken على/ 'alâ edatı da incelendiğinden tekrara gerek duyulmamıştır.

KAYNAKÇA

Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1403/ 1983.

Durmuş, İsmail. "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16/ 158-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn.* thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11. Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-Eârîb.* thk. Mustafa Muhammed Arafe ed-Düsûkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1422/ 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Sa'd b. Necdet Ömer. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/ 2014.

Mâlikî, Ahmed b. Abdi'n-nûr. *Rasfü'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî.* thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Matbûât Mecme'i'l-Lüğati'l-Arabiyye, trs.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Haydarabad: İhyâu'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, trs.

Süyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/ 2008.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Hurûfu'l-me'ânî*. thk. Ali Tevfîk el-Hamad. Ürdün: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406/ 1986.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-te'vîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl.* 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Übeykân 1418/ 1998.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: *Dâru't-Türâs*, 3. Basım, 1404/ 1984.

Zemahşerî'nin Muhkem ve Mütaşabih Âyetlere Yaklaşımı (Keşşaf Bağlamında)

Doç. Dr. Enver Bayram*

GİRİŞ

Muhkem ve müteşâbihe dair birçok tanımlama yapılmakla beraber sözlükte "sağlam kılınmış, dış etkilere ve bozulmalara karşı korunmuş" anlamına gelen muhkem, manası kolaylıkla anlaşılan, başka bir tefsire ihtiyaç göstermeyen ve tek manası olan âyetlerdir. Yine sözlükte, "benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen" müteşâbih, birçok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için hârici bir delile ihtiyacı olan âyetlerdir.[1]

Kur'an, bazı âyetlerde kendisini tamamen muhkem[2] bazılarında ise müteşâbih[3] olarak tanıtmaktadır. Âl-i İmran suresinin 7. âyetinde ise bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğunu beyan etmektedir. Çelişkili gibi gözüken ve esasında kavramın sözlük ve terim manasıyla alakalı olan bu durumu İslam alimleri eserlerinde ele alıp incelemişlerdir. Yine muhkem ve müteşâbihin mahiyeti ve anlamı üzerinde fikir beyan etmişlerdir. Bu alimlerden biri de meşhur müfessir ez-Zemahşerî'dir. Zemehşerî, muhkem ve müteşâbih konusunu tefsirinde etraflıca ele alıp konuyu derinlemesine incelemiştir. Öncelikle o, muhkem ve müteşâbihin lügat ve ıstılahi manalarını açıklamış, daha sonra konuyla ilgili farklı görüşleri naklederek müteşâbih âyetlerin anlam ve te'vilinin bilinip bilinemeyeceği hususu üzerinde durmuştur. Yine Kur'an'ın müteşâbihlerinden sayılan hurûf-ı mukatta'a'ya ayrı bir parantez açmıştır. Ayrıca müteşâbihlerin Kur'an'da yer almasının sebeplerine değinmiştir. Çalışmamızda Zemahşerî'nin muhkem ve müteşâbih âyetlere yaklaşımını tefsiri *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl* bağlamında ele alıp inceleyeceğiz.

1. Muhkem ve Müteşâbihin Sözlük ve Terim Manaları

Kitabın muhkemlik vasfının ve tafsilinin Allah tarafından yapıldığını belirten Zemahşerî, Hûd suresinin 1. âyetinin tefsirinde muhkemin sözlük anlamına dair dört görüş nakletmektedir. Buna göre âyetlerin muhkem kılınmasından maksat ya onların sağlam ve muntazam bir bina gibi hiçbir çelişki ve kusur bulunmayan sapsağlam bir dizilişle dizilmiş olması ya da "hikmet dolu kılınmış" bir kitap olmasıdır. Yine kitabın muhkem kılınmasından kasıt, "âyetleri bozukluktan korunup engellenmiş olması" ya da "bâtıldan korunmuş olması"dır.[4] Muhkemin lügat anlamı hususunda son görüşü Katade'den nakleden Zemahşerî, ilk iki görüşü tercih etmektedir.

Zemahşerî, müteşâbihin sözlük anlamına ise Zümer suresinin 23. âyetinin tefsirinde değinmektedir. Ona göre müteşâbih, "birbirine benzerliği bakımından kayıtlanmamış" demektir. Bu benzerliğin ise Kur'ân'ın mânalarının sıhhat ve sağlamlığı, hakkaniyet, doğruluk ve insanlık yararı üzerine bina edilmiş

* TOGÜ İslami İlimler Fakültesi, TİB/Tefsir ABD. enver.bayram@gop.edu.tr ORCID: 0000-0001-7624-4528

1 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414), "şbh", 13/513; Fahruddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 3/138. Ayrıca geniş bilgi için bk. Ragıb İsfehanî, *Müfredât.* trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 425; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/42; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/204; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* (Ankara: TDV Yayınları, 11. Baskı, 1997), 128; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü,* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008), 168; Zülfikar Durmuş, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 259-273.

2 Hûd, 11/1.

3 ez-Zümer, 39/23.

4 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 2/377.

olması, kelimelerin isabetli, oturaklı ve yerli yerinde seçilmiş olması; i'câzda ve karşıdaki hasmı susturmada nazım ve telifinin birbirinde karşılık bulması gibi hususlarda olduğunu ifade etmektedir.[5]

Zemahşerî, Âl-i İmrân suresinin 7. âyetinin tefsirinde muhkem ve müteşâbih kavramlarının terim manalarına değinmektedir. O, muhkemi "ibareleri çok anlamlılık (ihtimal) ve anlam karışıklığından uzak, sağlam / net âyetler"; buna mukabil müteşâbihi "benzeşen, farklı anlamlara gelebilen âyetler" olarak tanımlamaktadır. Muhkemât, "kitabın anası" yani aslı, esası olup müteşâbihler bunlara hamledilir. Mesela *"Gözler onu idrak edemez."*[6] âyeti muhkem, *"Rablerine nazar ederler."*[7] âyeti müteşâbihtir. Yine *"Allah kötülüğü emretmez."*[8] âyeti muhkem; *"Oranın müreffehlerine emrederiz."*[9] âyeti de müteşâbihtir.[10] Görüldüğü gibi Zemahşerî, muhkem ve müteşâbihin anlamlarını zikrettikten sonra Mutezilî doktirinine uygun bir tarzda müteşâbih âyetleri muhkem âyetlere hamlederek meseleyi izah etme yoluna gitmektedir.

2. Müteşâbihin Te'vil ve Manası

Müteşâbih hususunda üzerinde önemle durulan mevzulardan biri de müteşâbihin te'vil ve manası meselesidir. Söz konusu mesele izah edilirken Âl-i İmrân suresinin 7. âyetinin[11] meseleyi vuzuha kavuşturmada önemli bir rolünün olduğu görülmektedir. Zira ilgili âyet müteşâbihin te'vili ve manasının ilim sahiplerince de bilinebileceğini ifade etmektedir. Ancak bununla beraber müteşâbih âyetlerin te'vil ve anlamlarının ilim sahiplerince bilinemeyeceğini savunanlar da vardır. Onlar إِلَّا اللهُ ibaresinde vakıf yapmışlar, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (İlimde derinleşenler) ifadesini yeni bir cümle başlangıcı olarak okumuşlardır. Yani müteşâbihin te'vil ve manasının ancak Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmişlerdir.[12] Dolayısıyla İslam alimleri müteşâbihin te'vil manasının bilinip bilinememesi hususunda iki ayrı ayrı görüş serdetmişlerdir.

Zemahşerî, müteşâbihin te'vil ve manasının bilinip bilinememesi hususunda birinci görüşü yani müteşâbihin te'vil ve manasının, Allah tarafından bilinebileceği gibi, ilimde derinleşmiş kimseler tarafından da bilinebileceği görüşünü benimsemektedir. Ona göre *"İlimde derinleşmiş olanlar şöyle diyor"* ifadesi yeni bir cümle başlangıcı olup, ilimde derinleşmiş olanların durumunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle müteşâbihlerin te'vilini bilen âlimler şöyle derler: "Biz ona" yani müteşâbihlere "iman ettik; hepsi Rabbimizin katındandır." Yani "Onun hepsi ya da muhkemlerin hepsi onun katındadır veya kitaba iman ettik, onun muhkem ve müteşâbih bütün ifadelerinin hikmet sahibi olan, kelâmında hiçbir tenakuz ve çelişki olmayan Allah katından olduğuna iman ettik." derler.[13]

Zemahşerî, tefsirinde sıfat âyetlerini de te'vil etmektedir. Ona göre Rahmân Sûresi'nin 27. âyetinde geçen "vech" kelimesi "zât" anlamına gelmektedir.[14] Yine Fetih Sûresi'nin 10. âyetinde geçen "yed" kelimesinden yani "Allah'ın elinden" kastın Rıdvan biatında "biat edenlerin elleri üzerindeki Peygamber'in (s.a.s.) eli" olduğunu beyan etmektedir. Zira Allah, organlardan ve cisimlere ait sıfatlardan münezzehtir. Burada Peygamber ile yapılan sözleşmenin Allah ile yapılmış gibi olduğu, aralarında fark olmadığı bildirilmektedir. Bu tıpkı *"Resulü'ne itaat eden Allah'a itaat etmiş olur."*[15] âyetindeki gibidir.[16] Taha Suresi'nin 5. âyetinin tefsirinde ise "Allah'ın arşa istiva etmesi"ni Allah'ın mülk sahibi olması olarak te'vil etmektedir.[17] Ayrıca o, Fecr Su-

---

5 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 4/123.

6 el-En'âm 6/103.

7 el-Kıyâmet 75/23.

8 el-A'râf 7/27.

9 el-İsrâ 17/16.

10 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 1/337-338.

11 Âyetin meâli şöyledir: "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar."

12 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 1/338.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 1/338.

14 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 4/446.

15 en-Nisâ 4/80.

16 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 4/335.

17 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 3/51.

resi'nin *"Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır)"*[18] âyetinde geçen "Allah'ın gelmesi"ni de Allah'ın iktidar alâmetlerinin ve ezici güç ve saltanat belirtilerinin iyice ortaya çıkışının temsilî bir anlatımı olarak görmektedir.[19]

Zemahşerî; ruh, sur ve dabbetü'l-arz gibi mutlak müteşâbihlere dair görüşleri de sunmaktadır. O, *"Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir."*[20] âyetinin tefsirinde ruhun, çoğunluğun görüşüne göre canlıdaki ruh olduğu görüşünü nakletmektedir. Bunun yanında rûhun, melekten daha büyük ruhanî ve muazzam bir varlık, Cebrail ya da Kur'ân olduğuna dair görüşleri de paylaşmaktadır. Söz konusu âyetin Yahudilerin Hz. Peygamber'e Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve rûh hakkında soru sormaları üzerine nazil olduğunu beyan eden Zemahşerî, Hz. Peygamber'in rûha dair soruyu âyet nazil oluncaya kadar cevaplamayıp müphem bıraktığını ifade etmektedir. Âyette geçen *"Size pek az bilgi verilmiştir."* ifadesi de bu durumu doğrular niteliktedir.[21] Bunun yanında Zemahşerî, sûrun boynuz anlamına geldiğini zikretmekte ve mahiyetinden bahsetmemektedir.[22] Yine kıyamet alametlerinden olan dabbetü'l-arz ile ilgili daha çok mevcuttaki rivâyetleri zikretmekte, ancak bunlar arasında tercihte bulunmamaktadır.[23]

Zemahşerî, izafi müteşâbihler kapsamında yer alan lafzî müteşâbihlere ait te'villerde de bulunmaktadır. Ona göre *"Meyveler ve çayırlar"*[24] âyetinde zikredilen "ebben" kelimesi otlak (mera) anlamına gelmektedir. Zira "ebb", Allah'ın insan -ya da hayvanları- için geçimlik adına bitirdiği şeylerin bir kısmıdır. Yine o, *"Sonra onlara güçlü darbeler indirmeye başladı."*[25] âyetinin tefsirinde "yemin" kelimesin "sağ el", "kuvvet" ve "yemin" manalarına gelebileceğini belirtmektedir. Bunun yanında o, manevî müteşâbihleri de te'vil etme yoluna gitmektedir. Mesela *"Rablerine bakıyorlar."*[26] âyetinde Allah'ın ahirette görülebileceğini kabul etmez ve söz konusu âyeti te'vil eder. Ona göre cennetlikler nimet ve ikramı sadece Rablerinden beklerler; tıpkı dünyada sadece O'ndan korktukları ve O'na ümit bağladıkları gibi.[27] Böylece o, bakmanın aslında nimeti beklemek anlamında olduğunu beyan etmektedir. Görüldüğü gibi Zemahşerî, müteşâbihin anlamının alimlerce bilinebileceğini belirttiği gibi aynı zamanda müteşâbihi te'vil etme yoluna gitmektedir. Ancak o, yaptığı te'villeri daha ziyade müntesibi olduğu Mu'tezile ekolünün prensipleri paralelinde gerçekleştirmektedir.

3. Hurûf-ı Mukatta'a

Hurûf-ı mukatta'a, bazı sûrelerin başında bazen basit, bazen de birkaç harfin birleşmesinden meydana gelen kesikli harflere denir.[28] Zemahşerî, hurûf-ı mukatta'a ile ilgili en geniş izahı Bakara suresinin 1. âyetinin tefsirinde yapmaktadır. Her şeyden önce Zemahşerî birçok alimin aksine hurûf-ı mukatta'a'yı harf olarak değil isim olarak görmektedir. Zira hurûf-ı mukatta'a sarf kurallarına tâbi olan isimlerin bütün niteliklerini taşımaktadır. Zemahşerî bu hususta şunları ifade etmektedir: "Şâyet "Bunlar ne tür isimlerdir, mebnî mi mu'râb mı?" şöyle derim: Bunlar mu'râb isimlerdir, sonlarının sakin olması ise Zeyd, Amr vb. isimlerin sonlarının sakin / harekesiz olması gibidir. Zira bunlar i'râbı gerektiren herhangi bir âmilin etkisinde olmadıkları için sonları sakindir. Bu isimlerin son harflerinin sakin olması mebnî olduklarını göstermez, aksine bu bir tür vakıftır. Bunun delili şudur: Eğer bunlar mebnî olsalardı o zaman keyfe [nasıl], hâulâi [onlar], eyne [nerede] kelimelerinde olduğu gibi belli bir hareke üzere mebni olurlardı. Nûn, Kāf, Sād örneklerinde olduğu gibi iki sakin harf bir arada olacak şekilde telaffuz edilmezlerdi."[29]

---

18 el-Fecr 89/22.
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 4/751.
20 el-İsrâ 17/85.
21 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 2/690.
22 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 4/20.
23 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 3/384.
24 el-Abese 80/31.
25 Es-Saffât 37/93.
26 El-Kıyâme 75/23.
27 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 4/662.
28 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (*Ankara: TDV Yayınları, 1997),* 134; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 185.
29 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl,* 1/19-20.

Zemahşerî, hurûf-ı mukatta'a'nın sûre isimleri olduğuna dair görüşü zikretmektedir. Ayrıca o, bunların kendisiyle yemin edilen şeyler olduğunu da nakletmektedir. Ancak o, bunlardan maksadın dikkat çekmek ve acze düşürmek olduğunu ifade eden görüşü tercih etmektedir. Onun bu hususta ki görüşleri şöyledir: "Bu isimlerin bu şekilde art arda tek tek harfler olarak tâdat edilmiş olmasından, Kur'ân'la ve onun nazmının farklılığı ile kendilerine meydan okunanların dikkatini çekmek, kendilerine okunan ve benzerini getirmekten yediden yetmişe hepsinin âciz kaldığı bu kitabın aslında onların belli bir nazım içerisinde söz söylerken kullandıkları harflerden müteşekkil bir kelâm olduğunu göstermek, onları bu noktada düşünmeye sevk etmek kastedilmiş olabilir. Böylece onların bu konuda düşünmeleri istenmiş; kendileri söz sanatının ustaları, diyalog ve konuşmanın öncüleri oldukları, birbirlerine karşı her alanda övünme, etkili konuşmalar yapma hususunda çok hırslı oldukları; kaside ve recez türü edebî sanatlarda adeta kendilerini paraladıkları halde, yine de Kur'ân karşısında kudretlerinin yetmemesinin, uzun çabalar neticesinde de olsa onun bir benzerini ortaya koymaktan âciz kalmalarının; ortaya koydukları sözlerin Kur'ân'ın belâgat seviyesine -ki bu herkesin belâgat seviyesini aşmaktadır- erişememiş, fasih kimselerin kudretlerinin çerçevesi dışına çıkamamış, basiret sahibi kimselerin ulaşabilecekleri noktaları aşamamış, dolayısıyla Kur'ân'a karşı koyamamış olmalarının tek sebebinin, Kur'ân'ın beşer kelâmı olmayıp bütün güç ve kudretin yaratıcısı olan Allah'ın kelâmı olması olduğunu kesin olarak anlamalarını sağlamak murad edilmiştir."[30]

Yine Zemahşerî'ye göre sûre başlarında bulunan hurûf-ı mukatta'alar bir tür i'câz alameti teşkil etmektedir. Zira Hz. Peygamber Ümmî idi. Başkasından da bir şey öğrenmemişti. Şu hâlde Kur'an'ın, sûre başlarında anlaşılması güç ifadeler kullanması onun nübüvvetinin de bir işaretidir.[31]

Hurûf-ı mukatta'aların Kur'an'da yer almasının bir başka nedeninin de muhataplarına meydan okumak olarak açıklayan Zemahşerî, Allah'ın bu harfleri hususen ve belli bir maksada binaen zikretmiş olduğunun bir delilini de kelâmın terkibinde en çok bu harflerin yer alması olarak göstermektedir. Mesela elif ve lâm harflerinin çok sık yer aldığı sûrelerin başında bu harfler tekrar edilmiştir. Bunlar Bakara, Âl -i İmrân, Rûm, Ankebût, Lokmân, Secde, A'râf, Ra'd, Yunus, İbrahim, Hûd, Yusuf ve Hicr sûreleridir.[32]

Zemahşerî, hurûf-ı mukatta'aların Kur'an'ın başında toptan zikredilmesinin yerine farklı sûrelerin başında ayrı ayrı zikredilmesinin nedenine de değinmektedir. Ona göre Kur'an'ın bu şekilde harflerden oluşmuş bir kitap olduğuna tekrar tekrar dikkat çekmek, maksada ulaşma konusunda daha etkili, kulaklar ve kalpler üzerinde daha tesir bırakıcı bir durumdur. Böylece tekrar edilen hususlar gönüllere daha iyi yerleşmiş olur.[33] Bunun yanında o, hurûf-ı mukatta'aların farklı düzen içinde zikredilmesini Arap dilinde kullanılan çeşitlilik üslubuna bağlamaktadır. Bu nedenle hurûf-ı mukatta'a bazı sûre başlarında Sād, Kāf gibi tek harften müteşekkil iken, bazen de Hâ-Mîm-'Ayn-Sîn-Kāf gibi beş harften oluşmaktadır. Bunun yanında ikili, üçlü ve dörtlü halleri de vardır.[34]

Zemahşerî, hurûf-ı mukatta'a'ların bazısının müstakil âyet sayılırken bazısının da sayılmamasına da cevap vermektedir. Ona göre hurûf-ı mukatta'a'ların müstakil âyet olup olmaması tamamen vahye dayanır, yani tevkifî bir bilgidir ve bu alanda kıyasa yer yoktur. Ayrıca bunların i'râbta da mahalleri vardır.[35] Görüldüğü gibi Zemahşeri hurûf-ı mukatta'a'ların harf değil isim olduğunu belirtmekte, onların anlamlarına ve işlevlerine yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.

4. Kur'an'da Müteşâbih Bulunmasının Hikmeti

Zemahşerî, Âl-i İmrân suresinin 7. âyetinin tefsirinde Kur'an'da müteşâbih bulunmasının hikmetlerine de değinmektedir. Bu minvalde o, şâyet "Kur'ân'ın tamamı muhkem kılınsaydı olmaz mıydı?" şeklinde bir soru yöneltmekte ve yine buna kendisi cevap vermektedir: "Eğer Kur'ân'ın tümü muhkem kılınsaydı insanlar onu kolayca anlarlar; deney gözlem, inceleme, araştırma ve düşünüp delil çıkartma gerektiren şeylerden

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/26-28.
[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/28-29.
[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/30.
[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/30.
[34] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/30.
[35] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/31.

yüz çevirirlerdi. Böyle yaptıklarında da Allah'ın varlığına ve birliğine, yani ma'rifetullah ve tevhide dair bilginin elde edileceği yegâne yolu bırakmış olurlardı. Ayrıca müteşâbih gerçeğinde âyetler hak üzere sebat eden kimselerle ayakları haktan kayan kimselerin birbirinden ayırt edilmesi söz konusudur. Bunun yanında bunların anlamlarının ortaya çıkarılıp muhkemlere ircâ edilmesini sağlamak üzere âlimler ellerinden geleni yaparak var güçlerini ortaya koyarak çalışır. Böylece hem çok nice nükteleri, muazzam ilimleri elde eder hem de Allah katında derecelere nail olurlar. Yine Allah kelâmında hiçbir çelişki ve tezat olmayacağına dair kesin inanç sahibi olan mü'min; onda çelişki vehmi uyandıran ifadeler görünce o ifadeler arasındaki uyumu ortaya koyma, hepsini aynı minval üzere tefsir etme çabasına girişir; kâh kendi başına kâh başkaları ile birlikte bu hususları müzakere eder ve neticede Allah onu(n gözünü, gönlünü, zihnini) açıp genişletir; muhkem ile müteşâbih arasındaki mutabakatı anlamasını sağlar. İşte bu durumda mü'minin inancındaki mutmainlik ve imanındaki kesinliğin kuvveti iyice artar." Böylece Zemahşerî, Kur'an'da müteşâbihin bulunmasının, insanı aklî ve ilmî açıdan geliştireceğini beyan etmektedir.

SONUÇ

Muhkem ve müteşâbih konusu Kur'an ilimlerinin en temel hususlarından biridir. Selef âlimlerinden ziyade halef alimleri müteşâbih âyetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Zemahşerî de bir halef uleması olarak müteşâbihin te'vilini yapmaya gayret etmiştir. Bu sadette o, Allah'ın haberî sıfatlarıyla alakalı müteşâbih âyetleri tevil etmiştir.

Tefsirinde muhkem ve müteşâbihin sözlük ve terim anlamlarını izah eden Zemahşerî, âyetlerin mana ve te'vilinde muhkemin esas olduğunu, müteşâbihin ise muhkeme hamledilerek anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. Yine Zemahşerî, müteşâbihin anlam ve te'vilinin ilimde derinleşmiş kimseler tarafından da bilineceği kanaatindedir. Bu nedenle o, Âl-i İmrân Suresi'nin 7. âyetinde geçen "vâv"ı, vâv-ı atıf olarak kabul etmiş ve kelamın "Allah" ismiyle tamamlanmadığını ifade etmiştir. Bu görüşe göre müteşâbih âyetlerin te'vil ve manasını Allah ile ilimde derinleşmiş kimseler bilebilir. Zemahşerî'nin bu görüşü Razî gibi "vâv"ın, vâv-ı ibtidaiyye olduğunu savunan birçok ehl-i sünnet alimin görüşüyle uyuşmamaktadır. Zira Zemahşerî, birçok hususta olduğu gibi burada da Mu'tezile mezhebinin prensipleri doğrultusunda muhkem ve müteşâbih konusunu izah etmeye çalışmıştır. Öte yandan Zemahşerî mutlak müteşâbih olarak kabul edilen huruf-ı mukatta'a'nın manalarının bilinebileceğini kabul etmiş ve bunların arasında en makbul görüşün "muhataplarının dikkatini çekmek" olduğunu beyan etmiştir. Bunun yanında o, Kur'an'da müteşâbihlerin bulunmasının çeşitli faydalarını da tefsirinde ele almıştır.

KAYNAKÇA

Başoğlu, Tuncay. "Muhkem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 31/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü.* Ankara: TDV Yayınları, 11. Baskı, 1997.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü.* İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008.

Durmuş, Zülfikar. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 259-273.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab.* Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.

İsfehanî, Ragıb. *Müfredât.* trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Râzî, Fahruddin. *Tefsir-i Kebir.* Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 32/204-207. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407.

Çağdaşları ve Kaynak Havuzu Ekseninde el-Keşşâf'ın Özgünlüğü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme

Doç. Dr. Muhammed Coşkun*

GİRİŞ

I. Normallik ve Sıradışılık Arasında *el-Keşşâf*

Zemahşerî'nin (ö. 538/1149) tefsir klasiği olan *el-Keşşâf*'ın tefsir tarihinde gördüğü kabul ve oluşturduğu etki, onun meziyetlerini izahtan vareste kılmaktadır. Ancak bu kabul ve etki, pek çok geleneksel anlatıda olduğu gibi burada da giderek *el-Keşşâf*'ı sıradışı bir metin olarak telakki etmeye varacak denli abartıya neden olabilmektedir. Burada "abartı" olarak nitelediğim bu durum özellikle böylesine güçlü etkiye sahip olan metin, kişi ya da olayların ortaya çıkışını hazırlayan doğal etkenleri göz ardı etmek ya da onları yeterince dikkate almamak ve söz konusu metin, kişi ya da olaya sıra dışı/harikulade nitelikler atfetmek şeklinde kendisini göstermektedir. Kahramanlar, dâhiler ve sıra dışı nitelik atfedilen olay ve kişiler toplumsal hafızanın yoğun ilgisinden dolayı edebiyat tarihinin en başat figürleri arasında yer alır. Ne var ki gerçeklik bize kahraman ya da dâhilerin sıra dışı hallerini değil, sadece doğal olanın sıradan akışını ve bu akışın kendi dinamikleri içerisinde seyrettiği değişimi gözlemleme fırsatı verir. Doğaüstü ve sıradışı olan ise insan muhayyilesinin ve toplumsal hafızanın ihtiyacı olarak üretilir. Bu yüzden biz "sıradışı"nı daima dinleriz, okuruz, ama asla gözlemleyemeyiz. "Sıradışı"nın üretimi estetik bilincin edebiyat ve sanat algısı açısından muazzam bir başarı olsa da bilimsel açıdan elimine edilmesi gereken bir yanılsamadır. Çünkü kendisine sıradışı olarak bakılan bir olayın, kişinin ya da metnin "ne ise o" olarak anlaşılması oldukça zor, hatta imkânsız hale gelebilir.

el-Keşşâf'ı bu sıradışılık halesinden arındırarak okuyup onu oluşturması muhtemel koşulları incelediğimizde, aslında bu metnin özelde tefsirin genelde ise İslami İlimlerin gelişim seyrinin oluşturduğu koşulların doğal bir sonucu olarak üretildiğini gözlemleyebiliriz. Bu durum Zemahşerî'nin bu koşullara ilave hiçbir niteliğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine alanında yetkinlik sahibi olan ve bu nedenle geleneksel kabule mazhar olan her yazar/sanatçı, yetiştiği koşulları tevarüs ettikten sonra onlara "belirli" bir katkıda bulunur. Onu düşünce ve ilim tarihinde ne ise o yapan şey işte tam da bu "belirli katkı" payıdır. Ancak popüler anlatı gerçekliğin bu "normal" ilerleyişini sıkıcı bulur ve ona sıradışılık katar. Elektriğe dair bilinen ilk fikirler Thales'e kadar geri gitse ve bu alanda onlarca bilim insanının uzun mesaileri söz konusu olsa da popüler kültür onu (ya da elektrikle çalışan ampulü) Thomas Edison'un bulduğunu; İstanbul'u fethetmek için bin yılın birikimi ve yüzbinlerce insanın emeği bir araya gelmiş olsa da popüler kültür onu sultan II. Mehmed'in fethettiğini anlatır. Edison'un ampulün keşfine ve alandaki bilimsel ilerlemeye katkısı ya da Sultan II. Mehmed'in fetihteki büyük rolü bilimsel olarak değerlendirilip onların hakları teslim edilebilir; ancak düşünce ve ilim tarihini edebiyat anlatısına dönüştürerek dâhiler, kahramanlar ve sıradışılıklar tarihi haline getirmek gerçekliğin nesnel fotoğrafını çekmek yerine onun sanatçı gözüyle görülen duygusal bir resmini çizmeye benzer. Gerçekte hiç kimse yapma imkanına sahip olmadığı bir şeyi yapamaz. Hiçbir düşünür kendi ufkunun dışına çıkıp çağlar ötesine erişemez. Ancak her düşünür birikmekte olan göle bir ya da birkaç damla su taşır. Her düşünür oluşmakta olan göle taşıdığı su damlası ölçeğinde özgün olabilir. O damlayı dahi taşıyamayanlar ise düşünce geleneğinde iz bırakamaz ve unutulurlar.

Bu nedenle bu yazı *el-Keşşâf* tefsirini kendi kaynak havuzu ve dönemindeki ilmi ufuk içerisinde okumayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Kaynak havuzu bize Zemahşerî'nin bir müfessir olarak *el-*

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi (Tefsir) muhammed.coskun@marmara.edu.tr https://orcid.org/0000-0001-5613-2182

Keşşâf'ı yazmaya koyulduğunda klasik tefsirin hangi aşamada olduğunu ve ona hangi imkanları hazırladığını tespit etmeyi amaçlayacaktır. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemin ilmi ufku ve bu ufku temsil eden çağdaş metinler ise onun elindeki imkanlara dair tespitin sağlamasını temin edecektir. Bu tespitler yapılabildiğinde *el-Keşşâf*'ı oluşturan koşulları ve sürece bizzat Zemahşerî'nin kişisel katkısını anlamak ya da bu yönde nesnel sayılabilecek değerlendirmeler yapmak mümkün olacaktır. Doğallıkla bu tür değerlendirmeler daha detaylı ve spesifik çalışmalarla zenginleştirildiğinde daha sağlıklı sonuçlara ulaşılacaktır. Ancak burada belirli ve kısıtlı bir örneklem kümesi üzerinden böylesi bir değerlendirmenin teklifi ve ilk örneği sunulmuş olacaktır.

II. *el-Keşşâf*'ın Kaynak Havuzu

el-Keşşâf'ın kaynak havuzunu tespit etmekle kastım onun kullandığı kaynakları tespit etmekle birebir aynı değildir. Kaynak havuzu tamlamasını burada, Zemahşerî'nin istifade ettiği ya da etmiş olması muhtemel bütün kaynakları içerecek şekilde geniş anlamında kullanılıyorum. Takdir edileceği üzere her yazar her kaynağını zikretmez. Özellikle klasik dönem metinleri söz konusu olduğunda bu duruma daha sıklıkla rastlanır. Öte yandan tefsir ilminin Zemahşerî öncesinde kesbettiği kazanımlar, bir müfessir olarak Zemahşerî'nin sahip olduğu donanımı behemehal etkileyecektir. Dahası bu çerçeve tefsiri aşıp bütün İslami İlimleri, hatta İslam geleneğinde tedavülde olan bütün bilgi alanlarını kuşatacak şekilde genişletilebilir. Örneğin İbn Atıyye (ö. 541/1147) Zemahşerî ile çağdaş olduğu halde, o dönemde belagat tedrisi henüz Endülüs medreselerine ulaşmadığı için,[1] onun *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli tefsirinde belagat sanatının uygulamasını görmek neredeyse mümkün değildir. Buradan hareketle biz *el-Keşşâf*'ta bahsi geçen her bilginin ve kullanılan her sanatın Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde bir şekilde tedavülde olduğu varsayımında bulunabiliriz. Aynı incelemeyi tersten yapmak ise bize o dönemde tedavülde olan bir bilginin *el-Keşşâf*'ta hangi ölçüde ve nasıl yer edindiğini, dolayısıyla Zemahşerî'nin o bilgi ile olan ilişkisini ve o konuya katkısını gösterebilir.

a. Zeccâc-Vâhidî

el-Keşşâf'ın kaynak havuzunda en önemli unsurlardan birinin dilbilimsel tefsir metinleri olduğu düşünülebilir. Bunlar içerisinde Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân*'ı literatürde *el-Keşşâf*'ın kaynaklarından biri olarak sıklıkla işlenir.[2] Çünkü anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî Zeccâc'ın hem tefsir yazma tarzından ve üslubundan, hem de çoğu noktada görüşlerinden etkilenmiştir. Bunu pek çok örnek üzerinden ele almak mümkündür. Bu çerçevede "Emanet âyeti" olarak bilinen el-Ahzab 33/72 âyetinin literatürde sıklıkla "Zemahşerî'nin yorumu" olarak kabul edilen yorumunun Zeccâc'ın tefsirinde neredeyse bire bir mevcut oluşu örnek olarak verilebilir.[3] Bunun dışında pek çok örnek Mustafa es-Sâvî tarafından tadad edilmiştir.[4] Bu nedenle burada *el-Keşşâf* ve *Meâni'l-Kur'ân* ilişkisine daha detaylı olarak girmeyi gerekli görmüyorum.

Ancak bu bağlamda çok dikkat çekmeyen bir diğer önemli kaynak Vâhidî'nin (ö. 468/1076) tefsirleri, özellikle onun *el-Basît* isimli ansiklopedik tefsiri olmalıdır. Aslına bakılırsa Vâhidî, Nişabur tefsir ekolünün en gelişmiş tefsir metinlerinin müellifi olarak, kendisinden sonraki bütün tefsir geleneğini derinden etkilemiş görünmektedir. Ancak onun etkisi Zemahşerî, Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzavî (ö. 685/1286) gibi isimleri besleyen bir kaynak olması hasebiyle dolaylıdır ve bu nedenle ismine sıklıkla karşılaşılmamaktadır. Örneğin konuyla ilgili bir çalışma, Ebussuud'un (ö. 982/1524) *İrşâdü'l-akli's-selîm*'inin mukaddimesinde doğrudan Zemahşerî ve Râzî'yi kaynakları arasında saymasına rağmen pratikte daha çok Vâhidî'den beslendiğini de-

---

1 Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şüûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1973), 207-208.

2 Müstakil bir çalışma örneği olarak bk. Fatih Kanca, "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi,* 6/2 (Ekim/October, 2022), 534-554.

3 Emânet âyetinin Zemahşerî tarafından yorumunun geniş tartışması ve bu yorumun Zemahşerî öncesi kökenleri hakkında bk. Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Ayeti", *MÜİFD*, 50 (Haziran 2016), 5-22.

4 Bk. Mustafa es-Savî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'cazihi* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 80 vd.

taylıca ortaya koymuştur.[5] Aslında Ebussuud'un Zemahşerî ve Râzî'den aldığı bilgilerin önemli bir çoğunluğunun da asli kaynağı yine Vâhidî'dir.[6] Çünkü Zemahşerî bu türden dilsel değerlendirmeleri çoğunlukla Vâhıdî'den almakta, ancak kaynak zikretmemektedir.

Örneğin el-Bakara 2/133. âyette geçen (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ) cümlesinin başındaki (أَمْ) edatının munkatı mı yoksa muttasıl mı olduğuna dair ihtilafta Zemahşerî neredeyse Vâhidî ile birebir aynı değerlendirmeyi yapmaktadır.[7] Bu edat munkatı kabul edildiği zaman cümle yeni başlayan bir cümle olarak değerlendirilmekte, muttasıl kabul edildiği zaman ise başında mahzuf bir ifade takdir edilmesi gerekmektedir. Ancak nahivcilerin büyük çoğunluğu (أَمْ) edatının kendisine atfedildiği cümlenin hazfedilmesini caiz görmezler. Hatta İbn Hişâm (ö. 761/1360) Zemahşerî'nin bu görüşü savunan tek isim olduğunu ifade etmektedir.[8] Ne var ki aynı ihtimali Vâhidî de caiz görmektedir. Nitekim İbn Hişâm aynı paragrafın devamında Vâhidî'nin de bu görüşü mümkün gördüğü kaydını düşmüştür. Diğer deyişle İbn Hişam'ın yaşadığı 8. asra kadar bu görüşü savunduğu bilinen iki âlim Vâhidî ve Zemahşerî'dir. Bu da bu iki müfessir arasındaki kaynak ilişkisini göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur.

Yine Ebussuud, Beyzavî ve Zemahşerî'nin neredeyse birebir aynı metni kullandıkları el-Bakara 2/53'te geçen (وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ) ifadesinin tefsirinde muhtevanın kaynağının Vâhidî'nin el-Vasît'i olduğunu görmek zor değildir.[9] Bir başa önemli örnek er-Ra'd 13/15. âyette geçen (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً) "*Gökte ve yerdeki herkes gönüllü ya da gönülsüz, Allah'a secde eder*." ifadesidir. Taberî (ö. 310/923) dahil olmak üzere Vâhidî öncesindeki bütün müfessirler burada "Allah'a gönülsüz olarak secde etme"yi, kafirlerin zor yoluyla İslam'ı kabul etmesi ya da secde etmesi şeklinde anlamışlardır. Ancak Vâhidî *el-Basît*'te müfessirlerin ve dilbilimcilerin açıklamalarını uzunca naklettikten sonra bu görüşleri tenkit eder ve "eğer burada kafirlerin zor yoluyla secde etmesi kastediliyor ise, o zaman ayette tahsis olmalıdır, çünkü biliyoruz ki bütün kafirler böyle bir zorlamayla karşılaşmıyorlar" demekte, ardından da *ashâbu'l-meânî*'ye atfettiği şu görüşü kendisi de destekleyerek vermektedir:

سجود الكافر هو تذلله وانقياده لتصريف الله تعالى إياه فيما يريد من عافية إلى مرض، وغنى إلى فقر، وحياة إلى موت، ومعنى السجود الخضوع والتذلل والانقياد، والكافر لا يمتنع من هذا، فهو في حكم الساجد من هذا الوجه أي: المسخّر المنقاد والمذلّل

> *Kafirin secdesi onun Allah'a boyun eğmesi, Allah'ın onun hakkında murat ettiği hastalık, sağlık, zenginlik, fakirlik, yaşam ve ölüm gibi tasarruflara mahkûm olmasıdır. Secdenin manası itaat, zillet içinde olmak ve boyun eğmektir ki kafir de bundan imtina edemez, dolayısıyla o da bu açıdan "secde eden" yani emre amade olan, boyun eğen hükmündedir.*[10]

Zemahşerî'nin bu âyetteki yorumu da, kullanılan ifadeler açısından olmasa da, muhteva açısından Vâhidî ile aynıdır:

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ أي ينقادون لإحداث ما أراده فيهم من أفعاله، شاءوا أو أبوا. لا يقدرون أن يمتنعوا عليه

> *"Allah'a secde eder" yani O'nun kendileri hakkında murat ettiği fiilleri ihdas etmesine, isteseler de istemeseler de boyun eğerler. Bundan imtina edemezler.*[11]

Vâhidî bu yorumu ashâbu'l-meânî'den yani dilbilimci müfessirlerden naklediyor olsa da, Zemahşerî'nin önemli kaynakları arasında yer alan Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ında bu yorum yer almamaktadır. Benzer şekilde Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ında ve Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Mecâzu'l-*

---

5 Bk. Halil Şimşek, *in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su'ūd al-'Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Toronto: University of Toronto, Department of Near and Middle Eastern Civilizations, Ph.D. Thesis, 2018).

6 Şimşek, *The Missing Link*, 202.

7 Bk. Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Muhammed b. Abdülaziz el-Hudayrî (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1430/2009), 3: 345; Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2021), 1: 362.

8 İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1964), 1: 43-44

9 *el-Keşşâf* ile *el-Vasît*'in bu ayetin tefsirindeki ifadeleri için bk. Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1: 138; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 253.

10 Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, 12:327.

11 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 385.

Kur'ân'ın'da da yer almayan bu yorum sadece iki kelimelik bir izah ile belli belirsiz bir şekilde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbu'l-Kur'ân*'ı ile Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Meâni'l-Kur'ân*'ında ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ında yer almaktadır.[12] Bu kaynaklar içerisinde Zemahşerî'nin atıf yaptığı tek isim İbn Kuteybe'dir. Ancak İbn Kuteybe'nin bu âyetteki açıklaması çok belirgin değildir. Daha net açıklama Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ında ve Vâhidî'nin *el-Basît*'inde yer almaktadır. *Te'vilât* Zemahşerî'nin çağdaşı Ömer Nesefî'nin *et-Teysîr*'deki en önemli kaynağı olmakla beraber, onun Nesefî'ye kaynaklığı ağırlıklı olarak kelam bahisleri çerçevesindedir ve *el-Keşşâf*'ta bu tür *Te'vîlât* izi görmek mümkün değildir. Öte yandan Ömer Nesefî'nin *Te'vîlât*'a olan sıradışı ve yoğun ilgisi, Mâtürîdî ile olan hem mezhep ilişkisinden hem de eğitim aldığı hoca silsilesinin Mâtürîdî'ye uzanıyor olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü o dönemde ve öncesinde Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ının tefsir metinleri üzerinde takip edilebilir bir etkisinin bulunduğunu söylemek zor görünmektedir. Hatta bu durum Ömer Nesefî *Te'vîlât*'ı çok yoğun bir şekilde kullanmasının sonrasında dahi önemli ölçüde değişmemiştir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin yetiştiği dönemde ilim havzalarında tedris edilen yaygın metinler arasında Vâhidî'nin tefsirleri yer alıyorken Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı yer almaz. Bu nedenle Zemahşerî'nin Vâhidî'yi ve onun tefsirlerini okuyup öğrenmiş olma ihtimali Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ını okumuş ya da *el-Keşşâf*'ı yazarken kullanmış olma ihtimalinden çok daha güçlüdür.

Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Denilebilir ki Zemahşerî'nin ele aldığı hemen her nahiv/dil izahı Vâhidî'nin özellikle *el-Basît*'inde yer almaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî'nin *dilsel analizlerde kendine mahsus, orijinal ya da çağını aşan bir müfessir değil, dönemine kadar oluşmuş birikimi yetkin bir şekilde tevarüs etmiş bir müfessir olduğunu*, diğer deyişle kendi döneminin tefsir ve dil birikimini üst düzeyde temsil ettiğini düşünmek daha makul görünmektedir. Doğallıkla Zemahşerî'nin Vâhidî gibi seleflerinden farklılığı, dilsel incelemelere belagat vurgusunu daha güçlü bir şekilde dahil etmesidir ki bu da onun kaynak havuzundaki bir diğer önemli isim olan Abdülkāhir el-Cürcânî'den (ö. 471/1078) gelmektedir.

b. Abdülkāhir el-Cürcânî

el-Keşşâf'ın dil alanında bir diğer önemli kaynağı, Cürcânî ile belirli bir olgunluğa ulaşan belagat disiplini ve özellikle bu disiplinin temelini oluşturan nazım teorisidir. Nazım teorisi her ne kadar dilimizi "sözdizimi" olarak çevrilse de bu çeviri Cürcânî'nin kastını yansıtmakta yetersiz görünmektedir. Çünkü en nihayetinde her sözün şu ya da bu şekilde bir dizimi, bir nazmı bulunur. Ancak Cürcânî'ye göre Kur'an'ın beşer tarafından üretilemeyecek ölçüde üstün olan özelliği (iʿcazı) işte tam da bu nazım unsurunda yatmaktadır. Cürcânî öncesinde nazım düşüncesi temelde iki ana damar olarak "lafız eksenli iʿcaz" ve "anlam eksenli iʿcaz" şeklinde gelişmişken[13] Cürcânî bu iki yaklaşımın tek başına kaldıklarında eksik bıraktıkları yönleri fark etmiş ve sadece lafzın ya da sadece mananın mucize olamayacağı kanaatine varmıştır. Çünkü Kur'an lafızlar aslında onun nüzulünden önce Araplar tarafından bilinen ve kullanılan lafızlar olup herhangi bir mucize özelliğine sahip değildir. Öte yandan Kur'an'ın anlamları ise her yerde mucize özelliği arz etmez. Kimi zaman şeytanın, inkarcıların ya da pek çok başka "insanın" sözü anlam olarak Kur'an'da nakledilir. Hükümlerin dahi bir kısmı Kur'an öncesinde en azından bilgi ve düşünce düzeyinde mevcuttur. Örneğin cinayet suçlarında kısas cezasının uygulanması gerektiği düşüncesi cahiliye döneminde "*Cinayet suçu en iyi, ölüm cezası ile önlenir.*" (القتل أنفى للقتل) ya da "*birilerini/katilleri öldürmek toplumu ihya etmektir.*" (قتل البعض إحياء للجميع) cümlesi ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla kısas hükmünü koyan ayetin anlamının tek başına mucize olduğunu söylemek doğru olmaz. Burada nazım teorisine göre mucize olan husus, aynı anlamın en ideal lafızlarla ifade edilmiş olması, yani anlam ile lafız arasında yüzde yüz bir mutabakatın sağlanmış olmasıdır ki bunun beşer tarafından icra edilmesi, hele de uzun bir metin boyunca sürdürülmesi mümkün değildir. Üstelik bu özellik, Cürcânî'ye göre Kur'an'ın her cümlesinde mevcuttur. Dolayısıyla bu icaz anlayışı Kur'an'ın sa-

[12] Bk. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 226; Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. M. Ali es-Sâbûnî, (Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1988), 3: 487; Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 7: 406.

[13] İʿcazu'l-Kur'an düşüncesinin gelişimi için bk. Nuʿaym el-Hımsī, *Fikratü iʿcâzi'l-Kur'ân mine'l-baʿseti'n-nebeviyye ilâ ʿasrina'l-hâdır* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980); Numan Konaklı, "İcazü'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *MÜİFD* 43 (2012/2), 251-290.

dece belli kısımlarını (örneğin gayba dair ifadelerini) değil, tümünü kuşatır ve tahaddi âyetlerinde geçen "onun ya da onun bir suresinin benzeri" ifadesine mutabık bir teori oluşturur.

Kökleri Câhiz'a (ö. 255/869) kadar uzanan ve süreç içerisinde aşama aşama olgunlaşan bu nazım düşüncesi Zemahşerî, Ömer Nesefî (ö. 537/1142), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Tabersî (ö. 548/1154) gibi hicri altıncı asır müfessirlerinin hemen öncesinde (hicri beşinci asırda) Abdülkāhir el-Cürcânî tarafından derli toplu olarak ifade edilmiş ve doğal olarak altıncı asır müfessirlerini (Endülüs ve dolayısıyla İbn Atıyye istisna olmak üzere) etkilemiştir. Bu kuşağın müfessirleri, kendilerini yetiştiren eğitim sistemine dahil olan bu nazım düşüncesini tefsirlerine farklı ölçülerde taşımış ve tefsirde öteden beri kullanılan dilbilimsel analizleri bu düşüncenin uzantısı olan birtakım enstrümanlarla zenginleştirmişlerdir. Bu kuşağın tefsir metinlerinde nazım teorisinin etkisi özellikle zait harfler, fasılaya riayet gibi anlam lehine lafızda "fazlalık" ihtimalini mümkün gören kavramlara yaklaşımda kendisini gösterir. Zeccâc, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Nehhās ve hatta Vâhidî gibi nazım öncesi dilciler zait harfi ve fasılaya riayeti zaman zaman mümkün görmüşlerken nazım teorisi ilkesel olarak buna karşı çıkar. Çünkü bu teoriye göre Kur'an'ın cümlelerinin anlamları ile lafızları arasında beşerin yapamayacağı ölçüde, yani eksiksiz bir mutabakat vardır. Dolayısıyla anlama katkısı olmayan ve sırf kafiye/fasıla uyumu için kullanılan bir harfin Kur'an'da bulunması mümkün değildir. Kur'an'da asıl olan manadır ve lafızlar manayı en uygun şekilde ifade edecek biçimde dizilmiştir. Dolayısıyla fasılalar sırf fasıla ve kafiye uyumu açısından değil, anlam inceliği ile izah edilir. Diğer deyişle nazım teorisine göre lafız anlama tabidir ve lafızdaki her tasarrufun ardında bir anlam inceliği olmalıdır. Tam bu noktada Ömer Nesefî'nin *et-Teysîr*'i ve Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ı, aralarında ifade farklılıkları olsa da, nazım düşüncesine bağlılık açısından neredeyse aynı tutumu sürdürür. Her ikisinde de "fasılaya riayet" kavramı hem son derece azdır hem de nazım düşüncesinin gelişiminden önce yaşayan müfessirlerin sadece "fasılaya riayet" olarak gördükleri kelimeler dil ve anlam odaklı izah/talil edilmiştir. Örneğin al-Ahzâb 33/68'deki (فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا) ifadesindeki fasıla Zemahşerî tarafından anlama katkısı açısından izah edilirken Ömer Nesefî tarafından fethanın işbâı şeklinde izah edilmiştir. Benzer bir gerekçelendirme Tabersî tarafından da yapılmıştır.[14]

Zerkeşî'nin (ö.794/1392) meşhur nakline göre Zemahşerî *Keşşâf-ı Kadîm*'inde anlamı esas almaksızın sadece lafız uyumu sağlamak üzere fasılaya riayet etmemim güzel olmayacağını (dolayısıyla bunun Kur'an'da söz konusu olmayacağını), ancak anlam uyumu ile bunun mümkün olacağını (إِلَّا مَعَ بَقَاءِ الْمَعَانِي عَلَى سَدَادِهَا) kaydeder.[15] Zerkeşî'nin *el-Burhan*'da fasılaya riayet konusunda başlangıçtan beri âlimlerin sergiledikleri farklı tutumları özetleyen bölümü incelendiğinde, Zemahşerî'de gördüğümüz ve esasen Cürcânî'nin nazım düşüncesiyle zirvesine ulaşan bu düşüncesin köklerinin belli belirsiz de olsa gerilere uzandığını görmek mümkündür.

el-Keşşâf üzerindeki Cürcânî etkisinin bir diğer boyutu belagatin özellikle meânî ve beyan kısımlarının bu tefsirde sıklıkla uygulanıyor oluşudur. Nitekim mecaz, istiare, kinaye, tariz, gibi beyan konularının yanı sıra takdim-tehir, hazif-zikr, hasr-kasr gibi pek çok meani konusu *el-Keşşâf*'ta ayetlerdeki kullanımlar üzerinden ele alınır. Ancak bu nokta pek çok çalışmada sıklıkla ele alındığı yaygın olarak vurgulandığı için burada örneklerle açıklamaya gerek görmüyorum. Bu noktada önemli olan husus, belagat uygulamalarının sadece Zemahşerî ve *el-Keşşâf*'a mahsus olmayıp onun çağdaşı olan Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr*'inde de bulunuyor olmasıdır. Titiz bir karşılaştırma yapıldığında bu türden uygulamaların *el-Keşşâf*'taki mevcudiyetinin *et-Teysîr*'e oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Nitekim *et-Teysîr* ile *el-Keşşâf* arasında belagat uygulamaları açısından yapılan bir karşılaştırmalı çalışmada bu tefsirlerin her ikisinde de meani sanatlarının pek çoğunun sıklıkla kullanıldığı, ancak Zemahşerî'nin kullanımının bir nebze daha yoğun olduğu tespit edilmiştir.[16] Ancak bu durum her iki müfessirin benzer bir birikime ve ortak sayılabilecek bir altyapıya sahip olduğunu fark etmemize engel değildir.

---

[14] bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2021), 7: 99, Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019), 12: 209.

[15] Bk. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abduurahman el-Mar'aşlî- Cemâl Hamdî ez-Zehebî- İbrahim Abdullah el-Kürdî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1: 164-165.

[16] Bk. Hatice Kübra Özcan, "et-Teysîr ve el-Keşşâf Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtiha Sûresi Örneği", *Burdur İlahiyat Dergisi*, 6 (2023) 248- 267.

Bu noktada hepsi aynı kuşağa mensup olan Zemahşerî, Ömer Nesefî ve Tabersî üçlüsünün tefsirleri arasındaki fark, ilgi merkezi farklılığından kaynaklanmaktadır. Andrew Lane'nin dikkatlice tespit ettiği üzere Zemahşerî aslında tam anlamıyla bir İslam âlimi değil, daha ziyade dil bilginidir.[17] Dolayısıyla onun tefsirinin yegâne ağırlık merkezi dildir. Bu yüzden de *el-Keşşâf* Cürcânî eliyle olgunlaştırılan belagat ilminin (beyan ve meânî ilimlerinin) tefsire en iyi tatbiki olarak görülür. Belagat tarihçileri Zemahşerî'nin Cürcânî tarafından yazılan her şeyi iyice özümsediğini (ve bunu tefsire en iyi şekilde uyguladığını kaydederler.[18] Buna karşılık hem Nesefî hem de Tabersî kelam ve fıkıh gibi alanlarda behre sahibi âlimlerdir. Bu nedenle *et-Teysîr* ve *Mecmau'l-beyân*'da fıkıh, kelam gibi alanlara taalluk eden bahisler dil bahislerine oranla daha merkezidir. İlave olarak Ömer Nesefî'nin tasavvufa olan yoğun ilgisi onun tefsirinde özellikle Kuşeyrî'den nakiller şeklide yoğun bir işari temanın bulunması sonucunu doğurmuştur.

c. Hâkim el-Cüşemî -Rummânî

Zemahşerî'nin kaynak havuzu içerisinde belki de en çok dikkatlerden kaçanı Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ve onun *et-Tehzîb fi't-tefsîr* isimli tefsiridir. Günümüzde artık tahkikli neşri de yapılmış olan bu tefsirin Zemahşerî'ye kaynaklık derecesi uzun bir süre önce Adnan Zerzur tarafından dikkatlice ortaya konulmuş olmasına rağmen,[19] *el-Keşşâf* araştırmaları bu hususu yeterince derinleştirmemiş görünmektedir. Zeydiye mezhebi literatüründe *el-Keşşâf*'ın doğrudan Cüşemî tefsirinden hareketle yazıldığı yönünde bir algı dahi mevcuttur. Cündârî (ö. 1337/1919)[20] *Şerhü'l-Ezhar* isimli eserinde Cüşemî'nin tefsirinden söz ettikten sonra "*Keşşaf tefsirinin Hâkim'in tefsirinden üretilmiş olup daha çetrefilli bir dile sahip olduğu söylenir.*" kaydını düşer.[21] Adnan Zerzûr bu iki metin arasındaki karşılaştırmayı nesnellikten uzak ve bir tür Zemahşerî eleştirisi formunda yapmış olsa da, pek çok önemli örnek üzerinden yaptığı karşılaştırmalar ilmi değerden büsbütün yoksun değildir. Ancak yine de onun bu erken tespitleri uzun süre dikkatlice değerlendirilmemiştir. Yakın dönemde Cüşemî üzerine yapılan bir tez çalışmasında ise onun tefsirinin *el-Keşşâf* ile olan benzerliklerinden hareketle değerlendirmeler yapılmıştır. Söz konusu çalışmada pek çok örnek üzerinden yapılan karşılaştırmalar neticesinde Zemahşerî'nin isim vermeden naklettiği görüşlerin pek çoğunun Cüşemî tefsirinde mevcut olduğuna dikkat çekilmiştir.[22] Bu bağlamda önemli sayılabilecek bir diğer husus ise Zemahşerî ile Cüşemî arasındaki bağlantının daha ağırlıklı olarak dil ve rivayet meseleleri ile ilgili olmasıdır. Muhtemelen Zemahşerî kelam konularına önemli ölçüde ilgi duymadığı için (birkaç meşhur istisna dışında) bu konuları tefsir taşıma yönünde özel bir gayrete sahip olmamış, bu nedenle de *el-Keşşâf*'ın kelami içeriği *et-Tehzîb*'e göre daha sade bir şekil almıştır.

Diğer taraftan Cündarî'nin *el-Keşşâf*'ı Cüşemî tefsirinden ihtisar olarak değerlendirmesinin yanı sıra İbn Tağrîberdî'nin (ö. 847/1470) Zemahşerî-Rummânî (ö. 384/994) bağlantısına vurgu yapması da dikkat çekici niteliktedir. İbn Tağrîberdi Rummânî'den söz ederken onun tefsirinin çokça fevaid içerdiğini kaydeder ve "ne var ki kendisi Mutezilî olduğunu sarahaten ifade etmiştir, Zemahşerî de onun yolunu izlemiş ve ona birtakım ilavelerde bulunmuştur" der.[23] Mustafa es-Sâvî doktora çalışmasında Rummânî'nin Teymuriyye kütüphanesinde henüz yazma halinde bulunan *Tefsîru Cüz'i Amme* isimli eseri ile *el-Keşşâf* arasında etraflıca karşılaştırma yapmış ve Zemahşerî'nin bu metinden oldukça fazla sayıda blok halinde alıntılar yaptığını, pek çok yerde de küçük ve kısmı değişikliklerle Rummânî'nin ifadelerini naklettiğini, ancak bunların hiçbi-

---

17 Bk. Andrew J. Lane, *A Traditional Muʿtazilite Qurʾān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī*, (Leiden-Boston: Brill, 2006), p. 46.

18 Bk. Abdülazîz Atîk, *Târihu'l-belâgati'l-arabiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 262.

19 Bk. Adnan Zerzur, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühu fi't-tefsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 359-380.

20 Yemenli tarihçi olup pek çok eseri vardır. Bilgi için bk. Zirikli, Hayreddin Mahmud b. Muhammed, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1: 163

21 Cündârî, Ahmed b. Abdullah, "Nübzetün fî ricâli Şerhi'l-Ezhâr", *Şerhu'l-Ezhâr*, 1/25-111. (Saʿde/Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2014), 1: 88-89.

22 Bk. Cemal Sünbül, *Muʿtezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

23 İbn Tağrîberdî, Cemalüddîn Yusuf b. Abdullah, *en-Nücûm ez-zâhira fî mülûki Mısr ve'l-Kāhira* (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 2010), 4: 168.

rinde Rummânî'nin ismine yer vermediğini iddia etmiştir.[24] Ancak Teymuriyye yazmasının zaten otantik olmadığı ve *el-Keşşâf* ve *Medârik* tefsirlerinden parçalar içerdiği tespit edilmiştir.[25] Nitekim söz konusu yazmanın başındaki Fatiha sûresi *el-Keşşâf* ile birebir aynıdır. Devamındaki Amme cüzü tefsiri ise *Medârik* tefsiridir. Bu nedenle bu durumu fark edememiş olan Mustafa es-Sâvî'nin değerlendirmelerinin sağlıklı bir zemine dayanmadığını söylenebilir. Öte yandan Rummânî tefsirinin Mescid-i Aksâ kütüphanesinde mevcut yazma nüshasının tahkikini içeren ve *Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile* koleksiyonu içerisinde neşredilen kısmı[26] *el-Keşşâf* ile karşılaştırdığımızda bu iki metin arasında kayda değer bir benzerliğin olmadığını, ancak *el-Keşşâf*'taki bazı müfredatü'l-lügat bilgilerinin burada da yer aldığını görmekteyiz. Diğer taraftan Rummânî'nin metni biçim ve üslup olarak da Zemahşerî tefsirinden çok farklı olup neredeyse bütünüyle soru-cevap formuna dayanmaktadır. Zemahşerî'nin *fünqule* (فإن قلت..قلتُ) şeklinde geliştirdiği ve tefsirinde zaman zaman kullandığı bu soru cevap üslubunun çok erken tarihlerden beri hem (Sibeveyh gibi) dilciler tarafından hem de (Kādī Abdülcebbâr gibi) kelamcılar tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla *el-Keşşâf*'taki bu üslubun doğrudan ya da önemli ölçüde Rummânî etkisi ile geliştiğini söylemek de zordur.[27]

SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, bir tefsir klasiği olmanın ötesinde, yazıldıktan sonraki bütün tefsir tarihini fiilen etkilemiş bir metin olarak telakki edilmekte ve sanki boşluktan mucizevi bir şekilde ortaya çıkmış sıradışı bir şaheser olarak görülmektedir. Oysa Zemahşerî de bütün diğer tefsir bilginleri gibi kendi döneminde tedavülde olan ilmi birikimi edinmiş ve bu birikimin üzerine katkılarını ekleyerek metinlerini inşa etmiştir. Bu noktada Zemahşerî'nin bireysel katkıları ne kadar büyük olursa olsun, onu inşa eden ilim ve düşünce ufkunun görmezden gelinmesi doğru olmayacaktır. Bu çerçevede bu yazıdaki eleştirel temanın maksadı, sadece *el-Keşşâf*'ın değil, bütün klasik metinlerin onları üreten birikim ve ufuk içerisinde yerli yerince okunup anlaşılması yönünde bir duyarlılığa katkıda bulunma çabasıdır. Bu tür bir duyarlılık söz konusu metinlerin değerini azaltmayı değil, aksine onların gerçeklikte uzak ve romantik bir duygu dünyasına konu edilmesini engellemeyi hedeflemektedir.

Zemahşerî'yi oluşturan ve ona *el-Keşşâf* gibi güçlü bir metni üretme imkânı sağlayan koşullar daha ileri ve spesifik çalışmalarla derinleştirildikçe, hem bu tefsir klasiğinin gerçek değeri daha iyi anlaşılacak hem de bu düzey metinleri yeniden üretebilecek bir ilmi ufkun oluşması yönünde bir adım atılmış olacaktır.

---

[24] Bk. es-Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, s. 86 vd. Ayrıca Rummânî'nin söz konusu tefsiri için bk. https://l24.im/l02s (Erişim tar. 09/17/2023).

[25] Sedat Şensoy, "Rummânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/rummani (17.09.2023).

[26] Bk. Rummânî, Ali b. İsa b. Ali, *Tefsîrü Ebi'l-Hasen er-Rummânî ve hüve't-tefsîr el-müsemmâ el-Câmi li ilmi'l-Kur'ân*, cem' ve thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, (Beuryt: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009).

[27] Bu üslup ve el-Keşşâf'taki kullanımı hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Abdülaziz Cûdî, "Üslûbu'l-qunfüle 'inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi ve beyânu hasâisihi ve fevâidihi", https://l24.im/FL8 (Erişim tar. 09/17/2023).

Ayetlerarası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Zemahşerî'nin Atıf veya İsti'nâfiyye Tercihi ve Bunun Anlama Etkisi

Doç. Dr. Süleyman Pak*

GİRİŞ

Kur'an Arapça nazil olmuş ilahi bir hitaptır. Resulullah'a indirildiği dönemde kullanılan dilin bütün özelliklerini içinde barındıran edebi bir üsluba sahip olması hasebiyle, onu anlamak isteyenlerin öncelikle Kur'an'ı dil ve ifade yönüyle tanımaları gerekmektedir. İçerisinde dilsel yönden bilinmesi gereken ifade kalıpları, edatlar, edebi sanatlar gibi pek çok kural yer almakta olduğundan müfessirler tefsirlerinde bu yöne ağırlık vermişlerdir. Elimizde mevcut yazılı tefsirlerin ilk örneklerinin dilbilimsel ağırlıklı olması konunun ehemmiyetini izah eder niteliktedir. Tefsirinde dil ağırlıklı açıklamalara önem veren ve bu vasfıyla da kendinden sonrakileri etkileyen müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir. Keşşâf adını verdiği tefsirinde müfessir, ayetleri dil kurallarına göre açıklamakta ve buradan hareketle yorumlar yapmaktadır. Bu çalışma ayetlerin aralarında anlam bağını tespit etmek üzere Arap dilinde birden çok işlevi bulunan vâv edatının Zemahşerî yorumuyla kullanımı üzerinde durmakta, böylece müfessirin ayetler arasında kurduğu anlam bütünlüğü örnekler üzerinden incelenmektedir. Konu, edatın atıf veya isti'nafiyye olarak kullanımı üzerine müfessirin yaklaşımı ile sınırlıdır. Dolayısıyla Zemahşerînin vâv edatı ile ilgili yaptığı yorumlar üzerinden vardığı sonuçlar bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

1.Vâv Harfinin İsti'nâfiyye ve Atıf Olarak Kullanımı ve Manaya Etkisi

Arapçada vâv edatının işlev bakımından birçok farklı görevi bulunmaktadır. Dilbilgisi kuralları bağlamında bunlardan birkaçının adı ve görevi şöyledir: Atıf, isti'nâfiyye, hal vâvı, "ev", "ma'a", "be" harf-i cerri, lam-ı ta'lil anlamında vâv, kasem vâvı, rubbe vâvı, muzarinin başına gelen vâv, sıfat cümlesinin başına gelen lüsûk vâvı, vurgu amacıyla gelen ziyade vâvı, hatırlatma vâvı gibi.[1] Bunlardan atıf için kullanılmasındaki amaç, aynı i'rab konumundaki kelime veya cümle şeklinde gelen iki öğeyi birbirine bağlamak ve i'rab hükmünde birbirine ortak etmektir. Fiilin isme veya ismin fiile atfedilmesi ise "sâffâtin ve yakbidne[2] (ve kâbidâtin)" örneğinde olduğu gibi anlamca birbirine dönüştürülmesi şeklinde olmaktadır. Söz başı (isti'nâf/ibtidâ) vâvına gelince o, atıf ve hal işlevi dışında, birlikte geldiği cümleyle ilgisi kesik olan sözün başında bulunmaktadır.[3] Mesela; **لا تأكل السمك وتشرب اللبن** "Süt içmişken balık yeme" cümlesindeki vâv isti'nâfiyye kabul edildiğinde, süt içme fiilinin öncesiyle ilgisini keserken, atıf veya ma'iyyet durumunda nehiy iki eylemi de kapsamış olmaktadır.[4] Vâv harfinin edat olarak atıf için kullanımının Kur'an'da pek çok örneği bulunmaktadır. Ancak müfessirler ayetleri yorumlarken edat olarak vâvın işlevi üzerinde farklı görüşlere sahip olabilmekte ve görüşlerine göre ayete anlam yüklemektedir. Mesela geçtiği yere göre aynı vâv, müfessirlerce atıf, haliye veya isti'nâfiyye olarak kabul edilebilmektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki vâv bağlacının cümleler arasındaki kullanımıyla ilgili olarak meânî ilminde fasıl-vasıl ve isti'nâf konuları, Arap belâgatının

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. suleyman.pak@gop.edu.tr. ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4440-4627.

1 Açıklamaları için bk. İsmail Durmuş, "Vâv", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/575-576; Tacettin Uzun, Arapça Sarf-Nahv terimleri Sözlüğü, Kitap Dünyası, 102-104; Mahfuz Geylani, "Arap Dilinde "Vâv" (و) Edatının Fonksiyonları", *Kilitbahir* 16 (2020). Bir edat olarak vâv harfinin ayetleri anlamaya etkisi konusunda yapılan bir çalışma için bk. Fatih Tiyek, "Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi" *Bilimname* 30/1 (2016), 275-296.

2 Mülk 67/19.

3 Konu ile ilgili açıklama ve örnekler için bk. Eymen Abdurrezzak Şevvâ, *Esrâri'l-cümeli'l-isti'nâfiyye,* (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2009),

4 Durmuş, "Vâv", 42/575.

ince ve çetin meselelerinden biri olarak kabul edilmektedir.[5] Meânî ilminde isti'nâf cümlesi söz arasında yer almakta, öncesinde mutlaka bulunması gereken bir cümle ile isti'nâf cümlesi arasında gizli bir soru-cevap ilişkisi bulunmaktayken, nahiv ilminde isti'nâf cümlesi söz, kelâm, ibâre, paragraf ve sûre başlarındaki cümlelere denildiği gibi, gizli soruya cevap olsun veya olmasın söz ortasında bulunup da önündeki cümle ile açık veya gizli ilgisi kesilen cümleye de denmektedir. Bazı nahivciler isti'nâfiyye ile ibtidâiyye cümlesini eş anlamlı saymaktadır.[6]

İsti'nâf vâvının geldiği yerlere ayetlerden birkaç örnek vermek gerekirse; mesela Hac sûresi 5. âyet şöyledir: لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى. Ayette yer alan "ve nüferriku" cümle-i isti'nâfiyyedir ve irabda mahalli yoktur. Buna göre ayetin anlamı "...size (kudretimizi) açıkça gösterelim; (ve) biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız."dır.[7] Her ne kadar arada vâv bulunsa da iki cümle birbirinden bağımsızdır.

Bakara sûresi 282. ayet şöyledir: وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ Görüldüğü gibi ayette geçen "ve yu'allimüküm" isti'nâfiyye cümlesidir. Buna göre anlamı "Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor" şeklinde olmaktadır. Her iki örnekte görüleceği üzere burada vâvın atıf değil isti'nâfiyye olması icap etmektedir. Çünkü atıf için gelmiş olsaydı o zaman haberin emir üzerine atfedilmesi gerekirdi. Nitekim şu ayette isti'nâfiyye cümlesi şartın hükmüne dahil olmamaktadır: فَإِنْ يَشَأِ اللهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ Ayetin anlamı "Allah dilese senin kalbini de mühürler. Allah bâtılı siler..." şeklindedir. Burada Allah'ın batılı silmesi, dilerse kalbini mühürler, şartıyla bağlantılı değildir. Bu durumda vâv istinafiye olmaktadır.[8]

2. Zemahşerî'nin Atıf veya İsti'nâfiyye Tercihi ve Bunun Anlama Etkisi

Zemahşerî ayetleri açıklarken kelimeleri etimolojik yönden incelemekte ve anlam tercihine göre ayeti te'vil etmektedir. Bunun yanında cümlede geçen edatların işlevi üzerinde durmakta ve bunların anlama katkısı yönünde açıklamalar yapmaktadır. Arap dili ve belagatinde pek çok farklı kullanımı olan vâv ile ilgili de bazen açık bazen de anlam merkezli tercihte bulunmakta ve ayeti bu doğrultuda açıklamaktadır. Duruma göre edatın farklı kullanımı hakkında tercihte bulunmayarak her iki ihtimali de zikretmekte ve bunların anlama etkisi yönünde ayete açıklama getirmektedir. Böylece her iki ihtimal üzerinden ayetin anlamlandırılabileceğine dikkat çekmiş olmaktadır. Konumuz ayetlerde vâv edatının anlama katkısında üstlendiği rollerden sadece atıf veya isti'nâfiyye olması hususu ile sınırlı olduğundan aşağıda Zemahşerî'nin bu hususdaki tercihleri bazı örnekler üzerinden incelenmekte ve değerlendirilmektedir.

2.1. Müteşabih Ayetlerin Anlamını Bilme İmkânı

Müfessirler, fakihler ve kelamcılar taşıdığı anlam yönüyle ayetleri muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma ayırmaktadır. Bu kavramsallaştırma genel olarak her kesim tarafından kabul görmekle beraber, yapılan tanımlama ve taksim ekollere göre büyük farklılıklar taşımakta, her ekol bu iki kavrama yaptığı tamıma göre ayetleri sınıflama yapmaktadır.[9] Görüldüğü kadarıyla ayetleri tasnife mesned olan bu iki kavramın kaynağı Âl-i İmrân sûresi 7. âyetidir.[10] Zemahşerî bu ayetten hareketle her iki kavramı şöyle tanımlamakta-

---

[5] İsmail Durmuş, "İstînâf", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/367. Cümle-i isti'nâfiyyyenin başına gelen vâv ve diğer edatlar için bkz. Şevvâ, *Esrâri'l-cümeli'l-isti'nâfiyye,* 235 vd.

[6] Durmuş, "İstînâf", 23/368.

[7] Bu çalışmada ayet mealleri "Kur'an Yolu Meali" esas alınarak verilmiştir. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali,* (Ankara: DİB Yayınları, 2017).

[8] Şevvâ, *Esrâri'l-cümeli'l-isti'nâfiyye,* 249-250.

[9] Muhkem ve müteşabih tanımları için bk. İbn Manzur, "hkm", *Lisânü'l-ʿArab*, (Kahire: Dâru'l-Maarif,t.y.), 1/951-954; "şbh", 1/2189-2191; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, (el-mektebetü'l-İlmiyye,t.y.) 86-102; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân*,(Kahire 1969), Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/492-493; M. Sait Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*, (Konya: Selam Yayınevi, 1987); Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, (İstanbul 1996); Tuncay Başoğlu, "Muhkem" *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/42-44; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-207; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an,* çev.Muhammed Han Kayanî, (İstanbul, İnsan Yayınları;1991), 1/239-240.

[10] Mukem ve müteşabih bağlamında ayetin tahlili için bk. Ebu Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi Usûli'l-fikh,* (Dâru'l-Kütüb, 1994), 2/188-198.

dır: Muhkem, birden çok anlama gelmeyen ve mana yönüyle herhangi bir karışıklık taşımayan sağlam ve açık ifadelerdir. Müteşâbih ise birbirine benzeşen, birden çok anlamı içinde barındıran âyetlerdir.[11] Buna göre Kur'ân'ın anası durumunda olan muhkem âyetler esas alınarak müteşâbihlerin anlaşılması gerekir. Zemahşerî buna örnek olarak ru'yetullaha dair ayetleri göstermektedir. Ona göre "Gözler onu idrak edemez"[12] ayeti muhkemdir. Buna karşılık "Rabbine nazar ederler"[13] ayeti ise müteşabihtir. Yine "Allah kötülüğü emretmez"[14] ayeti muhkemken, "Oranın mütreflerine emrederiz"[15] ayeti ise müteşabihtir.[16] Anlaşıldığı üzere Zemahşerî muhkem veya müteşabih saydığı ayetleri kendi mezhebi ilkeleri doğrultusunda bir tasnife tabi tutmaktadır. Râzî'nin de dediği gibi Kur'an'da muhkem veya müteşabih ayetlerin sayısının belirlenmesi ve buna göre yapılan sınıflamada ortak bir görüş bulunamamasının nedeni, her kesimin meseleye kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda yaklaşmasından kaynaklanmaktadır.[17] Benzer görüşü Mâtürîdî'nin de ifade ettiği görülmektedir.[18] Sonuçta Mutezile manası kapalı ayetler olarak ifade edilen müteşabihleri muhkemler üzerinden belirlediği yöntemler yoluyla yorumlamayı esas almakta, bunun da naklî, aklî ve dil bilimsel ilkeler doğrultusunda gerçekleştirilebileceği görüşünü benimsemektedir.[19]

Zemahşerî, müteşabih ayetlerin anlaşılmasında insan takatinin imkanını vurgulamak üzere Kur'ân'ın tamamının muhkem olup-olmama durumunu değerlendirmektedir. Ona göre; böyle bir durumda insanlar ayetleri kolayca anladıklarından gözlem, deney, araştırma ve onlar üzerinden düşünerek deliller bulma yönünde hiçbir çaba göstermezler, sonuçta tevhide ve marifetullaha dair bilginin elde edileceği tek yolu da terk etmiş olurlardı. Müteşabih ayetler, doğru yolda gitmeye içtenlikle gayret edenlerle, haktan uzaklaşanların ayırt edilmesinde çok önemli bir kıstas olmakta, bu yüzden alimler muhkemlerle anlam bağını kurmak üzere müteşabih ayetler üzerinde anlam arayışı çalışmalarını sürdürmekte böylece birçok ilim ve nüktelere ulaşmaktadırlar. Bu gayretin Allah katında yüksek derecelere nail olmaya vesile olması yanında ayetler arasında muazzam bir uyum bulunduğunu ve aralarında asla çelişik ifadelerin yer almadığını gözler önüne serdiği görülmektedir. Böylece muhkem ve müteşabih ayetler arasında tam bir mutabakat bulunduğunu anlayan müminin kalbinde iman kesin bir şekilde yer etmiş olmaktadır.[20]

Zemahşerî, Âl-i İmrân sûresi 7. âyet üzerinden müteşabihlerin anlamını bilme bağlamında görüşlerini zikretmek üzere orada geçen "vemâ ya'lemü te'vîlehü illallahü ve'r-râsihûne fi'l-'ilmi" ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamalar yapmaktadır. Âyette yer alan "ve'r-râsihûn" cümlesinin başındaki vâv edatının atıf veya isti'nâfiyye olması yönüyle ona yüklenen anlam üzerinden oluşmuş iki görüşün bulunduğunu söylemektedir. Birinci görüşe göre buradaki atıf vâvı olup ayetin anlamı "müteşabihlerin te'vilini Allah ve ilimde derinlik sahibi kimseler bilir" olmaktadır. İkinci görüş ise vâvı isti'nafiyye olarak almaktadır. Buna göre ise anlam" Müteşabhlerin tevilini yalnız Allah bilir. İlimde rusûh sahibi kimseler ise bizler ona iman ettik, derler." olur.[21] Zemahşerî bu görüşü benimseyenlerin müteşabihi mesela zebanilerin sayısı gibi mana ve

---

[11] Müteşabih ayetlerin kendi içinde sınıflandırılması için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1039-1040.

[12] En'âm 6/103.

[13] Kıyâme 75/23.

[14] A'râf 7/27.

[15] İsra 17/16.

[16] Cârullah Ebu Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, (Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998),1/528.

[17] Fahruddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (Mefâtîhu'l- gayb),* 7/188. Râzî'nin müteşabihler hakkında görüşü için bkz. Süleyman Pak, "Fahreddin er-Râzî'nin "Mefâtîhu'l-Gayb" Adlı Tefsirinde Mutlak Müteşâbihlere Yaklaşımı" *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 10/3 (2023), 141-169.

[18] Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Kur'ân,* (İstanbul:Dâru'l-Mîzân, 2005), 2/247.

[19] Yavuz, "Müteşâbih", 32/205. Mutezilenin müteşabih kavramına getirdiği yorumlar için bkz. İbrahim Bayram, "Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 90-95.

[20] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/529. Krş. Alauddin Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fi meâni't-tenzîl,* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, t.y.), 1/232.

[21] Taberî, *el-Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân,* 5/217-221; Mâtürîdî, *Te'vilât,* 2/247; Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/371-372; Karaman vd., *Kur'an Yolu,* 1/493. Ayetteki vâvı atıf olarak kabul edenler arasında İbn Abbas, Mücahid, Rebi' b. Enes bulunurken, İbn Abbas, Hz. Aişe, Hasan Basri, Malik b. Enes, Kisai ve Ferrâ ise isti'nâfiyye olarak kabul etmektedir. Kısaca selef diye adlandırılan alimler isti'nâfiyye görüşünü kabul ederken, halef uleması atıf olarak anlam vermeyi tercih etmişlerdir. Yazır, *Hak Dini,* 1040-1048. Taberî, İbn Kesîr vâvı isti'nâfiyye olarak kabul etmektedir. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân,* 5/221-222; Ebu Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîu'l- Kur'âni'l-azîm,* (Beyrut: Dâru Yûsuf, 1983), 1/304-305. Âlûsî, vakfın Allah ve

hikmetini yalnız Allah'ın bilebileceği sözler olarak açıkladıklarını söylemektedir. Bunlar içerisinde Zemahşerî'nin tercih ettiği görüş vâvın atıf olarak alınması ve rusûh sahibi alimlerin müteşabihlerin te'vilini bilebileceği yönündedir ki aslında bu aynı zamanda Mutezile'nin de görüşü olmaktadır.

Zemahşerî tercih ettiği görüşü, bütünlük içerisinde ve tutarlı bir biçimde şöyle gerekçelendirmektedir. Ona göre ayette geçen "yekûlûne âmennâ bih" ifadesi aslında yeni bir cümle başlangıcıdır ve rusûh sahibi olanların durumunu açıklamaktadır. Buna göre anlam; müteşabihlerin tevilini bilen rusûh sahibi alimler "biz müteşabihlere iman ettik. İster muhkem isterse müteşabih olsun içindeki ayetler arasında hiçbir tearuz ve tenakuz bulunmayan bu kitabın tamamının hikmet sahibi Allah katından olduğuna biz iman ettik." demektedirler. Nitekim ayetin devamında yer alan bundan sadece akıl sahiplerinin düşünüp ders çıkardığı ifadesi, rusûh sahibi kimselerin bu ayetler üzerinde derin düşünüp zihinlerini yormalarına dair bir övgü anlamı da içermektedir. Ayrıca "yekûlûne" cümlesi, "râsihûn"un hali olarak da düşünülebilir.[22]

2.2. Cehennemde Ebedi Kalmaya Dair Yorumlarda Vâvın Etkisi

Üzerinde yorum farklılığı bulunan[23] ayetlerden biri de bütün insanların cehenneme uğramasından söz eden Meryem sûresi 71. âyetidir.[24] Bir kısım müfessir ayetin başındaki vâv'ı isti'nâfiyye kabul ederek bundan mümin-kafir bütün insanların cehenneme uğrayacağı, müminler geçip giderken kafirlerin orada kalacağı sonucunu çıkarırken,[25] Zemahşerî ise bu ayeti yukarı ile bağlantılı olarak açıklamakta ve bunun üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre, ayette yer alan "vein minküm" ifadesi aslında yukarıda geçen "insan"a[26] dönmektedir. Nitekim o, İbn Abbas ve İkrime'nin bu ayeti "vein minhüm" şeklinde okumuş olmasının bu açıklamayı desteklediğini söylemektedir. Zemahşerî 67. âyette geçen insan kelimesi ister cins, isterse de kafir anlamında alınsın her ikisinde de inkâr anlamının temel olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; eğer genel olarak bütün insan cinsi kastedilirse o vakit bu sözden inkarcıların insan cinsinden olanlardan çıktığı için böyle kullanılmış olduğu anlaşılacaktır. Arapların kullanımında bu mevcuttur. Onlar "Falanoğulları filancayı öldürdü", derken aslında onlardan birinin bu fiili işlediğini kastetmiş olmaktadırlar. Şayet insanların bir kısmını oluşturan kafirler kastedilmiş olursa zaten bunda bir anlam zorluğu bulunmaz. Buna göre her iki durumda da 71. ayette kastedilenin bu inkâr sözünü söyleyenin kafirler olduğu anlaşılmış olmaktadır.[27]

Zemahşerî'nin ayeti Mutezile'nin büyük günah işleyenlerle ilgili görüşü üzerinden yorumladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mutezile büyük günah işleyen ve tevbe etmeden ölen bir kimsenin Cehennemde ebedi kalacağını düşünmektedir. Bu sebeple bu ve ardından gelen ayetleri bu çerçevede değerlendirmekte ve yorumlamaktadır. Ona göre, yukarıdan bağımsız olarak ayette genel anlamda doğrudan insan cinsi kastedilmişse bu durumda cehenneme uğramadan maksadın şöyle anlaşılması gerekmektedir: Bütün insanların cehenneme girmesinden, onların uğradığı sırada orasının cansız, hareketsiz, işlevsiz bir vaziyette olması ve müminlerin oradan geçip gitmesi ve cehennemin kafirleri çekip yutması kastedilmektedir. Bu yorumu desteklemek üzere Zemahşerî birtakım rivayetlere yer vermektedir.[28] Mesela bu hususta İbn Abbas'tan, insan-

---

râsihûn lafzı üzerinde olması konusunda her ikisinin de caiz olduğunu söylemektedir. Ebu Fazl Şihabuddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 3/85-86. Mukatil b. Süleyman kalbinde hastalık olanları Yahudiler, râsihûnu da Abdullah b. Selam gibi müslüman olan kimseler olarak açıklamaktadır. Buna göre Yahudilerin Kur'an hakkında oluşturmaya çalıştıkları şüphelere kanmayarak onun tamamının Allahtan indirildiğine iman ettiklerini söyleyen Müslüman eski Yahudi alimleridir. Mukatil de buradaki vâvı isti'nâfiyye olarak kabul etmektedir. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* (Beyrut: Müessetü Târîhî'l-Arabî, 2002), 1/264. Ayet üzerine yapılan değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kara, "Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinememesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü" *mütefekkir* 8/15 (2021), 143-163.

22 Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/529.

23 Ayetin müfessirlerce değerlendirmesini konu alan bir çalışma için bk. Süleyman Pak, Ayetler Arası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Her Ferdin Cehenneme Uğrayacağı Meselesine Dair Bir Değerlendirme (Meryem 71. Ayet Örnekliğinde), *Tafsir Dergisi,* 2/1 (2022), 105-123.

24 وَاِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا

25 Ebu Hayyan el-Endelüsî, *Bahru'l- Muhît,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1993), 6/197; Pak, "Ayetler Arası Anlam Bütünlüğü", 111-112

26 Meryem 67.

27 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/39, 43-45.

28 Ayetin yorumunda farklı görüşlere mesnet olan bütün rivayetler için bk. Celalleddin Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr,* (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 10/112-123.

ların cehenneme girdiği sırada oranın bir yağ tabakası veya katı bir tabaka şeklinde olacağı nakledilmektedir.[29] Yine Cabir b. Abdullah'ın cehenneme uğrama konusunu Resulullah'a sorduğu, Resulullah'ın da onların cehennem faal değilken uğradıklarını bildirdiği haber verilmektedir. Bir başka rivayette ise, Resulullah'ın cehenneme uğramanın iyi-kötü herkesin oraya girmesi, anlamına geldiğini ve tıpkı Hz. İbrahim'de olduğu gibi sadece müminlere ateşin serin ve selamet olacağını, o kadar ki soğuktan ateşin görevini yapamamaktan çığlık atacağını söylediği haber verilmektedir.[30] Nitekim azabın müminlerden uzak olacağının ifadesi anlamında, onların cehennemin uğultusunu duymayacağı bildirilmektedir.[31] Zemahşerî ayetin açıklaması bağlamında konu ile ilgili farklı görüşleri de zikretmektedir. Mesela cehenneme uğramayı İbn Mesud, Hasan Basrî ve Katâde cehennemin üzerinde bulunan sırat köprüsünden geçme, Mücahid ise bunu dünyada müminin humma hastalığına yakalanması olarak yorumlamışlardır. Ayrıca cehenneme uğrama onun etrafında diz çökmüş vaziyette toplanma olarak da açıklanmaktadır. Bütün bu yorumlar genel anlamda insan cinsine yönelik olarak yapılmaktadır. Görüldüğü gibi buradan Zemahşerî'nin Ehl-i sünnetin büyük günah işleyenlerin cehenneme girip cezalarını çekmelerinin ardından cennete girecekleri düşüncesinin aksine onların cehennemden çıkma gibi bir durumunun bulunmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zaten ayette insanla kastedilen kafirler ise bu durumda anlamda izahı gerektirecek herhangi bir kapalılık bulunmadığı ortadadır. Sonuçta kafirler cehenneme girecek ve orada ebedi kalacaklardır. Zemahşerî ayette geçen bir şeyin kesinlik kazanması anlamındaki "hatmen" kelimesinden hareketle insanların cehenneme uğramalarını kararlaştırıp hükme bağlaması ve böylece kendi üzerine zorunlu kılması sebebiyle bu Allah'ın üzerine vacip olduğunu söylemektedir. Her iki yorum da Mutezilenin görüşüdür ve Zemahşerî ayeti bu doğrultuda yorumlamıştır. Bu konuyu daha açık bir şekilde ifade etmek üzere onun "ardından bir bir muttakileri kurtarırız..." ayetine yaptığı yoruma bakılacak olursa görülür ki; burada eğer insan cinsi kastedilirse mana açıktır. Fakat yalnız kafirler kastediliyorsa ayetin anlamının muttakilerin cehenneme uğrayıp oradan çıkarılacakları şeklinde değil de kafirlerin cehenneme atılmasından sonra muttakilerin cennete sevk edilecekleri şeklinde olması gerekir. Zemahşerî vürud kelimesiyle cehennemin etrafında diz çökmüş vaziyette insanların toplanmasının ardından, müminlerin kafirlerden ayrılarak cennete sevk edileceği, kafirlerin ise diz çökmüş bir şekilde yerlerinde kalacakları kastedildiğini söylemekte ve bunu da "zalimlerin dizüstü çökmüş vaziyette bırakılacağını" beyan eden ayete[32] dayandırmaktadır.[33] Bu yoruma göre müminler sadece cehennemin etrafında diz çökmüş şekilde toplanmaya maruz kalacak ve ardından da cennete girmek üzere oraya doğru sevk edilecektir. Buradan onların cehenneme girme gibi bir durumlarının olmayacağı anlaşılmaktadır.

2.3. "Kelimetullah" İfadesinin Merfu veya Mensub Okunması

Ayetlerde cümle başı olarak gelen isti'nâfiyye vâvı üzerinde farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Bu durumlardan biri de Tevbe sûresi 40. ayette geçen وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا kısmıdır, "ve kelimetüllahi" ifadesinin başında yer alan vâvı atfiyye olarak alıp kelimeyi "ce'ale"[34] veya "ellezî" üzerine atfederek "kelimetellah" şeklinde okuyanlar bulunmaktadır.[35] Zemahşerî'nin burada tercihi merfu okunuştur ve o bunun daha uygun, tercihe şayan olduğunu söylemektedir. Bu durumda vâv isti'nâfiyyedir ve ardından gelen cümle de ayrı ve yeni bir cümle olmaktadır. İsti'nâfiyye olarak ayetin anlamı şöyledir: "...inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir."[36] Ayette bir taraftan insanları şirke, küfre davet eden

---

[29] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/43.

[30] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed,* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 22/396-397; Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr,* 10/113.

[31] Enbiyâ 21/101

[32] Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali,* 309.

[33] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/46-47.

[34] Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/219. Ahfeş ce'ale üzerine değil, başlangıç olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Said b. Mes'ade Belhî Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân,* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2003), 466.

[35] Nasıruddin Ebu Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 3/82. Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân Endelüsî, *El-Bahru'l-muhît,* (Beyrut: Dâru'l- Kürtübi'l-İlmiyye, 1993), 5/46; "Kelimetellahi" şeklinde mensub okuyuşa yöneltilen eleştiriler için bkz. Ebu Muhammed Mekki b. Ebu Talib Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye,* (Câmiatu'ş-Şârika, Küliyyetü'd-Diâsâti'l-Ulyâ, 2008), 1/3003-3005.

[36] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/46.

inkarcıların bu çağrısının Allah tarafından kıymetsiz ve değersiz hale getirildiği haber verilirken bir taraftan da Allah'ın tevhide dair söz ve dinine davetinin yüceliğine dikkat çekilmektedir. Burada özellikle çağrıca üstün olanın sadece Allah'ın daveti olduğu vurgulanmaktadır.[37] Bunu da Allah, elçisini kafirlerden kurtarıp Medine'ye ulaştırmayla yaptığı gibi her nerede olursa olsun ona yardım etmesiyle izhar etmiştir.[38] Böylece kafilere nispet edilen kelime ile Allah'a nispet edilen kelimenin açık farkı vurgulanmak üzere araya fasıla gelmiş, ilkinin batıllığı, ikincisinin de hakikati gösterilmiştir. Ayete getirdiği açıklamalara bakılırsa Mâtürîdî'nin iki ayrı cümle şeklinde değerlendirdiği ayete farklı yorumların yapıldığı görülmektedir: Enfal sûresi 30. ayette geçtiği üzere bu ayette de Allah'ın inkarcılara karşı planı ve buna karşılık elçisine yardımı anlatılmaktadır. Başka bir yoruma göre inkarcıların tabi oldukları din değersiz delilsiz ve batıl olurken, Resulullah'ın getirdiği din (kelimetullah) keskin delilli ve üstün kılınmıştır. Ya da küfür kelimesini benimseyenler değersizleştirilirken, Allah'ın dinine uyanlar üstün kılınmıştır.[39] Ayrıca ayete Allah şirki zelil ve yerle bir etti, Onun dini ise yüce olmaya devam etmektedir. Ayette geçen "kelimetullah"ı "Lâ ilahe illallah" olarak da açıklayalar olmuştur.[40]

2.4. Meryem sûresi 67 ve 68. Âyetlerde Vâvın İşlevi

Meryem sûresi 67. ayetin başında yer alan vâv edatı üzerinde yapılan yorumlara bakıldığında onun konumu hakkında farklı yaklaşımların bulunduğu görülmektedir. Zemahşerî konu ile ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır: Ayet içerisinde yer alan "evelâ yezküru" ifadesinin başındaki vâv atıf için gelmiştir ve "lâ yezkürü"yu önceki ayette geçen "yekûlü"ye bağlamaktadır. Aralarına ise yadırgama anlamı taşıyan hemze getirilmiştir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır: Bunu demesine diyor da ilk yaratılışını hiç düşünmüyor mu ki sonraki yaratılışı inkâr ediyor! Halbuki, sonraki yaratılışa göre ilki Allah'ın kudretini gösteren bir delil olarak çok daha dikkat çekicidir. Çünkü ilk yaratılış sürecine göre cevher ve arazlar yokluktan varlık alemine çıkarılmış ve insanın aklen ihata edemeyeceği harikuladelikte pek çok hikmete dayalı olarak ve bir örneği olmaksızın suret ve şekil verilerek yaratılmıştır. Bu yaratılış yalnız Yüce Allah'ın irade, kudret, halk ve icadı ile gerçekleşmiştir. İkincisi ise örneği bulunan ve parçaların toplanıp bir araya getirilmesiyle olmaktadır ve bu kolaydır.[41]Allah için ilk ve sonra yaratma, bunda zorluk-kolaylık hepsi birdir. Çünkü bu tür nitelemeler mahlukta olur. Burada ise yeniden dirilişi inkâr edene bir cevap verme onun cehaletini ortaya dökme durumu vardır.[42] İbn Atiyye ise buna farklı bakmaktadır. Ona göre, hemzenin önce gelmesi onun söz başı olduğunu göstermektedir.[43] Beyzâvî ise atıftan önce hemzenin gelmesini inkâr edilenin matuf olması ve matufun aleyhin ondan meydan gelmiş olmasına bağlamaktadır. Neticede insan, hiçbir şey değilken Allah'ın onu yaratmasını düşünseydi böyle söylemezdi, anlamına gelmektedir.[44]

Meryem sûresi 68. ayette insanların şeytanlarıyla birlikte haşredileceğinden bahsedilmektedir. Ayette geçen "ve'ş-şeyâtîne"nin başındaki vâvın işlevi üzerine açıklama yapan Zemahşerî tercihini gerekçesiyle birlikte açıklamaktadır. Ona göre buradaki vâvın atıf olması caiz olmakla beraber o "me'a" (birlikte) anlamı da taşımaktadır ve bu ise daha uygundur. Bu durumda ayetin anlamı "onları, azdıran şeytan dostlarıyla birlikte haşredeceğiz ve böylece her kâfir bir şeytanla beraber zincire vurulacak" şeklinde olur.[45] Bu yorum ayette yer alan insan kelimesiyle sadece kafirlerin kastedilmesi durumunda mümkündür. Ancak genel anlamda insan cinsi kastedilmişse, bu durumda anlam şöyle olur: İnsanların hep birlikte mahşerde haşredildiği sıra-

---

37 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/46. Benzer bir açıklama Elmalılı tarafından yapılmaktadır: "ve o küfredenlerin kelimesini (davet ettikleri küfrü) alçalttı da alçalttı (süflâ kıldı), öyle ki en sefil kelime o oldu. Halbuki Allah'ın kelimesi: tevhid (lâ ilahe illallah) odur ancak en ulyâ (yüksek) kelime ve Allah azîz, hakîmdir." Yazır, *Hak Dini,* 4/2547-2548.

38 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl,* 3/81-82.

39 Matürîdî, *Te'vîlât,* 6/364-365.

40 Taberi, *Tefsiru't-Taberi,*11/467; Mekki, *el-Hidâye,* 1/3003-3007; Ebu Zekeriyya Yahya b. Zeyyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 1/438.

41 Rûm 30/27

42 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/40-41; Mekkî, *el-Hidâye*, 1/4569. Vâvı atıf olarak açıklayanlardan biri de Şevkânî'dir. Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l- Kadîr,* (Dâru'l-Vefâ, t.y.), 3/472.

43 Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît,* 6/195.

44 Beyzâvi, *Envâru't-tenzîl,*4/16.

45 Benzer yorum için bk. Taberi, *Câmiu'l-beyân,* 15/587; Maturidi, *Te'vîlât,* 9/154.

da onların bir kısmını teşkil eden kafirlerin şeytanlarla birlikte zincire vurulmuş vaziyette olması, aslında aynı yerde olmaları hasebiyle hep birlikte kafirler gibi şeytanlarla haşredilmiş gibi olduklarından bu şekilde ifade edilmiştir. Bu onların arasında ayrım yapılmadan önceki bir devreyi beyan etmektedir. Nitekim, cehennemin etrafında toplanıp cehennemi gördükten sonra cennetlikleri mutluluk ve sevinç, kafirleri ise korku ve keder kaplayacaktır.[46] Şevkânî ayette geçen "şeyatîn"i ahirette hesaba çekilme diye bir durumun olmayacağını, yaşamın sadece dünya hayatından ibaret olduğunu söyleyerek insanları kandıran ve onların yoldan çıkmasına sebep olan öncü kimseler olarak açıklamaktadır.[47] Bu yoruma göre vâvı atfiyye olarak almanın ve buna göre ayete anlam vermenin bir engeli bulunmamaktadır. Çünkü insanların onları yoldan çıkaranlarla birlikte haşrolunacağı beyan edilmiş olmaktadır.

2.5. Ayette Geçen "İman edenler"in Başındaki Vâv Atıf mı, İstinafiyye mi?

Bakara sûresi 4. ayette (وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ) geçen "iman eden kimseler" ifadesi baştaki vâvın işlevine göre yukarıdaki zikredilenlerle aynı mı yoksa bununla farklı kimseler mi kastedildiği konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Eğer bu atıf olarak kabul edilirse o zaman bu vâvın işlev olarak iki farklı özelliği bulunanlar arasında olması gerektiği itirazına Zemahşerî şöyle cevap vermektedir: Buradaki ifade ile Abdullah b. Selam gibi önceleri ehl-i kitap olan ve sonra İslam'a geçen müminlerin kastedilmiş olması mümkündür. Çünkü bu kimseler Müslüman olunca onların imanları daha önceki inen bütün vahiyleri de içine alacak şekilde olmuş, ahirete imanlarının kesinliği adeta onların daha önceki inançlarını silip götürmüştür. Nitekim onlar ahiret hususunda daha önce Yahudi ve Hristiyanların dışında hiç kimsenin cennete giremeyeceği veya kendilerinden biri olunca ateşin onlara sadece birkaç gün dokunabileceği şeklinde bir inanca sahipti. Her ne kadar ahirette yeniden dirilme konusunda Müslümanlarla hem fikir olsalar da orada yeme-içme, cinsellik gibi dünyevi zevklerin devam etmesi ve ahiretin sonsuzluğu konusunda aralarında farklı yaklaşımlar bulunmaktaydı. Bu sebeple atıf yapılanlarla kendilerine atfedilenler arasında benzerlik yoktur, ikisi farklı özelliklere sahiptir. Eğer burada geçen iman edenler ifadesi, yukarıdaki âyettekinin bir vasfı olarak kabul edilecek olursa bu durumda aralarında bulunan atıf harfi ile onların önceki ayette geçen vasıflarla buradakini bir araya toplamış olduğuna hükmedilmiş olur.[48] Beyzavîye göre 4. ayette zikredilenler ehl-i kitap müminleridir ve önceki gayba iman edenler üzerine atfedilmiştir. Ayrıca zikredilmeleri muttakilerin içerisine tahsis yoluyla dahil edildiklerini göstermektedir.[49]

Bakara sûresi 3 ve 4. âyetlerde geçen iman eden kimselerden aynı kişiler kastedildiği ve bu durumda onların hepsinin muttakilerden olduğu görüşüne karşılık Zemahşerî şunları söylemektedir: Ayette yer alan "vellezine yü'minûne" ifadesi eğer önceki ayette geçen "ellezîne yü'minûne bi-gaybi"ye atfedilirse bu durumda ayetteki iman eden kimselerin tamamı muttakilerden olur ki bu kapsama daha önce ehl-i kitap olan ve olmayan bütün iman edenler, takva sahiplerine dahil olmuş olur. Ancak bu atıf "muttakîn" üzerine yapılırsa o zaman ehl-i kitaptan iman edenler muttakilerin kapsamı dışında kalmış olmaktadır. Buna göre anlam "bu kitap hem müttakiler hem de sana ve daha önce indirilenlere iman edenler için bir hidayettir." şeklinde olur.[50]

2.6. Maide 53. Ayetteki Vâvın İşlevi

Maide suresi 53. ayet "ve yekûllüllezîne…" şeklinde vâvla başlamaktadır. Bununla ilgili üç durum bulunmaktadır. Atıf, isti'nâfiyye olması ve vâvsız okunmasıdır. "Yekûlü" fiili önceki ayette yer alan "en ye'tiye" üzerine atfedilerek mensub okunmuştur. Buna göre cümle şöyle takdir edilmiş olur: "Fe'asallahu en ye'tiye

---

[46] Zemahşerî, *Keşşâf,*4/41-42; Kurtubi, *el-Câmi,* 13/486-487.

[47] Şevkânî, *Fethu'l- Kadîr,* 3/472; Karaman vd, *Kur'an Yolu,* 3/612.

[48] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/156-157.

[49] Beyzavi, *Envâru't-tenzîl,* 1/ 39; Yazır Hak Dini, 1/196. Bu konuda üç farklı yorum yapılmıştır: Her iki ayette kastedilenler bütün müminlerdir, her ikisinde kastedilen ehl-i kitaptan iman edenlerdir ve vâv, mevsuf aynı olup sıfatı sıfata atfetmektedir, son olarak ilk ayet Araplardan iman edenleri, ikinci ayet ehl-i kitaptan iman edenleri kastetmektedir. Taberi, *Câmiu'l-beyân,* 1/245-247; İbn Kesir, *Tefsir,* 1/38.

[50] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/156.

bi'l-fethi… ve en yekûle'llezîne âmenû."[51] Söz başı (isti'nâfiyye) kabul edildiğinde merfu okunur. Buna göre anlam "iman edenler şöyle söylerler" demek olur. Mekke, Medine ve Şam Mushaflarında olduğu gibi cümlenin başında vâv bulunmamaktadır. Buna göre anlam; "bu konuda müminler ne söylerler?" gibi muhtemel bir soruya verilen cevap niteliği taşımaktadır. Bu da cümle başı olduğu yorumunu destekler mahiyettedir. Bu sorunun muhatabı hakkında Zemahşerî şu ihtimalleri zikretmektedir: İlki müminlerin aralarında birbirleriyle yaptıkları bir konuşmadır ki buna göre kendi hallerine hayret ederek ve Allah'ın karşılıksız verdiği lütuf ve ihsanının bir sonucu olarak sahip oldukları ihlas ve nailiyete hayran kalarak bunu söylemişlerdir. Anlam, "sizin dostunuz ve kâfirler karşısında da destekçiniz olduklarına dair bütün güçleriyle bunlar mı Allah'a yemin etmekteydiler! olur. İkincisi, bunun Yahudiler için söylenmiş olmasıdır. Çünkü kendilerine yardım etme ve destek olma hususunda sözleşmişlerdi. Nitekim Haşr sûresi 11. âyette münafıkların Yahudilere hitaben, yurtlarından çıkarılma ve kendilerine karşı savaşılma durumunda onlara yardım edeceklerini söyledikleri haber verilmektedir.[52]

2.7. Tevbe Suresi 107. Ayette Yer Alan Vâv'ın Durumu

Tevbe sûresi 107. âyette mescid-i dırârdan söz edilmektedir. Bu mescidin yapılış amacının Müslümanlara zarar verme ve aralarına tefrika sokma, inkâr, Allah ve Resulüne karşı savaş açanların yolunu gözleme olduğu beyan edilmekte ve onlar sadece iyilik amaçladıklarını söyleseler de Allah'ın onların yalanını izhar ettiği haber verilmektedir. Ayetin başında yer alan vâv ile ilgili görüşleri zikreden Zemahşerî âyetin Medine ve Şamlılarca vâvsız şekilde okunduğunu, çünkü onlara göre bu ifadenin cümle başlangıcı kabul edildiğini nakletmektedir. Buna göre ayet yukarıdakilerden bağımsız bir anlam taşımaktadır. Anlamı, ayrıca bir kıssa olmak üzere şunlar ki…" demek olur.[53] Diğer kıraatlerde ise vâv yer almaktadır. Bu durumda başında atıf olarak yer alan vâvlı okuyuş, yukarıda özellikleri anlatılan münafıklarla ilgili olmakta ve burada da onların vasıfları anlatılamaya devam edilmektedir. Zemahşerî ayetin nuzül sebebi olarak bir olaya yer vermektedir. Şöyle ki; Amr b. Avfoğulları Kuba'da bir mescit inşa etmiş ve orada namaz kılması için Resulullah'ı davet etmişler, o da bu davete icabet ederek gidip Kuba mescidinde namaz kılmıştı. Buna karşılık aynı soyun başka bir kolu olan Ganem b. Avfoğulları onları kıskanarak tıpkı diğer kol gibi bir mescit yapmayı ve Resulullah'ı namaz kılması için davet etmeyi planlamışlardı. Ancak niyetleri diğerlerine karşı üstünlük kazanmaktı. Bir de Resulullah'ın kendisini açıkça fasık olarak nitelendirdiği Ebû Âmir'den orada dua etmesini beklemekteydiler. Bu kişi ise Uhud'dan sonraki savaşlarda Resulullah'a karşı savaşmış, daha sonra Şam'a sığınmış ve orada münafıkları organize ederek Allah'ın elçisine karşı savaşmak için başkalarıyla iş birliğine girişmişti. İşte birçok bahaneye sığınarak inşa ettikleri ve bu şahsın dua etmesini istedikleri mescitlerine, namaz kılması için Resulullah'ı davet etmişler o da sefer nedeniyle onların bu isteklerini ertelemiş, ancak sefer sonrasında isteklerini tekrarlamaları üzerine bu ayet nazil olmuştu. Ardından Allah'ın elçisi birkaç sahabeye, zalimlerce inşa edilmiş o mescidi yıkmalarını emretmiş ve böylece onlar da orayı yerle bir etmişlerdi. Bu mescit, Kuba mescidini yapan kardeşlerine zarar verme, onlara üstün gelme, aralarında nifakı derinleştirme, ayrılık çıkarma ve de Resulullah'a muhalefet oluşturma maksadıyla inşa edilmişti. Bu sebeple burası ayette mescid-i dırâr olarak tanımlanmıştır.[54]

2.8. Neml suresi 15. Ayetteki Vâvın Atıf Kabul Edilmesi

Neml suresi 15. ayetin başında yer alan vâv edatının atıf olarak yer aldığı kabul edilmektedir. Bu durumda her iki cümle arasında devam eden bir anlam bağı kurulması gerekecektir. Buna göre Zemahşerî durumu şöyle açıklamaktadır: Hz. Davud ve Süleyman'ın söyledikleri ifadeler kendilerine ilimle verilen nimetlerden biri olduğu gizli şekilde takdir edilmiş ve ardından hamd buna atfedilmiştir. Buradan hareketle ayetin, her iki elçiye ilim verildiği, kendilerinin de bununla amel ettikleri, böylece ilmin fazilet ve nimetini gö-

[51] Beyzavi, *Envâru't-tenzîl,* 2/131.
[52] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/251-252.
[53] Yazır, *Hak Dini,* 4/2616.
[54] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/91-92.

rünce de onu veren Allah'a hamd ettikleri anlamını içerdiği anlaşılmaktadır.[55] Kısaca şükür için yapabileceklerini yaptılar ve Allah'a hamd ettiler, demektir.[56] He ikisinden üstün kılındığı beyan edilen kimseler ise hiçbir ilme sahip olmayan kimseler olabileceği gibi ilim bakımından kendilerinden daha aşağıdaki mertebedekiler de olabilir.[57]

2.9. Kasas suresi 37. Ayetin Başında Yer Alan Vâvın Durumu

Kasas sûresi 37. ayetin başında yer alan vâv ile ilgili farklı kıraatler bulunmaktadır. Mekkelilerin mushafında yer aldığı şekliyle İbn Kesîr ayeti cümle başında vâv bulunmadan okumuştur. Buna göre Zemahşerî'nin yorumu şöyledir: Bu okuyuş güzel olmuştur. Çünkü ayetin bağlamı dikkate alındığında Hz. Musa'ya verilen açık mucizeleri bir sihir olarak görenlerin sözlerine karşılık burası Hz. Musa'nın verdiği cevabı içeren bir yer olmaktadır. Vâvlı olarak okunması durumunda bunun atıf için olduğu söylenmektedir. Bu durumda ayetin anlamı; "Onların şöyle demelerine karşılık Musa böyle dedi" olmaktadır.[58] Atıf olarak anlamlandırılmasında amaç, her iki sözün bütün olarak bir anlatımı olması sebebiyle duyan kimse her ikisini değerlendirmesi ve doğru olanı yanlıştan ayırt etmesidir.[59] Zemahşerî'ye göre bu vâvlı veya vâvsız gelme durumu eğer iyi değerlendirilecek olursa ilkinin daha doğru olduğu anlaşılacaktır.[60]

SONUÇ

Kur'an'da geçen vâv edatının kullanımı ve buna bağlı olarak ayetlerin yorumlanması önemli bir dilsel çalışmayı gerektiren bir husustur. Müfessirler yaptıkları yorumlarda konu ile ilgili farklı ihtimalleri değerlendirmekte ve tercihe göre bu ayetleri açıklamaktadırlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus her müfessirin seçenekleri farklı da olsa ayetler arasındaki anlam bütünlüğüne son derece dikkat etmiş olmaları ve bu doğrultuda açıklama yapmalarıdır. Bu çalışmanın konusu ayetlerde anlam bütünlüğünün kurulması bağlamında müfessir Zemahşerî'nin bu yönde izlediği yöntem üzerinden vâv edatının atıf veya isti'nâfiye olarak değerlendirilmesi olduğundan, yapılan yorumların ağırlıklı noktasını bu husus oluşturmaktadır. Çalışmanın sınırları çerçevesinde onun vâv edatına yüklediği görevle ilgili örnekler üzerinden görüşleri ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Buna göre, Zemahşerî ayetleri yorumlarken dilsel kaidelerden azami derecede istifade eden bir müfessirdir. Bu bağlamda o ayetler arasında var olan anlam bütünlüğünü açıklarken bir taraftan cümlenin siyak ve sibakını dikkate almakta, bir taraftan da dilsel tahlillere dayalı yorumlar yapmaktadır. Burada müfessir kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda ayetleri yorumlamada akli delillere başvurmaktadır. Mesela, büyük günah meselesinde ve müteşabihlerin te'vili konusunda bu doğrultuda hareket ettiği açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ahfeş, Said b. Mes'ade Belhî. *Meâni'l-Kur'ân.* Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2003.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed.* Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2001.

Âlûsî, Ebu Fazl Şihabuddin Mahmud. *Rûhu'l-meânî.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, t.y.

Başoğlu, Tuncay. "Muhkem", *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Bayram, İbrahim. "Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019).

Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Durmuş, İsmail. "Vâv". *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

[55] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/435.

[56] Beyzavi, *Envâru't-tenzîl,* 4/156.

[57] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/435.

[58] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/503-504; Beyzavi *Envâru't-tenzîl,* 4/178. Elmalılı, atıf olarak anlam vermeyi tercih etmektedir. Yazır, *Hak dini,* 5/3733.

[59] Beyzavi, *Envâru't-tenzîl,* 4/178.

[60] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/504.

Durmuş, İsmail. “İstînâf”. *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Endelüsî, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân. *El-Bahru’l-muhît.* Beyrut: Dâru’l- Kürtübi’l-İlmiyye, 1993.

Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Zeyyâd. *Meâni’l-Kur’ân.* Beyrut: Alemü’l- Kütüb, 1983.

Geylani, Mahfuz. “Arap Dilinde “Vâv” (و) Edatının Fonksiyonları”, *Kilitbahir* 16 (2020).

Hâzin, Alauddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü’t-Te’vîl fi meâni’t-tenzîl.* Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, t.y.

İbn Kesîr, Ebu Fidâ İsmail. *Tefsîu’l- Kur’âni’l-azîm.* Beyrut: Dâru Yûsuf, 1983.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*. el-Mektebetü’l-İlmiyye, t.y.

İbn Manzur. *Lisânü’l-ʿArab*. Kahire: Dâru’l-Maarif, t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Ḳur’ân*. Kahire: 1969.

Kara, Mehmet. “Müteşâbih Âyetlerin Te’vilinin Bilinip Bilinememesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 143-163.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur’an Yolu Meali.* Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir. *el-Câmiu li Ahkâmi’l- Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü’l- Kur’ân.* İstanbul: Dâru’l-Mîzân, 2005.

Mâverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve’l-uyûn.* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.

Mekki, Ebu Muhammed b. Ebu Talib Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûği”n-nihâye.* Câmiatu’ş-Şârika, Küliyyetü’d-Diâsâti’l-Ulyâ, 2008.

Mevdudi. *Tefhimu’l-Kur’an.* çev. Muhammed Han Kayanî. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân.* Beyrut: Müessetü Târîhî’l-Arabî, 2002.

Pak, Süleyman. “Ayetler Arası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Her Ferdin Cehenneme Uğrayacağı Meselesine Dair Bir Değerlendirme (Meryem 71. Ayet Örnekliğinde)” *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 105-123.

Pak, Süleyman. “Fahreddin er-Râzî’nin “Mefâtîhu’l-Gayb” Adlı Tefsirinde Mutlak Müteşâbihlere Yaklaşımı” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 10/3 (2023), 141-169.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî (Mefâtîhu’l- gayb).* Beytut: Dâru’l-Fikr, 1981.

Suyûtî, Celalleddin. *ed-Dürru’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr*. Kahire: merkezü Hicr, 2003.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu’l- Kadîr.* Dâru’l-Vefâ, t.y.

Şevvâ, Eymen Abdurrezzak. *Esrâri’l-cümeli’l-isti’nâfiyye.* Dımaşk: Dâru’l-Gavsânî, 2009.

Şimşek, M. Sait. *Kur’an’da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*. Konya: Selam Yayınevi, 1987.

Tiyek, Fatih. “Vav Harfi ve Kur’an’ı Anlamaya Etkisi”. *bilimname* 30/1 (2016), 275-296.

Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf-Nahv Terimleri Sözlüğü,* Kitap Dünyası, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zemahşerî, Cârullah Ebu Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*. Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998.

Zerkeşî Ebu Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Bahru’l-muhît fi Usûli’l-fikh.* Dâru’l-Kütüb, 1994.

Zemahşerî'nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında "Garîbu'l-Kur'ân" Meselesine Bakışı

Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu*

GİRİŞ

Tefsir literatüründe garîb lafzı, "bir dilde nadir bulunan ve manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimeler" için kullanılmaktadır. İmam Şâfiî (öl. 204/819) ve Taberî (öl. 310/923) Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsemmâ (öl. 210/827) gibi bir takım âlimler Kur'ân'da yabancı lafızların oluşunu kabul etmese de çoğu ekseri müfessirin görüşüne göre gerek Arap lehçelerinden ve gerekse yabancı dillere ait birtakım garîb kelimeler Kur'ân'da mevcuttur. Zira Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunduğunu kabul edenlere göre bu tür garîb kelimeler, vahyin ilk muhatapları olan Arapların hepsi tarafından anlaşılamıyordu. Binaenaleyh bu görüşe sahip olanlar, sahabe döneminde bu tür kelimelerin anlaşılma çabalarının olduğunu, bu minvalde farklı lehçelere ait kelime veya cümlelerin anlaşılmasında şiirlerle istişhâdda bulunulduğunu söylerler. Buradan hareketle garîb kelimelerin izahı noktasında birtakım gayretlerin ortaya çıktığı, bu alanın da tefsir literatüründe Garîbu'l-Kur'ân olarak isimlendirildiği görülmektedir.

Bu çalışmamızda Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) kısa ismi *Keşşâf* olan tefsiri özelinde "Garîbu'l-Kur'ân" konusuna yaklaşımını takdim etmeye çalışacağız. Bunu yaparken de kendisinin anlamlandırma da *müşkil/problemli* gördüğü garîb lafızları, lehçe ve yabancı kelimeler olarak tasnif etmeye, bunları da alt başlıklar şeklinde tasnif ederek örneklerle izah etmeye çalışacağız. Bu noktada tefsir usulü kitaplarında zikredilen garîb kelimelerin Zemahşerî tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve bu konuya dair başka örnekler verip verilmediği hususu irdelenecektir. Bu şekilde dilbilimsel yönü ile şöhret bulmuş önemli bir tefsir özelinde "Garîbu'l-Kur'ân" meselesinin hangi esaslar üzerinden ele alındığı tespit edilecektir. Çalışmamızda elde edilen verilerin Tefsir ilmi ve dilbilimsel tefsir alanına önemli katkılar sağlaması en büyük temennimizdir.

1-Dilbilimsel Tefsire Panoramik Bir Bakış

Garîbu'l-Kur'ân, genel bir tasnif içinde "Ulûmu'l-Kur'ân"ın bir alt dalı olmakla birlikte metodik olarak bakıldığında dilbilimsel tefsir yönteminin merkezinde yer alır. Zira ayetlerin tefsiri için önem arz eden bu alan, nüzûl dönemi ve sonrasında Kur'ân'ın manasına vâkıf olmak konusunda zorluk çekilen yabancı kelime ve lehçelerin anlaşılma çabasına binaen ortaya çıkmıştır.

Genel anlamda tefsir ilmi, Peygamberimiz (s.a.s.) ile başlamış olup daha sonra sahâbe tarafından devam ettirilmiştir. Peygamberimiz ve sahâbe ayetlerin izahında dilsel yöntem kullanmış bazı ayetleri bu yöntemle açıklamışlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mücmeli beyan, manayı te'kît, umûmu tahsîs, mutlakı takyit, müşkili tavzih ve mübhemi beyân gibi bir nevi dilbilimsel yöntemlerle Kur'an'ı tefsir ettiği görülmektedir.[1]

Tarihsel sürece bakıldığında *Dilbilimsel Tefsir* için, Hz. Peygamber'in az sayıda kelime açıklamalarıyla başlayıp Sahabe ve Tabiîn'in "garîb kelimeleri" izah edişiyle devam eden ve daha sonra da ayetlerin dil kuralları ışığında tefsir edilmesiyle son merhaleye varan üç aşamalı zamansal boyut söz konusudur. Böylece İslâm dünyası, hicrî II. asrın başlarından başlayıp IV. asrın sonlarına kadar devam eden son ve kertede tefsirin tedvin dönemi içinde zuhur eden *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbü'l Kur'ân* gibi dilbilimsel çalışmalara tanıklık etmiştir.[2]

* Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, ybiyikoglu@nku.edu.tr. https://orcid.org/0000-0003-0759-8634

1 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Beyrût: Müesseetü't-Târihi'l-'Arabî, ts.), 1/39-40.

2 İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 81-183.

Gerek rivâyet gerekse dirâyet türü tefsirlerde ayetlerin tefsirine öncelikli olarak etimolojik ve semantik tahliller ile başlandığı malumdur. Rivâyetin bulunmadığı nokta da lügavî açıklamalar öne çıkmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılmasında önem arz eden dilbilimsel tefsir ana hatlarıyla; "Arapların dilinde vârid olan şeylerle Kur'ân'ın manalarını açıklamak"[3] şeklinde tanımlanmıştır. Yine muasır âlimlerden İbn Âşur ise filolojik tefsire; "muhtasar veya geniş olarak Kur'ân lafızlarının manalarını ve onlardan faydalanmayı araştıran ilim"[4] şeklinde tanım getirmiştir.

Zemahşerî'nin tefsiri olan *Keşşâf*'ı en bariz vasfı bunun dil bilimsel bir tefsir özelliğine sahip olmasıdır. Böyle olmakla birlikte onun bu eseri, tefsir tarihî sürecinde "Mu'tezilî tefsir" olarak nitelendirilmiştir. İ'tizalî fikirleri uhdesinde bulundurması sebebi ile bu önemli tefsir bir taraftan ta'n edilirken diğer taraftan da hiçbir rivâyet veya dirâyet türü tefsir, Keşşâf'ın dilsel ve edebî izahlardan müstağni olamamıştır. Ali Özek'in tabiriyle çoğu müfessirin filolojik izahlarda kendisine odaklandığı Zemahşerî; ayetleri, dilbilimin verileri ışığında lügat, nahiv ve belagat ilkelerini dikkate alarak yorumlamış, Kur'ân'ı Kerim'in i'caz yönlerini, uhdesinde barındırdığı edebî üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koymuş, tefsir ilminde manaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu sonraki ulemaya göstermiştir.[5] Nitekim onun mümtaz olan bu tefsiri, sonraki ulemanın filolojik tefsir için müracaat ettikleri başat kaynak vasfını korumaya devam etmektedir.

2-Garîbu'l-Kur'ân'ın Kavramsal Boyutu ve Gelişim Süreci

"Garîb" kelimesi, garâbet kökünden gelen bir kelime olup "uzak ve vasıf olarak ne olduğu, bir toplum nazarında nasıl kullanıldığı bilinmeyen ve niteliği kendilerine yakın olmayan[6] anlamlarına delalet eder. Tehânevî'ye göre ise "vatanından uzak kalan, kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, müphem ve kapalı olan manalarına gelip ıstılahî anlam olarak ise Arapların tamamı olmayıp sadece bir kısmı tarafından bilinmeyen" lafızlara denir.[7] Istılâhî anlamdan hareketle *Garîbu'l-Kur'ân*'ı; "Kur'ân'da açık olarak anlamı bilinmeyen garîb ve müphem (kapalı) lafızların, farklı lehçeler veya dillerdeki karşılıklarına bakmak suretiyle bunların, lügat ve tefsirlerde açıklamasını konu edinen ilim" şeklinde daha kapsamlı olarak tanımlayabiliriz.

Garîbu'l-Kur'ân'ın tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Hicrî II. asır sonrası bu alanla ile ilgili bilgiler yazıya geçirilmeye başlamıştır. Bu meyanda Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88) ile başlayan bu alandaki telif hareketi Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm (öl. 200/815), el-Ferrâ öl. (207/822), Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 210/825), Ahfeş el-Evsât (öl. 221/835), İbn Kuteybe (öl. 276/889), ez-Zeccâc (öl. 310/923) ve Râgıb el-Isfehânî (öl. 502/1108) gibi pek çok âlimler tarafından geliştirilmiş ve Garîbu'l-Kur'ân'a dair önemli eserler ortaya konmuştur[8]. Son dönem müfessirlerinden Şevkânî de (öl. 1250/1834) tefsirinde *Garîbu'l-Kur'ân* türünden kelimelere dair filolojik/dilbilimsel açıklamalar cihetine gitmiştir. Bunların izahı konusunda, lügat, filolojik ve tefsir türü kitaplara müracaat etmiş, ancak bu hususta "garîb kelimeler/lafızlar" şeklinde tefsirinde herhangi bir tabir kullanmamıştır.[9]

Sahabe dönemi baktığımızda garîb ve müşkil kelimeler üzerinden birtakım izahların günümüze kadar geldiğini görmekteyiz. Zira İbn Abbas (öl. 68/687-88), "şiir, Arap'ın divanıdır. Yüce Allah, kitabını Arapça indirdiği Kur'ân'dan bir harf bize gizli kaldığında Arap divanına müracaat ederiz"[10] der. Yine İkrime (öl. 105/723) de İbn Abbas'tan rivâyetle "Benden dilin garîblerini sormak isterseniz, şiire müracaat ediniz. Zira

---

3 Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lugavî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 38.

4 Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 1/11.

5 Ali Özek, "Zemahşerî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013), 44/236.

6 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beyrût: Dârû'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990), 1/191-194.

7 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrût: Mektebetü'l-Lübnân, 1996), 2/1250-1252.

8 Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 143; "Garîbu'l-Kur'ân" literatürü bağlamında telif edilen fihrist kitaplarında zikredilen diğer eser isimleri konusunda bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 183-185.

9 Yakup Bıyıkoğlu, "Şevkânî'nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Garîbu'l-Kur'ân Konusuna Yaklaşımı", *Kur'ân ve Dil İlimleri*, Ed. Emrullah Ülgen vd. (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 56.

10 Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, ts.), 2/55.

şiir Arap'ın divanıdır"[11] şeklinde nakilde bulunur. Sahabeden örnek olarak Hz. Ömer, Abese sûresindeki "أَبًّا" kelimesinin manası hakkında bilgi sahibi olmadığını ifade eder.[12] Aynı şekilde İbn Abbas da (فاطر السموات) ifadesindeki "فطر" kelimesinin anlamını bilmediğini, iki Arap köylüsünün bir kuyu başında tartışmaları esnasında bunun manasını öğren(ebil)diğini itiraf eder.[13]

İmam Şâfiî, Taberî ve Ebu Ubeyde gibi bazı âlimler Kur'ân'da garîb kelimelerin varlığını kabul etmese de bazı âlimler, Kur'ân'da bunların bulunduğunu kabul ederler.[14] Bunların varlığını kabul edenler, yabancı dil ve lehçelerdeki bazı kelimelerin Kur'ân'a geçmiş olduğunu söylerler. Örnek olarak bunlardan bazıları; (الرقيم) Rumca'da kitap, (الطور) Süryanice'de dağ, (المُهْل) Berberice'de kızgın yağ, (اَلْيَمّ) Kıptî dilinde deniz şeklinde sıralanabilir.[15] Buradan anlaşıldığı üzere Araplar, çeşitli sosyal faaliyetlerinde, kuzeye ve güneye doğru yapılan ticârî ilişkilerden kaynaklanan Arapçaya geçmiş kelimeleri Kur'ân'ın nüzulü esnasında kullanmışlardır. Dolayısıyla nüzul dönemi ve öncesinde kullanılan bu kelimelerin bir kısmı Kur'ân'a geçmiştir. Ancak Arapça diline derc olmuş bu kelimeler, Yüce Kitâb'ın ilk muhatabı olan Araplar tarafından tam olarak anlaşılmadığından erken dönemde bu tür garîb kelimeleri konu edinen yeni bir ilim dalı tezahür etmeye başlamıştır.[16]

Son olarak belirtilecek olursa Aslı Arapça olmayıp Kur'ân'da bulunan bu tür yabancı kelimelere tefsir usûlü bağlamında şu yaklaşımlarda bulunmak uygun olacaktır:

1. Bu türden kelimeler dildeki kullanım çokluğu nedeniyle hangi anlama geldiği biliniyorsa bu durumda kelimenin tefsiri açısından bir problem olmayacaktır.
2. Kur'ân'da yabancı bir kelimenin bulunduğunu tümden reddetmek, müfessiri bu kelimeye dair etimolojik incelemeye ve buna Arapça bir köken bulma arayışına götürebilir. Bu da birtakım zorlama anlamlandırmalara sebebiyet verebilir.
3. Şayet bir kelime farklı bir dilden Arapçaya geçmiş ise de bu artık Arapça(laşmış) bir kelimedir ve anlam olarak da Arapçadaki anlamı esas alınmalıdır. Zira asıl dilden hareketle yeni dildeki anlamını tespit etmeye çalışmak doğru bir yöntem olmayacaktır.[17]

Garîbu'l-Kur'ân ilminin kavramsal ve gelişim süreci hakkında genel bir bilgi verdikten sonra dilbilimsel tefsir alanında önemli yere sahip olan Zemahşerî'nin, bu konudaki yaklaşımlarını ele alalım.

3-Zemahşerî'nin Garîbu'l-Kur'ân Konusuna Bakışı

Zemahşerî"nin Garîbu'l-Kur'ân konusunda yaklaşımı genel olarak değerlendirilecek olursa o, anlamı *mübhem* olan ayetleri hakkında müşkil tabirini kullanır. Bu konuda müşkil olacak meselelerin kaynağını da lehçelerdeki farklılığın anlama yansıması ve Arap diline geçen yabancı kelimeler olarak gösterir. Yoksa o, 'bu kelime yabancı dildeki aslı üzere Kur'ân'da geçmektedir' şeklinde bir ifade kullanmaz. Onun bu yaklaşımını ve garîb kelimelere dair tasnif yöntemini başlıklar olarak ele alalım.

3.1 Mübhem Kelimeleri Müşkil Addetmesi

Zemahşerî, manasının anlaşılması için sözlüklere başvurmayı gerektiren kelimeleri, *garîb* kelimesi ile değil de kapsam olarak daha geniş tuttuğu *müşkil* terimi ile ele almaktadır. Onun bu tür kelimeleri garîb olarak vasıflandırmasının sebebinin 'anlaşılma' problemi ile ilgili olması muhtemeldir. Zira Kur'ân anlaşılması için indiği dönemde konuşulan Arap Dili üzere nazil olmuştur. Sahabenin bizzat kendilerinin yaşadığı birta-

---

[11] Berduddin Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/292; Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/55.

[12] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/295-296.

[13] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/293.

[14] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 31. Baskı, 2018), 178; yine bu konudaki tartışmalara dair etraflı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 44. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 143-144.

[15] Bu misallerin tamamı için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 181-182; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 141-142.

[16] İsmail Cerrahoğlu, "Garibu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 8/379-380.

[17] Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 120-121.

kım olaylara binaen kendi dilleri üzerine inen Kur'ân'ı anlamamaları ya da anlamakta zorlanmaları mümkün gözükmemektedir.[18]

Zemahşerî, Kur'ân'ın garîb lafızları hakkında müşkil söylemine dair "وَفَاكِهَةً وَأَبًّا" (Abese 31) ayetini tefsir ederken "ebben" kelimesinin izahı için şu açıklamalarda bulunur:

"Ömer (r.a), kendi ifadesiyle anlattığına göre bir gün bu ayeti okuyordu. Sonra kendisine, 'her şeyi biliyoruz da bu *ebb* nedir?' diye sordu. Elindeki âsâsını attı ve kendisine: 'Bu (lafız) Allah'ın Ömer için kıldığı bir tekellüftür/zorluğa girmektir. Ey Ömer'in annesinin oğlu, *ebb* kelimesini bilmemenden sana ne (halel) gelir' dedi. Sonra: 'Bu Kitap'tan size açık olan şeylere tâbi olun, böyle olmayanı bırakın' dedi. Şayet dersen ki: 'Bu, Kur'ân'ın mana ve müşkil durumlarına tabi olmayı nehyetmeye benziyor. Ben de derim ki, 'öncekiler bu durumu düşünmediler. Zira ümmetin en önem verdiği şey amele sarılmaktı. Nitekim onların nazarında kendisiyle amel edilmeyen bir şeyle meşgul olmak kendini zora sokmak (tekellüf) idi. Burada Allah, kendisini doyurana minnet ve O'na şükür ile yönelmesini istedi.' Malum olduğu üzere ayette geçen *el-ebb* Allah'ın insanların ve davarların faydalanması için bitirdiği bir şeydir. Burada (bu nimet konusunda) senin için önemli olan Allah'a şükretme konusunda uyanık olmandır…Böylece Ömer (r.a) Kur'ân'ın müşkil durumlarına dair benzer davranış/tutumlardan kaçınmaları hususunda insanlara vasiyet etti."[19]

Bu şekilde Zemahşerî, usûl kitaplarında Kur'ân'ın garîb lafızlar olarak zikredilen kelimeler hakkında "Kur'ân'ın müşkilleri" tabirini kullanmıştır. Böylece garîb kelimelerin anlaşılmasının genel anlamda müşkil bir durum olduğuna işaret eder. Bu şekilde müfessir, Garîbu'l-Kur'ân meselesini Kur'ân'ın müşkilleri konusuna dahil eder. Yeri geldiğinde de bu tür kelimeleri müşkil durumdan çıkarmak, müphem yönlerini izale etmek için birtakım izahlarda bulunur.

3.2. Zemahşerî'nin Tefsiri Bağlamında Garîb Kelimelerin Varlık Sebebi

3.2.1. Lehçeler

Zemahşerî, Kur'ân'ın üzerine nâzil olduğu Kureyş lehçesi ile yazıldığı, başka lehçeler bulunmadığını söylemekle birlikte Kur'ân'daki bazı lafızların ortak kullanım alanına sahip olduklarını hatırlatır. Bu konuda Yusuf sûresi 35. ayetini örnek verir. Şöyle ki Hz. Ömer'den nakilde bulunarak;

"Ömer, bir adamın ayetteki ibareyi "عتّى حين" şeklinde okuduğunu işitti. Sonra ona: 'Bu kırâatı sana kim öğretti?' dedi. O da: 'İbn Mesûd" deyince, Ömer de İbn Mesûd'a: 'Allah, Kur'ân'ı Arapça ve Kureyş lehçesi üzere indirdi. Hal böyle olduğundan insanlara Kureyş lehçesi üzere okuyun, Hüzeyl lehçesi üzere değil' şeklinde yazılı beyanda bulundu"[20] Buradan anlaşıldığı üzere Mushaf'ın içerisinde doğrudan başka lehçe eklenmemiştir.

Zemahşerî, Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirilip yazıldığını kabul etmekle beraber Huzeyl, Tayy, Hicaz, Temîm, Neha', Necd, Akk, Tihâme, Kelb ve Gatafan ile isimsiz birtakım kabile lehçelerini de tefsirinde zikreder.[21] Ancak o, bu lehçelerin büyük çoğunluğunu "lügat" lafzı ile zikredip kırâatleri kasteder[22], bunların az bir kısmını kelime anlamlarını izah için kullanır. Onun, kelimelerin farklı lehçelerdeki manalarından bu şekilde yararlanması, Kur'ân'da farklı lehçelerden kelimelerin bulunuşunu göstermek için değil, bir dildeki ortak kelimelerin farklı lehçelerde bulunuşunu ve anlamsal boyutunu ifade etmek içindir. Zira *Keşşâf* tefsirinde Kur'ân'ın ve İmam Mushaf'ının Kureyş lehçesinde olduğu vurgusu net bir şekilde ifade edilmektedir.[23] Şimdi Zemahşerî'nin kelimeleri izah ederken anlamsal bağlamda işaret ettiği lehçeleri birkaç örnek ile açıklamaya çalışalım.

---

[18] Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 206.

[19] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşafu 'an hekâki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili vucûhi't-te'vîl*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 4/705.

[20] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/441.

[21] Bu kabile lehçeleri, tefsirde müteferrik yerlerde geçmektedir. Bk. Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi,* 207.

[22] Mesela (...على لغة من يقول) ifadesiyle belirtilen kırâatlere dair birtakım örnekler için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 567, 616; 2/150 vd. Yine lügat ifadesi belirtmeksizin *garîb* kelimelerde sadece kırâatler konusuna değinmesine dair birkaç örnek için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/195; 4/ 62, 674 vd.

[23] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/58; 2/ 441, 652: 4/611.

Örnek: 1

Zemahşerî, Ra'd 31. ayette " ...اَفَلَمْ يَايْئَسِ الَّذينَ اٰمَنُوا..." şeklinde geçen (يَايْئَسِ) kelimesinin Nuha' kabilesinin lehçesine göre "bilmezler mi ki?/أَفَلَمْ يَعْلَمْ" anlamında kullanıldığını kaynak vermeden "قيل" tabiriyle nakleder. Böylece mananın tazammunundan hareketle "el-ye'su" ifadesinin "ilim(bilmek)" manasına gelebileceğini bildirir. Zira bir şeyi bilen, aynı zamanda onun olmayacağını da bilendir. Bu hususun *recâ*nın *havf*; *nisyân*ın da *terk* anlamında kullanılması gibi olduğunu hatırlatır.[24]

Örnek: 2

O, Hurûf-u mukatta'a konusunda da lehçeler üzerinden anlam arayışına gider. Şöyle ki Tâhâ sûresi 1. ayetteki "طه" hakkında söylenenlerin sıhhatini "Allah bilir" diyerek (طاها) kırâat formunun Akk lehçesinde " يا رجل" anlamında kullanıldığını söyler. Daha sonra bunun (يا هذا) şekline çevrildiğini, bunun sonra "يا طا" formuna dönüştürülüp en son şeklinin de "ha" üzerinden kısaltmaya gidilerek "طه" olduğunu nakleder. Bu konuda şiirle istişhatta bulunur.[25] Yine Yâsin sûresi 1. ayette de "يس" nin İbn Abbas'tan nakille Tayy lehçesindeki (يا إنسان) anlamında kullanıldığını, ancak bunun anlamını da mutlak olarak Allah'ın bildiğini söyler. Son olarak bu veçhin doğru olması durumunda ise anlamının "يا أُنَيْسِين" olabileceği kanaatini ileri sürer.[26]

Örnek: 3

Zemahşerî, İnsân sûresinde 13. ayetteki "*...ne yakıcı güneş görürler orada ne de dondurucu soğuk...*/ لَا يَرَوْنَ فيهَا شَمْساً وَلَا زَمْهَرِيراً..." (زَمْهَرِيرا) kelimesinin 'ay' anlamına "قيل" geldiğini lafzıyla bildirir. Yine bu kelimenin Tayy lehçesinde kullanıldığını naklettikten sonra beyit takdim ederek şiirden delil getirir. Sonra da o, ayetin manasını "cennet, pür aydınlıktır ve orada ne güneşe ne de aya ihtiyaç duyulur" şeklinde verir. [27]

Örnek: 4

O, benzer olarak "*Gerçekten de insan Rabbine karşı çok nankördür*/إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّه لَكَنُودٌ" ayetindeki 'kenûd' kelimesinin önce 'nankör' anlamına geldiğini delil göstererek belirtir. Kelbî'den nakilde bulunarak *kenûd* lafzının; Kinde lehçesinde "âsi", Benû Mâlik lehçesinde "cimri", Mudar ve Rebî'a lehçesinde ise "nankör" anlamına geldiğini nakleder. Daha sonra bu kelimenin "özellikle Rabbinin nimetine çokça nankör olan" anlamını ifade ettiğini söyler.[28]

Bu şekilde Zemahşerî, çoğunluk olarak kırâatlara dair kabile lehçelerine işaret etmekle beraber, bazı yerlerde de ayette geçen garîb lafızlara lehçeler üzerinden anlam verir.

3.2.2. Yabancı Dillerden Arapçaya Geçen Kelimeler

Bu bağlamda geçmişten günümüze Kur'ân'da başka dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı âlimler arasında tartışılmış ve dil alanını ilgilendiren bu konu için dilden ziyade teolojik gerekçelerle birbirine zıt fikirler ortaya atılmıştır.[29] Kur'ân'da yabancı kelimenin mevcut olmadığını; Kur'ân'ın Arpça olarak indirildiği[30] ve müşriklere hitaben Kur'ân'ın yabancı dilden bir lisan üzere olması durumunda inkarcı olarak onların ayetlerin tafsilatlı açıklanmasının gerekliliğini ısrarla dile getirecekleri[31] şeklindeki iki hususa dayandırmışlardır.

Zemahşerî'ye göre başka dilden geçişler olsa da Kur'ân'da bir kelimenin aynı anda hem Arapça hem de yabancı olması vaki değildir. Zira Arap diline giren bir kelimenin ta'rîb yoluyla artık Arapça sayılması gere-

---

[24] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/499.

[25] "إنّ السفاهة طاها في خلائقكم ...لا قدّس الله أخلاق الملاعين" Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/51-52.

[26] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/5.

[27] "وليلة ظلامها قد اعتكر ... قطعتها والزّمهرير ما زهرا"
"*Bir gece ki; karanlıkları iyice koyulaşan,*
Ben o gece boyunca yürüdüm ve zemherîr (ay) hiç parlamadı." Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/671.

[28] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/795.

[29] Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/287-291.

[30] Yûsuf 12/2.

[31] Fussilet 41/44.

kir.[32] Zira ona göre ta'rîb, bir kelimenin çeşitli kalıplarda sîgalandırılması, ait olduğu dilin kurallarının değiştirilmesi ve kendisine en uygun i'rab çeşitlerinin verilmesiyle Arapça haline getirilmesidir.[33] Mamafih Zemahşerî'nin İbn Cinnî'den (öl. 392/1002) naklettiği üzere Araplar, üzerinde birtakım değişiklikler yaparak yabancı bir kelimeyi kendi kelamlarına dökmüşlerdir.[34] Dolayısıyla bu süreçte *a'cemî* (yabancı) bir kelimenin aslî olan kök yapısının korunması gerekmemektedir.[35]

Keşşâf tefsirinde ele alınan bir takım yabancı kökenli kelimelerin menşei incelendiğinde bunların İbranice, Süryanice, Farsça kelime ve mu'arreb özel isimlerden müteşekkil oldukları görülür. Şimdi Zemahşerî'nin, tefsirindeki garîb kelimelerin izahına yaklaşımını örneklerle izah edelim.

Örnek: 1

Zemahşerî, garib kelimeler hakkında (اسم أعجمى/yabancı isim) ve sarf/çekim kurallarından men edilen yabancı asıllı isim anlamında (عجمة/ucme) tabirini kullanır. Ancak bunlara anlam vermez. Mesala o, " وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ..." Bakara Suresi 31. ayette geçen *Adem*[36]; "...فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ..." Bakara sûresi 34. ayette zikredilen *İblis*[37]; "... وَأَنْزَلَ التَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ ..." Âl-i İmrân sûresi 2. ayette geçen *Tevrat ve İncil*[38]; "وَقالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ" Tevbe sûresi 30. ayette geçen *Üzeyir*[39]; "... قالُوا يا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ " Kehf sûresi 94. ayette geçen *Ye'cûc ve Me'cûc*[40] ve yine Kasas sûresi 34 ve 76. ayetlerde geçen *Kârûn ve Harun*[41] lafızlarını "yabancı isim" olarak adlandırır.

Yine o, İsraîl (Bakara 2/40), Cibril (Bakara 2/97); Mikâil (Bakara 2/98), İbrâhim (Bakara 2/125), İsmâil (Bakara 2/125), Yahyâ (Al-i İmrân 3/40), Mûsâ (Al-i İmrân 3/84), Sînâ (Mu'minûn 24/20), Nûh (Tahrim 66/10), Lût (Tahrim 66/10), Vedd (Nûh 71/22), Suvâ (Nûh 71/22), Yeğûs (Nûh 71/22), Yeûk (Nûh 71/22), Nesr (Nûh 71/22) ve İstebrak (İnsan 76/21) şeklindeki özel isimleri Arapçada yabancı asıllı ucme/sarftan men edilmiş[42] kelimeler olarak niteler. Bunlardan sadece İsrâil'in "Allah dostu ve Allah'ın kulu"[43], Cibril'in de "Allah'ın kulu"[44] anlamlarına geldiğini söyler.

Örnek: 2

Müfessir, ayetlerde geçen bazı kelimelerin aslının İbranice olduğunu belirtir. Örneğin Bakara sûresi 247. ayette "...قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ..." şeklinde geçen *Tâlût*[45], Âl-i İmrân sûresi 45. ayette "...اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى..." olarak geçen *İsâ*[46], Yûsuf Sûresi 4. ayette "... إِذْ قالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ" olarak zikredilen *Yûsuf*[47], Hac sûresi 40. ayette "... لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَبِيَعٌ وصَلَواتٌ..." ibaresinde geçen *salât*[48] ve Saffat sûresi 139. ayette "وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ" şeklinde geçen *Yûnus*[49] kelimelerinin İbranice olduğunu söyler. Ancak o, bunların bir kısmı için *a'cemî* veya *ucme* deyip anlam verme cihetine gitmez. Sadece Arapçaya İbraniceden geçtiğini îmâ ederek Âl-i İmrân sûresi 45. ayette geçen "Mesih" kelimesinin aslının İbranicede "meşîh" olduğunu ve manasının da *mübarek*[50] anlamına geldiğini zikreder.

---

32 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/416

33 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/285.

34 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/196.

35 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/479.

36 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/154.

37 Müfessir "اسم أعجمى" şeklindeki izahı Meryem 19/56. ayetin tefsirinde yapar. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/25.

38 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/363-364.

39 Müfessir, Üzeyir kelimesinin ucme olduğunu söyler. Ancak kim bunu tenvinli yaparsa bu ismi Arapça haline getireceğini ilave eder. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/250.

40 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/696.

41 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/434.

42 Müfessir, ucmenin tarifini çekimi olmayan isimler olarak yapar. Örnek olması bağlamında bir kısmı için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/159, 195; 2/250; 3/434 vd.

43 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/159.

44 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/195.

45 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/320.

46 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/390.

47 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/416.

48 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/162.

49 Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi ayetteki yeri dışında verilmiştir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2 /416.

50 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/390.

Örnek: 3

Zemahşerî tefsirinde birtakım garîb kelimelerin aslının Süryanice olabileceğini söyler. Bu minvalde o, Meryem sûresi 56. ayette "...وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِدْرِيسَ" şeklinde geçen *İdrîs* isminin Süryaniceden özel isim olarak geldiğini ve anlamının *yüksek* rütbe olduğuna dikkat çeker.[51] Ancak müfessir, Saffat sûresi 123. ayette geçen *İlyâs* isminin Süryanice olduğu belirtmekle beraber, kelimeye dair herhangi bir anlam vermez.[52]

Örnek: 4

Müfessir, Kur'ân'da iki yerde mu'arreb kelimenin, bir yerde de Farsça ismin bulunduğuna değinir. Şöyle ki Bakara sûresi 61. ayette "...اهْبِطوا مِصْراً..." geçen *Mısr*[53] ve Hûd sûresi 82. ayette "مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضودٍ" şeklinde geçen *siccîl*[54] lafızlarını Arapçalaşmış kelimeler olarak niteler. Fakat bu kelimelere dair anlam vermez. Ancak Zümer sûresi 63. ayette "لَه مَقالِيدَ السَماواتِ و الأرْض" geçen *mekâlid* kelimesinin Farsça olduğunu ve bunun "anahtarlar" anlamına geldiğini ve ta'rîb yoluyla kelimenin Farsçadan Arapçaya dönüştüğünü detaylıca anlatır.[55]

Özetle Zemahşerî, tefsirinde garîb lafızlar olarak yabancı dillerden geçen kelimelerin varlığını birtakım izahlar ile ihsas eder. Ancak bunların Kur'ân-ı Kerîm'in indiği dil üzere ifade edildiği, dolayışla hitap Arapça olunca bu dile dahil olmuş bu kelimelerin de artık Arapçalaşmış olacağına dikkat çeker. Zira ona göre artık bu kelimeler, Arap dilinin bir parçası olmuştur.

3.3. Zemahşerî'nin Garîbu'l Kur'ân Bağlamında Tefsir Yöntemi

Bu başlıkta da birkaç örnek üzerinden Zemahşerî'nin Kur'ân'daki "garîb" kelimelere dair tefsir yöntemi ele alınacak ve onun bu hususta ki yaklaşım tarzı örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

3.3.1. Selef Âlimlerin Görüşlerine Başvurması

Zemahşerî, garib kelimeleri açıklarken bazen ilk dönem sahabî ve tabiûn dönemi âlimlerin görüşlerine başvurur. Bu konuda bir örnek verilecek olursa o, Hûd sûresi 40. ayette "*Ta ki emrimiz geldiğinde kazan dairesi (tennûr) harladı.../...*حتّى إذا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّور" ayetindeki "Tennûr/تنّور" kelimesi için değil de daha sonra benzer anlamda olan Mu'minûn sûresi 27. ayetin tefsirini yaparken bu lafza dair birden çok anlam verme cihetine gider.

Şöyle ki Zemahşerî, *Tennûr*'un mahiyeti konusunda bunun, Âdem'in kendisi olduğunu, özü taştan olup sonra Nûh'a dönüştüğünü nakleder. Mamafih üzerinde çalıştığımız mezkûr tefsirin muhakkiki, dipnotta bu konudaki tüm rivâyetlerin isrâiliyyât olduğunu söyler. Daha sonra Zemahşerî ayetin tefsirinin devamında "Tennûr" hakkında mekânsal ihtilaf edildiğini belirtir ve bu lafza dair şu görüşleri nakleder:

a- Burası, giriş yeri sağ tarafında Kinde kapısı olan Kûfe mescididir. Rivâyete göre Nûh (a.s) gemiyi bunun ortasında yapmıştır. b- Burası, Şam'da "Aynun verdetün" denen yerdedir. c- Bu yer, Hindistan'dadır. d- İbn Abbâs'tan nakille "tennûr", mekan olarak yeryüzü/yerin üstüdür. e- Katade'ye göre burası, yerin en yüksek mekanı veya en yüksek zirvesidir. f- Hz. Ali'den rivâyetle "فَارَ التَّنُّور", fecrin doğmasıdır. Zira güneş fecir vakti doğmaya başlayınca buna "feverânu't-tennûr" denir.[56]

Bu örnekte görüldüğü üzere Zemahşerî, selef müfessirlerin (sahabe ve tabiûn) görüşlerini naklederek bazı garîb kelimeleri izah eder. Bu şekilde o, müşkil olan bu tür kelimeleri ilk dönem âlimlere başvurarak izah cihetine gider.

---

[51] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/25-26.

[52] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/62.

[53] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/174.

[54] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/393.

[55] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/143.

[56] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/186; mekânsal olarak "tennûr" lafzına verilen daha farklı anlamlarını mukayese için bk. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilm't-tefsîr*, 2. Baskı, (Dımaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1998) 2/565.

3.3.2. Tefsirinde Garîb Kelimelerin İzahında Kaynak Vermemesi

Müfessir, usûl kitaplarında belirtilen "garîb" kelimelerin izahında ekseri kaynak gösterme cihetine gitmez. Genelde o, "kîle" tabirini kullanarak bu tür kelimeleri açıklar. Arada ise bunlara dair şiirlerden istişhâdda bulunur.[57]

Örnek verecek olursa Kehf sûresi 9. ayette geçen "الرقيم" kelimesini açıklarken "kîle" lafzının kullanarak bu kelimenin mahiyeti için, mağaranın kapısına asılmış üzerinde Ashâb-ı Kehf'in isimleri yazan kurşun levha, onların sözlerinin dağda kazınıp nakşedildiği yer, içine mağara olan bir vadi, dağ, onların köyleri ve Filistin dışında *Gazbân* ve *Eyle* arasında bulundukları mekân anlamlarını sıralar.[58]

Yine Zemahşerî, Meryem sûresi 13. ayetteki "*katımızdan bir rahmet*.../...حَنَاناً مِنْ لَدُنّا" *henân* kelimesinin "şefkat ve rahmet" anlamları yanında sadece Allah için söylendiğinde istiâre yoluyla rahîm olmasına binaen O'nun "Henân" isminden bahseder. Ancak bunu kaynak vermeden meçhul sığa ile "kîle" lafzı ile belirtir. Diğer müfessirler tarafından bu kelime için zikredilen "rıfk ve muhabbet" gibi anlamlarına değinmez.[59]

Özetle Zemahşerî, ayrıca usûl kitabında belirtilen rakîm, evvâh, henân, gıslîn ve zerî' gibi[60] bir takım kelimelerin anlamlarını kaynak ismi belirtmeksizin verir. Bu kelimelerin Arap diline ait olduklarını dillendirerek bunların Kur'ân'da garîb kelimeler oluşundan bahsetmez.

3.3.3. Yabancı Kelimelerin İştikâka Tâbi Kılınmasına Dair Eleştirisi

Zemahşerî, *Tevrat* ve *İncil*'in iki yabancı/a'cemî isim olduğunu ifade ettikten sonra bunların "el-verâ" ve "en-necel" köklerinden "تَفْعَلَةٌ" ve "اِفْعِيلٌ" kalıbında (Arapça) kelimeler olduklarını söylemenin zorlama bir yorum olduğuna vurgu yapar. Bu yorum ancak kelimeler, mu'arrab hale dönüştükten sonra mevzu bahis olabilir. Nitekim Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) İncîl'i, elifin fethasıyla "Encîl" şeklinde okumuş olması da bu kelimenin Arapça olmayıp yabancı olduğunun bir delilidir. Zira "ef'îl" sîgasının Arapça vezinleri arasında yer almadığı malumdur.[61]

Zemahşerî, Bakara sûresi 247. ayetteki *Tâlût* ve Meryem sûresi 56. ayetteki *İdrîs* gibi bazı özel isimlerin Arapça kelimelerden türedikleri ve Arapça oldukları şeklindeki iddialara istinaden bunların kökenine dair sarf-nahiv kuralları çerçevesinde birtakım değerlendirmelerde bulunur. Daha sonra bu tür zorlama izahları sert şekilde eleştirir; Arap dili ve edebiyatını bilmeyenlerin bu tür kusurları sık sık yaptıklarını söyler.[62]

Müfessir, bu tür açıklamalarının hemen hemen hepsinde kelimenin kökenini/iştikakını, anlamını, yabancı olup olmadığını belirtmiş; arada da Arap dili gramerine dair tahlillerine yer vermiştir. Bu tahliller, kelimenin kök olarak birebir Arapça olmadığını, Arapçalaştığını ve birtakım farklılıkların yabancılıktan kaynaklandığını ispatlamaya yöneliktir. Zira *ta'rîb*, yabancı asıllı kelimenin Arapça i'râb kurallarına uydurulmasına verilen uygulamanın adıdır.

SONUÇ

Zemahşerî, diller arasında kelime geçişleri olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'da da farklı kelimelerin bulunabileceğini kabul eder. Ancak o, *Keşşâf* isimli tefsirinde ifade ettiği üzere, Kur'ân'da yabancı kökenli *Arapçalaşmış* (mu'arrab) kelimelerin olduğunu, bunların artık yabancı kelimeler olmaktan çıktıklarını ve bu tür kelimelerin *ta'rib* uygulamasıyla Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmasının caiz olduğunu söyler.

Zemahşerî, tefsirinde *Garîbu'l-Kur'ân* şeklinde bir tabir kullanmaz. Tefsir usûl kitaplarında *garîb* olarak zikredilen kelimeleri, herhangi bir niteleme yapmadan "kîle" tabiri ile açıklar. Yine Zemahşerî, tefsirinde anlamı için sözlüklere bakmak ihtiyacı duyulan kapalı kelimeler hakkında "garib" değil de "müşkil" lafzını kullanır. O, bazı ayetlerdeki anlaşılma sorununun lafızların farklı lehçelerdeki kullanımlardan kaynaklan-

---

57 Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/659; 3/10; 4/671 vb.

58 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/659.

59 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/10

60 Usûl kitaplarında "Gârîbu'l-Kur'ân" bağlamında zikredilen kelimelerin tümü ve bunların anlam karşılıkları için bk. Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/108-119.

61 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/363-364.

62 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/320; 3/25-26.

dığını söyler. Bu konuda tefsirinde birtakım örnekler sunarak izahlarda bulunur. Ona göre yabancı bir kelime bir dilde kullanılıyorsa artık bu kelime, kullanıldığı dilin bir parçası olmuştur. Dolayısıyla ona göre tür sözcükler, yabancı kelimeden ziyade *anlaşılması müşkil kelime* olarak kabul edilmelidir.

Müfessir, kabile lehçelerine çoğunlukla kırâatler bağlamında işaret etmekle beraber, bazı yerlerde garîb olan lafızları, farklı lehçelerdeki anlamlarını da dikkate alarak izah cihetine gider. Bu konuda müfessir, Kur'ân'ın nâzil olduğu Kureyş lehçesi ile yazılıp Mushaf'ta başka lehçelerin bulunmadığını söylemekle birlikte, garîb kelimeleri tefsir ederken farklı lehçeleri zikretmesiyle Kur'ân'daki bazı lafızların ortak kullanım alanına sahip olduklarına dikkat çekmek ister.

Özetle Zemahşerî, yer yer bu tür garîb kelimeleri tefsirinde anlamlandırma cihetine gider. Ancak ona göre bir kelimenin aynı anda hem Arapça hem de başka dilden olması mümkün değildir. Zira Arap diline giren ve konuşulan bir kelimenin Arapça olarak sayılması gerekir. Kur'ân'da zikredilen yabancı bir kelime artık *ta'rib* yöntemiyle Arapçaya dahil olmuştur. Ayrıca bu konuda o, yabancı dilden gelen *Tevrat* ve *İncil* gibi kelimelerin Arapça iştikak kurallarına tabi tutulmasını ve kökleri Arapça imiş gibi bunların sarf ve nahiv kurallarına tâbi tutulmasını ciddi olarak eleştirir. Arap dili kurallarını bilmeyenlerin bu tür hatalara sıkça düştüklerini söyler.

KAYNAKÇA

Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu.* İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.

Bıyıkoğlu, Yakup. "Şevkânî'nin Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Garîbu'l-Kur'ân Konusuna Yaklaşımı". *Kur'ân ve Dil İlimleri*. Ed. Emrullah Ülgen vd. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021, 56.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garibu'l-Kur'ân". Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2018.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh*. Thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr. Beyrût: Dârû'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 44. Baskı, 2015.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.

Özek, Ali. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013.

Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlm't-Tefsîr* (Mukaddime). Dımaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 2 Baskı, 1998.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-lugavî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu İstılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrût: Mektebetü'l-Lübnân, 1996.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Beyrût: Müesseetü't-Târihi'l'Arabî, ts.

Zemahşeri. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşafu 'an hekâki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

Zerkeşî, Berduddin Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Rivayet-Dirayet Bağlamında Zemahşerî'nin Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım

Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın*

GİRİŞ

İslam dünyasında Zemahşerî üzerine şu ana kadar yapılan çalışmaların genelinde tefsir alanındaki otoritesine ve Arap dilindeki uzmanlığına özellikle vurgu yapıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Biz bu çalışmamızda Zemahşerî'nin tefsirini rivâyet-dirâyet bağlamında değerlendirmek suretiyle bu tespitin haklılığını/haksızlığını ya da haklılık oranının ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Zemahşerî'nin tefsirdeki dirâyet gücünü mukayeseli bir şekilde analize tabi tutacağımız çalışmamızda konu iki ana başlık altında işlenecektir. Birinci başlıkta Zemahşerî'nin sosyal hayatla ilgili âyetlere dair yorumları, ikinci başlıkta ise kevni ve uhrevi âyetler hakkındaki değerlendirmeleri yer alacaktır. Ancak bu analizler Kur'an'daki bütün konular üzerinden değil, seçilen örnekler üzerinden yürütülecektir. Analizler yapılırken ilk olarak konunun Zemahşerî öncesi rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerde nasıl ele alındığına temas edilecek, sonra Zemahşerî tarafından nasıl işlendiğine bakılacak, ardından da aynı konuları gerek Zemahşerî öncesi gerek Zemahşerî sonrası farklı yorumlayan müfessirler varsa onlara dikkat çekilecektir.

Bu bağlamda ülkemizde daha önce kaleme alınan makalelerde Zemahşerî'nin dirâyet boyutunu eleştirel açıdan analiz eden çalışmaların genellikle kelamî meselelerle ve onun mutezilî görüşleriyle sınırlı kaldığını da belirtmek isteriz. Biz bu çalışmamızda Zemahşerî'nin akaid-kelam alanı dışında kalan meselelerle ilgili ayetlere yönelik dirayetini analiz etmek suretiyle tefsirciliğinin mahiyetine dair bir kanaat oluşturmaya çalışacağız. Yapacağımız analizler Zemahşerî'nin ilmi kişiliğini bütünüyle resmetme iddiasında da olamayacaktır. Sadece tarihteki yeri ve konumunun abartıdan uzak, dengeli bir şekilde tespit edilmesine bir nebze olsun katkı sunabilirsek kendimizi bahtiyar hissedeceğiz.

1. ZEMAHŞERÎ'NİN SOSYAL HAYATA DAİR AYETLERLE İLGİLİ YORUMLARI

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de nüzul dönemindeki sosyal hayata dair pekçok konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Çok eşlilik, boşanma ve iddet süreleri, iftira, şahitlik gibi meseleler bunlardan bazılarıdır. Tefsirini dirâyet ağırlıklı olarak kaleme alan ve sahasındaki otoritesine ve özgünlüğüne özellikle vurgu yapılan Zemahşerî'nin[1] (ö. 538/1144) bu konularla ilgili yorumlarının rivâyet ağırlıklı tefsirlerden belli oranda farklı olması beklenirken çok da farklı olmadığı, onlara yakın hatta zaman zaman aynı değerlendirmeler içerdiği görülmektedir.

1.1. Boşanma Konusu

Boşanma konusu, pekçok fıkhî hükmü içermesi yönüyle nüzul döneminin öne çıkan meselelerindendir. Kur'an'ın tamamına bakıldığında boşanma konusuyla ilgili olarak "*boşanma süreçleri başlatılan kadınların iddet sürelerine riayet edilmesi, kadınların bu süreçte rahimlerinde olanı gizlememeleri, ahlak dışı*

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, aydinzeynelabidin@gmail.com ORCİD: 0000-0002-7354-1671

[1] Örnek olarak bkz. Veysel Gengil, "el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri", *Mütefekkir Aksaray Ünviersitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2021), s. 138 Makale yazarı Gengil, Zemahşerî'den övgüyle söz eden âlimlere dair bilgi vermiştir. Hüseyin Yaşar, "Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), I İslami İlimler/s. 8-9; Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), s. 217-218.

bir durum olmadığı müddetçe iddet süresi boyunca evlerinden çıkartılmamaları, iddet süreleri sonunda evliliğin devamına ya da boşanmaya karar verilmesi halinde bunların güzellikle gerçekleştirilmesi, kadınlara zarar vermek için boşanma süreçlerinin uzatılmaması, boşanma durumunda -kadının rızası yoksa- mehrinden hiçbir şeyin geri alınmaması, evlilikten sonra ilişkiye girilmeyen kadınların boşanması durumunda mehir belirlenmemişse gönülden gelen desteğin dışında herhangi bir mali yükümlülüğün bulunmaması, mehir belirlenmişse yarısının verilmesi, yine evlilikten sonra ilişkiye girilmeyen kadınların boşanması durumunda iddet beklenilmesine gerek olmaması" gibi noktalara dikkat çekildiği görülür. Eserlerini rivâyet ağırlıklı kaleme alan mufessirler bu meseleleri Hz. Muhammed'den, sahabeden veya tâbiîn neslinden aktarılan bilgiler çerçevesinde ele almışlardır. Ancak Taberî (ö. 310/923) örneğinde olduğu gibi aralarında dirayete yer verenler de olmuştur. Eserlerini dirâyet ağırlıklı şekillendiren mufessirler ise daha çok farklı nakillerin bulunduğu ifadelere yoğunlaşmış ve rivayetlerden birini tercih etmek suretiyle -delillerini de ortaya koyarak- ayetleri yorumlamışlardır.

Mesela Bakara sûresinin 228. âyetindeki "قُرُوءٍ" lafzıyla ilgili olarak sahabenin ihtilaf ettiği nakledilir.[2] İlk dönem rivâyet ağırlıklı tefsirlere bakıldığında "قُرُوءٍ" lafzının ya "hayz"[3] ya da "hayz ve tuhr" şeklinde yorumlandığı görülür.[4] Aynı kelimeyle ilgili Zemahşerî öncesi dirâyet ağırlıklı tefsirlerden Mâturîdî'ye (ö. 333/944) bakıldığında sahabenin "قُرُوءٍ" lafzıyla ilgili ihtilafına dikkat çekildikten sonra iki yorumdan birinin (hayz) tercih edildiği fark edilir.[5] Bu süreçte Mâturîdî'nin dirayetini ortaya koyarken delillerini de ifade ettiği dikkatlerden kaçmaz. Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) bakıldığında ise "قُرُوءٍ" lafzının "hayz" olarak tefsir edildiği ve bu görüşün Hz. Muhammed'den iki rivâyet[6] nakledilerek desteklendiği görülür.[7]

Ayetin devamındaki "*Kadınların rahimlerinde olanı gizlemeleri kendilerine helal değildir.*" şeklindeki kısmı da rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerde benzer şekillerde yorumlanmıştır. Mesela Mucâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) tefsirine bakıldığında sadece "hamilelik" şeklinde bilgi verilirken,[8] Taberî'ye (ö. 310/923) bakıldığında "hayz", "hamilelik", "hayz ve hamilelik" olmak üzere üç faklı şekilde tefsir edildiği görülür. Taberî ayrıca bunlardan "hayz ve hamilelik" görüşünü benimsemek suretiyle dirayetini de ortaya koymuştur.[9] Dirâyet ağırlıklı tefsirlerden Mâturîdî'ye (ö. 333/944) bakıldığında "hayz-hamilelik" ve "hamilelik" şeklindeki iki farklı görüşe yer verildiği ve bu görüşleri benimseyenlerin delillerine işaret edildiği müşahede edilir.[10] Zemahşerî'ye bakıldığında ise "hayz ve hamilelik" şeklinde yorumlandığı ve bu görüşü destekleyici açıklamalara yer verildiği görülür.[11]

Kadının hamileliğini gizlemesi, boşanmanın bir an önce gerçekleşmesi ve kendisiyle ilgili yeni kararlar alabilmesi anlamına gelmektedir. Gizlemediğinde, erkek kadının hamileliğinden haberdar olacak, çocuğuna şefkat duyguları besleyip boşamadan vazgeçebilecek, bu durumda kadın da hemen ayrılma hedefine ulaşamayacaktır. Diğer taraftan kadının hamileliğini gizlemesinin ona sağlayacağı bir diğer fayda da doğuma kadar beklemesine gerek kalmadan üçüncü iddet müddetinin sonunda boşanmanın gerçekleşmesi ve kadının kendisiyle ilgili yeni kararlar alabilecek olmasıdır. Ayrıca hamileliğini gizlemesi bir an önce eşinden ayrılmak suretiyle ya çocuğu düşürerek -ki bu bir cana kıyma hadisedir- kendi hayatına devam etmesi ya da nadiren de olsa cahiliye döneminde olduğu gibi[12] yeni bir evlilik yaparak ileride doğacak çocuğun nesebini

---

2 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 1: 175.

3 Ebû'l-Ḥaccâc Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muḥammed ʿAbdu's-Selâm Ebû'n-Nîl (Mısır: y.y., 1410/1989), s. 235; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 1: 105.

4 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 4:87-104.

5 Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1: 178.

6 Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-Tirmiẕî, *Sunenu't-Tirmiẕî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu'âd ʿAbdulbâḳî (Mısır: Şirketu Muṣṭafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975), "Talak", 7. طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان - دعي الصلاة أيام أقرائك

7 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-teʾvîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1: 440.

8 Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, s. 236.

9 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 4: 111-112.

10 Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1: 179-181.

11 Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*, 1: 442.

12 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b İsmâil en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, ts.), 1: 31; Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 2: 372-373.

karıştırmak suretiyle hem çocuğa hem eş-ler-ine hem de kendine zarar vermesi sonucunu doğuracaktır.[13] Buna mukabil hayzını gizlemesi ise iddet süresini uzatmak suretiyle kocasının kendisine sağladığı nafaka imkânından daha fazla faydalanarak onun hakkına girmesi anlamına gelecektir.[14]

Bütün bunlardan şu anlaşılmaktadır ki boşanma durumunda iddet beklenilmesinin en temel sebebi kadının hamile olup olmadığının tespit edilmesidir.[15] Kadının hamile olması ortaya yeni bir durum çıkaracağı için doğal olarak uygulanması gereken hükümler de farklılaşacaktır. Zaten söz konusu âyet içerisinde bu detaya da dikkat çekilmektedir. Âyette geçen وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوا اِصْلَاحاً "*Bu bekleme süresi içinde (?) barışmak isterlerse kocaları onları zevce olarak geri almaya en layık olan kişilerdir.*" şeklindeki ifade, aslında وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي اَرْحَامِهِنَّ "*Kadınların rahimlerinde olanı gizlemeleri kendilerine helal değildir!*" cümlesinin tefsiri mahiyetinde olup, gizlenmemesi gereken şeyin "hamilelik" olduğunu ortaya koymaktadır.[16] Kimi ilim ehli tarafından her ne kadar "*cariyeler*(الأمة)*, buluğa ermemiş kızlar*(الصغيرة)*, adetten kesilmiş kadınlar*(الآيسة)*, hamileler* (الحامل) *ve ilişkiye girilmemiş kadınlar*(غير المدخول بها)" âyette bahsi geçen boşanmış kadınlar(اَلْمُطَلَّقَاتُ) kapsamına dâhil edilmese de[17] يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا "*Ey iman edenler! Mü'min kadınlarla nikah akdi yapıp sonra da zifafa girmeden boşandığınız zaman iddet beklemelerini isteme hakkınız yoktur."*[18] şeklindeki hükmün de iddet beklenilmesinin en temel sebebi kadının hamile olup olmadığının tespit edilmesi olduğu düşüncesini desteklediği anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede dirâyeti ön planda tutan müfessirlerin, âyeti kendi bütünlüğü içerisinde tefsir etmeleri ve daha zengin çıkarımlar yapmaları beklenirken Zemahşerî'nin bu konuda dirayetini çok da başarılı sergileyemediği görülmektedir. Fetret devri olarak nitelendirilen ve asırlara tekabül eden cahiliye döneminde hakları gasp edilmiş olan kadına, Yüce Allah'ın nüzul sürecinde haklarını kazandırma yönünde bir tavır sergilediği bilinmesine rağmen Zemahşerî'nin bu ayetleri yorumlarken ataerkil yapının etkisinde kalarak erkek merkezli bir tavır sergilediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira Zemahşerî'nin, وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوا اِصْلَاحاً cümlesini yorumlarken "*sanki kadının da dönüş/ric'at hakkı varmış gibi, kocası neden onu zevce olarak geri almaya en layık olan kişi şeklinde ifade edilmiştir!*" tarzında bir soru sorduğu ve bu soruya şöyle cevap verdiği görülmektedir: "*Kocası kadını zevce olarak geri almak istediğinde kadın bunu kabule yanaşmazsa, kocanın sözünün kadının sözüne tercihi gerekir, çünkü erkek bu konuda kadından daha çok hak sahibi kılınmıştır. Yoksa bu kadının dönme hakkı bulunduğu anlamına gelmez.*"

Zemahşerî bu değerlendirmesini biraz da âyetin devamındaki وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ cümlesindeki manayı üstünlük olarak anlayıp bunu da Nisa sûresinin 34. âyetindeki "kıyam ve infak" sorumluluklarına isnad ederek yapmaktadır.[19] Tefsirlere bakıldığında buradaki "دَرَجَةٌ" ifadesinin müfessirler tarafından erkeğin "mehir, infak, cihad, miras, boşama yetkisi, riyaset, velayet, şehadet, akl" gibi konulardaki sorumlulukları olarak anlaşıldığı da görülür.[20]

Aslında "*kocasının kadını zevce olarak geri almaya en layık kişi olduğu*" cümlesini yorumlarken Zemahşerî'den "*Bunun sebebi kadının hamile olması ve karnında kocasından olan çocuğu taşıması*" şeklinde bir değerlendirme yapması beklenirdi. Nitekim Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) âyeti sadece bu şekilde tefsir etmiştir.[21] Dahası Zemahşerî'den, âyet içerisindeki "فِي ذٰلِكَ" kısmını -her ne kadar müfessirlerin ço-

---

[13] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 4: 111; Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*, 1: 442.

[14] Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2: 373.

[15] Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2: 371-375.

[16] İbn Ebî Hâtim ve Vâhidî ayeti böyle tefsir etmiştir. Bkz. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417), s. 417; Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî el-Vâḥidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ* (Riyad: Silsiletu'r-Rasâili'l-Câmiiyye, 1430), 4: 216.

[17] Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhim es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leyṣ es-Semerḳandî* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, ts.), 1: 70.

[18] *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2014), el-Ahzâb 33/49.

[19] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*, 1: 442.

[20] Mâturîdî, *Teʾvîlâtü ehli's-sünne*, 1: 181; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 1: 261; Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2: 376.

[21] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 194.

ğunluğu tarafından "*bu süreçte, iddet müddeti içerisinde*" gibi bir mana ile anlaşılmış olsa da- Mukâtil b. Süleyman ile Taberî'nin paylaşımları arasında yer alan "*kadının hamile olması durumunda*"[22] anlamıyla ele alması ve âyetin bütünlüğüyle uyumlu olarak tercih etmesi de beklenirdi. Hakkında farklı rivayetler olan ayetlerin, dirâyet sahibi müfessirler tarafından bu tür açılımlarla analiz edilmesi onların dirâyet gücünü göstermesi bakımından çok daha anlamlı durmaktadır.

Diğer taraftan Zemahşerî'nin âyet içerisindeki وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ cümlesini tefsir ederken yakalamış olduğu "*karşılıklı haklar*" anlamını daha makul yorumlamak suretiyle aslında âyette üstünlüğe işaret edilmediği, aksine karşılıklı haklar bağlamında sorumluluklara dikkat çekildiği; bu bağlamda dönemin şartları gereği erkeğin sorumluluklarının kadınınkinden biraz daha kritik olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemesi de beklenirdi. Nitekim Mâturîdî'nin (ö. 333/944), âyetin ilgili kısmına dair dirayetini ortaya koyarken bu boyutlara da temas ettiği,[23] aynı şekilde Taberî'nin birkaç mana içerisinden "*erkeğin kadına zarar vermeyi hedeflememesi gibi kadının da erkeğe zarar vermeyi hedeflememesi*" anlamını tercih ettiği,[24] yine Râzî'nin (ö. 606/1210) pekçok yorum arasından "*nasıl kadının hamileliğini gizlememesi erkeğin onun üzerindeki haklarından biri ise kadının da eşine geri dönmesi durumunda kocasının kendisine zarar vermemesini istemesi onun en doğal haklarından biridir*"[25] yorumunu âyet için en uygun değerlendirme olarak seçtiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durumda nüzul dönemi şartları çerçevesinde aile hayatında erkeklerin (kocaların), eşlerine nazaran -daha kritik roller üstlenmeleri sebebiyle- bir derece daha farklı olduklarına vurgu yapılması, onların fıtrî açıdan üstün olduklarını değil, sorumlulukların kısmen daha ağır olduğunu gösterecektir.

Zira dönemin şartları gereği kadınların kendi mülklerinin dışında çalışabilecekleri güvenli bir ortam söz konusu olmadığından, Nisa sûresinin 34. âyetinde dile getirilen "kıyam ve infak" görevlerinin, söz konusu ortam oluşuncaya kadar erkekler (kocalar) tarafından yürütülmesi Yüce Allah tarafından uygun görülmüş ve yine aynı âyet içerisinde Allah'ın emirlerine itaat edecek olgunluktaki (sâliha) kadınların bu hükme rıza gösterecekleri dile getirilmiştir. Burada Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'ya ev işlerini yürütmesi, damadı Hz. Ali'ye dışarıda çalışması yönünde yaptığı rehberlik de nüzul dönemi toplumsal şartlarını yansıtması açısından önemli bir örnektir.[26] Aynı şekilde Hz. Muhammed'den nakledilen فإن طالت بك حياة، لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله rivâyetinin[27] bu çıkarımı destekleyen en önemli argümanlardan olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Hz. Muhammed bu cümleyi, yol kesicilerle ilgili kendisine şikâyette bulunulması üzerine o esnada yanında bulunan Adî b. Hâtim (ö. 67/686) isimli sahabiye söylemiştir. Bu ve benzeri rivâyetler, kadının hac vazifesini yapmak üzere yanında mahremi bulunmadan çok uzak diyarlardan Mekke'ye gelip dönebileceğini ifade etmesi yönüyle dikkat çekicidir.[28] Hz. Muhammed bunun kendisinin bir özlemi olduğunu, bu sahneleri ömrü olanların ilerleyen yıllarda görebileceğini dile getirmiştir.

Sahip olunan Kur'an tasavvuruna göre farklılaşmakla birlikte Kur'an'ın kıyamete kadar geçerli bir rehber olduğunu düşünenler penceresinden bakıldığında dirâyet sahibi müfessirlerin, rivâyet ağırlıklı tefsirlerdeki farklı nakillerden bir tanesini -delillendirerek- tercih etmeleri ya da hakkında rivâyet olmayan ayetleri yorumlamaları bir tefsir faaliyeti olmakla birlikte, aslında dirâyetlerini ön plana çıkaran mü-

---

22 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 194; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 4: 117.

23 Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1: 181.

24 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 4: 120.

25 Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 6: 101.

26 Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2: 379.

27 بيْنَا أنَا عِنْدَ النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، إذْ أتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إلَيْهِ قَطْعَ السَّبِيلِ، فَقَالَ: يا عَدِيُّ، هلْ رَأَيْتَ الحِيرَةَ؟ قُلْتُ: لَمْ أرَهَا، وقَدْ أُنْبِئْتُ عَنْهَا، قَالَ: فإنْ طَالَتْ بكَ حَيَاةٌ، لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الحِيرَةِ حتَّى تَطُوفَ بالكَعْبَةِ، لا تَخَافُ أحَدًا إلَّا اللَّهَ -قُلْتُ فِيما بَيْنِي وبيْنَ نَفْسِي: فأيْنَ دُعَّارُ طَيِّئٍ الَّذِينَ قدْ سَعَّرُوا البِلَادَ؟!- ولَئِنْ طَالَتْ بكَ حَيَاةٌ لَتُفْتَحَنَّ كُنُوزُ كِسْرَى، قُلْتُ: كِسْرَى بنِ هُرْمُزَ؟ قَالَ: كِسْرَى بنِ هُرْمُزَ، ولَئِنْ طَالَتْ بكَ حَيَاةٌ، لَتَرَيَنَّ الرَّجُلَ يُخْرِجُ مِلْءَ كَفِّهِ مِن ذَهَبٍ أوْ فِضَّةٍ، يَطْلُبُ مَن يَقْبَلُهُ منه، فلا يَجِدُ أحَدًا يَقْبَلُهُ منه، ولَيَلْقَيَنَّ اللَّهَ أحَدُكُمْ يَومَ يَلْقَاهُ، وليسَ بيْنَهُ وبيْنَهُ تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ له، فَلَيَقُولَنَّ له: ألَمْ أبْعَثْ إلَيْكَ رَسولًا فَيُبَلِّغَكَ؟ فيَقولُ: بَلَى، فيَقولُ: ألَمْ أُعْطِكَ مَالًا وأُفْضِلْ عَلَيْكَ؟ فيَقولُ: بَلَى، فَيَنْظُرُ عن يَمِينِهِ فلا يَرَى إلَّا جَهَنَّمَ، ويَنْظُرُ عن يَسَارِهِ فلا يَرَى إلَّا جَهَنَّمَ. قَالَ عَدِيٌّ: سَمِعْتُ النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم يقولُ: اتَّقُوا النَّارَ ولو بشِقَّةِ تَمْرَةٍ، فمَن لَمْ يَجِدْ شِقَّةَ تَمْرَةٍ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ. قَالَ عَدِيٌّ: فَرَأَيْتُ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الحِيرَةِ حتَّى تَطُوفَ بالكَعْبَةِ، لا تَخَافُ إلَّا اللَّهَ، وكُنْتُ فِيمَنِ افْتَتَحَ كُنُوزَ كِسْرَى بنِ هُرْمُزَ، ولَئِنْ طَالَتْ بكُمْ حَيَاةٌ، لَتَرَوُنَّ ما قَالَ النَّبيُّ أبو القَاسِمِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: يُخْرِجُ مِلْءَ كَفِّهِ... Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkıb", 25 (No. 3595).

28 Muhammed Hüsnü Çiftçi, "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), s. 213.

fessirlerden beklenen bir diğer vazife de ayetlerin muhtelif toplumlar ve sonraki çağlardaki farklı durumlara yönelik neler söylediğine dair değerlendirmeler de yapmalarıdır. Bu bağlamda tıbbın geliştiği ve hamileliğin idrar ya da kandan basit yöntemlerle belirlenebildiği günümüzde boşanmış kadınların hamile olup olmadıklarının tespiti için iddet beklemelerine gerek kalıp kalmadığı da değerlendirilmesi gereken önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed Reşid Rıza'nın (ö. 1935) ifade ettikleri gibi iddet konusunun, geriye dönme (ric'at) ve kurulmuş olan yuvanın devamını sağlama gibi başka hikmetlere binaen emredildiği de düşünülebilir.[29] Ancak hikmetlerin doğru tespit edilebilmesi için konunun Kur'an'ın bütünselliği içerisinde değerlendirilmesi ve çıkarımların da ona göre yapılması gerekmektedir. Hadiseye Kur'an'ın bütünselliği penceresinden bakıldığında ric'at emrinin, kurulmuş olan yuvanın devamını her halükârda sağlamaktan ziyade öncelikle hamilelik durumunda temin etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Yani boşanma sürecinin başlatılmasından sonra kadının ilk çocuk için hamile olduğu anlaşılırsa iddet müddeti içerisinde geriye dönmesinin anlamlı olacağına dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu durumdaki dönüşün de barış ve huzur içerisinde yaşama şartına bağlandığı dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Dahası âyet içerisindeki (اَرَادُوا) fiilinin sadece erkeklerin barış istemeleri değil, her iki tarafın da barışı hedeflemesi manasında kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Böyle bir durumda toplumdaki diğer bireylerin çiftin yeniden evlenmelerine engel olmaları nehy edildiği gibi (el-Bakara 2/231) ayrılmaya karar vermeleri halinde erkeğin/hâkimin iddet müddetinin sonunda evliliğin devamı yönünde karar alıp boşanma sürecini uzatması ve kadına zarar vermesi de yasaklanmıştır (el-Bakara 2/232).[30] Bu çerçevede Ahzâb sûresinin 49. âyetindeki "*Nikah akdi yapılıp zifafa girilmeden boşanan kadınların iddet beklemelerine gerek olmaması*" hükmünün de bu konudaki bütünsel yaklaşımı şekillendiren önemli verilerden olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Kur'an'ın kıyamete kadar geçerli rehber oluşunu imanî, kevnî, teabbudî vb. konularla sınırlandıran; buna mukabil topluma, zamana ve şartlara bağlı olan hükümleri bunun dışında tutan anlayışa göre ise müfessirlerin Kur'an ayetlerinin muhtelif toplumlar ve sonraki çağlardaki farklı durumlara yönelik neler söylediğini tespit etme şeklinde bir vazifeleri bulunmamaktadır. Zira bu, tefsir ilminin meselesi değildir. Çünkü tefsir ilmi, Kur'an'ın, sadece nazil olduğu döneme ne söylediğini tespit emekle mükellef bir ilimdir. Binaenaleyh, "*tefsir rivayettir*" yaklaşımı bu tezin en temel hareket noktasıdır. Bu durumda tefsirde dirâyet meselesi de problemli hale gelmektedir. Çünkü dirâyet faaliyetinde bulunan müfessir, Allah'ın muradını tespit edebilmek için aklî bir faaliyet içerisine girmektedir. Aklî muhakemeler neticesinde ulaşılan sonuçların ise her zaman doğruluğunu savunmak mümkün değildir. Bundan dolayı tefsirde dirâyet faaliyeti, ortaya çıkmaya başladığı ilk günden itibaren eleştirilmiş; memdûh ve mezmûm dirayetten bahsedilmiş, memdûh dirâyetin çerçevesine dair bilgiler verilmiş, mezmûm dirâyetin merdûd olduğu söylenmiş, hatta mezmûm dirâyet sahipleri kâfirlikle bile itham edilmiştir.[31]

Bu pencereden bakıldığında Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu sorusunun da (Kur'an, her döneme farklı şeyler söyleyen bir kitap mıdır yoksa sadece nazil olduğu döneme bir şey söyleyen bir kitap mıdır?) yeniden ve doğru bir şekilde cevaplandırılması gerekmektedir. Kur'an ifadelerinin çok anlamlı olduğunu savunan yaklaşımlar (Evrenselci, Neo-Selefî, Ehl-i Kur'an vb.), Kur'an ayetlerinin her döneme bir şeyler söylediğini iddia etmekte; toplumlara ve çağlara göre ayetlere anlamlar vermek suretiyle adeta Kur'an'ı konuşturmaktadırlar. Biz bunların, sağlıklı ve sahih Kur'an tasavvurları olmadıklarını düşünüyoruz. Zira bu yaklaşımlar, kendilerine, Kur'an ayetlerine istedikleri manaları yükleme şeklinde bir imkân alanı açmakta ve yeni Kur'anlar üretmek suretiyle mecradan sapmaktadırlar. Buna mukabil Kur'an ayetlerinin tek anlamlı olduğunu düşünenler penceresinden bakıldığında -ki bunun bizim de benimsediğimiz Kur'an tasavvuru olduğunu belirtmek isteriz- tefsir ilminin rivâyet merkezli olması ve dirâyet dâhil olmak üzere farklı yaklaşımların bir tefsir ameliyesi hüviyeti kazan-a-maması sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak hakkında

---

[29] Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2: 374.

[30] Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1: 180.

[31] Bu konudaki rivayetler için Taberî'nin Mukaddimesi'ne bakılabilir. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 1: 71-74; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2: 210-211.

farklı rivayetler bulunan ya da hiç rivâyet bulunmayan ayetlerin insanoğlu tarafından anlaşılması gerektiği gerçeğinden hareket edildiğinde tefsirde dirâyet faaliyeti de anlamlı, hatta bir ihtiyaç haline gelmektedir.

1.2. Yetimlerin Hukuku ve Çok Eşlilik Konusu

Çok eşlilik konusu, nüzul döneminden itibaren tarihin her döneminde âlimlerin ilgi gösterdiği ve üzerine yorumlar yaptığı meselelerdendir. Nisa sûresinin 3. âyetinde dile getirilen çok eşlilikle ilgili bilgilerin -muhakkik âlimler tarafından farklı şekilde tevil edilmesine karşın- çoğunluk ilim ehli tarafından hep aynı şekilde anlaşıldığı ve nesilden nesile aktarıla geldiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu çerçevede Zemahşerî'nin değerlendirmelerinin de kendinden önceki âlimlerden farklı olmadığı görülmektedir.

Zemahşerî buradaki mananın çok eşliliğe sınır getirme şeklinde olduğunu düşünmüş, üleştirme sayıları arasında kullanılan atıf harfinin neden (أو/veya) değil de (و/ve) olduğunu bile tartışmış, sonuçta dörde kadar evliliğe izin verildiğini, ancak bunun herkes için zorunlu bir emir olmadığını, şartlara göre farklılaşabileceğini dile getirmiştir.[32]

Nisâ sûresinin 3. âyetinin çok eşlilikle ilgili değil, yetimlerin hukukunun korunmasıyla alakalı olarak inzal edildiği gerçeği dikkate alındığında,[33] âyette dile getirilen eş sayısıyla ilgili rakamların çok eşliliğin sınırlandırılmasına yönelik olmadığı; buna mukabil yetimlerin haklarının çiğnenmemesi çerçevesinde uyarı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.[34] Adeta "*toplumsal şartlar çok evliliğe müsait, önünüzde engel yok, hak yemeden, yetimlerin haklarını gasp etmeden, mehirden ve nafakadan çalmadan birden fazla kadınla evlenebiliyorsanız evlenin!*" denilmek suretiyle yetimlerin hakkının çiğnenmemesine vurgu yapılmıştır. Bu durumda gerek rivâyet ağırlıklı tefsirlerde gerekse dirâyet ağırlıklı tefsirlerde -bu arada Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında- eş sayısıyla ilgili dile getirilen yorumların âyetin siyakıyla uyumlu olmadığı ve birbirinin tekrarı mahiyetinde bilgiler içerdiği ortaya çıkmaktadır.

2. ZEMAHŞERÎ'NİN KEVNÎ VE METAFİZİKSEL AYETLERLE İLGİLİ YORUMLARI

Kur'an-ı Kerim Allah tarafından insanlığa dini anlamda (nereden gelip nereye gideceği, kendisini nasıl bir kaderin beklediği gibi) rehberlik yapmak üzere inzal edilmiştir. Bu rehberlik içerisinde muhtelif konulara temas edilmiştir. Ayın evreleriyle ilgili olarak Hz. Muhammed'e sorulan soru ile kıyamet sahnelerinden amel defterlerinin takdimi hadisesi bu konular arasında üzerinde durmak istediğimiz meselelerden iki tanesidir.

2.1. Ayın Evreleri Konusu

Ayın evreleriyle ilgili olarak Hz. Muhammed'e sorulan soru, Bakara sûresinin 189. âyetinde yer almaktadır. Yüce Allah, önce peygambere sorulan bu soruya cevap vermiş, ardından da doğru davranışın (birr) çerçevesine dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Âyet içerisinde doğru davranışın çerçevesine dair yapılan değerlendirmeler (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰىۚ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا), rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerin ekserisinde استطراد/istitrâd[35] kapsamında ele alınmış ve cahiliye dönemi Araplarının hayatındaki bir uygulama ile izah edilmeye çalışılmıştır. O da "*Arapların haccetmek üzere ihrama girdikten sonra herhangi bir ihtiyaçları dolayısıyla evlerine girmek zorunda kalmaları halinde, kapılarından değil de arkadaki duvarın üstünden veya çadırın aralığından girmeleri ve*

---

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 2: 15-16.

[33] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 6: 367-368; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 4: 223.

[34] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 8: 12-15.

[35] İstitrâd, ayetlerin ve sûrelerin birbiriyle münasebeti başlığı altında yer alan kavramlardan biridir. Âyetler arasındaki ya da âyet içerisindeki konuların birbiriyle irtibatı atıf harfi olmadan kuruluyorsa, bu durumda aralarındaki irtibatın varlığına delalet eden manevi bir karine aranır. Bu karine ya benzerlik ya zıtlık ya da istitrâddır. İstitrâd, bir konudan bahsederken arada irtibatı sağlayan bir karineden dolayı bir başka konuya geçmek ve o konuya dair bilgiler paylaşmaktır. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 470-473.

bunu da iyi bir davranış olarak kabul etmeleri" şeklindeki uygulamalarıdır.[36] Zemahşerî de âyeti tefsir ederken öncelikle bu rivayeti dikkate almış ve âyet içerisindeki anlam bütünlüğünü sağlamak için istitrâd yöntemine müracaat etmiştir. Yani Allah'ın, hilallerle ilgili soruya cevap verirken kullanmış olduğu hac kelimesini (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ), aradaki irtibatı sağlayan manevi karine olarak değerlendirip "*Siz ayın evreleriyle ilgili soru sormayı bırakın da hac esnasında yapmış olduğunuz evlere duvarların üzerinden girme şeklindeki yanlış davranışınıza bakın!*" diyerek âyetin kendi içindeki anlam bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır.[37]

Ancak aynı tefsirlerin bir kısmında -bu arada Zemahşerî'de de-[38] bu cümlenin farklı bir yorumuna daha işaret edilmiştir. O da bu kullanımın Araplar'da bir deyim olduğu, bununla "*Hz. Muhammed'e peygamberlik alanıyla ilgili olmayan sorular sormayın, peygamberi ters köşe yapmaya çalışmayın, soracaksanız adam gibi sorular sorun!*" anlamının kastedildiği tefsirdir.[39] Bu durumda âyet içerisindeki (إِتْيَانُ الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) "*doğru olandan sapmak*", (إِتْيَانُهَا مِنْ أَبْوَابِهَا) ise "*doğru olana tabi olmak*" anlamından kinaye olmaktadır.[40] Binaenaleyh, âyeti tefsir ederken dirâyet gücüne, dahası Arap dilindeki dâhiliğine özellikle vurgu yapılan Zemahşerî'den, âyetin kendi içindeki anlam bütünlüğünü doğrudan sağlayan bu deyimsel anlamı ön plana çıkarması beklenirdi. Zira Zemahşerî ile neredeyse aynı kuşak sayılabilecek müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210), yaygın te'vilin tercih edilmesi durumunda âyetin kendi içindeki anlam bütünlüğünün sağlanmasının zorlaştığına vurgu yapması şeklindeki dirayeti dikkatlerden kaçmamaktadır.[41] Anlaşılan pekçok müfessir gibi Zemahşerî de hilallerle ilgili soruyu Hz. Muhammed'e soran kişilerin kimliğinin etkisinde kalmış ve tefsirini buna göre yapmıştır. Zira tefsirlerde bu soruyu soran kişilerin Ensâr'dan Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ile Sa'lebe b. Ganem olduğu nakledilmektedir. Ancak yanı sıra aynı tefsirlerde bu soruyu Hz. Muhammed'e soranların Yahudiler olduğu da yine Muâz b. Cebel tarikiyle nakledilmiştir.[42] Bu durumda peygamberi ters köşe yapmak için soruyu Hz. Muhammed'e kuvvetle muhtemel Yahudiler'in sorduğu, bu bilginin Muâz b. Cebel tarafından nakledildiği, sonraları da doğrudan Muâz b. Cebel sormuş gibi algılanır ve nakledilir olduğu anlaşılmaktadır.

Burada şu hususlara da dikkat çekmeden geçemeyeceğiz: Nakledildiği gibi gerçekten cahiliye dönemi Arapları'nda, hac için ihrama girdiklerinde evlerine duvarın üstünden girme şeklinde bir adet var mıydı? Şayet var idiyse bu adet bu âyetin tefsiriyle mi ilgilidir? Yoksa âyeti anlamakta zorlanan müfessirler, âyeti anlaşılır hale getirebilmek için bu tür rivayetleri mi devreye sokmuşlardır? Ya da kendilerinden önce kullananlardan nakletmişlerdir! İlk dönemlerden günümüze kadar pekçok tefsirde bu kullanımın Araplar'da bir deyim olduğu şeklinde yer alan bilgi dikkate alındığında, cahiliye dönemi Arapları'nın hac için ihrama girdikten sonra herhangi bir ihtiyaçları sebebiyle evlerine girmek zorunda kaldıklarında kapılarından değil de duvarın üstünden girdikleri tarzındaki nakil zayıflamakta hatta anlamını bile yitirebilmektedir.

2.2. Kıyâmet Sahnelerinden Amel Defterleri Konusu

Kıyâme sûresinin 16-19. âyetleri geleneksel tefsir algısı içerisinde Hz. Muhammed'in vahiy alması hadisesiyle ilişkilendirilmiştir. Hz. Muhammed'in kendisine gelen vahiyleri ezberlemek için telaş içerisine girdiği, ancak buna gerek olmadığı ve vahyin peygambere Allah tarafından vehbî kanalla kavratılacağı şeklinde anlaşılmış ve bu mana ilk dönemlerden itibaren rivâyet-dirâyet ağırlıklı tefsirlerde nakledilmek suretiyle günümüze kadar tekrarlana gelmiştir.[43] Bazı âlimler Hz. Muhammed'in aceleci tavrını sadece kendisine gelen vahiyleri ezberleme telaşı olarak değil, vahyi muhafaza gayretiyle irtibatlandırarak daha

---

[36] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 3: 283-289.

[37] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, 1: 394-395.

[38] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, 1: 395.

[39] Örnek olarak bkz. Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, 222; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1: 261; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 136.

[40] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 136.

[41] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 135.

[42] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 129.

[43] Örnek olarak bkz. Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, 687; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 512; Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, ts.), 3:334; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 23: 490-500; Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 5: 338-339.

sonraki süreçlerde de unutmama endişesi şeklinde yorumlamışlardır.[44] Zemahşerî de ayetleri bu çerçevede değerlendirmek suretiyle geleneksel tefsir anlayışı dışında farklı bir yoruma yer vermemiştir.[45]

Ancak muhakkik âlimlerin değerlendirmelerine bakıldığında bu ayetlerin farklı bir tefsirine daha rastlanır. Muhakkik âlimler Kıyâme sûresinin genel anlamda tamamını, özel anlamda da 16-19. ayetlerini, Hz. Muhammed'in vahiy almasıyla ilgili değil, bir kıyâmet sahnesi olarak yorumlamışlardır. Örneğin Fahreddîn er-Râzî, bu ayetleri yorumlarken Kaffâl'dan şu değerlendirmeyi nakletmiştir: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) âyetinde hitap Hz. Muhammed'e değil, 13. âyette bahsi geçen (kâfir) insanadır. Binaenaleyh, hesap esnasında kâfir insana amel defteri verilip (اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً / Amel defterini oku, bugün kendi hesabını kendin göreceksin!) denildiğinde, amel defterinde yazılı olanlardan ve korkusundan dili dolaşacaktır. O esnada kendisine "*Telaşla dilini dolaştırıp durma. Bütün yaptıklarını amel defterine kaydettik, okuman için şimdi onları sana verdik. Amel defterine kaydettiklerimizi oku, şayet bir itirazın olursa onları sana açıklayacağız*" denilecektir.[46] Tabersî de (ö. 548/1154) bu ayetlerin hesap esnasında amel defterlerinin okunmasıyla ilgili olduğu yorumunu Belhî'den nakletmiştir.[47] Elmalılı Hamdi Yazır da (ö. 1942) -geleneksel yorumu ifade etmekle birlikte- ayetlerin hesap sahnesi şeklinde yorumlandığı tefsire yer vermiştir.[48] Diğer taraftan İbnu'l-Cevzî 19. âyeti (ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) tefsir ederken Hasan-ı Basrî'den de (ö. 110/728) "*kıyâmet günü neyin mükâfat neyin ceza gerektirdiğinin Allah tarafından açıklanacağı*" te'vilini paylaşmıştır.[49]

40 âyetten oluşan Kıyâme sûresinin muhtevasına bakıldığında ilk 19 âyette kıyametin gerçekliğine, insanın yeniden yaratılışına ve kıyâmet esnasında yaşanacak hadiselere yer verildiğine; sonraki kısmında ise yeniden dirilişi ve hesabı inkâr eden nankör insana ilk yaratıldığı madde/nutfe üzerine düşünmesi ve ölümünü engelleyememesi hatırlatılarak tekrar yaratılışın zannedildiği gibi zor olmayacağına ve insanın önünde sonunda Yaratıcı'nın huzuruna çıkarılıp hesap vereceğine dikkat çekildiği müşahede edilir. Binaenaleyh, sûrenin genel muhtevası göz önünde bulundurulduğunda 16-19. âyetlerinin de kıyamet sahnesi olarak değerlendirilmesin daha makul durduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Zemahşerî söz konusu olduğunda akla hemen onun tefsiri el-Keşşâf gelmekte ve Arap Dili-Belagatındaki mahareti ile dirâyet tefsirindeki ustalığına dikkat çekilmektedir. Kimi Kelamî meselelerdeki (mesela ru'yetullah) derinliği ve farklı değerlendirmeleri noktasında -ki burada mensubu bulunduğu Mu'tezile (Ehlu'l-Adl ve't-Tevhîd) mezhebinin etkisi de göz ardı edilemez- Zemahşerî'nin hakkını teslim etmek gerekir. Ancak diğer konularla ilgili ayetlerin tefsirindeki dirayeti için aynı şeyi söylemek o kadar da kolay gözükmemektedir. Çalışmamızda kullanılan örnekler ortaya koymuştur ki Zemahşerî aslında söz konusu alanlarda abartıldığı kadar da mahir değildir. Mesela Bakara sûresinin 189. âyetinin tefsirinde ilk anlam olarak cahiliye Araplarının evlerine arkalarından girme şeklindeki uygulamasını alması kendinden önceki müfessirlerin etkisinden çok da çıkamadığını ve dirayetini başarılı bir şekilde sergileyemediğini göstermektedir. Zira bu âyetteki cümlelerin farklı şekillerdeki tefsirleri hem Zemahşerî'nin çağdaşları hem kendisi hem de sonrası müfessirler tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca Nisa sûresinin 3. âyetinin tefsirinde siyakı göz ardı edip dörde kadar evliliğe izin verildiği şeklindeki çıkarımı destekler mahiyette değerlendirmeler yapması da bir dirayet eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak Zemahşerî'nin tarihteki yeri ve konumu ifade edilirken kurulan cümlelerin ortaya koyduğu performansla uyumlu olması ve onu olduğundan farklı gösterecek ifadelerden kaçınılması gerekmektedir. Zemahşerî'nin Kelamî meselelerdeki dirâyeti takdiri fazlasıyla hak ederken; diğer konulardaki dirâyeti -rivayetlerin ve geleneğin etkisinden çok fazla çıkamadığı ve diğer müfessirlerden farklı açılımlar sağlayamadığı için- aynı düzeyde bir takdiri hak edememektedir.

---

[44] Ebu'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*, thk. es-Seyyid b. ʿAbdilmaḳṣûd b. ʿAbdirraḥîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.), 6: 155; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 23: 496-500.

[45] Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 6: 269.

[46] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 223-224.

[47] Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995), 10: 197.

[48] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5480.

[49] İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî ʿİlmi't-Tefsîr*, 8: 422.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.

Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 1996.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 206-243.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.

Gengil, Veysel. "el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri". *Mütefekkir Aksaray Ünviersitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2021), 135-164.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fî ʿİlmi't-Tefsîr*. thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004.

Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed el-Başrî el-. *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*. thk. es-Seyyid b. ʿAbdilmaḳṣûd b. ʿAbdirraḥîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.

Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Ḥaccâc. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muḥammed ʿAbdu's-Selâm Ebû'n-Nîl. Mısır: y.y., 1410/1989.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b İsmâil en-. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 6 Cilt. Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, ts.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhim es-. *Tefsîru Ebi'l-Leyṯ es-Semerḳandî*. 2 Cilt. Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, ts.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 4. Basım, 2014.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 213-260.

Tirmiẕî, Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-. *Sunenu't-Tirmiẕî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fuʾâd ʿAbdulbâḳî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muṣṭafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975.

Vâḥidî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî el-. *et-Tefsîru'l-Basîṭ*. Riyad: Silsiletu'r-Rasâili'l-Câmiiyye, 1430.

Yaşar, Hüseyin. "Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi". *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. I İslami İlimler/3-14. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî Perspektifinden Müteşâbih'in Te'vili

Dr. Faima İsrafilova*

GİRİŞ

1. Müteşâbih'in Te'vili Sorunsalı

Müteşebih'in te'vili sorunsalıyla alakalı birinci husus te'vîl kelimesinin Müslüman âlimleri tarafından nasıl anlaşıldıkları ile ilgilidir. İkinci husus ise Âl-i İmrân suresi 7. âyetindeki " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ" *"O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.*" "اللهُ" lafzı ile "الرَّاسِخُونَ" lafızları arasında bulunan *vav* edatı ile ilgilidir. Ayrıca, âyeti kerimedeki "تَأْوِيلَهُ" ifadesi ilk dönemlerden itibaren âlimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin, İbn Abbâs'a göre, "*Hz. Peygamber'in ashâbının yaşam müddetleri*"; Suddî'ye göre, "*Kur'ân'ın sonu*", Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e göre ise, "*Kur'ân'ın tefsiridir*."[1] Edat olan *vav*'ın gramer açısından ele alan Taberî, bu cümledeki "اللهُ"ile " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadelerini arasında bulunan *vav*'ın, *atıf vavı* olmadığını belirtmektedir. Ona göre, bu *vav*, cümlenin başlangıcını belirten *istinâf vavı*'dır.[2] Bununla ilgili iki farklı görüş bulunmakta ve bunlar Taberî'nin tefsirinde şu şekilde geçmektedir: Hz. Aişe'ye ve başka bir rivâyete göre İbn Abbâs, Urve, Ömer b. Abdilaziz ve Mâlik'e dayandırılan ilk görüşe göre, âyettteki *vav*'ın bağlaç olmadığı yönündedir. Buna göre, bu âyetin anlamı, '*müteşâbihleri sadece Allahu Teâlâ bilir*' şeklinde olur.[3] İbn Abbâs, Mücâhid, Rebî' ve Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e dayandırılan diğer görüş ise, âyetteki *vav*, *atıf vavı* olduğu ve iki lafzı birbirine bağladığı yönündedir. Dolayısıyla âyetin anlamı, '*müteşâbihlerinin anlamını yalnız Allahu Teâlâ bilmez, beraberinde ilimde derinleşmiş olanlar da bilebilir*' şeklindedir.[4] *Müteşâbihler,* kıyamet, cennet ve cehennem gibi hususlar olduğu ve bunlar da yalnız Allahu Teâlâ tarafından bilinen gaybi âyetlerdir şeklindeki ilk görüşü Taberî de desteklemektedir. Aynı görüş, Semerkandî,[5] Begavî[6] ve Suyûtî[7] tarafından da kabul edilmiştir.

Zemahşerî, Taberî'den farklı olarak, söz konusu âyet ile ilgili, te'vil yapmanın bir müdafaa vasıtası olarak yaklaşmak gerektiği görüşü ile uygundur. Ona göre, âyet-i kerimede geçen *te'vîl* kelimesi ve *müteşâbih*'e uyanları kınaması şu şekilde yorumlanmalıdır: "*Kalplerinde hastalık olanlar, ehl-i bid'attır... Onlar, muhkem'e mutabık olana ve ehl-i hakkın görüşüne mutabık olma ihtimali bulunanlara değil, bid'atçının görüşüne ihtimali olan müteşâbih'e tâbi olurlar. Çünkü onlar insanları dinlerinden uzaklaştırmak ve dalâlete düşürmek isterler. Ve o müteşâbih'i istedikleri gibi te'vîl ederler.*" Bu yoruma göre, *müteşâbihin,* yalnız Allahu Teâlâ tara-

* Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, faimai@erzincan.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5936-3039

1 Taberî Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân* (Kahire: Merkezi Buhusu'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye, 2003), 3/123; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsiru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/247; Sahiron Syamsuddin- Zülfikar Durmuş, «Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi», *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/3 (2002), 277.

2 Taberî Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân*, 3/123.

3 Taberî Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân*, 3/122; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsiru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm*, 1/247.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi 'li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 2/4.

5 Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsiru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm*, 1/247.

6 Begavî, Hüseyin b. Mesûd Ferrâ, *Meâlimu't-tenzî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1/280.

7 Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2/10.

fından değil, beraberinde ilimde derinleşmiş olanlar tarafından da anlaşılabileceğini yönündedir. Bu görüşü delillendirmek için, atıf edatı olarak *vav* bağlacının yorumu üzerine şöyle temellendirilmektedir: "*Allah ve derin bilgi sahibi olanlar müteşâbih'in gerçek te'vîl'ini bize gösterebilir.*" [8]

Klasik dönemi müfessirlerinden olan Ebû Hayyân, ikisi birbirine zıt olan bu görüşleri zikrettikten sonra, Taberî'nin görüşünün daha uygun olduğunu söylemiştir. Kur'ân-ı Kerim metnine '*semiotik (simge, işaret, belirti)*' bir yaklaşım sergileyen Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît* adlı eserinde: "*Kur'ân'ın kalpleri hasta olanların müteşâbih âyetlere uyanları kınaması ve 'Biz ona inanıyoruz' diyen derin bilgi sahibi olanları övmesi, müteşâbihin yalnızca Allah tarafından bilineceğini gösterdiğini*" savunmaktadır.[9] Cassâs ise, *müteşâbih*in Kur'ân yorumcuları tarafından asla yorumlanamayacağı görüşündedir. Ona göre, Kur'ân, bazı mesajlarını gizlemektedir. Nitekim Âl-i İmrân suresi 7. âyetindeki *vav* edatı ile ilgili, bir *atıf harfi* olarak değerlendirenler, bazı *müteşâbihlerinin muhkemlere* istinaden anlaşılıp yorumlanabileceğini söylemişlerdir. *Vav* edatın bir *istinaf harfi* olarak kabul edenlere göre ise bazı *müteşâbihlerin* insanların bilinemeyeceğini yönündedir.[10] Bu mu'tedil duruş, *müteşâbihin* gerçek anlamı sadece Allahu Teâlâ tarafından bilinmesine rağmen, bazı *müteşâbihlerin* te'vilinin de mümkün olduğunu İbn Kesîr tarafından da tasdik edilmiştir.[11]

Buraya kadar anlattıklarımızı özetleyecek olursak Taberî ve Zemahşerî *muhkem* ve *müteşâbih* terimlerinin açıklamalarında birbirinden farklı yöntem kullanmışlardır. Gramer ya da dilbilimsel yönünden yaklaşan Zemahşerî'den farklı olarak Taberî, Kur'ân-ı Kerim'de geçen terimleri ile ilgili, dilsel yöntem yanında, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yöntemini birbirine bağlayan bir yaklaşım sergilediğini müşahede ediyoruz. Öte yandan ise Zemahşerî'nin *muhkem* ve *müteşâbih* terimlerine ilişkin açıklamalarında indirgemeci olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerim *muhkem* ve *müteşâbihleri* sadece teolojik sebeplerden ötürü bahsetmeyip aynı zamanda ahkâm ve ibadetler gibi başka konulara da değiniyor. İşin aslı, müfessirlerimize ait bu iki zıt tanımın sebebi, birbirinden tamamen farklı bakış açılarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim Zemahşerî mensup olduğu İ'tizal mezhebinin rasyonalist görüşlerini savunurken, Taberî de, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunduğunu müşahede ediyoruz.[12]

2. Müteşâbih'in Te'vili

Zemahşerî, Âl-i İmrân suresi 7. âyetindeki *muhkemât* ibaresini çok anlamlılık (ihtimal) ve anlam karışıklığından uzak, sağlam/net âyetler; *müteşâbihât* ise benzeşen, farklı anlamlara gelebilen âyetlerdir şeklinde ifade eder. Ona göre *Muhkemât*, "*kitabın anası*" yani aslı, esası olup *müteşâbihler* bunlara hamledilir/irca edilir. Zemahşerî, bu iddiayı şöyle örneklendirmektedir: En'âm suresi 103. âyeti "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" "*Gözler onu idrak edemez*" muhkem, Kıyâme suresi 23. âyeti "اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" "*Rablerine nazar ederler*" müteşâbihtir. A'râf suresi 28. Âyeti "قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ" "*Allah kötülüğü emretmez*" muhkem; İsrâ suresi 16. âyeti de "وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا" "*Oranın müreffehlerine emrederiz*" müteşâbihtir.[13]

Zemahşerî'ye göre müteşâbih gerçeğinde, âyetler hak üzere sebat eden kimselerle ayakları haktan kayan kimselerin birbirinden ayırt edilmesi söz konusudur. Ayrıca ona göre, müteşâbihlerin anlamlarının ortaya çıkarılıp muhkemlere ircâ edilmesini sağlamak üzere âlimler ellerinden geleni yapmalılar ve var güçlerini ortaya koyarak çalışmalıdırlar. Bu şekilde sarfedilen çaba, hem çok nice nükteleri, muazzam ilimleri elde etmede, hem de Allah katında derecelere nail olmalarına vesile olur. Devamında Zemahşerî: "*Allah kelâmında hiçbir çelişki ve tezat olmayacağına dair kesin inanç sahibi olan Mü'min, onda çelişki vehmi uyandıran ifadeler görünce o ifadeler arasındaki uyumu ortaya koyma, hepsini aynı minval üzere tefsir etme çabasına girişir*" diye ifade eder. Âl-i İmrân suresi 7. âyetindeki "الْعِلْمِ فِي وَالرَّاسِخُونَ اللهُ اِلَّا تَأْوِيلَهُ يَعْلَمُ وَمَا" "*Oysa onun gerçek ma-*

[8] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1986), 1/338.

[9] Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît* (Riyad: Mektebe ve Metâbiu'n-Nasri'l-Hadîse, ts.), 2/384.

[10] Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/3.

[11] İsmâil b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm,* под ред. Yûsuf Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'lMa'rife, 1987), 1/335; Syamsuddin-Durmuş, "Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 280.

[12] Syamsuddin- Durmuş, "Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 281.

[13] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 1/337.

nasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler…" ifadesi ile ilgili Zemahşerî, bunun yeni bir cümle başlangıcı olup, ilimde derinleşmiş olanların durumunu izah etmekte olduğunu belirtir. Yani *İlimde derinleşmiş olanlar,* muhkem ve müteşâbih bütün ifadelerinin hikmet sahibi olan, kelâmında hiçbir tenakuz ve çelişki olmayan Allah katından olduğuna iman ederler. Buna ilaveten Zemahşerî, *"… (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar…"* ifadesi de *ilimde derinleşenlerin* zihinlerini yordukları, güzelce düşündükleri şeklinde bir övgüdür diye ifade eder.[14]

Tebliğimize, İslâm âlimlerce müteşâbih kabul edilen âyetler ile ilgili Zemahşerî'nin yaklaşımını birkaç örnekle devam edeceğiz. Fecr suresi 22. âyetini "وَجَاءَ رَبُّكَ" "*…senin Rabbin geldiğinde…*" Zemahşerî şöyle izah etmektedir: şayet "*Gelme eyleminin Allah'a isnat edilmesinin anlamı nedir? Zira hareket ve intikal ancak, bir cihette bulunan hakkında caiz olabilir?*" diye soracak olursan derim ki: "*Bu, Allah'ın iktidar alâmetlerinin ve ezici güç ve saltanat belirtilerinin iyice ortaya çıkışının temsilî bir anlatımıdır. Allah'ın bu hususta ki durumu, (teftişe) hazırladığı ordudaki bütün askerlerin, vezirlerin ve maiyetindeki özel adamlar geldiğinde ortaya çıkmayan heybet ve yönetim alâmetleri, bizzat kendisi geldiği zaman ortaya çıkan bir kralın durumuyla örneklendirilmektedir.*"[15]

Zemahşerî, Rahmân suresi 27. âyetinde geçen altı çizili kelimeyi "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ" "*Rabbinin vechi bâki kalacaktır…*" şu şekilde yorumlamaktadır: *vech (yüz)* bütünü ve *zâtı* ifade etmek için kullanılır, yani "*Rabbinin zâtı*" demektir. Nitekim Mekke'nin yoksulları; "*Beni içinde şu zor durumdan kurtaracak kerem sahibi asil bir yüz -yani zât- yok mu?*" derler.[16]

Tâ-hâ suresi 5. âyetinde geçen altı çizili kelime ise "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" "*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*" Arş/taht, kralın tahtı olduğu ve krallığının ayrılmaz parçası olduğu için, tahta kurulmak/oturmak ifadesi, mülk sahibi olmak, kral olmak anlamında kinaye olarak kullanılmıştır. Nitekim "*falanca tahta çıktı*" dedikleri zaman, onun fiilen bir tahtın üzerine oturmuş olmasa da kral olduğunu kastederler. Bu tarz kullanım, "*kral oldu, malik oldu*" anlamında meşhur olduğu ve aynı manayı ifade ettiği için de böyle söylenir. Aslında bunu bu şekilde ifade etmek (yani 'kral oldu' demek yerine 'tahta çıktı' demek) daha açıklayıcı ve güçlüdür. Buna bir benzetme de cimrilik ve cömertlik anlamında, "*falancanın eli bağlıdır*", "*filanın eli açıktır*" gibi ifadelerin kullanılmasıdır; bu örneklerde iki ifade arasında anlatım şekli dışında bir fark yoktur. Aslında "*eli açık*" tabiri, elini hiç açmamış veya hiç eli olmayan biri için bile cömert anlamında kullanılmaktadır. Çünkü bu ifade Araplar nezdinde "cömert" ifadesi ile aynıdır. Nitekim Maide suresi 64. âyetinde "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ" "*Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler!*" ifadesinde de kastedilen "*O cimridir…*" manasıdır. Aynı şekilde, aynı ayette geçen " بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" "*…aksine, O'nun iki eli de açıktır…*" ifadesinde de "*O cömerttir…*" kastedilmiştir. Bu ifadelerde ne 'el' ne 'açıklık' ne de 'kapalılık' kavramları tasavvur edilmektedir. Elin açık/kapalı olması ifadelerinin nimet anlamında yorumlanması ve buna gerekçe olarak "el"in tesniye (iki el şeklinde) kullanımının gösterilmesi, (Ma'ânî ve) Beyan ilminden hiç anlamamaktan kaynaklanmaktadır.[17]Aslında gerek "*Allah'ın gelmesi*", gerek "*Arşa istiva*", gerekse "*Vech*" ve benzeri ifadeler dilin imkânları arasında yer alan sembolik ifade biçimleridir. Burada anlatılanlar, kastedilen anlam itibarıyla çok açıktır. Zira sembollerin yerine gerçek anlamlar konulunca, âyetlerde söylenmek istenenler de anlaşılmış olur.[18]

Zemahşerî, Kıyâme suresi 23. âyeti ile ilgili "اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" "*Rablerine bakarlar*" yani başka bir şeye değil, sadece Rablerine bakarlar, şeklinde ifade etmektedir. Ona göre, mef'ûlün öne alınmasıyla böyle tahsis anlamı elde edilmektedir. Delil olarak da aşağıdaki âyetleri getirerek, takdim ile ilgili fiiller özellikle Allah'a ait kılınır şeklinde açıklar:

"اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ" "*O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur.*"[19]

"اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ" "*İşte o gün sevk ediliş, Rabbinedir.*"[20]

---

[14] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 1/337.

[15] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 4/751.

[16] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 4/443.

[17] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 3/52.

[18] M Zeki Duman, "Müteşabihâtın Te'vili", *Bilimname* 9/3 (2005), 45.

[19] Kıyâme 75/12

[20] Kıyâme 75/30

"أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُور"	*"...İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner."*[21]
"وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ"	*"...Çünkü dönüş Allah'adır."*[22]
"وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"	*"...Ancak O'na döndürüleceksiniz."*[23]
"تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ"	*"...Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum."*[24]

Zemahşerî, mef'ûlün öne alınması, nasıl ihtisasa delâlet etsin şeklinde soru soracak olanlara şu şekilde cevap vermektedir: "*Malumdur ki onlar, mahşerde ihataya sığmayacak, sayıya gelmeyecek kadar çok eşyaya bakıyor olacaklar; çünkü orada bütün mahlûkat bir araya geliyor. Müminler o gün her tarafa bakabilirler; çünkü onlar için korku yoktur, mahzun da olmayacaklardır; güvendedirler. Demek ki; müminlerin sadeceAllah'a bakıyor olması -tabii, O 'bakılabilen' bir şey ise- imkânsızdır. O zaman, 'bakma' fiilini ihtisasla birlikte sahih düşecek bir mânaya hamletmek gerekir.*" Ona göre, buraya sahih düşecek mana, insanların "*Ben falana, bana ne yapacak diye bakıyorum*" sözüne benzemesi gibidir; bu sözle bekleme ve ümit kastedilmektedir. Tıpkı şairin şu sözünde olduğu gibi: "وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر دونك زدتني نعما" "*Bir kral olarak sana baktığımda Deniz senden aşağıda kalır, çünkü beni nimete gark ettin sen!*" Ayrıca Zemahşerî, insanların Mekke'de öğle vakti kapılarını kapatıp kaylûle yaptıkları yerlere sığındıkları vakitte Servli bir dilenci kadının; "*Allah'a ve size bakmakta şu iki gözcağızım!*" dediğini bizzat işittiğini söyler. Dolayısıyla da âyetin manası şu şekilde olduğunu söyler: "*Onlar nimet ve ikramı sadece Rablerinden beklerler; tıpkı dünyada sadece O'ndan korktukları ve O'na ümit bağladıkları gibi.*"[25]

İsrâ Suresi 16. âyetinde geçen altı çizili ifadeyi "وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا" "*Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz...*" Zemahşerî'ye göre, "*bir kavmin helâk vakti yaklaştığı zaman ya da artık kendilerine verilecek çok az bir süre kaldığı zaman, onlara emrederiz, onlar da fâsıklık ederler.*" Yani burada kastedilen biz onlara fâsıklığı emrederiz, onlar da yaparlar. Buradaki emir, mecazî anlamdadır. Çünkü onlara gerçek anlamda fâsıklığı emretmek, kelimenin tam anlamıyla "*Fâsıklık edin!*" demek şeklinde olur ki böyle bir şey söz konusu değildir. Geriye sadece bu ifadenin mecazî bir anlam olduğu kalmaktadır. Bu mecazın anlamı ise şu şekildedir: "*Allah onlara nimetlerini ihsan ettikçe etmiş, onlar ise bu nimetleri günahlara ve şehvetleri takip etmeye bahane kılmışlar; sanki bu kendilerine emredilmiş gibi*" gibi davranmışlardır. Hatta kendilerine nimet verildiği için veya buna sebep oldukları için bu isimle anılmaktadırlar. Ancak Cenab-ı Hakk onlara bu nimetleri şükretsinler, iyiliklerde kullansınlar, iyilik ve cömertlik yapsınlar diye vermiştir. Nitekim onları sağlıklı ve güçlü yaratmış, onlara iyilik ve kötülük yapma gücü vermiş, itaati günaha tercih etmelerini istemiştir ama onlar fâsıklığı/günahı seçmişlerdir. Günah işlediklerinde ise üzerlerine azap hak olmuş ve Cenab-ı Hakk onları yerle bir etmiştir. Zemahşerî, şayet bu ifadenin manasının, "*onlara itaati emrettik, fakat onlar fâsıklık ettiler*" şeklinde söylense olmaz mıydı diye soranlara: "*Olmazdı. Çünkü hazfedildiğine dair delil bulunmayan bir ifadenin hazfedilmiş olduğunu söylemek caiz değilken, tam aksi istikamette delil bulunan bir ifadenin hazfedilmiş olduğunu söylemek nasıl mümkün olsun?*" diye cevap vermektedir. Zira emre konu olan şeyin hazfedilmiş olmasının sebebi, (fâsıklık ettiler) ifadesinin buna delâlet ediyor olmasıdır. Bu da çok yaygın kullanılan bir ifade tarzıdır, sözgelimi "أمرته فقام *-ona emrettim, o da kalktı*", "وأمرته فقرأ *-ona emrettim, o da okudu*" denilir. Zemahşerî'ye göre göre bu ifadelerden emrin konusunun ayağa kalkmak ve okumak olmasından başka bir şey anlaşılamaz. Ayrıca bunların dışında bir şeyin emrolunduğu takdir edilirse, muhatabın gayb bilgisi kapsamındaki şeylerin bilgisi olmadan iddia edileceğini belirtmektedir. Nitekim Arapların "أمرته فعصاني *-ona emrettim, o da bana karşı geldi*" ya da " فلم يمتثل أمرى *-emrime uymadı*" gibi kullanımları da bu görüşe dayanak sayılmaz. Çünkü bunun kastedilmiş olması ve emre konu olan şeye delâlet etmesi imkânsızdır. Zira bu ifadede emre konu olan şey ne lafızda ima edilen ne de kastedilen bir şeydir; bu sözü söyleyen kişi, emre konu olan şeyi niyetinde tutup da "*benden emir sādır*

[21] Şûrâ 42/53
[22] Âl-i İmrân 3/28
[23] Bakara 2/245
[24] Hûd 11/88
[25] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 4/662.

oldu, ama ondan itaat sādır olmadı" demez. Bunun gibi "*falan kimse verir ve alıkoyar, emreder ve nehyeder*" diyen kimse herhangi bir mef'ûlü (emre ya da nehye konu olan şeyi) kastetmez.[26]

SONUÇ

Tebliğimizde verdiğimiz örnekle çerçevesinde değerlendirdiğimizde ve müteşâbihin te'vili konusunda Zemahşerî'nin yaklaşımına baktığımızda, asıl problemin Âli İmran suresi 7. âyetin kendisinden değil de harici bir sebepten olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse âyet-i kerimede geçen (م) vakf işâretinin "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ" ifadesinden sonra mı yoksa "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesinin sonuna mı konulmalıdır, şeklindeki birbirinden farklı iki görüşten kaynaklanmaktadır. İkinci görüşü tercih eden Zemahşerî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetlerin, *müteşâbih* sebebi ile anlaşılamama gibi durum söz konusu değildir. Çünkü âyetler boş yere ya da anlaşılmama üzere indirilmiş değillerdir. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerinin hak yorumunu ancak Allah ve onun ilimde derinleşmiş, yani ilimde iyice sebat etmiş kimseler bilebilir. Bu görüşü Zemahşerî dışında savunan daha pek çok ilim adamı da bulunmaktadır. Onların argümanlarına göre, eğer müteşâbihleri Allah'tan başka bilen kimse olmazsa, cahiller Kur'an-ı Kerim'i tenkid etme yükü altına girecek ve kendilerine anlaşılmayan bir şeyle zorunlu bırakılacaklardır. Bu nedenle müteşâbih âyetlerinin doğru ve usulüne uygun şekilde yorumlanması zorunludur. Özetle cahillerin eleştirisini önlemek, tembellerin dikkatini çekmek ve en güvenli yola girebilmek için böyle bir te'vil yapılması gerekli olduğunu savunmuşlardır.

KAYNAKÇA

Begavî, Hüseyin b. Mesûd Ferrâ. *Meâlimu't-tenzî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.

Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Duman, M Zeki. "Müteşabihâtın Te'vili". *Bilimname* 9/3 (2005), 39–54.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. Riyad: Mektebe ve Metâbiu'n-Nasri'l-Hadîse, ts.

İbn Kesir, İsmâil b. Kesîr ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru'lMa'rife, 1987.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsiru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Syamsuddin, Sahiron - Durmuş, Zülfikar. "Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/3 (2002), 265-281. http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=ar&midno=26585625&Dergivalkod=0130

Taberî Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân*. Kahire: Merkezi Buhusu'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye, 2003.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1986.

[26] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf ʿan Haḳâiḳi Gavâmiu't-Tenzîl*, 2/654.

Zemahşerî Tefsiri'nin Kadı Abdulcebbâr Tefsiri'nden Farklılaşması ve Bunun Nedenleri Üzerine Bir İnceleme: Yed ve 'Ayn ile İlgili Bazı Ayetler Özelinde

Dr. Fatma Yalnız*

GİRİŞ

Allah'ın haberî sıfatlarının da içerisinde yer aldığı müteşabih ayetlerin te'vili Mu'tezilenin beş esasını desteklemesi açısından önemli bir konumda yer almaktadır. Kadı Abdulcebbâr ve ondan bir asır sonra yaşayan Zemahşerî de Mu'tezilî olduğu için tevhid, adl, va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn, emr bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklindeki beş esasını merkeze alarak ayetleri te'vil etmişlerdir. Her ne kadar iki alim de beş esasa göre ayetleri yorulmasalar da te'vil etme tarzlarında önemli derecede farklılık olduğu görülmektedir. Buradan hareketle çalışma alimlerin te'vil biçimlerindeki farklılıkların; onları etkileyen dış etkenlerle ve alimlerin kendileriyle alakalı iç faktörlerle ilintili olabileceği varsayımını öne sürmektedir. Bu varsayımı denetlemek amacıyla haberi sıfatlar arasında yer alan yed hakkındaki Mâide 5/64, Feth 48/10 ve ayn hakkındaki Tûr 52/48, Hûd 11/37 ayetleri özelinde müelliflerin te'vil etme biçimlerindeki farklılıklar ortaya konularak ardından bu farklılıkların hangi nedenlerden kaynaklanacağıyla ilgili analizler gerçekleştirilecektir. Bu çalışma tarihi perspektiften bir okuma ile Zemahşerî'nin Kadı Abdulcebbâr'dan nasıl farklılaştığını belirli ayetler özelinde göstermeyi ve bunların nedenleri hakkında fikir yürütmeyi hedeflemektedir. İlgili verileri değerlendirmek için nitel yöntemler arasında yer alan karşılaştırmalı veri analizi yöntemini kullanılacaktır.[1]

Kadı Abdulcebbâr ve Zemahşerî'nin tefsir ve te'villeriyle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.[2] Bu çalışmalarda merkeze aldığımız iki Mu'tezilî alimin tefsir yapma yöntemleri ayrı ayrı ele alınmakla birlikte bu çalışmalarda iki alim hem yöntem bakımından mukayeseye tabi tutulmamış hem de aralarındaki yöntem farklılıklarının arka planındaki nedenlere değinilmemiştir. Bu sebeple yapacağımız çalışmanın önemli bir perspektif sunacağı düşünülmektedir.

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatmaahsenpehlivan@gmail.com ORCID: 0000-0003-3152-7094

1 Süleyman Demirci - Murat Köseli, "İkincil Veri ve İçerik Analizi", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Kaan Böke (İstanbul: Alfa yayınları, 2017), 344.

2 Mustafa Bilgin, *Tefsir'de Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991); Burhan Atsız, *Mu'tezile ve Tefsir Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Metin Bozkuş, "Kâdî Abdülcebbâr ve 'Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin' adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999); Faig Ahmedzade, *Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı (Müteşâbihu'l-Kur'ân Tefsiri Bağlamında)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.); Ali Akay, "Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşabihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları* 8/2 (2006); Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşaf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz Ve İstiâre Algılamaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008); Selahattin Öz, *Kâdî Abdulcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Süleyman Narol, "Fahruddin Râzî ve Kadı Abdulcebbâr'ın Subûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Ayetlere Yaklaşımı Ve Değerlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015); Oğuzhan Şemsettin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Ahmet İşeri, *Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî'nin Allah'a Dair Müteşabih Lafızlara Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ramazan Çöklü, "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih: Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022).

1. Kadı Abdulcebbâr'ın ve Zemahşerî'nin Ayn ve Yed ile ilgili Ayetlerde Tefsir Yapma Tarzlarının Farklılaşması

Mu'tezile mezhebinde yer alan beş inanç esası ayetleri anlamada temel kaideler olarak belirlenmiş, ayetlerin zahiri bu öğretilerle çakıştığı zaman aklî çıkarımlar yapılarak te'villerde bulunulmuştur. Özellikle içerisinde Allah'ın haberi sıfatlarının bulunduğu ayetlerin zahiri, beş esasın ilki olan tevhid ilkesine aykırı olduğu için müteşabih kabul edilmiş, bu sebeple ilgili ayetlerde te'vil yoluna gidilmiştir. Bu doğrultuda Kadı Abdulcebbâr eserinin girişinde Mu'tezilenin beş esasına aykırı olan ayetlerin müteşabih olduğunu ve tevhide uygun şekilde te'vil edilmesini gerekli görmektedir.[3] Yine Zemahşerî'nin de haberi sıfatlarla ilgili ayetleri te'vil ettiği görülmektedir. Ancak onlar her ne kadar bu tür ayetleri tevhid esasına göre te'vil etseler de yorum yapma sırasında kullandıkları araçlar birbirinden belirli ölçüde farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar; yed hakkındaki Mâide 5/64, Feth 48/10 ve ayn hakkındaki Tûr 52/48, Hûd 11/37 ayetleri özelinde gösterilebilir.

1.1. Müelliflerin Yed'le İlgili Ayetleri Te'vil Etme Tarzları

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِۙ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ

Yahudiler "Allah'ın eli bağlanmış!" dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lanetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...[4]

Ayette geçen "Allah'ın eli bağlanmış" kısmında Allah'a el nispet edilmekte ve ayetin zahiri Allah'ı yarattığı varlıklara benzetmektedir. Mu'tezile bunun tevhid ilkesine aykırı olacağı ve Allah'ın birliğine halel getireceği için te'vil etme yoluna gitmiştir.

Kadı Abdulcebbâr bu ayeti sebeb-i nüzulle ilişkilendirerek Yahudilerin Allah'ın kendilerine nimet vermekte yavaş davrandığını bu sebeple onu cimrilikle itham ettikleri için bu ayetin indiğini ifade eder. Bu şekilde müellif ayetin sebeb-i nuzulünden hareketle ayetteki *Allah'ın elinin bağlı olmadığı* ifadesinin onun cimri olmadığı şeklinde anlaşılacağına işaret etmiş olur. [5]

Ayrıca Kadı Abdulcebbâr burada müşebbihenin iddia ettiği gibi ayette Allah'a nispet edilen elin uzuv ve organ anlamına gelmeyeceğini ifade ederek onları tenkid eder. Ayrıca Haşviyyeyi de bu ayetten hareketle Allah'ın insan suretinde olduğu görüşüne ulaştıkları için şiddetle eleştirir. Kadı Abdulcebbâr ayet içinde elin *mebsut* kavramı ile birlikte geçmesine atıfta bulunmak suretiyle bağlamı delil göstererek karşıt kabul ettiği görüşleri reddeder. Buna göre ayetin devamında geçen iki elin mebsût ve infak kavramları ile birlikte geçmesi elin organ olarak açık olduğuna değil cömertlik olduğuna delildir.[6] Buna ilaveten lugatta el kelimesinin açmak (bast) ve bolca vermek (infak) için kullanıldığında cömertlik anlamına geldiğinin altını çizer. Dolayısıyla müellifin ayet içi bağlamda yer alan bast ve infak kavramları ile elin birlikte kullanımını değerlendirmesi ve bunu lugata bağlaması burada Arap dilini delil kıldığını göstermektedir.

Buna ek olarak müellif müşebbihenin görüşünde mantıkî tutarsızlık olduğuna da işaret etmektedir. Nitekim "şayet burada el organ anlamında olsaydı ayetin devamında yed kelimesi bast ve infak ile kullanılır mıydı?" şeklinde soru sorarak müşebbihenin tutarsızlığını göstermektedir.[7]

Kadı Abdulcebbâr Kur'ân Arap diline göre indiği için bu dile göre Kur'ân'daki ifadelerin anlaşılması gerektiğine özellikle vurgu yapar. Buna göre; Araplar el kelimesini açıklık ya da sıkılıkla birlikte kullandıklarında onu cimrilik ve cömertlikle nitelemeyi ifade ederler. Nitekim "falancanın eli açıktır, falancanın eli sıkıdır." şeklinde kullanırlar.[8] Buradan hareketle Maide suresi 5/64. ayette de yed kelimesinin nimet anlamına geldiğini Arap dilindeki kullanım tarzı aracılığıyla bir kere daha delillendirmiştir. Ayrıca Allah'ın Hz. Pey-

---

3 Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Zarzûr (b.y.: Mektebetu Dari't-Turas, 1969), 7-8.

4 el-Mâide 5/64.

5 Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (b.y.: Mektebetu'n-Nafize, 2006), 144.

6 Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*, 144.

7 Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*, 144.

8 Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 230; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. el-İmam Ahmed b. Hüseyn b. Ebî (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1965), 228.

gamberi terbiye etmek için İsra suresi 17/29'da "*Eli sıkı olma ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin*" ayetini göstererek Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini kullanmış[9] ve Arap dilindeki bu kullanımı Kur'ân'ın kendisinin desteklediğini de göstermiş olur.

Özetle Kadı Abdulcebbâr'ın yed kelimesini cimriliğe ya da cömertliğe te'vil ederken Arap dilindeki kullanım biçimini ve lügat anlamını merkeze aldığı görülmektedir. Aslında verdiği mana ayetin mecaza te'vil edilmesiyle ilişkili olsa da o belagatin terminolojisini kavramsal anlamda kullanmayarak ilkel bir biçimde mecaza te'vile atıf yapmış olmaktadır. Terminolojik olarak "Arap dili kullanımında" ve "lügatte" gibi ifadelere yer vermesi belagatten çok Arap dili kullanımıyla iç içe olduğunu göstermektedir. Sebebi nüzuldeki anlama biçimi, sonrasında ayet içi bağlam ve son olarak muhalif gördüğü gruplara reddiyelerinin ekserisinin Arap dilindeki kullanım biçiminden ve lügatten hareketle olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca müellif Müşebbihe'ye itirazlarında teorik ve kavramsal bir yapıda olmasa da mantıki çıkarımlarda bulunarak eleştirilerini yöneltmektedir.

Zemahşerî'nin de tevhid kaidesi çerçevesinde Maide suresi 5/64'te geçen elin Allah'a nispetinin nasıl anlaşılacağını tarif etmektedir. Bunu yaparken merkezde belagat ilmine başvurduğu ve *mecaz* kavramını kullandığı görülmektedir. Elin bağlanması belagat ilminde yer alan kinayeye göre anlam verildiğinde cimriliğe delalet etmektedir. Yani ayetin, Allah'ın yarattığı varlıkları gibi eli olmadığı anlamına değil onun cömertliğinin olmadığı yani cimri olduğu şeklinde, mecaza te'vil edilmesi gerekmektedir.

Zemahşerî Allah'a organ ve cisimlerin vasıflarının yüklenemeyeceği şeklinde ortaya koyduğu kaideden[10] hareketle ve dilin de verdiği imkân neticesinde tevhid ilkesine göre el kelimesini te'vil etme yoluna gitmektedir. Temel unsur ideolojik duruş bu düşünceyi sağlamak için de belagatin imkanlarını kullanmak olmuştur. Nitekim ayetin devamında Yahudiler için eli bağlı ifadesinin somut olarak el anlamına gelebileceği ya da soyut olarak cimriliğe işaret edebileceğini ifade etmesi yine ideolojik duruşunun bir yansımasıdır. Çünkü ayetin ilk kısmında yer alan (يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ) Allah'ın eli ibaresini kısmı Allah'a organ nispet edilmeyeceği şeklinde yorumlarken ikinci kısımda yer alan (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) ibaresini Yahudiler için elin hem somut hem soyut anlaşılabileceğini söylemesi ve bunun için belagatteki başka kullanımlara yer vererek yapması onun ideolojisini merkeze aldığını bir kez daha göstermektedir.

Müellif mecaz aracıyla yaptığı te'vilini desteklemek için farklı araçları da kullanmıştır. İlk olarak el manasının mecaza te'vil edilmesi için İsra suresi 17/29. ayeti delil getirerek Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine başvurmuştur.

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً

Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin![11]

Zemahşerî "elini boynuna asılı hale getirme onu büsbütün de açma" mealindeki bu ayette bahsi geçen söz sahibinin hakikat anlamında elin açılması ya da bağlanmasını ifade etmeyip mecazı kastettiğinin apaçık bir durum olduğunu söylemektedir. Hatta ona göre burada "senin elin açık" demekle "sen cömertsin" demek arasında bir fark yoktur. Çünkü hem hakikatte hem de mecazda bu ifade aynı şeyi ifade eder.

Zemahşerî Maide suresindeki ayn'ın/el'in mecaza te'vil edilmesini desteklemek için Kur'ân'ı Kur'ânla tefsire ek olarak bir misal de vermektedir. Bir kral elini kullanmaksızın çeşitli şekillerde işaretle verici ya da vermeyici olabilir. Onunla ilgili de eli açık ya da eli sıkı tabiri kullanılacaktır. Yine kolu olmayan kişi birisine büyük bir bahşiş verse ona da ne kadar eli açık denilecektir.

Müellif eli olmayan varlıklar için de el ibaresinin kullanıldığını şiir aracını kullanarak yine Allah'a maddi varlık gibi el isnadında bulunulmayacağını ve ayetin mecaza te'vil edileceğini göstermektedir:

"Sağanak bir yağmurla bulut ellerini açarak öyle cömertçe davrandı ki
Tepeleri de ovaları da onun lütuf ve ihsanına teşekkür etti korunun."

---

[9] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 230.

[10] Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhu't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1407), 1/654-656.

[11] el-İsrâ 17/29.

Ayrıca Lebîd'den (ö. 40/41-660/661):

"Yuları deniz rüzgarının eline geçtiğinde..." şeklinde başlayan şiirini aktarmıştır. [12]

Zemahşerî beyân ilminden habersiz olanların el'e (yed) soyut değil somut mana vereceğini ifade ederek, bu ayet özelinde beyân ilmini te'vilde araç kılmanın önemine bir kez daha vurgu yapmaktadır.

Özetle Zemahşerî Maide 5/64. ayette geçen Allah'ın eli kapalıdır ibaresindeki yed kelimesinin beyân ilmine göre te'vil edilmesi için Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsire, Arap dilindeki edebi kullanıma ve cahiliye şiirine başvurmuştur.

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً

"Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın eli onun üzerindedir..."[13]

Kadı Abdulcebbâr el'in Arap dilinde kuvvet, güç anlamlarına gelmesinden dolayı[14] bu ayette Allah'ın onlardan daha güçlü ve kuvvetli olduğu anlamına geldiğini söyler. Burada Allah'ı teşbih ve tecsim edenlere şiddetle karşı çıkar. Bu ayetin zahirine uyarak ele cisim anlamını verenlerin gerçek anlamdan tamamen uzaklaştığını belirtir.[15] Görüldüğü üzere burada da Kadı Abdulcebbâr Arap dilini kullanmış ve muhalif gördüğü gruplara şiddetle karşı çıkmıştır.

Zemahşerî bu ayette geçen yed kelimesine tahyîl yani canlandırma manasını vermek gerektiğini söylemektedir. Burada Müslümanların Allah'ın elini sıkmayacakları açıktır. Ayette canlandırma yapılarak biat ettikleri Peygamber eli Allah'ın eliymiş gibi sunulmuştur. Zemahşerî buna gerekçe olarak Allah'ın cisim ve sıfatlardan münezzeh olmasını Allah ile yapılan sözleşmenin peygamber ile yapılan sözleşmeden farksız olduğunu söyleyerek Müslümanların üstündeki bu elin Hz. Peygamber'in eli olduğunu söylemiştir. Nitekim Nisa suresi 4/80. ayetteki "*Resulüne itaat eden Allah'a itaat etmiş olur*" ayetindeki gibi. Görüldüğü üzere Zemahşerî tahyîl kavramını kullanarak teorik olarak belagat kavramını kullanmış pratik olarak bu aracın tefsir yapmada anlama nasıl etkini açıkça göstermiştir.

1.2. Müelliflerin Ayn'la İlgili Ayetleri Te'vil Etme Tarzları

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ

Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap, haktan sapanlar için bana başvuruda bulunma! Onlar boğulacaklar![16]

Kadı Abdulcebbâr bu ayette de Müşebbihe ve Mücessime'ye itirazlarda bulunur. Müellif onlara yönelik eleştirilerini mantıkî çıkarımlarla ve lügate başvurarak yapmaktadır. Buna göre ayette ayn/el kelimesin a'yun şeklinde çoğul gelmesini te'vilinde asıl unsur kılarak mantıki çıkarımlarda bulunur. Bu doğrultuda Mücessime'ye itirazının şu şekilde sunar: İlk olarak mücessime Allah'ı yarattığı varlıklara benzetmektedir ki yaratılanların iki gözü vardır. Ancak ayette çoğul kullanılmaktadır ki çoğul ifade üç ve fazlaya işaret etmektedir. Dolayısıyla ayetteki a'yun ibaresinden hareketle Mücessime'nin iki gözlü bir varlık olarak Allah'ı algılaması çürütülmüş olur. İkinci olarak eğer Allah için göz mümkün olacaksa diğer organlar da olması lazımdır ki bundan Allah münezzehtir. Kadı Abdulcebbâr Arap dilindeki "ben seni görüyormuşum ve seni işitiyormuşum gibi işini yap" ifadesindeki gibi ayn kelimesinin basiret ve bilgi anlamına geldiğini söylemektedir.[17] Özetle Kadı Abdulcebbâr ayn kelimesinin çoğul gelmesini ve Arap dilindeki kullanımını göstererek ayeti te'vil etmiş, ayrıca Mücessime'nin görüşünü Arap dilini de kullanarak mantıki çıkarımlarla eleştirmiştir.

---

[12] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/655-656.

[13] el-Fetih 48/10

[14] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 228.

[15] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 620; Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*, 393-394.

[16] Hûd 11/37.

[17] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 380.

Zemahşerî *bi e'yunina* ifadesinin hal konumunda olup tahyîl/canlandırma sanatıyla bizim gözetimimizde sanki Allah'ın onların yanlarında gözleri varmış gibi gemiyi yaparken onların hata yapmalarına ve düşmanlardan birisinin ona engellemesine engel oluyormuş gibi şeklinde anlam vermektedir.[18]

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

"Rabbinin hükmüne sabret; çünkü sen bizim gözetimimiz altındasın. (İstirahat ederken uyanıp) kalktığında, hamd ederek Rabbini tenzih ve takdis et. [19]

Kadı Abdulcebbâr mantıkî çıkarımlar yaparak Allah'a birden fazla göz isnad etmenin sonsuz sayıda göz isnad edilmesini gerektireceğini bunun imkânsız olduğunu söylemektedir. Ayrıca ayette müşebbihenin görüşünü çürütme vardır. Çünkü Müşebbihe Allah'ın insan gibi iki göze sahip olduğunu iddia etmesine karşın ayette gözler ifadesi geçmekte ve zahirde pek çok göz olduğu geçmektedir. Burada Kadı Abdulcebbâr lügatte göz kelimesinin çoğulunun ikiden fazla sayısına tekabül ettiğinden hareketle Müşebbihe'ye karşı çıkmıştır.

Onlara bir kez daha karşı çıkarken ise sadece mantıki tutarsızlığı kullanmıştır: Allah'a cismaniyet izafe edilmesinin imkânsız olmasından dolayı bu ayette geçen "bizim gözlerimizin önündesin" şeklindeki ibare "gözetimimizdesin" anlamına gelmektedir. Yani burada Allah'ın kullarının yaptığı her şeyi gördüğünü ispat vardır. Ayrıca Kalem suresinde geçen "*gemiler bizim gözetimimiz altında yüzüyordu*"[20] mealindeki ayet de Allah'ın maddi anlamda gözlere sahip olduğuna dair delil bulunmadığına işaret etmektedir.[21]

Zemahşerî Tûr 52/48. ayette geçen ayn kelimesinin çoğulu e'yun kelimesini "seni görüyor ve kolluyoruz anlamında temsîldir" şeklinde bildirerek önceki örneklerde olduğu gibi belagat terimi olan *temsîl*i açıkça zikrederek te'vil yapmıştır.[22] Kadı Abdulcebbâr da ayetteki a'yun kelimesini kollamak anlamına getirerek aslında temsîle yormuş olsa da o açıkça bu kavramı kullanmamıştır.

2. Kadı Abdulcebbâr ve Zemahşerî'nin Tefsir Yapma Tarzlarındaki Farklılıkların Nedenleri

Mu'tezile beş temel esası arasında yer alan tevhid akidesini temellendirmek için ayetleri te'vil etmiş, ayetlerin zahiri eğer bu ilkeye aykırı görünüyorsa bunları tevhid esasına göre yorumlamışlardır. Özellikle müteşabih ayetler arasında yer alan haberî sıfatların te'vilinde Mu'tezile tevhide göre mana vermek için gayret sarf etmiştir. Yapılan yorumun ayetin zahirine uyumlu olması ve ispatlanabilir ölçütlere dayanabilmesi için Arap dili, belagat, mantık gibi vasıtalara başvurmuşlardır. Mu'tezilî alimler arasında yer alan Kadı Abdulcebbâr ve Zemahşerî de tevhid esasını temellendirmek için ayetlerde yer alan haberî sıfatların te'vilinde bulunmuşlardır. Ancak yukarıda pratik olarak tefsir uygulamalarında gösterdiğimiz gibi onlar bu tür ayetleri tevhide uygun te'vil etseler de te'vil etme biçimlerinde farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Aralarında bir asır olmasına rağmen tefsirlerinde görünen bu te'vil etme biçimlerindeki farklılıkların nedenleri hakkında düşünmek gerekmektedir. Aşağıdaki tabloda haberi sıfatların yer aldığı bazı ayetler örneklem olarak seçildiğinde Kadı Abdulcebbâr'ın ve Zemahşerî'nin kullandıkları araçların ve te'vil biçimlerinin farklılaştığı genel hatlarıyla gösterilmektedir:

YED'LE İLGİLİ AYETLER	Maide 5/64	Fetih 48/10
Kadı Abdulcebbâr	Müşebbihe'ye itiraz, mantıki çıkarım ve Arap diline müracaat, Arap dilinde kelime anlamlarını kullanma, Arapça ifadelerdeki anlamı göstererek cümle içindeki bağlamdan yararlanma, bu anlamlara uygun olarak sebebi nüzulü gösterme.	El kelimesinin Arap dilindeki anlamlarını delil getirme. Müşebbihe ve mücessime sert bir dille eleştirme.
Zemahşerî	Mecaz-kinayeden yararlanma, bu vasıtalarla hasıl olan anlamı kuvvetlendirmek için şiirden ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden yararlanma.	Tahyîl sanatına başvurarak kelimeyi ve ayeti te'vil etme.

[18] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/393.
[19] et-Tur 52/48.
[20] el-Kamer 54/14
[21] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 631.
[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/415.

AYN'LA İLGİLİ AYETLER	Tûr 52/48	Hûd 11/37
Kadı Abdulcebbâr	Arap dilinde a'yun kelimesinin çoğul olmasını delil getirme, müşebbihe ve mücessimeye itiraz, muhalif gördüğü grupların mantıkî tutarsızlıklarını gösterme.	Arap dilinde kelimenin çoğul olmasını delil getirme, Arap dilindeki kullanım şeklini verme, müşebbihe ve mücessimeye dil ve mantık üzerinden itirazlar
Zemahşerî	Temsîle başvurma.	Tahyîl sanatına başvurma.

Tablolara genel olarak bakıldığında Kadı Abdulcebbâr daha çok Arap dili verileri üzerinden tefsir yaparken Zemahşerî'nin daha ziyade belagate ağırlık verdiği görülmektedir. Ayrıca Kadı Abdulcebbâr muhalif gördüğü grupların tefsir etme biçimlerini sıklıkla eleştirirken, Zemahşerî'nin bu eleştirilere yer vermediği müşahede edilmektedir. Benzer şekilde Kadı Abdulcebbâr mantıkî çıkarımlara daha fazla ağırlık verirken bu durumun Zemahşerî'de daha az görüldüğü fark edilmektedir. Bu farklılaşmanın gerisinde âlimlerin kitabı yazma amaçlarının, onların ihtisas alanlarının, ilimlerin gelişim seyrinin, âlimlerin yaşadıkları dönemin siyasî ve itikadî durumunun etkili olduğu fark edilmektedir.

2.1. Alimlerin kitabı yazma gayeleri

Gerek Kadı Abdulcebbâr gerekse Zemahşerî tefsirlerinin girişinde eserlerini telif amaçlarını ve hangi yöntemleri uygulayacaklarını söylemişlerdir. Dolayısıyla eserlerinin belirli ölçüde farklı olmasında kitabı yazma amaçlarının önemli bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir.

Kadı Abdulcebbâr *Müteşabihu'l-Kur'ân*'ın girişinde eserini Kur'an'da yer alan müteşabihatı muhkemattan ayırmak için ve bunların nasıl doğru şekilde anlaşılacağını tesis etmek için yazdığını belirtir. *Müteşabihu'l-Kur'ân*'a atıfta bulunduğu *Tenzihu'l-Kur'ân*'da ise yine muhkem-müteşabih ayrımını yapmak, müteşabih ayetlerin manasını açıklamak ve bu ayetlerde hataya düşenlerin neden hata yaptıklarını izah etmek için yazdığını belirtir.[23] Kâdî Abdulcebbâr müteşabih ayetlerin yorumlanmasında ilk sırada aklı, ikinci sırada Arap dilini kullanmayı gerekli görmektedir. Arap dili ile nahiv ve irap kuralları, Kur'ân nazmını kastetmektedir.[24] *Tenzihu'l-Kur'ân*'da da ise müteşabihatın nasıl tevil edileceğine dair *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da zikrettiği yöntemi bir kez daha göstermemiştir.

Kadı Abdulcebbâr Kur'ân'da yer alan bütün müteşabihatın anlaşılacağını kabul etmektedir. Müteşabihat bir karine yardımıyla anlaşılan, muhkem ise zahirine göre anlaşılan ayetlerdir. Muhkem ve müteşabih ayrımını tevhid ve adalet prensibine uyan ve uymayanlar şeklinde yapmaktadır. Eğer ayetin zahirinin anlaşılmasında bu temel esaslara uygunluk varsa o ayet muhkemdir. Yoksa bu ayet müteşabih olup karineyle anlaşılmalıdır.[25]

Karineler nakli ve akli şeklinde olup, nakli karine Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili sünneti veya ümmetin icması şeklindedir. Akli karinede ise iki aşamalı bir yol izlenecek olup ilk aşamada zahiri tevhid ve adalet prensibine uymayan ayetlerin müteşabih şeklinde tespit edilmesi, ikinci aşamada bu ayetlerin Arap diline göre te'vil edilmesi gereklidir.[26] Kadı Abdulcebbâr ortaya koyduğu anlama prosedüründe Arap dilini insanın kapalılığı çözümleyecek akli çıkarımı yapma aracı olarak kılmıştır. Görüldüğü üzere Kadı Abdulcebbâr te'vilde akli karine olarak Arap dilini aracı kılmaktadır.

Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde meânî ve beyân vasıtalarını Kur'ân'ı doğru anlamada olmazsa olmaz bir vasıta kabul etmiştir. Bunu yöntemi kullanırken 'ehl-i adalet' şeklinde nitelendirdiği Mu'tezilî düşünceyi merkeze alacağının sinyallerini vermiştir.[27] Zemahşerî *Keşşâf*'ın girişinde, tefsir ilminin esrarengiz nüktelere sahip olduğunu ve bunu her ilim sahibinin anlayamayacağını ifade etmektedir. Fakih, kelamcı, vaiz, nahivci, dilci kendi alanında yetkin olsa da *meânî ve beyân* ilminde uzmanlaşmadıkça tefsir yapma işi-

[23] Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*, 23-24.
[24] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 74.
[25] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 9.
[26] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân(Muhakkik Mukaddimesi)*, I/37.
[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/3.

ne giremeyeceğini söylemektedir. Tefsir yapacak kişinin esas olarak meânî ve beyân ilmini bilmekle birlikte diğer ilimlerle ilgili de bilgisinin olmasını gerekli görmektedir. Fırka-ı naciye dediği ehl-i Adl'ın Arapça ve usuluddîn konusunda uzman olanlarının kendisinden tefsir yazmasını istemesi üzerine bu tefsiri kaleme aldığını beyân etmektedir. Zemahşerî *Keşşâf*'taki yorumlarında Arap dili kurallarını araç kılsa da ekseriyetle meânî ilminin vasıtalarını kullanarak te'vil yolunu izlediği söylenmelidir. Yukarıda gösterdiğimiz haberî sıfatların te'vilinde de neredeyse sadece belagat unsurlarından yararlanmıştır. Zemahşerî Allah'ın sıfatların te'vilde istiare, kinaye, temsîl, tahyîl gibi beyân ilminin alt unsurlarını sıklıkla kullanmıştır.[28]

2.2. Alimlerin ihtisas alanları

Kadı Abdulcebbâr kelamcılığı ile öne çıkan bir alimdir. Nitekim o, tefsirlerinde cedel üslubunu kullanarak Mu'tezile'nin beş esasına aykırı te'vil yapan grupları eleştirmiştir. Kelamcılar münazara ve cedel üslubunu kullanarak muhalif gördüğü grupların görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Cedel (diyalektik tez-antitez savunusu) Yunan felsefesinde mantığın bir parçası olarak görülmektedir. Cedelde karşılıklı tez-antitez savunusu söz konusu olup çelişmeler öğretisi bulunmaktadır.[29] Cedel karşı tarafı susturmayı, alt etmeyi ve ona üstün gelmeyi sağlayan sanattır. Kadı Abdulcebbâr da bir kelamcı olarak muhalif gördüğü Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'ı teşbih ve tecsime düşmesi ile ilgili yorumları çürütmek için cedel yapmıştır.

Kadı Abdulcebbâr'ın cedelin bir parçası kabul edilen mantıki çıkarımları henüz kavramsal olmasa da pratik anlamda aktif olarak kullanmasının en önemli nedeninin kelamcılığını kullanmak ve Mu'tezile kelamını ispatlamak olduğu anlaşılmaktadır. Haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin zahirine bakıldığında bunlar teşbih ve tecsime elverişli ayetler olduğu görülmektedir. Bu ayetleri müşebbihe ve mücessime kendi görüşlerini ispatlamak için kullanmıştır. Bu doğrultuda kelamcı Kadı Abdulcebbâr tevhid esasına uygun olarak bu ayetlerin zahirine uygun anlam vermeye karşı çıkarak te'vil etmek gerektiğini savunmuştur.

Kadı Abdulcebbâr'ın belagat alanında *İ'cazu'l-Kur'ân* adlı eseri bulunması onun belagat konusunda hangi düzeyde uzman olduğunu sorgulamayı gerektirmektedir. Bu esere bakıldığında onda meânî-beyân gibi anlama tekabül eden terminolojinin yer almadığı görülmektedir. Kadı Abdulcebbâr *İ'cazu'l-Kur'ân* eserinde meânî ve beyân unsurlarına yaygın bir şekilde yer vermemesi onun tefsirinde belagat terimlerini aktif bir şekilde kullanmamasını anlaşılır kılmaktadır. Kadı Abdulcebbâr fesahati; kelamın doğru seçilmesi, irabın doğru olması, takdim-tehir, nekralık gibi yine kelamın üsluba uygun olması şeklinde açıklar. Bu hususlar da belagatin meânî ve beyân bölümünden ziyade Arap dili kurallarına daha yakın gözükmektedir.[30] Fesahat belagat ilminde; lafızların bir araya gelmesi, söyleniş biçimi gibi lafızların güzelliğiyle ilgilenirken lafızların anlamına hangi edebi unsurların tesir ettiğiyle beyân ve meânî alanları ilgilenmektedir.[31] Dolayısıyla tefsirde de gördüğümüz üzere Kadı Abdulcebbâr'ın lafız mana ilişkisine odaklanarak belagatin meânî ve beyâna dayanan hususlara kavramsal açıdan Zemahşerî kadar mükemmel tarzda vermemesi de tefsirlerinde gösterdiği uygulamaya benzer bir durumdur. Ayrıca metnin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak gösterileceği üzere onun zamanında belagatin henüz kavramsal olarak sistemleşmemiş olması da onun eserinde belagatin sadece "mecaz kavramını kullanmaksızın mecaza yormak" şeklinde olmasını anlaşılır kılmaktadır. Eserinde sarfe, nazm gibi Kur'ân'ın i'cazıyla ilgili temel kavramlar ve Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu gösteren fesahatle ilgili hususlara yer vermektedir.[32] Halbuki Zemahşerî'ye baktığımızda o, müteşabih ayetlerin te'vilinde mecaz, tahyîl gibi kavramları açık bir şekilde eserinde kullanmaktadır. Ayrıca Kadı Abdulcebbâr'ın *İ'câzu'l-Kur'ân*'ının fesahat ve belagatle ilgili hususları karmaşık olarak aktardığı kabul edilmiştir. Nitekim Cürcânî (ö. 471/1078-1079) bu hususları tek tek eleştirerek açıklığa kavuşturmuştur.[33]

---

[28] Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşaf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz Ve İstiâre Algılamaları", 521.

[29] Hüseyin Atay, "Kur'ân'a Göre Münazara Metodu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969), 260.

[30] Ahmedzade, *Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı (Müteşâbihu'l-Kur'ân Tefsiri Bağlamında)*, 147.

[31] Ayrıntılı bilgi için bk. Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016).

[32] Kadı Abdulcebbâr, "İ'cazu'l-Kur'an", *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkur Taha, Hüseyin (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962).

[33] Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkahir el-Cürcani, *Delailu'l-i'caz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, (b.y.: y.y., ts.)

Kaynaklarda Zemahşerî'nin ilk olarak Harizm bölgesinde dil ve edebiyat konusunda parmakla gösterilen Mu'tezili alim Mahmûd b. Cerîr el-İsfahânî ed-Dabbî'nin (ö. 507/1113) tedrîsatından geçtiği zikredilmektedir. Sonrasında yine Harizm alimlerinden Şeyh Ebû Ali ed-Darîr el-İsfahânî'den (532/1138) nahiv-edebiyat eğitimi almıştır.[34] Buhara, Horasan bölgesi, Isfahan, Mekke, Harizm, Bağdat ve pek çok küçük yerleşim yerine ilmî seyahatler yapmıştır.[35] Bağdat'ta edebi ilimleri okutan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî ve Ebu Nasr İsfahanî'nin derslerine katılmıştır.[36] Ayrıca Şerif Ebu's-Seadat İbnu'ş-Şecer'den (542/1148) nahiv ve belagat dersleri okumuştur.[37] Dilcilerin yaptığı gibi Arap beldelerini dolaşarak halkla ve edebiyatçılarla tanışarak hayatın içinde dilin nasıl kullanıldığıyla ilgili tecrübe sahibi olmuştur. Bu hususların onun nahiv ve belagatte uzmanlaşmasına büyük katkılar sağladığı anlaşılmaktadır.[38]

2.3. İlimlerin gelişim seyirleri

Kadı Abdulcebbâr'ın tefsir yapmada mantığı teorik değil de pratik olarak kullanmasının mantık ilminin gelişim seyrine uygunluk arz ettiği görülmektedir. Müellifin yaşadığı evrede kelam ve fıkhın da yer aldığı dinî ilimlerde doğru çıkarımlarda bulunma, karmaşık düşünceleri sistematik hale getirme ve bunun için delillendirme yapma, düşüncenin anlaşılır olmasını sağlayıp hataya düşmesini engelleme için mantığın kendi çıkarım metotları -kavramsal düzeyde olmamakla birlikte- kullanılmıştır. Mantığın dinî ilimlerde kullanılması erken devirde olmakla birlikte bir çıkarım aracı olarak sistemli bir şekilde kullanılmasını Zahiriyye lideri İbn Hazm dile getirmişse de[39] Kadı Abdulcebbâr'dan bir asır sonra vefat eden Gazali ile teorik ve metodolojik olarak kullanılmaya başlanmıştır.[40] Kadı Abdulcebbâr'dan önce yaşayan Ebu'l-Hasan el-Eşarî (324/935-936) ve Bâkıllânî (403/1013) gibi kelamcılar imanî konularda delillendirme yaparken mantıksal çıkarımlarda bulunmaktadır.[41] Kadı Abdulcebbâr'ın da özellikle *Muğnî* adlı eserinde mantıkî çıkarımlara yer verdiği görülmektedir. *Muğnî*'ye ek olarak *Müteşabihu'l-Kur'ân* ve *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain* adlı tefsirlerinde de teorik düzlemde olmasa da mantık kurallarını işleterek te'viller yapmış muhalif gördüğü gruplara reddiyelerde bulunmuştur.[42]

Kadı Abdulcebbâr'dan önce yaşayan İslam filozofu Fârâbî'nin mantık konusundaki düşüncelerine baktığımızda Kadı Abdulcebbâr'ın mantığı kullanması konusunda ipuçları yakalayabiliyoruz. Fârâbî (339/950) hatalı düşünceden kurtulma yolunun mantık vasıtasıyla olacağını vurgulamıştır. Farabi "mantığın, sözcüklere delalet etmesi nedeniyle akledilirleri ve aynı şekilde akledilirlere delalet etmesi nedeniyle sözcükleri konu edindiğini" kabul ederek dilbilim ile mantık ilminin birlikteliğine işaret etmektedir.[43] Zira zihinde sistemli şekilde düşünülenler sözcüklere tekabül etmekte ve sözcüklerle ifade edilmektedir. Dolayısıyla insanın düşüncesinin doğruluğu zihninde ve dilindeki sözcüklerle açığa çıkacaktır.[44] Mu'tezile felsefi metinlerden oldukça etkilenmiştir. Bu doğrultuda Kadı Abdulcebbâr'ın da haberî sıfatların te'vilinde dilbilime ve mantığa genellikle birlikte yer vermesi de Mu'tezilenin felsefî metinlerden oldukça etkilenmesiyle paralellik arz etmektedir.

Ayrıca Gazalî'den önce, Arap dilbilimcilerinin doğru düşünmenin kurallarını Arap dilinin kendisini vermesinden hareketle mantığı eleştirdikleri görülür.[45] Kadı Abdulcebbâr'ın her defasında Arap diline de

---

34 Ebû Abdillah Şihâbuddin Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân ve mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 4/2688.

35 İbnu'l-Kıfti, *İnbahü'r-ruvât ala Enbahi'n-nühat* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısri, 1952), 3/267.

36 Celaleddin Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976), 120.

37 İbnu'l-Kıfti, *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat*, 3/267.

38 Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, 12.

39 İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh*, thk. Hasan Abbas (b.y.: Camiatu'l-Hartum, ts.), 10.

40 Gazâlî *Müstasfâ*'nın girişinde mantığı temellendirmiştir. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafi (b.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 10-24.

41 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İmam Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Kahire: Daru'l-Ensar, 1397); Bâkıllânî, *Kitabu't-temhîd* (Beyrut: y.y., ts.); İbrahim Medkur, "Müslüman Kelamcılara göre Aristo mantığı", çev. Galip Türcan, *Süleyman Demire Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/27 (2011), 199.

42 Ali Çetin, "Mantık, Kelam Ve Usûlü Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 13/2 (2015).

43 Farabi, "Kitabu't-Tavtie", *el-Mantık inde'l-Farabi*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: y.y., 1985), 55.

44 İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı Ve Farabi'ye Etkisi* (Araştırma Yayınları, 2007), 91-92.

45 Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği Ve Doğruların Mantığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 105.

vurgu yapmaya çalışması ve Arap dilini temele almasında bunun etkisinin mevcut olduğu söylenebilir. O, te'villerinde Arap dilinin verilerini işledikten ve onu temel yaptıktan sonra mantıkî tutarsızlıklara işaret etmekte, bu tutarsızlıkları da Arap dili ile ilişkilendirmektedir. Bu da yine müellifin doğru düşünmenin kurallarını ilk olarak Arap diline bağladığını gösteren işaretlerdendir.

Kur'ân Arapça bir beyân olduğu için onun anlaşılmasının ancak Arap dili vasıtasıyla olacağı dile getirilmiştir. Bu minvalde Kadı Abdulcebbâr da Kur'ân'ın apaçık Arap diliyle gönderildiğini ve hitaptaki muradın anlaşılmasında bir engel olmadığını söylemiştir. Bu minvalde kapalı olan ayetleri anlamak için Arap diline başvurmuştur.[46] Müellif de kendisinden önce yaşayan Mutezilî Vasıl b. Ata (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Câhiz (ö. 255/869) gibi Arap dili konusunda uzmandır.[47]

Âlimlerin yaşadığı dönemdeki mantık ve belagatin İslamî ilimlerdeki gelişim seyrinin de önem teşkil ettiği bulgularımız arasındadır. Zemahşerî'nin belagat çıkarsamalarının bu ilmin önemli bir ivme kazandığı bir dönemde olduğu görülmektedir. Zemahşerî'nin Abdulkâhir Cürcâni ile Mu'tezilî alimlerin belagatini mezcetmesi Kadı Abdulcebbâr'ın ise sadece lafız-mana ilişkisinde kalan ve Arap dilinin genel kurallarına atıf yapan bir yol izlemesi, belagatin terminolojisini bilinçli bir şekilde kullanmaması belagatin izlediği ilmî seyirle de doğrudan ilişkilidir.

Zemahşerî zamanında belagatin bu kadar revaçta ve gelişmiş olmasını sağlayan saikler bulunmaktadır. Zemahşerî'den önceki süreçte belagat çeşitli aşamalardan geçerek olgunluğa ulaşmıştır. Temel olarak belagatin gelişmesine ivme kazandıran âmilin Nazzâm'ın (ö. 231/845) sarfe teorisi olduğu düşüncesi öne atılmaktadır. Nazzâm'ın sarfe teorisiyle Allah'ın Kur'ân'ın benzerinin yazılmasına engel olduğu için Araplarının benzerini yapamadığını, eğer Allah engel olmazsa Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getireceğini iddia etmesi gerek öğrencisi Câhiz'i (ö. 255/869) gerekse sonraki alimleri Kur'ân'ın başlı başına edebi olarak mu'cîz olduğunu ispata sevk etmiştir. Nitekim Nazzâm'ın sarfe teorisini ortaya koymasından sonra onun öğrencisi Câhiz ona karşı *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserini yazmıştır. Câhiz'in eserinden sonra Mu'tezilî alim Muhammed b. Yezid el-Vasıtî (ö. 306/918) tarafından kaleme alınan ancak günümüze ulaşmayan *İ'cazu'l-Kur'ân* adlı eseri bulunmaktadır. Ondan sonra dilci ve kelamcı Ebu'l-Hasan er-Rummânî'nin (384/994) kaleme aldığı *en-Nüket fi i'cazi'l-Kur'ân*'da i'cazın yedi yönü bulunduğu, bunlardan bir tanesinin belagat olduğu ifade edilmektedir. Rummânî'nin eserinde beyan konuları hakimken ondan sonra yazılan Muhammed el-Hattabî (388/999) *Beyânu İ'cazi'l-Kur'ân* adlı eserinde meânî konuları hakimdir. Rummânî'nin eseri *Cürcanî*'nin *Esasu'l-Belağa*'sına Hattâbî'nin eseri ise Cürcânî'nin diğer eseri *Delailu'l-İ'caz*'ına temel olduğu söylenebilir.[48] Abdulkâhir Cürcânî meânî ve beyân konularını en güzel şekilde teorik şekilde birleştiren âlim olmuştur. Zemahşerî de Cürcânî'nin teorik olarak ortaya koyduğu belagati *Keşşâf*'ında en güzel şekilde pratik olarak uygulamaya geçirmiştir. Görüldüğü üzere belagat teorik ve kavramsal olarak Kadı Abdulcebbâr'dan sonra sistemleşmiş, Zemahşerî kendi zamanındaki belagatin gelişmişliğine uygun olarak Keşşâf'ında onu uygulamaya geçmiştir.

2.4.Âlimlerin Yaşadıkları Dönemin Siyasî ve İtikadî Durumu

Kadı Abdulcebbâr'ın Mu'tezile'ye destek çıkılan ikinci mihne döneminde yaşaması ve onun Mu'tezilî vezir Sâhib b. Abbâd döneminde kadılık yapması[49] daha cesur şekilde muhalif gruplara yönelik itirazlarını beyân etmesinde etkili olabilir. Bu ortam onu Arap dili ve mantık gibi araçları kullanarak eleştirilerde bulunmaya sevk etmiş olabilir.

Zemahşerî'nin doğup büyüdüğü Harizm bölgesi ilmi ve edebi gelişimin olduğu çokça eserin verildiği bir kültür merkezidir.[50] Zemahşerî'nin pek çok ilim alanında özellikle de belagat alanında kendini geliştirmesinin bu ilmî ortamın mahsulü olduğu ifade edilebilir.

---

[46] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 230.

[47] Mu'tezilî alimlerin Arap dili konusundaki uzmanlıkları hakkında değerlendirmeler için bk. Turan Bahşi, "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (ts.), 259-260.

[48] Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 278.

[49] Abdulvehhab b. es-Sübkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra* (Mısır: y.y., ts.), 5/97.

[50] el-Makdisî Şemsuddîn Ebî Abdillâh Muhammed, *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifet'i-ekâlîm* (Beyrut: Daru Sadır, 1909), 415.

Harizm bölgesi hicri 434 yılından sonra Selçukluların idaresi altındadır.[51] Zemahşerî'nin de yaşadığı süreçte ehli sünnet hakimiyeti söz konusu olup şia ve ehli sünnet arasında çekişmeler söz konusudur.[52] Eserinde muhalif gördüğü gruplara çok sesli davranmaması, Müşebbihe ve Mücessimeye karşı Kadı Abdulcebbâr gibi eleştirilerde bulunmaması bölgedeki mevcut sosyal yapıyla ilgili olabilir.

SONUÇ

Zemahşerî'nin kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşayan Mu'tezilî öncüsü Kadı Abdulcebbâr'ı tefsir yazma biçimi açısından takip etmediği fark edilmektedir. İki alim de müteşabih ayetler arasında yer alan haberî sıfatların te'vilinde tevhide göre yorum yapma yolunu benimse de te'vil etme sırasında kullandıkları araçlar farklılık göstermektedir. Kadı Abdulcebbâr ilgili ayetleri mecaza te'vil yapıyor gibi görünse de te'vil yaparken belagat terimlerini kullanmamaktadır. Onun yerine kelimenin lügat anlamı, Arap dilindeki kullanım örnekleri, kelimenin çoğulu gibi karinelerden hareketle yorumlarını yapmaktadır. Zemahşerî ise belagat terimlerini bilinçli bir şekilde kullanmakta ve belagat uygulamalarının ayrıntısını tefsirinde pratik uygulama sahası olarak göstermektedir.

Kadı Abdulcebbâr'ın, Mücessime ve Müşebbihenin teşbih ve tecsîme dair görüşlerine kanıt gösterdikleri haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin, metnin göre anlaşılmayacağını mantıkî çıkarımlarla ve özellikle Arap dili vasıtasıyla eleştirdiği müşahede edilmiştir. Zemahşerî'nin ise yer yer onlara referans vermekle yetindiği ancak onlarla cedel ve münazaraya girmediği fark edilmiştir.

Bu farklılıkların nedenlerine bakıldığında şu gibi sonuçlara ulaşılmaktadır: Kadı Abdulcebbâr'ın daha çok Arap dili verileri üzerinden tefsir yaptığı, Zemahşerî'nin ise belagate ağırlık verdiği görülmektedir. Bunun en temel nedeninin belagatin Kadı Abdulcebbâr zamanında metodolojik ve terminolojik olarak olgunluğunu kazanamamasıdır. Zemahşerî zamanında ise Abdulkâhir el-Cürcânî'nin meani ve beyanı eserlerinde mükemmel bir şekilde teorize ettiği, Zemahşerî'nin ise onları *Keşşâf*'ta en güzel şekilde uyguladığı fark edilmiştir.

Ayrıca Kadı Abdulcebbâr muhalif gördüğü grupların tefsir etme biçimlerini sıklıkla eleştirirken, Zemahşerî'nin daha ziyade hatalı gördüğü yaklaşım biçimlerine referans vermekle yetindiği müşahede edilmektedir. Bunun nedenleri arasında Kadı Abdulcebbâr'ın kelamcılığı sayesinde cedel üslubunu kullanması olduğu müşahede edilmiştir. Ayrıca bir diğer nedenin onun yaşadığı ortamda kadı olması ve Sahib b. Abbâd'ın Mu'tezile bir vezir olması ile ona rahat bir imkân sağlayan ortamın vücuda gelmesi olduğu fark edilmiştir. Zemahşerî'nin ise Harizm bölgesinde Ehl-i sünnet-Şia tartışmalarının hâkim olduğu bölgede bu tür bir polemiğe girmediği, onun daha ziyade edebiyatçı kimliğini eserine hâkim kılmaya çalıştığı görülmektedir. Bu da yine Ehl-i sünnetin her ne kadar Zemahşerî'nin Mu'tezilî fikirlerini derç ettiği tefsirini eleştirse de meânî ve beyan gibi somut araçları kullanarak te'vil yapmasından hareketle ehl-i sünnet alimlerinin onu takdir ettiği hatta sonradan Ehl-i sünnete mensup önemli müfessirlerin onun yöntem uygulamasını takip ettiği fark edilmektedir.

Benzer şekilde Kadı Abdulcebbâr mantıkî çıkarımlara daha fazla ağırlık verirken bu durumun Zemahşerî'de daha az görüldüğü fark edilmektedir. Kadı Abdulcebbâr zamanında mantık ilminin metodolojik olarak kullanılmasına icazet verilmemiş olsa da pratik olarak kullanıldığı fark edilmiştir. Nitekim Kadı Abdulcebbârla birlikte Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin ve Bâkıllânî'nin de eserlerinde mantıkî çıkarımlara pratik uygulamada ağırlık verdiği görülmektedir. Kadı Abdulcebbâr zamanında Kur'an'ı anlamanın kurallarını Arap dilinin verdiği kanaatinin onun çıkarımlarında lügat, Arapça söyleyiş ve kullanım tarzları, kelimenin çoğulu gibi vasıtaları araç kılmasında etkili olduğu ve bunları temele alarak mantıkî çıkarımlarını yaptığı fark edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdulkahir el-Cürcani. *Delailu'l-i'caz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. b.y.: y.y., ts.

Abdulvehhab b. es-Sübkî. *Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra*. Mısır: y.y., ts.

[51] Abdulkerim Özaydın, "Hârizm", *DİA* (İstanbul, 1997), 217-220; Aydın Taneri, "Harizmşahlar", *DİA* (İstanbul, 1997), 228-231.

[52] Hûfî Ahmed Muhammed, *Zemahşerî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1980), 14.

Ahmedzade, Faig. *Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı (Müteşâbihu'l-Kur'ân Tefsiri Bağlamında)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.

Akay, Ali. "Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşabihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları* 8/2 (2006).

Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.

Atay, Hüseyin. "Kur'ân'a Göre Münazara Metodu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969).

Atsız, Burhan. *Mu'tezile ve Tefsir Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Ayık, Hasan. *İslam Mantık Geleneği Ve Doğruların Mantığı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Bahşi, Turan. "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (ts.).

Bayer, İsmail. *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bilgin, Mustafa. *Tefsir'de Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

Bozkuş, Metin. "Kâdî Abdülcebbâr ve 'Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin' adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999).

Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı Ve Farabi'ye Etkisi*. Araştırma Yayınları, 2007.

Çetin, Ali. "Mantık, Kelam Ve Usûlü Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 13/2 (2015).

Çöklü, Ramazan. "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih: Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022).

Demirci, Süleyman - Köseli, Murat. "İkincil Veri ve İçerik Analizi". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Kaan Böke. 320-364. İstanbul: Alfa yayınları, 2017.

el-Bâkıllânî. *Kitabu"t-Temhîd*. Beyrut: y.y., ts.

el-Makdisî Şemsuddîn ebî Abdillâh Muhammed. *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifet'i-ekâlîm*. Beyrut: Daru Sadır, 1909.

Farabi. "Kitabu't-Tavtie". *el-Mantık inde'l-Farabi*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: y.y., 1985.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafi. b.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993).

Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbuddin Yakût. *Mu'cemü'l-büldân ve mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.

Hûfî Ahmed Muhammed. *Zemahşerî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-Kitâb, 1980.

İbn Hazm. *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh*. thk. Hasan Abbas. b.y.: Camiatu'l-Hartum, ts.

İbnu'l-Kıfti. *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısri, 1952.

İmam Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyane*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: Daru'l-Ensar, 1397.

İşeri, Ahmet. *Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî'nin Allah'a Dair Müteşabih Lafızlara Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kadı Abdulcebbâr. "İ'cazu'l-Kur'an". *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkur Taha, Hüseyin. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.

Kâdî Abdulcebbâr. *Müteşabihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Zarzûr. b.y.: Mektebetu Dari't-Turas, 1969.

Kadı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. el-İmam Ahmed b. Hüseyn b. Ebî. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1965.

Kadı Abdülcebbâr. *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metain*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. b.y.: Mektebetu'n-Nafize, 2006.

Kiraz, Celil. "Zemahşerî'nin el-Keşşaf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz Ve İstiâre Algılamaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008).

Medkur, İbrahim. "Müslüman Kelamcılara göre Aristo mantığı". çev. Galip Türcan. *Süleyman Demire Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/27 (2011).

Narol, Süleyman. "Fahruddin Râzî ve Kadı Abdulcebbâr'ın Subûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Ayetlere Yaklaşımı Ve Değerlendirilmesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015).

Öz, Selahattin. *Kâdî Abdulcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Özaydın, Abdulkerim. "Hârizm". *DİA*. İstanbul, 1997.

Süyûtî, Celaleddin. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Ali Vehbe. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976.

Taneri, Aydın. "Harizmşahlar". *DİA*. İstanbul, 1997.

Yağmur, Oğuzhan Şemsettin. *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhu't-te'vil*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1407.

Dilbilimsel Tefsir Literatüründe *Keşşâf*

Dr. Havva Özata*

GİRİŞ

Hârizm bölgesinde yer alan Zemahşer köyünde doğduğu için "Zemahşerî", Mekke'de Kâbe'ye komşu olarak ikâmet ettiği için "Cârullah" isimleriyle şöhret bulan Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, 467/1075-538/1144 yılları arasında yaşamıştır. Zemahşerî hayatını, muhtelif siyasi ve sosyal oluşumları içerisinde barındıran bir tarihi süreç içerisinde sürdürmüştür. Farklı bölgelerde farklı hocalardan ilim tahsil eden Zemahşerî, tefsir, fıkıh gibi İslamî ilimlerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı üzerine kaleme aldığı eserleri ve bu alandaki bilgisiyle de temayüz etmiştir. [1]

Zemahşerî'nin farklı sahalarda kaleme aldığı birçok eseri vardır. Bununla birlikte Arap dili alanında *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*; kelimelerin hem gerçek hem de mecaz anlamlarını içeren sözlük türü eseri *Esâsü'l-belâğa*; dilbilimsel tefsir sahasında kaleme aldığı *Keşşâf* ve *Nüketü'l-i'râb* eserleri doğrudan veya dolaylı olarak müellifin dilbilimsel tefsir yaklaşımını ortaya koyması açısından zikredilebilecek eserleridir.[2] *Keşşâf* ve *Nüketü'l-i'râb* eserlerinden hangisinin önce yazıldığı tam net değildir. Ancak *Nüketü'l-i'râb* eserinin Zemahşerî'nin tıpkı *Mufassal* eserinin özeti olarak *el-Ünmûzec* eserini kaleme alması gibi *Keşşâf*'ın da bir özeti olarak *Nüketü'l-i'râb* eserini kaleme alma ihtimalini de uzak görülmemektedir.[3] Nitekim bu eser ve *Keşşâf* üzerinde yaptığımız incelemede bu eserin *Keşşâf*'ta "فإن قلت/قلت " kalıbı ile geçen çoğunlukla nahiv konuları ile ilişkili açıklamaları barındırdığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmada müellifin dilbilimsel tefsirdeki yöntemini tespit için *Keşşâf* esas alınmıştır.

Kur'an lafızlarının delâlet ettiği manayı dilsel veriler etrafında tespit etme ve onları muhafaza etmede önemli bir yere sahip olan klasik dönem dilbilimsel tefsir faaliyetleri, 5./11. asır itibariyle dilbilim alanındaki değişimler, ilahi vahyin mahiyeti, halku'l-Kur'an ve i'câzü'l-Kur'an gibi farklı tartışmalardan hem metot hem de muhteva olarak etkilenmiştir. Üstelik bu konular etrafında devam eden tartışmalar dil ile ilgili çalışmaları metafizik boyuta taşımış ve neticede dilbilimsel tefsirlerde de bu etkiler gözlemlenmeye başlamıştır. Bu süreçte öne çıkan Zemahşerî, kendinden önceki tefsir literatürüne vukufiyetinin yanı sıra içinde bulunduğu zamanın ilmî verilerine de hâkim bir alimdir. Bu özelliği onu tefsir literatüründe ve özellikle de dilbilimsel ve edebî tefsir alanında farklı kılmıştır.

Bu çalışmada Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta izlediği dilbilimsel tefsir metodu ve onu klasik dönem dilbilimsel tefsir müelliflerinden ayıran özellikleri üzerinde durulmaktadır. Bu minvalde öncelikli olarak müellifin, genel olarak tefsir ve dilbilimsel tefsir bağlamında *Keşşâf*'ta uyguladığı yöntemi hakkında bilgi verilmekte daha sonrasında ise onu diğer dilbilimsel tefsir müelliflerinden farklı kılan yaklaşımları beyan edilmektedir.

---

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, hozata@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8934-9230 (Bu çalışma, "Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci: Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf Tefsiri Örneği" (İnönü Üniversitesi, Malatya, 2019) başlıklı doktora tezinin verileri kullanılarak hazırlanmıştır.)

1 Müellif hakkında geniş bilgi için bkz. Carl Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kâhire: Daru'l-Ma'rif, ts.), 5/215; Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri,* (İstanbul; Ensar/İSAV Yayınları, 2006), 11-24, 48-52; Fethi A. Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 59-75, 81-88; Mustafa Cüveynî es-Savî, *Menhecu'z-Zemahşerî fi Tefsîri'l-Kur'ân ve beyani'l-i'câzih* (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 17-42, 216-219; Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri, (*Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 16-42; Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: İFAV yayınları, 2015), 40-49.

2 Zemahşerî'nin tüm eserleri için bkz. Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, 5/216-238; Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri,* 43-48; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri,* 54-56; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, 49-58.

3 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Nüketü'l-i'râb fî garîbi'l-i'râb fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Muhammed Ebü'l-Futûh Şerif (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 66-68.

1. Geleneksel Tefsir Pratikleri Bakımından *Keşşâf*

Zemahşerî'nin İslam literatüründe önemli bir yere sahip olan *Keşşâf* tefsiri özellikle dilbilimsel ve belâgat sahasında yeni bir dönemin başlangıç eseri olarak kabul edilebilir. *Keşşâf*'ın bu özelliği, kendisinden sonra kaleme alınan birçok tefsir, dil ve belâgat konulu eserde görülmektedir. Ayrıca *Keşşaf* üzerine yazılan şerh ve haşiyeler de onun bu alanlardaki önemini ve etkisini gözler önüne sermektedir.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı kaleme alırken çok farklı eserlerden yararlandığı eserin muhtevasında görülmektedir. Ancak Zemahşerî, bu anlamda bilgileri tasnif eden bir nakilci veya salt bir yorumcu değildir. Aksine Zemahşerî, kendi zamanına kadar İslam kültür ve medeniyetindeki mevcut bilgi birikimini bütüncül bir yaklaşımla ele alarak ayrıntılı bir şekilde yorumlayan ve neticede kendine has orijinal fikirleri ile bu kültür ve medeniyet içerisinde özgün bir yer elde eden bir müelliftir.

Keşşâf üzerine inceleme yapan birçok araştırmacı bu eserin tefsir, hadis, kıraat, nahiv, edebiyat alanında kaynaklarını geniş listeler şeklinde zikretmiştir.[4] Müellifin eserinde kullandığı dilbilimsel tefsir kaynakları arasında kendisinden önce kaleme alınmış meâni'l-Kur'an çalışmalarının yanı sıra klasik dönem dilbilim alanında yapılan çalışmalar da önemli yer tutmaktadır. Bu isimler arasında Zeccâc'ın (ö. 311/923) özellikle vurgulanmakta ve hatta *Keşşâf*'ın bu eserden alıntılardan müteşekkil olduğu iddia edilmektedir.[5] Yine aynı şekilde Zemahşerî'nin eserinde izlediği yöntem başta olmak üzere çok farklı alanlardaki bilgileri yine Mu'tezilî âlim Rummânî'den (ö. 384/994) aldığı iddia edilmektedir.[6] Ancak bu iddiaların haklı ve yerinde iddialar olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Nitekim *Keşşâf*'da Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an*'ından farklı olarak özellikle sözdizim, anlambilim alanında birçok özgün açıklamaya rastlanmaktadır. Bununla birlikte iki müellifin de Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında eklektik bir tarzı benimsemiş olmaları ve ayrıca kelimelerin semantik tahlillerinde benzeri bir yöntemi kullanmaları iki müellifi yakınlaştırmaktadır. Rummânî'nin nahiv konusunda zayıf olması, *Keşşâf*'ta ele alınan belâgat konularının çok uzağında bulunması ve yine bu iki müellifin soru/cevap yöntemi başta olmak üzere eserlerinde teknik farklılıkların fazla olması da ilgili iddiayı geçersiz kılmaktadır.[7]

Zemahşerî tefsirinde çoğunlukla ayrıntıya girmemektedir. Kendisinden önceki tartışmaları bildiği ifadelerinden anlaşılmakta ancak bunları tek tek ele alıp, görüş sahiplerinin ismini zikrederek uzun uzun onlara cevap verme yoluna çoğunlukla gitmemekte, kendince doğru olan üzerinde durup diğerlerine ya kısaca değinmekte ya da kısa eleştirilerde bulunmaktadır. Müellif, anlamı ortaya çıkarma bağlamında bir ihtiyaç hissetmediği takdirde ise çok fazla bu görüşlere değinmemekte, özellikle dilbilimsel anlamda daha özgün ve orijinal diyebileceğimiz nüansları ortaya koymaya çalışmaktadır. *Keşşâf*'ı muhtasar kılan bir diğer özellik de müfessirin bizzat kendisinin sahip olduğu veciz üslup şeklidir. İyi bir edip ve ayrıca şair olan Zemahşerî'nin, kendisine ait şiirleri barındıran eserlerinin yanı sıra *el-Makâmât* eserinde olduğu gibi secîli nesir üslubunda kaleme alınmış eserleri de mevcuttur. Bu bağlamda Zemahşerî, *Keşşâf*'ta da doğrudan teknik olarak bu şekilde bir yöntem takip etmese de ifadeleri oldukça veciz ve farklı nüktelerle doludur. *Keşşâf*'ın ardından ciddi bir şerh ve haşiye literatürü oluşturmasında hiç şüphesiz bu özelliği de önemli bir etken olmuştur.

Zemahşerî, *Keşşâf*'ta "...فإن قلت .../ قلت" şeklinde soru-cevap üslûbunu çok yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Teknik olarak İslam ilim geleneğinde çok önceleri mevcut olan bu yöntemi Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta kullanım şekli eleştirilere sebep olmuştur. Özellikle bu sorular nedeniyle müellif, Mutezilî düşünceye hizmet ettiği, aklî yorumları ön plana çıkardığı ve genel anlamda Kur'an'a karşı bir âlimin takınması gereken edebin dışına onu sevk ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.[8]

---

4 Zemahşerî'nin kaynakları hakkında bk. Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî*, 80-92; Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 104-105; Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, 78-80; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, 71-77.

5 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)* (Beyrut: y.y., 2008), 1/16.

6 Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 1/16.

7 Abdullah Rufeyda, *en-Nahv ve kutubu't-tefsir* (Bingazi: Dârü'l-Cemâhiriyye, 1990) 1/683-686.

8 İbnü'l-Müneyyir'in bu konuda yaptığı eleştiriler için bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009),1/133, 301, 327, 397; 2/ 87, 125, 628; 3/337. Ayrıca Zemahşerî'nin üslubuna yönelik eleştiriler için bk. Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 150-155.

Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî, tefsirinde de bu yaklaşımını sürekli olarak dile getirmiş ve tefsirinin genelinde sergilediği akılcı yöntemi bu durumlarda askıya alarak objektiflikten uzak izahlarda bulunmuştur.[9] Ayrıca Zemahşerî, "Adalet ve Tevhit Ehli" olarak nitelendirdiği Mu'tezilî mezhebine ait görüşleri açıklamalarına sıklıkla eklemiş ve özellikle mezhebinin beş ana ilkesini, ilgili ayetler eşliğinde temellendirmeye çalışmıştır.[10]

Zemahşerî, itikâdî konuların yanında fıkhî konulara da değinmiştir.[11] Fıkhî konularda Hanefî mezhebine tabi olan müellif, bu konuda mezhep taassubu göstermemektedir. Nitekim tefsirinde Ebû Hanefî'nin aleyhine tercihte bulunduğu açıklamaları da mevcuttur.[12]

Zemahşerî, akla uygun olmayan veya seleften herhangi bir rivayetle desteklenmeyen yorumları eleştirerek bunları, aslı olmayan, tefsire sonradan eklenen bilgiler anlamında "tefsir bid'atları" olarak nitelemektedir.[13] Tefsir bid'atları konusunda hassas davranan ve bu tür yorumları eleştiren Zemahşerî, konu israiliyat olunca aynı hassasiyeti göstermemektedir. Nitekim müellif, bu tür bilgiler hakkında yorum yapmadan doğrudan aktarımlarda bulunmaktadır.[14] Bununla birlikte müellifimiz, tefsir yorumlarının geçerliliği için önem arz eden istişhâd yöntemini tefsirinde ustalıkla kullanmıştır. Özellikle diğer bir ayeti, şiiri ve Arapların genel kullanımlarını istişhâd için kullanırken onun hem Kur'an'a olan vukûfiyeti hem de Arap Dili ve Edebiyatı alanındaki derin ve engin bilgisi ortaya çıkmaktadır.[15] Zemahşerî, klâsik istişhâd argümanlarının yanı sıra kendi şiirlerini, diğer eserlerindeki bilgileri ve ayrıca günlük yaşamındaki tecrübeleri de yorumlarını delillendirmekte kullanmaktadır.[16] Bunlarla birlikte, mevzu bahis özellikle sûrelerin faziletlerini beyan için rivayetlerden delil getirme olunca çok fazla eleştiri almaktadır. Aynı şekilde özellikle Suddî gibi râvîlerin rivayetlerine eserinde sıklıkla yer vermesi ve genel anlamda dil ve edebiyat sahasında gösterdiği hassasiyeti rivayetleri kullanırken göstermemesi de yine bu konuda müellife yapılan eleştiriler arasında yer almaktadır.[17]

Keşşâf'ta önemli yer tutan olgulardan biri de sahih-şâz ayrımı yapmaksızın ele alınan kıraat ihtilaflarıdır. Zemahşerî, kıraat ile ilgili veriyi neredeyse her açıklamasında kullanmıştır. Bazen bizzat kıraati kendi açıklamalarına delil getirmekte, bazen kıraatleri açıklayarak onları delillendirmeye çalışmakta, bazen de kıraatleri aktararak sadece farklı okunuş şekillerine vurgu yapmaktadır.[18]

2. Dilbilimsel Tefsir Pratikleri Bakımından *Keşşâf*

Keşşâf, hicrî ilk üç asırda kaleme alınan dilbilimsel tefsir eserlerinin genel içeriğinden oldukça farklıdır. Bu durum dilbilimsel açıklamalardaki farklılık ile ortaya çıktığı gibi bu eserin sebeb-i nüzul, tarihi veriler, fıkhî, itikâdî ve genel anlamda açıklayıcı yorumları daha çok barındırması şeklinde de ifade edilebilir. Bu şekilde bir yöntem Zeccâc örneğinde görüldüğü gibi IV. asırda da mevcuttur. Ancak özellikle 4./10. asır ile sonraki dönem dilbilimsel tefsir çalışmaları, bu açıdan kıyaslandığı zaman bu türlü bilgi ve yorumların, sonraki dönem eserlerde daha yoğunluk kazandığı görülmektedir. Özellikle i'râbü'l-Kur'an çalışmalarının biraz daha spesifik hale geldiği 4./10. asırda meâni'l-Kur'an çalışmaları "dilbilim ağırlıklı tefsir çalışmaları" haline dönüşmüştür. Bu anlamda *Keşşâf* tefsiri de dilbilimsel izahların ağırlık kazandığı me'âni'l-Kur'an türü bir tefsir olarak kabul edilebilir.

---

[9] *Zemahşerî, Keşşâf,* 2/74. Benzeri ifadeleri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/668; 2/88, 147, 168, 268, 371, 414, 439-440, 448, 460, 573, 690; 4/49, 238, 566.

[10] Örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/142, 210; 2/51-52, 148-149; 4/642. Bu konuda geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî*, 107-154; Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 262-400, vd.; Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, 69-77.

[11] Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -*el-Keşşâf* Örneği-, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/4 (Haziran 2018), 228-229.

[12] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/282; 4/273-274; 1/11, 178-179, 183, 265-267, 539-544; 2/572; 4/505-506, 527.

[13] Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/286, 321, 357, 578; 2/136, 486, 655, 595; 4/560, 566, 640, 756, 797.

[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/463. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 92, 292, 451; 2/435-436, 451; 4/78.

[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/7. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/174, 321, 534; 2/143, 263, 413;3/10, 238, 239, 263; 4/236, 281, 438, 643.

[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/315. Diğer örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16, 96, 197; 2/221, 435.

[17] Bu eleştiriler için bk. Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî*, 149-152; Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 245-254; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri,* 87-92.

[18] Bu konuda geniş bilgi için bk. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, 353. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/735.

Keşşâf'ta hem kelime hem de cümle boyutunda dilbilimsel analizler önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda müellif, kendine has görüşleri ifade ettiği gibi kendisinden önceki dil âlimlerinin görüşlerine de sıklıkla başvurmuştur. Bazen doğrudan ilgili âlimin ismini zikrederek, bazen telif ettiği eserini zikrederek, bazen de görüş sahibi ile ilgili olarak herhangi bir bilgi vermeksizin doğrudan "قالوا", "يقولون", "قيل" gibi genel ifadeleri kullanarak farklı görüşleri aktarmaktadır. Bu görüşleri sıklıkla değerlendirdiği gibi bazen de sadece aktarmak ile yetinmiştir.[19] Zemahşerî, dilbilimsel tefsir alanında da öne çıkan bu müelliflerin üzerinde ihtilafa düştüğü konularda nadiren de olsa uzun ayrıntılı açıklamalar yaparak çoğunlukla makul bir çizgide konuyu kısaca açıklamaya çalışmaktadır. Özellikle bu çizginin eksenini, dilbilimin teknik konularının doğru kullanımını ifade ederek ilgili görüşlerin ortaya koyduğu farklı anlamları beyan etmek oluşturmaktadır. Bu ise onun tefsirindeki amacının, Arap dilinin kurallarını tespit veya bunları tartışmak olmadığı, aksine amacının Kur'an'ı açıklama veya dilbilimin teknik verileri dâhilinde ondaki mevcut anlam inceliklerini tespit olduğu ortaya çıkarmaktadır. Zaten ilimler arasında "olağanüstü nüktelerle en çok dolu olan, esrarengiz yönleri ile zihinleri sarıp kuşatan ilim" olarak tanımladığı tefsir ilmi de ona göre bunun için vardır.[20] Müellif, ayrıca nahiv ile ilgili açıklamalarda Kûfe veya Basra ekollerinin herhangi birinin görüşlerine bütünüyle sarılarak tekrar etmemiştir. Aksine bazı yerlerde Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüşlerine muhalif davranarak kendi görüşlerini özgün bir şekilde ortaya koymuştur.[21] Ayrıca müellif, dilbilimsel izahlarında daha ayrıntılı incelenmesi gereken veya ilk bakışta kaide ve kuralların aksine kullanıldığı izlenimi veren durumlarda veya özellikle vurgulanması gereken yerlerde çoğunlukla "...قلت /... قلت فإن" kalıbını kullanmıştır.[22]

Müfessirin dilbilimsel tefsirdeki yöntemini daha ayrıntılı bir şekilde görebilmek için farklı başlıklar altında bu yönteme dair yaklaşımlarını aşağıdaki gibi tasnif edebiliriz:

2.1. Morfoloji/Sarf ile İlgili Açıklamalar

Keşşâf'ta ayetin doğru anlamını ortaya çıkarmada önemli rol oynayan, kelimelerin yapısal unsurları hakkındaki açıklamalara sıklıkla yer verilmektedir. Bu bağlamda, çoğunlukla ayet içerisinde genel anlamın ortaya çıkarılmasında önemli bir yere sahip veya yapısal ya da anlamsal düzeyde bir işkâli içerisinde barındıran ifadelerin morfolojik yapıları hakkında bilgi verilmektedir. Örneğin besmelenin tefsirini yaparken "الله" lafzının morfolojik yapısı hakkında bilgi vermekte ve tıpkı "الناس" kelimesinin aslının "الأناس" olması gibi "الله" lafzının da aslının "الإله" olduğunu beyan etmektedir. Çünkü iki kelimede de hemzenin düşmesiyle yerine harf-i ta'rîf getirilmiştir.[23] "دِفْءٌ" kelimesini açıklarken onu "الملء" kelimesi ile ya da "أَشَدّ" kelimesinin anlamını verdikten sonra onu yapısal anlamda "الأباطيل", "القنود", "الأسدّة" kelimeleri ile ilişkilendirmesi örneklerinde olduğu gibi Zemahşerî, kelimelerin morfolojik özelliklerini verirken sıklıkla benzer yapısal özelliklere sahip kelimelerden de örnek vermektedir.[24]

Zemahşerî, yapı-anlam değişimi üzerinde sıklıkla durmaktadır. Değişen yapısal özelliklere bağlı olarak anlam değişimini tespit etmekte ve bu bağlamda ilgili kelimenin ayette kullanılmasındaki ince nüansları göstermeye çalışmaktadır. Örneğin Meryem 19/4. ayetinde "العَظْم" kelimesinin tekil geldiğini ifade eden müellif, bunun da bedenin en sağlam ve sert kısmı olan kemiğin cinsine bir gönderme olduğu ve yaşlılık sebebiyle bu cinste bir zayıflığın ve gevşemenin hâsıl olduğu ifade edilmiştir. Zira müellife göre eğer bu kelime çoğul olarak gelseydi bu anlamı barındırmaz aksine kemiklerin tümünde mevcut bir gevşemeye gönderme yapılmış olurdu.[25]

---

[19] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/9-10, 603. Benzer örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/85, 170, 195, 536; 2/177, 197, 433; 3/13, 22, 165, 226, 273; 4/673.

[20] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/7.

[21] Bu konuda geniş bilgi ve örneklerin tamamı için bk. Fâdıl Salih Sâmarrâî, *'Ala târiki't-tefsiri'l-beyanî* (b.y.: Neşru'l-İlmi Câmiatü'ş-Şârika, 2002), 245-252, 319. Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-eârîb* (Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1985), 82, 65, 185.

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/424-426

[23] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/15-16.

[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/142, 570. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/277, 459; 2/518, 613, 620; 3/174, 257, 266, 269, 277, 282; 4/455, 596, 648, 694.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/4. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/164; 2/527, 597; 3/172, 173, 260, 288, 448, 583; 4/606, 722.

2.2. Sözcükbilim ile İlgili Açıklamalar

Zemahşerî, ayetin anlamını ortaya çıkarmada kilit rol oynayan veya çok fazla kullanılmaması nedeniyle bilinmeyen ve *garîb* statüsünde bulunan veya farklı ihtilaflar ile gündeme gelen kelimelerin anlamlarını tefsirinde izah etmeye çalışmıştır.[26] Müellifin, kelimeleri geçtiği ayet bağlamında olduğu gibi Kur'an bütününde de kelimenin farklı anlamlarını daha teknik bir ifadeyle farklı vecihlerini de ifade ettiği görülmektedir: Örneğin "فتنة" kelimesini *imtihan*, *sınama,*[27] *şirk*,[28] *küfür*,[29] *azap*, *günah*[30] olarak, "الدين" kelimesini *itaat*, *yükümlülük*,[31] *karşılık* (*ceza*)[32] gibi farklı anlamlarla açıklamaktadır.

Aynı şekilde ilgili kelimenin anlamını, zıt anlamlısı ya da yakın anlamlı olan kelimeyi ifade ederek de açıklamakta ve bu kelimelerin anlamlarına dikkat çekerek yine bu kelimeler arasındaki anlam nüanslarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Örneğin el-Bakara 2/7. ayetinde "العظيم" kelimesini yakın anlamlısı olan "الكبير" kelimesi ile birlikte ele alarak bu ikisi arasındaki nüansı da bu iki kelimenin zıt anlamlılarını vererek gözler önüne sermeye çalışmaktadır.[33]

Zemahşerî, kelimelerin anlamlarını verirken bu kelimelerin sentantik/eşdizimsel bağlamda kazandığı anlamları da göz önünde bulundurmaktadır: Örneğin "جَعَلَ" fiilinin anlamını açıklarken tek meful alınca "var etti, ortaya çıkardı veya meydana getirdi"; iki meful alınca "çevirme dönüştürme" anlamına geldiğini beyan etmektedir.[34]

2.3. Sözdizimi ile İlgili Açıklamalar

Zemahşerî, ayetlerin doğru anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip olan sözdizim/nahiv bağlamında da açıklamalarda bulunmuştur. Ancak müellif nasıl ki kelimelerin morfolojik özellikleri konusunda açıklama yaparken her kelimenin üzerinde durmuyorsa sözdizim bağlamında yaptığı açıklamalarda da her kelimenin veya cümlenin üzerinde durmamaktadır. Bu aşamada çoğunlukla doğru anlamı ortaya çıkarmada önemli bir etkiye sahip veya üzerinde faklı ihtilafların bulunduğu ifadelerin sözdizimsel bağlamda açıklamasını yaparak i'râb vecihleri üzerinde durmaktadır.

Müfessir ayetlerdeki i'râb şekillerini açıklarken bu açıklamalarında salt teknik konular üzerinde durmamaktadır. Aksine yeri geldiği zaman ayetteki i'râb vecihleri ile anlam arasında da sıklıkla bağlantı kurmaktadır.[35] Müellif bu minvalde açıklamalarını diğer bir ayet ile delillendirdiği gibi aynı ifadenin diğer bir ayetteki sözdizimsel konteksti, bunlar arasındaki farklı veya benzer özellikler ve bu bağlamda ortaya çıkan anlam farklılıkları veya nüansları üzerinde de durmaktadır. Örneğin el-En'âm 6/11. ayet ile Âl-i İmrân 3/137 ve Neml 27/69. ayetlerini karşılaştıran Zemahşerî, birinde "ثُمَّ انْظُرُوا" diğer ikisinde "فَانْظُرُوا" denilmesinin nedenini "vacip olanla mubah olan arasındaki mesafeyi belirtmek için *summe* edatının getirildiği ve bu şekilde helâk olanların kalıntılarını incelemenin mubah olduğunun *summe* edatı ile sağlandığı" şeklinde ifade etmektedir.[36]

Müellif ayetteki mevcut i'râb şekli ile ortaya çıkan anlam inceliklerinin üzerinde de sıklıkla durmakta ve Kur'an'daki lafızların seçimi, sıralanışı ve bu sıralanışa bağlı olarak ortaya çıkan anlamın mükemmelliğini gözler önüne sererek onun fesahatını ve herhangi bir kelamda olmayan bu hususiyetini beyan etmeye çalışmaktadır. Örneğin: Nahl 16/17 ayetinde "مَنْ يَخلُقُ" ifadesiyle kastedilenin putlar olduğu açık iken akıl/ilim sahibi için gelen *men* edatının kullanılması hakkında müfessir şu açıklamaları yapmaktadır: "(i)

---

[26] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/141. Farklı örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/210, 289; 2/545, 554; 3/7, 255, 267, 273, 279, 4/675, 695-696, 721.

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/172; 3/63, 264.

[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/234.

[29] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/12.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251; 3/204.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/587.

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/37, 42.

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/62. Diğer örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/399; 2/206, 285, 581, 637, 707; 3/302; 4/139, 183, 264, 275, 455.

[34] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/3.

[35] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/35-37, 131, 191-192, 419-420; 2/398, 569; 3/158, 160 -164, 281, 284; 4/570, 590 736.

[36] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/8. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/306, 307, 346-347; 2/50, 440.

müşriklerin onları ilah kabul etmeleri nedeniyle akıl/ilim sahibi gibi kabul edildi, (ii) sonrasında gelen (مَنْ لا يَخْلُقُ) arasında müşâkele vardır, (iii) mana "Yaratan, yaratamayan ilim/akıl sahiplerine bile benzemezken nasıl olur da hiç ilmi olmayana benzer?"[37]

2.4. Anlambilim/Semantik ile İlgili Açıklamalar

Keşşâf'ta anlambilim kapsamında değerlendirilebilecek önemli yöntemlerden biri "kelimelerin kök anlamları ile farklı formlarda kazandıkları anlamlar arasındaki ilişkinin tespiti" şeklinde ifade edilebilir. Nitekim müellif eserinde sıklıkla bu yönteme başvurmuştur. Örneğin "الْقَصَص" kelimesi hakkında "Bu kelime *onu takip etti* anlamında 'قصّ أثره' ifadesindeki 'قص' fiilinden türemiştir. Nitekim olayı anlatan kişi ezberinde olanı yavaş yavaş takip eder. Yine aynı şekilde Kur'an okuyan kişiye de 'تلا القرآن' denilir. Çünkü Kur'an'ı tilavet eden kişi de ezberinde olan kısmı ayet ayet takip etmektedir" şeklindeki yorumu, kelimenin kök anlamı arasındaki anlamsal ilişkiyi ortaya koyması bakımından dikkate şayandır.[38] Müellif bu şekilde, kelimelerde farklı anlamsal ilişkilere dikkat çekmektedir. Örneğin "tuzak" anlamına gelen "مَكْر" kelimesine "dedikodu, gıybet" anlamının verilmesini onun da tıpkı gıybet gibi gizli ve kişinin gıyabında yapılmasına bağlamıştır.[39]

Zemahşerî, modern dilbilimde eşzamanlı semantik kapsamında değerlendirilen kelimenin kökü ile bağlantı kurarak anlamı ortaya çıkarma şeklindeki açıklamalarının yanında artzamanlı semantik kapsamında değerlendirilen ve dilbilim için tarihsel bir olgu olan anlam değişimlerine de değinmektedir. Örneğin "حَنَانًا" kelimesinin "hoşnut olma, özlem duyma" anlamında olduğunu ancak zamanla anlam değişimine/kaymasına uğrayarak *şefkat* ve *merhamet* anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[40] Yine "يُلْحِدُونَ" kelimesinin anlamın önceleri "kişi mezar kazarken istikametinden çıkıp farklı bir yana kazması" olduğunu daha sonra ise "her türlü doğru yönden ayrılmak/sapmak" anlamında kullanıldığını belirtmektedir.[41]

Lafızdaki fazlalık nedeniyle "الرحمان" kelimesinde "الرحيم" kelimesinde olmayan bir mübalağa olduğunu[42] ifade eden Zemahşerî, bu şekilde kelimeleri açıklarken lafız-mana arasındaki ilişkiye de sıklıkla göndermede bulunmaktadır. Yine "benzer lafızların ya da benzer harflerden müteşekkil kelimelerin aynı anlamı ya da yakın anlamı ihtiva edeceği" yönündeki ifadeleri lafız mana ilişkisi bağlamında zikrettiği açıklamalarındandır. Örneğin "أنفق" fiili ile "أنفد" fiili arasında yakın anlamlılığa dikkat çektikten sonra ilk harfi *nun* ikinci harfi *fe* olan fiillerin tümünün "çıkmak, gitmek vb." anlamlara delâlet ettiğini beyan etmiştir.[43] Aynı şekilde "bir lafzın delâlet ettiği birçok anlamdan birinin, yoğun kullanılması nedeniyle ilgili lafzın anlamı haline gelmesi" olan "esmâ-i galibe" ile ilgili olarak da tefsirinde birçok örnek sunmuştur.[44]

3. Dilbilimsel Tefsire Farklı Bir Soluk Olarak *Keşşâf*

Beş asırlık bir zamanı kapsayan klasik dönem içerisinde dilbilimsel tefsir faaliyetleri kapsamında yetkin eserler ortaya konulmuştur. Her birinin bir diğeri için tamamlayıcı rol üstlendiği bu eserler, özellikle klasik dönem içerisinde Kur'an üzerine yapılan çalışmaların geldiği noktayı gözler önüne sermektedir. Ancak bu yetkinlik bir bitişi değil aksine bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle İslam kültür ve medeniyetinin hızlı ilerleyişi ve diğer farklı amillerin etkisiyle dilbilimsel tefsirde yeni bir döneme girilmiştir. Yeni bir döneminin ortaya çıkmasında birçok etken rol almıştır. Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin kendi iç dinamiklerinin yanı sıra özellikle İslam kültür ve medeniyetinde ortaya çıkan hızlı ilerlemeler, bu etkenlerin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda dilbilimsel tefsir ile dilbilim arasındaki azımsanmayacak etkileşim önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte

---

[37] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/575-576. Başka örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/168, 195, 210, 232-233, 265, 286, 317, 393; 2/4, 382-383, 586, 595; 3/160, 263, 275, 289, 375.

[38] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/ 424. Diğer örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/225, 289; 2/429, 573; 3/9, 11, 19.

[39] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/445. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/449.

[40] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/8. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/30.

[41] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/610.

[42] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16.

[43] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/50.

[44] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16, 111; 2/139, 176; 3/11.

halku'l-Kur'an ve Allah'ın kelam sıfatının mahiyeti üzerine kelâmullâh hakkındaki tartışmalar, ilk dönemler teolojik ve siyasi zeminde sürdürülürken IV. asırda özellikle Mutezilî âlimler tarafından dilbilimsel zeminde tartışılan bir konu haline getirilmiştir.[45] Bu durum dilbilim konularının metafizik ile ilişkilendirilmesi neticesini doğurmuş ve dilbilim etrafında tartışılan konuların içeriğinde değişimler ortaya çıkmıştır. Yine bu konuların paralelinde ilerleyen Kur'an'ın i'câzının kaynağı tartışmaları i'câzü'l-Kur'an olgusunu ve sonrasında ona ait bir literatürü oluşturmuştur. İslam ilim geleneğinde daha sonra "nazım teorisi" olarak yerini alan bu oluşumun etkileri Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ında da çok net olarak gözlenmektedir.

Zemahşerî'nin dilbilimsel tefsir ile ilgili verileri Kur'an'ın i'câzı ile ilişkilendirerek kullanması şeklinde ifade edebileceğimiz yöntemi, hem kendisini bir önceki dilbilimsel tefsir müelliflerinden farklı kılmış hem de bu alanda yeni bir sürecin başlamasına ve yeni bir yöntemin oluşmasına vesile yapmıştır. Bu yöntemin teşekkülünde özellikle i'câzü'l-Kur'an literatüründe sunulan teknik veriyi müellifin iyi değerlendirmesi önemlidir. Nitekim o, i'câzü'l-Kur'an alanında kendisine ulaşan eserleri sıklıkla tefsirinde kullanmıştır. Örneğin Zemahşeri'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili yaptığı açıklamalar, Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'an* eserinde Kur'an'ın nazmının eşsiz oluşuyla bağlantılı olarak hurûf-ı mukattaa hakkında yaptığı yorumun aynısıdır.[46] Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Kur'an'ın i'câzının esas kaynağı olarak "Kur'an'ın sahip olduğu nazım, bu doğrultuda kelimelerin seçimi, i'râb bakımından bu kelimelerin harekelenmesi ve bu kelimelerin konumları ile ilişkilendirilmesi"[47] şeklinde ifade ettiği farklı olguların Kur'an'da uygulamasını bizzat *Keşşaf* tefsirinde görebilmekteyiz.[48] Yine Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* eserinde Kur'an'ın i'câzını beyan konusunda ayetleri ele alış şekli Zemahşerî ile büyük oranda benzerlik göstermektedir.[49]

Zemahşerî'nin tefsirini klasik dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinden ayıran ilgili açıklamaları ve bu doğrultuda geliştirdiği yönteminin uygulamalarını tefsirinde sıklıkla görmekteyiz. Örneğin Ankebût 29/64. ayetinde kelimelerinin ikisinin de hayat anlamı taşımasına rağmen dünya hayatını niteler şekilde "الحياة", ahiret hayatını niteler şekilde "الحيوان" kelimesinin getirilmesini, "الحيوان" kelimesinde olan süreklilik anlamına bağlayarak dünya hayatının gelip geçici olduğu ancak ahiret hayatının daimi, sürekli olduğunu vurgulayarak bu iki kelime arasındaki ince nüansı morfolojik yapıları bağlamında açıklamaktadır.[50] Klasik dönem dilbilimsel tefsir alanında öne çıkan Ferrâ (ö. 207/822) sadece "الْحَيَوَانُ" kelimesi üzerinde durarak kelimeyi, "ölümün olmadığı hayat" olarak ifade etmektedir.[51] Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), "الحيوان/الحياة " kelimelerinin isim, "الحيّ" kelimesinin ise masdar olduğunu ancak üçünün de aynı anlamda olduğunu ifade etmiş[52] yine Nehhâs (ö. 338/950) da Ebû Ubeyde'nin bu üç kelimeyi bir tuttuğu onun dışında kalan âlimlerin "الحيّ" kelimesini "فعول" vezninde çoğul olduğunu beyan ettiklerini aktarmak ile yetinmiştir.[53]

Zemahşerî tek bir kelimenin ayete kattığı anlam inceliklerini tespit ettiği gibi ayeti oluşturan öğelerin dizilişlerinin daha farklı bir söyleyişle mevcut i'râb şeklinin ayetin anlamına katkısı üzerinde de durmaktadır. Örneğin müellif, el-En'âm 6/2. ayetinde "وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَه" sözünde "وَأَجَلٌ مُسَمًّى" mübteda, "عِنْدَه" ise haber olarak ifade ettikten sonra mübtedanın nekre; haberin de zarf olduğu durumlarda haberin vacip olarak öne geçmesi gerekirken burada öne geçmemesinin nedenini, mübteda pozisyonundaki kelimenin sıfat alarak marifeliğe yaklaşmasına bağlamaktadır. Yaygın kullanımın haberin öne geçmesi şekilde olduğunu

---

45 İbrahim, Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (Nisan, 2010), 133.

46 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/39. krş. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire; Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 44-47.

47 Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Muhammed Hıdır Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 16/189-190. Yine benzer bir açıklama için bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsü Resâil'in içinde), thk. Muhammed Ahmed Halefullah, vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2015), 27.

48 Örnekler için bk. F. Hasan Abbas, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016), 224-225. Yine bu açıklamaları Zemahşerî'nin ilgili ayeti tefsiri ile karşılaştırdığımızda yaklaşık aynı yorumları kolaylıkla görebiliriz. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/43-44.

49 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (b.y.: y.y., ts.), 45-46, 121-122, 288, 290. krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/168; 2/9, 382-383, 595.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/448.

51 Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân ve meânihi*, thk. Muhammed b. İdris eş-Şa'bani (b.y.: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006), 653.

52 Mamer b. Müsenna Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/117.

53 Ebû Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Seyh Halid el-Ali (Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 2008), 734.

ancak burada kıyamet saatinin tazim anlamı (Öyle bir belirlenmiş vakit onun katındadır ki!) için özellikle mübtedanın başta getirildiğini ifade etmektedir.[54] Bu ayet hakkında Ebû Ubeyde ise "وَأَجَلٌ مُسَمًّى" sözünü mukaddem (mübteda) ve "عِنْدَه" sözünü de muahhar (haber) şeklinde ifade ettikten sonra anlamın " عنده أجلٌ مَسْمًّى" şeklinde olduğunu "وَأَجَلٌ مُسَمًّى" sözünün de "belirlenmiş zaman" anlamına geldiğini ifade etmektedir.[55] Ahfeş (ö. 177/793), "وَأَجَلٌ مُسمًّى" sözünün başlangıç ifade ettiğini ve "قَضَى" filine taalluk etmeyeceğini beyan etmektedir.[56] Nehhâs ise "وأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَه" sözünün mübteda ve haberden oluştuğunu ifade ettikten sonra ayetin anlamını bu veriler etrafında açıklamaya çalışmıştır.[57] Müellif bu şekilde ayetlerdeki i'râb ve anlam arasındaki bağlantıya ehemmiyet verdiği gibi i'râb vecihlerini tercihte de çoğunlukla anlamı göz önüne bulundurmaktadır.[58]

Zemahşerî, dilbilimsel analizleri sırasında ayetleri parçacı bir yaklaşım ile değil aksine bütüncül bir şekilde ele almaktadır. Diğer dilbilimsel tefsirlerde olduğu gibi ayette geçen bazı kelime veya ifadelerin anlamlarını vermek, ayetin bir kısmının i'râb vecihleri ile değişen anlamsal ilişkilerini ortaya koymak ile yetinmemiştir. Aksine Zemahşerî elde ettiği dilbilimsel veriyi, daha geniş bir perspektiften bakarak, ayet ve ayetlerin bir bütün olarak ele alındığında ortaya çıkması muhtemel anlam inceliklerini beyan etmek için kullanmıştır. Örneğin Zemahşerî, Bakara 2/255. ayette geçen kelime veya kelime gruplarının yapısal ve anlamsal fonksiyonunu açıkladıktan sonra bu ayeti oluşturan cümleciklerin atıf harfi olmaksızın art arda sıralanışının "ağaç ile kabuğu arasına girmemek" şeklinde beyan ile beyan edilen şeyin arasının açılmadığının altını çizmektedir. Art arda gelen bu ayetlerin/cümlelerin panoramik anlamını ustalıkla aktaran Zemahşerî, bu açıklamaların arkasından ilgili ayetteki belâgata, nazım ve tertipteki güzelliğe sanki her biri diğerine akıtılmış gibi ifadelerin birbiriyle olan sağlam bağına ve yine kuvvetlileri aciz bırakan, nice mahir kişileri heder eden yapıya dikkat çekmiştir.[59]

Müellif, ilk dönem dilbilimsel müfessirlerin çoğu zaman gözden kaçırdığı anlamı ortaya koymada panoramik bakış açısını sadece art arda gelen ayetler bütününde uygulamamış yine farklı sûrelerden ayetlerle de ilişkilendirmiştir. Müellifin Bakara 2/1-2. ayetlerinde arada herhangi bir bağlaç olmaksızın art arda gelen dört cümle arasındaki anlam uyumuna vurgu yapması;[60] yine Bakara 2/214, 217, 219, 222. ayetlerinde "يَسْأَلُونَك" soru kalıbıyla başlayan cümlelerin *atıf vav*ı ile gelip gelmemesi ile ortaya çıkan anlam değişimlerine temas etmesi[61] bu bağlamda zikredilebilecek yorumlardır.

Neticede ilk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde esas amaç, Allah'ın kelamı olarak kusursuz olan Kur'an'dan yola çıkarak Arap Dili kurallarını tespit ve Kur'an'ı ilahi murada uygun olarak doğru bir şekilde anlamakken Zemahşerî ile başlayan bu süreçte dilbilimsel tefsirin amacı, Kur'an'ı ilahi murada uygun olarak doğru anlamanın yanında ondaki mevcut anlam inceliklerini de beyan ederek, onun lafız ve mana düzeyinde sahip olduğu güzelliği ve eşsizliği gözler önüne sermek ve neticede onun i'câzını ortaya koymaktır. Hiç şüphesiz Zemahşerî'den önce kelimelerin morfolojik yapısı veya sözdizimsel konumunun, içinde bulundukları cümleye katkısını belirleme, i'râb vecihleri ile değişen anlamı tespit, mevcut i'râb şekliyle anlam nüanslarını / inceliklerini ortaya koyma veya ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alma şeklindeki ilmî faaliyetleri kısmen de olsa gerçekleştirmiş ve bunları Kur'an'ın mükemmel ve insanları aciz bırakan üslubu ve nazmı ile ilişkilendirmiş âlimler mevcuttur. Ancak Zemahşerî, tüm bu uygulamaları belli bir sistem dâhilinde tefsirinde uygulayan ve tefsirinin karakteristik özelliği haline getiren *ilk müfessir* olma özelliğine sahiptir. Nitekim müellif sürekli olarak bu ve benzeri dil inceliklerinin altını çizmekte ve i'râb ilminde nasibi olanların bu tür hususiyetlerin üzerinde durması gerektiğini vurgulamaktadır.[62]

---

[54] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/4

[55] Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/185.

[56] Ebu'l-Hasen Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Huda Muhammed Karâ' (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/293.

[57] Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 256-257.

[58] bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/195.

[59] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/308.

[60] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/46.

[61] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/264.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/164.

SONUÇ

Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiri, ayetlerde geçen kelimelerin anlamı üzerinde durması, morfolojik yapıları hakkında bilgi vermesi, ayetlerdeki i'râb vecihlerini beyan etmesi, ayeti oluşturan kelimeler arasındaki yapısal ve anlamsal ilişkileri açıklaması ve tüm bunları yaparken de şiirden, Arapların genel kullanımlarından, rivayetlerden, bir diğer ayetten ve kıraat farklılıklarından şevâhid sunması ile dilbilimsel tefsir statüsünde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda kendisinden önce kaleme alınmış herhangi bir me'âni-l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an türü eserden genel anlamda bir farklılık arz etmemektedir. Bununla birlikte kelimelerin anlamı verirken morfolojik yapısıyla ve kök anlamı ile ilişkilendirmesi; anlam değişmesi gibi farklılaşmalara dikkat çekmesi; mana ile lafız arasındaki uyuma vurgu yapması; anlamının tarihî seyir içerisindeki değişimini işaret etmesi; kelimenin hem yapı hem de anlam bakımından içinde bulunduğu cümlenin anlamına katkısını göz önünde bulundurması; ayetlerdeki i'râb vecihlerinin anlam ile ilişkisini ve kelimelerin, ifadelerin dizilişlerindeki ayrıntıları ve neticesinde ortaya çıkan anlam inceliklerini beyan etmesi ve tüm bunları yaparken Kur'an'ın bütünlüğünü göz önünde bulundurması Zemahşerî tefsirinin dilbilimsel tefsir literatüründe farklı bir konumda bulunmasına neden olmaktadır.

Zemahşerî, ilim bağlamında en önemli marifet olarak kabul ettiği ince nükteleri ortaya çıkarmayı *Keşşâf*'ta başarıyla gerçekleştirmiştir. Nitekim o, gramer kuralları veya belli kaideler etrafında şekillenen dilbilimsel verileri, ilk dönem âlimlerin yaptığı gibi Kur'an üzerinde uygulamalı olarak göstermek veya bu veriler etrafında salt doğru anlamı ortaya çıkarmaktan ziyade, bu veriler dâhilinde Kur'an'ın Yüce Allah'ın kelamı olduğunu kanıtlamak, hem lafız hem de mana açısından onun i'câzını beyan etmek için uğraşmaktadır. Nitekim Zemahşerî, Kur'an'daki lafızların seçimi, sıralanışı ve bu sıralanışa bağlı olarak ortaya çıkan anlamın mükemmelliğini gözler önüne sererek onun fesahatını ve herhangi bir kelamda olmayan bu hususiyetini beyan etmeye çalışmaktadır. Hatta bu şekil bir yöntem, müfessirin eserinde ortaya çıkan en belirgin özelliklerden biri olarak ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

Abbas, F. Hasan. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016.

Ahfeş, Ebu'l-Hasen el-Evsat. Meâni'l-Kur'ân. thk. Huda Muhammed Karâ'. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Arpa, Enver. *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.

Aslan, İbrahim. "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (Nisan, 2010), 131-150.

Brockelmann, Carl. *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: Daru'l-Ma'rif, ts.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. b.y.: y.y., ts.

Cüveynî, Mustafa es-Savî. *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyani'l-i'câzihi*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsenna. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2.Basım, 1981.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyad. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân ve meânihi*. thk. Muhammed b. İdris eş-Şa'bani. b.y.: Dâru's-Sahabe li't-Türas, 2006.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 8 Cilt. Beyrut, y.y., 2008.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. (*Selâsü resâil*'in içinde). thk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglûl Selâm. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 8. Basım, 2015.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Muğni'l-lebib an kütübi'l-eârîb*. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1985.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*. thk. Muhammed Hıdır Nabha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*. İstanbul: İFAV yayınları, 2015.

Nehhâs, Ebû Cafer. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Seyh Halid el-Ali. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 2008.

Özek Ali. *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri.* İstanbul: Ensar/İSAV Yayınları, 2006.

Polat, Fethi A. *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Rufeyda, Abdullah. *en-Nahv ve kutubu't-tefsir*. 2 Cilt. Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye, 3. Basım, 1990.

Sâmarrâî, Fâdıl Salih. *'Ala târiki't-tefsiri'l-beyanî*. b.y.: Neşru'l-İlmi Câmiatü'ş-Şârika, 2002.

Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 10 (Haziran 2018): 213-260. https://doi.org/10.18498/amauifd.405306

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Nüketü'l-i'râb fî garîbi'l-i'râb fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. thk. Muhammed Ebü'l-Futûh Şerif. Kahire: Darü'l-Me'ârif, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdü's-Selâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Keşşaf'ta Analoji ve Metafor Yoluyla Tefsir

Dr. Hüseyin Halil*

GİRİŞ

Zemahşerî'nin Kur'ân'daki mecâzî anlatımları nasıl tevil ettiğine geçmeden önce niçin onları tevil etmeye ihtiyaç duyduğu üzerine biraz durmak gerekiyor. Kur'ân'daki bazı ifadeler gerçek ve mecâzî/ârizi olmak üzere iki farklı anlam içermektedir. Mâturîdî ve İbn Atıyye gibi bazı müfessirler iki anlamlı bu tür ayetlerin, Allah'ın kudreti ve izni dahilinde, gerçek anlama hamledilebileceği görüşündedirler. Diğer bir ifadeyle, ilahi kudret çerçevesinde cansız varlıkların hayat ve idrak verilerek tıpkı canlı varlıklar gibi hareket etmelerini sağlamak mümkündür. Bu görüşte olanlar bu türden olayları ilahi müdahaleler ve mucizeler gibi yorumlamaktadırlar. Onlar, bu tür ifadeleri Kur'ân'ın belâgatını yansıtan unsurlar olarak görmekle birlikte, Allah'ın gücünü ve yüceliğini mahlukata göstermesi bakımından onların gerçek anlamları ile anlaşılmalarının daha etkili olacağı kanaatindedirler.

Fakat onların aksine Zemahşerî, bu ifadeleri Kur'ân'ın fesâhat ve belâgattaki mükemmelliğine işaret eden temsîlî anlatımlar olarak algılayarak, onlara gerçek anlamların hamledilmesinin önünü kapamıştır. Nitekim o, cansız varlıkların konuşma, öfkelenme, arzulama gibi fiillerini yaratılışlarının bir gereği olan itaat ve hizmet etme fiillerinin canlandırması/tahyîlî olarak düşündüğü için bu türden ifadeleri mecâzî anlamlarına hamletmiştir.

İşte bu çalışma Zemahşerî'nin bu yaklaşımını daha yakından incelemek maksadıyla mecâzî anlatımı yansıtan Kur'ân'daki ayetleri ele almayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, ilk önce konuyu yakından ilgilendiren teşbîh, istiâre ve temsîl gibi sanatları ve onlara dair örnekleri açıklayarak çalışmamıza giriş yaptık. Daha sonra muhataba karışık gelen veya müteşabihliğe (ikili anlama) neden olan söz konusu ayetleri Zemahşerî'nin açıklamaları doğrultusunda ele alarak değerlendirdik.

1- Kavramsal Çerçeve

Konuyu daha iyi kavramak için *mecâz, temsîl* ve *istiâre* sanatlarını tanımlamanın ve Kur'ân'daki uygulamalarını görmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. *Mecâz,* sözlükte bir yeri geçmek, katetmek veya geçilen yer anlamlarında kullanılırken, terim olarak bir lafzın bir karine ve ilişki sebebiyle asıl anlamından alınıp başka bir anlamda kullanmasını ifade eder.[1] Hatîb el-Kazvînî'nin *el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa*'da çizdiği çerçeveye göre mecâzın tanımı şöyledir: "Bir kelimenin hakikat manası ile nakledilecek manası arasında bulunan bir alâka[2] ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması dolayısıyla konulduğu gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır."[3] Meselâ: فُلانٌ يتكلم بالدُّرَر "Falan adam, incilerle konuşuyor." sözünde, fasîh kelimeler mânâsında kullanılan "الدُّرَر" kelimesi asıl mânâsı dışındaki bir mânâda kullanılmıştır. Çünkü "الدُّرَر" aslında, gerçek inciler için vazedilmiş, sonra aralarındaki güzellik alakasıyla fasîh kelimeler manasında kullanılmıştır. Mecazla ilgili "فُلانٌ يتكلم بالدُّرَر" misalinde "الدُّرَر" kelimesi-

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0002-4814-3508, huseyinhalil1990@gmail.com.

1 İsmail Durmuş, "Mecâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/217-220.

2 "Mecazda alaka çoğunlukla benzerlik/müşabehet olsa da, bazen cüziyyet-külliyet alakası da olabilir, bu açıdan istiâreden ayrılır. Alakası müşabehet/ benzerlik olanlarda tıpkı istiârede olduğu gibi teşbîh yönü ve edatı olmayıp sadece müşebbeh ya da müşebbeh bih vardır. Ayrıca, her istiâre bir mecazdır ama her mecaz istiâre değildir."

3 Kelimenin nakledilecek mana ile olan alakası müşabehet (benzerlik) alakası olursa *istiâre*, eğer bunun dışında bir şey olursa *mecâz-ı Mürsel* olarak isimlendirilir. Bkz. el-Hâtib Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980), 202-205; Durmuş, "Mecâz", 217; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgâtu'l-Vâzıha*, (London: Dâru'l-Meârîf, 1999), 71.

nin hakikî mânâsını kastetmemize engel olan karine (maksadı gösteren alâmet), "يتكلم /konuşuyor" kelimesidir.[4]

İstiâre sanatına gelince, sözlükte ödünç almak ve bir yerden alıp başka bir yere koymak olarak tanımlanırken, terim olarak karinesi benzeşme olan bir *mecâz türüdür*. Ya da bir terkibin benzeşme yoluyla, bir ilgiye dayalı olarak hakiki anlamı dışında kullanılmasıdır.[5] Teşbîh edatı ve teşbîh yönü hazfedilerek sadece müşebbeh bih veya müşebbeh zikredilir. Bir cümlede teşbih edatı ve yönüyle birlikte teşbîhin unsurlarından müşebbeh veya müşebbeh bih hazfedilince istiâre meydana gelir.[6] Meselâ: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ ayetindeki kalp kelimesi katılaşma özelliği olan nesnelere benzetilerek onlarla müşabehet alakası kurulmuştur. Ayrıca kalp katılaşma/taşlaşma özelliğine sahip olmadığı halde onun için "قَسَتْ" fiili kullanılmıştır, böylece "قَسَتْ" fiili onun gerçek anlamda kullanılmasını engelleyen bir karineye dönüştürülmüştür. Sonuçta hem katı nesnelerle müşabehet alakası hem de kendi gerçek anlamında kullanılmasını engelleyen "قَسَتْ" karinesi olması dolayısıyla bu ifade mecâzi bir anlam içerir. Buna ilaveten kalp kelimesinin benzetildiği (müşebbehun bih) olan katı nesne cümlede hazfedildiği ve hazfedilen müşebbeh bihe onunla ilgili bir şey olan "قَسَتْ" ile işaret edildiği için söz konusu ifadenin mecâzın bir çeşidi olan *istiâre-i mekniyye* olduğu sonucuna varılır.[7]

Temsîl sanatına gelince, o esasında teşbîhin bir türüdür. Benzetme yönü değişik birkaç unsurdan meydana gelen hayali bir şekil olan teşbîhlere *temsîl* ya da diğer adıyla *temsîl-i teşbîh* denir. Bu teşbîh türünde bir tablo başka bir tabloya, ya da bir durum bir başka duruma benzetilir. Bu teşbîh türü te'ville ve fikrî gayretle kavranabilen en zor teşbîh kategorisine girer. Teşbîh genel, temsîl özel bir kategoridir; her temsîl teşbîhtir, fakat her teşbîh temsîl değildir.[8] Örneğin; Münafıkların durumunun, içinde karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşeklerle yüklü gökten şiddetle boşanan bir yağmur fırtınasına tutulmuş ve yıldırımların saldığı dehşetle (her an) ölecekmiş gibi korkusundan parmaklarıyla kulaklarını tıkayan çaresiz insanlara benzetilmesi buna örnektir.

2-Kur'ân'dan Mecâzi Anlatıma Örnekler

Kur'ân'da bulunan aklî mecazlar, istiâreler, özellikle istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyîliyyelerin bir kısmı tecsîm ve teşhise dayanır. Diğer bir tabirler bu ayetlerdeki mecaz sanatı cansızlarla soyut varlıkların insanlara benzetilmesi esasına (kişileştirme sanatına) dayanır. Bu tür örnekleri Kur'ân'da çokça bulmak mümkündür. Sözgelimi rüzgarın ve suyun öfkeden kabarması (Hâkka 69/5-6, 11), günün kısır olması (Hac 22/55), cehennemin öfkeden parçalanması, haykırması (Mülk 67/7-8), öfkenin susması (el-A'râf 7/154), duvarın yıkılmak istemesi (Kehf 18/77), göklere, yere ve dağlara emaneti üstlenmelerinin teklif edilmesi ve onların bunu kabul etmemesi (Ahzâb 33/72), gök ve yerin gönüllü olarak gelmesi (Fussilet 41/11), arzın sırtı ve omuzları (Fâtır 35/45; Mülk 67/15), arzın süslenmesi (Yûnus 10/24), arzın suyunu

---

[4] Diğer bir örnek: قتل الكسلان الوقت "Tembel kişi vakti öldürdü". Bu örnekte soyut bir kavram olan vakit bir başlangıcı ve sonunun olması bakımından öldürülebilen (hayatı sonlandırılabilen) somut ve canlı bir varlığa benzetilmiştir. Dolayısıyla vakit kelimesi ile canlı varlık arasında sonlanma/bitme bakımından müşabehet (benzerlik) ilişkisi vardır. Ayrıca vakit kelimesinin gerçek anlamının anlaşılmasına engel olan "قتل / öldürdü" karinesi vardır. Gerçekte vakit öldürülemez, çünkü canlı bir nesne değildir. Dolayısıyla bu vakit kelimesinin öldürülmesi, onun gerçek anlamında kullanılmasına bir engel / karine teşkil etmektedir. Sonuç olarak hem canlı ve öldürülebilen varlıklar ile bir benzerlik alakasına sahip olması hem de gerçek anlamda kullanılmasını engelleyen bir karine bulunması nedeniyle, vakit kelimemsinin bu cümlede mecâzî manada kullanıldığı sonucuna varılabilir. Buna benzer örnekler şunlardır: نَثَرَ الخطيبُ الدرَرَ "Hatip inciler saçtı", حاربَتْ أوروبا الجهلَ "Avrupa Cehaletle savaştı", جرى البحرُ من كفَّيْكَ "Deniz iki avucundan aktı", تبسَّمَ الزَّهْرُ "Çiçek tebessüm etti" vb. Daha fazla örnek için bkz. Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgâtu'l-Vâzıha*, 74; a.mlf. *Delîlü'l-Belâgâti'l-Vâzıha*, 39.

[5] İsmail Durmuş, "İstiâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315-318.

[6] İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/557-558.

[7] İstiârey-i mekniyye örneklerinden bazıları şöyledir: خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ (Bakara 2/7), فأَوْرَدَهُم النَّارَ "*Onları suya götürür gibi ateşe götürdü*" (Hûd 11 /98). Eğer cümleden müşebbeh hazfedilir ve müşebbehun bih zikredilirse buna *istiârey-i tasrîhiyye* denir. Örneğin ولا رَجُلاً قَلَّمْ أرَ قَبْلِي مَن مَشَى الْبَحْرُ نَحوَهُ قامَتْ تُعانِقُهُ الأُسدُ "Benden önce denizin kendisine doğru yürüdüğü bir kişi görmedim, arslanların kalkıp kendisiyle kucaklaştığı bir adam da görmedim." Bu örnekte cömert insanlar aslanlara ve denize benzetilmiştir. Benzeyen (müşebbeh) hazfedilmiş, ondan kinaye benzetilen (müşebbehun bih) zikredilmiştir. Diğer bir tasrihiyye örneği şöyledir: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا "*Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın*"; Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Beyrût: y.y., 1987), 318; Sadüddin et-Teftâzânî, *el-Mutavval 'ala't-Telhîs* (İstanbul: Matba Âmire, 1891), 239-240.

[8] Nusreddin Bolelli, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri: Arap Edebiyatı)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 53; Abdülkāhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa*, nşr. Hellmut Ritter, (İstanbul: Government Press, 1954), 26-28, 65-67, 84-88.

yutması (Hûd 11/44), yıldızlar, dağlar, güneş, ay, ağaçlar ve hayvanların secde etmesi (Hac 22/18), Dağların tesbih etmesi (Sebe 34/10) vb. (kişileştirme) örneklerinden bazılarıdır. Bunlardan başka hak, nur, âyet, bâtıl, ilim, amel, korku, ölüm, gibi soyut kavramların inmesi-çıkması, gelmesi-gitmesi gibi anlatımlar da bu çerçeveye dahildir. Yine Kur'an'da cehennem, karınca, hüdhüd, yer-gök, eller, ayaklar ve derilerin konuşması teşhis ve intak örneklerindendir.

Bu ayetlerdeki problem muhatabın bunları gerçekmiş gibi algılama ve yorumlama olasılığının olmasıdır. Zira bazı müfessirler bu ayetlerdeki olayların gerçekten olabileceği ihtimalini göz ardı etmemiştir. Örneğin; Mâturîdi'nin tefsirinde zikrettiğine göre bazı alimler; Allah'ın göklere ve yere gelin diye seslenmesini, onları itaat tabiatı üzerine yaratıp hizmete sokması olarak algılamış ve arada herhangi bir diyaloğun yaşanmadığına dikkat çekmiş, böylece ayeti temsîl ve mecâz kabilinden olduğunu düşünmüşlerdir. Öte yandan diğerleri ise, Allah'ın yeri ve göğü yarattığında onlara itaat, arzulama ve zevk alma gibi seçenekler sunduğunu, onların ise (Ahzap 72'de vurgulandığı gibi) itaati seçtiğini söyleyerek, bir manada böyle bir olayın hakikatte yaşandığını ifade etmişlerdir.[9] Meselâ İbn Atiyye iki görüşü de zikrettikten sonra, Allah'ın bu varlıklarda hayat ve idrak kabiliyetini yaratması ve onların da Allah ile konuşabilmelerini mümkün görmüştür. Bu durumun (tıpkı mucizeler gibi) ibret alma ve Allah'ın kudretini gösterme bakımından daha etkili olduğunu söylemiştir.[10]

İlaveten, İbn Atiyye'nin zikrettiğine göre cehennemin konuşmasından bahseden Kâf 50:30'u, emanetin dağlara verilmesinden bahseden Ahzap 72'yi mecaz anlamlarıyla algılayanların yanısıra gerçek anlamıyla algılayanlar da vardır.[11] İbn Atiyye bu ayetlerin mecaz mı gerçek mi olduğu hakkında kişisel görüşünü söylemese de ihtimalleri zikretmekten geri durmadığı görülmektedir. Aynı şekilde Mâturîdî'de bu iki ayetin tefsirinde iki ihtimali de zikretmekte ve her ikisini de aynı derecede mümkün görmektedir. Mâturîdî, bir yandan, organların insan aleyhine şahitlik etmesinden bahseden Fussilet 21[12] ayetiyle Allah'ın kendini tesbih etmeleri için kuşlara ve dağlara seslenmesinden bahseden Sebe 10 ayetine dayanarak,[13] cehennemin hayat ve idrak verilerek konuşturulmuş olma ihtimali üzerine durup ayete gerçek anlam verirken, öte yandan وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا "onları dünya hayatı aldattı"[14] ayetinin içerdiği mecaz anlama dayanarak söz konusu ayeti "eğer cehenneme böyle sorulsaydı o da şöyle söylerdi" kabilinden bir farzı muhal sayarak temsîl kabilinden olma ihtimaline değinmiştir.

İşte Zemahşerî gibi bazı âlimler bu tür teşhis (kişileştirme) bildiren ayetlerin gerçek gibi algılanmasını önüne geçmek ve Kur'ân'ın fesahatine işaret eden temsîli anlatımlar olduklarını göstermek için onları tevil eme yoluna gitmiştir.

3- Zemahşerî'nin mecâzî ayetleri tefsiri

Kur'ân'da temsîlî anlatımın en bilinen örneklerinden biri Ahzap 33/72'dir.[15] Bu ayette emanet cansız olan (gökler, yer ve dağlara) sunulmakta ve onlar da bu hususta emaneti hakkıyla yerine getirememekten kaygı duymaktadırlar. Bu tür cansız nesnelerin canlıymış gibi kaygı duyup görevini eda etme konusunda

---

9 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-ünne* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005) 9/67.

10 واختلف الناس في هذه المقالة من السماء والأرض، فقالت فرقة: نطقت حقيقة، وجعل الله تعالى لها حياة وإدراكاً يقتضي نطقها. وقالت فرقة: هذا مجاز، وإنما المعنى أنها ظهر منها من اختيار الطاعة والخضوع والتذلل ما هو بمنزلة القول { أتينا طائعين } والقول الأول أحسن، لأنه لا شيء يدفعه وإنما العبرة به أتم والقدرة فيه أظهر bk. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 5/7.

11 Ahzap 72 ayetinin iki farklı şekilde anlaşılabileceğini şöyle söyler: ويحتمل أن يكون هذا بإدراك يخلقه الله لها، ويحتمل أن يكون هذا العرض على من فيها من الملائكة، Bk. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 4/402.

12 وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ *"Derilerine: Bizim aleyhimize niye şahitlik ettiniz? derler. Onlar da derler ki: Bizi, her şeyi konuşturan Allah konuşturdu. Sizi ilk kez yaratan da O'dur ve O'na döndürülüyorsunuz."*

13 وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ۖ *"Andolsun biz Dâvûd'a tarafımızdan müstesna bir lutufta bulunduk. "Ey dağlar! Onunla birlikte tesbih edin. Ey kuşlar! Siz de!" dedik."*

14 Arâf 7/51

15 Ayetin metni ve ona verilen klasik mana şöyledir: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا *"Gerçek şu ki, Biz emaneti (akıl ve irade) göklere, yere ve dağlara sunduk; ama (sorumluluğundan) korktukları için onu yüklenmeyi reddettiler. O (emanet)i insan üstlendi; o, (bu emanetin hakkını gözetmediğinden) çok zalim ve cahildir."* Zemahşerî'nin verdiği mana: *"Biz emaneti (akıl ve irade) göklere, yere ve dağlara sunduk; Onlar emaneti eda etmemekten şiddetle kaçınırken, insan ise onu üzerinde taşımakta ve eda etmekten şiddetle kaçınmaktadır!"* Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 866.

endişelenmesini haddizatında muhal gören Zemahşerî bunun mecaz türünden bir ifade olduğunu söylemiştir. O, bu ibareyi Arapların şu sözüne benzetmiştir: "İç yağına 'Nereye gidiyorsun?' dense 'Eğriyi düzeltmeye gidiyorum' der."[16] Bu tabirdeki iç yağı cemadattan bir nesnedir ve canlılık özelliği taşımamaktadır, bu yüzden onun konuştuğunu tasavvur etmek de muhaldir. Öyleyse bu tür tabirleri gerçek anlamıyla anlamak yerine mecâzî anlamıyla anlamak gerekir; diğer bir ifadeyle söz konusu ibare ile ne kastedildiğine bakmak gerekmektedir.[17] Meselâ, iç yağının konuştuğu örneğe bakıldığında 'Eğriyi düzeltmeye gidiyorum' ibaresinden kastedilen şeyin hayvanda bulunan yağ kütlesinin onun çirkin yanlarını güzelleştiren bir vasıta olduğuna işaret ettiği görülür. Nitekim zayıflık (yağsızlık) da hayvanı çirkinleştiren bir vasıtadır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, "emanetin cansız olan (gökler, yer ve dağlara) sunulması ve onların da bu hususta kaygı duyup geri durması" da temsîlî bir anlatımdır ve kastedilen şudur: emanetin büyüklüğünün, zorluğunun, taşınmasının ve ona sadık kalmanın mükellefiyetinin ağırlığının tasviri, gökler, yer ve dağları bile kaygılandırmış ve ürkütmüştür. Diğer bir deyişle, emanet yükü öyle ağır ve zor ki dağlar dahi onun sorumluluğunu yerine getirememe endişesi yaşadı, kaygılandı, korktu ve çekindi.[18]

Cansız ve idrak kabiliyeti olmayan nesnelerin konuşmasına diğer bir örnek Fussilet 41/11 ayetidir.[19] Burada, gökler ve yer sanki birer canlı ve idrak sahibi varlık gibi Allah'ın "ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا / gönüllü ya da gönülsüz gelin" çağrısına "قَالَتَا اَتَيْنَا طَٰٓائِعِينَ / gönüllü olarak geldik" diyerek yanıt vermektedirler. Nesnelerin gerçek hayatta insan gibi konuşma ve hareket etmelerinin muhal olduğunu düşünen Zemahşerî, doğal olarak "*gönüllü olarak geldik*" ibaresini *mecâz* kabilinden bir ifade olarak görmüştür. Ona göre, bu şekilde nesnelerin kişileştirilmesi Arapça'da sıkça rastlanan bir durumdur.[20] Örneğin; Duvar kazığa, "Beni niçin yarıyorsun?" demiş; kazık da "Bunu bana değil, sürekli bana vuran şu arkamdaki taşa (balyoza) sor!" demiş.[21] Bu örnekte sohbet eden duvar ve balyoz hakikatte konuşma ve idrak özelliğine sahip değillerdir. Fakat meramı muhataba daha iyi anlatmak için konuşmacı tarafından bu şekilde kişileştirilmişlerdir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi "" ibaresindeki gökler ve yer de meramı anlatmak için kişileştirilmiştir. Söz konusu meram ise, ortada herhangi bir soru cevap olmaksızın, Allah'ın mahlûkat üzerindeki kudretini tasvir etmektir. Diğer bir deyişle, "ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا" ifadesiyle Allah Teâlâ onları yaratmayı dilemiş; onlar da "قَالَتَا اَتَيْنَا طَٰٓائِعِينَ " ifadesiyle O'nun bu dilemesine itaatsizlik etmemişler ve O onların nasıl olmasını dilediyse o halde bulunmuşlardır. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre ayetteki "اَتَيْنَا طَٰٓائِعِينَ" ifadesi *yürümek ve gelmek* gibi hakîki değil, *meydana gelmek, vuku bulmak, Allah'ın istediği biçime girmek* anlamlarında mecâzîdir. Bu bağlamda Zemahşerî ayete şu anlamı vermiştir: "Ey yeryüzü! Sen üzerinde yaşayacak olanlar için yayılıp düzleştirilmiş, sabitleştirilmiş ve üzerinde istirahat etmeye uygun hâle getirilmiş bir şekle gir! Sen de ey gökyüzü, onlar için bir kubbe ve çatı şekline gir!"[22]

Kişileştirme sanatını Kaf 50/30 ayetinde de görmek mümkündür.[23] Bu ayette akıl ve idrak kabiliyeti olmayan bir nesne sanki bu özelliklere sahip bir varlık gibi hareket etmektedir. Bu durumu imkan dahilinde görmeyen Zemahşerî, ayetin kalbe manayı iyice yerleştirmek amacıyla canlandırma (tahyîl) kabilinden ifade edildiğini söyleyerek ayetin mecâzî bir anlam içerdiğini ima etmiştir. Ona göre, "هَلْ مِنْ مَزِيدٍ" ifadesi cehennemin genişliğini gözler önüne sermek için söylenmiş olabileceği gibi, cehenneme girenlerin çokluğuna rağmen hala arttırılmasına olan şaşkınlığı göstermek için de söylenmiş mecâzî bir ifade olabilir.[24] Bu çerçevede Allah'ın cehennem ile olan diyaloğu temsîlî bir anlatımdan ibarettir.

---

16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 866.

17 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 866.

18 Zemahşerînin bu hususta yaptığı diğer açıklamalar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 866-867.

19 ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَاۤءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًاۗ قَالَتَآ اَتَيْنَا طَاۤىِٕعِينَ *"Sonra, duman halindeki göğe yönelmiş; ona ve Arz'a; "Gönüllü ya da gönülsüz ikiniz de gelin." demiştir... İkisi de (Allah'ın bu yaratma irâdesine boyun eğerek lisân-ı hâlleriyle) "Gönüllü geldik."* demişlerdir.

20 Ona göre bu tür ifadeler cansız ve akılsız varlıkların şahıslaştırılıp konuşturulmasını konu alan *intāk* ve *teşhīs* sanatlarıyla söylenmiştir. Bu sanatlar hakkında ayrıntılı bilgiiçin bkz. İsmail Durmuş, "Teşhis/İntâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/565-566.

21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 965.

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 965.

23 يَوْمَ نَقُوْلُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ *"O gün cehenneme: "Doldun mu?" deriz, o: "Daha var mı?" der."*

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1047.

Zemahşerî'nin değindiği mecaz ifadelerden diğer biri de Hac 22/55'te geçer.[25] Bu ayette geçen ve soyut bir anlamı olan "gün" ifadesinin bir canlının sahip olabileceği kısırlık özelliğine sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu durumun muhal olduğu kanaatinde olan Zemahşerî bu ifadeyi mecaz kabilinden saymıştır. Şöyle ki; ona göre "يَوْمٍ عَقِيمٍ / kısır bir gün" den kasıt "Bedir Savaşı"dır. Çünkü savaşta kadınlar çocuklarının ölmesi nedeniyle adeta kısır kalırlar. Bedir savaşında da bir çok kadının çocuğu öldüğü için o da böyle adlandırılmıştır. Dolayısıyla ayette geçen "savaş günü" mecaz yoluyla "kısır bir gün" diye nitelenmiştir.[26]

Bir başka örnek Mülk 67/15 ayetidir. Burada dağlara kişileştirme sanatı yoluyla insana ve bazı canlılara has omuz vasfı izafe edilmiştir. Dağlara omuz özelliğinin isnat edilmesinin gerçek anlamı yansıtmadığı görüşünde olan Zemahşerî ayetteki "فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا" ifadenin temsîlî bir anlatım olduğuna şu ifadelerle dikkat çekmiştir: "Dünyanın omuzlarında/sırtlarında yürümek", tam anlamıyla boyun eğdirme ve amaca hizmet ettirme hususunda temsîlî bir ifadedir; çünkü devenin iki omuzu ve bunların kesiştiği yerdeki kemik en hassas ve binicinin ayağını koyma ve yaslanmada en çok zorlandığı mahaldir. Allah yeryüzünü omuzlarında yürünecek düzeyde insanın hizmetine amade kılınca, kendisine boyun eğdirilip hizmete amade kılınacak başka bir şey bırakmamış demektir."[27]

4-Doğrudan mecaz demediği ama yaptığı yorumlarla mecaz olduğuna işaret ettiği ayetler

Cehennemin kişileştirilmesine bir başka örnek Mülk 67:7-8 ayetleridir.[28] Bu ayetlerde cehennemin bir canlı gibi öfkelenip homurdanmasından bahsedilir. Müfessirimiz bu ayeti de gerçek anlamı dışında yorumlamayı tercih etmiştir. Ona göre, "تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ" den kasıt cehennemin içine atılanları yakarken gösterdiği şiddeti tasvir etmek için mecazen kullanılmıştır.[29] Diğer bir deyişle içine atılanları kaynatırken cehennemin çıkardığı fokurdama gürültüsü/uğultusu kişileştirme yoluyla bir kimsenin kızdığında duyduğu öfkeye benzetilmiş, böylece cehennemin suçlulara karşı gösterdiği şiddet ve dehşet muhatabın zihninde canlandırılmaya çalışılmıştır.

Zemahşerî'nin doğrudan mecaz olarak isimlendirmediği fakat mecâzî bir anlam verdiği bir ifade de Araf 154'teki "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ" ifadesidir.[30] Bu ifadede bir duygu olan "öfke"nin idrak sahibi bir varlık gibi susmasından bahsedilmektedir. Böyle bir durumun hakiki anlamı yansıtmadığı düşüncesinde olan Zemahşerî ayeti belâgat sanatına başvurarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre öfke duygusu sanki (canlı bir varlık gibi) harekete geçerek Musa'yı "Levhaları atma" ve "Kardeşinin saçını tutup çekme" gibi fiilleri yapmaya sevk etmesi ve daha sonra Musa'yı tahrik etmeyi bırakarak susması, fesâhat/belâgat sanatı açısından uygundur ve edebi bir tabirdir. Zemahşerî'nin bu şekilde öfke duygusunun kişileştirilmesini edebi açıdan kabul etmesi onun bu ifadeyi gerçek anlamı dışında anladığına işaret eder. Zaten "سَكَتَ" fiiline "susma" değil "yatışma ve sakinleşme" anlamlarını vermesi ayeti mecâzî bir anlamda değerlendirdiğine işaret eder.[31]

Öte yandan, Zemahşerî'nin istiâre ve mesel olarak nitelendirdiği bazı ifadeler de temsîl ve mecaz kabilinden değerlendirilebilir. Çünkü istiâre, bir kelime veya terkibin teşbîhe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için *gerçek anlamı dışında* kullanılmasıyla meydana gelmesi dolayısıyla mecaz ile paralellik arz eder. Bu yüzden Câhiz ve Abdülkāhir el-Cürcânî gibi âlimler benzeşme ilgisi sebebiyle istiâreyi bir teşbîh türü olarak kabul ederken (*Esrârü'l-belâġa*, 20) Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî ve daha sonra gelenler *onu bir*

---

25 وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ *"Kâfir olanlar, kendilerine o (Son) Saat ansızın gelinceye veya kısır bir günün azabı gelinceye kadar onun (Kur'an'ın) hakkında hep şüphe içindedir."*

26 Daha fazla bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 699.

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1126.

28 إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ... *"Onlar oraya atıldıkları zaman, cehennemin kaynarken çıkardığı dehşetli fokurtuyu işitecekler. Neredeyse cehennem öfkeden çatlayacaktır!"*

29 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1125.

30 Ayetin tam metni şu şekildedir: وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ *"Nihayet Musa'nın öfkesi dininee levhaları aldı. Levhalarda Rabbinden sakınanlar için yol gösteren yasalar vardı. Rabbinin yasalarına göre yaşayanlar elbette kurtulacaktır yazıyordu."*

31 Zemahşerî söz konusu ifadeyi "المعني: و لما طفئ غضبه" *"Mana şöyledir: Mus'anın öfkesi sönünce/yatışınca"* şeklinde tercüme etmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 389.

mecaz türü olarak görmüşlerdir. Mesela Kehf 18/77 istiârenin mecaz türü olarak değerlendirilmesine bir örnek teşkil eder. Bu ayette cansız ve iradesi olmayan bir nesne olan duvarın istiâre yoluyla irade ve idrak kabiliyeti olan insana benzetildiğine tanık olunur. Zira söz konusu nesne insan gibi konuştuğu ve bir şey irade etmektedir. Bu duruma dilci müfessirlerden Zemahşerî de işaret etmiştir; o, ayetteki "yıkılmak isteyen duvar" ifadesini yakınlaşma ve ramak kalma fiillerinden istiâre olarak yorumlamıştır. İstiarenin mecaz ile olan yakın ilişkisi düşünüldüğünde Zemahşerî'nin bu yorumu söz konusu ifadeyi mecâzî anlamda algıladığına işaret eder. Zaten mecaz ve temsîl kabilinden yorumladığı ayetlerin tefsirinde zikrettiği örnekleri[32] bu ayetin tefsirinde de zikretmesi bunun açık bir kanıtıdır.[33] Dolayısıyla, Zemahşerî'nin genel olarak tefsirinde kullandığı istiâre ve mesel kavramları ile mecaz ve temsîlî anlatımı kastettiği sonucuna varılabilir.

Zemahşerî bazen ayetin ne istiâre ne de mecaz içerdiğine vurgu yapmaz, fakat hem ayet üzerinde hem de benzer ayetler hakkında yaptığı yorumlardan yola çıkılarak ayete temsîlî bir anlatım verdiği çıkarımı yapılır. Öreğin, Hûd 11/44'de Allah gök ve yeri akıl ve idrak sahibi bir canlı gibi muhatap alarak onlara sularını tutmaları yönünde emirde bulunmaktadır.[34] Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde herhangi bir mecaz veya istiâre anlatımından doğrudan söz etmiyor. Fakat, yer ve gök için kullandığı "كأنها عقلاء مميزون" ifadesi onlara yönelik hitabın temsîlî olduğunu kabul ettiğine işaret eder. Ayrıca, Fussilet 41:11 ayeti hakkında yaptığı yorumu da bunu destekler, zira orada Allah'ın yer ve göğe yönelik "ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا / gönüllü ya da gönülsüz gelin" hitabının ve onların "قَالَتَّا اَتَيْنَا طَٰٓئِعِينَ / gönüllü olarak geldik" şeklinde cevap vermesinin mecaz kabilinden bir anlatım olduğunu söylemiştir.

SONUÇ

Kur'ân meramını okuyucuya daha iyi aktarabilmek maksadıyla bazı edebî sanatlara başvurur. *Mecâz, İstiâre, Teşbîh, Temsîl* vb. onlardan sadece bir kaçıdır. Bu tür sanatların bazıları muhatap tarafından açıkça anlaşılsa da bazıları tevile ve tefsire ihtiyaç duyar. Söz gelimi "مثل, ك , كأنه" gibi teşbîh edatları ile kurulan benzetmeler ve temsîller muhatap tarafından kolayca anlaşılırken, bunların kullanılmadığı bazı temsîli / mecâzî anlatımlar bu denli kolay anlaşılamamaktadır. Bu nedenle içinde barındırdığı temsili an-

---

[32] Genelde cansız nesnelere canlılara ait özellikler verilerek kişileştirilmelerin yapıldığı dair Arap dili belagatından sıklıkla zikrettiği örnekler şunlardır: Bir çoban şöyle bir şiir irat etmiştir:
"Bir geçit ki geçerken endişeyle titrer develerin başları
Tıpkı baltanın sapından çıkmak istediği zamanki titreyişi gibi": في مَهمَهٍ قَلِقَت بِهِ هاماتُها. قَلَقَ الفُؤوسِ إذا أَرَدنَ نُصولا
Bir başka şair de şöyle demiştir:
"Mızrak Ebû Berâ'nın bağrını istiyor
'Ukayl oğullarının kanını içmeyi değil!": يُرِيدُ الرُّمحُ صَدْرَ أبي بَرَاء ... وَيعدل عَنْ دِماءِ بَنِي عُقَيْلِ
Yine Hassân b. Sâbit şöyle demiştir:
"Zaman elbet beni yârim Cüml'ye kavuşturur
Zaman ki, hep iyiliği hedefler!": إنَّ دَهْرًا يُلِفُّ شَمْلي بِجُمْلٍ... لَزَمانٌ يَهُمُّ بالإحْسانِ
Yine Arapların: عزم السراج أن يطفأ "Kandil sönmeye karar verdi". Bu şiirlerde kandil, mızrak, balta ve zaman mefhumları, kendilerine canlılara ait özellikler verilerek kişileştirilmişlerdir, bu yüzden dahil oldukları cümlenin anlamı mecazi hale gelmiştir.
Benzer kabilden şair adları zikredilmeden şu beyitleri de bu minvalde rivayet eder:
"(Hurmanın çekirdeği dişime denk gelince) dişim çekirdeğe der ki: Çınla bakalım!": تَقولُ سِنّي للنَّواةِ: طِنّي
"Ud konuşmadan eğlence konuşmaz.": لا يَنْطِقُ اَللَّهْوُ حتي يَنْطِق العُودُ
"Kişneyerek, inleyerek bana şikâyette bulundu (devem)": وَشَكَا إليَّ بعبرةٍ وَتَحَمْحُمِ
"Mârid (Dûmetü'l-cendel kalesi) kafa tuttu, Ablak (Samuel kalesi) de dayanıklı çıktı.": تمَرَّدَ مَاردٌ وَعَزَّ الأَبْلَقُ
Yine şair şöyle demiştir:
"Kaygılar göz kapaklarının bir an bile kapanmasına müsaade etmedi
Tüm endişeler dindiği anda bile inatla devam eden kaygılar!": يَأْبَى عَلى أجْفَانِه إغْفَاءه ... هَمٌّ إذا ٍانْقادِ الهُمُومُ تَمَرّدَا
Bir başka şair şöyle demiştir:
"Kalçalar ve göğüsler (öylesine iri ki) fistanın ne karnına temas etmesine izin veriyor ne de sırtına.": أَبَتِ الرَّوَادِفُ وَالثَّدِيُّ لِقُمُصِهَا مَسَّ الْبُطُونِ وَأَنْ تَمَسَّ ظُهُورًا

[33] İstiare sanatının kullanıldığını göstermek için, bu ayetin tefsirinde zikrettiği إذ قالت الأنساع للبطن الحق "(At hızlı gitmeye başlayınca, atın sırtına bağlanan) geniş kayışlar, (sürücünün) karnına: 'İyice sarıl, yapış!' dediğinde" örneğini Bakara 117'deki "كُنْ فَيَكُونُ" ibaresinin temsili/mecazi bir anlatım olduğunu ispatlamak için de zikrettiği görülür. Yine bu çerçevede, temsili bir anlatım olarak yorumladığı Fussilet 41/11'deki "*Yerler ve gök, 'İsteyerek geldik.' dediler*." ibaresini bu ayetin tefsirinde kullanmış, böylece ayetteki "" ifadenin gerçek anlama değil istiare yoluyla mecazi anlama işaret ettiğini belirtmek istemiştir.

[34] وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي *"Ey yer, suyunu yut. Ey gök, sen de suyunu tut." denildi."*

latımın kolayca anlaşılamadığı ayetler mecâzî anlamının yanında geçek anlamıyla da anlaşılmıştır. Söz gelimi İbn Atiyye ve Mâturîdî camid nesnelerin idrak ve hayat sahibi varlıklar gibi hareket etmelerinin mecaz kabilinden olabileceği gibi gerçek olmalarının da mümkün olduğuna kanaat getirmişlerdir. Hatta İbn Atiyye cehennemin konuşmasından bahseden ayetin gerçeği yansıttığı görüşündedir. Çünkü bu iki müfessire göre camid varlıkların böyle konuşması ve canlılar gibi hareket etmesi Allah'ın kudreti ve mucizesinin bir göstergesidir. Nitekim kıyamette Allah insanın organlarını onun aleyhine şahitlik ettirecektir. Ayrıca Musâ'nın asası nasıl Allah'ın mucizesiyle bir canlı olan yılan gibi hareket ettiyse Allah'ın kudretiyle tüm cansız nesneler de canlılar gibi hareket edebilir.

Fakat, bu tür ifadeleri Arap dilinde sıklıkla kullanılan mecaz sanatının ilahi vahye yansımaları olarak düşünen Zemahşerî, onların gerçek olma ihtimalini tamamen göz ardı ederek onları temsîlî anlatımlar olarak görmüştür. Ona göre onların konuşması, öfkelenmesi, homurdanması vs. yaptıkları her türlü canlılara özgü hareketler Allah'ın kudretini göstermeye yönelik mucizevi olaylar değildir, sadece Kur'ân'ın belâgat ve fesâhattaki mükemmelliğini gösteren örneklerdir.

KAYNAKÇA

Bolelli, Nusreddin. *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri: Arap Edebiyatı)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.

Cürcânî, Abdülkāhir. *Esrârü'l-belâġa*. nşr. Hellmut Ritter. İstanbul: Government Press, 1954.

Cârim, Ali - Mustafa Emîn. *el-Belâgâtu'l-Vâzıha*. London: Dâru'l-Meârîf, 1999.

Durmuş, İsmail. "İstiâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail. "Teşbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/557-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Teşhis/İntâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Mecâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

İbn Atiyye. *el-Muharreru'l-Vecîz*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Kazvînî, Hâtib Muhammed b. Abdurrahman. *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-Ulûm.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtu Ehli's-ünne*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *el-Mutavval Şerhu Telhis-i Miftâhi'l-Ulûm*. thk. Abdulhamit Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf.* Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Zemahşerî Tefsîrinde Nazım Teorisi Tatbîki (Hac Sûresi Örnekliğinde)

Dr. Mehmet Karlı*

GİRİŞ

Kur'an'ı Kerim kâinatın yaratıcısı Allahüteala tarafından insanlığa rahmet olarak, apaçık Arapça ile Resulü Ekrem Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s) aracılığıyla gönderilen son ilahî kitaptır. O eşsiz nazmıyla, içerdiği en doğru ifadelerle, her bir ayetinin müminlere şifa kaynağı olmasıyla ve dahi sayamayacağımız mucizevî yönleriyle benzerinin mahlûkât tarafından getirilmesi mümkün olmayan yüce bir kitaptır.

Kur'an'ın indiği dönemin hemen akabinde ise o'nun icazının vecihleri alimler tarafından tartışılmaya başlanmış ve i'câzü'l-Kur'an alanında müstakil eserler telif edilmeye başlanmıştır. Kur'an'ın benzerinin getirilemeyişinin sebeplerini araştıran alimler birtakım teoriler ortaya koymuşlardır. Bu teorilerden birisi de Abdülkahir el-Cürcânî'nin kendinden önceki alimlerin görüşlerinden de istifade ederek geliştirdiği nazım teorisidir.

Bununla birlikte pek çok müfessir tefsirinde Kur'an'ın i'câzına dair yeri geldikçe çıkarımlarda bulunmuş, onun mucizevî yönlerine ışık tutmaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi de Kur'an'ın i'c'azının nazmında olduğunu ifade eden nazım teorisinin en güzel tatbiklerinden sayılabilecek olan Cârullah ez-Zemahşerî'nin telif ettiği "el-Keşşaf" adlı tefsirdir.

Bu makalede Zemahşerî'nin "el-Keşşaf" adlı tefsirindeki -Hac Suresi özelinde- nazım teorisinin tatbiki sayılabilecek türden yorumları mercek altına alınılmış ve onun Kur'an'a eşsiz nazmı çerçevesinden bakışına ışık tutulmaya çalışılmıştır. Böylelikle hem Kur'an'ı Kerim'in nazmından yansıyan mucizevî yönü uygulamalı olarak ele alınmaya çalışılmış hem de Zemahşerî'nin bu konudaki kıymetli çabasına işaret edilmiştir. Gayret bizden tevfîk ise Allah'tandır.

Nazım Teorisi

Nazm kelimesi sözlükte telif etme, cemetme, birbirine ekleme, dizme gibi anlamlara gelmektedir. İncileri veya boncukları ipe dizmek, şiiri dizeler halinde yazmak, her türlü şeyi birbirine eklemek gibi durumları ifade etmek için نَظَمَ (ne-za-me) fiili kullanılır. Aynı kökten türeyen 'nizam' kelimesi de sözlükte kendisine bir şey dizilen ip vb. nesne anlamına gelmektedir. Nitekim bir rivayette kıyamet alâmetleri tasvir edilirken alâmetlerin her biri tesbihin tanelerine benzetilirken, onları tutan ip "كنظام بال" eskimiş bir nizam/ip olarak tasvir edilmiştir.[1] Daha sonra bu ifade mecazen düzen, nizam anlamında kullanılmıştır. Zira Araplar işinde düzenin olmadığı kimselere "ليس لأمره نظام" yani "işinde nizam yok" ifadesini kullanırlar.[2]

Istılah olarak ise, tutarlı delâletler ortaya çıkarmak maksadıyla mânâ bakımından birbiriyle uyumlu lafızların aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesini ifade eder. Nazmü'l-Kur'ân ile kastedilen de bu terim anlamıdır.[3]

Kuranın i'cazının onun nazmında oluğu teorisinin müessisi kabul edilen Abdülkahir el-Cürcanî de nazım ile kastedilenin cümlenin aksamının birbiri ile bağlanması ve bir kısmının diğerinin sebebi kılınması olduğunu ifade ederek Kur'an'ın i'cazının nazmında olduğunu "delâilü'l-i'câz" adlı eserinde detaylarıyla or-

* Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD, Mehmet.karli@aksaray.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6373-3912

1 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İbrahim Atvah Awad (Mısır: Mustafa el-Bâlî, 1975), 4/495.

2 Ebu'l-Fadl Muhammet b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut, Daru Sadr, 1414), 12/578.

3 Muhammed b. Ali İbnü-Kâdî Tehânevî, *Keşşâf* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn,1996), 2/1710.

taya koymuştur. Bununla da yetinmeyip hasımlarına reddiyede bulunmuştur. Özellikle Kadı Abdülcebbar'a ait olan ve "el-Muğni" adlı eserinde geçen, "Mânalarda artma söz konusu değildir, artan sadece lafızlardır"[4] ifadesine karşı çıkıp meselenin sadece lafızlarda olmadığını asıl meselenin lafızların dilin gramer (nahiv) yapısına uygun dizilmesiyle (nazım) gerçekleştiğini beyan etmiştir.[5]

Şöyle ki, Cürcanî bu tanımı yaptıktan sonra cümleyi (الكَلِم) oluşturan unsurların isim, fiil ve harf olduğunu belirterek, bu üç unsur arasındaki bağlantıyı bütün kombinasyonlarına örnekler vererek açıklamıştır. Sonuç olarak da şu ifadeyi kullanmıştır: "İşin özeti şu ki, bir parçadan oluşan bir kelam/söz yoktur, kelam olabilmesi için bir müsned ve bir de müsnedi ileyh gerekir. Aynı durum cümleye giren herhangi bir harf için de geçerlidir. Tıpkı İnne (إنّ) ve kardeşlerinde olduğu gibi. "كأنّ" (sanki) dediğinde bir müşebbeh ve bir de müşebbeh bih'e ihtiyaç duyarsın. "Sanki Zeyd aslandır" ifadesinde olduğu gibi. Aynı şekilde لو (şayet) ve لولا (şayet olmasaydı) dediğinde de bu harfin iki cümleye ihtiyaç duyduğunu görürüsün ve ikinci cümle birincinin cevabı konumunda olur."[6]

Kur'an'ın i'câzının nazmında olduğunu beyan etmek için yazdığı er-Risale eş-Şâfiye fî vücûhü'l-İ'câz adlı eserinde ise Cürcanî, eserinin ilk kısımlarında Kur'an'ın indiği dönemde Arapların şiir ve belağatta ne kadar iyi olduklarının su götürmez bir gerçek olduğunu ifade etmiş, daha sonra da ahvâlin Arapların Kur'an'ın tahaddîsi karşısında aciz kaldığına şahitlik ettiğini vurgulamıştır. Cerîr ve Ferazdak adlı iki meşhur şairin bile birbirine üstünlük için verdikleri mücadeleyi örnek gösteren Cürcanî tüm insanlığın Kur'an'ın meydan okuması karşısında susmasının bir acziyet itirafından başka bir şey olamayacağını belirtmiştir. Yine bu duruma delil olacak kavillerden ve ahvâlden örnekler zikrettikten sonra sonuç olarak şunu der: "Araplardan (Kur'an'ın üstünlüğünü kabul eden) kavillerin de ahvâlin de zuhûr ettiğini, onların bu konudaki teslimiyetini, acziyetini apaçık gördüğümüze göre, Kur'an onların imkanları dahilindeki nazım türlerine ve dildeki hakimiyetleriyle kıyaslandığında aralarında asla kapatılamayacak bir fark olduğu, onun asla ulaşılamayacak bir yücelikte olduğu ortaya çıkmış ve onun mu'ciz olduğu katî' olarak vacip olmuştur."[7]

Şüphesiz Kur'an'ın tüm insanlığı benzerini ortaya koymaktan aciz bırakan eşsiz nazmı pek çok müfessir için de ilgi odağı olmuş ve tefsirlerinde Kur'an'ın nazmından çeşitli çıkarımlarda bulunarak pek çok fevaid zikretmişlerdir. Bunlardan birisi de Zemahşerî'dir. Keşşâf'ında Kur'an'ın ifadelerinin dizilişinden, farklılığından çıkarımlarda bulunarak adeta nazım teorisinin tatbikini yaparak tefsirini süslemiştir. Bu makalede onun bu yönüne ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Zemahşerî ve Tefsiri el-Keşşâf

Zemahşerî -bugünkü Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içinde kalan- Hârezm bölgesi köylerinden biri olan Zemahşer köyünde 27 Recep 467/1075 tarihinde dünyaya geldi. Fasih ve beliğ bir nahiv ve dil alimi olan Zemahşerî, kendisine ilim için yolculuk yapılan ve dil, belagat ve tefsir alanlarda eserler veren büyük alimlerden idi. Hicri 500'lerden önce Bağdat'a ilim yolculuğu yapmış ve sonrasında Hicaz bölgesine geçip hac vazifesini eda ettikten sonra orada bir süre Beytullah'a komşu olarak ikamet etmiş ve Cârullah lakabı ile anılmıştır. Hicri 530'lardan sonra ise tekrar Bağdat'a dönmüştür. 9 Zilhicce 539 yılında Harezm bölgesinde bir kasaba olan Gürgenç'te arefe gecesi vefat etti.[8]

Tefsirine gelince, El-Keşşâf olarak meşhur olan tefsirinin tam adı: *el-Keşşâf ʿan ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*'dir. Zemahşerî, Adliyye fırkasına mensup âlimlerin bir tefsir yazması hususundaki ısrarlarının yanı sıra hayatının son döneminde Mekke'de mücâvir olarak bulunduğu sırada Emîr Ebü'l-Hasan İbn Vehhâs'ın da isteği üzerine eserini 526 (1132) yılında yazmaya başlamış ve iki yılda tamamlamıştır. Tefsirini öven Zemahşerî kitabını iki yılda tamamlamasını, otuz yılda yapılabilecek işleri iki yılda

---

4 Kadı Abdül Cebbar el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (İ'câzül'Kur'an)*, thk. Emîn el-Hûlî (b.y.: y.y., ts.), 16/199-200.

5 Abdülkâhir b. Abdurrahman el Cürcanî, *Delâilü'l-İ'caz* (Mısır: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 63-64.

6 Cürcanî, *Delâilü'l-İ'caz*, 7.

7 Abdülkâhir b. Abdurrahman el Cürcanî, *er-Risale eş-Şâfiye fi vücûhü'l-İ'câz (Selâsü rasâil fi i'câzi'l-Kur'an)* Mısır: Dârü'l-Maârif, 1976), 126.

8 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihû Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 21/172.

gerçekleştiren Hz. Ebû Bekir'in başarılı hizmetlerine benzeterek bunun Kâbe'nin feyziyle mümkün olduğunu söyler.

Yazıldığı dönemden başlayarak müfessirlerin ilgisini çeken el-Keşşâf Kur'an'ı lugat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlaması, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönlerini, özellikle taşıdığı edebî üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koyması, Kur'an'da mânaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermesi gibi özellikleriyle çok beğenilmiş ve hemen bütün müfessirlerce kaynak olarak alınmıştır. Başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere Beyzâvî, Nîsâbûrî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi Sünnî müfessirler *el-Keşşâf*'tan faydalanmıştır. Hatta bazı müellifler Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ini *el-Keşşâf*'ın bir özeti kabul etmiştir.[9] Buna karşılık söz konusu Sünnî âlimlerin çoğunluğu, sırf Mu'tezile'nin ilkelerine uygun düşen mânalara ulaşmak amacıyla zâhirî mânaların terkedilip yersiz te'villere sapıldığı, velîlerin yer yer ağır ifadelerle eleştirildiği ve bu eleştirilerin Kur'an'a dayandırıldığı, ayrıca Ehl-i sünnet'e üstü kapalı ifadelerle ağır isnatlarda bulunulduğu gibi gerekçelerle *el-Keşşâf*'ı eleştirmiştir.[10]

Her ne kadar itizali yönleri olsa da Zemahşerî'nin tefsirinde beyan ettiği muhtemel irap vecihleri ve buna bağlı manalar, teşbihlerin ve istiarelerin icraları, Kur'an'ın nazmının eşsizliğini gösteren örnekler, dilsel ve edebi açıklamalar gibi pek çok kendisine has özellikleri onun en beğenilen tefsirler arasına girmesine ve kendisinden sonraki hemen hemen bütün müfessirlere kaynak teşkil etmesine vesile olmuştur.

Şerh, hâşiye ve ta'liklerinin yapılması, i'rab vecihlerinin gösterilmesi, şevâhidinin açıklanması, i'tizâlî fikirlerin ayıklanıp geri kalan bilgilerin özetlenmesi ve hadislerinin tahriç edilmesi gibi hususlarda olmak üzere *el-Keşşâf* üzerinde elliyi aşkın çalışma yapılmıştır.[11]

Zemahşerî Tefsirinde Nazım Teorisi Tatbîkine Örnekler

Zemahşerî'nin tefsirinde sürekli kullandığı bir metot vardır; soru cevap metodu. Fenkalâtü'z-Zemahşerî diye de meşhur olmuştur. (فإن قلتَ... قلتُ) "Şayet şöyle dersen ben de derim ki..." şeklinde, sanki kendisine soru sorulmuş gibi davranıp bir soru öne sürer ve o soruya cevap verir. Bu sorular çok çeşitli konularda olabilir; ayetin muhtemel irap vecihleri, hangi veçhin caiz olduğu hangisinin olmadığı, hükümler vs. İşte bu soru tiplerinden biri de ayetlerin nazmı ve farklı üslubu ile ilgilidir. Yani neden ayeti kerimede beşer nazmına kıyasen farklı ifadeler, farklı ve üstün bir nazım geldiğine dair çıkarımlarda bulunur. Buna örnek olarak Hac suresinden dört farklı meselede Zemahşerî'nin tefsirine göz atacağız.

Örnek 1:

Allah-u Teala Hac suresi 42 ila 44. ayetlerde şöyle buyuruyor:

﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدۡ كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ وَعَادٞ وَثَمُودُ ٤٢ وَقَوۡمُ إِبۡرَٰهِيمَ وَقَوۡمُ لُوطٖ ٤٣ وَأَصۡحَٰبُ مَدۡيَنَۖ وَكُذِّبَ مُوسَىٰۖ فَأَمۡلَيۡتُ لِلۡكَٰفِرِينَ ثُمَّ أَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ نَكِيرِ ٤٤﴾ [الحج: 42-44]

"Şayet seni yalancılıkla itham ediyorlarsa bilesin ki senden önce Nûh, Âd ve Semûd kavimleri, İbrâhim'in kavmi, Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (peygamberlerinin bildirdiklerini) yalan saymışlardı. Aynı şekilde Mûsâ da yalancılıkla itham edilmişti. Ben ise o inkârcılara biraz süre tanıdım ve sonra onları kıskıvrak yakaladım. Hadlerini bildirişim nasıldı bir bilsen!"[12]

Ayeti kerimede ifadeye "Şayet seni yalanlarlarsa" şeklinde başlanıp daha sonrasında ﴿فَقَدۡ كَذَّبَتۡ﴾ "Yalanlamıştı" fiili zikrediliyor akabinde de Arapça usulüne göre failler zikrediliyor. "Nûh, Âd ve Semûd kavimleri, İbrâhim'in kavmi, Lût'un kavmi ve Medyen halkı" Bu failler zikredilirken وقوم موسى "Musa'nın kavmi de" şeklinde eklenmiyor, ayetin nazmında bir değişikliğe gidiliyor ve deniliyor ki: ﴿وَكُذِّبَ مُوسَىٰۖ﴾ "Musa da yalanlandı." Tekzip fiili burada yeniden getiriliyor ve meçhul sığaya çevriliyor. Zemahşerî bu durumun iki nedeni olduğuna işaret ederek şöyle diyor:

---

9 Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 2/1481.

10 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2023).

11 Özek, "el-Keşşâf".

12 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2020), 353.

"فَإِنْ قلتَ: لِمَ قِيلَ وَكُذِّبَ مُوسى وَلَمْ يَقُلْ: وَقَوْمُ موسى؟ قلتُ: لأنَّ موسى ما كذَّبه قَوْمُهُ بنو إسرائيل، وإنَّما كَذَّبَهُ غيرُ قومِه وهُمُ القِبْطُ. وفيه شيءٌ آخَرُ، كأنَّه قيل بعد ما ذُكِرَ تكذيبُ كلّ قَوْمٍ رَسُولَهم: وَكُذِّبَ موسى أيضاً مع وُضُوحِ آياتِه وعِظَمِ معجزاتِه، فَمَا ظنُّك بِغَيْرِهِ."

"Eğer dersen ki niçin ﴿وَكُذِّبَ مُوسَىٰ﴾ (Mûsâ yalanlandı) denildi de diğerleri gibi وقوم موسى (ve Mûsâ'nın kavmi de) denilmedi? Derim ki: Çünkü Mûsâ, kendi kavmi yani İsrailoğulları tarafından yalanlanmadı. Onu yalanlayanlar Kıptîler idi, onlar da Musa'nın kavminden değil. İfadenin bu şekilde gelişinde bir şey daha var ki: Her kavmin kendi peygamberlerini yalanladıkları zikredildikten sonra sanki şöyle denilmiş gibi oldu: Ayetlerinin açıklığı ve mucizelerinin büyüklüğüne rağmen Mûsâ bile yalanlanmışken diğerlerinin halini sen düşün!"[13]

Burada Zemahşerî ayetlerin nazmından iki çıkarımda bulunuyor, birisi Musa (a.s)'ı yalanlayanların kavmi olmayışı -aksi takdirde Kur'an'da hatalı tarihsel bir bilgi söz konusu olurdu ki Kur'an bundan münezzehtir- diğeri de büyük mucizelerle ve açık ayetlerle gelmesine rağmen Musa (a.s)'ın bile yalanlanmasının hatırlatılması suretiyle Peygamber efendimiz (s.a.s)'e teselli ifadesi olduğu.

Gerçekten de bu ayeti kerimenin nazmından anlaşılıyor ki Kur'an'ı Kerimde tarihsel en ufak bir yanlış bilgi içeren ifadenin yer alması mümkün değildir. Zemahşerî'nin bu çıkarımı, Kur'an'ı Kerim'de tarihsel verilerle çelişen ibareler olduğunu, hatta Kur'an kıssalarının insanlara öğüt vermek için uydurulmuş olduğunu iddia edenlere de cevap niteliğindedir.

Örnek 2:

Allahuteala Hac suresi 63. Ayeti kerimesinde şöyle buyuruyor:

﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَتُصۡبِحُ ٱلۡأَرۡضُ مُخۡضَرَّةٌۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ ٦٣﴾ [الحج: 63]

"Görmüyor musun ki, Allah gökten su indiriyor da yeryüzü yemyeşil oluveriyor! Kuşkusuz Allah latîftir, her şeyden haberdardır."[14]

Zemahşerî ayetin tefsirinde şöyle diyor:

"فَإِنْ قُلْتَ: هَلَّا قِيلَ: فَأَصْبَحَتْ؟ وَلِمَ صَرَفَ إلى لَفْظِ المُضَارِعِ؟ قُلْتُ: لِنُكْتَةٍ فِيهِ، وهي إفادةُ بَقَاءِ أَثَرِ المَطَرِ زَمَاناً بَعْدَ زَمَانٍ، كَمَا تَقُولُ: أَنْعَمَ عَلَيَّ فُلَانُ عَامَ كَذَا، فَأَرُوحُ وَأَغْدُو شَاكِرً لَهُ. وَلَوْ قُلْتَ: فَرُحْتُ وَغَدَوْتُ، لَمْ يَقَعْ ذَلِكَ المَوْقِعُ. فَإِنْ قُلْتَ: فَمَا لَهُ رَفَعَ وَلَمْ يَنْصِبْ جَوَاباً لِلْاِسْتِفْهَامِ؟ قُلْتُ: لَوْ نَصَبَ لأَعْطَى مَا هُوَ عَكْسُ الغَرَضِ؛ لِأَنَّ معناه إثباتُ الإِخْضِرَارِ، فَيَنْقَلِبُ بِالنَّصْبِ إلى نَفْيِ الْإِخْضِرَارِ، مِثْالُهُ: أنْ تقولَ لصاحبِك: أَلَمْ تَرَ أَنِّي أَنْعَمْتُ عليك فَتَشْكُر: إنْ نَصَبْتَهُ فَأَنْتَ نَافٍ لِشُكْرِهِ شَاكٌّ تَفْرِيطَهُ فِيهِ، وَإِنْ رَفَعْتَهُ فَأَنْتَ مُثْبِتٌ لِلشُّكْرِ. وهذا وأمثالُه مِمَّا يَجِبُ أنْ يَرْغَبَ له مَنِ اتَّسَمَ بالعِلْمِ في عِلْمِ الإِعْرَابِ وتَوْقِيرُ أَهْلِهِ لَطِيفٌ واصلٌ عِلْمُهُ أو فضلُه إلى كلّ شيءٍ خَبِيرٌ بمصالحِ الخَلْقِ وَمَنَافِعِهِمْ."

"Şayet şöyle dersen: ayette فأصبحت (fe-asbahat) denilmeli değil miydi, niçin muzari sıygasına dönüştürüldü ki?" Cevaben şöyle derim: "Bir nükteden dolayı öyle denilmiştir. O da şudur ki; yağmurun etkisinin belli bir zamandan sonra da kaldığını ifade etmek. Bu durum tıpkı senin şu ifadende olduğu gibidir: أَنْعَمَ عَلَيَّ فلانٌ عامَ كذا، فَأَرُوحُ وَأَغْدُو شَاكِراً له "falanca bana falanca sene iyilikte bulundu, bu yüzden gece gündüz ona teşekkür edip duruyorum." Şayet şöyle deseydin: فَرُحْتُ وَغَدَوْتُ "gece gündüz ona teşekkür ettim durdum", diğer ifadenin verdiği anlamı (iyiliğin etkisinin hala sürdüğü anlamını) ifade etmez idi.

"Eğer şöyle dersen: "Neden ﴿أَلَمۡ تَرَ﴾ istifhamın cevabı olan ﴿فَتُصۡبِحُ﴾ cümlesi mansup gelmesi gerekirken merfu' geldi?" Cevaben derim ki: "Eğer nasb etse idi şu anda kastedilen mânânın tam tersini ifade ederdi. Çünkü ayetteki manası yeşilliğin oluşmuş olduğudur. Mânâ, nasb edilmesi halinde yeşilliğin oluşmadığı anlamına dönüşür. Bu duruma örnek verecek olursak; arkadaşına şöyle desen: أَلَمْ تَرَ أَنِّي أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَتَشْكُر ve فَتَشْكُر cümlesini nasb etsen bu senin onun teşekkür etmediğini ve etmeyeceği konusunda şüphelerinin olduğunu ifade eder ve mânâ şöyle olur: "Görmedin mi sana iyilikte bulundum, teşekkür etsen ya." Şayet ref' edersen onun teşekkür ettiğini (teşekkür eyleminin gerçekleştiğini) kabul ve ifade etmiş olursun. Bu ve benzeri meseleler i'rab ilmine vakıf olan kimselerin rağbet göstermesi gereken konulardır. İ'rab ilmi ehline hürmet göstermek hoştur, onarın ilmi yahut fazileti her şeye dokunur, onlar mahlûkâtın menfaati ve maslahatı konusunda da uzmandırlar."[15]

---

[13] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 3/161.

[14] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli,* 355.

[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/168.

Görüldüğü gibi Zemahşerî ayeti kerimenin nazmı çerçevesinde önce farazi sorular ortaya koymak sonra da onlara cevaplar vermek suretiyle ayetin manasına ve ifade biçimlerinin esbabına ışık tutmaktadır. İlk bakışta ayetlerin nazmı ile alakalı bazı sorular akla gelebilir. Tıpkı burada olduğu gibi, ayetteki birinci fiil أنزل (indirdi) mazî sığada geldiği için yine aynı sığada فأصبح (böylece ... oldu) şeklinde gelmeli değil miydi? İstifham cümlesinin cevabı mansub gelmeli idi neden merfu' geldi? Gibi. Zemahşerî tefsirinde bu tip soruları gündeme getirerek cevaplarını vermek suretiyle ayetlerin nazmından çıkarımlarda bulunarak Kur'an'ın Allah mu'ciz kelamı olduğu ve eşsiz bir nazma sahip olduğunu uygulamalı yoldan göstermektedir.

Örnek 3:

Allahuteala Hac suresi 46. Ayeti kerimesinde şöyle buyuruyor:

﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ٤٦﴾ [الحج: 46]

"Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir."[16]

Zemahşerî ayeti kerimenin tefsirinde şöyle diyor:

"والمعنى: أنّ أبصارَهم صحيحةٌ سالمةٌ لا عَمَى بها. وإنّما العَمَى بقلوبِهم، أو لا يُعْتَدُّ بِعَمَى الأبصارِ، فكأنّه ليس بِعَمًى بالإضافةِ إلى عَمَى القُلُوبِ. فإنْ قلتَ: أيُّ فائدةٍ في ذِكْرِ الصُّدُور؟

قلتُ: الذي قد تُعُورِفَ واعْتُقِدَ أنّ العَمَى على الحقيقةِ مكانُهُ البَصَرُ، وهو أن تُصَابَ الحَدَقَةُ بما يَطْمِسُ نُورَهَا. واستعمالُه في القَلْبِ استعارةٌ ومَثَلٌ، فلمّا أُرِيدَ إثباتُ ما هو خِلافُ المُعْتَقَدِ مِنْ نِسْبَةِ العَمَى إلى القُلُوبِ حقيقةً ونَفْيُهُ عن الأبصارِ، احْتَاجَ هذا التّصويرُ إلى زيادةِ تعيينٍ وفَضْلِ تَعْرِيفٍ، لِيَتَقَرَّرَ أنَّ مكانَ العَمَى هو القلوبُ لا الأبصارُ، كما تقول: ليس المضاءُ للسيفِ ولكنَّه لِلِسَانِكَ الذي بين فَكَّيْكَ، فقولُك «الذي بين فَكَّيْكَ» تقريرٌ لِمَا ادّعيتَه لِلِسَانِهِ وتَثْبِيتٌ؛ لأنَّ مَحَلَّ المَضَاءِ هو هو لا غَيْرُ، وكأنَّك قلتَ: مَا نَفَيْتُ المَضَاءَ عن السَّيْفِ وأَثْبَتُّهُ لِلِسَانِكَ فَلْتَةً ولا سَهْواً منِّي، ولكنْ تَعَمَّدْتُ به إيّاهُ بِعَيْنِهِ تَعَمُّداً."[17]

"Anlamı: Onların gözleri sağlamdır ve herhangi bir körlük söz konusu değildir, körlük onların kalplerindedir. Yahut: Gözlerdeki körlük çok önemli değildir, kalplerdeki körlüğe nazaran körlük bile sayılmaz.

Şayet şöyle dersen: ﴿ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ (göğüslerdeki) ifadesinin zikredilmesinde ne fayda var? Cevaben şöyle derim: İnsanlar nezdinde bilinen ve inanılan şudur ki, gerçek anlamdaki körlüğün mekânı gözdür. O da gözbebeğinin nurunu söndürecek bir şeye maruz kalması demektir. Kalp için kullanımı ise istiare ve meseldir. Zannedilenin aksini ispat etmek -yani gerçek manada körlüğün kalbe nispet edilmesi ve gözden nefyedilmesi- istenilince, bu anlatım daha fazla açıklamaya ve daha fazla tarife ihtiyaç duydu. Ta ki körlüğün gerçekte mekanının göz değil kalp olduğu anlaşılsın. Tıpkı senin şu sözünde olduğu gibi: "Keskinlik kılıçta değil, senin iki çene kemiğinin arasındaki dilindedir." Bu cümledeki "iki çene kemiğinin arasındaki" ifaden muhatabının dili için iddia ettiğin manayı -yani keskinliğini- vurgular ve pekiştirir. Çünkü keskinlik sadece ona ait bir şeydir başkasına değil. Sanki şöyle demişsin gibi: "keskinliği kılıçtan nefyedip senin diline yanlışlıkla ya da dil sürçmesi ile nispet etmedim, bunu bizzat bilerek ve kastederek yaptım."

Burada Zemahşerî ayeti kerimede sanki fazladan zikredilmiş bir ibare olduğu hissine kapılanlara, o olmasa da muradın anlaşılacağını zannedenlere güzel bir cevap vermiştir. İlk bakışta ﴿ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ (göğüslerdeki) ifadesinin neden zikredildiği bazı kimselerce anlaşılamayıp garip bulunabilir. Çünkü kalp zaten göğsün içinde olur ve bunu bilmeyen yoktur. Ancak Kur'an'ı Kerim burada gerçek körlüğün kalpteki körlük olduğunu, kalp hakikatleri gördükten sonra gözdeki körlüğün geçici ve kalp körlüğünün yanında çok da önemli olmadığını ﴿ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ ibaresi ile en güzel biçimde ifade etmiştir. Yani göz değil de kör olan kalptir derken dil sürçmesi gibi bir durum yok, aksine ayetin asıl gayesi gerçek körlüğün kalpte olduğunun ispat ve tekididir.

Örnek 4:

Allahuteala Hac suresi 1 ve 2. Ayetlerde şöyle buyuruyor:

---

16 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli*, 353.

17 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/162.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ١ يَوۡمَ تَرَوۡنَهَا تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمۡلٍ حَمۡلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٞ٢﴾ [الحج: 1-2]

"Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecektir. Ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi göreceksin; çünkü Allah'ın azabı (kıyametin dehşeti) çok çetindir!"

Zemahşerî ayeti kerimenin tefsirinde şöyle diyor:

"فإنْ قلتَ: لِمَ قيل مُرْضِعَةٍ دونَ مُرْضِعٍ؟ قلتُ: المرضعةُ: التي هي في حالِ الإرضاعِ مُلْقَمَةٌ ثَدْيَهَا الصَّبِيُّ. والمُرْضِعُ: التي شأنُها أنْ تُرْضِعَ وإنْ لم تُبَاشِرِ الإرضاعَ في حالِ وَصْفِهَا به، فقيل: مرضعةٍ، لِيَدُلَّ على أنَّ ذلك الهَوْلَ إذا فُوجِئَتْ به هذه وقد أَلْقَمَتْ الرضيعُ ثَدْيَهَا نَزَعَتْهُ عن فِيهِ لِمَا يَلْحَقُهَا من الدّهشةِ."

"Şayet şöyle dersen: 'Neden مرضع yerine مرضعة geldi (emzikli kadına مرضع murdı' denir zaten, müennes sığaya ne gerek)? Cevaben şöyle derim: مرضعة (murdıatün) kelimesi hâlihazırda göğsü bebeğin ağzında olduğu halde emzirmekte olan kadını ifade eder. مرضع (murdı') ise emzikli kadın demektir, hâlihazırda çocuğu emzirmiyor da olsa. Bu yüzden ayeti kerimede مرضعة (murdıatün) şeklinde geldi ki kıyamet gününün dehşetli korkusu ile karşılaştığında göğsü çocuğun ağzında olan kadının bile onu çekip bırakacağını ifade etsin."[18]

Arapçada حامل hamile, مرضع emziren gibi sıfatlar müzekker sığada kullanılır. Örneğin "hamile kadın" derken "امرأة حامل" denir. Eğer müennes sığasında kullanılırsa yani "امرأة حاملة" denirse bunun anlamı "bir şeyi taşımakta olan kadın" olur. O yüzden ayeti kerimede de sanki مرضع kelimesi kullanılması gerekiyormuş gibi bir düşünce hasıl olabilmektedir. Ancak Kur'an'ı Kerim öyle eşsiz bir nazım ile gelmiştir ki onda en ufak bir değişiklik olsa muradı ifadede eksiklik olur. Bu yüzden Kur'an'ın ifade biçimlerinden de özel mânâlar çıkarılmalıdır. Büyük dil ve belağat âlimi Zemahşerî'nin burada yaptığı gibi. Adeta bu ayeti kerimede مرضع yerine مرضعة kullanılarak şöyle bir mesaj verilmek istenmiştir: Ey İnsanlar! Rabbinize karşı takvalı olun. Kıyametin sarsıntısı çok büyüktür. O sarsıntıya şahit olduğunuz gün çocuğunu emzirmekte olan kadın bile onu çeker bırakır şaşkınlıkla, (o bile böyle iken gerisini siz düşünün) Her yük sahibi taşımakta olduğunu atar, terk eder. İnsanları sarhoş olmadıkları halde sarhoş görürsün. Çünkü Allah'ın azabı çok çetindir.

İnsanoğluna verilmiş en değerli nimet İman ve İslam nimetinden sonra çocuklarıdır. Onlar dünyalık nimetler içerisinde diğer hiçbir nimetle kıyas edilemeyecek derecede önemlidir. Bir insanın da merhametinin en zirvede olduğu haleti ruhaniyye annenin bebeği ile hemhal olduğu zaman tezahür eder. Kur'an'ı Kerim insanın zihninde kıyamet sahnesinin şiddetinin en yakın haliyle tezahür etmesi için o anda işinden vazgeçmesi en son düşünülen kişinin halini örnek vermiştir. Nitekim çocuğunu emzirmekte olan kadın ne duyarsa duysun önce çocuğunun açlığını giderir sonra duyduğu veya gördüğü olaya yönelir. Kur'an'ı Kerim bir kelimenin bir harfi ile o durumdaki kadınının haline işaret ederek; o bile kıyamet günü şaşkınlıktan, korkudan ve kendini düşünmesinden ötürü emzirmekte olduğu çocuğu adeta unutacak, önemsemeyecek ve kendi derdine düşecek. Hal böyle iken sizin ahiretinizi düşünüp takvaya sımsıkı sarılmanız gerekmez mi? sorusunun zihinlerde dolaşmasını sağlamaktadır. Bütün bunlar Kur'an'ın eşsiz nazmının ve mükemmel ifade biçiminin düşünülüp taşınılması sonucunda ortaya çıkan etkileyici mânâlardır. Zemahşerî bizlere bu mânâlardan keşfettiklerini Keşşaf'ında sunmaya çalışmışsa da Kur'an'ı Kerim bu tip güzelliklerle dolu bir deryadır, onun derinliklerine dalmak ve istifade etmek isteyenlere şifa kaynağıdır. Zemahşerî gibi büyük alimlerin bu yönlerinden istifade etmek için daha çok çalışılmalı, onların Kur'an'dan anladıkları ve aldıkları daha çok Kur'an sevdalısına ulaştırılmaya çalışılmalıdır. Vallahü Teala A'lem.

Ve ahiru davana enil hamdü lillahi rabbil alemin.

SONUÇ

Zemahşerî tefsirinde Hac suresi özelinde nazım teorisinin bazı tatbikatı incelendikten sonra şunları söylemek mümkündür:

[18] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/142.

- Kur'an'ı Kerim'in nazmı eşsizdir ve Kur'an en üstün ifade biçimine sahiptir, onun kelimelerinden hiçbirisi fazla değildir, her biri özel anlamlar içermektedir. Bir kelime bile yerinden çıkarılsa ya da yer değiştirse şu anda vermekte olduğu manayı tam olarak ifade etmez. Tıpkı ﴿ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ ibaresinin ayete kattığı anlam gibi. Zemahşerî bu gibi yerlerde ilk bakışta sanki cümleye katkısı yokmuş gibi görülen ifadelerin aslında ayetin muradına nasıl katkı sağladığını Arapça kullanımlarından örnekler vererek beyan etmiştir.
- Kur'an'ı Kerim'in nazmının eşsiz olması hasebiyle bazı ibarelerinin normal nazımlara kıyasen anlaşılmaya çalışılması durumunda ayetlerin muradı tam olarak anlaşılamamaktadır. Hata bazı ibarelerinin Kur'an'daki suretiyle değil de başka suret veya sığalarda gelmesi gerektiği kanısına bile varılabilmektedir. ﴿مُرۡضِعَةٍ﴾ kelimesinde olduğu gibi. Halbuki Kur'an'ın her kelimesi özenle seçilmiş, en güzel nazım ile dizilmiştir. Zemahşerî bu gibi yerlerde neden beklenildiği gibi "murdi'un" مرضع kelimesi değil de "murdiatün" مرضعة kelimesinin geldiğini ve bu ifadenin ayette kattığı özel mânâyı beyan etmiştir.
- Kur'an'ı Kerim'in nazmının inceliklerine ve bu inceliklerin ayetlerin mânâsına sağladığı katkılara vakıf olmak isteyenler için Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı bulunmaz bir nimettir. İtizalî yönlerine bakarak tefsirin dil ve beyan yönü ihmal edilmemeli aksine bu alandaki en temel kaynaklar arasına konulmalıdır.

KAYNAKÇA

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed. *Lisanu'l-Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 3. Baskı, 1414.

Tehânevî, Muhammed b. Ali ibnü'l-Kâdî. *Keşşâfü ıstılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Cürcanî, Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-İ'caz.* 1 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

Cürcanî, Abdülkâhir b. Abdurrahman. *er-Risale eş-Şâfiye fi vücûhü'l-İ'câz (Selâsü rasâil fi i'câzi'l-Kur'an)*. 1 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, 3. Baskı, 1976.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Yolu Meâli.* Ankara: Kalkan Matbaacılık, 12. Baskı, 2020.

Hatîb Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târihû Bağdâd.* thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417.

Kadı Abdül Cebbar el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (İ'câzül'Kur'an).* thk. Emîn el-Hûlî. b.y.: y.y., ts.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.

Özek, Ali. "el-KEŞŞÂF". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ağustos 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kessaf

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî.* thk. İbrahim Atvah Awad. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâlî, 1975.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâfu an Hakayıkı Ğavamizi't-Tenzîl.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî. 2. Baskı. 1407.

Zemahşerî'nin Tefsirinde İsrâiloğulları ve Yahudilik

Dr. Mustafa Kılıçaslan*

GİRİŞ

Zemahşerî'nin (ö. 568/1144) İbn Abbas'a (ö. 68/688) atfen söylediği gibi İsrâiloğulları en yalın ifadeyle Tevrat değiştirilmeden önceki Mûsâ kavmi olarak değerlendirilmelidir.[1] Bu tespitteki önemli nokta İsrâiloğulları'ndan Yahudiliğe geçişteki kırılma noktası olarak Tevrat'ın değiştirilmesine yönelik çabaların belirlenmiş olmasıdır. Son dönem dinler tarihi araştırmalarında İsrâiloğulları tarihinin Yahudi tarihinden ayrı olarak ele alınmasına dönük yaklaşım göze çarpmaktadır.[2]

Kur'an'daki anlatımlar incelendiğinde İsrâiloğulları ve Yahudilerin farklı bağlamlarda ele alındığı görülmektedir. Âyetlerin tarihsel anlamlarını göz ardı eden yorumlar Mûsâ kavmi ile ilgili anlatımları Yahudiliğin tarihine dahil eden sonuçlar doğurmaktadır. Babil sürgünü dönüşü Ezrâ önderliğindeki reformülasyon ile birlikte otantik anlamsal referanslar üzerinde gerçekleşen Tevrat'ın yeni bir bağlamda kayıt altına alınması süreci, eski doktrinin yeni bir içerikle aşılanmasını sağlamıştır. Böylece metnin radikal bir biçimde alt üst oluşu, kelimelerin başka sözlerle değiştirilmesinin ötesinde metnin seçici bir şekilde yeniden konuşlandırılmasını sağlamıştır.

Kur'an, İsrâiloğulları'nın haberlerine, onlara gösterilen mucizelere, verilen nimetlere, kendilerinden söz alınmış konularda ahdi bozmalarına geniş yer vermiştir. Zemahşerî'ye göre din, Allah'ın insanları yaratırken onlara vermiş olduğu ilahi fıtrat olup, yanlış yolda giden herkes ilahi fıtratı fıtrata aykırı olan ile değiştirmiş sayılır.[3] Amaçtan sapan, yoldan çıkan kavim ve topluluklar Kur'an'ın gündemine girmiş ve ibret verici kıssalara konu olmuşlardır.

1. Kur'an'da İsrâiloğulları-Yahudi Ayrımı

Kur'an, tarihsel sürece uygun olarak Mûsâ dönemi ile ilgili bilgileri aktarırken "Benî İsrâil", "Kavm-i Mûsâ", "Kavm-i Hârûn", "Ashâb-ı Mûsâ" ve "esbât" tabirlerini kullanırken, Resûlullah dönemini ele alan âyetlerde "hâdû", "hûden", "yehûdiyyen", "ehl-i kitâb" ifadelerini kullanmaktadır. Bu hitap farklılıklarının âyetlerin tarihsel bağlamlarıyla olan münasebeti, Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Kur'an'ın ortaya koyduğu bir diğer ayrım Yahudiler içerisindeki Yahudilik taraftarlarının tespitine yönelik olarak kullanılan "yehûd" hitabıdır. Kur'an, Babil sürgünü sonrası oluşan Yahudilik inancını belirtmek üzere "yehûd" kelimesini özellikle tercih etmiştir. Buna göre söz konusu kelime Yahudiliği "Yehûd Dini" olarak tayin etmiştir.

Zemahşerî Kur'an'daki bu kullanıma uygun olarak "دين اليهود" ifadesini kullanmış ve Tevrat'tan sapmaya vurgu yapmıştır.[4] Mûsâ ve Îsâ arasındaki yaklaşık bin peygamber Tevrat ile hükmetmişler ve Yahudalıları Tevrat'tan sapmamaları konusunda uyarmışlardır.[5] Kur'an bu durumu belirtmek üzere "*Şüphesiz, içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat'ı Biz indirmiştik. Kendilerini Hakk'a teslim etmiş peygamberler, Yahudi-*

* Bağımsız Araştırmacı, Tefsir. erciyestefsir@hotmail.com ORCID: 0000-0002-1469-1776

1 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf ʿan hakâ'ikı ġavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2009/1430), 29.

2 Salime Leyla Gürkan, *İbrâhim'den Ezrâ'ya İsrâiloğulları Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020); Tolga Savaş Altınel, *İsrâiloğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler* (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2023).

3 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 50.

4 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 292.

5 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 292.

lerin hukukî ihtilâflarını onunla hükme bağlarlardı."[6] Buyurmuştur. Zemahşerî, "*Kendilerini Hakk'a teslim etmiş peygamberler*" ifadesinin *Yehûd Dini*'ne yönelen Yahudilere kendilerine gelen peygamberlerin Yahudilikle alakalarının olmadığına dair bir tariz olduğunu belirtmektedir.[7]

Zemahşerî âyetlerdeki bağlama uygun olarak "hâdû" hitabının Tevrat'ın ahkamıyla hükmeden Yahudileri işaret ettiğine vurgu yapmaktadır.[8] Zemahşerî "هُدْنَا اِلَيْكَ"[9] âyetini tefsir ederken "هاد" kelimesinin Allah'a tövbe ederek yönelen kimseleri kastettiğini belirtmektedir.[10]

Zemahşerî A'râf sûresindeki Yahudilere hitap eden bölümleri tespit ederek Yahudilik doktrinindeki önemli bir hususu gündeme getirmektedir. Sebt gününü bağlamından koparıp kendi fikirleri doğrultusunda Yahuda kavmine has kılınmış bir ritüele dönüştüren Yahudileri belirtmek üzere Zemahşerî, "sebeteti'l-yehûd" ifadesini kullanmıştır.[11] Zemahşerî'nin cumartesi günüyle ilgili olarak hem o günün içeriğinin değiştirilmesi hem de o gün için konulan yasaklara uyulmaması noktasında "yehûd" lafzını kullanması dikkat çekicidir. Bununla birlikte tefsirlerimizde yer alan, İsrâiloğulları'na Yüce Allah'ın ilk önce Cuma gününü ibadet günü olarak belirlediği ancak İsrâiloğulları'nın sebt gününü talep ettikleri şeklindeki anlatıma aykırı olarak Zemahşerî, bu teklifin Yahudilerden geldiğini ileri sürmektedir. Yahudiler Cuma gününü cumartesi günü olarak değiştirdikleri için o güne tazimle emrolunmuşlar ve imtihana tabi tutulmuşlardır.[12] Kur'an'ın sebt gününü olumsuz bir içerikle ve o gün için konulmuş olan sınırın aşılması bağlamında ele alması, ayrıca yasağı ihlal edenlerin domuza/maymuna çevrildiklerinin hatırlatılması "yehûd" lafzının tercih edilmesini sağlamıştır. Bazı Yahudiler sebt gününü kutsallaştırmışlardır.[13] Çünkü Şabat gününün kutsanması kendi soylarının kutsanması anlamına geliyordu.[14]

Zemahşerî'nin sebt gününü Yahudilerle ilişkilendirme yaklaşımı aslında İsrâiloğulları'nın boylarından biri olan Yahuda sıbtını kapsamaktadır. Nitekim Mûsâ peygamber kavmine seslenirken İsrâiloğulları'na hitaben: "Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayın, hırsızlık yapmayın, zina etmeyin, Allah'ın kutsal saydığı cana haksız kıymayın, sihir yapmayın, faiz yemeyin, suçsuz kimseyi öldürmesi için sultana götürüp teslim etmeyin, iffetli kadına zina iftirası atmayın, harpten kaçmayın ve özellikle siz ey Yahudiler cumartesi yasağı konusunda aşırıya kaçmayın" demiştir. Mûsâ peygamber kavmine seslenirken hem İsrâiloğulları hem de Yahudiler ifadelerini kullanmıştır. Buradan anlaşılacağı üzere Mûsâ'nın seslendiği Yahudiler on iki boydan biri olan Yahudalılardır.[15] Mûsâ İsrâiloğulları'na seslenirken "siz ey Yahudiler" diyerek özellikle Yahudalılara hitap etmiştir. Bu durum bize Yahuda kabilesinin daha Mûsâ dönemindeyken diğer kabilelere üstünlük kurma çabasında olduğunu göstermektedir. Zemahşerî, Mûsâ döneminde yaşayan Yahuda boyuna bağlı Sâmira adlı bir kabileden söz etmektedir. Bu kabilenin dini konularda Yahudalılardan farklı düşündüğünü belirtmektedir.[16] Bu da bize göstermektedir ki Mûsâ döneminde yaşayan İsrâiloğulları farklı fraksiyonlara sahiptiler.

Zemahşerî, "**و الَّذِينَ هَادُوا**" ifadesinin Yahudiler içerisindeki Yahudiyim diyen kimselere hitap ettiğini belirtmektedir. Öyle ki Zemahşerî bu ifade ile Yahudiliğe girmek arasında ilişki kurar ve bir kişi Yahudiliğe intisap ettiği zaman "tevehhede" yani Yahudi oldu denildiğini aktarır.[17] Böylece Kur'an'ın temel itiraz noktası belirginleşmekte ve şeriatları değişse de asıl olanın İslam olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. İşte "el-yehûd" olanlar bu çizginin dışına çıkmış olanlardır.[18] Zemahşerî'ye göre Tevrat, İncil ve Kur'an arasında

---

6 el-Mâide 5/44.
7 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 292.
8 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 292.
9 el-A'râf 7/156.
10 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 390.
11 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 392.
12 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 393.
13 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 588.
14 "*Rab Mûsâ'ya şöyle buyurdu: İsrâillilere de ki: 'Şabat günlerimi kesinlikle tutmalısınız. Çünkü sizinle benim aramda kuşaklar boyu sürecek bir belirtidir. Böylece anlayacaksınız ki, sizi kutsal kılan Rab benim.*" Çık. 31:12-13.
15 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 610.
16 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 663.
17 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 80.
18 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 174.

herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Kur'an'da geçen "*sizinle bizim aramızda eşit olan*"[19] ifadesi bu duruma işaret etmektedir.[20]

Zemahşerî şöyle bir rivayet aktarmaktadır: Müslümanlardan bir grup, Yahudilerin bazı sözlerini bir kürek kemiğine yazarak Peygambere getirdi. Peygamber yazılanlara baktı ve şöyle dedi: "Peygamberlerinin kendilerine getirdiklerinden yüz çevirip, peygamberlerinden başkasının getirdiği şeylere rağbet etmeleri bir topluluğa ahmaklık ve sapıklık olarak yeter."[21] Peygamberimizin bu sözü Yahudiliğin peygamberlerin tebliğine değil Ezra'nın öğretilerine dayandığını göstermektedir. Öyle ki Yahudilerden bir kısmı Mûsâ'yı Hârûn'u öldürmekle suçlamışlardır. Zemahşerî, "*Siz de Mûsâ'yı incitenler gibi olmayın.*"[22] Âyetinin söz konusu suçlamayı yönelten Yahudiler hakkında olduğunu söylemiştir.[23]

Zemahşerî, tarihsel verilerden hareketle Yahudilikle İbrâhim arasında bir bağ kurulamayacağını belirtir. Bununla birlikte Yahudilikle Mûsâ arasında da bir bağlantı söz konusu değildir. Nitekim Yahudilik Tevrat'ın nazil olmasından sonra ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde Hıristiyanlık da İncil'in inzalinden sonra zuhur etmiştir. Bu açıklamalar esasında hem Yahudilik hem de Hıristiyanlığın vahiyle irtibatının olmadığına yönelik değerlendirmelerdir. İbrâhim ile Mûsâ arasında bin senelik bir zaman dilimi vardır. Zemahşerî, İbrâhim ve Mûsâ'nın kendi zamanlarında vücut bulmamış olan bir inançla ilişkilendirilmelerindeki mantıksızlığa vurgu yapmıştır.[24] Zemahşerî Mûsâ'ya indirilenin Tevrat olduğunu dile getirmektedir.[25] Kur'an Mûsâ'dan bahseden âyetlerin hiçbirinde Yahudiliği bu anlatımlara dahil etmemiştir.

Kur'an, Yahudilerin Üzeyir'i Allah'a ortak koştuklarını ifade ederken "اليهود" lafzını kullanmaktadır.[26] Zemahşerî de Kur'an'daki bu kullanıma uyarak Yahudilerin şirk eğilimlerini belirtirken "اليهود" kelimesini tercih etmektedir. Örneğin "el-keşşaf" tefsirinde Yahudilerin müşrik olarak nitelendirildiklerini belirtmek için "أراد بالمشركين اليهود" ibaresi geçmektedir.[27]

Zemahşerî'nin aktardığı bir görüş, İsrâiloğulları ile Yahudiliğin hem dönemsel olarak hem de vahye muhataplık bakımından bir araya getirilemeyecek noktalarda bulunduklarını göstermektedir. Bu görüşe göre, Mûsâ vefat etmeden önce İsrâiloğulları'ndan yetmiş kişi seçmiş ve Tevrat'ı onlara emanet etmiştir. Böylelikle İsrâiloğulları'nı Tevrat'ı korumakla mükellef kılmıştır. Daha sonra Yeşu döneminde ve ilerleyen süreçte İsrâiloğulları arasında birtakım anlaşmazlıklar baş göstermiş ve Yahuda boyunun diğer boyları tasfiyesiyle İsrâiloğulları dönemi kapanmıştır. Yahuda boyu artık bütün İsrâiloğulları'nı temsil eden tek boy haline gelmiştir. Kur'an'daki "*sırf aralarındaki kıskançlıktan dolayı anlaşmazlığa düşmüş...*"[28] âyeti İsrâil boyları arasındaki kibir ve kıskançlık kaynaklı mücadeleye işaret etmektedir.[29]

Zemahşerî, Tûr'a Mûsâ ile giden yetmiş kişilik topluluk içerisinde bir grubun söz konusu kıskançlık ve kibir işaretlerini daha o zamanda sergilediğini belirten bir rivayeti aktarmaktadır. Buna göre yetmiş kişilik gruptan bazıları Allah'ın Mûsâ'yla konuştuğunu ve emrettiği hususlardan yapılabileceklerin yapılmasını diğerlerinin ise isterlerse yapılmayabileceğini ilettiğini söylemişlerdir. Böylece Allah'ın emir ve yasaklarına uyulmaması durumunda bir sıkıntı olmayacağını dile getirmişlerdir.[30]

2. Yahudilerin Kutsal Soy İddiaları

Yahudilik inancında geçmiş atalar kültü önemli bir yer tutmaktadır. Yahudilik kendi kutsiyetini ve gücünü kutsal nesiller ve atalar yoluyla elde etmektedir. Nitekim Mûsâ Tanrı huzuruna çıktığında Rab

---

19 Âli İmrân 3/64.
20 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 175-176.
21 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 822.
22 el-Ahzâb Sûresi 33/69.
23 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 866.
24 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 176.
25 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 336.
26 et-Tevbe 9/30.
27 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 176.
28 Âl-i İmrân 3/19.
29 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 165.
30 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 83.

kendisine: "*Şimdi sözümü dikkatle dinler, antlaşmama uyarsanız, bütün uluslar içinde öz halkım olursunuz. Çünkü yeryüzünün tümü benimdir. Siz benim için kahinler krallığı, kutsal ulus olacaksınız. İsrâilliler'e böyle söyleyeceksin.*"[31] diyerek kutsal soy fikrini açıklamıştır. Böylece Mısır'dan çıkarılan insanlar tanrının "kutsal halkı"[32] olarak takdim edilmiştir.

Kur'an zaman zaman İsrâiloğulları ile Yahudiler arasındaki atalık ilişkisine atıfta bulunmakta ve bu durumu Yahudiliğe itirazın bir parçası haline getirmektedir. Zemahşerî, "*Hani birbirinizin kanını dökmeyecektiniz, birbirinizi yurdunuzdan çıkarmayacaktınız." diye sizden söz almıştık.*"[33] âyetinin tefsirinde İsrâiloğulları ile Yahudiler arasında kurulmak istenen soy-din irtibatına vurgu yapmıştır. Yahudi topluluğu, İsrâiloğullarıyla ahfadlık ilişkisi içerisinde olmasalar da onların kan dökmeme ile ilgili ahitlerinden haberdardılar. Esasen Kur'an burada Yahudilerin kutsal soy üzerinden kendilerini yüceltme girişimlerini boşa çıkarmaktadır. Zemahşerî aslında burada kan dökmeme sözünü verenlerle Allah Resûlü dönemindeki Yahudi topluluğunu birbirinden ayırmakta ve onların ilkesel bir çizgide buluşturulmak istendiğini belirtmektedir. Zemahşerî'ye göre Yahudi topluluğu, misakı onaylayan İsrâiloğulları'ndan başka bir topluluktur.[34] Öyle ki Kur'an, "*Ama, siz öyle kimselersiniz ki; hem birbirinizi öldürüyor, içinizden bir zümreyi yurdunuzdan çıkarıyor, onlara karşı günah ve düşmanlıkla birbirinize arka çıkıyorsunuz, hem de esir olarak size geldiklerinde fidyelerini veriyorsunuz!*"[35] buyurarak Yahudilerin İsrâiloğulları'yla kendilerini özdeşleştirmeleri ve onların kutsallığı üzerinden kendi seçilmişliklerini meşrulaştırmaları şöyle dursun aralarında ahlâkî birtakım ilkelere uyma noktasında bile ciddi farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Zemahşerî Mûsâ nezdinde İsrâiloğulları'ndan alınan sözlerle Yahudiliğin bir ilişkisi olmadığını belirtmek üzere "yehûd" olanların dinle hiçbir ilişkilerinin olmadıklarını ifade etmektedir.[36]

Esasen Yahudi teolojisinde felsefî ve seküler eğilimlerin belirleyici olduğunu gösteren bir ifadede Zemahşerî, Yahudilerin felsefeyle uğraştıklarını ve bu uğraşın onları Allah'ın kitabından uzaklaştırıp şeytanın okuduğu şeylere sevk ettiğini belirtmektedir. Burada Zemahşerî fayda vermeyen bilgi kategorisine felsefe ve sihri koymaktadır.[37] Oysa Mûsâ peygamber sihrin yoğun olduğu Mısır toplumunda büyü ve sihirle mücadele etmiştir.

Yahudilerden bir kısmı, İbrâhim'den başlamak üzere peygamberlerin Yahudilik dinine mensup olduklarını ve her peygamberin Yahudilik üzere vefat ettiklerini söylemektedir. Öyle ki Ya'kûb peygamber evlatlarına Yahudiliği vasiyet etmiştir.[38] Zemahşerî, "*Yoksa Yaʻkūb son nefesini verirken siz orada mıydınız? O sırada Yaʻkūb oğullarına, "Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?" demiş; onlar da "Senin, ataların İbrâhim, İsmâil ve İshak'ın ilâhı olan tek Tanrı'ya kulluk edeceğiz; biz sadece O'na teslim olduk" demişlerdi.*"[39] âyetini tefsir ederken İsrâiloğulları'na vasiyet edilenin Yahudilik değil tevhid inancı olduğunu dile getirmiştir.[40] Buna karşın Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisinde Yahudilik maddesi şöyle tanımlanmaktadır: "Hz. Mûsâ'nın peygamberi olduğu ilâhî din."[41] Halbuki Kur'an, Ya'kûb'un ve atalarının Yahudi olmadıklarını ayrıca sonraki kuşakların da Yahudilik şeklinde bir din devralmadıklarını dile getirmektedir. Zemahşerî'ye göre hak din tektir ve benzeri yoktur, o da İslâm'dır.[42] Ayrıca İbrâhim peygamber ne Yahudi idi ne de Hıristiyan'dı, o samimi bir muvahhitti.[43] Dolayısı ile İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kûb, Mûsâ ve Îsâ peygamberlerin

31 Çık. 19:5-6.
32 Çık. 22:31.
33 el-Bakara 2/84.
34 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 85.
35 el-Bakara 2/85.
36 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 89.
37 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 90.
38 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 98.
39 el-Bakara 2/133.
40 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 98.
41 Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/187.
42 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 99.
43 Âl-i İmrân 3/67.

hepsi İslam dinine şahitlik etmiştir.[44] Zemahşerî'ye göre Yahudilik, Tevrat'la oynamayı ifade etmektedir ve bir Yahudi'nin doğru davranması için Tevrat'ı tahrif etmekten vazgeçmesi gerektiğini belirtmektedir.[45]

Kur'an atalar vasıtasıyla hiç kimsenin kendi bireysel sorumluluğundan kurtulamayacağını bildirmektedir. Zemahşerî konuyla ilgili olarak "Ey Haşim oğulları! İnsanlar bana amelleriyle gelirken siz bana neseplerinizle gelmeyin." hadisini zikretmektedir.[46] Yahudiler geçmişlerinin yaptıkları güzel ya da yanlış işlerin onlara herhangi bir fayda ya da zarar getirmeyeceği hususunda uyarılmışlardır.

Zemahşerî, Yahudilerin cimrilik ve hasetle nitelendirilmelerinin sebebinin onlardaki seçilmişlik düşüncesi olduğunu belirtmektedir. Yahuda soyunun diğer bütün kavimlere olan üstünlüğü onları sahip olduklarını diğerleriyle paylaşmamaya, başkalarında olanı ise ele geçirme güdüsüne sevk ediyordu. Kur'an Yahudilerin bu durumlarına "*Yoksa bunların hükümranlıktan bir payları mı var? Böyle olsaydı zırnık koklatmazlardı insanlara.*"[47] âyetiyle işaret etmektedir. Böylece yehûd ehli bir yandan ellerindeki nimeti başkalarından esirgiyor diğer yandan da başkalarında olanı elde etmek istiyorlardı.[48] Çünkü onlara göre tanrı bütün uluslar içinden yalnızca Yahudalıları seçmiş ve onları kutsamıştır.[49]

3. Yahudilerle İlgili Toptancı Yaklaşımlar

Zemahşerî, Yahudilerle ilgili genelleyici yaklaşımlardan kaçınmıştır. Kur'an'ın Yahudilerle ilgili tespitleri bir grubu toptan mahkûm edici mahiyette değildir. Kur'an bir taraftan İsrâiloğulları ve Yahudileri hem bağlam hem tarih hem de hitap düzeyinde ayırmakta diğer taraftan da Yahudileri kendi içlerinde farklı değerlendirmelerle ele almaktadır. Zemahşerî, "*Kendilerine kitaptan bir pay verilmiş olanlara baksana, aralarında hakem olması için Allah'ın kitabına çağrılıyorlar da içlerinden bir grup yüz çevirip gerisin geri gidiyor.*"[50] âyetinde belirtilen ihtilafın Yahudiler içerisindeki Müslüman olanlarla olmayanlar arasındaki karşıtlığa vurgu yaptığını ifade etmektedir.[51]

Kur'an, sıklıkla ehl-i kitaptan bahsederken "onlardan bir kısmı", "içlerinden bir grup" gibi kayıtlar düşmektedir. Örnek bir âyet şöyledir: "*Ehl-i kitap'tan bir kısmı istediler ki sizi saptırsınlar. Oysa onlar ancak kendilerini saptırıyorlar da farkına varmıyorlar.*"[52] Zemahşerî buradaki kastedilenlerin Yahudilik dinine davet eden Yahudiler olduğunu belirtmiştir.[53]

Zemahşerî, ehl-i kitabın içinde dosdoğru bir topluluğun bulunduğunu, onların hepsinin bir olmadığını ve bu kimselerin marufu emrettiklerini bildirmektedir. Kur'an bu durumu şöyle açıklamaktadır: "*Hepsi bir değildir: Ehl-i kitap'tan öyle bir topluluk var ki, geceleri ibadete durup Allah'ın âyetlerini okur, secdeye kapanırlar. Bunlar Allah'a ve âhiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten menederler ve hayırlarda yarışırlar. İşte bunlar iyi kimselerdendir. Ne hayır yaparlarsa bilsinler ki karşılıksız bırakılmayacaklardır. Allah kötülükten sakınanları bilir.*"[54] Zemahşerî, âyetteki dosdoğru olmak ifadesini adaletli olmak olarak anlamıştır. Bu kişiler ehl-i kitaptan Yahudiliği benimsemeyen kimselerdir. Öyle ki Yahudilerden bu anlayışta olanlar, gece namaza kalkar ve Kur'an okurlardı.[55]

Zemahşerî, Hûd sûresinde yer alan "*(Bunlar, hiç) Rabbinden acık bir kanıt üzere bulunan -ve 'o'ndan gelen bir şahidin bu kanıtı izlediği- kimse gibi olabilirler mi? Ki, (şahit olarak) ondan önce de Mûsâ'nın önder ve rahmet olan kitabı vardır. Bunlar, ona iman ederler. Hangi hizip onu inkâr ederse, varacağı yer Ateş'tir.*"[56]

---

[44] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 100; "*Yoksa siz İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kūb ve torunların Yahudi yahut Hıristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz?*" el-Bakara 2/140.

[45] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 135.

[46] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 99.

[47] en-Nisâ 4/53.

[48] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 241.

[49] "*Tanrı Yûsuf soyunu reddetti, Efrayim oymağını seçmedi; Ancak Yahuda oymağını, Sevdiği Siyon Dağı'nı seçti.*" Mez. 78: 67-68.

[50] Âl-i İmrân 3/23.

[51] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 166.

[52] Âl-i İmrân 3/69.

[53] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 176.

[54] Âl-i İmrân 3/113-115.

[55] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 190.

[56] Hûd Sûresi 11/17.

âyetiyle ilgili olarak Rablerinden açık bir kanıt üzere olan kimselerin Yahudilerden bazıları olduğunu dile getirmektedir. Bu kimseler âyetin de belirttiği gibi Mûsâ'nın önder ve rahmet olan kitabına iman etmektedirler. Bunlar aynı zamanda İslâm dininin hak olduğuna şahitlik etmektedirler.[57] Zemahşerî ayrıca "*Kendilerine kitap verdiklerimiz sana indirilenden memnun olurlar…*"[58] âyetinde Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanların kastedildiğini ifade etmektedir.[59]

Kur'an Yahudilerle ilgili âyetlerde sürekli olarak onların Tevrat'la olan ilişkileri üzerinde durmaktadır. Yahudilerin Tevrat'a bağlılıkları üzerinden eleştiriler getirilmektedir. Bunun yanında Tevrat'a bağlı olanlar övülmektedir. Buradaki ayırıcı nokta tahrif eyleminin gerçekleşmiş olmasıdır. Pek çok âyette Yahudilerin Tevrat'ı tahrifinden, ondaki kelimelerin yerlerinin değiştiğinden ve birtakım hakikatlerin gizlendiğinden bahsedilmektedir. Bu âyetler analiz edildiğinde önemli bir incelik karşımıza çıkmaktadır. Kur'an ısrarla Tevrat'ın tahrifinden bahsederken Yahudiliğin tahrifine değinmemektedir. Çünkü Kur'an açısından Yahudilik Tevrat'ın tahrif edilmesiyle teşekkül etmiştir.

Zemahşerî, Yahudilerden bir kısmının Tevrat'taki hükümleri kendi dünya görüşleri doğrultusunda değiştirdiklerini aktarmaktadır. Buna göre Yahudiler Tevrat'taki "*Kim büyük günah işlerse, tövbe etmedikçe affedilmeyecektir.*" âyetini değiştirmişler ve günahkâr olan kimsenin tövbe olmaksızın bağışlanacağını savunmuşlardır.[60] Buna göre Tanrı kendi halkının günahlarını bağışlayacak ve Yahudilerin bütün günahlarını yok sayacaktır.[61] Kur'an ise tövbe kapısının herkes için söz konusu olduğunu, hiç kimsenin tövbeden muaf olmadığını belirtmektedir. Zemahşerî Yahudiliği tercih edenlerin çok büyük bir günah işlediklerini belirtmekte bununla birlikte günahları ne denli büyük olursa olsun Allah'ın rahmetinin de engin olduğunu vurgulamaktadır. Keza günah ne kadar büyük olursa olsun herkes için tövbe kapısının açık olduğunu ifade etmektedir. Yahuda kavminden ya da herhangi bir kavimden olmak tek başına kurtuluş için yeterli değildir. Zemahşerî, Yahudiler Tevrat'ı tahrif etmek yerine onu dosdoğru tutmuş olsalardı bu takdirde affedileceklerini belirtmektedir.[62] Kur'an'daki ifade şöyledir: "*Şayet Ehl-i kitap iman edip günahtan sakınma çabası göstermiş olsalardı, kuşkusuz biz de kötülüklerini yüzlerine vurmaz ve onları nimeti bol cennetlere koyardık. Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı. İçlerinde aşırılığa kaçmayan bir zümre var; onlardan birçoğunun yaptıkları işler ise pek kötüdür.*"[63] Bu âyetten anlıyoruz ki Kur'an'da bir Yahudi karşıtlığı söz konusu değildir.

Zemahşerî, "*Size geldiklerinde "İman ettik" derler. Oysa onlar inkârla girmiş, yine onunla çıkmışlardır.*"[64] âyetinin tefsirinde bu âyetin bir kısım Yahudiler hakkında nazil olduğunu ifade etmektedir. Bu Yahudileri belirtmek üzere "el-yehûd" lafzını tercih etmiştir.[65] Yani Allah Resûlü'nün yanına geldiklerinde münafıklık yaparak iman ettiklerini söyleyenler Yahudilerin tamamı değildir. Kur'an ifadesiyle "*İçlerinde aşırılığa kaçmayan bir zümre vardır*."[66] Zemahşerî, İbrâhim'e ve Allah Resûlü'ne iman eden Yahudiler olduğu gibi, onların nübüvvetini inkâr edenlerin de bulunduğunu vurgulamaktadır.[67]

Yahudiler kohenlik müessesesi ile İsrâiloğulları'nın kutsal bir soyuna dayanma iddiasında bulunmaktadır. Kohenlik baş kohen Harun vasıtasıyla kendilerine ulaşmaktadır. Zemahşerî ise Tevrat'ın hükümlerine uyan, zâhit Yahudilerin Harun'un soyundan gelen peygamberleri kabul ettiklerini ve Yahudiliği reddettiklerini açıklamaktadır. Böylece Zemahşerî Yahudilik ile Harun peygamber arasında kohenlik üzerinden kurulmak istenen bağı reddetmiş olmaktadır.[68]

---

57 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 479.
58 er-Ra'd 13/36.
59 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 542.
60 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 394.
61 Mez. 85:2.
62 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 300.
63 el-Mâide 5/65-66.
64 el-Mâide 5/61.
65 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 298.
66 el-Mâide 5/66.
67 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 241.
68 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 292.

Zemahşerî, Yahudiler ile İsrâiloğulları arasında benzerliğin atalık/neseplik yönüyle değil davranış boyutuyla kurulabileceğini belirtmektedir. Buna göre Mûsâ zamanındaki kavimden seçilen yetmiş kişi ile Yahudiler arasında benzerlik kurulmaktadır. Öyle ki söz konusu yetmiş kişi, Mûsâ Allah ile konuştuğunda kendilerine iletilen vahiyle yetinmemiş ve Allah'ı açıkça görmek istemişlerdir. Bu yönüyle onlar ile Peygamber devri Yahudileri arasında bir benzerlik bulunmaktadır.[69]

Zemahşerî, Tu'me b. Ubeyrık hadisesini anlatarak, suçsuz ve masum olan bir Yahudiye haksızlık yapılmaması gerektiğini belirtmektedir. Rivayete göre Tu'me b. Ubeyrık, Katade b. Numan adlı komşusunun un çuvalındaki zırhı çaldı. Tu'me b. Ubeyrık, çaldığı zırhı Yahudi birinin evinde götürdü. Sonra da zırhı Yahudi'nin çaldığını iddia etti. Yahudi zırhı çalmadığını, Tu'me'nin kendisine verdiğini söyledi. Konu Allah Resûlüne taşındı. Peygamber ise anlatılanlardan etkilendi ve bir an için Yahudi aleyhine karar verecekti. Öyle ki Yahudi'nin elini kesmeye niyetlendi. Bunun üzerine "*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; hainlerden taraf olma!*"[70] âyeti nazil olmuştur. Zemahşerî, "*hainlerden taraf olma*" ifadesinin Tu'me taraftarlarının hatırı için Yahudiye hasım olma anlamına geldiğini belirtmektedir. Yahudi'yi haksız yere cezalandırdığı için Peygamber istiğfara davet edilmektedir.[71]

Zemahşerî, "*Yahudilerden öyleleri var ki kelimelerin asıl vazedildikleri anlamı tahrif ederek...*" âyetini "*minel-lezine hâdû kavm*^{un} *yuharrifûne*" şeklinde takdir ederek tefsir etmiştir. Buna göre anlam "Yahudilerden tahrif eden bir topluluk vardır" şeklinde olur.[72] Burada Yahudilerden bir grubun öne çıkartılması ve genelleyici bir üsluptan kaçınılması dikkat çekmektedir. Kur'an'ın Yahudilerden bir kısmını işaret etmek istediğinde tercih ettiği "*minel-lezîne hâdû*" kullanımı burada da karşımıza çıkmaktadır. Zemahşerî Kur'an'da yer alan "*Yahudiler: 'Üzeyir Allah'ın oğludur.' dediler*"[73] âyetiyle ilgili olarak bu sözü bütün Yahudilerin söylemediğini, Medine'deki bazı Yahudilerin bu iddiada bulunduğunu belirtmektedir.[74]

Zemahşerî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta, Kur'an'ın Yahudiler içindeki kimi grupları eleştirdiği gibi müminlerin de zaman zaman eleştiriye tabi tutuluyor olmasıdır. Kur'an'daki bir âyet şöyledir: "*Ey iman edenler! Doğrusu, haham ve rahiplerin çoğu, insanların malını kesinlikle bâtıl gerekçelerle yiyorlar ve Allah yolundan (kendileri uzaklaştığı gibi, başkalarını da) uzaklaştırıyorlar... Altını ve gümüşü biriktirerek bunları Allah yolunda harcamayanları can yakıcı bir azapla müjdele.*"[75] Zemahşerî bu âyetin tefsirinde rüşvet alanlar ve mal biriktiren kimselerin Yahudilerden bir kısmı olabileceği gibi aynı zamanda buradaki hitabın infak etmeyen müminlere de olabileceğini bildirmiştir. Bu durumda infak etmeyen müminlerle rüşvet alan Yahudiler birbirine benzemiş olmaktadır.[76]

Zemahşerî'nin Yahudiliğe bakışını göstermesi açısından "*Kendilerine kitap verilmiş olanlardan Allah'a ve 'Son Gün'e iman etmeyenlerle, Allah ve Resûlü'nün haram kıldığını haram saymayanlarla ve hak dini din edinmeyenlerle, cizyeyi kendi elleriyle küçülerek verinceye kadar savaşın.*"[77] âyeti hakkındaki tefsirine bakmak faydalı olacaktır. Zemahşerî'ye göre bu âyetteki "*hak din*" ifadesi Yahudiliğe bir reddiye mahiyetindedir. Çünkü Yahudilik inancında iki ilaha inanç esası yer almakta ve ahirete iman telakkilerinde ciddi sıkıntılar bulunmaktadır. Onlar otantik Tevrat'la amel etmemekteydiler.[78] Zemahşerî'nin aktarımlarında gördüğümüz üzere Resûlullah'ın muhataplarını ara ara Tevrat'ın hakemliğine davet etmesi Medine devri Yahudilerinin ellerinde muharref olmayan bir metin olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî, "*Ey iman edenler! Hiçbir kavim bir başka kavmi küçümsemesin; çünkü onlar, kendilerinden daha hayırlı olabilirler...*"[79] âyetinin tefsirinde Peygamber'in hanımı olan Safiyye'nin diğer hanımlar tarafından "İki Yahudi'nin kızı olan Yahudi" denilerek aşağılandığını belirtmektedir. Buna göre Peygamber'in

---

69 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 269.
70 en-Nisâ 4/105.
71 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 259.
72 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 239.
73 et-Tevbe 9/30.
74 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 430.
75 et-Tevbe 9/34.
76 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 431.
77 et-Tevbe 9/29.
78 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 429.
79 el-Hucurât 49/11.

diğer hanımları Safiyye'yi Yahudi anne babadan doğmasına atfen "İki Yahudi'nin kızı" diyerek onu küçük düşürmeye çalışıyorlardı. Allah Resûlü ise hanımlarının bu küçümseyici tavırlarını "Sen de onlara 'Benim babam Hârûn, amcam Mûsâ, kocam da Muhammed'dir.' deseydin ya…" buyurarak soy-sop nedeniyle kimsenin yerilemeyeceğini belirtmiştir.[80]

4. Mısır'dan Çıkış Süreci ve Kutsal Topraklar

Zemahşerî, İsrâiloğulları'nın uzun yıllar süren Mısır döneminden sonra Mûsâ önderliğinde kutsal topraklara doğru yolculuklarına ilişkin önemli bir tespitte bulunmaktadır. Zemahşerî'nin konuyla ilgili görüşlerine önem atfetmemizin nedeni, Yahudi literatüründe kutsal toprak denilince akla Filistin'in gelmesi ve bu yaklaşımın bizim tefsirlerimize de sirayet etmiş olmasıdır. Öyle ki genel kanaate göre İsrâiloğulları Yuşâ önderliğinde Filistin'e girmişlerdir.[81] Mûsâ hayattayken çöl yolculuğunda birtakım sıkıntılar yaşanmış ve İsrâiloğulları'ndan bir kısmının ayak diremeleri ve isyanları sonucunda Filistin'e girme hadisesi gerçekleşmemiştir.[82] İsrâiloğulları'nın çöl yolculuğu Mısır'dan kutsal topraklar olan Filistin'e doğru bir göç olarak sunulmuştur. Nitekim Mûsâ İsrailoğulları'na arkalarına dönüp bakmadan, eski yurtları olan ve kendilerine vatan kılınan kutsal topraklara ilerlemelerini emretmiştir.[83] İsrâiloğulları ise kutsal toprak olan Filistin'e girmeyi reddettiği için arz-ı mev'ûd kendilerine kırk yıl boyunca yasaklanmış ve bu süre içinde Mûsâ ile birlikte çölde dolaşıp durmuştur.[84]

Filistin, kaynaklarda "*alemlere bereketli kılınan yer*"[85], "arz-ı mev'ûd"[86], "*kutsal topraklar*"[87], "el-arzu'l-mukaddese"[88], "Allah'ın bereketli kıldığı yurt"[89], "vaad edilen topraklar", "içinde süt ve bal akan ülke"[90], "bütün memleketlerin süsü"[91] olarak yer almaktadır.[92] Buna göre Kur'an'daki "kutsal topraklar" ifadesiyle kastedilen yer Filistin'dir.[93] Tanrı İsrâil halkına en güzel ülkeyi vereceğine çölde ant içmiştir.[94] Böylece İsrâil halkı mukaddes beldeye ebediyen sahip olacaklardır.[95] Mûsâ, kavmini onlara vaad edilmiş olan Filistin'e girmeleri konusunda ikna etmeye çalışmıştır.[96] Kur'an'da yer alan "*İçini bereketle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık*"[97] âyetinde İsrâiloğulları'nın hakimiyetine verilen yerin Filistin olduğu belirtilmiştir.[98] Kur'an'da yer alan Mâide sûresi 21. âyet şöyle çevrilmiştir: "*Ey kavmim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin…*" Buna göre Yüce Allah kutsal toprak olan Filistin'i İsrâil halkına vatan olarak yazmıştır. Filistin İbrâhim ve ondan sonra gelen pek çok peygambere ev sahipliği yaptığı için kutsal topraklar olarak anılmıştır.[99] Filistin ayrıca Kur'an'da "*en yakın yer*"[100] olarak geçmektedir.[101] Dâvûd döneminde Kudüs'te kurulan krallığın ve daha

---

80 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 1039.

81 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/386.

82 Tevrat'ta Mûsâ'nın arz-ı mevûd'a girmeden önce yüz yirmi yaşında vefat ettiği bildirilmektedir. Tes. 32/50; 34/6-7; Tevrat çöl sürecinde İsrâiloğulları'nın isyanlarından bahsetmekte ve onlar hakkında "sert enseli kavim" ifadesini kullanmaktadır. Çık. 3/3, 5; Say. 16/12-14.

83 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/129; Saadya Gaon, *Tefsîrü't-Tevrat bi'l Arabiyye*, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 1/966.

84 el-Mâide 5/21-26.

85 el-Enbiyâ 21/71; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/206.

86 M. Lutfullah Karaman, "Filistin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 14 Temmuz 2023).

87 el-Mâide 5/21.

88 M. Lutfullah Karaman, "Filistin".

89 el-İsrâ 17/1.

90 Çık. 3:8,17.

91 Hez. 20:6, 15.

92 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/246; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 370.

93 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/246.

94 Hez. 20:15.

95 Tek. 17/8; 28/4,13; 48/4; Çık. 6/8.

96 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/248.

97 el-A'râf 7/137.

98 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/580.

99 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/246.

100 er-Rûm 30/3.

sonraki süreçte Yahuda devletinin Yahve'nin kutsal halkı olan Yahudalılarla irtibatı kurulmuştur.[102] Öyle ki, Yahudalılar Mûsâ şeriatını taşıyan kimseler olarak kabul edilmiştir.[103] Yahudalılar Perslerin Babil'den dönüşlerine izin vermesiyle asıl vatanları olan Filistin'e gelmişlerdir.[104] Böylece Filistin, İbrânilere kutsal bir ayrıcalık kazandıran yer olarak tasvir edilmiştir.

Zemahşerî, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkış sürecinde firavunun denizde boğulmasının ardından Filistin'e değil Mısır'a girdiklerini belirtmektedir. Firavun zulmünden kurtulan İsrâiloğulları Mısır'a döndüklerinde ellerinde müracaat edecekleri bir kitapları yoktu. Bunun üzerine yüce Allah Mûsâ'ya Tevrat'ı inzâl edeceğini bildirmiş, Zilkâde ayını ve Zilhicce ayının on gününü vakit olarak tayin etmiştir. Bu nedenle Mûsâ peygamberin Allah Teâlâ ile sözleşmesinin vakti "kırk gece" olarak Kur'an'da zikredilmiştir. İlgili âyet şöyledir: "*Hani Mûsâ ile kırk geceliğine vaatleşmiştik. Siz de onun arkasından birer zalim olarak o buzağıyı (tanrı) edinmiştiniz!..*"[105] Âyetteki "*onun arkasından*" ifadesi Mûsâ'nın Tûr'a gidişinin ardından demektir. Mûsâ'nın Tûr'a gidişi, kırk gece vahiy alması, bu esnada İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmaları gibi hadiselerin hepsi Mısır'da olmaktadır.[106]

Zemahşerî, Kur'an'da geçen "ihbitû mısran"[107] ifadesiyle Mısır'ın kastedilebileceğini ve İsrâiloğulları'nın çölden Mısır'a inmiş olabileceklerini belirtmiştir.[108] Bunun yanı sıra Zemahşerî, İsrâiloğulları'nın firavunun helakinden sonra Mısır'da istikrara kavuştuklarını bildirmektedir. Bu istikrar döneminin kalıcı olması için Mûsâ kavmine, Suriye toprağı olan Eriha'ya gitmelerini emretmiştir. O sırada Eriha'da zorba Kenanlılar yaşamaktaydılar. Mûsâ peygamber kavminin her boyundan bir temsilci/nakîb seçmek suretiyle Kenan topraklarındaki vaziyeti öğrenmek üzere onları Eriha'ya gönderdi. Temsilciler orada iri cüsseli ve kudretli adamlar gördüklerini haber verdiler. Bu on iki temsilcinin hepsi de iman ve tevhid noktasında söz vermişlerdi. Zemahşerî geleneksel görüşün aksine Mûsâ peygamberin kavmini savaşmak üzere gönderdiği yerin Filistin değil Suriye olduğunu, bu savaşın amacının Filistin'e girmek değil Mısır'daki istikrar ortamını pekiştirmek olduğunu belirtmektedir.[109] Kutsal beldenin Filistin olduğu ve bu toprakların İsrâil halkına dolayısıyla da Yahudilere ebediyen vadedildiğini iddia eden tezlere karşı Zemahşerî'nin söz konusu tavrı önem arz etmektedir. Nitekim Yahudi literatüründe İsrâiloğulları'nın Sina Çölü'nden sonra kuzeye doğru ilerleyerek bugünkü İsrâil'in güney sınırına geldikleri ifade edilmektedir.[110] Buna göre Hz. Mûsa İsrâiloğulları'nı kendilerine vaat edilen Kenan topraklarına ulaştırmayı hedeflemiştir.[111]

Zemahşerî, başka bir rivayette Mûsâ'nın seçtiği nakîblerin bilgi almak için gittikleri topluluğun Kenanlılar değil Amalikalılar olduğunu haber vermektedir.[112] Amalikalıların Cebbâr olduklarını gören temsilciler "Gelin başımıza birini geçirelim de bizi gerisin geri Mısır'a götürsün" diyerek Mısır'dan geldiklerini belirtmiş olmaktadır.[113] Zemahşerî tefsirinde Yûsuf peygamberin Mısır'a girdiği gün ile Mûsâ peygamberin Mısır'a girdiği gün arasında dört yüz yıl olduğunu belirterek Mûsâ'nın girdiği yerin Mısır olduğunu ifade etmiştir.[114]

İsrâiloğulları'nın Kızıldeniz'i (İsaf'ı)[115] geçtikten sonra tekrar Mısır'a döndüklerinin bir başka delili de firavunun Mûsâ'yı, Kıptîleri Mısır'dan çıkarıp İsrâiloğulları'nı buraya yerleştirmek üzere tuzak kurmakla it-

---

[101] Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/460.

[102] bk. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021), 19-33.

[103] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik, 32.*

[104] Robert Graves-Raphael Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 13.

[105] el-Bakara 2/51.

[106] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 76; İbnü'l Cevzî "*Hani sizden kesin söz almış ve Tûr'u üzerinize kaldırmıştık.*" (el-Bakara 2/63) âyetinde geçen Tûr Dağı'nın Filistin'de bulunduğunu belirtmektedir. İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 96.

[107] el-Bakara 2/61.

[108] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 79.

[109] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 282.

[110] Saadya Gaon, *Tefsirü't-Tevrat bi'l-'Arabiyye*, 2/1372; Harman vd, *Kur'an'da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 216.

[111] Harman vd, *Kur'an'da Yahudiler*, 216; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 108.

[112] Say. 14:36-43.

[113] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 284.

[114] Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 377.

[115] Zemahşerî'ye göre firavun ve Kıptîlerin helak olduğu deniz Mısır'ın ötesindeki İsaf denizi olabilir. Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşaf*, 4/956.

ham etmesidir.[116] İsrâiloğulları'na firavunun ve Kıptîlerin helakinden sonra miras kalan toprak Filistin değil Mısır'dır. Nitekim Kur'an'da yer alan *"Musa, kavmine dedi ki: "Allah'tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz arz Allah'ındır; O, kullarından dilediğini oraya mirasçı kılar."*[117] âyetinde belirtilen "arz" Mısır'dır. Dolayısı ile İsrâiloğulları'nın varis oldukları yer de Mısır'dır.[118] Böylece İsrâiloğulları firavunun helakinin ardından Mısır diyarına sahip olmuşlardır.[119] Kur'an'da yer alan *"o kavmi de bölgenin bereketlendirdiğimiz doğu ve batı kısımlarına mirasçı kıldık."*[120] âyetindeki "ard" kelimesi Mısır ve Şam olup, İsrâiloğulları firavun ve Amalika'dan sonra buralara hâkim olmuştur.[121] Dolayısı ile Zemahşerî burada Amalikalıların Kenan diyarında değil Mısır'da hüküm sürdüklerini belirtmiş olmaktadır. *"Ey kavmim! Bugün ülkenin güçlüleri olarak hükümranlık sizin elinizde..."*[122] âyeti Mısır yönetimini elinde bulunduran İsrâiloğulları'na işaret etmektedir.[123]

Zemahşerî'ye göre *"İsrâiloğulları'nı güzel bir yere yerleştirip tertemiz şeylerden nasiplendirdik."*[124] âyetindeki "güzel yer" Mısır ve Suriye bölgesidir.[125] Aynı zamanda Zemahşerî Ya'kûb peygamberin de Mısır'a Filistin'den değil Şam'dan geldiğini haber vermektedir.[126]

Zemahşerî'ye göre Mûsâ'ya Hızır kıssasının bildirilmesi[127] Mısır'da cereyan etmiştir. Öyle ki Mûsâ ve kavmi firavunla birlikte Kıptîlerin helakinden sonra Mısır'a hâkim olmuş ve Mûsâ, kavmine Allah'ın nimetlerini hatırlatmıştır. Kavmi, Mûsâ'ya en bilgili kişinin kim olduğunu sorduklarında o da bu kişinin kendisi olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Mûsâ'nın ilmi Rabbine nispet etmemesini kınayarak "Aksine, iki denizin birleştiği yerde senden daha bilgili bir kulum var ki adı Hızır'dır." diye vahyetmiştir.[128]

SONUÇ

Zemahşerî'nin İsrâiloğulları ve Yahudilik hakkındaki yorumları dilsel, tarihsel ve inançsal boyutlarıyla birlikte ele alınmalıdır. Zira Yahudiliğin tarihsel süreç içerisinde İsrâiloğulları'ndan kopuşunun doğru analiz edilebilmesi, meselenin kültürel ve ideolojik bir çerçevede tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu yönüyle Zemahşerî'nin konuya bakışı incelendiğinde onun tespitlerinin üç noktada geleneksel bakıştan farklılaştığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın hem İsrâiloğulları'nı hem de Yahudiliği/Yahudileri ele alırken kullandığı hitap biçimlerini Zemahşerî'nin dikkate almasıdır. Kaldı ki farklı tarihsel dönemleri ele alan âyetleri Kur'an'daki hassas hitap tercihlerini gözetecek şekilde tefsir etmenin zarureti ortadadır. Anakronizme düşmeden, âyetleri kendi bağlamsal anlam zemininde ele almak, Mûsâ kavmini ihtiva eden pasajları Yahudilerle karıştırmadan anlama çabasını sergilemek önem arz etmektedir.

Zemahşerî'nin yorumlarında dikkat çeken ikinci husus, Yahudilerle ilgili genelleyici ve toptan mahkûm edici, Kur'an'ın yaklaşımına uygun olmayan tefsir tarzından kaçınmış olmasıdır. Kur'an onlarca âyette Yahudileri mutlak surette kayıt düşerek bir ayrıma tabi tutarken onlarla ilgili geneli itham edici ve yargılayıcı beyanlardan kaçınmak isabetli bir tutumdur.

Üçüncü göze çarpan husus ise Zemahşerî'nin tarihsel olarak Mısır'dan çıkış sürecinin Yahudiliğin propagandası doğrultusunda değerlendirilmesini geçersiz kılan Filistin ile ilgili görüşleridir. Buna göre Mısır'dan çıkan ve firavunun zulmünden kurtulan İsrâiloğulları kendilerine miras bırakılan kutsal ve be-

---

116 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-keşşâf*, 379.
117 el-A'râf 7/128.
118 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 380; 734.
119 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 380; Benzer yorum için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 80.
120 el-A'râf 7/137.
121 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 382; 624; 794.
122 el-Ğâfir 40/29.
123 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 955.
124 Yûnus 10/93.
125 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 473.
126 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 502-503.
127 el-Kehf 60-65.
128 Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 624.

reketli toprak olan Mısır'a tekrar dönmüşlerdir. Mısır süreci Yahudilik mensuplarının iddia ettiği gibi kutsal bir kavmin mukaddes bir belde olan ve Yahudilere vadedilen Filistin'e yolculuk değildir.

KAYNAKÇA

Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Beyzâvî, Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.

Gaon, Sa'adya. *Tefsîru't-Tevrât bi'l-ʿArabiyye Tevrat (Tora) Tefsiri*, çev. Nuh Arslantaş. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.

Graves, Robert - Patai, Raphael. *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gürkan, Salime Leyla. *İbrâhim'den Ezrâ'ya İsrâiloğulları Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020.

Harman (ed.), Ömer Faruk. *Kur'an'da Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Karaman, M. Lutfullah. "Filistin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 14 Temmuz 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/filistin

Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîrü'l-Keşşâf ʿan hakâʾikı ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-teʾvîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009/1430.

el-Keşşâf Üzerine Yapılan Şerh, Hâşiye Çalışmaları ve Ahmed el-Karamânî'nin *el-Keşşâf* Hâşiyesi

Dr. Mustafa Topcu*

GİRİŞ

İslam düşünce klasikleri arasında sayılan temel eserlerin çoğunluğu, İslam düşüncesinin altın yılları olarak belirtilen 750 ile 1258 yılları arasında yazılmış Abbasîler dönemi eserleridir. Bu beş yüz yıllık zaman diliminde önemli ilmî gelişmeler ortaya çıkmış ve etkileri günümüze ulaşan temel kitaplar yazılmıştır. Sonraki dönemlerde ise daha çok bu temel kitaplar için yazılan şerh, hâşiye, tetimme ve ta'lîka türü eserlere ağırlık verilmeye başlanmıştır. Bu altın çağ olarak kabul edilen zaman diliminde yazılan temel eserlerden birisi de şüphesiz Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ıdır. Onun bu eseri, Zemahşeri'nin Mu'tezile mezhebi mensubu olmasına rağmen diğer mezhep mensupları tarafından bile takdirle karşılanmış ve kullanılmıştır. Üzerine Hâşiye telif edilen on sekiz civarında tefsîr arasında % 66'lık oran ile en çok hâşiyesi yazılan eser; Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i ikinci olarak ise % 20'lik oran ile Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. *Envâru't-Tenzîl*'i, *el-Keşşâf*'ın ihtisârı olarak kabul eden ve bu sebeple *Envâru't-tenzîl* üzerine yazılanları da *el-Keşşâf* üzerine yazılmış gibi kabul edenlere göre ise kendisi için en çok hâşiye telifi yapılan eser *el-Keşşaf* olmaktadır. Bu sebeple Osmanlı ilim dünyasında *el-Keşşaf* ve üzerine yazılan hâşiyelere de hâşiye yazmak bir gelenek olmuştur. Hâşiye, tetimme, muhtasâr, ta'lîka ve benzerlerinden oluşan eserler temel eser olan *el-Keşşâf*'taki problemli olarak görülen yerlerin çözümü ve bu eserin kullanılabilmesi için bir el kitabı hüviyetindedir. Bu eserler dönemlerinde Kur'ân tefsiri alanında büyük bir ihtiyacı gidermiştir. Bu eserlerin önemine binaen araştırmada öncelikle hâşiye geleneği, *el-Keşşaf* üzerine yazılan literatür ve özellikle bu hâşiyeler içerisinde en önemli ve en geniş hacme sahip olanlardan birisi olan Ahmed el-Karamânî'nin (ö. 971/1564) *Tefsîru'l-Karamânî* adlı hâşiyesine dair bilgiler verilmiştir.

1. Tefsirde Hâşiye Geleneği

1.1. Hâşiye Sözlük ve Terim Anlamı

Sayfa kenarlarına açıklama veya hatırlatıcı not eklemek, doldurmak, dolmak, yan, kenar[1] gibi çeşitli anlamlara gelen "Haşv-حشو" mastarından türetilmiş bir isim olan "hâşiye-حاشية", yapılan birçok tarifi kapsayacak şekilde Demirci ve Maden tarafından genel olarak herhangi bir yazı veya kitap sayfasının satır aralarına, kenarlarına ilave edilen hâmiş, derkenâr, dipnot, açıklama ve mektup altına düşürülen not; özel olarak ise bir eserin anlaşılamayan veya anlaşılması zor olan kapalı yerlerini açıklamak için yazılan kitap şeklinde tarif edilmiştir.[2] Şerh ve ta'lîk hâşiye ile yakın anlamlı yazım şekilleridir. Hâşiye yazana "muhaşşî-مُحَشِّي", hâşiyesi yazılan esere "muhaşşâ-مُحَشّى", yazmaya ise "tahşiye-تَحشِيَة" denilmektedir.[3] Kullanılan dil istisnaları olmakla beraber Arapçadır. bu eserlerde tefsir tarihi yazarı Cevdet Beyin *el-Keşşâf* muhaşşîsi Şerefüddin et-Tîbî (ö. 743/1343) için kullandığı "*tetkîk-i lügât, tahrîr-i mesâil, tasrîh-i nükât, takrîr-i delâil, tenkîd-i ricâl-i hadîs, tashîh-i rivâyât gibi hâşiyeler için kâffe-i levâzımı iş bu hâşiyesinde cem' etmiştir*" ifadesi, hâşiyelerin hedef ve gayelerini göstermektedir.[4] Kutsal kitaplar için yapılan açıklamaların ilk hâşiye örnekleri olduğu düşünülmektedir.[5] Günümüz-

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Konya Karatay İlçe Müftülüğü. mahtop_70@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6900-5390

1 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhi'l-'Arabiyye,* thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), "hşe", 6/2313-2315.

2 Muhsin Demirci, "Hâşiye", *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 82; Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 35.

3 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

4 Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 74.

deki anlamıyla hâşiye geleneği Memlükler (1250-1517) dönemi ile başlamış, 14. ve 15. Yüzyıllardan itibaren Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde zirveye çıkmıştır. Şerhlerde bulunan ana metne "kâle" (قال), şerhe de "ekûlü" (أقول) denilerek yapılan yazım formülü, hâşiyelerde de metnin tamamı değil de sadece ilgili bölümü alınarak "kavlühû-قوله" veya "eğer… denilirse… deriz-قلنا ..... فإن قيل" gibi formüllere dönüşmüştür.[6]

1.2. Tefsirde Hâşiye Geleneğinin Târihî Süreci

Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) tarafından *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân* ismiyle Kehf sûresine kadar yazılan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı üzerine hâşiye yazılan ilk tefsirdir. İsminde şerh ifadesi geçse de bir hâşiyedir.[7] *el-Keşşâf* tefsirinin yazılması, hâşiye yazıcılığının dönüm noktasıdır. Çünkü üzerine hâşiye yazılan iki temel eserden birincisi %66'lık oranla Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ikincisi ise %20'lik oranla *el-Keşşâf*'tır. Ancak *Envâru't-tenzîl,* Süyûtî gibi bazı alimlere göre *el-Keşşâf*'ın ihtisârıdır. Bu pencereden bakılınca *Envâru't-tenzîl*'e yapılan bütün hâşiyeler aslında bir yönüyle *el-Keşşâf*'a yapılmış gibi olmaktadır ve *el-Keşşâf* bu sebeple ilk sıraya yerleşmektedir. Bu iki eserden sonra *Tefsîru'l-Celâleyn, Medârikü't-tenzîl gibi* tefsirler şerh ve hâşiye yazımında öncelikli tefsirlerdir.[8] Bu süreçte *el-Keşşâf* için Ahmed el-Karamânî'nin (ö. 971/1564) *Tefsîru'l-Karamânî*'si gibi asıl metin için eksiksiz olarak yazılmış az sayıda tam hâşiyeler,[9] Fetih sûresine kadar yazılmış olan Teftâzânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*'ı[10] gibi eksik hâşiyeler,[11] Feyrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Kutbetü'l-haşşâf li-halli hutbeti'l-Keşşâf*'ı gibi hutbe kısımlarına yazılan hâşiyeler,[12] Cürcânî'nin (ö. 816/1413) el-*Keşşâf* hâşiyesinde Teftâzânî'yi (ö. 792/1390) eleştirmesinden dolayı bu ikisinin yazdığı hâşiyelere yazılan hâşiyeler[13] ile kısa sûreler ve bazı ayetler için yazılan hâşiyeler vardır.

1.3. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* Tefsîri

Zemahşerî, *el-Keşşâf* tefsîrini Mekke'de bulunduğu son dönemde dostu ve öğrencisi Mekke emîri Mu'tezilî İbn-i Vehhâs'ın isteği üzerine yazmaya başlamış, iki sene yedi ay sonra h. 516 senesinin Rabîülâhir ayı içerisinde tamamlamıştır. Altmışa yakın eseri arasında *el-Keşşâf* ilk sırafadır. İçeriğindeki Mutezilî düşünceye ait unsurlardan dolayı çeşitli ithamlara maruz kalsa da muhteşem dil bilimsel tahlilleri ile her dönemin kitabı olmuştur. Osmanlı Dönemi medreselerinde temel ders kitaplarından birisi olarak okutulmuş, yazılışından itibaren *el-Keşşâf* üzerine çeşitli hacimlerde iki yüz yirmi civarında şerh, telhîs, ihtisâr, şevâhid, hâşiye ve ta'lika telif edilmiştir.[14] *el-Keşşâf*'a yapılan bu iki yüz yirmi civarındaki çalışma, literatür çalışmalarında faydalı olur ümidiyle liste halinde aşağıda verilmiştir.

1.4. *el-Keşşâf*'a Yazılan Şerh, Hâşiye, Ta'lîk ve Şevâhidler

1- Fazl b. Hasan et-Tabersî (ö. 548/1144): *el-Kâfî eş-şâfî min Kitâbi'l-Keşşâf.*
2- Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîriddîn eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210): *el-İnsâf fi'l-cem'i beyne'l-Keşf li's-Sa'lebî ve'l-Keşşâf.*

---

5 Topuzoğlu, "Hâşiye", 16/420.

6 Topuzoğlu, "Hâşiye", 16/420; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 36, 40-41.

7 Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/377; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u'ş-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cem-ü şâmili'l-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-islâmî ve beyânü şürûhihâ* (Abudabi: el-Mecma'u's-Sekafî, 1425/2004), 3/1453; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*: *Kuruluştan 10-16. Asrın sonuna Kadar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 41-42.

8 Ali Akpınar, "Celâleyn Tefsîri ve Müellifleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 181-182; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 672; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 47; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/490; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/220.

9 Mustafa b. Abdullah Hacı Halîfe-Kalfa Kâtip Çelebî, *Kesfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerâfettîn Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge (Lübnan/Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/188,191; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/531-532; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1 (1 Haziran 1999), 249-303.

10 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 2/1478; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/576.

11 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 1/190; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/531; Abay, "Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 286.

12 Habeşî, *Câmi'u'ş-şurûh ve'l-havâşî*, 1/334.

13 Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 82.

14 Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'izi ve'l-Hutab Adlı Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 42-43.

3- Abdüllatîf el-Hamevî (ö. 629/1232): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
4- İbnü'l-Âmid el-Ensârî el-Kırnatî (ö. 662/1263): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf. (İhtisâr)*
5- Kutbeddîn el-Fâlî (ö. 678/1279-80): *et-Takrîb ‘ale'l-Keşşâf.*
6- İbnü’l-Müneyyir Ahmed el-İskenderî (ö. 683/1284): *el-İntisâf mine’l-Keşşâf.*
7- Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286): *Envâru't-tenzîl. (İhtisâr)*
8- Ubeydullah b. Ahmed b. Ebi’r-Rebî‘ el-İşbîlî (ö. 688/1289): *Tefsîru İbn Ebi’r-Rebî‘.*
9- Abdülkerîm b. Ali el-Ensârî İbn Binti'l-Irâkî (ö. 704/1305): *el-İnsâf mine’l-İntisâf fî mesâili’l-hilâf beyne’z-Zemahşerî ve İbni’l-Müneyyir, Muhtasarü’l-İntisâf mine’l-Keşşâf.*
10- Ebü’l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310): *Medârikü’t-tenzîl.*
11- Kutbüddîn Mahmûd b. Mes‘ûd eş-Şîrâzî (ö. 710/1311): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
12- Ebû Ali Ömer b. Muhammed es-Sekûnî (ö. 717/ 1317): *Kitâbü’t-temyîz ‘ale’l-Keşşâf: el-Muktedab mine’t-temyîz li-mâ fi’1-Keşşâf mine’1-i‘tizâl: Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
13- Sa‘düddîn Mahmûd b. Emîniddîn Şebüsterî et-Tebrîzî (ö.720/1320):*Şerhu ebyâti’l-Keşşâf.*
14- Fasîhüddin el-Mâbirnâbâzî (ö. 720/1320'den sonra): *Ferâidü’t-tefsîr.*
15- Ahmed b. Osman el-Ezdî İbnü'l-Bennâ (ö. 721/1322): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
16- Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343): *Fütûhu’l-gayb fi’l-keşf an kınâ‘i’r-rayb.*
17- Hasan b. Muhammed b. Abdillah et-Tîsî (ö. 743/1343): *Şerhu’l-Keşşâf.*
18- Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344): *el-Bahru'l-Muhît ve Muhâkemeleri.*
19- Ömer b. Abdirrahman el-Kazvînî (ö. 745/1344): *el-Keşf ‘ale’l-Keşşâf.*
20- Fahrüddîn Ahmed b. Hasan el-Çârperdî (ö. 746/1345): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
21- Yahya b. Ebi’l-Kâsım el-Yemenî (ö. 750/1349): *Tuhfetü’l-eşrâf fî keşfi gavâmizi’l-Keşşâf.*
22- Yahya b. Ebi’l-Kâsım el-Yemenî (ö. 750/1349): *Dürerü’l-esdâf fî halli ‘akdi’l-Keşşâf.*
23- Ebü’l-Fazl Adûdüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
24- Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1356): *Sebebü’l-inkifâf ‘an kırâati’l-Keşşâf.*
25- Cemâleddîn Yûsuf b. Ali b. Hişâm (ö. 761/1360): *el-İhtisâr li'l-İntisâf.*
26- Cemâleddîn Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî (ö. 761/1360): *Tahrîcü ehâdîsi'l-Keşşâf.*
27- Muhlis b. Abdillah ed-Dihlevî (ö. 764/1363): *Keşfü’l-Keşşâf.*
28- Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî (ö. 766/1364-65): *Tuhfetü’l-eşrâf fî şerhi’l-Keşşâf.*
29- Muhammed b. Nasriddîn ed-Dâmegânî (ö. 775/1374): *Kâşifetü’s-sicâf ‘an vechi’l-Keşşâf.*
30- Cemâlüddîn Abdullah b. Muhammed Nükrekâr (ö. 776/1375): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
31- Ekmelüddîn Muhammed el-Bâbertî (ö. 786/1384): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf/Ecvibe.*
32- Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî (ö. 786/1385): *Ünmûzecü’l-Keşşâf.*
33- Cemâlüddîn Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî (v. 791/1388): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
34- Ahmed b. Muhammed b. Abdirrahman et-Tunûsî (ö. 790/1388): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
35- Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1389-90): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
36- Ali b. Gıyâsiddîn el-Alevî (ö. 800/1398): *el-İnsâf fi’r-reddi ‘alâ sâhibi’l-Keşşâf.*
37- Ali b. Gıyâsiddîn el-Hüseynî el-Alevî (ö. 800/1398): *el-Cüzâf min kelâmi’l-Keşşâf.*
38- Celâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hacendî (ö. 802/1399): *Hâşiye ale’l-Keşşâf.*
39- Yûsuf b. Hüseyin el-Hulvânî (ö. 804/1401): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
40- İzzüddîn Yûsuf b. Hasan et-Tebrîzî (ö. 804/1401): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
41- Sirâcüddîn Ömer b. Raslân el-Bülkînî (ö. 805/1403): *el-Keşşâf ale’l-Keşşâf.*
42- Abdullah b. el-Hâdî (ö. 810/1407): *el-Cevheru'ş-şeffâf/el-Mültekât min mağâsati'l-Keşşâf.*
43- Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 810/1408): *Şerhu’l-Keşşâf.*
44- Seyyid Şerîf Ali el-Cürcânî (ö. 816/1413): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf/el-Hâşiyetü'l-fâika.*
45- Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya‘kûb el-Fîrûzabâdî (ö. 817/1415): *Kutbetü’l-haşşâf li-halli hutbeti’l-Keşşâf; Buğyetü’r-reşşâf min hutbeti’l-Keşşâf; Nuğbetü’r-reşşâf min hutbeti’l-Keşşâf.*
46- Muhammed b. Yûsuf ed-Dehlevî (ö. 825/1422): *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf.*
47- Ebû Zer‘a Ahmed b. Abdirrahim İbnü'l-Irâkî (ö. 826/1423): *el-İnsâf ‘ale’l-Keşşâf.*

48- Molla Fenârî Şemseddîn Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431): *Ta'lîkât 'alâ evâili'l-Keşşâf.*
49- Cemâleddîn İbn Ebi'l-Kâsım (ö. 837/1434): *Tecrîdü'l-Keşşâf.*
50- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449): *el-Kâfi'ş-şâf fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf.*
51- Yûsuf İbnü'l-Hüseyin el-Halvânî (ö. 854/1451): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
52- Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1452): *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Keşşâf.*
53- Muhammed b. Ahmed İbni Binti'l-Aksarâyî (ö. 859/1454): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
54- Hızır Bey (ö. 860/1455): *Havâşî 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf.*
55- Sâlih b. Ömer el-Bulkînî (ö. 868/1464): *Ta'lîk 'ale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî.*
56- Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bistâmî Musannifek (ö. 875/1470): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
57- Şemseddîn b. Hoca Musa Efendi (ö. 875/1470): *Müsveddâtü'l-Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
58- Muhammed b. Süleyman el-Bergamevî el-Kâfiyeci (ö. 879/1474): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
59- Ahmed b. Abdillah el-Karîmî (ö. 879/1474): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
60- Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1480): *Hâşiye 'alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'dı'l-Kâdî.*
61- Hasan Çelebî el-Fenârî (ö. 885/1480): *Hâşiyetü'l-Keşşâf.*
62- Alâüddîn Ali et-Tûsî (ö. 887/1482-83): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
63- Nizâmeddîn Osmân b. Abdullah el-Hıtâî (ö. 901/1495): *Hâşiyetü'l-Keşşâf li'l-Hıtâî.*
64- Muhyiddîn Mehmed Hatipzâde (ö. 901/1495): *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf.*
65- Ahmed b. Muhammed el-Herevî Hafîdü'd-Teftâzânî (ö. 906/1501): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
66- Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö. 908/1502): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
67- Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505): *Nevâhidü'l-ebkâr.*
68- Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Karabâğî er-Rûmî (ö. 942/1535): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
69- Hayrüddîn Hızır b. Mahmûd el-Atûfî (ö. 948/1541): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf min sûreti'n-Nebe' ilâ âhiri'l-Kur'ân.*
70- Gıyâsüddîn Mansûr b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 949/1542): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
71- Ümmü Veled Abdülevvel b. Hüseyin er-Rûmî (ö. 950/1544): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
72- Mehdî b. Abdillah eş-Şîrâzî er-Rûmî (ö. 956/1550): *Ta'lîk 'ale'l-Keşşâf.*
73- Muhammed b. Yahyâ es-Sa'dî el-Yemenî (ö. 957/1550): *et-Tekmîlü'ş-şâf 'ale'l-Keşşâf.*
74- eş-Şerîf Mehdî-i el-Fikârî eş-Şîrâzî er-Rûmî (ö. 957/1550): *Ta'lîka 'ale'l-Keşşâf.*
75- Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (ö. 958/1551): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
76- Muhammed bin Yahyâ er-Rebî' (ö.963/1556): *Muhtasarü'r-râşif min zülâli'l-kâşif.*
77- Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî (ö. 971/1564) *Tefsîru Karamânî.*
78- Zîrekzâde Mehmed el-Hüseynî (ö.972/1564): *Ta'lîka li-keşfi ba'zı'l-mevâzı'i mine'l-Keşşâf fî evâil-i sûreti'l-A'râf.*
79- Alâüddîn Ali b. Muhammed Hınnâvîzâde (ö. 979/1571): *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Keşşâf/el-Muhâkemetü'l-'âliye.*
80- Kemâlüddîn Mehmed b. Şâşî el-Ferkendî et-Taşkendî (ö. 980/1572): *Ta'lîka 'alâ Tefsîri Sâhibi'l-Keşşâf bi-kavlihî Te'âlâ "Hattâ izâ lekıyee gulâmen."*
81- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574): *Me'âkıdü't-tarâf fî evâili tefsîri sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf.*
82- Mu'îdzâde Muhammed b. Abdilazîz el-Mar'aşî (ö. 983/1575): *Muhâkemât beyne'l-mevâdı'i'l-hilâf beyne'l-Kâdî ve Sâhibi'l-Keşşâf.*
83- Şeyhülislâm Meylî Zekeriyyâ er-Rûmî (ö. 1001/1593): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*
84- Muhammed b. Ahmed el-Mağribî (ö. 1005/1597): *Gâyetü'l-ithâf fî mâ hafâ min kelâmil'l-Kâdî ve'l-Keşşâf.*
85- Abdülhalîm Ahîzâde (ö. 1013/1605): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf ve'l-Beyzâvî.*
86- Muhibbüddîn b. Takıyyüddîn (ö. 1016/1607): *Tenzîlü'l-âyât 'ale'ş-şevâhid mine'l-ebyât.*
87- Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî (ö. 1016/1607): *Gâyetü'l-ithâf.*
88- Sun'ullah b. Ca'fer el-Müftî (ö. 1021/1612): *Hâşiye 'alâ evâili'l-Keşşâf.*
89- İbrâhim b. Hüseyin el-Hemedânî (ö. 1026/1617): *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.*

90- Radıyyüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Makdisî (ö. 1028/1619): *Hâşiye ʻalâ Envâri't-tenzîl ve'l-Keşşâf ve Ebi's-Suʻûd.*
91- Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî el-Hârisî (ö. 1031/1622): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
92- Muhammed b. Hasan el-Hemedânî (ö. 1031/1622): *et-Tavdîh fî müşkilâtı'l-Keşşâf.*
93- Mer'î b. Yûsuf el-Makdisî (ö. 1033/1623): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
94- Mollazâde eş-Şirvânî (ö. 1036/1626): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf ve'l-Kâdî ve'l-müftî.*
95- Kutbüddîn b. Abdilhay ez-Zâhidî el-Kebîrî (ö. 1050/1641): *Hâşiye ʻalâ Tefsîri'l-Keşşâf.*
96- Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn ed-Dihlevî (ö. 1052/1642): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
97- Sâlih b. Dâvûd el-Yemenî (ö. 1062/1652): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
98- Abdülhakîm b. Şemsiddîn es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
99- Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659): *el-Keşf ʻani'l-Keşşâf.*
100- Hıdır b. Muhammed el-Mevsilî (ö. 1069/1659): *Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf.*
101- Hasan b. Ahmed el-Celâl (ö. 1084/1674): *Menhu'l-eltâf bi-tekmileti Hâşiyeti'l-Keşşâf.*
102- Yahyâ b. Ömer Ali el-Minkârî er-Rûmî (ö. 1088/1678): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
103- Ahmed b. Sâlih Ebi'r-Ricâl (ö. 1092/1682): *Hâşiye ʻalâ Tefsîri'l-Keşşâf.*
104- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684): *Hâşiye ʻalâ tefsîri'l-Keşşâf.*
105- Yahyâ b. Muhammed el-Melyânî (ö. 1096/1685): *el-Muhakemât beyne Ebî Hayyân ve'z-Zemahşerî.*
106- Muhammed b. Muhammed el-Bahşî el-Hâdimî (ö. 1098/1687): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
107- Hâmid b. Mustafa el-Aksarâyî el-Konevî (ö. 1098/1687): *Hâşiye ʻalâ tefsîri'l-Keşşâf: Hâşiye ʻalâ Tefsîri'l-Beyzâvî ve Tefsîri'z-Zemahşerî.*
108- Sâlih b. Mehdî b. Ali el-Yemenî el-Mukbilî (ö. 1108/1697): *el-İthâf li-talebeti'l-Keşşâf.*
109- Mustafa Muhammed b. Muhammed Rodosluzâde (ö. 1113/1701): *Taʻlîk ʻale'l-Keşşâf.*
110- Saçaklızâde Mehmet Efendi (ö. 1145/1732): *Hâşiye alâ tefsîri'l-Keşşâf.*
111- Muhammed b. Ömer b. Osman ed-Dârendî er-Rûmî (ö. 1152/1740): *Taʻlîku'd-Dârendî ʻalâ âyâtin min Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Beyzâvî.*
112- Halîl b. Hasan el-Aydînî (ö. 1171/1757): *Mevâzi'l-Müşkile min havâşi'l-Keşşâf.*
113- Hâmid b. Ali ed-Dımaşkî el-İmâdî (ö. 1171/1757): *el-İthâf fî şerhi Hutbeti'l-Keşşâf.*
114- Muhammed b. Yûsuf el-Halebî (ö. 1194/1780): *Taʻlîkât ale'l-Keşşâf.*
115- Hocazâde Muhammed b. Vecîh el-İzmirî (ö. Hicrî 12. asır): *İsʻâfü'l-ithâf fî muʻâveneti'l-Kâdî ve'l-Keşşâf.*
116- Muhammed Alyân el-Merzûkî (ö. 1355/1936): *Meşâhidü'l-insâf ʻalâ Tefsîri'l-Keşşâf.*
117- İbn Cübâre (ö. ?): *Muhtasarü'l-Keşşâf.*
118- Abdülbâkî b. Molla Halil Hacı Derviş (ö. ?): *Kâşifü'l-Keşşâf.*
119- Zeynüddîn Ömer el-Acemî (ö. ?): *Telhîsü'l-Keşşâf.*
120- Alâüddîn Ali Behlevânî (ö. ?): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
121- Cerrahzâde Muhammed (ö. ?): *Hâşiye ʻalâ Tefsîri'l-Keşşâf.*
122- Ebû Muhammed Şerefüddîn Mevlânâ Nizâmüddîn el-Elmâliğî (ö. ?): *Hakâiku'l-Keşşâf.*
123- er-Rahâvî (ö. ?): *Hâşiyetü'r-Rahâvî ʻale'l-Keşşâf.*
124- Hoca Çelebi (ö. ?): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
125- İbrâhim ez-Zâhidî (ö. ?): *Kâşifü'l-gavvâşî: Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
126- Mahmûd b. Yaʻkûb et-Devrekî (ö. ?): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
127- Muhammed b. Muhammed Cemâliddîn el-Kummî (ö. ?): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
128- Muhammed es-Sâdikî (ö. ?): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
129- Yûsuf b. Cemâliddîn b. Hasan el-Arabî (ö. ?): *Risâle ʻalâ Keşfi'l-Keşşâf.*
130- Yûsuf b. Hüseyin Ali el-Kuraşî el-Hanefî el-Antakî (ö. ?): *Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*
131- Muhammed b. Tayyib el-Fâsî (ö. ?): *Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf.*
132- Muhammed b. Ali eş-Şebusterî (ö. ?): *Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf.*
133- Müellifi meçhul: *Envâu'l-Envâr*.
134- Kûçek Ahmedzâde Ebû Bekr el-Kârî (ö. ?): *Şerhu Ebyâti Hâşiye ʻale'l-Keşşâf.*

135- Yûsuf b. Cemâliddin b. Hasan el-Antalî (ö. ?): *Risâle ‘alâ keşfi’l-Keşşâf.*
136- Ömer el-Bulkînî Abdullah b. Hâdî (ö. ?): *el-Cevherü’ş-şeffâf.*
137- Abdülkerîm b. Abdülcebbâr (ö. ?): *el-Keşşâf Şerhi ve el-Muhâkemât*

1.5. *el-Keşşâf* Hâşiyelerine Yazılan Hâşiye ve Ta‘lîkler

1.5.1. Teftâzânî’nin *Hâşiye ale’l-Keşşâf*’ına Yazılan Hâşiyeler

138- Haydar b. Muhammed el-Herevî (ö. 830/1427): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Sa‘diddîn.*
139- Ahmed Paşa es-Sivrihisârî (ö. 863/1458): *Tekârîr ‘alâ Hâşiyeti Sa‘di’d-dîn.*
140- Alâüddîn Ali b. Muhammed Kuşcu (ö. 879/1474): *Ta‘lîk ‘alâ Hâşiyeti Sa‘d.*
141- Ahmed b. Yahya Hafîdü’t-Teftâzânî (ö. 887/1482): *Hâşiye ‘alâ evâili hâşiyeti Ceddihî.*
142- Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 890/1485): *Muhtasaru hâşiyeti’t-Teftâzânî.*
143- Nizâmüddîn Osman b. Abdillah Mevlânâzâde (ö. 901/1495): *Hâşiyetü’l-Hatâî ‘alâ Hâşiyeti Sa‘di’d-dîn.*
144- Celâleddîn Hasan b. Ahmed el-Yemenî (ö. 1084/1683): *Fethu'l-eltâf fî tekmîli Hâşiyeti's-Sa‘d ‘ale'l-Keşşâf.*

1.5.2. Cürcânî’nin *Hâşiye ale’l-Keşşâf*’ına Yazılan Hâşiyeler

145- Molla Hızır Bey (ö. 863/1459): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid.*
146- Rumeli Kazaskeri Abdülkerîm er-Rûmî (ö. 874/1470): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid.*
147- Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bistâmî (ö. 875/1471): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid.*
148- Alâüddîn Ali b. Muhammed et-Tûsî (ö. 877/1472): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid.*
149- Ahmed b. Seyyid el-Kırîmî (ö. 879/1474): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid ‘ale’l-Keşşâf.*
150- Bedrüddîn Hasan Çelebi el-Fenârî (ö. 891/1486): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Cürcânî.*
151- Hatîbzâde Muhammed el-Kastamônî (ö. 901/1496): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid.*
152- Kara Kemâl el-Karamânî (ö. 920/1514): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid ‘ale’l-Keşşâf.*
153- Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Paşa (ö. 940/1533): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l- Keşşâf li’l-Cürcânî.*
154- İbrâhim b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 945/1538): *Havâş ‘alâ Hâşiyeti’l-Cürcânî.*
155- Pîr Muhammed el-Kirmânî (ö. 951/1544): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid.*
156- Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde (ö. 968/1560): *Ta‘lîka ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid eş-Şerîf ‘alâ Tefsîri’l-Keşşâf.*

1.5.3. Diğer *el-Keşşâf* Hâşiyelerine Yazılan Hâşiye ve Ta‘lîkler

157- Cemâlüddîn Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî (ö. 791/1388-89): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Kutbi’t-Tahtânî: İ‘tirâzât ‘alâ Şerhi’l-Keşşâf li-Kutbi’t-Tahtânî.*
158- Abdülkerîm b. Abdilcebbâr et-Tebrîzî (ö. 825/1422): *el-Muhâkemât ‘ale’l-Keşşâf beyne’ş-Şeyhayn Kutbi’r-Râzî ve’l-Aksarâyî.*
159- Mansûr b. Hasan el-Kuraşî el-Kâzerûnî (ö. 860/1455): *Letâifü’l-eltâf fî tahkîki’t-tefsîr ve nakdi’l-Keşşâf.*
160- Şemsüddîn Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö. 875/1470): *Müsveddetü Hayâlî ‘ale’l-Keşşâf.*
161- Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Hişâm (ö. 762/1360): *Muhtasaru’l-intisâf ve’l-insâf min Tefsîri’l-Keşşâf.*
162- Abdülkerîm b. Abdilcebbâr ed-Dımaşkî (ö. ?): *Mu‘allekât Mevlânâ Abdilkerîm ‘alâ Şerhi’l-Keşşâf li-Mevlânâ Ali Kuşcu.*
163- Ali b. Ömer el-Erzincanî (ö. ?): *Tevzîhu müşkilâti’l-Keşşâf.*

Bu eserlerle beraber Haydar el-Herevî'nin *el-Keşşâf Şerhi*, Yûsuf Bâlî'nin *Cürcânî Şerhi Haşiyesi*, Senûsî'nin *Teftâzânî Haşiyesi Muhtasarı*, Şâmî’nin *el-İthâf*'ı, İbn Bilâl'in *el-Keşşâf Şerhi*, Gazzî'nin *ed-Dürrü’s-semîn*'i, Mevsılî’nin Şevâhid Şerhi, Mirza İbrâhim el-Hemedânî'nin *el-Keşşâf Şerhi*, Yahyâ eş-Şâvî'nin *el-Muhâkemât*'ı, Hâmid b. Mustafa'nın *En‘âm Sûresi Tefsiri Şerhi*, Mukbilî'nin *el-İthâf li-talebeti’l-Keşşâf*'ı, Darendeli Mehmed Efendinin *Hâşiye ‘alâ âyâtin min Tefsîri’l-Keşşâf*'ı, Elmalılı Nizâmeddin'in *Hakâiku’l-Keşşâf*'ı, Şeyh Rükneddin'in *el-Ehâdîsü’l-menkūle fî fezâili’s-süver mine’l-Keşşâf*'ı, Cemâleddin el-Yemenî ve Türke el-İsfahânî’nin Eserleri, Emîr Pâdişah'ın eseri, Zekeriyyâ b. Bayram, Zeyrekzâde ve Mağribî’nin eserleri, Halîl b. Osman’ın derlemesi, Radıyyüddin el-Makdisî'nin el-Keşşâf-Envâr-İrşâd Muhakemesi gibi eserler ile İbn Ebi’r-Ricâl, İsbîrî, Konevî, Merzûkî,

Mîr Gıyâs, Şirvânî, Kebîrî, Âmilî, Hafâcî, Celâl el-Yemenî, Minkârîzâde, Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Kassâr, Necefî, Hucendî, Hulvânî, Saçaklızâde, Fâsî, Aydınî, Küçük Ahmedzâde, Muzaffer Ali, Derviş, Rehavî, Emîr eş-Şerîf gibi alimler tarafından çeşitli eserler yazılmıştır. Küçük ve büyük hacimli *el-Keşşâf* üzerine yazılan eserlerin sayısı bu tespitlere göre İki yüz otuz civarını bulmaktadır.[15] Bundan sonraki kısımda en kapsamlı *el-Keşşâf* hâşiyelerinden birisi olan Ahmed el-Karamânî ve hâşiyesi hakkında bilgi verilmiştir.

2. Ahmed b. Mahmûd el-Esamm el-Karamânî el-Larendevî

2.1. İsmi, Lakapları, Doğumu ve Eğitim Hayatı

İsmi Ahmed, baba adı Mahmûd'tur. Bazı kaynaklarda "Karamânî"[16] bazı kaynaklarda ise "Lârendevî-Lârendî" nisbesi kullanılmaktadır. Sebebi bilinmeyen bir işitme sıkıntısından dolayı Arapça "el-Esamm" ve Türkçe "Sağır" kelimesi lakap olarak kullanılmaktadır.[17] Âlim ve beyefendi bir kişiliğe sahip olmasından dolayı "Çelebî" ifâdesi de kullanılmaktadır. Muhtelif kayıtlarda "el-Vâiz", "el-Müfessir", "el-Fâdıl", "el-Âlim", "er-Rabbânî" ifadelerine de rastlanılmaktadır.[18] Eşi ve çocuklarıyla ilgili bir bilgi kayıtlarda geçmemektedir. Kendisi ve eseri kaynaklarda bir diğer Karaman'lı alim Nûreddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî ve onun *Takşîru't-tefsîr* isimli Beyzâvî Hâşiyesi ile karıştırılmaktadır.[19] Karaman'da doğmuş olup doğum tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 1534 senesinde vefat eden hocası Pîrî Paşazâde Muhyiddîn Mehmed Râzî Çelebi'ye (ö. 941/1534) İstanbul Koca Mustafa Paşa Medresesinde[20] ilk dönem ve son dönem öğrencisi (dânış-mend)[21] olması, icâzet almasıyla beraber onun asistânı (muîd)[22] olmasına bakarak öğrencilik ve hocasının Edirne'ye tayin süreci dikkate alındığında doğum tarihinin 1500 yılı başlarında olabileceği düşünülmektedir. İlk tahsilini memleketinde yapmış daha sonra İstanbul'a gelerek meşhûr hocalardan ders almıştır. Koca Mustafa Paşa Medresesinde Pîrîpaşazâde'nin öğrencisi (dânış-mend) ve asistânı (muîd) olmuştur.[23] Diğer hocalarının isimleri bilinmemekle beraber başta İbn Kemal olmak üzere birçok büyük âlimin tedrisinden geçtiği tahmîn edilmektedir. Pîripaşazâde'den zahiri ilimlerde müderrislik icâzetini almış, Halvetî tarikatıyla da tasavvufa girmiştir.[24]

2.2. Hayâtı, İlmî Kişiliği, Görevleri ve Vefâtı

Kendisini birçok ilmî konuda yetiştiren müfessir; tasavvuf, hadîs ve özellikle de tefsîr konusunda uzman kabul edilmiştir. İlmiyle âmil, takvâ ve fazilet sahibi, ilmî şahsiyetini yücelten feyiz sahibi, kanaâtkâr ve nüktedân bir kişiliğe sahiptir. Güzel ve sakin üslubu ile yaptığı latif sohbetleri, dinleyicileri derinden etkilemiştir. Bu sebeple vâiz lakabı kullanılmaktadır. Hayatı boyunca namazlarını cemaatle kılmaktan taviz ver-

---

[15] Tarafımızca yapılan bu liste şimdiye kadar yapılan listelerin birleştirilmesi, yeni ilavelerin eklenmesi ve yanlış kayıtların silinmesi ile oluşturulmuştur. Liste Kaynakları için bk. Mesut Kaya, *Tefsîr Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: 2019 İFAV Yayınları), 15-254; Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Taʿlîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* (2014), 187-193; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", 249-303; M. Taha Boyalık, *el-Keşşaf Literatürü: Zemahşeri'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 43-249.

[16] Nev'îzâde Atâullah b. Yahyâ Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâ'ik, Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, nşr. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/337; Mehmet Tahir Bursalı, Osmanlı Müellifleri (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342-1923), 1/236-237; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163-164; Mehmed Süreyya Bey, Sicill-i Osmanî Yahut Tezkira-i Meşâhîri Osmâniye. nşr. Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/199.

[17] Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/337; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199.

[18] Ahmed el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Süleymâniye, Cârullah Koleksiyonu, No: 110-112-113-114-115-116-117), Zahriye Sayfası; *Tefsîru'l-Karamânî* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 487), 1a; Mustafa Topcu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik Ve Değerlendirilmesi Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 58.

[19] Mustafa Topcu, "Hamza El-Karamânî'nin Takşîru't-Tefsîr Hâşiye 'Alâ Envâri't-Tenzîl fi'z-Zehrâveyn" *Sırat*, 2/1, (2021), 152 -180; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*,1/467, Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650.

[20] Abdülkadir Özcan, *Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku'ş-şekâik. Şêkâik-i nu'maniyye ve zeyilleri* (İstanbul: 1989, Çağrı Yayınları), 5/458; Semavi Eyice, " Koca Mustafa Paşa Câmii ve Külliyesi ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 01 Eylül 2023). Mustafa Topcu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîri*, 58.

[21] Başta Fâtih ve Süleymaniye medreseleri olmak üzere medreselerin, icâzet seviyesine gelmiş öğrencilerinin ismidir. Mehmet İpşirli, "Danışmend", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 01 Eylül 2023).

[22] Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/357-358; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/236-237; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163-164. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199; Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650.

[23] Topcu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîri*, 58.

[24] Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163-164; Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/357-358.

memiştir.[25] Cuma günleri Fatih'te bulunan Molla Ahaveyn Mescidinde vaaz vermek, geri kalan diğer günlerde de Fatih Camii'nde tefsir ve hadis dersleri vermekle görevli iken Kânûnî'nin şehzadesi II. Selîm (ö. 982/1574) ile yaşadığı sebebi bilinmeyen basit bir anlaşmazlık sebebiyle Karaman'a dönmüştür. Kanaatkâr kişiliği sebebiyle diğer şehzâde Bâyezid (ö. 969/1562) tarafından kendisinden duâ istemek amaçlı olarak gönderilen çeşitli yardımları hiç tereddüd etmeden teşekkür ederek geri göndermiştir. Karaman'a döndükten sonra Halvetî şeyhi Şeyh Cemâleddîn Efendi'ye intisâp ederek hizmetine girmiş ve ondan halifelik almıştır. Karaman'da bulunan Emir Musa Bey Medresesi'nde bulunduğu ancak burada müderrislik veya farklı bir görevle mi bulunduğuna dair bir bilgi yoktur.[26] Bir müddet sonra görev adına üstünde ne varsa bırakmış, uzlete çekilerek geri kalan ömrünü; ibadet, tefekkür, ders ve te'lîf çalışmaları yaparak sürdürmüştür.[27] Ahmed el-Karamânî kaynakların çoğunluğuna göre 971/1564[28] yılında bazı kaynaklara göre ise 981/1574[29] yılında vefat etmiştir. Evliyâ Çelebî kabrinin ziyaret yeri olduğunu belirtir.[30] Muhtemel bir tarih yağmacılığı veya başka bir sebepten kaynaklı kabrinin kaybolduğu düşünülmektedir.

2.3. Eserleri

Kaynaklarda diğer Karaman'lı müfessir Nûreddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî tarafından (ö. 871-1466) *Envâru't-tenzîl*'in Fâtiha, Bakara ve Âli İmrân sûreleri için hâşiye olarak yazdığı *Takşîru't-Tefsîr* (*Hâşiye ale'z-zehrâveyn li'l-Beydâvî*) ile karıştırılan *Tefsiru'l-Karamânî* isimli hâşiyesi, *Tekmile li-Tefsiri's-Semerkandî*, *Letâifnâme* ve kelam ilmine dair *Sahâif* isimli toplam dört adet eser kendisine nispet edilmektedir. *Tefsîru'l-Kur'ân, Tefsîru'l-Asamm, Tefsîr-u Sağır Ahmed Çelebi, Tefsîr-u Vâiz Çelebi,*[31] *Tefsîr-u Şerif*[32] isimleriyle anılan hâşiye için ayrı bölümde bilgi verilecektir. "*Tekmile li-Tefsiri's-Semerkandî*" adlı eser bazı kaynaklarda Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89 [?]) ve Cemâleddin İshak el-Karamânî'ye (ö. 933/1527) bazı kaynaklarda ise Ahmed el Karamânî'ye nispet edilmiştir.[33] Cemâleddin İshak el-Karamânî'nin *Tekmile-i li-Tefsîr es-Semerkandî* adlı eserin ilk sayfalarında sarf ilmine dair kendi eseri olan *Tevâbiʿ fi's-sarf*'a atıfta bulunması eserin ona ait olduğunun bir işaretidir.[34] Ancak Beyyine sûresinin tefsirine başlanılan bölümün sayfa kenarına yazılmış olan "Beyyine sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar Ahmed b. Mahmud el- Asamm tasnifidir." [35] derkenar notu, bu eserin Mücâdele sûresi ile Beyyine sûresi arasını Cemâleddin İshak el-Karamânî, Beyyine sûresi ile Nâs suresi arasının ise Ahmed el-Karamânî tarafından yazıldığına bir işarettir. Bu sebeple her ikisini de yazan kaynakların doğruluk payı bulunmaktadır. *Letâifnâme* adlı eseri hakkında dilinin Türkçe[36] olduğu haricinde bir bilgi ve nüsha yoktur.[37]

3. Ahmed el-Karamânî'nin *Tefsîru'l-Karamânî* Adlı Hâşiyesi

3.1. Eserin Adı, Yazılma Sebebi ve Muhtevâsı

Eserin "Mukaddime" bölümü bu tefsirde yoktur ya da kaybolmuştur. Bu sebeple esere müellif tarafından kâfiyeli ve kendine özel bir kalıp şeklinde verilen bir isim bilinmemektedir. Kaynaklar ve yazma eser zahriyelerinde *Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî,*[38] *Tefsîru'l-Karamânî, Tefsîru'l-Kur'ân, Tefsîr-u Sağır Ahmed*

---

25 Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/357-358; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199.

26 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199; Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/357-358.

27 Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/357-358; Demir, *Osmanlı Müfessirleri,* 163-164; Mehmed Süreyyâ, *Sicilli Osmânî,* 1/199; Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/236-237.

28 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* 1/467, Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/43; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163-164; Bağdatlı İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrût: Dâr-ü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 1/145.

29 Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/236-237.

30 Mehmed Zıllî b. Derviş Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi, Anadolu, Suriye, Hicaz* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935) 9/314-315.

31 Ahmed b. Mahmûd el-Asamm el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (İstanbul: Damad İbrahim Paşa, 154), 1a.

32 Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 114), 1a.

33 Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163.

34 Cemâleddin İshak el-Karamânî, *Tekmile li Tefsîri's-Semerkandi,* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 275), 25a.

35 İshak el-Karamânî, *Tekmile,* 236b.

36 Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/358.

37 Habeşî, *Câmiʿu'ş-şürûḥ* 1/321.

38 Nüsha zahriyyeleri ve kayıtlarda genel olarak bu isim kullanılmıştır.

Çelebî, Tefsîru'l-Esamm,[39] *Hâşiyetü'l-Keşşâf me'a'l-Beyzâvî,*[40] *Lübâbü't-tefâsîr*[41] gibi bazıları birbirine yakın farklı isimler verilmiştir. Eserin ismi bu çalışma ve diğer çalışmalarda nisbesine izâfeten *Tefsîru'l-Karamânî* (*Karamânî Tefsîri*) şeklinde kullanılmıştır. Tefsirin hangi maksatla yazıldığına dair bir bilgimiz yoktur. Ancak eser yazmaya sebep olan genel gayelere matuf yazıldığı söylenebilir. Eserin muhtevası *el-Keşşâf*'ın gerekli görülen yerlerine yapılan yorumlardan ve kendi tefsirlerinden oluşmaktadır. Bu yönüyle eser hâşiye ve tefsir özelliğini aynı anda göstererek döneminin tefsir anlayışını bizlere aktarmaktadır.

3.2. Eserin Ahmed el-Karamânî'ye Âidiyeti

Tefsîru'-Karamânî adlı eserin müellif Ahmed el-Karamânî'ye nispetiyle ilgili bir problem yoktur. Dönemle ilgili kayıt ve kaynaklarda müellife nispet edilmektedir.[42] İsim benzerliği olan diğer müelliflerin bu hacimde bir tefsir ya da hâşiyesi yoktur. Bilgi aktaran kaynakların hepsi müfessirin tefsir ya da tefsire dair bir hâşiyesinin olduğunu söylerler. Yazma nüshaların zahriye ve kapak iç kısımlarında tefsir/hâşiye, çeşitli isimler ile müellife ait olarak kaydedilmiştir.[43] Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde muhtemelen bir sehiv sonucunda Nûreddîn Hamza b. Mahmud el- Karamânî (ö.871/1467) ile müfessirin bilgilerini yanlış kaydetmiştir. Nûreddîn Hamza b. Mahmud el- Karamânî'nin adını yazarken Ahmet ve Hamza'yı aynı anda yazıp ölüm tarihi olarak da Nûreddîn Hamza b. Mahmud el- Karamânî'nin (ö.871/1467) ölüm tarihini değil de yüz sene farkla Ahmed el-Karamânî'nin (ö. 971/1563) ölüm tarihini yazmıştır. Bu karışıklık sonraki dönem bazı kayıtları da etkilemiş ve bilgiler yanlış olarak devam etmiştir. Hamza el-Karamânî Karaman Beyliği dönemi alimi, eseri *Takşîru't-tefsîr* ize Beyzâvî hâşiyesidir. Ahmed el-Karamânî ise Osmanlı Devleti alimi ve *Tefsîru'l-Karamânî* adlı eseri ise *el-Keşşâf* haşiyesidir.[44]

3.3. Tefsirin Yazma Nüshaları

Tefsir henüz basılmamış olup Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Prof. Dr. Ali Akpınar nezaretinde lisansüstü çalışmalara konu olarak tahkik edilmektedir. Eserin yazma nüshaları ise çok zengin olmamakla beraber çeşitli Kütüphane koleksiyonlarında nüshalar halinde mevcuttur. Bu nüshaların kendi içlerinde bazı sayfa eksiklerinin olduğu ancak birbirlerinin sayfa eksiklerini tamamladıkları görülmüştür. Birinci nüsha Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, Koleksiyon numarası B477 ile B492 arası on beş nüshadan oluşan ciltlerin tamamı kaydedenin hatasıyla Nûreddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî (ö. 871-1466) adına kaydedilmiştir. B477-B478-B479 numaralı ciltlerde nispet doğrudur. Geri kalan B480 ile B492 arası ciltlerde ise nispet doğru değildir. Bu ciltler müfessir Ahmed el-Karamânî'nin (ö. 971/1564) *Tefsîru'l-Karamânî*'sidir. Yanlışlığın sebebi muhtemelen *Keşfü'z-zünûn*'daki kayıt yanlışlığıdır. İkinci nüsha Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullah Koleksiyonu, Koleksiyon numarası 109 ile 117 arası olan ciltler; Ahmed b. Mahmud Ahmed el-Karamânî'ye (ö. 971/1564) *Tefsîru'l-Karamânî* ismiyle doğru bir şekilde kaydedilmiştir. Üçüncü nüsha ise Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, Koleksiyon numarası 053 ile 058 arası olan ciltler, Abdurrahman b. Keysân el-Esamm[45] (ö. 200/816) adına *Tefsîru'l-Esamm* adıyla kayıtlıdır. Bu kayıt da el-Esamm isimlerindeki benzerlik sebebiyle muhtemelen mukayyidin hata yapması sonucunda olmuştur. Eserin Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'a (ö. 200/816) nispeti onun mutezile mensubu olması ve aradaki yaklaşık 816 senelik zaman farkı sebebiyle mümkün değildir. Diğer el-Esamm lakaplı, Ebû Abdirrahmân Hâtim b. Unvân el-Esamm el-Horasânî'ye (ö. 237/851) nispet edilmesi de aynı şekilde 800 senelik zaman farkı ve içeriğinin farklı olması sebebiyle hata-

---

[39] Ahmed el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 55), Zahriye Kaydı.

[40] Ahmed el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 151), Zahriye Kaydı.

[41] Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 213.

[42] Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/357.

[43] Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/357-358; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî,* 1/199; Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/650; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/236-237.

[44] Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*, (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1269/1853), 120; Topcu, *Takşîru't-tefsîr*, 157-180.

[45] Mustafa Bilgin, "Hâtim el-Esam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Eylül 2023).

lıdır. Çünkü bu nüshalar Cârullah ve Beyazıt nüshaları ile uyumludur.[46] Dördüncü yer, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu olup 338 numaralı nüshada İnsan sûresinden Nâs sûresinin sonuna kadar olan kısım vardır.[47] Beşinci yer, Bursa İnebey Halk Kütüphanesi Haraççıoğlu Koleksiyonu olup 132 numaralı nüshada Bakara sûresi 22-121. âyetler arası bulunmaktadır.

3.4. Hâşiye ve Tefsir Olarak Müfessirin Yöntemi

Müfessir el-Karamânî; (قوله–Onun şu sözü ve وبقوله-Onun şu sözüyle) ibaresinin arkasından musannife ait açıklanacak kısmı getirir. Musannıf'a ait kısmı açıkladıktan sonra (أي المقصود–Yani maksat), (المقصود منها-Ondan maksat şudur), (مراد المصنف-Yazarın muradı şudur), (بل مراد المصنف-Belki de yazarın muradı şudur), (قصد ب-Bu ibareyle kast edildi), (أراد به ههنا- Bu ibare ile burada şu manayı murat etti), (أي أريد-Yani murat edildi), (عنى ، يعنى-Kast etti, ediyor), (أن المراد-Muhakkak murat), (أشار ب-Bununla işaret etti), (وكلام المصنف-Musannifin kelâmı), (و قد نَصَّ-Delil getirdi) vb. ifadeler ile musannifin maksadını açıklar.[48] (فيه بحث-Burada araştırılması gereken bir durum var) ve (فيه نظر-Bu konuda farklı mülâhazalar var), (واعلم-Bil ki!), (فان قيل... قلنا-Eğer şöyle denildiyse, biz de şöyle dedik) (فان قيل... فالجواب-Eğer şöyle denildiyse, cevap şöyledir), (وأجيب أيضا-Aynı şekilde cevap verildi), (فاندفع ما قال-Dedikleri şu şekilde savunuldu), (و نعم ما قال--Söylediği ne güzeldir), (والأكثر-Çoğunluk), (والتحقيق أنه-İşin tahkiki, muhakkak), (وجه الاندفاع-Savunulma yönü) vb. farklı ifadelerle eserinde diğer hâşiye yöntemlerini kullanmıştır.[49]

Müfessir Besmele ile başlayıp devamında sûre hakkında kelime ve harf sayısı gibi bilgiler verir, Mekkî, Medenî olmasına temas eder.[50] Sûrelerin mukaddime kısmını bitirdikten sonra âyetlerin her yerini değil de gerekli gördüğü kısımlarını açıklar. Başta dilsel ve edebî tahliller olmakla beraber Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîfler başta olmak üzere ilgili bütün kaynaklara atıfta bulunur. *el-Keşşâf ve Envâru't-tenzîl*'den alıntılar yapıp karşılaştırmalarda bulunur. Buda eserin omurgasının her durumda hâşiye olması üzerine inşa edildiğini ancak bazen metot değiştirdiğini gösterir. Hâşiye ve müstakil tefsiri birbirine derç etmiştir. *el-Keşşâf* metninden bağımsız olarak sûreler, nüzûl sebepleri ve faziletleri hakkında bilgiler vermektedir.

3.5. Tüm Tefsir Genelinde Kullandığı Ana Kaynaklar

Tüm tefsir genelinde ilk olarak atıf ve referansta bulunulan kaynaklar: ez-Zemahşerî (ö. 538/1144): *el-Keşşâf,* el-Beyzâvî el-Kâdî (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl,* er-Râzî (ö. 606/1210): *Mefâtîhu'l-ğayb,* el-Kurtubî (ö. 671/1273). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* İbn Atıyye el-Endelûsî (ö. 541/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz,* es-Sa'lebî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân,* en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329 [?]), *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân,* İbn Âdil (ö. 880/1476 sonrası?), *el-Lübâb,* el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Hâşiye ale'l-Keşşâf ve Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî,* et-Teftâzânî (ö. 792/1390): *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Hamza el-Karamânî (ö. 871-1467): *Takşîru't-tefsîr,* Molla Hüsrev (ö. 885/1480): *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* ve *Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'dı'l-Kâdî,* Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)*: Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî,* Şeyhzâde: *Hâşiyetü Şeyhzâde,* el-Kazvînî (ö. 745/1344): *Keşfü'l-Keşşâf,* es-Semerkandî (ö. 860/1456): *Bahru'l-ulûm,* Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1349): *Tuhfetü'l-Eşrâf fî Keşfi ğavâmidi'l-Keşşâf,* et-Tîbî (ö. 743/1342): *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâ'i'r-rayb,* et-Tüsterî (ö. 283/896), el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), İbn Cinnî (ö. 392/1002), *Sâhibü's-Sıhâh* el-Cevherî (ö. 400/1009), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Sâhibü'l-Miftâh* es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Kütüb-ü Tis'a* ve diğer Hadis kitapları ile çeşitli râvîlerden oluşmaktadır.

---

[46] Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Eylül 2023); Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2016), 178-187.

[47] Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 161.

[48] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Süleymâniye, Cârullah Koleksiyonu, No: 117).

[49] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Süleymâniye, Cârullah Koleksiyonu, No: 117).

[50] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 230a-b.

3.6. Kur'ân İlimleri Açısından Karamânî Tefsiri

3.6.1. Kur'ân, İnzâl, Tenzîl, Âyet ve Sûreler Hakkındaki Açıklamaları

Tefsir ve hâşiye geleneğinde mukaddimede Kur'ân kelimesinin iştikâkı, inzâl ve tenzîl meselesinin detaylı beyanı, sûre ve âyet kavramları, tefsîr ilminin en şerefli ilim olarak belirtilmesi gibi kavramlar hakkında bilgi verilir. Eserin mukaddimesi olmadığından müfessirin bu anlamları cumhûrun anladığı şekillerde anladığı varsayılmıştır. Müfessir, Mushaf ve sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu, ictihâdî olmadıklarını beyan etmiştir. İçtihâdî kabul edilirlerse İmâmiyye Şîa'sında olduğu gibi Kur'ân'dan bazı sûrelerin silinmesi iddialarının gündeme gelebileceğini[51] Sûrelerin isimlendirilmelerini, âyet ve kelime sayılarını ve sûreler arası tenâsübü geniş olarak ele almıştır.[52]

3.6.2. Mekkî ve Medenî Kavramları ile Esbâb-ı Nüzûle Dâir Açıklamaları

Müfessirin مكية ve مدنية diyerek âyet ve sûrelerin Mekkî ve Medenî olması konusunda hicreti ölçü aldığı ancak " مكية النزول-nüzûlü (indiği yer)[53] Mekke" olan demekle de indiği yeri de ölçü kabul ettiği görülmektedir. Âyetlerin nüzûl sebepleriyle ilgili (...قد نزلت ، فنزلت، نزلت في- Şu konu/kişi hakkında indi) ibarelerini kullanarak bilgiler verir. "قِيلَ-denildi رُوِىَ -rivâyet olundu ki" ibareleri ile de kaynak belirtmeden nüzûl sebeplerini açıklamaktadır.

3.6.3. Nesih, Muhkem ve Müteşâbih Konusundaki Açıklamaları

Müfessir neshi kabul eder ancak nesih olduğu söylenen bazı ayetlerin tevil edilebileceğini söyler. Neshi bilindiği şekliyle üçe ayırır.[54] Bakara sûresi 106. Âyetinin açıklamasında neshi ele almıştır.[55] Nesih ve insâ tartışmaların Kur'ân'ın hâdis olması ve inzâlin gecikmesi meselelerinde inanç açısından tartışmaya yol açtığını belirtir.[56]Akıl sahipleri tarafından "manası başka bir ihtimâl söz konusu olmadan ancak bu olabilir" denilen, anlaşılmayı zorlaştıran bir kısalık veya eksikliğin olmadığı âyetlere "muhkem"; kendisine farklı anlamlar yüklenen mananın açık olmadığı, zâhirdeki mana dışında muradın açık olmadığı, zâhire muhalif manası olan diye tarif edilen âyetlere de "müteşâbih" denilir[57] şeklinde tarif eder.

3.6.4. Hurûfu Mukatta‘a ve Î‘câzü’l-Kur'ân Konusundaki Açıklamaları

Hurûf-u mukatta‘a ile ilgili görüşlerini Bakara sûresi başında ve yeri geldikçe diğer sûre başlarında cumhur ile aynı doğrultuda vermiş okunuşları ve kırâat yönleriyle ilgili bilgileri de eklemiştir.[58] Bunların sûre veya Kur'ân için isim olduğunun da söylendiğini ancak tercih edilenin Tehaddî görüşü olduğunu söylemiştir.[59] Müfessir; Kur’ân’ın insanların benzerini yapmaktan aciz olduğu mükemmel nazmı ve muhteşem manaları yönüyle mu'ciz olduğunu söyler.[60] Bu konuyla ilgili tehaddî mertebelerini Kur’ân’ın benzerini getirmeleri, on sûre getirmeleri, bir sûre getirmeleri ve Kur'ân'ın bir pasajını getirmeleri şeklinde dört kısım olarak ele alır. Bu konuyla ilgili Sarfe teorisi hakkında verdiği bir bilgiye rastlanılmamıştır.[61] Müfessir; Kur’ân'ın tezat, kusur ve eksiklikten berî olarak gönderildiğini iyice incelendiği zaman tenâkuz hissi veren şeylerde tenâkuz olmadığının anlaşılacağını belirtmektedir.[62]

3.6.5. Münâsebetü’l-Kur'ân ve Garîbü’l-Kur'ân Konusundaki Açıklamaları

Müfessir; sûreler ve âyetler arasında bulunan tenâsüb hakkında (انتظامها-انتظام السورتين- sûrenin/iki sûrenin birbirine uygunluğu), **(**وانتظام أولها بآخرها-önceki ayetin sonrakine uygunluğu**)** şeklinde başlıklar açarak çeşitli

---

51 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 231a.
52 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 230a-b.
53 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 231a.
54 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 279b-280a.
55 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 279b-281b.
56 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 280a.
57 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 414b-499a.
58 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 394a-b.
59 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 499a.
60 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 499a; (Cârullah, 109), 151a-154a.
61 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 499a-b; 514, 515a-b.
62 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 573a-b.

bilgiler verir. Bu bilgiler; sûreler arası, âyetler arası ve sûrelerin kendi içindeki tenâsübüyle ilgili açıklamalardır.[63] Müfessir; "İlmî birikim sahipleri tarafından bilinseler de az bilinir olma, a'cemî olma, daha önce duyulmamış olma, tazmîn yoluyla üretilmiş olma gibi sebeplerden kaynaklı ilk anda anlaşılması herkes için mümkün olmayan kelime ve terkipler olarak tarif edilen Garîbü'l-Kur'ân'a dair Cevherî'nin *es-Sıhâh*, Râgıb el-İsfahanî'nin *el-Müfredât*'ını kullanarak ilk sözlük manasından hareketle açıklamalar yapmıştır.[64]

3.6.6. Fezâilü'l-Kur'ân ve Î'râbü'l-Kur'ân Konusundaki Açıklamaları

Ahmed el-Karamânî kaynak dile getirmeden Zemahşerî'nin de dile getirdiği sûre ve âyetlerin faziletleriyle ilgili yoğun olmayan bilgiler vermiştir. Âyetlerin gerekli gördüğü yerlerinin i'râb bilgisini bazen kısa bazen çok uzun bir şekilde zikretmiştir.[65]

3.7. Tefsîr Yöntemi Açısından Karamânî Tefsîri

3.7.1. Tefsîr ve Tevil Kavramları

Mukaddimesi olmaması yönüyle tefsîr ve tevil kavramları hakkında verdiği bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak incelendiği zaman "وقد فَسَّرَهُ-muhakkak bununla tefsîr etti, وبدون التأويل-tevilli ya da tevilsiz, يحتاج إلى ذلك التأويل-bu tevile ihtiyaç duyar" gibi ifadelerle bu kavramları cumhurun anladığı bilinen şekliyle kullandığı görülmektedir.

3.7.2. Rivâyet Tefsîri

Başta Kur'ân'ın kendisi olmak üzere belli kaynakların kullanımıyla meydana getirilen rivâyet tefsîri örnekleri müfessirin eserinde de görülmektedir.

3.7.2.1. Kur'ân'ın Kur'ân ve Sünnet/Hadîs ile Tefsîri

Kur'ân'ın, Kur'ân ile tefsîri bağlayıcı olduğu sebeple Ahmed el-Karamânî tefsîr kaynağı olarak gerekli gördüğü yerlerde başka ayetleri kullanarak istişhâd etmiştir.[66] Kur'ân tefsiri için kendisinden sonra kullanılan ikinci kaynak ümmet açısından bağlayıcı bir şekilde Allah Rasûlü'nün sünnetidir. Bu yönüyle müfessir hâşiyesinde genel olarak senetleri hazfetmek suretiyle hadisleri sık kullanmıştır. Hadîsi Peygamberimiz ya da râvî olan sahâbeye "(عن-dan-den/Rasûlullah'tan/filan sahâbeden), (قال رسول الله-Rasûlüllah şöyle buyurdu), (قال ابن مسعود-İbn Mes'ûd şöyle buyurdu)" gibi kalıp ifadeler ile direk isnad ederek vermiştir. Genelde hadislerin sıhhat durumları ile ilgili bilgi vermeden Kütüb-ü Tis'a ve diğer hadîs kaynaklarından hadisleri zikretmiştir. *el-Keşşâf*'ta bulunan bazı hadisler hakkında çeşitli açıklamalar yapmıştır.[67]

3.7.2.2. Kur'ân'ın Sahâbe ve Tâbiîn Kavli ile Tefsîri

Sahâbe kavli tefsirdeki en önemli başvuru kaynaklarındandır. Peygamber ile sürekli beraber olan ilk nesil olmaları sebebiyle tefsirde özel bir konuma sahiptirler. Tefsirleri içtihâdî alanlarda bağlayıcı olmayıp tercih sebebi olmakla beraber ictihâdî alan dışındaki konularda bağlayıcı kabul edilmiştir.[68] Müfessir Kur'ân'ın sahabe kavli ile tefsirine dair örnekleri hâşiyesinde kullanmıştır.[69] Sahâbe yanında yetişip Kur'ân'ı en iyi şekilde anlayan ikinci nesil olmaları yönüyle Tâbiîn tefsirleri en önemli rivâyet tefsîri kaynakları arasındadır. Az bir kısım kabul etmese de çoğunluk onların tefsirini bağlayıcı kabul eder. Müfessir Tabiîn tefsirinden de örnekleri hâşiyesinde kullanmıştır.[70]

---

63 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 393b, 499a.
64 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 375b.
65 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 232a-b, 233a, 395a.
66 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 243a, 396b.
67 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 353a-b.
68 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 353a-b.
69 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 245a.
70 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 391a, 609b.

3.8. Dirâyet Tefsîri ve İslâmi İlimlerden Faydalanması

3.8.1. Dilbilimsel Açıklamaları

3.8.1.1. Sarf, İştikâk, Nahiv ve Belâğat ile İlgili Açıklamaları

Müfessir ayetin anlamlarının tam anlamıyla ortaya çıkarılabilmesi için eserin genelinde sarf ve iştikâk ilmine dair tahlillerde bulunmuştur.[71] Kelimelerin cümle içindeki fail, atıf, bedel, sıfat, te'kit, mübtedâ, haber ve mefûl olma yönleriyle ilgili nahve dair detaylı açıklamaları da tüm eser boyunca yapmıştır.[72] Âyetlerdeki müşâkele,[73] istiâre-i mekniyye,[74] kinâye,[75] terşîh, ihtisâs,[76] tevriye,[77] istiâre, teşbîh[78] gibi unsurları ele alarak fesâhat ve belâğat yönlerinden açıklamalarda bulunmaktadır.[79]

3.8.1.2. Kırâat İhtilaflârı ile İlgili Açıklamaları

Ahmed el-Karamânî eserinde gerekli yerlerde başta Sahâbe ve Tâbiîn kırâatleri olmak üzere on kırâat imamı ve ravilerinden gelen genelde mütevâtir ve meşhur olanlar olmak üzere kırâat örnekleri sunar. Şâz ve istisnâ olanları da yeri geldikçe zikreder. Kırâatler için القراءة سنة متبعة "Kırâat kendisine uyulan bir sünnettir" ifadesini kullanır.[80] Şâtıbî ve Ebû Amr ed-Dânî gibi kıraat otoritelerinden nakillerde bulunur.[81]

3.8.1.3. Şiirle İstişhâdı

Müfessir; eserinde gerekli gördüğü yerlerde *el-Keşşâf*'ta geçen şiirler ve başka kaynaklardaki şiirlerle istişhâd yöntemini kullanmıştır. Şiirleri verirken genelde kaynak belirtmeden bazen ise kaynak şiirlerin istişhâd yönleri ve manaları hakkında beyanlarda bulunmuştur. Kur'ân'ın vasfı olan الْحَكِيمِ kelimesinin eşyayı tanıma ve isabetli hüküm verenlere kullanılan bir isim olduğunu belirtmek ve Kur'ân'a verilen bu ismin manasını teyit için Câhiliye Dönemi şâirlerinden A'şâ'nın وغَرِيبَةٍ تَأْتي المُلوكَ حَكِيمَةً *** قد قُلْتُها ليُقالَ مَن ذا قالَها؟ beytini zikretmiştir.[82]

3.8.2. Fıkhî Açıklamaları

Ahmed el-Karamânî, tefsîrinde âyetlerin fıkhî yönlerinden bahsetmiş çeşitli mezhep ve mezhep âlimlerinden görüşlere yer vermiştir. الأصل إبقاء ما كان على ما كان "*Asıl olan bir şeyin olduğu hâl üzere bırakılmasıdır*" gibi küllî kâidelerden misaller vermiştir.[83] Müfessir; örf,[84] istihsân ve kıyâs,[85] gibi şer'î delillerden yeri geldikçe bahsederek Sahabe içinde fakîh olanlar ve görüşlerinden dört amelî mezhepten İmâm-ı A'zam, Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel'den ve Atâ b. Ebî Rabâh mezhebi gibi günümüzde mensubu olmayan mezheplerden nakillerde bulunur.[86] Mantûk ve mefhûmun delaleti, kıyâs mea'l-fârık ve uygun gerekçe manasına olan mezınne gibi hususlara temas edip muvâfakat-ı Ömer'den örnekler verir.[87]

3.8.3. Kelâmî Açıklamaları

Kur'ân'daki itikâda yönelik âyetler müfessirin mensup olduğu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebi ile Mu'tezile mezhebi arasında görüşlerin desteklenmesi amaçlı kullanılmıştır. Müfessir, eserinde özellikle bu

---

71 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 287b, 329a, 539b, 540a.
72 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 329a, 318b, 362a, 325a.
73 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 329b.
74 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 394b.
75 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 429b, 466b.
76 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 425b.
77 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 592a.
78 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 325b, 413b, 521a.
79 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 323b, 329b, 394b, 425b, 429b, 466b, 592a, 521a.
80 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 563a.
81 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 479a, 539b, 540a.
82 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 394b.
83 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 288b.
84 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 419b.
85 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 607a.
86 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 267b, 294a.
87 Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 588b, 512b, 293b; 336a.

iki fırka arasındaki problemli konulara temas etmiştir. Şîâ ve Kerrâmiye gibi fırkalara da yeri geldikçe temas etmiştir. Ehl-i Sünnetten olduğunun vurgusunu ونعم القول ما ذكره البيضاوي *"Beyzâvî'nin söylediği bu söz ne kadar güzel bir sözdür"* şeklinde söylediği övgü dolu sözlerle yaparken diğerlerini sadece isimleriyle belirtmiştir.[88] Yûnus sûresi 26. لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ "*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır"* âyetinin tefsirinde زِيَادَةٌ kısmını "Kerîm olan Allah'ın cemâlini seyretmektir" diye ifade eder. Müfessir, Zemahşerî'nin sırf mezhep taassubu sebebiyle hadis ilmi konusundaki kusurundan dolayı rü'yetullâhı kabul etmediğini belirtir. Hz. Ebû Bekr, Ebû Musa el-Eş'arî, Ubâde b. Sâmit, Hasan el-Basrî, İkrime, Mukâtil, gibi halef ve selef Ehl-i sünnet alimlerinin rü'yetullâhın cevazında ittifak ettiklerini anlatır.[89]

3.8.4. Tasavvufî Açıklamaları

Müfessir sûfî bir kişiliğe sahip olmakla beraber eserine tasavvufî/iş'ârî bir özellik atfetmek mümkün değildir. Ancak gerekli gördüğü ayetlerin son kısmına Semerkandî, Gazzâlî, Kuşeyrî ve Kâşânî gibi âlimlerden "قال بعض العارفين "Bazı ârif kimseler dedi" diyerek tasavvufî/iş'ârî yorumlar eklemiştir. Tevbe sûresi[90] 18. إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ الله"Allah'ın mescitlerini imar edenler ancak.." ayetini tefsir ederken "Bazı ariflerin bu ayet hakkında kulluğun gösterildiği mekanlar olan mescitlerin imar edilmesinin ancak insanî duygulardan soyutlanmakla mümkün olup âbidin îmârının şehvetini yıkmasıyla; zâhidin îmârının minnetini yıkmasıyla; ârifin îmârının masivayla alâkasını yıkmasıyla; muvahhidin îmârının ise mülâhaza bölgesini yıkmasıyla ancak mümkün olacağı" manasını verdiklerini söyler.[91]

SONUÇ

Bir medeniyet; hiçbiri diğerinden önemsiz olmayan kuruluş-İnşâ, gelişme-ibdâ', yeni bir şeyler ortaya çıkarma-îcâd, ilk üç maddenin güncellenerek devam ettirilmesi-istikrâr ve bu dört maddenin korunup yok olmaması/edilmemesi-ibkâ aşamalarının hepsini tamamladığı zaman medeniyet olur. Bununla beraber her medeniyet, başka bir medeniyetin mirasçısı olmadan meydana gelemez. Osmanlı medeniyeti yukarıda sayılan esaslar çerçevesinde seleflerinden devraldığı islam medeniyetini îcâd, istikrâr ve ibkâ yönlerinden geliştirerek ön plana çıkmıştır. Dînî ilimlerde ise istikrâr ve ibkâ aşamaları üzerine bir oluşum sağlamıştır. Bu sebeple de Osmanlı ilim medeniyetinin ürünleri genelde şerh, hâşiye ve ta'lîka gibi eserlerden oluşmaktadır. Yazılan şerh ve hâşiyeler ile tefsîr mîrâsı güncellenmiş ve zihinlerde kalıcılığı sağlanmıştır. Medrese programlarında temel kitaplar olarak okutulması yönüyle önemli olarak addedilen tefsirlerden *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'i bir gelenek olarak hâşiye yazıcılığında ilk sıraya almışlar, diğerlerine de ihtiyaç doğrultusunda hâşiye yazmışlardır. Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i üzerine en çok hâşiye yazılan eser olarak bilinmekle beraber bazılarınca *Envâru't-Tenzîl*'in *el-Keşşâf*'ın ihtisârı sayılması sebebiyle dolaylı olarak üzerine en çok hâşiye yazılan eser aslında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı olmaktadır.

Tefsîru'l-Karamânî isimli hâşiyenin müellifi Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî Kânûnî Dönemi müfessirlerindendir. Eser ve müellif yönüyle Karamanoğlu Beyliği âlimlerinden *Envâru't-Tenzîl* muhaşşîsi Nûreddîn Hamza el-Karamânî ile karıştırılmaktadır. Hayatı hakkında çok detaylı bilgi olmamakla beraber *el-Keşşâf* üzerine en hacimli tam tefsîr/hâşiye çalışmalarından birisini meydana getirmiştir. Daha önce okuyup tedrîs ettiği, içeriği hakkında derin bilgi sahibi olduğunun anlaşıldığı *el-Keşşâf* üzerine kendi birikimini de ilave ederek bu hâşiyeyi yazmıştır. Eserinin diğer eserler kadar meşhûr olmamasının sebebi muhtemelen dönemin ilim merkezi olan İstanbul'dan uzakta yazılmış olmasıdır.

Geleneğe göre önce ayetin harf, kelime ve cümle yönüyle dilsel çözümlemelerini yapmıştır. Eserine Fâtiha sûresinden Bakara sûresinin ortalarına kadar hâşiyelerin temel metodu olan "Kavlühü/قَوْلُهُ metoduyla devam ederek musannıf Zemahşerî'nin metinlerini tahlîl etmeye başlamıştır. Bakara sûresinin ortalarından itibaren bazen "Kavlühü - قَوْلُه " metodunu terk ederek gerekli gördüğü ayet parçalarını yine *el-Keşşaf* üzerin-

[88] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 414b.
[89] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 321a, 428b.
[90] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 253b.
[91] Karamânî, *Tefsîrü'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), 253b.

den müstakil olarak tefsîr etmeye başlamıştır. Bakara sûresinin sonlarından itibaren ise "Kavlühü - قَوْلُه " metodundan ziyade Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ından alıntılar ve kendi birikiminden ilaveler ile hâşiyesini müstakil bir tefsir görüntüsüne doğru yöneltmiştir. Gerekli gördüğü yerlerde Beyzâvî'den de alıntılar yaparak muhakeme yapmıştır. Âyetin tamamını değil gerekli gördüğü yerlerini tefsir eder ve bunu yaparken bazen "Kavlühü - قَوْلُه " metoduna dönüş yapsa da genelde musannifin ibaresini direk alarak tefsirini yapmıştır. Fahreddîn er-Razî, Kurtubî, Nisâbûrî, İbn Âdil, İbn Atiyye, Rûzbihân el-Baklî, Kuşeyrî, Tîbî, İbn Kemal, bazı şârih ve muhaşşîler ve eserleri ile diğer kaynak tefsirlerden istifade etmiştir. "Denildi-قيل" metodunu da kullanıp isim ve eser ismi vermeden de nakilde bulunmuştur. Zemahşerî'nin mezhep taassubundan bahsederken Beyzâvî'nin görüşlerini beğendiğini zaman zaman ifade etmektedir. Zemahşerî'nin tefsirini yapmadığı bazı ayetleri tefsir eder. *el-Keşşâf*'a hâşiye yazan Tîbî gibi âlimlerden nakilde bulunup isabet ve hata ettikleri yerleri değerlendirmiştir. Gerek tefsîr gerekse hâşiye olarak yaptığı kısımların hepsinde kelâm, fıkıh, sarf, nahiv, belâgat şiir, kırâat gibi ilimleri eserinde yardımcı unsur olarak kullanıp genelde ayet sonlarında Rûzbihân el-Baklî ve Kuşeyrî gibi alimlerden tasavvufî nakillerde bulunmuştur.

Bazı kayıtlarda eserin tamamlanamadığı söylense de toplamda on iki ciltten oluşan bu eser tamamlanmıştır. Yazma nüshaları dikkate alındığında yaklaşık dört bin beş yüz varaktan oluşan dev bir hacme sahip olduğu görülmektedir. Bu sebeple belki de en hacimli tefsir hâşiyesi olma özelliğine de sahiptir. Tefsire dair döneminin bütün özelliklerini yansıtır. Hâşiye yanında müstakil tefsir özelliği de göstermesi sebebiyle kimi kayıtlarda müstakil tefsir olarak da kaydedilmiştir. Ancak özellik itibariyle bir hâşiyedir. Eser ilim ehlinin çok istifâde edeceği tefsir tarihimizin önemli bir halkasıdır. Bu önemi dolayısıyla eserin tamamı üzerinde tahkik ve değerlendirme konularında çeşitli çalışmalar yapılması gerekmektedir. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Prof. Dr. Ali Akpınar öncülüğünde yapılan lisansüstü düzeydeki tahkîk çalışması önemlidir. Eserin tahkik edilmesinde son kısımlara gelinmiştir. Sonrasında matbu hale getirilecektir. Bu eser ve diğerleri üzerinde yapılacak olan bu tür tez, makâle vb. çalışmalar çeşitli tefsirler üzerine yapılan hâşiyelerin sebepleri ve sonuçları hakkında detaylı bilgiler elde edilmesine imkân verecektir. Müellifin bu *el-Keşşâf* hâşiyesiyle ilgili çalışmaların devam etmesi, eserin tam anlamıyla gün yüzüne çıkarılması önem arz etmektedir.

KAYNAKLAR

Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası". *Dîvân: İlmî Arastırmalar Dergisi*, 19/1 (1999), 249-303.

Akpınar, Ali. "Celâleyn Tefsîri ve Müellifleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 181/198.

Atâî, Nev'îzâde Atâullah b. Yahyâ. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik, Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli.* haz. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2017.

Bağdatlı, İsmâîl Pâşâ. *Hediyyetü'l-'ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn.* 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.

Bilgin, Mustafa. "Hâtim el-Esam". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 01 Eylül 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/hâtim el-Esam.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn.* 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Boyalık, M. Taha. *el-Keşşaf Literatürü Zemahşeri'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342-1923.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr yayınları, 5. Basım, 1996.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhi'l-'Arabiyye.* thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Çiçek, Hacı. *Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'izi ve'l-Hutab Adlı Eseri.* Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015 https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=sY7m19PfcL6F1NUw-cr80GwsCzZOkLNb_-fxoq9Ebp-VrQMII5sMFZcxRxe_r64X.

Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalısmaları*: *Kuruluştan 10/16. Asrın sonuna Kadar*. İstanbul: Ensar Neşriyât, 2007.

Demirci, Muhsin. “Hâşiye”. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2009.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. Thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

Karamânî, Cemâleddin İshak, *Tekmile li Tefsîri’s-Semerkandi*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., 275, 1a-217b.

Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esamm. *Tefsîrü’l-Karamânî.* İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, 491, 230a-616b.

Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esamm. *Tefsîru’l-Karamânî.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Koleksiyonu, 110, -183a-519a.

Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esamm. *Tefsîru’l-Karamânî.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 53, 1b-155a.

Karamânî, Hamza b. Mahmûd. *Takşîru’t-tefsîr.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 151, 1a-145b.

Evliyâ Çelebi, Mehmed Zıllî b. Derviş. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi Anadolu, Suriye, Hicaz*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.

Eyice, Semavi. "Koca Mustafa Paşa Câmii ve Külliyesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 25 Mart 2021. www.islamansiklopedisi.org.tr/koca mustafa paşa câmii ve külliyesi.

el-Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi‘u’ş-şürûh ve’l-havâşî: Mu’cem-ü şâmili’l-esmâi’l-kütübi’l-meşrûha fi’t-türâsi’l-islâmî ve beyânü şürûhihâ.* 5 Cilt. Abudabi, el-Mecma‘u’s-Sekafî, 1425/2004.

İpşirli, Mehmet. "Danışmend", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 01 Eylül 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/Danışmend.

Karataş, Ali. "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2016), 178-187.

Kaya, Mesut. *Tefsîr Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine bir İnceleme.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

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

Mehmed Mecdî Efendi. *Hadâiku’ş-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1269/1853.

Mehmed Süreyya Bey. *Sicill-i Osmanî Yahut Tezkira-i Meşâhîri Osmâniye.* nşr. Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Özcan, Abdülkadir. *Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku’ş-şekâik. Şêkâik-i nu‘maniyye ve zeyilleri.* 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Topcu, Mustafa. “Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-tefsîr Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl fi'z-zehrâveyn İsimli Beyzâvî Hâşiyesi". 2/1. *Sırat Dergisi*. (Mayıs 2021), 157-180.

Topcu, Mustafa. *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri*. Konya: Necmeddîn Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022. https://tez.yok.gov.tr /UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=MzP7PY

ssFqdb3WIjlroAkUqyQDm016UesA5jWBYs35OEbO4Wrviqay_868WoMV6m.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul, TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 01 Eylül 2023. www.islamansiklopedisi.org.tr/esam ebû bekir.

Zemahşerî'nin "Muhabbetullah" Anlayışı ve Sofyalı Bali Efendinin Eleştirisi

Dr. Oğuzhan Şemseddin Yağmur*

GİRİŞ

İslam'ın ilk mensupları, karşılaştıkları sorunların çözümü için Hz. Peygamber'e başvurarak çözüm yollarını ondan öğrenmekteydiler. Ancak İslam'ın yayılmasıyla birlikte, yeni kültür ve medeniyetlerle temas eden Müslümanlar farklı soru ve sorunlarla yüzleşmek durumunda kaldılar. İslami ilimlerde derinleşen âlimler, tarihî ve dini sorumlulukları doğrultusunda bu sorunlar için çözüm arayışına giriştiler. Kur'an ve sünnette bulamadıkları çözümler için, sahabe ve tabiinin yanı sıra kendi düşünce ve bakış açılarına yöneldiler.

Bu yaklaşım, özellikle tefsir alanında belirgin bir şekilde ortaya çıktı ve âyetler bu çerçevede yorumlanmaya başlandı. İlk dönemlerde genellikle Hz. Peygamber'in hadislerine, sahabe ve tabiin sözlerine dayalı olarak âyetler tefsir edilirken/*Rivayet Tefsiri,* sonraki dönemlerde sosyo-kültürel ve coğrafi değişimlerin etkisiyle bu yaklaşım tarzı genişledi ve farklı ilmi disiplinler de bu sürece dâhil edildi/*Dirayet Tefsiri.* Bu değişim, İslam âlimlerinin tefsir yöntemlerini çeşitlendirerek yeni yaklaşımların kullanılmasını teşvik etti ve dilbilimsel, kelâmî, tasavvufî, ahkâm tefsirleri gibi belirli konulara odaklanan tam bir Kur'ân ya da müstakil sure-âyet tefsiri tarzında eserlerin meydana gelmesine vesile oldu. Müfessirler bu eserlerde genel tefsirlerde yeterince ele alınmayan veya sadece yüzeysel bir şekilde değinilen konuları, derinlemesine inceleyerek tartışmalı ve karşılaştırmalı bir yöntemle daha ayrıntılı bir biçimde açıkladılar. Ayrıca müfessirler bu eserleri bağlı oldukları mezheplerin öğretilerini yansıtmak ve diğer ekollere cevap niteliği taşıyan düşüncelerini kaleme almak için yazdılar.[1] Bu bağlamda öne çıkan eserlerden birisi de Zemahşerî'nin "Keşşâf" tefsiridir.

Keşşâf, alanında çığır açan, birçok açıdan kendinden sonraki tefsirleri etkileyen ve etkilemeye devam eden bir tefsirdir. Zemahşerî, Mutezile mezhebi mensuplarına yönelik olarak kaleme aldığı bu eserinde, Kur'an vahyinin gerçek anlamlarını ve Kur'an tefsirinde öne sürülen görüşlerin kaynaklarını açıklamayı; Mutezilî âlimlere Kur'an'ın nasıl tefsir edilip anlaşılması gerektiği konusunda rehberlik etmeyi amaçlamış, ayrıca onlara Mutezili düşünceyi temel alarak Kur'an'ı en kapsamlı ve yetkin biçimde nasıl yorumlayabileceklerini göstermeyi hedeflemiştir.[2] O, bunun için özellikle dilbilim verilerinden yoğun bir şekilde yararlanarak kelâmî ve diğer alanlardaki konulara açıklık getirmiştir.

Tasavvuf tarihçileri, tasavvufi düşünceyi başlangıçtan günümüze kadar üç ayrı dönemde incelemişlerdir. Bu dönemler *züht*, *tasavvuf* ve *tarikatlar* dönemleri olarak adlandırılır. Zemahşerî'nin yaşam dönemi, 1075 ile 1138 yılları arasına tekabül etmektedir. Bu zaman dilimi, tasavvuf kültürünün oldukça canlı olduğu ikinci dönemin sonu (tasavvuf) ile üçüncü dönemin (tarikatlar) başlangıcına denk gelir. Bu dönem, ilk sûfilerin isimlerinin duyulmaya başladığı hicri II. asrın sonlarından tarikatların ortaya çıktığı döneme kadar uzanan yaklaşık üç buçuk asırlık bir süreyi kapsar. Tasavvuf, bu dönemde ortaya çıkmış, sistemli bir şekilde gelişmiş ve müesseseleşmiştir. Bâyezid (ö. 234/848), Cüneyd (ö. 297/909), Hallâc (ö. 309/921) gibi büyük sûfî ve mutasavvıfların yanı sıra Zemahşerî'nin çağdaşı olan Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi düşünürler de bu dönem-

* Ege Üniversitesi Birgivi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, oguzhan.yagmur@ege.edu.tr ORCID: 0000-0003-3620-6118

1 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1-2.

2 Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 1/2-3. Zemahşeri'nin Keşşaf tefsirini yazma amacına yönelik ayrıntılı bilgi ve açıklamalar için bk. Muṣṭafā eṣ-Ṣāvī el-Cuveynī, *Menhecu'ẕ-Ẕemaḫşerī fī Refsīri'l-Ḳurān ve Beyāni İ'cāzihī* (Ḳāhire: Dāru'l-Meʿārif, 1984), 77; Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kurân'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 27-28.

de yetişmiştir.[3] Zemahşerî, hem kişisel deneyimlerini hem de yaşadığı dönemin etkilerini tefsirine yansıtarak çeşitli tasavvufi kavramlara yer vermiş ve bunları tasavvuf perspektifiyle açıklamıştır.[4]

İlk sûfîlerin Allah ile kul arasındaki ilişkiyi anlamlandırırken, uyarı ve korku unsurlarından çok sevgi ve ümit duygularını vurgulayan âyet ve hadisleri öne çıkardıkları bilinmektedir. Bu vurgu erken dönemde, tasavvufî düşüncenin temelini oluşturan, "***muhabbetullah***/*Allah sevgisi*" ve "***mehâfetullah***/*Allah korkusu*" gibi Kur'ân merkezli iki kavramın belirginleşmesine yol açmıştır.[5] Ancak kelâmî mezheplerin oluşmasıyla birlikte, bu kavramlar, özellikle Allah'ın sevme-sevilme özelliği açısından, tartışmalı bir hâl almış ve Allah'ın bu özelliklere sahip bir varlık olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Muhabbetin, seven-sevilen arasında bir tür ilişki gerektirdiği argümanıyla, Allah'ın gerçek anlamda seven-sevilen bir nitelikle donatılamayacağı savunulmuştur. Mutezile ekolü tarafından benimsenen bu görüş, daha sonra bazı kelâm âlimlerini de etkilemiştir.[6]

Mutezile mezhebinin öncülerinden biri olan Zemahşerî de Âl-i İmrân suresi 31 ve Mâide suresi 54. Âyetlerde "***muhabbetullah***" kavramını ele almış ve bu kavrama farklı anlam yükleyen mutasavvıfları ağır bir dille eleştirmiştir. Zemahşerî'nin bu görüşleri ve kullandığı üslup hem diğer bazı müfessirler hem de mutasavvıflar tarafından şaşkınlıkla karşılanmış ve reddedilmiştir.[7] Onun bu görüşünü reddeden ve buna bir risale ile cevap verenlerden birisi de Halvetî tarikatı şeyhlerinden Sofyalı Bâlî Efendi'dir. (ö. 959/1552) Hem zâhirî ilimler hem de tasavvufî konularda eserler veren Fusûs'l-Hikem şarihi Sofyalı Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin görüşlerine yönelik cevap niteliği taşıyan bir risaleyi, "Tahkîkâtü Bâlî (Tefsîru Âyâtin Muhtelife)"[8] adlı eseri içerisinde sunmuştur.

Bu çalışmada, öncelikli olarak Zemahşerî'nin tasavvufa dair görüşleri ana hatlarıyla özetlenecektir. Ardından Zemahşerî'nin "*muhabbetullah*" kavramını nasıl yorumladığı ve bu bağlamda mutasavvıflara yönelik sert eleştirileri üzerinde durulacaktır. Bu eleştirilere yanıt olarak, alanın içinden, tasavvufun temsilcilerinden birisi olan Sofyalı Bâlî Efendi'nin konuya özgü olarak yazdığı tefsir risalesi, karşılaştırmalı bir analiz çerçevesinde sunulacaktır. Çalışma içerisinde, Zemahşerî'nin görüşleri Keşşâf tefsiri aracılığıyla ele alınırken; Sofyalı Bâlî Efendi'nin değerlendirmeleri, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan Dârülmesnevî kısmı 55/1 demirbaş numaralı eserdeki 26b-27b varakları arasındaki el yazma risale üzerinden aktarılacaktır.

1. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî ve Tasavvufa Yaklaşımı

Zemahşerî, 467/1075 yılında Büyük Selçuklular döneminde Türkmenistan'ın Harizm bölgesinde doğmuştur. Bu dönem, ilim ve edebiyat alanlarının büyük gelişim gösterdiği bir zamandır. İlk eğitimini çok kültürlü bir atmosfere sahip olan Harizm'de almış; İslam itikadında özellikle Mutezilî düşüncenin benimsendiği, amelde ise Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bir ortamda yetişmiştir. Sonraki yıllarda önemli bir ilim merkezi olan Buhara'ya gitmiş ve kendisinden uzun süre bahsedilecek olan ilmi kişiliğinin temellerini bu şehirde atmıştır.

Zemahşerî, devlet adamlarına övgü dolu kasideler ve şiirler yazarak onları övmüş, liyakat sahibi kişilerin devlet makamlarına atanması gerekliliğini vurgulamış ve aynı zamanda niteliksiz kişilerin bu makamlara getirilmesini eleştirmiştir. Kendisi, devlet görevlerine atanmak için talepte bulunmuş, ancak bu istek karşılık bulmamıştır. Uzun yıllar seyahatlerle ilim öğrenme ve öğretme sürecinde olan Zemahşerî, 512 yılında 45 yaşında iken ciddi bir hastalığa yakalanmış ve sağlığına kavuştuktan sonra hayatında büyük bir değişim yaşamıştır. Önceden makam ve mevki taleplerinde bulunan Zemahşerî, hastalığını atlatmasının ardından

---

[3] Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 87-88.

[4] Keşşâf tefsirinde yer alan tasavvuf terimleri ve bu terimlere Zemahşerî'nin yaklaşımı için bk. Şeyma Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 523-531.

[5] Kur'ân merkezli tasavvufi kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

[6] Tasavvufta muhabbet kavramının oluşumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

[7] Zemahşeri'nin "muhabbetullah" kavramı hakkındaki düşüncelerinin tahlili için bk. Ebû Muḥammed Ḥuseyn b. ʿAbdullâh et-Ṭîbî, *Futûḥu'l-Ğayb fi'l-Keşfi ʿan Ḳınâʿi'r-Rayb*, thk. İyâd Muḥammed el-Ğûc (b.y.: y.y., 1434/2013), 4/79-82.

[8] Sofyalı Bâlî Efendi, *Tahkîkâtü Bâlî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dârülmesnevî, 55).

artık bu tür isteklerde bulunmayacağına dair kendine verdiği sözünü yerine getirmiş, daha sade ve mütevazı bir yaşam tarzını benimseyerek ilmi faaliyetlere yönelmiş ve düzenli olarak Mekke'yi ziyaret etmiştir.[9] Kişiliğindeki bu değişim ve dönüşüm, yazdığı eserlerine de yansımıştır. Sağlığına kavuştuktan sonra 59 yaşında Mekke'de yazmaya başlayıp 2 yıl süren çalışmalar sonucunda 61 yaşında tamamladığı "Keşşâf" tefsiri,[10] onun içsel durumundaki bu değişimin izlerini son derece belirgin bir şekilde taşımaktadır.[11]

Tasavvufa Yaklaşımı[12]

Zemahşerî'nin 45 yaşında geçirdiği hastalık hayatında önemli bir dönüm noktası olmuş ve bu değişim onun "*Mâkâmât*" ile "*Atvâku'z-Zeheb*"[13] adlı eserlerinde takva, hırs ve kötülüğün zararı, kibir, kanaat, dua, gaflet, gösteriş ve Allah'a saygı gibi kavramları işlemesine sebep olmuştur. Bu kavramların işlenişi, anlatım tarzı ve sonuçta ulaşmak istediği yaşam biçimi, mutasavvıfların düşünce yapısıyla uyumlu bir görünüm sergilemektedir.[14] Ayrıca, Zemahşerî'nin en son kaleme aldığı eserlerden biri olan "Keşşâf" tefsiri, onun tasavvufî düşüncelerinin belirgin bir şekilde yansıdığı önemli bir eser olarak öne çıkmaktadır. Zemahşerî Keşşâf tefsiri içerisinde hem "*takva*", "*müttaki*", "*infak*" "*züdh*" ve "*salih amel*" gibi kavramları, özlü şekilde açıklamış[15] hem de bazı âyetleri bir mutasavvıf üslubuyla tefsir etmiştir. Ancak bu, âyetlerin işârî yöntemle doğrudan tasavvufî bir mahiyette tefsir edildiği anlamına gelmemelidir. Bu durum, ilgili âyet tefsirlerinde tasavvufla ilgili konuların ortak noktalarına değinildiği, tasavvuf terimlerinin ve benzetmelerinin kullanıldığı anlamına gelir. Örneğin Zemahşerî "*Allâh'ın rızası bunların hepsinden daha büyüktür*"[16] ifadesini şu şekilde açıklamıştır:

> *İlâhî rızanın cüz'î bir parçası dahi bütün bunlardan büyüktür. Çünkü her türlü saadet ve kurtuluşun sebebi O'nun rızasıdır. Yine müminler, Allâh'ın kendilerinden razı olması sayesinde O'nun ta'zim ve ikramına nail olurlar ki Allâh'ın ikramı sevap türlerinin en büyüğüdür. Ayrıca kul, Mevla'sının kendisinden razı olduğunu bildiği zaman bu durum onun için diğer bütün nimetlerden çok daha kıymetli olur. Diğer nimetler zaten Allâh'ın rızası ile elde edilen şeylerdir. Benzer şekilde kul Allâh'ın kendisine öfkelendiğini bilirse nimetler ona zehir gibi olur, en büyük nimetlerden dahi lezzet alamaz. Bizim âlimlerimizden keskin görüşlü, himmeti âlî bir zatın şöyle dediğini duymuştum: "Allâh'ın saygınlık ve ikram diyarında vereceğini vaat ettiği nimetlerden hiç birini, O'nun rızasına nail olmak ve kendi katında rızasına nail olmuş hidayet ehli içerisinde haşredilmek kadar arzulamam, bu ikisine göz diktiğim kadar hiçbirine göz dikmem."*

Ayrıca bunların yanı sıra Zemahşerî'nin, "*Allâh'ım! Bizleri takva giysisi ile süsle*" şeklindeki çeşitli duaları,[17] "Etvâku'z-Zeheb" adlı eserinin altıncı makalesinde ayrıntılı ve kapsamlı bir biçimde ele aldığı dua

---

[9] Bir kahramanın başından geçen olayların ravinin diliyle edebi bir şekilde anlatılan kısa hikâyelere "makame", denilir. Makameler, edebi ve beliğ sözlerden oluşur. Zemahşerî bu türden iki eser vermiştir. Bunlardan birisi "Mâkâmât" diğeri ise "Atvâku'z-Zeheb" dir. O, "Makâmât" adlı eserinin "Hutbetü'l-Kitâb" bölümünde bir seher vaktinde hafif uykuda iken, birisinin kendisine "Ey Ebü'l-Kâsım! İnsanın belirlenmiş bir vakti ve ortada yalan olduğu açıkça görülen bir emeli vardır." şeklinde seslendiğini anlatır. Bu ifadelerden etkilenen Zemahşerî, bir "makâme" yazar ve yazdığı bu metni arkadaşlarına okur. 512. yılın Receb ayında hastalandığında, eğer iyileşirse tevbe etmeye, mal kazanmak için saraylarda şiir söylemeyi bırakmaya ve dini ilimleri öğretmeye karar verir. Sağlığına kavuştuğunda bu kararını gerçekleştirir ve makâmeler yazmaya başlar. Hastalığına "Makâmetü'l-Münzir" de işaret eder. Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *el-Maḳâmât* (Mısır: y.y., 1312), 7-8, 57; Zemahşerî'nin Makâmeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Edip Çağmar, "ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 83-88.

[10] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/4.

[11] Zemahşerî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aḥmed Muḥammed Ḫavfî, *ez-Zemahşerī* (Ḳahire: el-Heyʾetu'l-Mışriyyetu'l-ʿĀmme li'l-Kitāb, 1982); Lutfi İbrahim, "Az-Zamakhsharī: His Life and Works", *İslamic Studies* 19/2 (1980), 95-110; el-Cuveynī, *Menhecu'z-Ẓemaḫşerī fī Refsīri'l-Ḳurān ve Beyāni İʿcāzihī*, 17-63; Nuri Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", *İstanbul Ünivesitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26 (1993), 297-301.

[12] Bu başlık altında sunduğumuz bilgilerin önemli bir kısmı "Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi" adlı kitabımızdaki ilgili başlığın özeti mahiyetindedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yağmur, *Zemahşerî'nin Kurân'ı Yorumlama Yöntemi*, 484-503.

[13] Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *Eṭvâḳu'ẕ-Ẕeheb fi'l-Mevâʿiẓ ve'l-Ḫuṭab: Kitâbu'l-Maḳâlât* (b.y.: y.y., 1304).

[14] Makâmâtü'z-Zemahşerî ve Etvâku'z-Zeheb kitaplarında işlenen ortak konular için bk. Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâiz ve'l-Hutab Adlı Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 61.

[15] *Takva*: Kulluk eyleminde bulunan kişinin davranışının zirve noktası, gayretinin son haddidir. *Müttaki*: kendisine şüphe veren her şeyden alabildiğine sakınan kişidir. *İnfak*: Nefse ağır gelen ve kişinin ihlâsını en çok gösteren ameldir. *Zühd*: Dünyaya gereğinden fazla değer vermemek, dünyaya aldanmayı terk etmektir. *Salih amel*: Faydası insan için kalıcı olan, -nefsin arzuladığı dünyevî menfaatlerin tamamının onun yanında yok olup gittiği- hayırlı ameller ile ahirete yönelik bütün amellerdir. Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/93,250,415, 657-658; 2/704, 725; 3/38, 157.

[16] et-Tevbe 9/72.

[17] Keşşaf tefsirinde yer alan bazı dualar için bk. Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/46, 53, 103, 352, 449, 523, 892; 3/297, 322, 346.

adabı temasının Keşşâf tefsirinde de yer alması,[18] bireylerin ve toplumun manevi gelişimine yönelik yorumları,[19] onun tasavvufi düşüncesinin önemli yansımalarındandır.

Zemahşerî'nin bazı tasavvufi kavramları kullanması ve âyetlerin tefsirinde tasavvufi bir bakış açısı benimsemesi, onun tasavvufi düşünceye yakın bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Ancak, bu durum, onun tasavvuf düşüncesini tam anlamıyla benimsediği veya tasavvuf ve tasavvuf ehline karşı genel olarak olumsuz bir tavır içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Keşşâf tefsirinde, Zemahşerî'nin tasavvufa ve tasavvuf ehline yönelik hem olumlu hem de olumsuz yorumları bulunmaktadır.

Olumlu Değerlendirmeler

Sûfîlerden alıntılar yapar

Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde, erken dönem sûfîlerinin görüşlerini referans alarak âyetleri tefsir etmesi, onun tasavvuf ehline ve tasavvufî düşünceye genel olarak karşı olmadığını göstermektedir. O, Keşşâf tefsirinde, Râbiatü'l-Adeviyye (ö.106/724), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Şehr b. Havşeb (ö.112/730), Malik b. Dinar (ö.130/748), İbnü's-Semmâk (ö.183/799), Fudayl b. İyad (ö.187/803), Şakîk-i Belhî (ö.194/810), Yahya b. Muaz (ö. 258/872) gibi önemli sûfîlerin isimlerini zikretmektedir.[20] Ayrıca, "*mutasavvıfa dedi ki, salihlerden / zahitlerden / bazılarından nakledildi ki, denildi ki*" vb. kalıplarla isim zikretmeden görüşler de aktarmaktadır.[21]

Zemahşerî, A'râf suresinde geçen Lut kavminin "Tertemiz insanlar bunlar/إِنَّهُمْ أُناسٌ يَتَطَهَّرُونَ"[22] şeklindeki ifadesini, kendi pislik ve çirkeflikleriyle övünerek çirkin işlerden uzak ve tertemiz bir yaşam süren müminlerle alay etme amacı taşıyan bir ifade olarak yorumlamıştır. Bu yorumunu desteklemek için bazı düzenbaz fasıkların kendilerine nasihat eden dürüst kişilere karşı -benzer bir şekilde- 'Alın şu aşırı dindarı/sofuyu başımızdan, kurtarın bizi şu zahit bozuntusundan' gibi sözler sarf ettiklerine dikkat çekmiştir. Sûfî yaşam tarzının eleştirilmesini tenkit eden bu ifadeler, Zemahşerî'nin sûfîlere yönelik bakış açısını yansıtması bakımından oldukça anlamlıdır.[23]

Sûfîlerden ve bilge/hikmet sahibi kişilerden övgüyle bahseder

Zemahşerî, Sûfî geleneğe bağlı bireylerle ilgili övgü dolu rivayetleri, herhangi bir eleştiriye maruz bırakmadan tefsirinde aktarır. Örneğin "*Rabbinize, yalvararak ve gizlice dua edin. Şüphesiz O, haddi aşanları sevmez.*"[24] âyetindeki "*yalvararak ve gizlice*" ifadesini kişinin mutlak güç sahibi olan Allâh (c.c.) karşısında hiçliğini ve muhtaçlığını bilerek, tam bir teslimiyetle yalvarıp-yakarması şeklinde açıklar. Hasan-ı Basrî'den aktardığı nakillerle desteklediği bu açıklamasının ardından şu yorumu yapar:

> *Öyle zatlarla/topluluklarla müşerref olduk ki gizlice yapabilecekleri hiçbir ameli açıktan yapmazlardı. Bu Müslümanlar çok büyük bir gayretle dua ettikleri halde dua esnasında sesleri duyulmazdı. Duaları kendileri ile Rableri arasında fısıltı şeklinde bir münacattan ibaretti.*[25]

Burada özellikle şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî'nin asıl amacı, âyetlerin ahlakî boyutlarını insanlara doğru aktarmak ve bu sayede insanların Kur'ân ahlakıyla ahlaklı birer birey haline gelmesini sağlamaktır. Bu nedenle o, belli bir kişinin veya ekolün görüşlerine bağlı kalmamış, sûfîlerin yanı sıra ahlak içerikli hususlarda bilge/hikmet sahibi kişilerin görülerinden de yararlanmıştır.[26] Zemahşerî'ye göre bir kısım âyetler, "ilmiyle amel eden bilge/hikmet sahibi kişilere" işaret etmektedir. Ancak, bazı insanlar bu kişilerin sözlerini cehaletlerinden dolayı alaya almakta ve onları anlamamaktadır.[27]

---

[18] Zemaḫşerî, *Eṭvâḳu'ẕ-Ẕeheb fi'l-Mevâ'iẓ ve'l-Ḫuṭab: Kitâbu'l-Maḳâlât*, 5-6.

[19] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/62, 134, 327, 443-444, 503, 529-530, 571; 2/86, 89, 123, 155-156, 175-176, 308, 410, 478; Zemahşerî'nin bireylerin ve toplumun manevi eğitimine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. el-Cuveynī, *Menhecu'ẕ-Ẕemaḫşerī fī Refsīri'l-Ḳurān ve Beyāni İ'cāzihī*, 191-195.

[20] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/320, 416, 525; 4/265, 569.

[21] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 3/95, 465; 4/543, 569, 583.

[22] el-A'râf 7/82.

[23] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/126; Ayrıca Zemahşerî'nin Ebû Ubeyd'i zahidliği dolayısıyla övdüğü ifadeler için bk. Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 4/359.

[24] el-A'râf 7/55.

[25] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/110.

[26] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/236, 342, 408.

[27] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/154, 516.

Olumsuz Değerlendirmeler

İşârî tefsir terimi, tasavvufî düşünce geleneğine sahip kişilerin âyetleri yorumlama yöntemi için kullanılan bir ifadedir. Bu tefsir türünde, söz konusu olan âyetlerin manasını açıklamak için sûfîlerin ilham, keşif ve diğer sezgisel bilgilere dayalı olarak işaretlere başvurdukları kabul edilir. Bu yaklaşım, ayetlerin daha çok manevi ve içsel derinliklerine odaklanarak Kur'ân'ın ruhsal boyutuna vurgu yapar. Diğer bir tefsir türü olan *kelâmî tefsir* ise, özellikle İslam'ın inanç esaslarıyla ilgili ayetlere odaklanır ve bu ayetleri İslam'ın temel inanç ilkelerine uygun bir biçimde açıklar. Bu tefsir geleneği, İslam'ın akâid (inanç) yönünü anlama ve yorumlama amacıyla geliştirilmiştir. Her iki tefsir türü de esas itibariyle birbirinden farklı yöntemler ve yaklaşımlar benimser. *İşârî tefsir,* ayetlerin *zahir/açık* anlamlarının ötesinde *batın/gizli* anlamlarını vurgulayarak özellikle sufilerin deneyimlerini öne çıkarırken; *kelâmî tefsir* ayetlerin dilbilimsel ve semantik özelliklerine dikkat çekerek zâhir anlamlarını vurgular ve Kur'ân ile hadisler gibi İslam'ın temel kaynaklarını başlıca referans alır.

İşârî tefsir yöntemini kabul etmez

Zemahşerî'nin Mutezile mezhebine mensup olması, tefsir çalışmalarında özellikle zahir anlama vurgu yapmasına ve akılcı bir yaklaşımı benimsemesine yol açmıştır. Bu yaklaşım, Keşşâf tefsirinde de belirgin bir şekilde kendini gösterir. Zemahşerî, öncelikle mensubu olduğu ekolün temel ilkelerini esas alır ve aklı da kullanarak diğer ilim dallarından elde ettiği bilgileri âyetleri tefsir etmek için kullanır. Bu bağlamda, onun Keşşâf tefsiri içerisinde bazı tasavvufi yorumlarda bulunduğu ve sufilerden alıntılar sunduğu gözlemlenmekle birlikte, işârî tefsir yöntemine hiçbir zaman başvurmadığı, tam aksine bu yaklaşıma eleştirel bir tutum sergilediği ifade edilebilir. Zemahşerî, tefsirinde akıl ve nakil unsurlarını önemsemiş, kelimelerin dil ve edebiyat yoluyla elde edilebilecek zahir/açık anlamlarının dışında batınî/gizli anlamlarının olduğu düşüncesine özellikle karşı çıkmış ve bu tür yaklaşımların uydurma/bidat olduğunu belirtmiştir.[28] Örneğin o, "*Gök gürültüsü hamd ederek Allâh'ı tenzih eder …*"[29] ifadesini, yağmur bekleyen insanların, gök gürültüsünü işittiklerinde Allâh'ı hamd ile anarak tesbih etmeleri şeklinde tefsir etmiştir. "Gök gürültüsü/الرعد" kelimesinin ne olduğu ile ilgili birkaç rivayete yer verdikten sonra "gök gürültüsünü/الرعد", meleklerin haykırışları; "yıldırımı/البرق", meleklerin kalplerinin ve gönüllerinin sıcak nefesleri ve "yağmuru/ المطر" da meleklerin gözyaşları şeklinde açıklayan mutasavvıfları eleştirmiş ve bu açıklamaların uydurma olduğunu ifade etmiştir.[30]

Görüldüğü üzere bu ve benzer açıklamalarında Zemahşerî, kelime anlamlarını aşan veya dil ve edebiyat kuralları dışındaki verilerden yola çıkarak farklı yorumlar getiren yaklaşımları kabul etmeyerek, özellikle kelimelere batınî anlamlar yükleyenlere karşı katı bir tavır sergilemiştir.

Aşırıya kaçan mutasavvıfları ve ağır bir dille eleştirir

Zemahşerî, işârî yorum metodunu eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda bu yaklaşımın inançsal ve pratik yaşamda bir yaşam felsefesi ve tarzı olarak benimsenmesini "dinde aşırılık" olarak nitelemekte ve bu yaklaşımı benimseyen mutasavvıfları sert bir üslupla eleştirmektedir. Onun eleştirisi, dinin içinde yer alan ve kendi perspektifine göre "aşırılık" olarak adlandırdığı her türlü düşünceyi içermektedir. Zemahşerî, bu bağlamda dinde aşırılığa karşı kesin bir duruş sergilemiş ve her konuda kendisine emredilen sınırların ötesine geçenlerden Allah'ın hoşnut olmadığını vurgulamıştır.[31] Ona göre bu tür aşırılıklar, Kur'ân'ı ve sünneti yanlış anlama eğiliminde olan kimi Müslümanlarda ortaya çıkmakta ve genellikle zühde önem verme çabasında olan kişilerde daha sık görülmektedir. Zemahşerî'nin bu konudaki tavrını daha iyi anlayabilmek için "*Ey iman edenler! Allâh'ın size helal kıldığı hoş ve güzel şeyleri kendinize haram kılmayın, haddi de aşmayın…*"[32] ifadesini nasıl tefsir ettiğine bakmak yeterli olacaktır. Zemahşerî, âyette geçen "*haram kılmayın*" emrinin, "Helal olanı sanki harammış gibi kendinize yasaklamayın" ya da "zühd ve çile amacıyla helalleri terk etmekte aşırıya gidip te onları kendinize haram saydık demeyin" şeklinde açıklamaktadır. Zahitlerden

---

[28] Keşşâf tefsirinde yer alan "Tefsir Uydurmaları/Bidatleri" hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yağmur, *Zemahşerî'nin Kurân'ı Yorumlama Yöntemi*, 94-96.

[29] er-Ra'd 13/13.

[30] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/519; Benzer örnekler için bk. Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/619; 4/772.

[31] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/111.

[32] el-Mâide 5/87.

övgüyle bahseden Zemahşerî'nin amacı,[33] böyle bir kişi olmak için sarf edilen çabayı ya da zahitleri yermek değildir. Onun bu ifadesinin anlamı daha sonraki sebeb-i nüzûl ve açıklama kabilinden aktarılan rivayetlerle daha net bir şekilde anlaşılır ki bu da yukarıda bahsettiğimiz "dinde aşırılık" konseptiyle yakından ilgilidir.[34] Bu uzun rivayetlerin ana teması, dinî metinlerde belirtilen ibadetler ve yaşam tarzına ilişkin aşırı katı yaklaşımların eleştirilmesi ve bunun yerine dengeli ve ölçülü bir yaklaşımın teşvik edilmesidir. Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in ashabına kıyamet gününe dair korkutucu bir anlatıda bulunduğu ve bazı ashabın bu anlatıdan etkilenip aşırı bir şekilde zühd ve çile pratiği yapmaya kararı aldıkları aktarılıyor. Ancak Hz. Peygamberin, bu aşırı uygulamalara karşı çıkarak dengeli bir yaşam tarzını önerdiği belirtiliyor. Bu yaşam tarzında ibadetlerin yanı sıra dünyevi ihtiyaçların da gözetilmesi gerektiği vurgulanıyor. Rivayetlerde ayrıca, bazı ashabın yiyecekleri ve içecekleri reddetme eğilimleri eleştirilirken, dinin öğretilerine uygun bir şekilde dünya nimetlerini kullanmanın ve dünya işlerine katılmanın olumlu bir şekilde değerlendirildiği ve Allah tarafından takdir edildiği ifade ediliyor.

Zemahşerî, bu rivayetler ışığında din adına gerçekleştirilen aşırı uygulamaları eleştirmiş ve bu tür davranışların Kur'an ve sünnete aykırı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, bu aşırı uygulamaların arkasındaki motivasyonun bazı kişilerin zühd ve çile amacıyla gerçekleştirdikleri davranışlar olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde, Zemahşerî, doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde kendisini zahid/sûfî/mutasavvıf olarak gören bazı bireyleri eleştirmiştir. Bu bağlamda, Zemahşerî tarafından en sert eleştirilere maruz kalan topluluk, bu çalışmanın merkezinde yer alan "muhabbetullah" kavramını kendi yorumlarıyla çarpıtmış olan tasavvuf gruplarıdır. Zemahşerî'nin bu konudaki görüşlerini burada aktarmayıp, çalışmanın son bölümünde Sofyalı Bâlî Efendi tarafından kaleme alınan risale ile karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alarak değerlendireceğiz.

Sonuç olarak, Zemahşerî'nin tasavvuf ve mutasavvıflara yaklaşımı, Mutezile geleneği içerisinde ortaya çıkan tasavvuf karşıtlığı çizgisini sürdürdüğü şeklinde özetlenebilir. Zemahşerî, tasavvuf geleneğinin bazı yöntemlerini, görüşlerini ve davranış biçimlerini İslam dinine aykırı gördüğü için bu gruba çok ağır eleştiriler yöneltmiştir. Onun eleştirileri özellikle, tasavvufî kavramların sistemleştiği ve tasavvufun diğer ilim dallarından ayrılarak gelişmeye başladığı ikinci dönem ile (tasavvuf dönemi) bu öğretinin tekke ve zaviyelerde bir şeyh eşliğinde kendine özgü belli metotlar dâhilinde öğretilmeye başlandığı, tasavvufun kurumsallaşıp örgütlendiği dönemin (tarikat dönemi) öğretilerine yöneliktir.[35]

Zemahşerî'nin eleştirdiği mesele, Kur'an ve sünnet ile tevhid ilkesine aykırı hareket eden bireyler ve bu bireylerin din adına gerçekleştirdikleri eylemler ile yaydıkları düşüncelerdir. Ancak, Zemahşerî'nin tasavvufa veya mutasavvıflara tamamen karşı olmadığını da belirtmek gerekir. Zemahşerî, tasavvufun ilk dönemi olan züht ve takva dönemine olumlu bir yaklaşım sergilemiş ve bu dönemdeki düşünceleri ve yaşam tarzını onaylamıştır. Bu nedenle, Zemahşerî'nin eleştirileri belirli bir döneme ve öğretiye odaklanmıştır. Ancak o tasavvufun tamamını reddetmemiş veya tamamına karşı bir karşıtlık içinde bulunmamıştır.

2. Sofyalı Bâlî Efendi ve Tasavvuf Anlayışı

Bâlî Efendi, Halvetiyye tarikatının önde gelen önde gelen büyük âlimlerinden birisidir. Kendisi, günümüz Makedonya sınırları içinde bulunan Usturumca kasabasında doğmuş olup doğum tarihi hakkında elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İlköğrenimine Sofya'da başlamış ardından eğitimini İstanbul'da sürdürmüştür. 1520 yılında Halvetiyye tarikatının tanınmış şeyhlerinden Kasım Çelebi'ye intisap etmiş ve bu tarikat içinde öne çıkan bir kişi olmuştur. 960/1553 yılında Sofya yakınlarındaki Sâlihiye'de vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Kadı Abdurrahman (oğlu), babasının anısını yaşatmak için buraya cami, türbe ve zaviye gibi dini yapılar inşa ettirmiştir.

16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşayan Sofyalı Bâlî Efendi, Halvetiyye tarikatının önemli bir mutasavvıfı ve etkili bir şeyhidir. Onun yetiştirdiği halifelerin sayısının dört yüze yakın olduğu bilinmektedir. Cemâliyye koluna mensup olan Bâlî Efendi, zahirî ve bâtınî ilimleri birlikte tahsil etmiştir. Bâlî Efendi, tarikatın adap-erkânını ve zikir şeklini benimsemiş, döneminin züht anlayışına uygun olarak sultanlar ve yönetici sınıfıyla yakın ilişkiler kurmakta herhangi bir sakınca görmemiştir. Bu çerçevede, Kanuni Sultan Süley-

---

[33] Zahitlerin övüldüğü bazı örnekler için bk. Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 2/126; 4/359.

[34] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/670-672.

[35] Zemahşerî'nin tasavvufa yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mutezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri", *Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*, ed. Muhittin Düzenli vd. (BISHKEK, 2018), 274-275; Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", 533-538.

man'ın ve Sadrazam Rüstem Paşa ile de yakın ilişkiler içinde olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman tarafından büyük bir saygı ve takdir görmüş, zaman zaman ordu seferlerine manevi destek sağlayarak önemli bir rol üstlenmiştir.

Bâlî Efendi ve halifeleri, zâhirî ve bâtınî ilimleri birlikte tahsil etmiş önemli âlimlerdir. Bu çift yönlü eğitimleri, öncelikle kendi içlerinde zâhir ve bâtın birliğini sağlamalarına yardımcı olmuş ve müritlerini aynı şekilde yetiştirmeye teşvik etmiştir. Zâhir-bâtın birliğine verilen bu önem, zâhir ile bâtının dengeli bir biçimde uygulanması gerektiği inancına dayanmaktadır. Dolayısıyla, Bâlî Efendi ve halifeleri, zâhirî ilimlerle beraber tasavvufî konuları da içeren eserlere imza atmışlardır. İslam düşünürü Muhiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bu âlimler bu görüşün doğru bir biçimde anlaşılması için çaba sarf etmişlerdir. Bu bağlamda onun Fusûsü'l-Hikem'e yazdığı şerh özellikle "Firavun'un imanının geçerli olduğu" ve "kâfirler için cehennem azabının ebedi olmayışı" gibi konularda diğer yorumlardan farklı bir anlayışa sahiptir. Bu bakış açısıyla, Bâli Efendi'nin tasavvuf anlayışı, tasavvuf alanında savunucu bir söyleme dönüş şeklinde ifade edilebilir.[36]

Bâlî Efendi, hem Osmanlıca hem de Arapça dillerinde kaleme aldığı eserleriyle bilinir. Osmanlıca olarak yazdığı eserler arasında Vâridât, Etvâr-ı Seb'a, Tercüme-i Hazreti İbrahim Nebî Aleyhisselâm, Mecmûatü'n-Nesâih, Risâle-i Der Padişâh-ı Pîşîn, ve Mektuplar yer almaktadır. Arapça eserleri ise Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader, Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen, Tahkîkâtü Bâlî, Beyânü'l-Esrâr li't-Tâlibîn, İbn-i Kemal'in İslâhu'l-Vikâye'sine Reddiye, Şerhu Ebyât-ı Hazreti Mevlana, Risâle fî Halli Müşkilâti'l-Fusûs, Risâle fî Şerâiti Kabûli'd-Duâ adlı yazılardan oluşur. Bu eserler, Bâlî Efendi'nin ilmi ve tasavvufi katkılarını yansıtan önemli kaynaklar olarak kabul edilir. [37]

Mutezile mezhebinin öncülerinden biri olan Zemahşerî de Âl-i İmrân suresi 31 ve Mâide suresi 54. Âyetlerde "***muhabbetullah***" kavramını ele almış ve bu kavrama farklı anlam yükleyen mutasavvıfları ağır bir dille eleştirmiştir. Zemahşerî'nin bu görüşleri ve kullandığı üslup hem diğer bazı müfessirler hem de mutasavvıflar tarafından şaşkınlıkla karşılanmış ve reddedilmiştir. Onun bu görüşünü reddeden ve buna bir risale ile cevap verenlerden birisi de Halvetî tarikatı şeyhlerinden Sofyalı Bâlî Efendi'dir. (ö. 959/1552) Hem zâhirî ilimler hem de tasavvufî konularda eserler veren Fusûs'l-Hikem şarihi Sofyalı Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin görüşlerine yönelik cevap niteliği taşıyan bir risaleyi, "Tahkîkâtü Bâlî (Tefsîru Âyâtin Muhtelife)" adlı eseri içerisinde sunmuştur.

Çalışma içerisinde, Zemahşerî'nin görüşleri Keşşâf tefsiri aracılığıyla ele alınırken; Sofyalı Bâlî Efendi'nin perspektifi ise Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan Dârülmesnevî kısmı 55 demirbaş numaralı eserdeki 26b-27b varakları arasındaki el yazma risale üzerinden aktarılacaktır.

3. Tasavvuf Düşüncesinde Muhabbetullah Kavramı

Tasavvuf literatüründe "muhabbetullah" kavramı, "aşk ve muhabbet" başlığı altında ele alınır. Hub kelimesinden türetilen muhabbet, temelde sevgi anlamında kullanılırken, aşk ise daha içten ve derin bir sevgi anlayışını yansıtır.[38] Bu bağlamda muhabbetullah, Allah'a duyulan sevgiyi ifade eder ve Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi ilişkisini tanımlar. Tasavvuf geleneğinde, Allah sevgisini ifade etmek için ilk zamanlarda "muhabbet" kelimesi sıkça kullanılmışken, zamanla "aşk" kelimesi tercih edilmeye başlanmıştır.[39] Kur'ân'da

---

[36] Sofyalı Bâlî Efendi'nin tasavvuf anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Füsus Şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Çizgisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 57-66; Hacı Bayram Başer, "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâli Efendi (ö.960/1553) Örneği", (2017), 245-253.

[37] Sofyalı Bâlî Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992); Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri (XII-XVI. yy. Arası)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 258-261; Celil Kiraz, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 274-275; Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayış* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 36-143; Gülsüm Yakar, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı ve Usûlu'l-Fakr Risalesi", *Balkanlar ve İslâm -Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 3/365-371.

[38] Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Maḫzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 3/31; Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî İbn Manẓûr, *Lisân'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993), 1/289; 10/251; Tasavvufta muhabbetten aşka geçiş hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

[39] Tasavvuf düşüncesinde muhabbetullah hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İdris Türk, "Bâyezîd-i Bistâmî'nin Muhabbetullah Anlayışı", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5 (2014), 2008-2209.

aşk kelimesi özel bir şekilde geçmemesine rağmen, "*Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir*"[40] ifadesi, bu derin sevgi ve bağlılığa işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Mutasavvıflara göre aşkın temelinde muhabbet vardır. Muhabbet ilk olarak ilâhî varlıktan kaynaklanmış ve tüm evrenin yaratılmasına sebep olmuştur. Bu anlayış, "*Allah onları, onlar da Allah'ı sever*"[41] âyetiyle desteklenmiştir. Onlar kâinatta aşka yabancı hiçbir zerrenin olmadığını ve her yaratılmışın aşkının kendi kabiliyetine göre olduğunu söyler. Bu bağlamda tasavvuf literatüründe aşk kavramı, hem mecâzî hem de hakiki olmak üzere iki temel yaklaşımla ele alınır. Mecazi anlamda aşk, geçici varlıkları sevme eğilimini ifade eder. Bu tür bir aşk, ancak ilahi ve gerçek aşka doğru bir köprü işlevi gördüğünde olumlu bir değer taşır. Hakîkî aşk ise Mutlak varlık olan Allah'ı sevmeyi içerir, bu sevgi uğruna dünyevi arzuları terk etmek ve kişinin kendi benliğinden vazgeçerek Allah'a erişmeyi ve O'nda yok olmayı/fenafillah amaçlar.[42]

Kur'ân ve hadislerde yer alan Allah sevgisi kavramı, farklı itikadi görüşlere sahip kelam âlimleri arasında tartışmalara konu olmuştur. Allah'ın bu özelliklerle anılamayacağını iddia eden âlimler, ilgili ayet ve hadislerin mecaz anlamını öne sürmüşlerdir. İslam'ın ilk döneminde sûfîler ve zahitler Allah'ın sevme ve sevilme özelliğine sahip bir varlık olduğunu kabul ederken, Cehmiyye ve Mu'tezile gibi akımların ortaya çıkışıyla birlikte bu anlayış tartışılmaya başlanmıştır.[43]

4. Zemahşerî'nin Mutasavvıflara Yönelik Muhabbetullah Kavramı Eleştirisi

Zemahşerî'nin işârî yöntemle yapılan yorumlamaları kabul etmediğini, bazı mutasavvıfların düşünce yapısını ve uygulamalarını eleştirdiğini ve en sert eleştirisini "muhabbetullah" kavramını yanlış yorumladığına inandığı mutasavvıflara yönelik yaptığını daha önce belirtmiştik. Onun Mâide suresi 54. âyet ile Âl-i İmrân suresi 31. âyetlerin tefsirinde açıkça ifade ettiği bu eleştirileri üç başlık altında toplamak mümkündür.

İtikadî/Kelâmî yönden eleştiriler

Muhabbetullah meselesi, Allah'ın varlığının kavranabilir varlıklara benzemesi endişesiyle ilişkilendirilen bir tartışma alanını oluşturur. Bu bağlamda Cehmiyye ekolü, muhabbetin sevgili ile sevilen arasındaki bir ilişkiyi gerektirdiğini savunarak Allah'ın gerçek anlamda seven-sevilen bir niteliğe sahip olmadığını iddia etmiştir. Zamanla bu görüş, Mu'tezile ekolü mensuplarınca benimsenmiş ve bazı kelam âlimlerini de etkilemiştir.[44] Diğer bazı kelam âlimleri ise muhabbetin bir irade eylemi olduğunu ve iradenin sonradan yaratılmış varlıklar ve menfaatlerle ilişkili olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle âyetlerde ve hadislerde geçen Allah sevgisi / muhabbetullah kavramının hakîkî değil, mecâzî bir anlamda anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu farklı görüşler, Allah'ın sevgisinin ne anlama geldiği konusundaki anlayışın çeşitlenmesine yol açmıştır.[45]

Mutezile ekolüne bağlı olan Zemahşerî de muhabbetullah kavramının mecazî bir anlamda yorumlanması gerektiği görüşünü benimseyen düşünürlerden biridir. Bu bağlamda, Mâide suresi 54. âyetinde geçen "*onlar da Allah'ı sever*/وَيُحِبُّونَهُ"[46] ifadesindeki "hâ/ه" zamirinin Allah'ın zatına raci olduğunu iddia eden mutasavvıfları eleştirmektedir. Bu eleştiriyi yaparken, mutasavvıfların Allah'ın onları zatıyla sevdiği ve kendilerinin de O'nun zatını sevdiği iddialarını küçümsemektedir. Zemahşerî'ye göre, bu zamirin Allah'ın zatına raci olması, hem tevhid ilkesine zarar vereceğinden hem de teşbih (Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetme) anlamına geleceğinden doğru değildir. Ona göre, bu zamirle ifade edilen şey Allah'ın zatı değil, sıfatları ve nimetleridir.[47]

---

[40] eL-Bakara 2/165: "وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ"

[41] el-Mâide 5/54

[42] Tasavvufta aşk ve muhabbet, Allah sevgisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 218-220; M. Mansur Gökcan, "Tasavvufta Allah Sevgisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 181-206.

[43] Ayrıntılı bilgi için bk. Uludağ, "Muhabbet", 30/386.

[44] Ayrıntılı bilgi için bk. Uludağ, "Muhabbet".

[45] Kelamcıların ve mutasavvıfların muhabbetullah kavramı hakkında ne düşündüklerine dair karşılaştırmalı bilgi için bk. Ebû ʿAbdillâh Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâşi'l-ʿArabî, 1420), 4/175-178; 8/197-198.

[46] el-Mâide 5/54: "Ey İman edenler! Sizden her kim dininden dönerse, Allâh sizin yerinize Allâh'ın onları, onların da Allâh'ı sevdiği başka bir topluluk getirir…/…يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْف يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ"

[47] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/647.

Kavramların anlamlandırılmasına yönelik eleştiriler

Tasavvufta Allah sevgisi, manevi deneyimlerin önemli bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu geleneğe bağlı kişilere göre, insan-ı kâmil olabilmenin temel bir unsuru, kişinin kalbinin Allah sevgisiyle dolu olmasıdır. [48] Bu öğretiyi benimseyenler, Kur'ân ve hadislerdeki Allah sevgisi ile ilgili ifadeleri delil olarak kabul etmiş, bu kelimelerin hakiki anlamlarını dikkate alarak düşünce yapılarını şekillendirmiş ve bu prensipleri manevi bir yaşam tarzı olarak benimseyerek pratiğe koymuşlardır.

Zemahşerî, -yukarıda belirtildiği gibi- bu tür kelimelerin ve kavramların hakîkî anlamlarıyla ele alınmasının kelâmî açıdan sorunlu olduğunu düşünmüş ve bunun yerine mecâzî bir yorumun daha uygun olduğunu savunmuştur. Ona göre "*Allah onları sever, onlarda Allah'ı sever*" ifadesinde belirtilen

> *Allâh'ın kullarını sevmesi, onların itaatlerine en güzel karşılığı vermesi, onları yüceltmesi, onlardan memnun olması ve onların eylemlerini takdir etmesi; kulların Rabbini sevmesi ise onların Allah'a itaat etmeye yönelmeleri, O'nun rızasını kazanmak için çaba sarf etmeleri ve gazabını gerektirebilecek şeylerden de kaçınmaları anlamına gelir. Bu ifade, kulların gönüllerinin diğer varlıklara değil sadece Allâh'a kulluk etmeye ve O'na ibadet etmeye istekli olduğunu mecâzî bir şekilde ifade etmektedir.*

Bu nedenle Zemahşerî'ye göre, bu ifadelerin bulunduğu ayetleri Allah ile kul arasında gerçek bir seven-sevilen ilişkisi olarak değil, Allah'ın sıfatları ve lütuflarını yansıtan ifadeler olarak yorumlamak daha uygun olacaktır. Bu bağlamda, "*De ki: Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...*" mealindeki âyet, ona göre aslında "*Eğer Allah'a gerçek anlamda ibadet etmek istiyorsanız, "bana uyun" ki Allah'a kul olma iddianızı ispat edin, böylece Allah sizden razı olsun ve sizi affetsin*" anlamına gelmektedir.[49]

Uygulamaya yönelik eleştiriler.

Zemahşerî'nin bazı mutasavvıfların uygulamalarına yönelik eleştirilerini anlamak için, onun yaşadığı dönemin özelliklerini göz önünde bulundurmak gerekir. 12. yüzyıl, Büyük Selçuklu Devleti'nin hüküm sürdüğü bir dönemi temsil etmektedir ve bu dönemde özgürlükçü bir atmosfer hâkimdir. Tasavvuf ilmi bu dönemde meşruiyet kazanmış, devlet yöneticileri tasavvuf ve tarikatlara karşı hoşgörülü bir tutum sergilemişlerdir. Bu dönemde çeşitli tasavvuf anlayışlarının belirginleştiği, tasavvuf akımlarının geliştiği, tekke ve zaviyelerin yaygınlaştığı ve tarikatlerin kurulmaya başlandığı gözlemlenmektedir. Zemahşerî'nin yaşadığı Horasan bölgesinde, Irak'ta başlayan şekilsel tasavvuf anlayışı, daha içsel ve öznel bir anlayışa evrilmiştir. Bu çerçevede, Rabiatü'l-Adevviye tarafından zühd döneminde geliştirilen, Allah'a olan muhabbet ve ilahi aşkı elde etmeye yönelik uygulamalar, Horasan tasavvufunun önemli bir özelliği olmuştur.[50] Bunlardan Zemahşerî'nin de dikkatini çeken eleştirisine konu olan birisi "şâhidbâzlık" meselesi ve bu çerçevede yapılan bazı uygulamalardır. Bu uygulamaların birinde Sûfi, yakışıklı bir genç adamı süsler ve ona bir meşale verir. Genç adam sema töreni sırasında diğer Sûfiler arasında dolaşır. Sûfiler, bu genci görüp kalplerinde herhangi bir dünyevi arzu veya meyil hissederlerse, bu duyguları hemen fark etmeli ve derhal kalplerini Allah'a yönlendirmelidirler. Bu uygulama, Sûfilerin nefislerine karşı ne kadar güçlü ve Allah'a duydukları sevginin ne kadar derin olduğunu ölçmek için gerçekleştirilir.[51] Zemahşerî tarafından eleştirilen bir diğer davranış biçimi ise bazı kişilerin, Allah sevgisine dayandırdıklarını iddia ederek, ellerini çırparak, neşeli bir şekilde nara atarak ve kendilerinden geçerek gerçekleştirdikleri raks/dans etme eylemidir. Ya da diğer bir ifade ile tarikat mensuplarının Allah aşkıyla kendilerinden geçmeleri ve irade dışı olarak Allah'a çekilme/cezbe deneyimlemeleri olarak da ifade edilebilir.

---

[48] İslam Tasavvufunda Allah sevgisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Giuseppe Scattolin, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", çev. Ali Galip Gezgin, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 233-252; Gökcan, "Tasavvufta Allah Sevgisi".

[49] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/353, 646-647.

[50] Ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 135-157; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 76-86; Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", 533-535.

[51] Kaynaklarda "şâhidbâzlık" başlığı altında işlenen bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Moharrem Mostafavi, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 109-133.

"Muhabbet'in şartı kişiye aşk sarhoşluğu gelmesiymiş! Eğer böyle olmazsa gerçek muhabbetullah olmazmış!.."[52]

Zemahşerî, Mutezile'nin zühd ve takva anlayışını devam ettiren, kurumsallaşmamış ve sistemleşmemiş ilk dönem tasavvuf anlayışını benimsemiş, âyet ve hadisleri bu perspektiften ele alıp değerlendirmiştir.[53] O, mutasavvıfların şekillendirdiği ve kelâmî açıdan problemli gördüğü ilâhî aşk tasavvurunu, bu aşkı elde etmek için gerçekleştirilen eylemleri ve bu hedefe ulaşmak için benimsenen sistemli yaşam anlayışını kabul etmemiş ve oldukça ağır eleştirilerde bulunmuştur. Bu çerçevede eleştirilerini bu düşünceye ve bu düşünce etrafında şekillenen yaşam tarzına yöneltmiştir.

Zemahşerî, bu kişilerin ilim ehline düşman olduklarını ve şeriattan nefret ettiklerini iddia etmekte, sûf kelimesinden türetilen bir ismi alıp kullandıkları uyduruk bir fırka/tasavvuf mensubu olduklarını belirtmektedir. Ayrıca bu kişilerin tarikatlarının, sadece kendileri gibi cahil ve beyinsiz kişiler tarafından kabul gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu kişiler "muhabbet ve aşkı" inanç mertebesine çıkartarak yoldan çıkmış kimselerdir. Bunların ilâhî aşka ulaşmak için yaptıkları rakslar, şahit diye adlandırdıkları henüz ergenlik çağına girmemiş gençler için okudukları gazeller ve ayılıp bayılma/cezbe türü eylemlerden Allah Teâlâ'nın son derece yüce ve ulu olduğunu ifade etmektedir. [54]

Zemahşerî, bu tür uygulamaları, Kur'an ve sünnete aykırı olmaları nedeniyle eleştirmiş ve bu eleştirilerini aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

> *Hasan-ı Basrî'den rivayet edildiğine göre Peygamberimiz döneminde bazı kişiler Allah'ı sevdiklerini iddia ediyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber onların bu söylediklerini eylemleri ile teyit etmelerini istedi. Dolayısıyla her kim Allâh'ı sevdiğini iddia eder, fakat O'nun Peygamber'inin sünnetine muhalefet ederse, o yalancıdır, Allâh'ın kitabı onu yalanlamaktadır.*
>
> *Allâh sevgisinden bahseden ve bunu söylerken el çırpıp neşelenen, nara atıp kendinden geçen, ayılan bayılan birini görürsen onun Allah'tan bîhaber olduğu, Allâh sevgisi nedir bilmediği konusunda hiç kuşkun olmasın! Onun el çırpması, neşelenmesi, nara atması, kendinden geçmesi, ayılıp bayılması; o murdar/adi hayal âleminde insanı kendisine âşık eden yakışıklı, güzel bir suret tasavvur etmesi sebebiyledir; cahillik ve edepsizliği yüzünden o sureti "Allâh" diye adlandırmakta; sonra da onu düşünerek el çırpmakta, neşelenip kendinden geçmekte; nara atıp düşüp bayılmaktadır. Hatta bu aşığın baygınlık hali esnasında şalvarının meni ile dolduğunu bile görebilirsin! Çevresini sarmış olan ahmaklar ise onun halinden etkilenir ve gözyaşlarına boğulurlar.* [55]

Zemahşerî'nin, tasavvuf geleneğinin düşünsel yönüne ve yaşam tarzına yönelik eleştirileri, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ancak, bu eleştirilerin bazı mutasavvıfların kişisel özelliklerine yöneltilmesi ve bazen sınırları aşan ifadeler kullanılması, Zemahşerî'nin üslubuna yönelik eleştirilere neden olmuştur. Örneğin Râzî Zemahşerî'nin bu üslubuna yönelik olarak şu yorumu yapmıştır: "Keşşâf sahibi bu konuda Allah'ın velilerini eleştiriye dalarak aklı başında bir insanın müstehcen kitaplarda dahi yazamayacağı şeyleri yazmıştır. Diyelim ki Onun evliyaullahı eleştirmeye cüret etti bu tür çirkin ifadeleri Allah'ı kelamını tefsir ettiği kitabına koymaya nasıl cesaret etmiştir? Allah onu affetsin ve hidayete erdirsin."[56]

Bu bağlamda bize göre Zemahşerî'nin tasavvuf geleneğine yönelik eleştirilerinde kullandığı hakaret içerikli ve küçümser üslubunun yanı sıra, asıl sorun, onun bu tür uygulamaları genel geçer kabul etmesidir. Zemahşerî, sanki bu uygulamalar tasavvuf akımlarının hepsinde var olduğu ve kabul gördüğü ya da mutasavvıflar tarafından hiç eleştirilmediği düşüncesinde gibi gözükmektedir. En azından öne sürülecek böyle bir iddiayı çürütecek ifadelere tefsirinde yer vermemiştir. Muhtemelen bu yaşadığı çevrenin ve tanıklık ettiği uygulamaların onu büyük bir öfkeye sürüklemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

---

[52] Zemaḫşerî, *el-Keşşâfʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/647-648.

[53] Mutezile mezhebinin zühd ve Takva anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydınlı, "Muʻtezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 99-122.

[54] Zemaḫşerî, *el-Keşşâfʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/646-648.

[55] Zemaḫşerî, *el-Keşşâfʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*, 1/377.

[56] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 8/198.

5. Sofyalı Bâlî Efendi'nin Zemahşerî'ye Cevabı

Bâlî Efendi'nin eserlerinden biri olan "Tahkîkâtü Bâlî," Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin Dârülmesnevî kısmında 55/1 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Bu eser, çeşitli risalelerin bir araya geldiği bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Bu mecmuanın 1b-29a varakları arasında bazı âyetlerin tasavvufî ve kelâmî açıdan tefsir edildiği görülmektedir.[57] Prof. Dr. Celil Kiraz'ın araştırmalarına göre, risalenin kütüphane kayıtlarında "Tefsîru Âyâtin Muhtelife" şeklinde kaydedilmesinin nedeni, eserin içeriğinin, iç kapaktaki tanıtım yazıları ve bazı âyetlerin tefsirinden oluşmasıdır. Ayrıca, Kiraz, Sofyalı Bâlî Efendi'nin bu risaleyi yazma nedenini iki ihtimale dayandırmaktadır. *Birinci ihtimale* göre, âyetlerin tasavvufî konuları içermesi ve Bâlî Efendi'nin bu konuları tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlamak istemesi; *ikinci ihtimale göre ise* Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi tefsir âlimlerinin görüşlerine karşılık olarak, Bâlî Efendi'nin kendi düşüncesini açıklamak istemesidir. Prof. Dr. Celil Kiraz, çalışmasında, Bâlî Efendi'nin risalesindeki âyetlerle ilgili yaptığı işârî yorumları incelemek amacıyla yeni bir tasnif yapmıştır. Bu tasnif, risâlenin bütünü göz önüne alındığında bazı âyetler hakkındaki müellifin önem derecesi düşük olan yorumlarını kapsamamaktadır. Kiraz'ın ele almadığı kısım içinde burada bahsedeceğimiz "muhabbetullah" kavramına yönelik Zemahşerî'nin görüşlerine cevap niteliği taşıyan bir risale de bulunmaktadır. Bâlî Efendi, 26b-27b varakları arasında kaleme aldığı bu risalede, alanın içinden biri olarak, Zemahşerî'nin "muhabbetullah" kavramı bağlamında mutasavvıfların anlayışlarına ve uygulamalarına yönelik sert eleştirilerine karşı cevap vermiştir.[58]

Bâlî Efendi, bu risalesinin başlangıcında, Zemahşerî'nin Âl-i İmrân suresi 31. âyetin tefsirinde tasavvuf ehline yönelik ağır eleştirilerini aktarır. Ardından, bu eleştirilerin hangi bölümlerine cevap vermek istediğini belirler ve bu bölümleri ele alarak açıklar. Onun cevapları/açıklamaları, birkaç noktada yoğunlaşır. *İlk olarak*, Zemahşerî'nin mutasavvıfları Allah'tan habersiz olmak ve Allah sevgisini bilmemek ile itham etmesine cevap verir. Vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde verdiği bu cevaba göre, Zemahşerî'nin eleştirdiği özelliklere sahip bir sûfînin varlığı Hakk'ın varlığında yok olmuştur. Bu durumda, sûfînin Allah'tan ve Allah katında Allah'la birlikte olmaktan başka hiçbir bilgisi yoktur. Dolayısıyla, bu kişinin her istediğini talep etme hususunda rehberi Hak Teâlâ'dır ve bu kişinin Allah'ı sevmesi mümkündür.

"Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır"[59]

Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin yanlış yorumlarına ilişkin iki neden öne sürer. *Birincisi*, bilgi eksikliğidir. Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin bilgi birikiminin kişisel deneyimleriyle sınırlı olduğunu ve özellikle tasavvuf ilimleri hakkında yeterince bilgiye sahip olmadığını net bir şekilde ifade eder ve böyle bir bilgi eksikliğinin ciddi bir hata olduğunu belirtir. Bu eksiklik, Zemahşerî'nin eleştirindeki hataların temel kaynağı olarak öne çıkar. Diğer yandan, Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin bu eleştirilerindeki bilgisizlik ve insafsızlık nedeniyle bağışlanabilir olduğunu da ifadelerine ekler. *İkincisi*, ise Zemahşerî'nin kendisini bir tür rol model olarak görmesidir. Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin bu eleştirilerini, kişisel arzularının peşinden gittiği bir dönemde dile getirdiğini ve kendi yaşam tarzını bir ölçüt olarak sunarak sûfîlerin yaşantısını bu ölçüte göre değerlendirdiğini belirtir. Ancak, Bâlî Efendi, mutasavvıfların Zemahşerî'nin bu tür tanımlamalarından oldukça uzak bir yaşam biçimi benimsediklerini ifade eder.

Bâlî Efendi, *ikinci olarak*, Zemahşerî'nin bir sûfînin cezbe halindeki durumunu, davranışlarını ve tavırlarını ele aldığı görüşleri açıklamaya odaklanır. Ona göre, bir sûfînin cezbe halinde kendinden geçmesi, çığlık atması ve beden hareketleri, sûfînin aklı başında olmadığı sırada gerçekleşir. Bu bilinç dışı durumda, sûfînin, Zemahşerî'nin iddia ettiği şekilde, kendi nefsinde bir ilah tasavvur etmesi nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki böyle bir itham, Hz. Peygamber'in "*Kalbini açıp baktın mı*?"[60] hadisinin aksine, sûfînin niyetine dair bir yorumdan ibarettir. Zemahşerî'nin ithamını yersiz bulan Bâlî Efendi, Allah'ı sevdiğini iddia eden kişi

---

[57] Sofyalı Bâlî Efendi'nin bu risalesinde Bakara 2/30-33, Meryem 19/71, A'râf 7/172-173, Ahzâb 33/72, En'âm 6/78-79, Bakara 2/255, A'râf 7/143-144, Kehf 18/60-82 ve Âlü İmrân 3/31. Âyetlerin tefsirini yapmaktadır.

[58] Kiraz, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları", 243-244.

[59] Yûsuf 12/76.

[60] Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾût, ʿÂdil Murşid v.dğr (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 33/162 (No. 19937).

müşrik veya muvahhid olsa bile, hiçbirinin kendi nefsinde bir şey tasavvur edip onu Allah olarak isimlendirmeyeceğini belirtir. Ayrıca, Allah'ı sevdiğini söyleyen bir kişinin mecazen dahi olsa Hakk'ın suretini Allah diye isimlendirilmesinin, şeriatın belirttiği sınırların dışına çıkmak ve imanla çelişmek anlamına geleceği için kabul edilemeyeceğini de açıkça ifade eder.

Bâlî Efendi, bundan sonraki üç noktayı daha özlü ve kısa bir şekilde açıklar. *Üçüncü olarak*, Zemahşerî'nin sûfîleri "iğrenç nefis" olarak eleştirmesini ele alır ve bu ifadeyi bir mutasavvıf edasıyla yorumlayarak cevaplandırır. Bu çerçevde o, Zemahşerî'ye, asıl iğrenç olanın maşukun hayal edilmesi değil, kötü zan beslemek ve kınayıcı davranmak olduğunu hatırlatır. *Dördüncü olarak* Zemahşerî'nin sufilere yönelik en ağır eleştirisini yaptığı "*Hatta bu aşığın baygınlık hali esnasında şalvarının meni ile dolduğunu bile görebilirsin!*" ifadesi hakkında fikir beyan eder. Bâlî Efendi, bu durumu, sûfîlerin dünyevi işlerden elini eteğini çektiği ve bedeninde artık manevi hazları dolaştığı bir evre olarak değerlendirir ve söz konusu kişiyi sanki yeniden hayat bulan bir meyyit/ ölü gibi düşünmek gerektiğini ifade eder. Bu noktada Zemahşerî'nin bahsettiği davranışın söz konusu kişide gerçekleştiği var sayılsa bile, bunun sûfînin kemalatından/olgunluk belirtilerinden biri olarak kabul edilmesinin uygun olacağını söyler.

Bâlî Efendi, *son olarak* Zemahşerî'nin cezbe halindeki bir sûfînin hal ve hareketlerinden etkilenen kişiler hakkında söylediği "*çevresini sarmış olan ahmaklar*" ifadesini ele alır. Bu ifadeye de tıpkı "iğrenç nefis" nitelemesinin açıklamasında olduğu gibi bir mutasavvıf üslubuyla karşılık verir. Zekânın insanı yoldan saptırabileceğini, ahmaklığın ise hidayete sevk edebileceğini savunur ve insanı eleştiri ve olumsuz düşünme/sui zan yeteneğiyle doğru yoldan saptıran bir "*zekâ*" yerine, incelik ve iyimser düşünme/hüsn-ü zan özelliğiyle hidayete sevk eden "*ahmaklık*"ın daha değerli olduğunu belirtir. Bu yaklaşımıyla o, aslında Zemahşerî'yi, zekâsını olumsuz amaçlara yönelik olarak kullanmakla suçlar ve aynı zamanda iyi niyetten yoksun ve insanlara karşı olumsuz düşüncelere sahip olmakla eleştirir.

Bâlî Efendi, Zemahşerî'nin eleştirilerine karşı verdiği cevaplarını "doğruyu en iyi bilen Allah'tır" diyerek sonlandırır.[61]

SONUÇ

Zemahşerî, genel anlamda Mutezile geleneğindeki tasavvuf karşıtı eğilimi benimsemesine rağmen, tasavvufa ve mutasavvıflara tamamen karşı olmamıştır. Özellikle tasavvufun zühd ve takva dönemine olumlu bir yaklaşım sergileyerek, bu döneme ait düşünce ve yaşam tarzını onaylamıştır. Ancak, daha sonraki dönemlerde sistemleşmiş ve kurumsallaşmış tasavvuf anlayışı ve yaşam biçimine yönelik eleştiriler getirmiştir. Onun eleştirileri âyetleri tefsir ederken kelimelere batınî anlamlar yüklenmesine, dil kurallarının dışına çıkılarak yapılan yorumlara ve uygulamalara yöneliktir. Bu eleştiriler, din adına yapılan aşırı uygulama ve yorumların Kur'an ve sünnete aykırılığına dayanmakta olup tevhid ilkesine zarar verdiği düşüncesini temel almaktadır.

Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde tasavvuf ve mutasavvıflara yönelik eleştirileri, özellikle Allah sevgisi anlamına gelen ifadelerin açıklanması bağlamındadır. Bunun dışında herhangi bir yerde tasavvufa ve mutasavvıflara yönelik sert eleştirilerde bulunmaması ve üslubunun sınırı aşmaması dikkat çekicidir.

Zemahşerî, Kur'an-ı Kerim'de Allah sevgisi gibi ifadelerin hakiki mi yoksa mecaz mı anlaşılması gerektiği konusunda mutasavvıflara eleştirel bir tutum sergiler. Ona göre hakîki anlam asıl olsa da, herhangi bir nedenle bu tür ifadelerin gerçek anlamıyla değil de mecaz anlamıyla anlaşılması gerekiyorsa, hem akılsal hem de edebî gerekçelerle mecaz anlam daha uygundur. Onun bu görüşü aslında Allah'ın sıfatları meselesinde olduğu gibi, tevhit ilkesinin zedelenmemesi ve teşbihe/ Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetmeye yol açabilecek ifadelerin kullanılmaması gibi kelâmî endişe kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'nin hakîkî ve mecaz anlam arasındaki ilişkiye dair bu yaklaşımı, Mutezile mezhebinin temel ilkelerine uygun olarak kendi içinde tutarlı bir çerçeve sunmaktadır. Fakat bu görüşünü desteklemek için aktardığı örnek (sûfîlerin cezbe hali) ve bu örneği genel geçer kabul ederek kullandığı dil, yaklaşımının tutarlılığını sorgulatmaktadır. Zira Zemahşerî'nin cezbe halindeki bir kişinin zihin dünyasında meydana gel-

[61] Sofyalı Bâlî Efendi'nin, Zemahşerî'nin "muhabbetullah" konusundaki eleştirilerine cevap verdiği risalesi için bk. Sofyalı Bâlî Efendi, *Tahkîkâtü Bâlî* (Dârülmesnevî, 55), 26b-27b.

diğini iddia ettiği olay (Allah tasavvuru) ve sûfînin Allah'a olan sevgisini sınamak için yaptığı uygulamalar, ehl-i tasavvufun tamamı tarafından kabul edilen hususlar değildir. Zemahşerî'nin bizzat tanık olduğu belirli sûfî grupların uygulamalarından yola çıkarak bu tür genellemelerde bulunması ve niyet okuması onun gibi rasyonel düşünme yöntemine ağırlık veren bir kişi için eksiklik olarak değerlendirilebilir. Onun sistematize edilmiş ve tarikatlar aracılığıyla öğretilmeye başlanmış bir tasavvuf anlayışına yabancı olması ve bu anlayışı kabul etmemesi nedeniyle böylesine aşırı bir tepki göstermesi de ihtimal dâhilindedir. Ancak, buna rağmen âyetlerde açıkça ifade edilen Allah sevgisi anlamına gelebilecek ifadeleri olduğu gibi anlayanları İslam dini dışına çıkarması, mantıklı bir izahla açıklanabilecek bir durum değildir.

Bâlî Efendi, 16. yüzyılda Osmanlı döneminde Halvetiyye tarikatının önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Zâhirî ve bâtınî ilimlere dair geniş bir eğitim görmüş ve zâhir ile bâtının birliğini savunmuştur. Bu nedenle, tarikat ve şeriatın veya bâtın ile zâhirin dengeli bir şekilde uygulanmasını gerekli görmüştür. Bu düşüncesini söylem ve eylemleriyle vurgulamış ve kaleme aldığı kitaplarda da ifade etmiştir. Zemahşerî ve Beyzâvî gibi tefsir âlimlerinin eserlerinde yer alan bazı görüşlere karşılık olarak, kendi düşüncesini açıklamak için muhtelif âyetlerin tefsirini yaptığı bir risale kaleme almış ve bu risalede Zemahşerî'nin muhabbetullah kavramı çerçevesinde mutasavvıflara yönelik eleştirilerine cevap vermiştir.

Bâlî Efendi'nin, Zemahşerî'nin tasavvuf ve mutasavvıflara yönelik eleştirilerine karşı kaleme aldığı risalede, vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde cevap verdiği ve özellikle Zemahşerî'nin üslubunu eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca, Zemahşerî'yi tasavvuf alanında yabancı ve bilgisiz olarak itham etmesi ve sûfîlerin niyetini okuması nedeniyle hatalı bulması da dikkat çekicidir.

Bâlî Efendi'nin, Zemahşerî'ye vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde cevap vermesi, özellikle onun tahkir içerikli üslubunu hatalı bulması mantıklı ve yerinde bir yaklaşımdır. Ancak Zemahşerî'nin, Allah için "sevmek" ifadesinin kullanılamayacağı ve bu durumun tevhid ilkesi açısından problemli olduğuna dair kelâmî bir iddiada bulunduğu ve bunu dilbilimsel izahlarla desteklediği de bilinmektedir. Eleştiride bulunan kişinin düşüncesini değerlendirirken, öncelikle sunulan delillerle birlikte o kişinin kendi düşünce sistemi içinde tutarlı ve tutarsız yönlerinin açıklanması, ardından varsa iddianın doğruluk veya yanlışlığının belirtilmesi ya da yeni bir iddianın ortaya atılması gereklidir. Bu bağlamda, zâhirî ve bâtınî ilimlerde bilgi sahibi olan ve zâhir ile bâtının birliğini savunan Bâlî Efendi'nin, Zemahşerî'nin eleştirilerine, kelâmî açıdan da detaylı bir delil sunması ve eleştirilen hususlara dair dikkatli bir yaklaşım sergilemesi beklenirdi. Zemahşerî gibi akıl odaklı bir kişiye yöneltilen cevapların, yoğunlukla nasihat formatında olmasının yeterli olmadığı açıktır. Buna ek olarak, Bâlî Efendi'nin, bazı mutasavvıflar tarafından eleştirelen "şâhidbâzlık" meselesini eleştirmeksizin doğru kabul etmesi ve bu çerçevedeki uygulamalara tevil getirmesi, ayrıca dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾûṭ, ʿÂdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Altay, Şeyma. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı". *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 518-542.

Aydınlı, Osman. "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mutezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri". *Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*. ed. Muhittin Düzenli vd. BISHKEK, 2018.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 99-122.

Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâli Efendi (ö.960/1553) Örneği", 245-254.

Celep, Halil. *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayış*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Cuveynī, Muṣṭafā eṣ-Ṣāvī el-. *Menhecu'ẓ-Ẓemaḫşerī fī Refsīri'l-Ḳurān ve Beyānī İʿcāzihī*. Ḳāhire: Dāru'l-Meʿārif, 1984.

Çağmar, M. Edip. "ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 77-98.

Çiçek, Hacı. *Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâiz ve'l-Hutab Adlı Eseri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri (XII-XVI. yy. Arası)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Gökcan, M. Mansur. "Tasavvufta Allah Sevgisi",. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 181-206.

Ḫalîl b. Aḥmed, Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Maḫzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâʾî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Ḫavfî, Aḥmed Muḥammed. *ez-Zemahşerī*. Ḳahire: el-Heyʾetu'l-Mışriyyetu'l-ʿĀmme li'l-Kitāb, 1982.

İbn Manẓûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî. *Lisân'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993.

Kara, Mustafa. "Bâlî Efendi, Sofyalı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kiraz, Celil. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 241-278.

Lutfi İbrahim. "Az-Zamakhsharī: His Life and Works". *İslamic Studies* 19/2 (1980), 95-110.

Mostafavi, Moharrem. *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Öngören, Reşat. "Füsus Şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Çizgisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 57-66.

Râzî, Ebû ʿAbdillâh Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn er-. *Mefâtîḥu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1420.

Scattolin, Giuseppe. "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi". çev. Ali Galip Gezgin. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 233-252.

Sofyalı Bâlî Efendi. *Tahkîkâtü Bâlî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dârülmesnevî, 55.

Ṭîbî, Ebû Muḥammed Ḥuseyn b. ʿAbdullâh et-. *Futûḥu'l-Ğayb fi'l-Keşfi ʿân Ḳınâʿi'r-Rayb*. thk. İyâd Muḥammed el-Ğûc. 17 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.

Türk, İdris. "Bâyezîd-i Bistâmî'nin Muhabbetullah Anlayışı". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5 (2014), 2005-2020.

Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/386-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kurân'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Yakar, Gülsüm. "Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı ve Usûlu'l-Fakr Risalesi". *Balkanlar ve İslâm -Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. 3/365-378. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.

Yüce, Nuri. "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)". *İstanbul Ünivesitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26 (1993), 297-316.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-. *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-. *el-Maḳâmât*. Mısır: y.y., 1312.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-. *Eṭvâḳu'ẕ-Ẕeheb fi'l-Mevâʿiẓ ve'l-Ḫuṭab: Kitâbu'l-Maḳâlât*. b.y.: y.y., 1304.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta Mübhemâtu'l-Kur'an'a Yaklaşımı

Dr. Yahya Arslan*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü Kur'an, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek üzere gönderilmiştir. Saadet-i dareynin sağlanması ise Kur'an'ın ne oranda anlaşıldığı ve yaşandığıyla doğru orantılıdır. Hayat nizamı olan Kur'an'ın anlaşılması noktasında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların başında da tefsirler gelmektedir. Tefsir geleneğimizde ise Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı çok önemli bir konuma sahiptir.

Mu'tezilî olan Zemahşerî çok yönlü bir âlimdir. Özellikle Arap Dili ve Edebiyatı'nda otorite sahibidir.[1] Mu'tezilî olmasıyla birlikte *Keşşâf* adlı eseri her kesimin ilgi odağı ve temel kaynaklarından birisi olmuştur. Zira *Keşşâf*, tedvin edildiği andan itibaren eşsiz tefsiri, Kur'an'ın incelikleri, nazmı ve mu'cizliğine dair izahları, âyetleri açıklarken kullanılan temsiller gibi birçok hususlarıyla âlimlerin temel kaynakları arasında yerini almıştır.[2] Bu meyanda *Keşşâf*'ın dikkatleri calip bir yönü de Mübhemâtu'l-Kur'an'a dair içerdiği açıklamalardır.

Kur'an her ne kadar apaçık bir kitap[3] olsa da kapalı ifadelerin varlığı da bir hakikattir. Ancak bu kapalılık daha ziyade ilk muhataplar için değil sonraki dönemlerde yaşayan muhataplar içindir. Çünkü ilk muhataplar genel manada Kur'an'ı anlayabilmektedirler. Anlaşılamayan hususlar ise Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklığa kavuşturulmaktadır. Mübhemâtu'l-Kur'an, Kur'an'ın her zaman ve mekâna hitap ettiğinin göstergelerinden birisidir. Çünkü mübhem olan ifadeler, her asrın insanı tarafından incelenerek dönemin bilgi, kültür ve ilim seviyesine göre farklı bakış açılarına kapı aralamaktadır. Ancak mübhem ifadelerin izahları yapılırken rey ve içtihada yer olmadığını da unutmamak gerekir. Zira Kur'an'daki kapalı ifadeleri bilmenin yolu nakillerdir. Bu hususta sahabe ve tabiîn önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla mübhem ifadeler açıklığa kavuşturulurken başta Kur'an olmak üzere hadisler, sahabe ve tabiîn kavilleri dikkate alınmak durumundadır.[4]

Bu noktada bir hususa dikkatleri çekmekte fayda vardır. Hicri 6. asırda teşekkül eden bu ilim dalındaki ilk eser Süheylî'nin (öl. 581/1185) *et-Ta'rif ve'l-i'lâm fima übhime mine'l-esma' ve'l-a'lam fi'l-Kur'ani'l-Kerim* adlı kitabıdır.[5] Bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi Zemahşerî'den sonra ilim dalı haline gelmiştir. Zira daha önceleri bu ilim, Kur'an ilimlerinden Müşkilü'l-Kur'an, Mecâzü'l-Kur'an, Müteşâbihü'l-Kur'an, Esbâb-ı Nüzûl gibi ilimlerin içerisinde zikredilmiştir. Diğer yandan tefsir ve hadis kitaplarında da bu hususlaki açıklamalara rastlamak mümkündür.[6] Ancak bu izahlara rağmen Mübhemâtu'l-

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, yahyaarslan58@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-0774-1755

1 Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-236.

2 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/330.

3 el-Mâide 5/15; Yûsuf 12/1; el-Hicr 15/1; en-Nûr 24/46.

4 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi-l Kur'an* (Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 2/145; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/120; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 186; Mesut Okumuş vd., *Tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 386; Abdulhamit Birışık - Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, "Mübhemâtu'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/436; Hekim Tay, "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 757; Havva Ayşe Sainkaplan - Muhammet Yılmaz, "Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Akademik-Us* 6/2 (2022), 92.

5 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/120.

6 Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi-l Kur'an*, 2/145; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 137; Birışık - Muhammed, "Mübhemâtu'l-Kur'an", 31/437; Sainkaplan - Yılmaz, "Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân", 93.

Kur'an'ın temellerini *Keşşâf*'ta bulmak mümkündür. Çünkü Zemahşerî mübhem ifadeleri, ikinci bölümde de izah edileceği üzere, açıklığa kavuşturarak tefsir etmiştir.

Bu bildiride Mübhemâtu'l-Kur'an'a dair örnekler verilirken esasında bu ilmin temellerinin Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında da var olduğunu dikkatlere sunmak, Zemahşerî'nin mübhem ifadelere nasıl izahlar getirdiğini ve bu ilimdeki maharetiyle tefsire katkısını açıklamak amaçlanmaktadır.

Bu amacı gerçekleştirmek üzere de yöntem olarak Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı odak nokta seçilecek ve bu tefsir üzerinden örnekler verilecektir. Verilen örnekler üzerinden Zemahşerî'nin, Mübhemâtu'l-Kur'an ilminin konusu olan mübhem ifadelere yaklaşımı değerlendirilecektir.

Neticede bu bildiride her alanda olduğu gibi Mübhemâtu'l-Kur'an alanında da Zemahşerî'nin söz sahibi bir âlim olduğu ve *Keşşâf*'ta Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi'nin temellerini attığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu başlık altında çalışmada sürekli zikredilecek olan temel kavramlardan Mübhem ve Mübhemâtu'l-Kur'an kavramları muhtasar bir şekilde ele alınacaktır.

Mübhem

Mübhem (مُبْهم), if'âl babından ism-i mefûl olup b-h-m (بَهم) fiilinden türemiştir. Mübhem, gizli, karışık, anlaşılmaz, belirsiz, saklı anlamlarına gelmekte olup ne kastedildiği net olmayan, açıklanması mümkün görünmeyen söz ve cümleleri, duyularla algılanamayan, akılla kavranamayan, anlaşılması zor olan her şeyi ifade etmektedir.[7]

Mübhemâtu'l-Kur'an

Kur'an İlimleri içerisinde önemli bir yeri olan, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında büyük rolü bulunan ilim dallarından birisi de Mübhemâtu'l-Kur'an'dır. Mübhemin çoğulu olan mübhemât (مُبْهمات) ve Kur'an (القران) kelimelerinden oluşan Mübhemâtu'l-Kur'an (مُبْهمات القران) ise: "İnsan, melek ve cin gibi varlıkların ya da bir topluluk veya kabilenin, Kur'an'da açık olarak değil de ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları ve belirsiz mekân isimleriyle zikredilmesi" manasına gelmektedir.[8] Kur'an'da çeşitli sebeplerle zikredilen mübhem ifadeler açıklığa kavuşturularak âyetlerin kastettiği mananın anlaşılmasına da katkı sunulmaktadır.[9]

ZEMAHŞERÎ'NİN *KEŞŞÂF*'TA MÜBHEMÂTU'L-KUR'AN'A YAKLAŞIMI

Bu başlık altında Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsirinde Mübhemâtu'l-Kur'an'a nasıl yaklaştığı, mübhem ifadeleri nasıl açıklığa kavuşturduğu meselesi, mübhemâtın Kur'an'da bulunma sebepleri dikkate alınarak örnekler eşliğinde izah edilecektir.

Mübhemâtın Kur'an'da Bulunma Sebepleri

Âyetlerin anlaşılmasında önemli bir role sahip olan Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi çerçevesinde kapalı ifadeler; anlatım zenginliği sağlamak, işaret edilen kişinin değerini yüceltmek, işaret edilen şahsı yermek, kastedilen kişinin meşhur olması sebebiyle zikredilmesine gerek duymamak, açıkça ifade edilmesinde bir fayda hâsıl olmamak, kastedilen kişinin ismini açık etmemek ve bir kişinin şahsında genel manayı hedeflemek gibi sebeplerle Kur'an'da yer almaktadır. Bu hususlar örneklerle aşağıda izah edilecektir.

---

[7] Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Daru'l Kalem, 1991), 149; Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem el-Mısrî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, 1993), 12/56.

[8] Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi-l Kur'an*, 2/145; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 136; Okumuş vd., *Tefsir*, 386; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), 149; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 174.

[9] Mübhemâtın Kur'an'da kullanım sebepleri ve örnekler için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1957), 1/155-163; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi-l Kur'an*, 2/145-151.

Kapalılığın Başka Âyetle Açıklığa Kavuşturulmasıyla İfade Zenginliği Sağlamak

Kur'an'da bazı âyetler vardır ki bu âyetlerde ne ve kimler kastedildiği kapalı bırakılmıştır. Bu kapalılık başka âyetlerde açıklığa kavuşturularak hem ne ve kimlerin kastedildiği ortaya konulmuş hem de ifade farklılığı sayesinde mana ve üslup zenginliği sağlanmıştır. Bu husus Kur'an'ın üslup özelliğinden kaynaklı bir zenginliktir. Bu konuda Fâtiha Suresi'nin 7. âyeti örnek verilebilir:

" غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ / *Gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.*"[10] âyetinde gazaba uğrayanlarla sapıkların kimler olduğu kapalı bırakılmıştır. Zemahşerî buradaki mübhemliğin, kimlerin kastedildiğinin bilinmesine engel olduğunu ifade ettikten sonra gazaba uğrayanlarla sapıkların kimler olduğunu izah etmiştir. Bu meyanda:[11]

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللّٰهِ مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولٰئِكَ شَرٌّ مَكَاناً وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

*"De ki: "Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? Onlar, **Allah'ın lanetlediği ve gazabına uğrattığı**, içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir. İşte bunların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapmışlardır."*[12]

âyetini delil getirerek gazaba uğrayanların Yahudiler olduğunu beyan ederek âyetteki gazaba uğrayanların kim olduğu mübhemliğini açıklamıştır.

Diğer yandan Zemahşerî, sapıkların kim olduğu hususundaki kapalılığı ise Mâide Suresi 77. âyeti delil getirerek bunların Hıristiyanlar olduğunu vurgulamıştır.[13] İlgili âyet şöyledir:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

*"De ki: "Ey Kitap ehli! Hakkın dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin. **Daha önce sapmış**, birçoklarını da saptırmış ve dümdüz yoldan da şaşmış bir milletin arzu ve keyiflerine uymayın."*[14]

Böylece mübhem bırakılan bir âyetin başka âyetlerle izah edilmesi neticesinde hem mana belirgin bir hale getirilerek kapalılık kaldırılmış hem de ifade bakımından bir zenginlik sağlanmıştır.

Kastedilen Şahsı Yüceltmek

Kur'an-ı Kerim'de bazı âyetlerde kastedilen kişinin ismi zikredilmemektedir. İsminin yerine önemli bir vasfı dile getirilerek esasında o şahıs övülmekte ve onun değeri yüceltilmektedir. Bu hususa şu âyet örnek olarak verilebilir:

وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

"Gerçeği getiren kişiye ve onu tasdik edene gelince, işte takvâ sahipleri onlardır."[15]

Bu âyette gerçeği getiren ve o gerçeği tasdik edenin kim olduğu mübhem bırakılmıştır. Zira gerçeği getirmek de gerçeği tasdik etmek de çok önemli bir özellik olduğu için bu işleri yapan kişiler de değerli kişilerdir. Bu kişilerin kim olduğu âyette gizli bırakılarak onlar esasında övülmüş ve değerleri yüceltilmiştir.

Zemahşerî, mübhem ifadeleri açıklama sadedinde bu âyette gerçeği getiren kişinin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu, onu tasdik edenin ise başta sahabe olmak üzere Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tabi olan insanlar olduğunu vurgulayarak bu güzel hasletlerin sahiplerini açıklığa kavuşturmuştur.[16] Bazı müfessirler ise ger-

---

[10] el-Fâtiha 1/7.

[11] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1986), 1/17; Diğer değerlendirmeler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 1/185-189, 192-196; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/60-61; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1999), 1/222; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 1/33; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 1/131.

[12] el-Mâide 5/60.

[13] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/17.

[14] el-Mâide 5/77.

[15] ez-Zümer 39/33.

[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/128; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/157; Benzer izahlar için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/3082; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jîl, 1979), 3/73.

çeği getiren kişinin Hz. Peygamber (s.a.v.), onu tasdik eden kişinin ise Hz. Ebû Bekir (r.a.) veya Hz. Ali (r.a.) olduğunu söylemektedirler. Diğer yandan gerçeği getirenin Cebrail (a.s.) onu tasdik edenin ise Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu da ifade edilmektedir.[17]

Görüldüğü üzere kastedilen kişileri övmek ve yüceltmek üzere âyette mübhem bırakılan ifadeler diğer müfessirlerde olduğu gibi Zemahşerî tarafından da açıklığa kavuşturulmuştur.

Hoşlanılmayan Bir Özellikle Kastedilen Kişiyi Yermek

Mübhem ifadelerin Kur'an-ı Kerim'deki kullanım amaçlarından birisi de kendisinden bahsedilen kişiyi yermek, birtakım özelliklerini zikretmek suretiyle onu küçük düşürmek ve kötülemektir. Mübhem ifadelerin Kur'an'da kullanımındaki bu sebebe verilebilecek en güzel örnek Kevser Suresi 3. âyettir. İlgili âyet şöyledir:

"إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ / *Doğrusu sana buğzeden, soyu kesik olanın ta kendisidir*."[18]

Bu sure Âs b. Vâil hakkında nazil olmuştur. O dönemde Araplar arasında erkek çocuğu olmayan veya erkek çocuğu ölüp de erkek çocuksuz kalanlara ebter denilmektedir. Âs b. Vâil de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) erkek çocukları ölünce güya onu kötülemek ve rencide etmek üzere ebter lakabını kullanmıştır. Bunun üzerine hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) incinen kalbini tamir ve teselli etmek hem de bu lakabı kullanan şahsı yermek ve tahkir etmek üzere bu âyetler indirilmiştir.[19]

Zemahşerî, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) rencide etmek amacıyla ebter lakabını kullanan kişinin Âs b. Vâil olduğunu ifade ederek mübhem bırakılan bu şahsın kimliğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan Zemahşerî, ebterin ne anlama geldiğini izah ederek asıl soyu kesik olanların bu lakabı takanlar olduğunu belirtmektedir.[20]

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bu çirkin lakabı takan kişiye (hüve) zamiriyle işaret edilerek bu şahsın kim olduğu mübhem bırakılmıştır. Rivayetlerin de yardımıyla bu şahsın Âs b. Vâil olduğuna dikkatler çekilmiştir. Zemahşerî de tahkir edilen bu şahsın kim olduğunu tefsirinde izah etmektedir.

Kastedilenin Meşhur Olması

Kur'an-ı Kerim'de mübhemâtın kullanılma sebeplerinden birisi de âyette kastedilen kişinin meşhur olmasıdır. Kastedilen kişi meşhur olduğu ve herkes tarafından bilindiği için de bu şahsın ismi açıkça belirtilmemiştir. Yani bilindiği için açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Bu hususta örneklerden birisi de Hz. Âdem'in (a.s.) halife olarak yaratılmasından bahseden aşağıdaki âyettir.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

"Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım." demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tespih ve takdis ediyoruz." demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim." demişti."[21]

Bu âyette belirtilen ve halife olarak yaratılacağı bildirilen kişi Hz. Âdem'dir (a.s.). Zira bilinmektedir ki ilk yaratılan insan Hz. Âdem olup bu âyette Allah Teâlâ ile meleklerin hakkında konuştukları kişi de odur. İlk insan ve halifenin kim olduğu çok meşhur ve bilinen bir husus olduğundan âyette Hz. Âdem'in (a.s.) ismi açıkça zikredilmeyerek mübhem bırakılmıştır. Zemahşerî de bu âyeti tefsir ederken halife olarak yaratılan kişinin Hz. Âdem (a.s.) olduğunu ifade ederek mübhem bırakılan halife ile kimin kastedildiğini beyan etmektedir.[22]

---

[17] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 15/256; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr* (Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 4/531; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/616.

[18] el-Kevser 108/3.

[19] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl* (Beyrut: Daru-l Kütübi'l İlmiye, 1986), 260; Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 9/206; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 15/6589-6591; Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 5/623.

[20] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/807-808.

[21] el-Bakara 2/30.

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/124. Benzer açıklamalar için bk. ; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, 1999), 1/102; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Mu-

Mübhemin Belirtilmesinde Bir Faydanın Olmaması

Kur'an-ı Kerim hidayet kaynağıdır. Gönderiliş amaçlarından birisi belki de en önemlisi insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Kur'an bu amacını gerçekleştirirken kıssalara yer vermektedir. Ancak bu kıssalara bakıldığında genel manada kişi, yer ve zaman gibi unsurlar mübhem bırakılmıştır. Çünkü bu gibi âyetlerde verilmek istenen mesaj yer, zaman ve mekândan daha önemlidir. Bu hususa Yâsîn Suresi 20. âyet örnek verilebilir. İlgili âyet şöyledir:

وَجَاءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعٰى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

"Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi ve şöyle dedi: "Ey kavmim! Bu elçilere uyun."[23]

Bu âyette görüldüğü üzere şehrin uzak bölgesinden gelen kişinin ismi veya şehrin neresi olduğu zikredilmeyerek bu bilgiler mübhem bırakılmıştır. Tefsirlerde bu kişinin Habîb-i Neccâr olduğu, şehrin de Antakya olduğu ifade edilmektedir. Bu şehre, halkını dine davet etmek üzere üç elçi gönderilmiştir. Gelen üç elçiye de şehir halkı inanmamış, bu elçilere karşı çıkmışlardır. Sadece uzaktan geldiği söylenen kişinin inandığı, hemşehrilerini de elçilere inanmaya çağırdığı fakat hemşehrileri tarafından şehit edildiği bu âyetin öncesi ve sonrasından anlaşılmaktadır.[24] Bu hadisede önemli olan husus elçilerin insanları dine davet etmeleri, halkın bu davete icabetten kaçınmaları, uzaktan gelen adamın ise elçilerin davetine inanması ve hemşehrilerini de inanmaları hususunda iknaya çalışmasıdır. Âyette racül/adam diye bahsedilen kişi ve şehrin neresi olduğu hususu faydadan hali olduğu için âyette zikredilmemiştir. Fakat tefsirlerde rivayetlere de dayanarak mübhem bırakılan kişinin kim ve şehrin neresi olduğu izah edilmiştir. Zemahşerî de mübhem bırakılan bu hususlara kayıtsız kalmamış, uzaktan gelen kişinin Habîb-i Neccâr, şehrin de Antakya olduğunu söyleyerek kapalı bırakılan bu hususları açıklığa kavuşturmuştur.[25]

Bir Kişinin Şahsında Genel Manayı Kastetmek

Mübhem ifadelerin Kur'an-ı Kerim'de kullanılma sebeplerinden birisi de mübhem bırakılan kişinin şahsında genel manayı kastetmektir. Yani esasında o olayın kahramanı bilinmektedir ancak Allah Teâlâ vermek istediği mesajı ön plana çıkardığı için hadisenin kahramanını gizli bırakmıştır. Bu hususa Nûr Suresi 22. âyet örnek verilebilir. İlgili âyet şöyledir:

وَلَا يَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ يُؤْتُوا اُولِي الْقُرْبٰى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا اَلَا تُحِبُّونَ اَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"İçinizden varlık ve servet sahibi kimseler yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere (kendi mallarından bir şey) vermeyeceklerine yemin etmesinler. Onlar affetsinler, vazgeçip iyi muamelede bulunsunlar. Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."[26]

Bu âyette varlıklı kişilerin akrabalarına, fakirlere ve hicret edenlere yardım etmeleri gerektiği, bu davranışları vesilesiyle Allah Teâlâ tarafından bağışlanacakları vurgulanmaktadır. Âyetin asıl amacı, her ne olursa olsun infaktan vazgeçilmemesi, infakın önüne yeminlerin set olarak konulmaması gerektiği hakikatini ortaya koymaktır. Bunun için infak etmeyeceğine dair yemen eden kişinin ismi mübhem bırakılmıştır. Oysa yemin eden kişi bilinmektedir ki o da Hz. Ebû Bekir'dir (r.a.). Zira Hz. Ebû Bekir (r.a.), fakir olduğu için teyzesinin oğlu Mistah b. Üsâse'ye (r.a.) yardım ediyordu. Hz. Ebû Bekir (r.a.), ifk hadisesinde ileri giden, iftiracılar grubuna katılan ve bu hususta aktif rol alan Mistah'a (r.a.) yardım etmeyeceğine dair yemin etmişti. Bunun üzerine bu âyet indi. Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) Allah'ın seni bağışlamasını istemez

---

hammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 1/50; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (b.y.: Daru Tayyibe, 1999), 1/216; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/156; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/78.

[23] Yâsîn 36/20.

[24] Yâsîn 36/13-32.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/10. Benzer açıklamalar için bk. Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, 1997), 4/266; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 7/51; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi-l Kur'an*, 2/147; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 4/265-266.

[26] en-Nûr 24/22.

misin sorusuna o, elbette Allah'ın beni bağışlamasını isterim şeklinde cevap vermiştir. Sonra da yemininin kefaretini ödeyerek yardım yapmaya devam etmiştir. Zemahşerî de tefsirinde bu hadiseyi bir rivayetle zikrederek mübhem bırakılan kişinin Hz. Ebû Bekir (r.a.) olduğunu ifade etmektedir.[27]

Bu örnek hem Zemahşerî'nin mübhemâta yaklaşımını, getirdiği izahlarla kapalı ifadeleri nasıl açıklığa kavuşturduğunu göstermekte hem de mübhem ifadelerin bulunduğu âyetlerde önemli olanın kişiler değil verilmek istenen mesaj olduğunu göstermektedir.

Merhamet Ederek Adını Açık Etmemek

Mübhem ifadelerin Kur'an-ı Kerim'de kullanım sebeplerinden birisi de Allah Teâlâ'nın, kapalı bıraktığı, ismini zikretmediği kişiye olan şefkat ve merhametidir. Allah Teâlâ sadece kendisinin bileceği sebeplerle bu kişileri mübhem bırakmıştır. Müfessirler de mübhem bırakılmanın hikmetleri üzerinde durmuşlardır. Allah Teâlâ'nın, ismini gizli tuttuğu kişiye olan şefkat ve merhameti bu sebep ve hikmetlerden birisidir. Aşağıdaki âyet bu hususa güzel bir örnektir:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلٰى مَا فِي قَلْبِهٖ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ

"İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanlıkta en amansız olandır."[28]

Rivayetlere göre bu âyette bahsedilen kişi Ahnes b. Şerik'tir. Sahabeden olan bu kişi ilk başlarda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı çıkmış, daveti kabul etmemiştir. Ancak daha sonra Cenab-ı Hakk'ın lütfuyla iman etmiştir. İşte Allah Teâlâ'nın ona olan şefkat ve merhameti sebebiyle isminin mübhem kaldığı ulema tarafından ifade edilmiştir.[29]

Zemahşerî de bu hususu dile getirerek âyette zikredilen ve ismi mübhem bırakılan kişinin Ahnes b. Şerik olduğunu beyan etmiştir. Böylece Zemahşerî, mübhem ifadelere yaklaşımını ve rivayetler eşliğinde mübhemâtı açıklama şeklini ortaya koymuştur.[30]

SONUÇ

Zemahşerî, her alanda olduğu gibi tefsir alanında da çok önemli bir konuma sahiptir. Hatta tefsir alanında otorite olup birçok müfessire kaynaklık etmiştir. Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eseri ise hemen her yönüyle âlimlerin ilgi odağı olmuştur.

Birçok yönüyle incelenen *Keşşâf*'a bakıldığında Mübhemâtu'l-Kur'an'a dair izahların da olduğu görülmektedir. Kur'an'ın her zaman ve mekâna hitap ettiğinin göstergelerinden birisi olan Mübhemâtu'l-Kur'an, Kur'an'ın anlaşılması noktasında farklı kapıları aralamış ve Kur'an'ın anlaşılmasına büyük katkılar sunmuştur. Kur'an'ın anlaşılmasına katkıları yönüyle bakıldığında Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi'nin *Keşşâf*'ta yer aldığını söylemek mümkün görünmektedir.

Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi'nin Süheylî ile teşekkül ettiği hakikati göz önünde bulundurulduğunda, Süheylî'den daha önce Zemahşerî'nin de mübhemlere izahlar getirdiği ve tefsirinde bu ilme yer verdiği de ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla Mübhemâtu'l-Kur'an'ın temellerini *Keşşâf*'ta görmek mümkündür.

Mübhem ifadelerin hem *Keşşâf*'ta hem de diğer tefsirlerde izahları yapılırken rey ve içtihatlara yer verilmemesi mübhemleri bilmenin yolunun nakiller olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu da mübhemâtın kaynağının Kur'an, hadisler, sahabe ve tabiîn kavilleri olduğunu gözler önüne sermektedir.

---

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/222. Benzer değerlendirmeler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/136; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 18/188-190; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/478-479.

[28] el-Bakara 2/204.

[29] Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Daru İhyai't Türas, 2002), 1/177-178; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm* (b.y: y.y, ts.), 1/135-136; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 34; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/262.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/250.

Zemahşerî de yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere âyetlerdeki mübhem ifadelere kayıtsız kalmamış, bu ifadeleri başta âyetler olmak üzere mübhemâtın diğer kaynaklarını da kullanarak açıklığa kavuşturmuş, mübhemleri müphemliğiyle bırakmamış ve diğer alanlarda olduğu gibi bu hususta da yetkinliğini göstermiştir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 4. Basım, 2014.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, 1999.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, 1997.

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Birışık, Abdulhamit - Muhammed, Hüseyin Abdülhâdî. "Mübhemâtu'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/436-438. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 28. Basım, 2016.

Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 50. Basım, 2016.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem el-Mısrî. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1993.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Daru'l Kalem, 1991.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mukâtil b. Süleymân, Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türas, 2002.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.

Okumuş, Mesut vd. *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2020.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.

Sainkaplan, Havva Ayşe - Yılmaz, Muhammet. "Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Akademik-Us* 6/2 (2022), 89-104.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi-l Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.

Tay, Hekim. "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 751-781.

Vâhidî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbabü'n-nüzûl*. Beyrut: Daru-l Kütübi'l İlmiye, 1986.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 3. Basım, 1986.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1957.

Zemahşerî'nin Tefsirinde Rivayetlerin Boyutu

Dr. Zekeriya Efe*

GİRİŞ

Zemahşerî'nin *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl* adlı tefsiri kendisinden sonra gelen müfessirlerin başucu kaynağı olmuştur. Kısa adı *el-Keşşaf* olan bu tefsirin rivayetleri irdelenecektir. *el-Keşşâf,* dil, belağat, kıraat ve rivayetlere çokça yer vermektedir. Zira müfessir, Arapçanın fesahat ve belagat incelikleri olan bedi ve beyanını ortaya koymuş, bir dilci olarak dilden yararlanmış, bir hadisçi olmamasına rağmen hadisler hakkında yeterince bilgiye sahip olduğundan rivayetlere de gereği kadar yer vermiştir. Öyle ki Zemahşerî tefsirinde rivayetlerin her türünü bulmak mümkündür. Zemahşerî, kendisinden önceki müfessirlerin tefsir yorumlarından da yararlanarak tefsir faaliyetine giriştiği görülmektedir.

Zemahşerî'nin dirayet tefsirinde yaptığı tefsirlerini desteklemek için rivayetleri nasıl kullandığını, nasıl yorumladığını, rivayetlere nasıl baktığını, verdiği değeri, ne derece müracaat ettiğini, getirdiği eleştirileri ve ne tür rivayetlerden etkilendiğini tespit edebilmek bu çalışmanın en önemli amacını oluşturmaktadır.

el-Keşşaf tefsiri taranarak öncelikle eserin rivayetleri ve kaynakları tespit edildi. Veriler tasnif edilerek konular oluşturuldu. Böylece rivayetlerin kemiyeti, keyfiyeti, kaynakları, metodu yanında problemlerin hangi zeminde değerlendirilip çözüme kavuşturulduğuna da değinilmiştir.[1]

1. ZEMAHŞERÎ'NİN TEFSİRİNDE RİVAYETLERİN KAYNAKLARI VE TÜRLERİ

Zemahşerî, Rivayetlerin kaynağını tespit açısından bazı rivayetleri özel kalıplarıyla ifade etmektedir. Ancak tefsirde bazı rivayetlerin varlığını bazı kalıp ve ifadelerle anlamak mümkün iken, bazılarını da özel bir araştırma olmadan tespit edebilmek mümkün değildir. Zira rivayetlerin birçoğu belirtilmeksizin tefsirde yer almıştır.

1.1. Zemahşerî'nin Rivayetlerinin Kaynakları

Zemahşerî'nin tefsirde yararlandığı peygamber sözleri, sahabe sözleri, tabiin sözleri, tebe-i tabiin tefsirleri ve istifade ettiği kendisinden önceki müfessirlerin görüşleri rivayet olarak görülmektedir.

1.1.1. Hadis Kaynakları

Zemahşerî, tefsirini Kâbe'nin komşusu olduğu yıllarda çoğu kaynaklarından veya kütüphanesinde uzakta yazmış olmasına rağmen, yine de bazı kaynakları referans olarak göstermiş ve yararlanmıştır.

Adından Söz Ettiği Hadis Kaynakları

Zemahşerî, eserinde rivayet olarak yararlandığı kaynakların bazılarının yazarının, bazılarının da kitabının ismini vermektedir.

İmam Malik'in (ö. 179/795) el-Muvaṭṭa'sı

el-Keşşâf'ın rivayet kaynakları arasında hadis kitaplarından birisini İmam Malik'in (ö. 179/795) *el-Muvaṭṭa*'sı oluşturmaktadır. Zemahşerî, yaklaşık beş yerde İmam Malik'in adından söz etmektedir.[2]

---

* Milli Eğitim Bakanlığı/Yozgat A. I. Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni, zekeriyaefe@hotmail.com. https:::orcid.org:0000-0002-5530-0495

1 "Tîbî (ö. 743/1343), bazı rivayetleri hem izah etmiş hem de sıhhat değerlendirmesine katkıda bulunmuştur." Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb fi (ve)'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb (Şerḥu/Ḥâşiyetü'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed el-Ğavc (Dubaî: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434/2013); Zekeriya Efe, *Tefsirde Rivayetler (el-Keşşaf Örneği)* (Ankara: Sonçağ, 2022), 5.

İmam Müslim (ö. 261/875)

Zemahşerî'nin, hadis kaynakları arasında kitap olarak adından "... :ما سمعناه في صحيح مسلم عن إبراهيم عن الأسود قال" [3] şeklinde söz ettiği ilk ve tek kaynak İmam Müslim'in "*el-Câmi'u'ṣ-Ṣaḥîḥ*" adlı hadis kitabıdır.

İbn Râheveyh (ö. 238/853)

Zemahşerî, bir yerde "**...وقد حاور إسحاق بن راهويه فاحتجّ**"[4] şeklinde İshak b. Râheveyh (ö. 238/853), adından söz etmektedir.[5]

Tahâvî (ö. 321/933)

Zemahşerî tarafından iki yerde Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (ö. 321/933) adından bahsedilmektedir. Tahâvî'nin *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı hadis kitabı üç rivayete tek, 150 rivayete de ortak kaynaklık ettiği karşımıza çıkmaktadır.[6]

Adından Söz Etmediği Hadis Kaynakları

Zemahşerî, bazı rivayetlerin alındığı kaynağın müellifinden veya eserinden hiçbir şekilde söz etmemektedir.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'yi Zemahşerî'nin iki rivayetin dışında kaynak olarak kullandığına dair yeterli derecede elimizde delil bulunmamaktadır.[7]

Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826)

Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî (ö. 211/826-27), *el-Muṣannef fi'l-ḥadîṣ* isimli bir hadis kitabının müellifidir. Sözü edilen eser, Zemahşerî'nin kaynakları arasında görülmektedir.

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)

Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî'nin (ö. 235/849) *el-Muṣannef* adlı eseri Zemahşerî'nin Hadis kaynakları arasında gösterilebilir. Zira az da olsa tek kaynak olduğu rivayetler mevcuttur.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'in *el-Müsned'i*, her ne kadar birçok rivayete ortak kaynaklık[8] etse de Zemahşerî tarafından görülüp yararlanıldığına dair elimizde ciddi bir kanıt bulunmamaktadır.

Dârimî (ö. 255/869)

Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin (ö. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî* adlı kitabından Zemahşerî'nin yararlandığını İspat etmek için çok zayıf olan bir rivayetten başka da elimizde bir şey yoktur.

Buhârî (ö. 256/870)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870)'nin *el-Câmi'u'ṣ-Ṣaḥîḥ* hadis kitabı, Zemahşerî'nin kaynakları arasında yer almaz.[9]

Bezzâr (ö. 292/905)

Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Bezzâr'ın "*el-Bahrü'z-Zihâr*" adlı hadis kitabı Zemahşerî'nin kaynakları arasında görülmektedir. Zira bazı rivayetlere tek kaynaklık ettiği görülürken, birçok rivayete de ortak kaynaklık etmektedir.[10]

---

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/124 (diğerleri için bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, 1/155-382; 2/215; 3/276; 4/540).

3 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/120.

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/151.

5 Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 37.

6 "Adından bahsettiği Tahavî'nin Şerhu müşkili'l-âsâr adlı hadis kitabı 3 rivayete tek, 150 rivayete de ortak olarak kaynaklık etmektedir. Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 37.

7 "Yaklaşık 111 rivayet görülmüştür." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 39.

8 "Yaklaşık olarak 397 rivayete ortak kaynaklık etmektedir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 42.

9 Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 44.

10 "el-Bahrü'z-Zihâr"adlı kitabın bir diğer adı da Müsned-i Bezzâr'dir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 44.

Ebu Nuaym (ö. 430/1039)

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038)'in "*Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Esfiya*" adlı kitabı, *el-Keşşâf*'ın önemli kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira birçok rivayete tek kaynaklık etmekte ve bunun yanı sıra birçok rivayete de ortak kaynaklık etmektedir.

Beyhakî (ö. 458/1066)

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin kitaplarından iki kitabı Zemahşerî'nin kaynakları arasındadır.[11] Biri *Şuabu'l-İman*,[12] diğeri de *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sıdır.[13]

Diğer Hadis Kitapları

Zemahşerî'nin tefsirindeki bazı rivayetler, İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915), Ebu Ye'la (ö. 458/1066), Hakîm (ö. 405/1014), Sahih-i İbn Huzeyme (ö. 311/924), Sahih-i İbn Hibbân (ö. 354/965), Dârekutnî (ö. 385/995), Taberânî (ö. 360/971) ve Tirmizi (ö. 279/892) gibi hadis kitaplarında her ne kadar bazı ortak rivayetler bulunsa da kaynak olacak sayıda değildir.

1.1.2. Tefsir Kaynakları

Zemahşerî, müfessir olması hasebiyle yazdığı tefsirinde yararlandığı tefsirlerin bir kısmından söz etmiş, bir kısmından da söz etmiştir.

Adını Zikrettiği Tefsir Kaynakları

Zemahşerî, tefsir kaynakları içerisinde yer alan bazı ilim adamlarının adından veya eserinde söz etmektedir.

Mukātil b. Süleymân (ö. 150/767)

Mukātil b. Süleymân, "*et-Tefsirü'l-Kebir/Tefsir-i Mukātil* eseriyle Zemahşerî'ye kaynaklık etmektedir. Yaklaşık 19 yerde "Mukātil" diye adından söz ederken,[14] bir yerde de "Mukātil b. Süleymân" diye ifade etmektedir.[15]

Ferrâ (ö. 207/822)

Ebu Bekir Yahya b. Zekeriyya el-Ferrâ', Zemahşerî'nin dil konusunda en çok yararlandığı şahsiyetlerden birisidir.[16]

Zeccâc (ö. 311/923)

Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923) da Zemahşerî'nin en çok yararlandığı kaynaklardan birisidir. Zeccâc'ın adı yaklaşık olarak 44 kez[17] zikredilmektedir.

Diğer Tefsir Kaynakları

Bu müfessirlerin dışında adından söz ettiği Mücahit (ö. 104/722), Kurazî (ö. 108(726),[18] Katade (ö. 117/735)[19], İbn Ebi Müleyke (ö. 117/735)[20], Â'maş (ö. 148/765),[21] İbn İshak (ö. 151/768), Halil b. Ahmed (ö.

---

[11] "el-Keşşaf'ta bulunan Beyhakî'nin tüm kitaplarındaki rivayetlerin sayısı 590 civarındadır. Bunlardan yaklaşık 20'si tek kaynak rivayetlerdendir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 46.

[12] "Yaklaşık 10 rivayete tek kaynaklık, (Beyhakî, Şuʿabü'l-îmân, 4/180; 8/88; 9/64; 9/289; 10/559.) 160 rivayete de ortak kaynaklık etmektedir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 46.

[13] "Tek kaynak rivayeti olarak ortaya 4 rivayet (2/398; 5/ 381; 6/7; 10/354.) çıkmaktadır. Ortak rivayet olarak ise 303 rivayet civarındadır." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 47.

[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/183; 1/401; 1/542; 2/148.

[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/594; Bunun yanında yaklaşık olarak 172 rivayete de bu tefsir kaynaklık etmektedir. Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 52.

[16] "Yaklaşık 18 yerde adı çeşitli şekil ve kalıplarda geçmektedir. Mesela bir yerde وعند الفراء" Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/102.

[17] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/144, 183, 221, 261; 3/25; 2/84, 89.

[18] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/441; Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 55.

[19] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/709.

[20] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/709.

[21] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/633.

170/786),[22] Ebi Hatim es-Sicistanî (ö. 183/799),[23] Sibeveyh (ö. 194/809),[24] Vakidî (ö. 207/823), Ma'mer (ö. 209/824),[25] Ebu Ubeyde (ö. 209/824), İbn Kuteybe (ö. 276/889),[26] İbn Keysan (ö. 299/912),[27] Âhfeş (ö. 315/927) ve Atiyye (ö. 407/1016)[28] gibi bazı ravi, dilci ve müfessirlerin adından da söz etmektedir. Bunlardan Katade, İbn Ebi Müleyke ve Mücahit[29] hariç diğerleri rivayete kaynaklık edebilecek düzeyde değillerdir.

Adından Söz Etmediği Tefsir Kaynakları

Zemahşerî'nin her ne kadar adından söz etmese de birçok kaynaktan yararlandığı görülmektedir.

Taberî (ö. 310/922)

Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî'nin yazdığı *Camiü'l-Beyan An Te'vîl'i Âyi'l-Kur'an* adlı tefsiri, Zemahşerî dâhil kendisinden sonra gelen müfessirlerin ana kaynağı olmuş, olmaya da devam etmektedir.[30]

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm* isimli tefsiri, Zemahşerî'nin rivayetlerine en çok kaynaklık eden 4'üncü tefsir kitabıdır.[31]

Mâturîdî (ö. 333/944)

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân/Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adlı eserin sahibidir. Zemahşerî, çok fazla olmasa da bazı rivayetlerde İmam Mâtürîdî'ye[32] başvurduğu anlaşılmaktadır.

Semerkandî (ö. 373/983)

Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî (ö. 373/983), Zemahşerî'nin en çok alıntı yaptığı kaynaklardan biridir. *Bahrü'l-Ulûm* adlı tefsir kitabının sahibi olan Semerkandî'nin, adından söz edilmese de bu kitap hem tek hem de ortak birçok rivayete kaynaklık etmektedir.[33]

Sa'lebî (ö. 427/1035)

Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035) olan Sa'lebî, el-*Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* (*et-Tefsîrü'l-Kebîr, Tefsîrü's- Sa'lebî*) adlı eserin sahibidir.

Sa'lebî'nin adından söz etmemesine rağmen Zemahşerî'nin dil ve rivayet konusunda en çok başucu kaynağı *Tefsîrü's- Sa'lebî* olmuştur. *Keşşaf Tefsiri*'nde bulunan (tekrarlar hariç) yaklaşık 2939 rivayetin 1585 civarındaki rivayeti (rivayetlerin %54'ini ifade eder) Sa'lebî'de yer almaktadır. Buna Begavî Tefsiri'yle birlikte bulunanları da eklediğimizde (ki, Beğavî'nin kaynağı da Sa'lebî 'dir) bu sayı daha da artmaktadır. Yaklaşık

---

22 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/513.

23 Zülfikar Tüccar, "Ebû Hâtim es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/139; "Zemahşerî iki yerde adından söz etmektedir. Kıraatle ve gramerle ilgili olduğundan rivayet kaynaklarından görülmesi mümkün görünmüyor." Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/30-32; 2/503-523.

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/513-574.

25 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/614.

26 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/673.

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/673-709.

28 "والنحر: نحر البدن، وعن عطية: هي صلاة الفجر بجمع، والنحر بمنى." Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/802; "Taberî' de vermektedir. " عن عطاء: (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ) قال: صلاة الفجر، والنحر البدن." Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001), 24/653.

29 "Mücahid'in riveyetleri diğer tefsir kaynaklarından alınmıştır." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 56.

30 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/395-4/119-285; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/24-221-240.

31 "Yaklaşık 33 tek, 423 ortak rivayet" Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'aẓîm müsneden 'ani'r-Resûl ve'ş-şaḥâbe ve't-tâbi'în*, thk. Esed Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nezzâr, 1419/1998), 3/973; 6/1863; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/542; 2/324.

32 "Yaklaşık 15 rivayete yakın anlamlı da olsa tek kaynaklık, 172 rivayete de ortak kaynaklık etmektedir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 60.

33 "Yaklaşık rivayetler 34 yerde tek, 317 yerde de ortak kaynaklık etmektedir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 60.

519 rivayetin tek kaynağı olan Sa'lebî',[34] Gramer, dil, belagat ve rivayetlerde *el-Keşşâf*'ın en çok yarrlandığı kaynak olmuştur.

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fi' İlmi Me'âni'l-Ḳur'ân ve Tefsîrihî ve Aĥkâmihî ve Cümelin min Fünûni Ulûmih*, adlı tefsirin müellifidir."[35] Mekkî b. Ebi Talib'nin adından söz edilmez ancak Zemahşerî'nin kaynaklarından birisi olduğu anlaşılmaktadır.[36]

Mâverdî (ö. 450/1058)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), Zemahşerî'nin tefsir kaynaklarındandır.[37]

Vâhidî (ö. 468/1076)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vasît fi Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd* (*el-Vasît Beyne'l-Maḳbûd ve'l-Basît*)[38] adlı eseri de Zemahşerî'nin bazı rivayetlerine kaynaklık etmektedir. Sa'lebî tefsirinde geçen birçok sure faziletleri bu tefsirde de ortak rivayet olarak geçmektedir.[39]

Sem'ânî (ö. 489/1096)

Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr el-Mervezî es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096), *Tefsîrü'l-Ḳurân*'ı (*Kitâbü't-Tefsîr'i*), *el-Keşşâf*'ın birçok rivayetine kaynaklık etmektedir.

Beğavî (ö. 516/1122)

Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî gibi Sa'lebî'den en çok yararlanan müfessirlerden biridir. *Keşşaf Tefsiri*'nin birçok rivayetine kaynaklık etmektedir. Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı eseri de el-Keşşaf'ın kaynaklarından birisidir.[40]

Zemahşerî'nin Diğerler kaynakları

İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî (ö. 318/930), Ebi Dünya (ö. 281/894), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi bazı ilim adamlarının bazı kitaplarında yeterince kaynak olabilecek kadar delil bulunmamıştır.

1.1.3. el-Keşşâf'ın Rivayet Türleri

Hadis ve tefsir rivayetlerinin tümü Peygamber, sahabe, tabiin ve müfessirlerin rivayetlerini içermektedir.

Hadis Rivayetleri

Hadis kelimesinin terim anlamını bazı âlimler, daha kapsamlı düşünerek sadece peygamberin sözleriyle sınırlandırmamış, buna sahabe ve tabiinin sözlerini de katarak genel bir tanım yapmışlardır.[41]

Senetli Rivayetler

Zemahşerî'nin amacı tefsir yapmak ve ayetlerin anlaşılması için gereken malzemeleri kullanmaktır. Bunların içerisinde yer alan rivayetlerin türlerine bazen " عن قتادة, روى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم : وعن ابن عباس رضى الله عنهما gibi" kısaca değinirken, okuyucunun dikkati bozulmasın diye çoğu zaman senetlere yer vermemiştir.

---

[34] "Yaklaşık 1585 rivayetin 519'unu çıkardığımızda geriye 1066 rivayet ortak kaynak olarak kalmaktadır. Yani Salebi' de bulunan rivayetlerin %33'u tek rivayet kaynağını, tüm rivayetlerin %44'ünün kaynağını Sa'lebî oluşturmaktadır." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 63.

[35] Bilal Saklan, "Mekkî b. Ebî Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*Ankara: TDV. Yay, 2009), 10/239.

[36] Yaklaşık 37 rivayete tek, 457 rivayete de ortak (toplamda 494) kaynaklık ettiği görülmektedir.

[37] "Yaklaşık 30 rivayete tek, 230 rivayete de ortak kaynaklık etmektedir." Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/30; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/34-4/282.

[38] Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/438.

[39] "Yaklaşık 30 kadar tek, 360 kadar rivayete de ortak kaynaklık ettiği görülmüştür." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 68.

[40] "Yaklaşık 70 tek, 850 ortak rivayet" Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 73.

[41] Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvinî, *Meşihatü'l-Kazvinî*, thk. Amir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1426/2005), 21.

Senetsiz Rivayetler

Merfu‘ Tefsir Rivayetleri

el-Keşşâf'da yer alan merfu‘ rivayetlerin bir kısmı rivayet olarak belirtilirken bir kısmı da rivayet olarak belirtilmemiştir.

Merfu‘ Rivayet Olduğu Belirtilenler

el-Keşşaf'ta çeşitli şekillerde peygamberden geldiği belirtilen rivayetlerin sayısı yaklaşık olarak 736 rivayettir.

Bu rivayetlerin peygambere ait olduğu **“**عن النبي**”**,[42] **“**قوله عليه السلام**”**,[43] **“**فقال عليه الصلاة والسلام**”**[44], gibi ifadelerle anlaşılmaktadır.

Merfu‘ Rivayet Olduğu Belirtilmeyenler

Zemahşerî bazen bir izah ve bir tefsir yaptığı sırada konuya uygun düşen bir ibare kullanmaktadır. Bu ibarenin bir rivayet olduğu “**قيل**/denildi ki” ifadesiyle belirtilmeden aktarılmaktadır. Bazen böyle bir ifade dahi yer almaz. Bu tür rivayetlerin sayısı 49 civarındadır.

Mevkûf Tefsir Rivayetleri

Sahabe sözlerinden oluşan Mevkûf rivayetler,[45] Bazı ifadelerle belirtilmiş olsa da çoğu zaman belirtilmiştir.

Mevkûf Rivayet Olduğu Belirtilenler

Mevkûf rivayetlerin büyük çoğunluğu belirtilerek rivayet olarak kullanılmaktadır. Bu rivayetlerin genelde **“**روى**”, “**عن ابن عباس **”, “**في حديث**”, ve “**قال**”**[46] şeklinde mevkûf rivayet olarak gelir. *el-Keşşâf*'da bu rivayetlerin sayısı 1075 civarındadır.

Mevkûf Rivayet Olduğu Belirtilmeyenler

Daha öncede ifade edildiği gibi Zemahşerî'nin rivayetlerden bahsederken bazen “**قيل**/denildi ki,” kalıbıyla, bazen de bu kalıbı dahi kullanmadan rivayetler aktardığı görülmektedir. Bu gibi rivayetlerin 238 civarında olduğu görülmektedir.[47]

Maktu‘ Rivayetler

Hadis rivayetlerinin içerisinde yer alan tabiin sözlerine “maktu‘ rivayet”[48] adı verilmektedir. Zemahşerî'nin tefsirinde bu tür rivayetlerin varlığı iki şekilde görülmektedir.

1. Tabiin adı zikredilerek ifade edilen maktu‘ rivayetler.
2. Herhangi bir işaret kullanılmaksızın yer alan maktu‘ rivayetler.

Maktu‘ Rivayet olduğu Belirtilenler

Maktu‘ rivayetler'in **“**عن إبراهيم**”, “**عن قتادة**” ve “**عن عطاء**”** gibi belirtilerek tefsirde yer alan maktu‘ rivayetler 660 civarındadır. Tabiin rivayetleri denince akla en fazla Mücahit (ö. 103/721), Atâ (ö. 136/753), Süddî (ö. 127/745), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Hasan-i Basri (ö. 110/728) ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726) gibi tabiinler gelmektedir.

Maktu‘ Rivayet Olduğu Belirtilmeyenler

Maktu‘ rivayet oldukları Belirtilmeyenlerin sayısı 150 civarındadır. Bu rivayetler genelde “**وقيل**” kalıbı ile karşımıza çıkmaktadır.

---

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/318.

43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/351.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/358.

45 Muhammed Temîm b. Salih b. Abdillah Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 1/21; Kazvinî, *Meşiha*, 1/100.

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/245.

47 Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 80.

48 Accâc el-Hatîb, *es-Sünne*, 1/100.

Tefsir Rivayetleri

Te'lif olunan her eserde, kendisinden önceki eserlerden yararlanmak bu işin doğasında olan bir husustur. Müfessir Zemahşerî de kendisinden önceki Hadis, tefsir, tarih, dil gibi eserlerden yararlanmıştır.

Zemahşerî'nin yararlandığı hadis kaynakları daha önce gösterilmeye çalışılmıştı. Şimdi ise tefsir kaynaklarından bahsetmeye çalışılacaktır.

1. İsim belirtilmek suretiyle atıfta bulunma
2. İsim belirtilmeksizin yararlanma

İsim Belirtilerek Atıfta Bulunan Tefsir Kaynakları

Tefsir rivayetinden maksadın tefsirle ilgili hadis rivayetleri değil, bunların dışında Zemahşerî'den önce yaşamış müfessirlerin ve tebe-i tabiinin görüşleridir.

İsim Belirtilmeksizin Yararlanma

Zemahşerî tarafından tefsir rivayetlerinin bir kısmı, hadis rivayetlerinde olduğu gibi "denildi ki" kalıbı kullanılarak verilmekte, bir kısmı da hiçbir şey belirtilmeksizin, bir rivayet olduğu anlaşılmaksızın, sanki kendi görüşüymüş gibi ifade edilmektedir.

2. *el-KEŞŞÂF*'TAKİ RİVAYETLERİN DEĞERİ

Rivayetlerin değerlendirmesini iki şekilde dile getirmek mümkündür. Birincisi müfessirlerin yorumlarında rivayetleri kullanma hususunda rivayetlere verdikleri önem açısından ele alarak rivayetlerin değerini açıklamaktır. Bu yönüyle bakıldığında müfessir, tefsir yaparken önce ayetlerin birbirlerini tefsir etmesine dikkat çekmekte ve önem vermektedir. Bu hususu ise Kur'ân ayetlerinin birbirlerini tefsir etmesi olarak görür. Nitekim bunu Zemahşerî; فإن القرآن يفسر بعضه بعضا، " *Şüphesiz Kur'ân'ın bir kısmı diğer kısmını açıklayıp tefsir eder.*"[49] şeklinde izah etmektedir. Bu ifade, Zemahşerî'nin ayetlerin birbirlerini tefsir etmesini dikkate alarak değer verdiğini göstermektedir. Bunun yanında tefsirde rivayetlerin de çok önemli olduğunu ifade etmektedir. Tefsir hususunda rivayetlerin Hz. Peygambere (sav) ait olanına çok değer vermektedir. Bu değeri bazen "وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة"[50] gibi ayetlerin tefsirinde "مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ من القرآن والسنة"[51] hikmet kelimesini sünnet olarak açıklayarak yapmaktadır. Bazen de "...ويتبع غير سبيل المؤمنين **...**" "*...Mü'minlerin yolundan başka bir yola uyan kimse...*"[52] ayetinin tefsirinde "*Kitaba ve sünnete muhalefet etmek caiz olmadığı gibi...*"[53] ifadesiyle sünnet vurgusu yaparak veya benzeri ayetlerde[54] "حيث أمر فيه باتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاعته." "*Hz. Peygamberin (sav) sünnetine itaatin gerekliliğini*"[55] ifade ederek rivayetlere verdiği değeri göstermektedir. Sahabe rivayetleri açısından bakıldığında da bu değer görülmektedir. Zira Zemahşerî, yukardaki ayetin tefsirinde bu değeri şu şekilde ifade etmektedir; "*Zira Hz. Peygamber (sav), ümmetinin ashabına uymasından hoşnut olmuştur. Onların eserlerine de uymasından "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisinin peşinden giderseniz, doğruyu bulursunuz" sözleriyle hoşnut olduğunu göstermiştir.*"[56]

Tabiin ve tebe-i tabiin rivayetlerinin değeri konusunda herhangi bir değerlendirmeye rastlanılmamıştır.

Rivayetlerin Sıhhat Değeri

Müfessirler için rivayetlerin sahihliği için sadece İslam'ın temel ilkelerine uyması, güvenilir kaynaklarda bulunması yeterlidir.

---

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/430.
50 el-Bakara 2/231; Ali İmran, 3/164; el-Cuma 62/4.
51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/277; 2/86.
52 en-Nisa 4/115.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/565.
54 en-Nahl 16/89.
55 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/628.
56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/628.

Sahih Rivayetler

el-Keşşâf'daki rivayetlerin içerisinde bulunan sıhhat durumu, Tirmizî, Arnavutî, Elbânî ve Hâkim gibi değerlendirme üstatlarının değerlendirmesiyle belirtilmektedir.[57] Sondaki tabloda gösterildiği gibi Yaklaşık 2939 rivayetin 526'sı sahih olarak tespit edilmiştir.

Mürsel Rivayetler

Şerif el-Cürcânî şu şekilde tanımını yapmaktadır: "*Senedin sonunda tabiinden sonra bir ravi düşmesiyle ifade edilen hadis türüne mürsel denir*." Bu tanımın akabinde mürsel hadisin hükmünü de şöyle bayan etmektedir: "*İmam Azâm ve İmam Malik'e göre* Mürsel Rivayet, *her halükârda makbul bir hadistir*."[58] Söz konusu türden çok az rivayet bulunmaktadır.[59]

Garip Rivayetler

Garip rivayetler tefsir geleneğinde çokça kullanılan ve müfessirler açısından da bir sakınca görülmeyen rivayetler olmasına rağmen Zemahşerî'nin tefsirinde 32 civarında[60] çok az sayıda garip rivayete rastlanmaktadır.[61]

Hasen Rivayetler

Hasen rivayete, "*Tirmizî'nin ifadesiyle hasen hadis, senedinde itham ve şaz bulunmayan ve benzeri başka bir yöntem olmaksızın aktarılan hadis türüne denir*."[62] *el-Keşşâf*'ta bu tür rivayetlerin sayısı yaklaşık 41'dir.

Zayıf Rivayetler

Hem klasik dönemde hem de modern dönemde ister dirayet ister rivayet tefsiri olsun yapılan yorumlarda hadislerin kullanılması, izah edilmesi ve istişhad edilmesi tefsir geleneğinin vazgeçilmez bir yöntemdir. Ancak Müfessirler, hadislerin kendi yapısından kaynaklanan girift ve karmaşıklık nedeniyle rivayetlerin sıhhat derecelerindeki farklılıklar deryasına dalmadan manaya uygun, meramı anlatan rivayetleri kullanmaktadırlar. Bu sebeple rivayetlerin içerisinde zayıf rivayetlerin[63] bulunması normal karşılanmaktadır.[64]

Mevzu' Rivayetler

Her yazarın elinden geldiği kadar kaçınmaya çalıştığı Mevzu'/uydurma dediğimiz rivayetler,[65] kitaplara az çok girmiştir. Zemahşerî de elinden geldiği kadar mevzu rivayetlerden kaçınmaya çalışmıştır. Ancak onun eserinde de az da olsa mevzu rivayetlerin bulunduğu müşahede edilmiştir.[66] Bu rivayetlerin el-Keşşaf'ta varlığı bir ayetin tefsiriyle veya bir hükümle ilgili değildir. Çoğu sure faziletleriyle ilgilidir. Bunun yanında bu rivayetlerin sıhhat değerlendirmesi konusunda da tam bir ittifak söz konusu değildir.

3. ZEMAHŞERÎ'NİN RİVAYETLERİ KULLANMA AMACI

Zemahşerî, rivayetlerin Kur'an tefsiri açısından olaylara ışık tuttuğun, ihtilafları gidermek için rivayetlerin belirleyiciliğine inanan, rivayetler içerisinde ve tefsirde meydana gelen karmaşanın çözümüne katkı sağlayacağını düşünen bir müfessirdir. Bu sebeple rivayetlerin kullanılış amaçları farklılık göstermektedir. Bu farklılıkları üç ana başlık altında incelemek mümkündür.

---

57 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Risale fi Ûsuli'l-Hadis*, thk. Ali Zevîn (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407), 1/68; Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 144.

58 Cürcânî, *Risale fi Ûsuli'l-Hadis*, 1/68-74.

59 "Yaklaşık olarak 49 rivayettir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 146.

60 "Yaklaşık sayısı 32 rivayet olan garip hadisler sahihlerle birlikte değerlendirildiğinde %70 civarında bir yer ettiği görülmektedir." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 148.

61 Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, *Muḳaddime fi uṣûli'l-ḥadîṣ*, thk. Selmân el-Hüseyn en-Nedvî (Beyrut: Daru'l-Beşaîri'l-İslamiyye, 1406/1986), 74; Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 148.

62 Cürcânî, *Risale fi Ûsuli'l-Hadis*, 1/68.

63 Dihlevî, *Muḳaddime fi uṣûli'l-ḥadîṣ*, 78.

64 Zayıf rivayetlerin sayısı 186 civarındadır." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 151.

65 Dihlevî, *Muḳaddime fi uṣûli'l-ḥadîṣ*, 63.

66 "Üç tanesi Sûre faziletleriyle ilgili olan toplamda yaklaşık 7 mevzu hadis tespit edilmiş durumdadır." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 153.

Konu Bütünlüğü Hususunda Rivayetlerden Yararlanma

Zemahşerî, ayetler örgüsünden oluşan konunun rivayetlerle anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır.

Yaptığı Tefsiri Güçlendirme, Anlamı Vurgulama

Zemahşerî'nin rivayetleri kullanma amaçlarından birisi yaptığı tefsiri güçlendirmek için rivayetleri istişhad olarak göstermektir.[67]

İki Farklı Rivayet Çelişkisini Giderme

Zemahşerî sahih olarak gördüğü iki rivayetin çelişkilerini yorum yapmak suretiyle ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.[68]

Vahye Karşı Gelenlerin Kafa Karışıklıklarını Vurgulama

Zemahşerî'nin rivayetleri vermesindeki amacının içerisinde vahye itiraz ve inat ederek kabullenmeyen zamanın inatçı ve inkârcılarının ruh hallerini de yansıtmaktır. Zemahşeri, Fussilet 13-14. ayetlerin tefsiri çerçevesinde inkârcıların kafalarının karışık olduğunu kendi ifadeleriyle ortaya koymuş bulunmaktadır. "*Rivayet edilir ki, Ebû Cehil Kureyş'in ileri gelenlerinin toplantısında şöyle konuşmuştur: "Muhammed'in durumu bize karmakarışık geldi. Bunun açıklığa kavuşturulması için bize şiir, sihir ve kehanet bilen bir adam bulsanız da gidip Muhammed'le konuşup, gelip bize durumunu açıklasa.*"[69] demişti. Kavmin önde gelenleri, peygambere bir sıfat bulmak ve vahyin önünü kesmek için bir isim bulmak, bir söylem geliştirmek gerektiğini tartışmakta ve karışık kafaların karışıklığını gidermeye çalıştıklarını vurgulamaktadır.

Tarafı Olduğu Görüşleri Farklı Görüşlere Karşı Savunma

Zemahşerî "**قُرُوءٍ**" kelimesinde olduğu gibi bazen rivayetleri karşı görüşü çürütmek ve kendi görüşünü de desteklemek için sunmaktadır.[70]

Bir Zenginlik Olarak Farklı Fikirlere Yer Verme

Malum olduğu üzere fıkıh ilminde ihtilaflar mevcuttur. Zemahşerî'nin tefsirinde zaman zaman fıkhi ihtilaflara bir zenginlik olarak yer verildiği görülmektedir. Bu ihtilaflarda bazen taraftar oluvermekte[71] bazen de taraf olmadan sadece iki farklı görüşü delilleriyle aktarmaya çalışmaktadır. [72]

Bazı Rivayetleri Eleştirme

Zemahşerî rivayetlerin bazısını görüşüne göre İslam'ın temel ilkelerine uymadığı için kabul etmemekte ve eleştirmektedir. Rivayetin hasen olup olmadığına bakmaksızın itirazlarını aktarıp eleştirmektedir. Yunus Sûresi 90. ayeti Kerimede geçen Firavunun boğulma anında dil ile iman ettiğini ve Müslümanlardan olduğunu söylediğini belirtmektedir. Zemahşerî bu çerçevede şu rivayeti aktarmaktadır: "*Firavun hakkında hikâye edilene gelince ki, o şöyledir: Firavun iman ettim dediği zaman denizdeyken Cebrail denizin (dibinden) onun ağzına kum-çamur tepti.*"[73] Bu rivayetin akabinde Zemahşerî, şöyle devam etmektedir. "*Allah için kâfire gadab etmek, onun imanı ona bir yarar sağlamayacağı bilinen bir zamanda olmalıdır*." Bu ifadenin akabinde

---

67 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/620; ["Ayrıca bu hadis için şu kaynaklara bkz:" Buhârî, "Edeb", 44 (No. 2552); Müslim, "İmân", 1661 (No. 3/1282); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1369), "Edeb", 83 (No. 4975).

68 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/498.

69 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002), 8/289; Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420/2000), 4/128.

70 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 4/512; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, thk. Sadettin Önal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1416/1995), 2/376; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerḥu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1994), 3/60; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424), 1/384; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/170; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 1/298.

71 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/209.

72 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/209; Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṣ ve'l-âşâr*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/536; Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/178.

73 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/344; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şua'yb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 4/82; Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Matbaʿatü İbn Teymiyye, ts.), 12/216.

bu rivayetin devamı mahiyetinde te'vil götürülemeyecek ekleri bulunmaktadır. Zemahşerî: "*Birde bu rivayete sözlerinden "Allah'ın rahmetinin ona ulaşması korkusuyla (Cebrail'in böyle yaptığı)" ifadesini eklemek Yüce Allah'a ve meleklerine yakışmayan/iftira ilavelerdendir*."[74] şeklinde devam etmektedir. Burada Zemahşerî rivayeti tam olarak vermemekte ve bir kısmını alarak eleştirel değerlendirmesini yapmaktadır. Biz önce tam olarak Tirmizî'nin rivayetini vermek istiyoruz. "İbni Abbas Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etti: "*Firavun boğulma anında "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım" dedi. Cebrail ise "Ey Muhammed (Firavun'un bu sözleri dediğinde) Allah'ın Rahmeti ona yetişmesinden korkarak denizin kara çamurunu onun ağzına teptiğimi bir görseydin!"* bu hasen hadistir. "[75]

Bu rivayeti aşağı yukarı aynı anlam çerçevesinde birçok kaynakta görmek mümkündür. Bu rivayetin sıhhat değerine bakıldığında Tirmizî'nin «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ» Hasen, Elbanî'nin [قال الألباني: صحيح الإسناد] isnadı sahih, Arnavutî'nin قال الشيخ شعيب الأرنؤوط إسناده ضعيف isnadı zayıf, Hâkim'in وصححه الحاكم على شرط الشيخين Buhari ve Müslim'in şartlarına göre sahih[76] olarak değerlendirdiklerini görmekteyiz. Durum bu olunca Zemahşerî'nin aklına bazı soruların gelmesi kaçınılmazdır;

a) İman'ın yerinin kalp olduğundan Cebrail (as), bunu engelleye bilir mi? Daha da önemlisi Allah'ın rahmetini engelleyebilir mi?

b) Cebrail gibi bir melek, iman eden bir kimse Firavun da olsa onu engellemek ister mi?

c) Cebrail'in Firavun'un küfrünü istemesi bu büyük meleğin konumuyla bağdaşır mı?

Bu sorulara olumlu cevap vermenin imkânı olmadığından söz konusu rivayeti şu şekilde eleştirmiştir. "*Bu rivayette iki cehaleti görmekteyiz. Bunlardan birincisi iman ancak kalb ile sahih olur, dilsizin imanı gibi. Bu nedenle denizin kumu-çamuru buna engel olamaz. Diğeri ise bir kâfirin iman etmesini istemeyen, onun kâfir olarak kalmasını arzulayanın kendisi kâfir olur. Çünkü küfre rıza küfürdür*."[77] Görüldüğü gibi ilkelere ve salim akla uygun olmayan rivayeti cehaletle suçlayarak eleştirmiştir.

Bazı Ayetlerin Pratik Hayattaki Karşılığını Rivayetle İfade Etme

Zemahşerî ayetlerin pratik hayattaki karşılığını bazen rivayetlerle ifade etmektedir. Örneğin, Zemahşerî, Muhammed Sûresi'ndeki 30. ayetin açıklamasında şöyle bir izahatta bulunur: "*Sana gösterirdik*" yani "*Sana onları bildirirdik, senin için onları işaretledik. Öyle ki, sen onların gözlerinden tanırsın, onların simalarından hiçbir alamet senden gizli kalmaz. O Allah'ın onları damgaladığı işarettir ki siz onunla onları tanırsınız*." Bu tefsirinin gerçek hayatta karşılığı nedir? İşte bu sorunun cevabını bir rivayetle vermektedir: "*Enes (ra): bu ayetten sonra münafıkların hiçbir şeyi Rasûlullah'tan gizli kalmadı. Onları simalarından tanıyordu. Bazı gazvelerin birinde dokuz münafık bulunuyor ve insanlar da onlardan şikâyet ediyorlardı." Bir gece yatıp kalktıklarında onların her birinin alnına "bu münafıktır" yazısı yazılmıştı.*"[78] Böylece ayetin izahındaki ifade gerçek hayatta karşılığını bulduğunu rivayetle izah edilmektedir.

Hikâye Türü Rivayetlerin Tefsire Katkısından Yararlanma

Hikâyelerin bazıları yaşanmış kıssalardan oluşmakta, bazıları da efsanelerden oluşmaktadır. Efsanelerin hakikatte yeri yoktur. Ancak olma ihtimali her zaman insanların zihninde kısmen de olsa yerini almaktadır. İnsanlar bazen anlatmak istediklerini gerek yaşanmış olsun gerekse yaşanmamış olsun hikâyelerle anlatmaya çalışır veya hikâyelerle anlamaya çalışırlar. Müfessirler de bu durumdan uzak değillerdir. Zaman zaman izahlar yapmakta oldukları ayetin daha iyi anlaşılması veya akılda daha iyi kalması için hikâyelerden yararlanmakta oldukları müşahede edilmektedir.

---

[74] Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/344; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/82; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Tefsîrü'l-Kur'ân", 11 (No. 3108); İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿaẓîm*, 6/1982; Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 12/216; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, thk. Muhammed Said Besyûnî (Beyrut: Dâruʻl-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 12/22; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 2/433; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/367.

[75] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 15/192; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/30.

[76] حسن غريب صحيح Taber'inin dip notundandır. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 15/191.

[77] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/367.

[78] Saʻlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/37; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/327.

Zemahşerî er-Rahmân 29. ayetin anlaşılmasında şöyle bir rivayetten yararlanır: "Abbasî devleti halifesi Me'mun'un önemli devlet adamı Ebu'l-Abbas Abdullah b. Tahir, (ö. 230/844) [79] Hüseyin İbni Fadl'ı (ö. 282/896)[80] yanına çağırarak Ona "*üç ayet hakkında müşkülüm var*" *seni yanıma bana açıklaman/bu müşkülleri kaldırman için çağırdım*" der. Birincisi Yüce Allah'ın فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ "*O, pişmanlardan oldu.*"[81] ayetidir. Şu bir gerçektir ki, pişmanlık tövbedir. İkincisi yüce Allah'ın şu كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ "*O, her an bir iştedir/yaratmadadır.*"[82] ayetidir. *Şu da bir gerçektir ki kıyâmete kadar ne varsa yazılmış kalemin mürekkebi de kurumuştur.*"[83] Üçüncüsü ise Yüce Allah'ın şu sözüdür: وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى "*İnsanlara ancak çalıştıkları vardır.*"[84] Madem insanlara çalıştıkları verilecektir o halde kat kat vermenin hali nasıl olmaktadır? Bunun üzerine Hüseyin şöyle cevap verir: "*Yüce Allah'ın bu ümmete has kıldığı bazı özellikleri hiçbir ümmete has kılmamış olduğundan buradaki pişmanlığın bu ümmette tevbe kabul edilirken ilk ümmet için tevbe kabul edilmediğidir. Birde denildi ki Kabil'in pişmanlığı Habil'i öldürmesine değil, onun ölüsünü taşımasınadır. (Öldürme sorumluluğuna girmesinedir.) "İnsana kazandığı vardır" ayetinde anlaşılmaktadır ki, manası "insana kazandığını vermek adalettir. Fakat ben lütuf olarak onun birine bin veriyorum*." demek istemektedir. "*O, her an bir iştedir*." ayetine gelince (*yazdığı şeylerin zamanı gelince) ortaya çıkarmasıdır. Yeniden bir şey yaratmak anlamında değildir*." *dedikten sonra Abdullah kalktı İbni Fadl'ın anlından öperek maaşını yükseltti.*"[85]

Mutezili olan Zemahşerî, yaptığı bu tefsirle ve aktardığı bu hikâyelerle kader konusunda Eh-i Sünnet anlayışına katıldığını, en azından yaklaştığını göstermektedir. Hâlbuki O, çok ağır bir dille Eh-i Sünnet anlayışını eleştirmiş, insanın kesbi meselesinin kader konusunda değerlendirilmemesi gerektiğini savunmuştur.[86] Burada Zemahşeri açısından bir tutarsızlık görülmektedir.

Dilsel Açıklamalarda Referans Gösterme

Zemahşerî zaman zaman dilsel açıklamalara rivayetleri referans olarak göstermektedir.[87]

Fıkhi Hükmün Kaynağını Gösterme

Zemahşerî bazı fıkhi hükümlerin kaynağını göstermek amacıyla az da olsa bazı rivayetler aktarmaktadır.[88]

Sebeb-î Nüzul Rivayetleriyle Yorumu İzaha Çalışma

Müfessirler, yapacağı tefsirin en iyiye, en doğruya ve en sağlam yorumlara ulaşabilmeleri için çeşitli materyaller kullanmaktadırlar. Rivayetlerin tefsirlerde yer almalarının en önemli nedeni budur.[89]

Sûrelerin Faziletlerini Belirleme

Zemahşerî sûre faziletleriyle ilgili birkaç sûre hariç (Al-i İmran, Ahzâb ve Duhân) çoğu sûrelerde bir rivayet olmak üzere yaklaşık 128 rivayet bulunmaktadır. Bunların üçü mevzu, biri mürsel, on biri sahih, yedisi zayıf rivayetlerden oluşmaktadır. Zemahşerî sûre faziletleriyle ilgili rivayetlerin 14'ü hariç olmak üzere 114 rivayetin kaynağında Sa'lebî bulunmaktadır.[90]

---

[79] "Ebü'l Abbâs Abdullah b. Tahir el-Hüseyin, Abbasîler devrinin önemli devlet adamı ve komutanlarından biridir." Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Tahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/137.

[80] Bu zatın kim olduğunu bulamadım. Muhtemel ki şu âlim olabilir: "Zehebî tarafından 'el-Hüseyin b. el-Fadl b. Umeyr b. Kāsım b. Keysân el-Becelî el-Kûfî en-Nîsâbûrî' olarak zikredilir" Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şua'yb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 13/414.

[81] el-Mâide 5/31.

[82] er-Rahmân 55/29.

[83] Burada kader hadislerine işaret etmek. Tirmizî, *es-Sünen*, "Sıfatü'l-Kıyame", 48 (No. 2516); Müslim, *Müslim*, "Kader", 2648 (4/2040).

[84] en-Necm 53/39.

[85] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/154; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/448.

[86] "Mutezile akidesinin temel ilkelerini oluşturan 'insan kendi arzusuyla fiillerini yapar, bu nedenle kaza ve kadere bağlı değildir; böyle olsaydı insanın mesuliyeti anlamsız kalırdı' şeklindeki ilkesini Zemahşerî, çok önemli görmektedir. Bu nedenle zaman zaman rahatsız edici bir eleştirel dille Ehlisünnet anlayışını kınamıştır." Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 29-30.

[87] Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/445; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/362; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/44.

[88] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/360-4/805.

[89] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/398; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/241; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/171.

[90] Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 189.

Bazı Rivayetlerden Anlam Olarak Yararlanma

Zemahşerî, rivayetleri lafızssal ve anlamsal olarak nakletmiş. Bakara 276. ayetin tefsirinde olduğu gibi bazı rivayetlerde değişimin olması bu rivayetlerin anlamsal olarak verilmesinden kaynaklanmaktadır.[91]

4. ZEMAHŞERÎ'NİN RİVAYETLERE YAKLAŞIMI

Zemahşerî'nin rivayetlere yaklaşımına gelince O, rivayetlerin sıhhatine dair bir araştırma ve inceleme peşinde değildir. Bu nedenle bazı rivayetlere şüpheyle yaklaşmış, bazılarına rivayetin ifade edilmesini dahi vermeden sert tepki göstermiş, bazılarına suskun kalırken bazılarına yumuşak davranmıştır. Bütün bunları birkaç başlık altında incelemek mümkündür.

Rivayetlerin Kaynağına Güvenme

Zemahşerî, kullandığı rivayetleri rastgele her kaynaktan almamaktadır. Rivayetlerini aldığı otoriterlere güvenmekte ve kendine göre İslam'ın temel ilkelerine ters düşmediği sürece rivayetin zayıf ve sahih olmasına bakma endişesi duymamaktadır. Bu sebeple Sa'lebî, Beğavî, Semerkandî, Müslim ve Zeccâc gibi kaynaklardan rivayetlerini güvenle almaktadır. Zemahşerî'nin kaynaklarına güvenmesi ve bazı rivayetlere toleranslı yaklaşımı, bazen onu hataya sürüklemektedir.[92]

Bazı Rivayetlere Şartlı/Temkinli Yaklaşımı

Zemahşerî bazı rivayetleri sıhhat araştırması ve incelemesi yapmadan kabul edip etmeme konusunda tereddüt yaşamakta ve "*şayet sahihse*" diyerek rivayete şartlı yaklaşmaktadır. Bu rivayetlere bakışı şartlı[93] olunca bu durum tefsir yorumuna da yansımaktadır.[94]

İslam'ın Temel Kaynakları Şüpheye Düşüren Rivayetlere Yaklaşımı

Zemahşerî az da olsa bazı rivayetlere sert bir şekilde tepki göstermektedir. Bu gibi rivayetler, İslam'ın temel kaynaklarını töhmet altında bırakan rivayetlerdir. Ancak Zemahşerî, İslam'ın ana kaynaklarını da bir tutmamaktadır. Özellikle İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a bir eksiklik, bir leke ve bir kusur oluşturabilecek rivayet gördüğünde o rivayeti diline dahi almadan atıfta bulunarak sert bir üslupla tepki göstermektedir.

Kur'ân'ı Yaralayan (طعن) Rivayetlere Yaklaşımı

Zemahşerî, Kur'ân'da neshi kabul etmekte ve bunu Kur'an'ın eksikliği ve ayıbı olarak görmemektedir. Bununla ilgili Ahzâb Sûresi'nde bu sûrenin ayet sayısını ifade edecek birtakım rivayetler vermektedir. Bu rivayetleri genelde nesh çerçevesinde değerlendirmektedir. Örneğin Zirr İbni Hubeyş adlı tabiînin Übey b. Ka'b'dan anlattığı rivayet şöyledir: "Zirr'den: Übey b. Ka'b bana dedi ki: "*Ahzâb Sûresi'ni kaç ayet sayıyorsunuz?*" "*Yetmiş üç ayet*" dedim. O da: "*Übey b. Ka'b'ın yemin ettiğine Andolsun ki, Bakara Sûresi'ne denk veya daha uzundu. Öyle ki, biz bu surede "İhtiyar kadın erkek zina ettiğinde kesinlikle onları aziz ve hâkim olan Allah'tan bir ceza olarak recmedin!" şeklindeki recim ayetlerini de okurduk*." dedi"[95] Şeyh Arnavutî'ye göre " قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف."[96] zayıf, Hakîm ve Zehebî'ye göre de "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ"[97] sahih olan bu rivayetin akabinde Zemahşerî bu rivayetleri Kur'an için bir eksiklik olarak görmeyip nesh kabilinden değerlendirerek şöyle bir not düşmekte ve "*Übey (ra), bunun Kur'an'da nesh cümlesinden olduğunu kastetmektedir.*"[98] demektedir. Böylece yanlış anlaşılma ve oluşumların önüne geçmeye çalışmaktadır. Ancak Hz. Aişe 'den rivayet edilen; "*İbn Mâce' derki bana Ebu Seleme, ona Abdula'la, Muhammed b. İshak, ona da Abdullah b. Ebubekir, o*

---

91 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/321.

92 Zümer 39/67; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/143; "جاء حبر"، و جاء جاء"، "جاء يهودي"، و جاء رجل من أهل الكتاب" وإنما صح: Tîbî, *Fütûḥu'l-Ġayb*, 13/431.

93 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/357.

94 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsirî Abdurrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/387; Buhârî, *Buhârî*, "Tefsîri'l-Kur'ân", 60 (No. 4548); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/55.

95 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muṣannef fi'l-Ḥadîṣ*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1403/1983), 3/365; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), "Recm", 4 (No. 7112); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/400.

96 Suheyb Abdulcebbâr, *el-Müsnedü'l-Mevduî el-Câmiü li'l-Kutubi'l-Aşara* (b.y.: y.y., 1434/2013), 6/181.

97 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 2/450.

98 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/518.

da, Emre'den, o da Aişe'den rivayet etti ki Aişe: "recim ayeti ve on kez emen büyük çocuğun durumunu bildiren ayet inmişti, yatağımın altında sahifelere yazılmış bir şekilde duruyordu, Rasûlullah vefat edince biz onun vefatıyla meşgul olurken bir evcil hayvan içeri girip o sahifeyi yedi" dedi."[99] Zemahşerî, bu rivayette geçen sözleri ve ifadeleri nesh kabilinden saymadığı gibi tevilin de bu rivayeti kurtarmasının mümkün olmadığını kabul etmektedir. Bu rivayet hakkında Elbanî' [قال الألباني: حسن] hasen, Arnavutî' de [قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف] zayıf olarak ifade etmişlerdir.[100] Zemahşerî, bu rivayetin sıhhatine bakmadan buna karşı çok sert tepkisini şu şekilde göstermiştir: "*Sahifelerde yazılmış bir şekilde Aişe'nin evinde fazlalık olarak kalan ayetleri evcil hayvanların yemesi meselesinin hikâye edilmesine gelince, bunlar mülhitlerin ve Rafızilerin (safsata) yazılarındandır*."[101] Görüldüğü gibi Zemahşerî, rivayetin adını dahi söylemeden sert tepkisini koymuştur. Zira bu rivayet, korunmuş olan Kur'an'a bir halel getirmektedir ve Kur'an'ın bu eksikliği kaldırması ise imkânsızdır. Bu nedenle rivayet telaffuz dahi edilmeyerek bir uydurma olduğu ifade edilmektedir.

Peygamberleri (طعن) Karalayan Rivayetlere Yaklaşımı

Zemahşerî, rivayet kaynaklarına güvense de görüşü itibari ile İslam'ın temel ilkelerine ters düşen rivayetlere bakış açısı da tepkisi de farklıdır. Bu rivayetlerin yorumla düzelmesi durumunda önce bunu yapar. Aksi durumda ise Allah korusun diyerek yumuşak bir tepki gösterir. Fakat yorumlarla düzelmesi mümkün olmayan ve yukarda da bahsettiğimiz gibi temel ilkeleri zedeleyici rivayetlere ise sert bir tepki göstermekten çekinmez. Ancak aynı tepkiyi peygamberler için de göstermesi beklenirken göstermez. Daha önce de bahsettiğimiz gibi peygamberlerin masum olduklarını vurgulayan Zemahşerî, Hz. Süleymân, Hz. Dâvûd ve Hz. Muhammed (as) hakkında söylenen, şahsiyetlerini rencide eden, konumlarıyla bağdaşmaya bazı rivayetlere karşı aynı tepkiyi göstermez. Ama az da olsa bazı rivayetleri eleştirdiği görülmektedir.

Hz. Dâvûd İle Ûriya'nın Eşi Hakkındaki Rivayetlere Yaklaşımı

Dâvûd (as) hakkında (bir peygambere yakışmayan) olumsuz rivayetlerin olduğunu bazı tefsirlerde görül düğü gibi Zemahşerî'nin tefsirinde de görmek mümkündür. Bu gibi rivayetleri genellikle Sâd Sûresi 21-22. ayetlerin tefsirinde bulmaktayız. Fakat aktarılan üç rivayette "*Hz. Dâvûd (as)'ın Ûriya*" adındaki bir komutanının eşi etrafında cereyan etmekte ve birbirleriyle pek örtüşmemektedir. Bunlardan birincisi şöyledir: "*Dâvûd (as) zamanında insanlar hoşlandıkları birbirlerinin hanımlarını kendilerinin evlenmesi için boşamalarını isterlerdi. Onların böyle bir paylaşma adetleri vardı ki, onlar bunu adet edinmişlerdi.*[102] Bunun bir benzerini ensar ve muhacir kardeşliğinde görmekteyiz. "*Ensar'ın bazı eşlerini (boşamak suretiyle) muhacirlerle evlendirmek istemeleri bu duruma benzemektedir*."[103] gibi düşünülse de olayın bununla pek alakası yoktur. Zira *ittifak şudur ki*, "*Dâvûd'un gözü "Ûriya" adındaki komutanının karısına takıldı. Onu sevdi. Onunla evlenmek için komutanından boşanmasını istedi. Komutan onun isteğini geri çevirmekten çekindiği için onu boşadı. Hz. Dâvûd'un evlendiği bu kadın Hz. Süleymân'ın annesi oldu*."[104] Ona "*Konumun büyüklüğü, mertebenin yüksekliği, durumun yüceliği ve kadınların çokluğuna rağmen elinde bir tek hanım olan bu adamdan eşini evlenmek için boşamasını istemen gerekmezdi. Bilakis arzuna galip gelmeli, nefsini kahr ve imtihanına ise sabır etmeliydin.*" denildi."[105] Bu rivayete dair olumlu veya olumsuz herhangi bir tepki göstermeyen Zemahşerî, bir diğer rivayete geçmektedir. İkincisi "Bir başka görüşe göre, "*O hanıma önce Ûriya talip oldu sonra da Dâvûd (as). (Dâvûd'un konumu dolayısıyla) kadının ailesi Dâvûd'u tercih etti. İşte Dâvûd'un günahı, eşleri çok olmasına rağmen mü'min kardeşinin istemesinin üzerine kız istemesi olmuştur.*"[106] Bu rivayette de bir sakınca görmediğinden olsa gerek herhangi bir tepkide bulunmadan sorunlu olduğunu düşündüğü diğer rivayete geçmiştir.

---

[99] İbn Mâce, "Nikâh", 36 (No. 1944); Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 18/257; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *el-Müsned*, 8/63.

[100] Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *el-Müsned*, 6/182.

[101] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/518.

[102] Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim - Ğanîm b. Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/433; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/59; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/80.

[103] Tahâvî, *Şerḥu müşkili'l-âṡâr*, 15/276; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/27.

[104] Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 5/227; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Baḥrü'l-'ulûm* (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1997), 3/164.

[105] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81.

[106] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81.

Şöyle ki: *"Dâvûd'un(as) ataları İbrahîm, İshak ve Yakup gibi bir konumunun olmasını arzu ettiği konusu hakkında söylenenlere gelince... Dâvûd: Ya Rabbi! Atalarımın hepsi hayırla gittiler. Dediğinde ona "onlar belalarla sınandılar ve sabrettiler: İbrahim Nemrutla ve çocuğunu kurban etmekle, İshak kesilmekle ve gözlerinin kör olmasıyla, Yakup Yûsuf 'a üzülmekle denendiler" diye vahyedildi. O da sınanmak isteyince Allah ona "şu şu günde deneneceksin, bekle!" diye bildirdi. Dâvûd, o gün gelip çattığında mabede girerek kapıyı kilitledi. Başladı namaz kılmaya, Zebur okumaya. Altından bir güvercin olarak şeytan onun yanına geldiğinde küçük çocuğuna vermesi için onu almak isteyerek elini uzattığında uçtu. Ona uzandı ve o uçup bir deliğe/gediğe girdi, o da peşinden gitti. O gedikten (banyo yapan) bir güzeller güzeli kadın gördü ki dağılmış saçları bedenini örtüyordu.*[107] *O kadın balkan savaşlarına giden Ûriya'nın (veya Urya) hanımıydı. Balkan araştırma Komutanı Soriya/Sorya oğlu Eyyub'a bir mektup yazarak onu tabutun başına getirerek (savaşa) göndermesini istedi. Bu tabutun*[108] *başına geçenin (savaşa gittiğinde) ya fethederek dönmesinden veya şehit olmasından başka bir durum söz konusu değildi.*[109] *Allah, onun eliyle orayı fethetmesini ve sapasağlam gelmesini nasip etti. Bu cevaba karşılık bir kez daha Dâvûd emretti. Üçüncü defa gittiğinde şehit oldu. Şehit haberi gelince şehitlere üzüldüğü gibi üzülmedi. Sonra da eşiyle evlendi."*[110] Görüldüğü gibi bu rivayet bir peygamberi kadın düşkünü, evli kadın demeden beğendiği kadını almak için elindeki imkânları kullanarak entrikalar peşinde koşan olarak göstermektedir. Bu rivayete Zemahşerî' kayıtsız kalmamış, çok yerinde bir açıklamalı tepki göstermiştir. *"Bu ve buna benzer rivayetler Müslümanların doğruluk olarak karakterize olmuş bazıları için bile söylenmesi çirkin olan şeylerdendir. Nerede kaldı güzide peygamberler için söylensin*!"[111] Zemahşerî bu tür nahoş olan rivayete bu şekilde tepkisini koyduktan sonra Hz. Ali'nin tehdidini de aktarır. "Saîd b. Müseyyeb ve Hars el-A'ver den: Ali b. Ebi Talip (ra) buyurdu ki: *"Her kim hikâyecilerin anlattığı tarzda Dâvûd'un (as) kıssasını anlatırsa ona yüz altmış değnek vururum. Bu, peygamberler hakkında iftira edenlerin had cezasıdır*."[112]

Bu israiliyat olan rivayetin kaynağı bazı farklılıklar da olsa *Kitâb-ı Mukaddes*'tir. Anlaşılıyor ki, bu rivayet, biraz yumuşatılarak müslümanlar tarafından *Kitâb-ı Mukaddes*'ten alınmıştır. Kitabı mukaddesteki rivayet şöyledir: *"Akşamleyin vaki oldu ki, Dâvûd yatağından kalktı, evinin damında gezinirken yıkanmakta olan bir kadını gördü. Kadının duruşu çok güzeldi. Bu kadın Hitti Ûriya'nın karısı, Eliam'ın kızı Batşeba idi. Ulaklar gönderip kadını yanına getirtti. Kadın murdarlığından tathir edilmiş olduğundan Dâvûd onunla ilişkiye girdi. Kadın evine döndü ve hamile olduğunu Dâvûd'a bildirdi..." ve "sabahleyin vaki oldu ki, Dâvûd Yoab'a mektup yazdı, Uriya'nın Eliyle gönderdi." Mektupta: "Uriya'yı (öldürülmesi için) şiddetli cenkte ön diziye koyun ve onun yanından çekilin ki, vurulsun da ölsün." yazılıydı... "Şehrin adamları çıkıp Yoab'la cenk ettiler. Dâvûd'un kullarından düşenler oldu, Hitti Uriya da öldü... Ulak yola çıktı, gelip Yoab'ın kendisiyle göndermiş olduğu şeylerin hepsini Dâvûd'a bildirdi..." Uriya'nın karısı kocası Uriya'nın öldüğünü işitti ve dövündü. "Yasa geçince Dâvûd gönderip onu evine aldı, onun karsı oldu ve ona bir oğul doğurdu. Fakat Dâvûd'un yaptığı şey rabbin önünde kötü idi."*[113]

Hz. Süleymân'ın Yüzüğüyle İlgili Rivayetlere Yaklaşımı

Zemahşerî, Sâd Sûresi'ndeki, "وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ" "*Andolsun, biz Süleymân'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi."*[114] ayetin tefsiri çerçevesinde bazı rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: *"Peygamberden rivayet edilmektedir: "Hz. Süleymân, "Bu gece yetmiş karımla birlikte olacağım, her biri Allah yolunda cihat eden bir binici doğuracak" dedi, fakat "İnşallah"*

---

[107] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/182; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/185.

[108] Efe, *Tefsirde Rivayetler*, 204.

[109] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, 4/433; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/59.

[110] Mukātil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 5/227-228; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/182-186; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/186; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/59; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 2/641; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81.

[111] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81.

[112] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/190; Ebü'l-Kāsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Tâcülkurrâ el-Kirmânî, *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*, thk. Şemrân Serkâl Yûnus el-İclî (Cidde-Beyrut: Dâru'l-Kıble-Müessetü'l-Ulûmu'l-Kur'ân, 1983), 2/998; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81.

[113] *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), II. Samuel, 11:2-27.

[114] Sâd 38/34.

demedi. O gece yetmiş kadınla birlikte oldu biri hariç hiçbir kadın hamile kalmadı. O hamile kalan da yarım adam doğurdu. Canım elinde olana Andolsun ki eğer "İnşallah" demiş olsaydı, Allah yolunda hepsi cihat eden biniciler olarak doğarlardı." İşte bu, ***وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ.****/Biz Süleymân'ı imtihan ettik*"[115] ayetinin anlamıdır." Zemahşerî, Elbanî tarafından "**[حكم الألباني صحيح]**"[116] sahih kabul edilen bu rivayet için وهذا ونحوه مما لا بأس به "*Bu ve buna benzer rivayetlerde bir sakınca yoktur*."[117] ifadesini kullanarak bir tepki gösterme gereği duymamıştır. Ancak tepki gösterilmesi gereken rivayeti ise belirtmeden önce tepkisini yumuşak olarak göstermiş sonra da rivayeti vermiştir. "*Yüzük, şeytanlar ve Süleymân'ın evinde puta tapma rivayetine gelince Allah bu olayların doğruluğunu daha iyi bilmektedir*."[118] Hz. Süleymân vahiy alan ve yüce Allah'ın nimetinin üzerinde olduğu dolayısıyla cinlere, kuşlara, hayvanlara boyun eğdiren bir peygamberdir. Bu cümleler işte böyle bir peygamber için söylenmektedir. Zemahşerî ise böylece yumuşak bir tepki göstererek yaklaşımını beyan etmektedir. Rivayetin kendisini gördüğümüzde bu tepkinin daha serti Zemahşerî'den beklenirdi. Konuyla ilgili rivayet şöyledir: "*Hikâye ettiler ki; Süleymân'a bazı adalardan biri olan Saydun şehir adası haberi ulaştı. Denizde sağlam kalesi olduğu için yenilmeyen büyük bir kral burada yaşamaktadır. Hz. Süleymân'ı rüzgâr taşıyarak adaya çıkardı ve o da insanlar ve cinlerden oluşan askerleriyle adada karargâhını kurup yerleşti. Savaşıp kıralı öldürdü. Onun payına kralın insanların en güzel yüzlü kızı Cerrade ganimet olarak düştü. Onu kendisi için seçti ve kız Müslüman oldu ve o kızı çok sevdi. Babasına aşırı üzüntüsünden gözünden bir damla yaş gelmedi. Şeytanlara babasının bir heykelini yapmaları için emir verdi. O heykeli babası gibi giyindirdi. Sabah akşam onun yanına küçük kız çocuklarıyla birlikte uğrar ve babasının saltanatı sırasındaki dini gelenekleri gibi ona secde ederlerdi. Âsaf adlı cinlerin komutanı bu durumu Süleymân'a (as) bildirdi. Hz. Süleymân heykeli kırdırdı, kadını da cezalandırdı. Sonra tek başına çöle çıktı ve üzerine kumları saçarak Allah'a tövbe edip yalvarıyordu. Onun Emine adlı bir ümmi veledi vardı. Temizlik veya eşleriyle buluşmak için gittiğinde saltanatının sembolü yüzüğünü ona verirdi. Bir gün yine ona yüzüğünü verdiğinde Hz. Süleymân'ın Beytü'l-Makdis'in yapımında kullanılmak üzere elmas çıkarması için görevlendirdiği Sahr adındaki denizlerin komutanı olan şeytan, Süleymân'ın suretinde gelerek "Ey Emine yüzüğümü ver!" dedi, yüzüğü parmağına takarak Süleymân'ın tahtına oturdu. Süleymân sanan kuşlar, cinler ve insanlar ona saygı göstererek itaat ettiler. Süleymân ise kendisini/kılığını değiştirerek Emine'ye gelerek yüzüğünü isteyince onu tanımadı ve kovdu. Büyük hata ettiğini anladı. Evler arasında dolaşıp dilenmeye başladı. Ben Süleymân'ım dediğinde üzerine toprak saçıp sövüyorlardı. Çareyi balıkçıların yanına gitmede buldu. Balıkçıların balıklarını taşıyordu ve onlarda ona günde iki balık veriyorlardı. Bu durum evinde puta tapılan sayıya denk gelecek 40 sabah sürdü. Âsaf ve İsrailoğullarının büyükleri (Süleymân'ın yerine geçen) şeytanın hükmünü tanımadı. Âsaf Süleymân'ın hanımlarına (bir anormalliğin olup-olmadığını) sorduğunda onlar; hayız esnasında yatağımıza geliyor ve cenabetten de temizlenmiyor, dediler*."[119] Görüldüğü gibi bir peygamberin harimi ismetine yakışmayan bu hikaye Müslümanların kabul edemeyeceği türdendir. Hikâye böylece yarım kalmaktadır. Bu hikâyeyi "**قيل**" ile şu şekilde tamamlamıştır. "*Denildi ki, hanımları dışında aynen Süleymân'ın hükmünü uyguluyordu. Sonra şeytan aceleyle kaçtı, yüzüğü denize attı. Onu balık yuttu ve o balık Süleymân'ın eline geçti. Balığın karnını yarınca birde ne görsün kendi yüzüğüdür. Yüzüğü taktı ve şükür secdesine vardı. Böylelikle saltanatı yeniden kendisine geçti. Koca bir kayanın içini oydurup Sahr'ı içine koydu, etrafını kaplatıp etrafına başka bir engel daha koydu. Sonrada her ikisini de demir ve kurşunla güçlendirip denize attı.*"[120] Bu Rivayete Zemahşerî'nin çok sert tepti göstereceği beklenirdi ki gelmedi. Ancak bu beklenen tepki İbn Kesîr'den geldi. İbn Kesîr'in ifadesiyle bu rivayet güçlü bir senetle İbni Abbas'tan[121] gelmişti. İbn Kesîr birçok rivayeti

---

[115] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/207; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/142; Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, 15/325.

[116] et-Tirmizî, "Dea'vât", 83 (No. 3512); el-Bezzâr, *el-Baḥrü'z-Zeḫḫâr*, 6/259; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, " Nuzûr", 17 (No. 4754).

[117] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93.

[118] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/94.

[119] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/198; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/203; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, 4/442; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/70; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/94.

[120] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/414; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'aẓîm*, 10/3241; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/204; Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*, 10/6248; Nesâî, "Tefsîr/Sûretü'l-Bakara", 9 (No. 10926); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/94.

[121] İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 7/69.

verdikten sonra tepkisini şu şekilde vermiştir: "وَهَذِهِ كُلُّهَا مِنَ الْإِسْرَائِيلِيَّاتِ وَمِنْ أَنْكَرِهَا مَا قَالَهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ/*Bütün bunların hepsi İsrailiyyattır. En çirkin rivayet ise İbni Ebi Hatîm'in anlattığıdır.*"[122] Zemahşerî de en azından ulemanın göstermiş olduğu sert tepkiyi vermekle yetinmiştir. "*Şu bir gerçektir ki, muttaki olan âlimler bunu kabul etmeyi ret etmişler ve şöyle demişler: bu (gibi hikâyeler)Yahudilerin batıl inançlarındandır. Şeytanlar ise asla bunun gibi etkin bir şekilde etkili entrikalar yapamazlar. Ayrıca Allah'ın kanunlarını değiştirmek için tuzağa düşürmeleri için Allah'ın bunları kullarına musallat etmesi ve peygamberin hanımlarıyla günah işlemeleri gibi durumlar ise çok iğrenç şeylerdir. Ancak heykel yapmaları/edinmeleri onların kanunları/şeriatları farklı olduğundan caiz olabilir. Görmüyor musun yüce Allah'ın şu sözünü: "Cinler, Süleymân için dilediği biçimde kaleler, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapıyorlardı. Ey Dâvûd ailesi, şükredin! Kullarımdan şükredenler pek azdır."*[123] *Heykele secde konusuna gelince Allah'ın peygamberinin böyle bir izin vermesi düşünülemez. Eğer onun bilgisi dışında gerçekleşmişse (ki, öyle görünüyor)o zaman da o sorumlu değildir.*"[124]

Hz. Muhammed'in Hz. Zeyneb'le Evlenmesi ile İlgili Rivayetlere Yaklaşımı

Ehl-i Kitâp, yukarda da gördüğümüz gibi hem Süleymân (as) ve hem de Dâvûd (as) hakkında çirkin hikâyeler uydurarak bu iki hükümdar peygamberin hem şahsiyetlerini ve hem de peygamberliklerini rencide etmeye çalışmışlardır. Bu nahoş hikâyelerin bir kısım Müslümanlar tarafından gerçekmiş gibi anlatılması ise başlı başına bir problemdir. Bu anlatım en az İsrâilîyât olan rivayetler kadar tehlikelidir. Müslümanların Hz. Peygamber için çirkin hikâyeler uydurmuş olmaları ise akıl almaz bir durumdur. Bunların peygambere saygısızlık yaptıklarının farkında olup olmadıkları bilinmese de müsteşriklere malzeme verdikleri bir gerçektir. Peygamberin şehvet düşkünü biri olduğunu iddia ederek İslam davasını yıkmaya fırsat kollayanlara destek mahiyetindeki bu ve benzeri rivayetlere Zemahşerî'nin yukarda ifade ettiğimiz iki olaya gösterdiği sert eleştirisini yapmaması ise çok ilginçtir.

Ahzâb Sûresi 37. ayetin açıklaması çerçevesinde verilen rivayetlere Zemahşerî'nin tepkisiz kalması ilginçtir. "*Bunun durumu şöyle ki, Rasûlullah Zeynep'i Zeyd'e nikâhladıktan sonra gördü ve ona âşık oldu/aklına düştü ve "kalpleri çeviren rabbim ne yücedir" diyerek tesbih etti. Şöyle ki, onun nefsi bundan önce ona karşı ilgisizdi. Eğer istekli olsaydı onu kendisine evlilik için isterdi. Zeynep peygamberin tesbihini işitip onu Zeyd'e söyledi. Zeyd (peygamberin Zeynep'e ilgisini) anladı. Allah ta Zeyd'in gönlüne Zeynep'le evli kalmayı çirkin gösterdi ve Rasûlullah için onu istememeyi içine attı. Bunun akabinde Rasûlullah'a eşinden ayrılmak istediğini söyledi. Peygamber: "Ne oldu sana! Ondan bir şeye şüphe mi ediyorsun." dedi. Bunun üzerine Zeyd: "hayır vallahi! Ondan hayırdan başka bir şey görmedim. Fakat şerefli oluşuyla bana büyüklük taslıyor ve (asaletiyle) beni eziyor." diye cevap verdi. Peygamber: "Allah'tan kork eşini yanında tut." diye buyurdu. Sonra da eşini boşadı. (Peygamberin eşini boşama sözü dolayısıyla) haddi aşınca Rasûlullah: "senden bana Zeynep'i isteyecek daha güvenli kimseyi bulamıyorum" dedi. Zeyd diyor ki: "Zeynep'in yanına geldiğimde hamur yapıyordu. Peygamberin evlilik haberini söylediğim zaman Onu gördüğümde göğsüm daraldı, ona bakamaz oldum. Ona sırtımı dönerek "Ey Zeynep! Müjde! Peygamber seninle evlenmek istiyor."* dedim. *Sevinerek Rabbimin emri gelinceye kadar yapacak bir şeyim yok dedi. (Allah'a şükretmek için) Mescidi nebiye gitti ve bu ayet nazil oldu. Peygamber onunla evlenerek ona düğün yaptı. Hiçbir hanımına onun düğününde verdiği yemeği vermedi. Gün boyu insanlara koyun keserek et ve yemek yedirdi.*"[125]

Peygamber, Zemahşerî'ye göre İslam'ın temel kaynaklarından biridir. Bu rivayet, işte böyle bir peygamberi rencide etmektedir. Buna rağmen Zemahşerî yukarda verdiği tepkiyi burada vermemiştir. Bunun nedeni Zemahşerî'nin burada atfedilen zedeleyici durumu, masumiyeti zedeleyici kabilinden görmediği düşüncesi akla gelmektedir. Zemahşerî, Hz. Peygamberin bir beşer oluşu, bu gibi durumlarda insanların etkilenmesi kaçınılmaz olduğu gibi onun da etkilendiği mümkün olabilmesini kabul etmiş ve böyle inanmış olabilir mi diye düşündüğümüzde aynı inancı neden Dâvûd (as) için de göstermemiştir diye sormak gerekir.

---

[122] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*, 7/68.

[123] Sebe' 34/13.

[124] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/94.

[125] Mukātil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/494; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 20/373; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/47; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr İbn İshak, *Kitâbü'l-Meġāzî*, thk. Süheyl Zikâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 262.

Öyleyse nedeni bu olmasa gerekir. Müsteşriklerin bu gibi rivayetleri ele alıp peygamberi şehvetperest[126] olarak göstermelerine malzeme olacak bu duruma Zemahşerî gibi akılcı bir müfessirin bu rivayete sert bir cevap vermesini beklerken sessiz kalmıştır. Ancak bu rivayete verilmesi gereken sert cevab, İmam Kurtûbî'den gelmiştir. İmam Kurtûbî şöyle demektedir: "*Hz. Peygamberin Zeyd'in eşi Zeynep'e (âşık olup) tutuldu rivayetine gelince ki, çoğu zaman bazı arsızlar âşık oldu kelimesini kullanır, bu gibi sözler Peygamberin ismetinden cahil olan kimselerden çıkan sözlerdir. Veya (peygamberin) saygınlığını hafife almaktır.*"[127] Yine güzel bir tepkiyi de Müfessir Ömer Nasuhi Bilmen Şöyle ifade eder: "*Resul-i Ekrem'in Zeynep hazretlerine kalben bir temayülde bulunmuş olduğu iddia edilemez. Resul-i Ekrem'in ahlakı, ulvi fetreti buna manidir. Öyle bir temayül bulunsaydı, onu daha evvel tahtı nikâhına alabilirdi. Ancak o mübarek validemiz, vaktiyle Resul-i Ekrem'in emrine itaat etmiş, sonra boşanarak müteessir kalmış ve hazreti Peygamberin halasının kızı olması dolayısıyla Peygamberi zişan efendimiz onu onure etmek için, ona iltifat ve tesellide bulunmak için mübarek zevceleri arasına katmıştır.*"[128]

Bakire bir kızken ona istek göstermeyen peygamberin evli olduğu zaman ona istek duyması, âşık olması, aklına düşürmesi ve tutulması gibi hususlar peygamberin misyonuna, davasına, ahlakına, şahsiyetine ve mesajına aykırı ve nahoş görülmesi gereken bir durumdur. Ancak bundan daha çirkini/kötüsü ise İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) Dâvûd (as) hakkındaki rivayeti konusunda söylediği gibi) Mukātil (ö. 150/764) ve İbn Ebi Hatîm'in(ö. 327/938) "*Allah'ın kanunu (sünnetullah)*" yorumudur.[129] Bu yorum şu sakıncaları beraberinde getirmektedir. Bir, Haşa! Allah, gaybı bilmediğinden olaylara göre hüküm çıkarmaktadır. İki, Yüce Allah, peygamberlerinin gönülleriyle ve nefisleriyle meşgul olmaktadır. Üç, peygamberler, evli kadınların peşlerine koşan, âşık olan düşük karakterli insanlar olduklarını ima etmektedir. Dört, peygamberler âşık olduğu kadınlarla evlenmeleri için ise yüce Allah onlara ortam oluşturmakta ve bu evliliğin gerçekleşmesi için hüküm koyarak peygamberlerinin gönüllerini eğlendirmektedir. İşte bu nedenlerden dolayı bu rivayete gösterilen tepki büyük olmalıydı.[130]

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Kur'ân'ı tefsir etmeye veya açıklamaya çalışan her müfessirin Hz. Peygamberin, ondan öğrenen sahabesinin, bunlardan söz ve anlayışlarını öğrenen öğrencilerinin anlayışlarını ve sözlerini dikkate alarak ayetleri yorumlamaları gerekir. Müfessir Zemahşerî de dikkatli bir şekilde rivayetlerden yararlanmıştır. Onun rivayetlerden yararlanma yöntemi genel anlamda şu şekilde olmuştur:

- Rivayetin olduğunu açıkça vurgular,
- Rivayetin varlığından söz etmez,
- Rivayeti kendi görüşü gibi sunar veya
- Rivayeti bir görüş olarak **قيل** = Qile ile ifade eder.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ın rivayet boyutunu oluşturan, değerlendirilmesi yapılan ve yapılmayan çok sayıda rivayet vardır. Zemahşerî, kaynağını ve sıhhatini tespit edemediğimiz rivayetlerin, tefsirle ilgilisi olduğundan, tefsirden tefsire geçerek muhaddislerin değerlendirmelerinin dışında kalmış, kritiğe ihtiyaç duyulmamıştır. Zemahşerî yaptığı ve anladığı manayı güçlendirmek için her türlü rivayete yer vermektedir. Bu nedenle Zemahşerî, İslam'ın temel ilkelerine ters düşmeyen, sarih ve sahih manayla çelişmeyen rivayetleri kullanmıştır. Zemahşerî, tefsir yaparken rivayetleri istişhad, iki farklı görüşlerin delilleri sunarken, eleştirmek, sûrelerin faziletlerini belirtmek amacıyla vermekte ve rivayetler için bazı kalıplarla kullanmaktadır.

---

[126] "Alexandre du Pont, Leon Caetanı, Regis Blachere, Savary, Emile Dermenghem gibi yazarlar Hz. Peygamber'in şehvetperest ve kadın düşkünü olduğunu bu gibi rivayetleri delil göstererek yazılarını yazmışlardır." H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'i Ahlakî Açıdan Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 89-106.

[127] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 14/191.

[128] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Eko Ofset, 1417/1996), 6/2811.

[129] Mukātil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/496; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, 9/3137; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/47; Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl*, 3/644; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/326.

[130] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 6/550.

Zemahşerî, isminden bahsetmese de rivayetlerinin birçoğunu Sa'lebî Tefsiri'nden almıştır. Zemahşerî, tefsirinde Mukātil (ö. 150/767), Zeccâc (ö. 311/923), Ferrâ(ö. 207/822), Tahâvî(ö. 321/933), Müslim(ö. 261/875) gibi kaynaklardan söz ederken Semerkandî (ö. 373/983), Beğavî(ö. 516/1122), Sem'ânî(ö. 489/1096), Taberî(ö. 310/923) ve İbni Ebi Hatim(ö. 327/938) gibi otoriterlerden çokça yararlanmasına rağmen söz etmemektedir.

Zemahşerî, kendisine göre İslam'ın ana kaynak ve temel ilkelerine aykırı gözüken rivayetlerin bazısını te'vil yoluyla uzlaştırmaya çalışırken te'vili mümkün olmayanları ise ya reddetmekte veya "eğer sahihse" gibi ifadeler kullanarak şartlı yaklaşım içerisine girmektedir. İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'ın eksikliğini belirten "*Sahifelerin evcil hayvanlar tarafından yenilmesi meselesi gibi*" rivayetlerin ravisinin kim olduğunu da dikkate almadan mülhit ve Rafızi vasıflarıyla niteleyip tepkisini sert bir şekilde göstermiştir. Özellikle Hz. Süleymân ve babası Hz. Dâvûd (As.) gibi Peygamberlerin şahsiyetlerini rencide eden rivayetlerin de İsrâilîyât veya batıl yolda olanların hikâyeleri olarak kabul etmiştir. Ancak ne ilginçtir ki, Hz. Muhammed hakkında rivayet edilen Hz. Zeynep'e âşık olma, tutulma, aklı onda kalma ve kölesi Zeyd'in evli karısına göz koyma gibi Hz. Peygamberin, davasına, misyonuna, şahsiyetine ve peygamberliğine yakışmayan tarzda ifade edilen evlilik meselesi hakkındaki rivayetlere aynı tepkiyi göstermemiştir. Beklenen tepki başka müfessirlerden gelmiştir.

Zemahşerî, tefsirinde tekrarlar istisna edildiğinde yaklaşık olarak 2939 civarında rivayet kullanmıştır. Bunların 785 civarındaki rivayeti merfu' rivayetler, 1313 civarındaki rivayeti ise mevkûf rivayetler ve 841 civarındaki rivayeti de maktu' rivayetler oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Suheyb. *el-Müsnedü'l-Mevduî el-Câmiü li'l-Kutubi'l-Aşara*. 22 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Muṣannef fi'l-Ḥadîṣ*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 2. Basım, 1403/1983.

Accâc el-Hatîb, Muhammed Temîm b. Salih b. Abdillah. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1400/1980.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şua'yb el-Arnaûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamber'i Ahlakî Açıdan Zaaf İçerisinde Gösteren Bir Rivayetin Mahiyeti ve Bunun İstismarının Eleştirisi". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 161-178.

Begavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420/2000.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Muhammed Said Besyûnî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Basrî el-. *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Eko Ofset, 1417/1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-İbni'l-Kesîr/el-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Risale fi Ûsuli'l-Hadis*. thk. Ali Zevîn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407.

Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424.

Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-. *Muḳaddime fî uṣûli'l-ḥadîṣ*. thk. Selmân el-Hüseyn en-Nedvî. Beyrut: Daru'l-Beşaîri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1369.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.

Efe, Zekeriya. *Tefsirde Rivayetler (el-Keşşaf Örneği)*. Ankara: Sonçağ, 2022.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm müsneden ʿani'r-Resûl ve'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn*. thk. Esed Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nezzâr, 3. Basım, 1419/1998.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâr*. haz. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr. *Kitâbü'l-Meġāzî*. thk. Süheyl Zikâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Kazvinî, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ömer el-. *Meşihatü'l-Kazvinî*. thk. Amir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1426/2005.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1412/1992.

Mekki b. Ebi Talib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmih*. thk. Mecmua'tü Resâili Câmii'yye. 12 Cilt. BAE: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.

Mukātil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 4 Cilt. Kahire: Matbaʿatü İsa, 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

Saʿlebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî es-. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân*. thk. Ebû Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʿ es-. *Tefsirî Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed 'Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî es-. *Tefsîrü'l-Ḳurʾân*. thk. Yasir b. İbrahim - Ğanîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Baḥrü'l-ʿulûm*. 3 Cilt. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1997.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Matbaʿatü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tâcülkurrâ el-Kirmânî, Ebü'l-Kāsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-. *Ġarâʾibü't-tefsîr ve ʿacâʾibü't-teʾvîl*. thk. Şemrân Serkâl Yûnus el-İclî. 2 Cilt. Cidde-Beyrut: Dâru'l-Kıble-Müessetü'l-Ulûmu'l-Kur'ân, 1983.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. thk. Sadettin Önal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1416/1995.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-. *Şerḥu müşkili'l-âṯâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1994.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Fütûḥu'l-ġayb fi (ve)'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb (Şerḥu/Ḥâşiyetü'l-Keşşâf)*. thk. İyâd Muhammed el-Ğavc. 17 Cilt. Dubaî: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.

Tüccar, Zülfikar. "Ebû Hâtim es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Tahir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. thk. Şuaʾyb el-Arnaûd. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1405/1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tenzîli'n-nâṭıḳ ʿan deḳāʾiḳi't-teʾvîl*. thk. Muhammed Abdusselam Şahîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 1437/2015.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

Ek-1 Rivayet Tablosu

Zemahşerî Tefsirindeki Rivayetlerinin Tablosu

Rivayet Türü	ayetin Belirtiln	Sahih		Hasen		Garip		Zayıf		Mürsel		Mevzu		Değ. Yok		Toplam	GT
Merfu'	Belli =MB	245		20		18		105		26		4		318		736	
	Belirsiz =MY	21		2		0		9		2		0		15		49	
			266		22		18		114		28		4		333	0	785
Mevkûf	Belli =VB	203		14		13		57		15		2		771		1075	
	Belirsiz =VY	36		5		0		10		2		1		184		238	
			239		19		13		67		17		3		955	0	1313
Maktu'	Belli =KB	18		0		1		3		3		0		660		685	
	Belirsiz =KY	3		0		0		2		1		0		150		156	
			21		0		1		5		4				810	0	841
Tebe-i Tabiin -Tefsir	Belli =TB	335		0		0		0		0		0		0		335	
	Belirsiz =TY	362		0		0		0		0		0		0		362	
			697		0		0		0		0		0		0	0	697
Toplam			1223		41		32		186		49		7		2098	3636	3636

1530 Rivayetin Sıhhat değerlendirmesi yapılan rivayet sayısıdır. Oranı ise (%42) dur.

Sıradışı Yaşamının, Zemahşerî'nin Tefsiri ve Görüşleri Üzerindeki Etkisine Örnekler

Dr. Zeynep Ceran*

GİRİŞ

Tefsir tarihimizin önemli simalarından olan Zemahşerî, sadece ilmî şahsiyetiyle değil, son derece hareketli yaşam öyküsüyle de dikkatimizi çekmektedir. Yaşamına dair farklı rivayetler olmakla ve bunlardan hareketle çeşitli sonuçlara gidilebilmekle birlikte Zemahşerî'nin eserlerinde hem renkli kişiliğinin hem de ilginç yaşamının yansımalarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmamızda ilk olarak onun hayatından kesitler sunacak, ardından bu kesitlerin onun eserleri ve düşünceleri üzerindeki etkilerini Keşşâf tefsiri özelinde değerlendireceğiz.

1. Zemahşerî'nin Yaşamından Bazı Kesitler

Hayatının neredeyse her karesi dikkate değer olaylarla dolu olmakla birlikte biz Zemahşerî'nin daha çok tefsir anlayışının şekillenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz yaşam kesitlerine odaklanacağız. Bu noktada çalışmamızın iki temel sınırlılığını ortaya koymak isteriz. Öncelikle tarihin özellikle önemli şahsiyetlerin hayatlarına dair anlatıları doğruluk değeri bakımından genellikle tartışmaya açıktır ve bu, tarihin doğası gereğidir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin de hayatına dair bazı bilgilerin rivayete dayandığını ve bütünüyle kesinlik ifade etmediğini, bu türden bilgilere dayanarak ulaştığımız sonuçların da ihtimal kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmek isteriz. İkinci sınırlılığımız ise Zemahşerî'nin görüşleri için de aynı durumun geçerli olmasıdır. Yaşadığı hadiseler ile tefsir anlayışı arasında kurduğumuz bağlantıların bütünüyle nesnel olduğunu söylememiz imkânsızdır. Zira bu bağlantılarda yaşam ile düşünce arasında etkileşim olduğu ön kabulünden hareket etmekteyiz. Bununla birlikte çalışmamız düşünsel alanda ortaya konmuş hiçbir ürünün onu vücuda getirenin yaşam şartlarından bağımsız olamayacağını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Miladî 1075 yılında Türkmenistan'da doğan Zemahşerî, hayatının farklı dönemlerinde tüm Anadolu ve Arap topraklarını dolaşmış, Mekke'de Kâbe'ye yakın ikamet ettiği için kendisine "cârullah" lakabı verilmiştir. Onun Türkmen mi, Arap mı, Fars mı olduğu hakkında farklı görüşler mevcuttur, fakat burada önemli olan onun her üç milliyete mensubiyet ihtimalini taşıyacak bilgi birikimini kendisinde bulundurabilmesidir. Kaynaklarda geçen bilgilerden Zemahşerî'nin çocukluğunun zor geçtiği anlaşılmaktadır. Dindar bir aileye mensuptur, özellikle babasının ve dedesinin ilim ve takva sahibi insanlar oldukları rivayet edilmektedir. Fakat babası Selçuklu veziri tarafından hapse atılmış ve muhtemelen hapiste vefat etmiştir. Çocukken ailesi geçim sıkıntısı çekmiş ve bu yüzden terzinin yanına çalışmaya verilmiştir. Zemahşerî aynı zamanda engellidir, bir bacağının takma olduğu ve insanların kendisiyle dalga geçmesinden çekindiği için uzun elbise giyerek bacağını gizlediği rivayet edilmiştir. Bacağının kesilme sebebine dair rivayetler çeşitlidir. Bunlar arasında bacağının bir seyahat esnasında soğuktan donması, binek hayvanından düşmesi ve bir kuşun ayağını kopardığı için beddua almış olması gibi birbirinden çok farklı ihtimaller zikredilmektedir. Zemahşerî'nin son zikredilen sebebi gizlemek için bile ayağının kışın soğukta donduğu için kesildiğine dair rivayetler ürettiği söylenmektedir.[1]

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, ORCİD: 0000-0002-7975-0781 zceran@cumhuriyet.edu.tr

1 Mustafa Öztürk, Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

Zemahşerî'nin gençliğinin ilk yılları, kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamak üzere çalışmak zorunda kaldığı için ilimden uzak geçmiştir. Fakat ilim tahsil etme konusundaki ısrarı sayesinde çeşitli yardımlarla medreseye gönderilmiş ve vefatına kadar sürecek ilim yolculuğu böylece başlamıştır. O dönemde canlı birer ilim ve kültür merkezi konumundaki Harizm, Buhara ve Bağdat'ın çeşitli bölgelerine ilim yolculukları düzenlemiş, dönemin meşhur ilim adamlarından dersler almıştır.[2] Bu ilim adamları arasında nahiv, tıp, lügat gibi alanlarda dönemin en büyük âlimlerinden kabul edilen ve Harizm bölgesinde Mutezîle mezhebinin hâkim olmasında büyük pay sahibi Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî'nin ayrı bir yeri vardır. Mutezile mezhebinin en önemli savunucularından olan bu zatın Zemahşerî üzerindeki etkisi büyüktür. Zemahşerî'yi sadece bir Mutezilî olarak yetiştirmekle kalmamış, önemli devlet adamlarıyla tanıştırmak suretiyle sınırlı da olsa ona maddî destek sağlamıştır. Yine Mutezilî müfessir Hâkim el-Cüsemî ile Mutezilî kelamcı Rükneddin İbnu'l-Melahimî'nin Zemahşerî'nin düşüncelerinin şekillenmesinde büyük etkisi olmuştur. Zemahşerî hadis, tefsir, dil ve edebiyat gibi çok çeşitli alanlarda ilim tahsil etmiş, kendisi de pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Özellikle hadis ilminin Bağdat'ta okutulması ve yaygınlaştırılması konusunda büyük gayret sarf ettiği söylenmektedir.

Zemahşerî'nin bazı dönemlerde siyasîlerle ve devlet adamlarıyla yakın iletişimi olmuştur. Dil ve edebiyat yönü çok güçlü olan Zemahşerî[3] devlet adamlarını öven kasideler yazmış, kendisini belirli makamlara getirmelerini yine bu şiirler içerisinde talep etmiştir. Onun şiir ithaf ettikleri arasında Selçuklu veziri Nizamülmülk, devlet adamı Mücîruddevle el-Erdistanî ve Melikşah'ın oğlu Muhammed de yer almaktadır. Bu şiirlerinde Mutezilî olduğunu iftiharla belirtmiş ve devlet adamlarını övmenin yanı sıra kendisinin üstün meziyetli olduğunu vurgulamaktan çekinmemiştir. Mutezileye cephe alınıp mensuplarının dışlandığı bir dönemdeki bu vurguları yüzünden söz konusu medhiyelerin devlet adamları nezdinde önemli bir karşılığı olmamakla birlikte, Zemahşerî'yi hem koruyan hem de destekleyenler arasında Mekke Emiri İsa İbn Vehhâs bulunmaktadır.

Zemahşerî ömrünün ilk kırk beş yılında son derece hırslı, makam mevki peşinde koşan, kendisini öne çıkarmaya çalışan, refah içerisinde bir hayata ulaşmak uğruna her şeyi göze alabilecek bir insan portresi çizmektedir. Onun bu duruşunda engelli olmasının, fakir bir aileden gelmesinin, babasını çok erken yaşta kaybetmesinin ve küçük yaşlardan itibaren çalışmak zorunda kalmasının ruhunda oluşturduğu travmaları bastırma isteğinin yattığı söylenebilir. Zemahşerî'nin hayata bambaşka bir gözle bakmaya başlamasını ve yeni bir kişiliğe bürünmesini sağlayan olay ise kırk beş yaşında iken yakalandığı ağır hastalıktır. Örneğin hastalık sürecinde gördüğü bir rüyadan sonra devlet adamlarına yakın olma hırsını, övgü dolu şiirler yazarak onlardan makam mevki talep etmeyi bırakmış, dünya sevgisini büyük oranda törpülemiştir.[4] Hastalık süreci aynı zamanda onun tasavvufî eğilimlerinin geliştiği ve bir hayat anlayışına dönüştüğü dönemdir.[5] Bundan itibaren kendini sadece ilim tahsil etmeye ve öğrenci yetiştirmeye adamış mütevazı bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zemahşerî bu şiddetli hastalıktan şifa bulduğunda farklı bir ruh haliyle ilim yolculuklarına devam etmiş, Bağdat, Harizm, Dımaşk ve Mekke'de hem öğrenci olmuş hem öğrenci yetiştirmiştir. Mekke'de bulunduğu süreç içerisinde İbn Vehhâs ve bazı Mutezilî âlimlerin teşvikiyle meşhur eseri Keşşâf'ı kaleme almıştır. Zemahşerî'nin hastalık sonrası olgunlaşma ve yalnızlaşma sürecine denk gelen bu eseri yaklaşık iki buçuk yıl gibi kısa bir sürede bitirmiş olması onun ilme ne büyük emek ve zaman tahsis ettiğini, başladığı işi bitirme konusundaki prensibini göstermesi açısından önemlidir.[6]

Zemahşerî son kez Bağdat'a gelip Nizamiye Medresesi müderrisi el-Cevalikî'den ders okumuş ve atmış altı yaşında ondan da icazet almıştır. Bu gayretin ardından doğduğu topraklara yani Harizm'e dönmüş ve orada ilmî çalışmalarına devam ederken 1144 yılında Cürcaniye'de vefat etmiştir. Ömrüne kaç eser sığdırdığı konusu tartışmalı olmakla beraber onun dirayet tefsirinin zirvesi kabul edilen Keşşâf'ı ile Arap dilindeki yetkinliğini ve otoritesini ortaya koyan el- Mufassal'ı özel bir öneme sahiptir. Zemahşerî doğduğu topraklar-

---

2 Cârullah Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa,* thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/92.

3 Cemalüddin Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 3/270.

4 Cârullah Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Makâmât* (Mısır: Matbaatü Mısriyye, 1312), 7-12.

5 Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzih.* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1119), 32-33.

6 Mustafa Öztürk, Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.

da kendisinden iftiharla söz ettirdiği için "Fahr-ı Harizm", Mutezile mezhebine duyduğu derin bağlılıktan dolayı "Hatemü'l-Mutezile" olarak anılmıştır.[7]

2. Zemahşerî'nin Yaşadığı Hadiselerin Onun Düşünceleri Üzerindeki Muhtemel Etkilerine Örnekler

Çalışmamızın bu bölümünde Zemahşerî'nin hayatından bazı kesitlerin onun tefsir anlayışı ile kurulması muhtemel bağlantılarını ortaya koyacağız. Burada temel hareket noktamız insan düşüncesinin, onun yaşadığı hayatın getirilerinden bütünüyle bağımsız olamayacağı ön kabulüdür. Öncelikle Zemahşerî'nin oldukça zor geçen çocukluk ve ilk gençlik yıllarının onu hayatın bütününde son derece dirençli ve isteklerine ulaşma konusunda mücadeleci yaptığı kanısındayız. Zemahşerî ilim yolculuğunun en başından itibaren sahip olduklarını zorlukla elde etmiştir. Fakir ve yetim olması hasebiyle hep birilerinin desteğine ihtiyaç duymuş, bu nedenle özellikle ömrünün ilk kırk beş yıllık sürecinde siyasî çevrelere yakın olup onlardan makam mevki talep etme yoluna gitmiştir. Gerek siyasî ortamları bilmesi gerekse doğduğu bölgenin ve gittiği toprakların canlı birer ilim ve kültür merkezleri olması çok çeşitli fikir ve hayat tarzları ile tanışmasını sağlamıştır. Bu çeşitliliğin onun tefsiri başta olmak üzere hemen tüm eserlerinde akılcı yorumları öncelemesine zemin hazırladığı kanısındayız.

Zemahşerî kendisine saygıda kusur etmeyen Arap halkına duyduğu sempatinin de etkisiyle ilim yolculukları esnasında Arap yarımadasını baştanbaşa dolaşmış, buradaki kabilelerle yakın iletişime geçmiştir. Onun Arap diline ve hatta lehçelerinin inceliklerine hâkim olmasında, olayları çeşitli açılardan değerlendirebilmesinde bu gezilerinin ve temaslarının etkisi büyüktür. Arap dilinin inceliklerini edinmesi Keşşâf içerisinde dil tahlillerine ağırlık vermesini sağlamış, ayetler üzerinde gerçekleştirdiği kelime tahlilleri ayetten çıkardığı sonuçlara yansımıştır. Zemahşerî'nin hayatının nispeten daha durgun geçen hastalık sonrası sürecinde siyasîlerden tamamen uzaklaşıp ilme ve kendi düşüncelerine odaklanması sayesinde Keşşâf çok kısa sürede tamamlanmıştır. Bu dönemde kendi ifadesiyle Mekke'ye hicret etmiş, Kâbe'ye çok yakın bir evde yaşamış ve zamanının çoğunu yalnız ve tefekkür halinde geçirmiştir.[8]

Zemahşerî'nin koyu bir Mutezile taraftarı olmasında doğduğu toprakların siyasî ve coğrafî konumu etkili olmuştur. Yaşadığı dönemde İslam dünyasında Selçuklu hâkimiyeti devam etmekte, vezir Nizamülmülk tarafından kurulan Nizamiye medreseleri aracılığıyla Eş'arîlik özellikle ilim ve kültür merkezi haline getirilen Bağdat'ta hızla yayılmakta, her dönemde büyük tepki çeken Mutezîle ise aynı hızla gerilemektedir. Eş'arîliğin bu üstünlüğünde siyasîlerden destek almasının etkisi büyüktür. Fakat Zemahşerî'nin doğduğu toprakların yani Harizm bölgesinin Bağdat'tan uzak olması Eş'arîliğin buradaki baskısını hafifletmiş ve Zemahşerî, hocası Mahmûd b. Cerir ed-Dabbî'den (ö. 507/1113) Mutezîlî öğretiyi edinmiştir.[9] Siyasî baskıdan uzak Harizm aynı zamanda dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen ticaret yollarının kesişme noktası olduğu için çok sayıda farklı inancın, düşüncenin ve kültürün yer aldığı; maddî zenginliğe düşünsel çeşitliliğin eklendiği bir coğrafyadır.[10] Bu bölgenin halkı ilmî gelişime büyük emek ve para harcamaktadır ve halku'l-Kur'an gibi çok önemli ve karmaşık kelâmî meseleleri dahi tartışabilecek bilgi birikimine sahiptir.[11] Dolayısıyla Zemahşerî daha hayatının ilk yıllarından itibaren ilmî tartışmaların güçlendirdiği bir zihin ve duygu dünyasına sahip olabilmiştir. Fakat Mutezîle mezhebi ile neredeyse özdeşleşmiş olması nedeniyle sürekli dışlanan bu halkın bir mensubu olarak Zemahşerî hayatı boyunca bir savunma psikolojisi içerisine girmiştir. Hatta örneğin *"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O Azîz ve Hakîm'dir"*[12] mealindeki ayete getirdiği yorumlarda Azîz ve Hakîm sıfatlarının, Allah'ın tevhid ve adalet vasıflarına sahip olması anlamına geldiğini; meleklerle birlikte anılan ve

---

7 el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât,* 3/270.

8 Cârullah Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî,* thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 571.

9 Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin El-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri", *Euroasıa Journal Of Social Sciences & Humanities* 8/3 (May 2021), 38.

10 Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/219.

11 Şeyma Altay, *Tefsirde Yorum ve Öznellik, Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 40.

12 Âli İmran 3/18.

çok övülen ilim ehlinden kastın ise tevhid ve adaleti ikame etmek için yaşayan Mutezîle mensupları olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Ayete'l-Kürsî olarak bilinen Bakara Suresi 255. ayetinin tevhid ve tazim içerdiği için faziletli olduğunu; bu ayetleri sıkça zikretmeleri hasebiyle fazilete erişen topluluğun ise tevhid ve adalet ehli Mutezîlîler olduklarını ifade etmiştir. Zemahşerî ilim dendiğinde Mutezîlenin ilgilendiği ilmi, düşünen araştıran dendiğinde Mutezile mensuplarını kasteder. [13] Bize göre, tüm bu aşırı yorumlarında Zemahşerî'nin kendisini, dışlanmış konumdaki Mutezîleyi savunmak zorunda hissetmiş olması etkilidir.

Zemahşerî'nin Mutezilî öğretiyi benimsemesinde ve siyasî çevrelerin desteklediği Eş'arîliğe daha baştan mesafeli olmasında devlet adamlarıyla yaşadığı ilk tecrübenin travmatik olmasının da etkili olabileceği kanısındayız. Zira kendisi henüz çocukken, ilim ve takva sahibi bir mahalle imamı olan babası, Selçuklu veziri Müeyyidülmülk tarafından siyasî bir sebeple hapse atılmış ve hapiste iken vefat etmişti.[14] Sonraki süreçlerde devlet adamlarından iltifat görmek için çok uğraşmış olsa da Zemahşerî gibi zeki ve hırslı bir kişiliğin, geçmişi kolay unutmayacağı malumdur. Nitekim Zemahşerî'nin, eserlerinde çeşitli vesilelerle ağır eleştirdiği kesimlerden birisi de zalim olduklarına inandığı siyasîlerdir.[15] Mutezîle'nin devlet anlayışına göre şer'î emirlerin uygulanabilmesi için imamet makamının doldurulması ve bu makama gelecek kişinin adalet, ilim ileri görüşlülük ve cesaret gibi vasıfları taşıması zorunludur.[16] Zemahşerî bu vasıfları taşımadığına inandığı yöneticileri emaneti ehline vermedikleri, adaletle hükmetmedikleri ve kendi şehvetlerine tâbî oldukları gerekçesiyle eleştirir. Onların artık ulü'l-emr olma vasıflarını kaybettiklerini vurgular ve "zorba hırsızlar" olarak ifade ettiği yöneticilere örnek olarak Emevî valisi Haccâc'ı ve hutbelerde Hz. Ali'ye lanet etme âdetini başlatan Emevî yöneticileri zikreder.[17] Zemahşerî'nin zalim yöneticiye örnek olarak Emevî hanedanından kişileri öne çıkarmasında kendi mezhebine mensup insanların Emevîlerin baskısına ve zulmüne maruz kalmasının ve Zemahşerî'nin tüm bunlara şahit olmasının etkisi bulunduğu kanısındayız. Bununla birlikte zalim yöneticiler hakkındaki benzer ifadeleri Harizm'de kendisine ve akrabalarına zulmeden bazı köy ağaları için de dile getirmiştir.[18] Nitekim Zemahşerî Mekke'ye gidişini, kendi vatanındaki yerel yöneticilerden gördüğü büyük baskılardan dolayı dinini yaşayamaz hale geldiği ve bu yüzden vatanını terk etmek zorunda kaldığı için bir hicret olarak isimlendirmiştir.

Zemahşerî'nin siyasîlerle arası genelde iyi olmamakla ve özellikle gençlik yıllarında onlardan umduğu karşılığı bulamamakla birlikte hayatının çeşitli dönemlerinde onların desteğini aldığı bilinmektedir. Nitekim Mekke'ye ilk gittiğinde Emir İbn Vehhâs tarafından ilgi görmüş, ikinci gidişinde de yine onun tarafından karşılanmıştır. Zemahşerî'nin Keşşâf'ı kaleme almasını bazı Mutezilî âlimler istemiş ve İbn Vehhâs ise teşvik etmiştir. Dolayısıyla Keşşâf'ın Mutezilî yorumlarında Zemahşerî'nin derslerine katıldığı âlimlerin ve kendisini destekleyen devlet adamlarının etkisi olduğu söylenebilir.

Keşşâf içerisinde Zemahşerî'nin Mutezilî görüşlerinin ve dil konusundaki ustalığının yansımalarına sıkça rastlanmaktadır. Bu eserinde Zemahşerî, karşılaştığı sıkıntıların ve devlet adamları dâhil bazı insanlardan gördüğü kötülük veya ilgisizliğin sonucu olsa gerek kimi zaman son derece kırıcı bir iletişim tarzı geliştirmiştir. Örneğin Mutezîle'nin beş temel ilkesini şiddetle savunup özellikle büyük günah işleyenin ahiretteki durumu yani *mürtekib-i kebire* ve Allah'ın cennetlikler tarafından ahirette görülebilmesi yani *rü'yetullah* meselelerinde Ehl-i Sünnet'in düşüncelerine karşı çıkarken çok ağır bir dil kullanmıştır. Sünnileri, tövbe etmeden ölen günahkâr müminlerin cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete girecekleri şeklindeki iddiaları nedeniyle Kur'an'da *"Bize ateş sayılı gün dokunacaktır"*[19] dedikleri nakledilen Yahudilere benzetmektedir. Yine hayrı da şerri de Allah'ın yarattığı yönündeki düşünceleri sebebiyle onları Kur'an'da

[13] Şeyma Altay, *Tefsirde Yorum ve Öznellik,* 41-43.

[14] Mustafa Öztürk, Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.

[15] Zemahşerî eserlerinde çeşitli vesilelerle bazı âlimlere, yöneticilere ve halktan insanlara eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerin şekli ve sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Veysel Gengil, "el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri", *Mütefekkir* 8/16 (2021), 140-150.

[16] Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 202.

[17] Veysel Gengil, "el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri", 144,145.

[18] Zemahşerî, *Dîvan,* 549,550.

[19] Âli İmran 3/24.

"Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık."[20] dedikleri nakledilen müşriklerle bir tutmaktadır.[21] Onlardan bahsederken "kendilerinin sünnet ehli olduğunu iddia ederek kendi hevâlarını sünnet olarak adlandıran güruh" ve "sözde hak üzere olduklarını iddia edenler" gibi ithamlarda bulunmuştur.[22] Cennetlik kulların ahirette Allah'ı göreceklerini savunan sünnîlerden bahsederken, Hz. Musa'nın Allah'ın dağa tecellisine bile dayanamayıp bayılmasının anlatıldığı *"Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü."*[23] mealindeki ayete rağmen Allah'ın görülebileceğini savunduklarını ifade etmiştir. Bu iddianın sahiplerine "Adl ehlinden bir şair der ki,

"Gerçekten öyle bir cemaat ki, hevâlarına sünnet derler,
Hayatıma andolsun ki onlar semer vurulmuş eşek cemaatidir."

şeklinde hakaret etmektedir.[24] Bu ağır söylem ve hakaretlerini "Allah onları rezil etsin" bedduasıyla son noktaya taşımıştır.[25] Adl ehline yani Mutezîleye mensup şair ise doğal olarak kendisidir. Yine Maide Suresinin tefsirinde mutasavvıfları hakarete varan sözlerle eleştirmiştir. Günümüz yasalarında suç teşkil edebilecek bu yaklaşımı, onun özellikle siyaset ehline ithafen yazdığı şiirlerde dahi satır aralarında kendi şahsiyetini ve düşüncelerini övmesi ile uyumludur. Yine Arap asıllı olmamasına rağmen Arapça konusunda ulaştığı zirve niteliğindeki bilgi birikimine ithafen Ebulkubeys dağına çıkıp Araplara "Atalarınızın dilini gelin benden öğrenin" diye seslendiği rivayet edilmektedir. Zemahşerî'nin sahip olduğu derin bilgi sebebiyle haklı görülebilecek bu gururunda karşısındakini ezip geçecek kadar aşırıya gitmesinin altında, iç dünyasında zaman zaman nükseden derin aşağılık kompleksinin yattığı kanısındayız. Hayatın süregelen sıkıntılarının ruhunda açtığı yaraları kendini ilimde kanıtlayarak tedavi etmeye çalışmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Zira gerek engellilik gerekse fakirlik veya yetimliğin insan ruhunu olumlu veya olumsuz savunma mekanizmalarına itebileceği bilinmektedir.

Zemahşerî hayatının ilk döneminde gerek yapısı gerekse söylemleri itibariyle akılcı bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır ve Keşşâf'ın eleştirilmesinde de salt aklı öne çıkaran yorumları büyük etkendir. Örneğin Zehebî ve İbn Hacer hadis konusunda Zemahşerî'yi "salih" kabul ederken, Mutezilî düşüncelerinden dolayı onun tefsirine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtmişlerdir.[26] Yine Zemahşerî'yi kendisine rakip olarak gören Ebû Hayyân onun izlediği tefsir yöntemini, ayetlere getirdiği dilbilimsel yorumları, fıkhî, kelâmî ve lügavî çıkarımları, naklettiği rivayetleri yoğun eleştirilere tâbî tutmuştur.[27] Zemahşerî Kur'an yorumları arasında aklın kuralları ile ters düştüğüne inandığı tüm söylemleri şiddetle reddetmektir. İnsan hayatında iyiliğin de kötülüğün de Allah tarafından yaratıldığına dair Ehl-i Sünnet inancını Kaderîlik ve Cebrîliğe nispet etmekte ve bunu savunanları Allah'ın düşmanı olarak görmektedir.[28] Onun aklı öne çıkaran ve Kur'an'daki hemen her konunun akıl ile anlaşılabileceğini vurgulayan yaklaşımını ise tefsir usulünün tartışmalı kavramlarından olan *muhkem* ve *müteşâbih* in geçtiği

هُوَ الَّذى اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَاَمَّا الَّذينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ اِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ اٰمَنَّا بِه كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُوا الْاَلْبَابِ

ayetine[29] getirdiği açıklamalarda kolaylıkla görmek mümkündür. Kur'an ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak ayıran bu ifadelerde hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşâbih olduğu ve özellikle müteşâbih ayetlerin tevilinin insanlar tarafından anlaşılıp anlaşılamayacağı konusu tefsir tarihinde sıkça tartışılmıştır. Zemahşerî ayette geçen وَ harfini atıf harfi olarak kabul eder ve pek çok müfessirin aksine müteşâbih ayetlerin Allah Teâlâ yanı sıra **الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ** yani ilimde derinleşenler tarafından da anlaşılabileceği-

[20] el-Enam 6/148.
[21] Cârullah Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl* (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 1/566; 2/156; 2/430.
[22] Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin El-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri", 38.
[23] el-Araf 7/143.
[24] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/156; Altun, "Zemahşerî'nin El-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri", 42.
[25] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/156.
[26] Mustafa Öztürk, Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.
[27] Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri, el-Bahru'l-Muhît Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 463.
[28] Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin El-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri", 39.
[29] Âli İmran 3/7.

ni savunur.[30] Ayette eleştirilenler ise müteşâbih ayetleri muhkem olanlara hamlederek anlamaya çalışmak yerine ehl-i bid'atın heva ve heveslerine uyarak yorumlayanlardır.[31]

Zemahşerî'nin hayatı boyunca geçirdiği birbirinden çok farklı süreçlerin onun üslubuna fazlasıyla yansıdığı kanaatindeyiz. Daha önce belirttiğimiz üzere hayatının ilk kırk beş yılından sonra geçirdiği hastalık sürecinin ardından daha olumlu ve ılımlı bir ruh haline girmiştir. Onun bu ruhsal çalkantıları sonucu olsa gerek üslubu da birbirinden farklı olmuştur. Zemahşerî'nin hayatının hastalık sonrası döneminde hayata ve özellikle ilmî meselelere son derece arı duru bir zihinle yaklaştığını görüyoruz. Örneğin katı bir Mutezile olmasına rağmen ilmî meselelere bir kelam âlimi olarak değil bir müfessir gözüyle yaklaşmış, tartışmalı ayetleri Mutezîlenin *usûl-ü hamse* olarak isimlendirilen beş temel esasına göre yorumlamıştır. Bu yorumlamalar esnasında izlediği yöntemin netliği ve sadeliği bizce önemlidir. Kendi dönemine kadar gelen Mutezîle ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafları ustalıkla birleştirmiş ve kendisi gibi düşünmeyenlerle sert ve sonuçsuz tartışmalara girmekten uzak durmuştur.[32] Bu türden tartışmalarda yer almaması, düşüncelerine karşı çıkıldığında bile ona duyulan saygının devam etmesini sağlamıştır.

Ayetlere getirdiği açıklamalarda Zemahşerî'nin çok yönlü kişiliğinin, çeşitli ortam ve şartlarda farklı türden insanlarla tanışmış ve yaşamış olmasının yansımaları mevcuttur. Onun aklı, meselelere her açıdan yaklaşarak farklı bilgileri bir potada eritebilen ve sonuca gidebilen türdendir. Örneğin Allah'ın görülebilmesi gibi konulara dair tartışmalı ayetlerde ayeti sadece kelamî olarak açıklamakla yetinmemiş, ayetin nüzul sebebini, varsa kıraat farklılıklarını da ortaya koymuş, ayrıntılı dil tahlillerine yer vermiş ve tüm bunları Mutezîlenin temel prensipleriyle birleştirerek kendi görüşünü beyan etmiştir.[33] Yine Ahzab suresinde emanet ayeti olarak bilinen *"Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir."*[34] mealindeki ayetinde emanetle neyin kastedildiği konusundaki tartışmalara, yaptığı çok yönlü değerlendirmelerle cevap üretmiştir. Emanete itaat anlamı yüklerken önce ayetin Hz. Peygamber'in, evlatlığının boşandığı hanımla evlenmesinin ardından yaşanan olaylar şeklindeki nüzul sebebini belirtmiş, ardından kendi görüşünü mantıksal çıkarımlarla, şiirlerden aldığı örneklerle delillendirmiştir.[35] İnsanın aklını kullanabilecek şekilde yaratılmasını ve Allah'a bilinçli itaat noktasında diğer yaratılmışlardan ayrılmasını, mensubu olduğu mezhebin görüşleri çerçevesinde yalın bir üslupla anlatmıştır.[36] Nitekim özellikle tartışmalı konularda ulaştığı sonuçların herkes tarafından benimsenmemesine rağmen Zemahşerî tefsiri her dönemde dirayet tefsirinin zirvesi olarak görülmüş, hakkında pek çok şerh ve haşiye yazılmış, uzun süre medreselerde okutulmuş, hatta *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* gibi bazı tefsirler Keşşâf'ın Mutezilî fikirlerden arındırılmış bir muhtasarı olmakla itham edilmiştir.[37] Geçirdiği düşünsel süreçlerin bir ürünü olarak Zemahşerî çeşitli kavramları Tefsir literatürüne dâhil etmiştir. Bunlardan birisi *tefsir bid'atleri* kavramıdır. Ona göre bir ayetin dil bilgisel olarak zahirî anlamına, siyak ve sibakında geçen mesajlara ve Müslümanların genel kabullerine uygun olmayan teviller *tefsir bid'atleri* dir.[38] Burada farklı ortam ve şartlarda yaşamanın, çok insanla tanışmış olmanın insan aklını geliştirici ve düşünsel üretimlere zemin hazırlayıcı yönü ortaya çıkmaktadır.

Yaşadığı hayatın Zemahşerî'nin düşünceleri üzerindeki yansımalarını fark ettiğimiz bir başka alan onun tasavvuf anlayışıdır. Mutezileye mensup olmasına rağmen salt akılcı olarak kalmamış ve kendi tasavvuf anlayışını çok sağlam temeller üzerine oturtabilmiştir. Tasavvuf disiplinin esasını teşkil eden zühd, tak-

---

30 Zülfikar Durmuş, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife* 3/3 (Kış 2003), 269.

31 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/338.

32 Ömer Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādī Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 61.

33 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/156.

34 el- Ahzab 33/73.

35 Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 10-14.

36 Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/103.

37 Mustafa Öztürk, "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/292.

38 Güven Ağırkaya, "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği", *Bilimname* 40 (2020/1), 871.

va, tevhid ve ihlas gibi kavramlara yüklediği anlamları Keşşâf dâhil pek çok eserinde ayrıntılı açıklamıştır.[39] Zemahşerî konuyla ilgili *"İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını denememiz için yeryüzündeki nimetleri onlara ziynet yaptık."*[40] gibi ayetlere getirdiği açıklamalarda bu kavramların sadece mutasavvıflara ait olmadığını, bilakis günlük hayatta tüm Müslümanları kuşatması gerektiğini savunmaktadır. Zemahşerî'nin tasavvuf içerisinde aklı öne çıkaran yönü ise özellikle Horasan ve çevresinde yaygın olan tarikatların vecd hali gibi bazı ritüellerine şiddetle karşı çıkmasında görülmektedir.[41] Yine bazı sûfîlerin savunduğu akıl-kalp, dinî düşünce-ilmî düşünce gibi ikilemleri tamamen reddetmiş, bunların birbirinden ayırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Bazı tarikatların söylem ve uygulamalarını sert bir dille eleştirse de Zemahşerî özellikle hastalık sürecinin sonrasında tasavvufî düşüncenin uzlet ve arınma anlayışı ile son derece uyumlu bir yaşam sürmüştür. Örneğin hiç evlenmeyerek yalnızlığı tercih etmiş,[42] kendi nefsini terbiyeye odaklanmış, hırslarından vazgeçmiş, gördüğü bazı rüyaları kendisi için işaret addetmiştir. Ayrıca tüm öğrencilerine ve meclisinde bulunan insanlara zühd, takva ve ruhsal arınma nasihatlerinde bulunmuştur.[43]

Zemahşerî'nin tasavvuf anlayışında da yaşadığı olayların izlerini görmek mümkündür. Dirayet tefsirinin zirvesinde olmakla birlikte Zemahşerî hayatının hemen her döneminde yokluk çekmiş, beklediği desteği görememiş, arzu ettiği maddî makama ulaşamamıştır. Kanaatimizce onun evlenmemeyi, çocuk sahibi olmanın insana büyük yük getireceğini, yalnızlığın zühd ve takvaya daha uygun olduğunu, hatta kadınların aklî ve bazı ahlakî konularda yetersiz olduklarını savunmasında[44] çektiği geçim sıkıntısının ve yaşamını idame ettirebilmek için hep başkalarına muhtaç olmasının etkisi vardır. Bununla birlikte onun, tüm talebelerine kendi öz evlatları gibi yaklaşması, onların her türlü sıkıntısıyla ilgilenmesi ve ilimde ilerlemeleri için hiçbir fedakârlıktan sakınmaması[45] kesinlikle takdire şayandır. Dolayısıyla yaşadığı hayatın ona sadece sertlik değil kimi zaman insanlara karşı üst düzey bir merhamet duymasını sağladığı muhakkaktır.

SONUÇ

Toplumda din anlayışının gelişmesinde büyük etkisi bulunan ilim adamlarının ve eserlerinin anlaşılmasında onların yaşadıkları dönemin şartlarının yanı sıra bireysel yaşam tecrübelerinin bilinmesi önemlidir. Zemahşerî dâhil din algısına yön vermiş tüm âlimlerin sadece ortaya koydukları söylemlerin değil bunların arkasındaki yönlendirici sebeplerin de incelenmesi onların düşünsel ürünlerinin daha doğru ya da aslına uygun anlaşılması için gereklidir. Ancak bu şekilde özellikle dinî ilimlerde vücuda getirilmiş geniş külliyatın günümüzde uygulamaya aktarılması ve onlardan sadra şifa sonuçların çıkarılması mümkün olabilecektir. Aksi takdirde gereksiz övgüler ve gereksiz yergilerin hüküm sürdüğü bir ilim anlayışının yayılması olasıdır. Tebliğimizde hayatından kesitler sunduğumuz Zemahşerî hayatı akılla anlamlandırmaya ve yaşadığı sıkıntıların üstesinden akılla gelmeye çalışmış bir kişiliktir. Her insanda olduğu gibi Zemahşerî'nin de hataları yanı sıra öne çıkan üstün özellikleri vardır ve onun bu özelliklerinden faydalanmak gereklidir. Zaman zaman aşırılıklara gitmiş olsa da, hayatın hemen her alanında mantıksal çıkarımlara şiddetle ihtiyaç duyulan günümüz dünyasında Zemahşerî'nin gerçekleştirdiği türden bir düşünsel çabanın örneklik değeri büyüktür.

KAYNAKÇA

Ağırkaya Güven. "Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği". *Bilimname* 40 (2020/1), 863-902.

Altay, Şeyma. *Tefsirde Yorum ve Öznellik, Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Örneği.* Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Altay, Şeyma. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 518-542.

[39] Bu açıklamalara örnek için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/474; 2/609; 4/72.

[40] el-Kehf 18/7.

[41] Şeyma Altay, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 539.

[42] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 265.

[43] Zemahşerî, *Makâmât,* 13-228.

[44] Zemahşerî, *Dîvân,* 159, 550.

[45] Zemahşerî, *Dîvân,* 113-114.

Altun, Hilmi Kemal. “Zemahşerî’nin El-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri”. *Euroasıa Journal Of Social Sciences & Humanities* 8/3 (May 2021), 38-44.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi.* Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Coşkun, Muhammed. “Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 5-22.

Durmuş, Zülfikar. “Mu‘tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”. *Marife* 3/3 (Kış 2003), 259-273.

el-Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü’z-Zemahşerî fi Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ’câzih.* Mısır: Dâru’l-Meârif, 1119.

el-Kıftî, Cemalüddin Ali b. Yusuf. *İnbâhu’r-Ruvât alâ Enbâhi’n-Nüvât.* thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabi, 1982.

Gengil, Veysel. “el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî’nin Eleştirileri”. *Mütefekkir* 8/16 (2021), 135-164.

Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri, el-Bahru’l-Muhît Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Öz, Mustafa, İlhan, Avni “İmamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özaydın, Abdülkerim. “Hârizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Öztürk, Mustafa, Mertoğlu, Mehmet Suat, “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Öztürk, Mustafa. “Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/292-293. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Pakiş Ömer. “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 55-79.

Zemahşerî, Cârullah Maḥmûd b. Ömer. *Dîvânü’z-Zemahşerî.* thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Daru Sadr, 2007.

Zemahşerî, Cârullah Maḥmûd b. Ömer. *Esâsü’l-Belâğa.* thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Cârullah Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi’t-Tenzîl.* 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Abikân, 1998.

Zemahşerî, Cârullah Maḥmûd b. Ömer. *Makâmât.* Mısır: Matbaatü Mısriyye, 1312.

Meal Çalışmalarına Katkısı Açısından Keşşâf Tefsirinin Önemi

Prof. Dr. Zülfikar Durmuş*

GİRİŞ

Çeviri işi oldukça zor ve bir o kadarda sorumluluk gerektiren bir dilbilimsel edimdir. Hele de çevirisi yapılan/yapılacak eser, Yüce Allah'ın kelamı ve de dinin temel referans kaynağı ise çok daha dikkatli ve sorumluluk bilinciyle meseleye yaklaşılmasının gerekliliği izahtan varestedir. Kur'an'ı anlama çabası içinde olanlar ve bu anlayışlarını da meal hazırlayarak kamuoyu ile paylaşacaklarsa Allah Teâlâ'nın evvel emirde söylediği muradını Hz. Peygamber'in anladığı ve sahâbesine tebliğ ve tebyin ettiği gibi -mümkün mertebe- anlamaya ve de kavramaya çalışmalıdır. Değilse tefsir ve/veya meal yazmanın ilmî ve ahlâkî bir kıymeti olmamaktadır. Evet, her bir tefsir ve meal müfessirin ve meal sahibinin âyetlerden anladığıdır. Bu bakımdan hiçbir tefsir, yorum ve izah mutlak değildir. Bununla birlikte âyetleri anlamanın usullerine azami derecede dikkat edilmelidir. Bu bağlamda Allah'ın konuşmadığı ve bahis konusu etmediği alanlarda, sırf güncelleştirme veya bilimsellik adına, aslı ve esası olmayan çeşitli tevillerle Kur'an'ı konuşturmak, yine onun ahlakına uygun değildir. Kur'an'ın çok güçlü ve yerinde vurgusuyla onun bir hidayet rehberi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Türkiye'de her geçen gün artarak devam eden meallere ilişkin çalışmaların pek çoğunda tefsir kaynaklarına yer verilmediği görülmüştür. Tefsirlerdeki birikimin tetkik ve tenkit edilerek meallere yansıtılması durumunda Allah'ın muradının daha sağlıklı anlaşılacağı kanaatindeyiz. Çünkü tefsirler, çok farklı açılardan, Allah'ın muradını anlama çabasının ürünüdürler.

Bu çalışmanın konusu, kendisinden sonraki hemen bütün tefsir çalışmalarına özellikle de dilbilimsel izahları açısından kaynaklık eden Kur'an'ın yetkin simalarından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsiri *Keşşâf*'ın meal çalışmalarında mutlaka başvurulması gereken çok önemli bir eser oluşunu gündeme getirmektir. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere, *Keşşâf*'ın, Kur'an'ı anlamada temel parametre konumunda olan Kur'an bütünlüğü, siyak-sibak, tarihi arka plan, kelimenin yapısı ve şiirle istişhad gibi unsurlar dikkate alınarak kaleme alındığını söyleyebiliriz.

Meal hazırlamak sanıldığı ve/veya yapıldığı gibi kolay bir ameliye değildir. Formatı gereği tefsirden daha az hacimli olan meallerde, ilâhî muradı tespitte çok daha titiz davranılması gerekmektedir. Nev-i şahsına münhasır olan Kur'an bir taraftan sözlü kültürün özelliklerini bünyesinde taşıyan, yazıya geçirilmiş bir metin, diğer taraftan kendine has üslûbuyla ses-mâna bütünlüğüne, mecaz, deyim ve diğer edebî sanatların yoğun olarak kullanıldığı ilâhî bir kelamdır. Daha da önemlisi, ilk muhatapların zihniyet, kültürel ve geleneksel formlarını yansıtmakla birlikte, tevhide aykırı olanları kökünden değiştiren bir niteliğe ve etkiye sahiptir. Kur'an'a has bu özellikler, hem metninin doğru anlaşılmasında, hem de onun bir başka dile doğru çevrilmesinde son derece önemlidir. Çünkü Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hicaz bölgesi Araplarının his, duygu ve düşüncelerini düşünüp hissedebilmek ve onların dile ilişkin sembollere verdikleri anlamları doğru kavrayabilmek kısaca tarihsel arka planı göz önünde bulundurmak şarttır. İşte çalışmamızın temelini oluşturan *Keşşâf*'ta bu vb. hususlara dikkat edildiğini söyleyebiliriz.

Çalışmada yöntem olarak *Keşşâf* temel kaynak olarak kullanılmakla birlikte zaman zaman kendinden önceki ve sonraki tefsirlere de müracaat edilmiştir. Çalışmanın daha nesnel ve anlaşılır kılınması amacıyla örnekler üzerinden ilerleme ve farklı örneklere metin içerisinde atıf yapılması yöntem olarak benimsenmiş-

* ehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye, zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr https://orcid.org/0000-0003-4255-0820

tir. Ayrıca her başlığı üç örnekle sınırlayıp diğerlerine kısaca atıfta bulunulmuştur. Bununla birlikte her başlıkla ilgili çok fazla örneğin de *Keşşâf* tefsirinde ciddi bir tetkikle görülebileceğinin altı çizilmelidir. Nitekim bu durum ilgili tefsiri meal çalışmalarında bu anlamda önemli hâle getirmektedir.

Müracaat ettiğimiz meallerin birçoğu "mealler.org" sitesinde yer alan meallerdir:[1] Abdülbaki Gölpınarlı, Abdullah Aydın, Abdullah Parlıyan, Adem Uğur, Bayraktar Bayraklı, Cemal Külünkoğlu, Edip Yüksel, Hayrat Neşriyat, Ömer Nasuhi Bilmen, Ömer Öngüt, Süleymaniye Vakfı.

1. Kelimelerin/İfadelerin Anlamlandırılması

İsim, fiil, harf ve edat türünden oluşan kelimelerin ve kalıp ifadelerin tek başlarına bir anlamı olmakla beraber özellikle bağlamın etkisiyle kazandıkları anlamın tespiti, maksadı anlamada önem arz etmektedir. Mânanın tespitinde -bilindiği üzere- siyak-sibakın/bağlamın önemi izahtan varestedir. Zira Kur'an'ı anlamanın parametrelerinden biri de bağlamdır (context).[2] Bu minvalde İngiliz dilbilimci Jhon Lyons'ın "Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını vereyim."[3] sözünün gayet isabetli olduğunu hatırlamakta fayda vardır. İlgili durum göz önüne alınmadığı takdirde ortaya çıkabilecek hatalar, yanlış anlamalar ve anlamlandırmalar kaçınılmaz olacaktır. Konuya ilişkin şu örnekleri verebiliriz.

Bakara 2/26: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)

Yüce Allah'ın, sineğin ve daha aşağıda olan herhangi bir varlığın mesel olarak verilmesinden imtina etmeyeceğinin beyan edildiği âyette yer alan (فَمَا فَوْقَهَا) ifadesi meallerde şu şekilde anlamlandırılmıştır:

Çantay: "…daha üstündeki (büyüğü) olsun..."
Elmalılı, Atay-Kutluay, Sadak: "…onun üstününü…"
Okuyan: "…sivrisinek ve onun da ötesinde…"

Zemahşerî, iki ihtimalden biri olarak bu ifadeyi "azlık ve hakirlik itibariyle verilen örneği aşmaktır" tarzında yorumlayarak bu kullanımı (فُلَانٌ أَسْفَلُ النَّاسِ وَأَنْذَلُهُمْ؛ هُوَ فَوْقَ ذَاكَ) "falan kimse insanların en sefil ve adisidir; daha da beterdir" ifadesiyle izah etmektedir. Burada "o, sefillik ve adilik vasıflarından çok daha derin ve beter haldedir" denilmek istenmiştir.[4] Zemahşerî'nin bu yorumundan yola çıkarak yukarıda verilen meallerin aksine âyeti şu şekilde tercüme edebiliriz: *"Allah bir sivrisineği, hatta ondan daha küçük bir canlıyı misal vermekten çekinmez."*

Bakara 2/34: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ)

Yüce Allah'ın meleklere ve cinlere/İblis'e, Âdem'e yönelik gerçekleştirmelerini emrettiği eylemin beyan edildiği âyetteki (اسْجُدُوا) kelimesi, meallerin pek çoğunda lafzen "secde edin!" şeklinde çevrilmektedir:

Atay-Kutluay, Bayraklı: "secde ediniz"
Esed: "(Haydi!) Adem'in önünde yere kapanın"
İslamoğlu: "Adem(oğlu) için emre amade olun!"

Zemahşerî'nin de dikkat çektiği gibi, secde Allah Teâlâ'ya ibadet maksadıyla, başkalarına ise saygı ve hürmet maksadıyla yapılır. Meleklerin Âdem'e (a.s.) secdesi ve ebeveyni ile kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a secdeleri[5] bu şekildedir.[6] Dolayısıyla bu vb. âyetlerde geçen secde (اسْجُدُوا) kelimesi ibadet anlamında bir secde değil, "saygı gösterme ve üstünlüğünü kabul etme" manasındadır. Zemahşerî'nin ilgili yorumundan yola çıkarak âyeti şu şekilde tercüme edebiliriz: *"…Âdem'in üstünlüğünü kabullenin!"*

---

1 https://mealler.org

2 Kur'an meallerinde bağlamın dikkate alınması konusuna dair geniş bilgi ve analizler için bk. Fatih Tiyek, "Meallerde Bağlam ve Otantik Anlam Sorunu", *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum,* İstanbul: KURAMER, 2021, 225-238; Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 93-116.

3 Jhon Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş,* çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu 1983, s. 367.

4 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 66.

5 Yûsuf 12/100.

6 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 71.

Bakara 2/256: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**)**

Âyette zorlama ve baskının olmamasının beyan edildiği (الدِّينِ) kelimesi genelde "din" olarak çevrilmektedir.

Akdemir, Okuyan: "Dinde zorlama yoktur."
İslamoğlu: "Zorlama dinde yoktur."
Y. N. Öztürk: "Dinde baskı - zorlama - tiksindirme yoktur."

Zemahşerî'ye göre kelime burada "iman" anlamındadır. Yûnus 10/ 99. *"Rabbin dileseydi o müşriklerin tümü kesinlikle imana gelirdi. Sen şimdi zorla da olsa bu müşrik halkı imana mı getireceksin?!"* âyetini delil getirerek imanın bir dayatma (icbâr) değil, hür iradeyle tercih konusu olduğunu belirtir. O konuyu şöyle izah eder: Allah Teâlâ iman konusunu zorlama (cebr) üzere değil, kişinin kendi tercih ve kudreti üzere icra etmiştir. Allah dileseydi insanları iman etmeye zorlardı ama böyle yapmadı ve bu konuyu şahsî tercih ilkesi üzerine inşa etti: *"Doğru, eğriden iyice ayrılmıştır"* yani iman, açık delillerle inkârdan ayrılmıştır. *"Artık her kim Allah'a iman ederek tâğûtu inkâr ederse"* yani her kim şeytanı ve putları inkâr edip Allah'a iman etmeyi tercih ederse, *"kopmak bilmeyen sağlam kulpa yapışmış demektir."*

Zemahşerî, görüşünü âyetin nüzul sebebi olarak nakledilen şu rivayetle de destekler: Ensâr'dan Sâlim b. Avf oğullarına mensup bir sahâbînin iki oğlu, Hz. Peygamber'in gönderilişinden önce Hıristiyan olmuşlardı. Daha sonra bu iki oğul Medine'ye geldiği zaman babaları onların yakalarına yapışarak; "Vallahi, Müslüman olmadıkça yakanızı bırakmam!" demiş; aralarında anlaşamayınca da Allah Resûlü'nün yanına varmışlardı. Sahâbî Hz. Peygamber'e; "Ya Resûlallah! Benim canımın parçası olan evlâtlarım cehenneme girecekken ben öylece bakıp seyir mi edeyim?!" demiş; bunun üzerine bu âyet nazil olmuştur. Âyet nazil olunca da, evlâtlarının yakasını bırakmıştır.[7]

Zemahşerî'nin kelime hakkındaki anlamlandırmasından yola çıkarak âyeti şu şekilde tercüme edebiliriz: *"İman hususunda asla zorlama yoktur."*

Mevcut bazı meallerde verilen anlamla Zemahşerî'nin konuya dair diğer örnekler şunlardır:

Bakara 2/61. (وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ**)** âyeti şu şekillerde meallendirilirken;

Çantay: "Onların üzerine horluk ve yoksulluk vuruldu."
Ateş: "Üzerlerine alçaklık ve yoksulluk vuruldu…"
İslamoğlu: "İşte böylece onlara alçaklık ve yoksulluk mührü vuruldu…"

Zemahşerî "zillet, horluk ve hakirliğin Yahudileri kuşattığı" anlamını vererek artık onların tıpkı bir kafeste hapsedilmiş gibi zillete mahkûm veya duvara vurulan çamur gibi zillet onların üzerine yapıştırılmış durumda olduklarını ifade etmiş olmaktadır.[8]

Âl-i İmrân 3/20. âyetteki (الْأُمِّيِّينَ**)** kelimesine şu şekilde mana verilmiştir.

Gölpınarlı: "analarından doğdukları gibi kalanlara"
Aydın: "okuma-yazma bilmeyenlere"
Parlıyan: "kitaba yabancı olanlara"
Tekin: "hesap-kitap bilmeyen ümmîlere"
Atay-Kutluay, Sadak: "kitabsızlara"
Ateş, Y. N. Öztürk, Okuyan: "ümmilere"

Oysaki Zemahşerî, "vahiy/kitap kültürüne sahip olmayan müşrik Araplar" anlamını vermiştir.[9]

Nisâ 4/84. (عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا**)** âyetindeki (عَسَى) fiiline meallerin tamamına yakını "umulur ki" anlamını verirken Zemahşerî, "Allah bu Kureyş kâfirlerinin gücünü elbet kırmıştır."[10] diye "kesinlik" manası vermiştir. Yine Kasas 28/67. (فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ) âyetteki (عَسَى) kelimesine,

---

7 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 146.
8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 79.
9 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 165.

İslamoğlu: “işte böylelerinin kurtuluşa erenlerden olması beklenecek.”
Yüksel: “işte o zaman başarılı olabilir.” diye mâna verirken (عَسَى) fiilinin büyüklerden sadır olduğunda kesinlik ifade ettiğini belirten Zemahşerî, “kesinlik” manası vermektedir.[11]

Mâide 5/5. (وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ**)** âyetindeki (الْإِيمَانِ) kelimesine pek çok meal “iman, inanma” manası verirken, Zemahşerî ise bağlama uygun olarak “İslâm ahkâmı, Allah’ın helâl ve haram kıldığı şeyler” anlamı vermiştir.[12]

A‘râf 7/179. (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ**)** âyeti kimi meallerde aşağıdaki gibi tercüme edilirken;
Elmalılı: “Celâlim hakkı için Cinn-ü insten birçoğunu Cehennem için yarattık.”
Gölpınarlı: “Andolsun ki biz, cinlerin ve insanların çoğunu cehennem için yarattık”;
Y. N. Öztürk: “Yemin olsun ki biz, insanlardan ve cinlerden birçoğunu cehennem için yarattık.”
Yüksel: “İnsanlardan ve cinlerden çok sayıda kişiyi cehenneme mahkûm ettik.”
Yılmaz: “Ve andolsun ki tanıdıklarınızdan-tanımadıklarınızdan birçoğunu cehennem için yarattık;
Süleymaniye Vakfı: “Cinlerin ve insanların çoğunu sanki Cehennem odunu olsunlar diye yetiştirdik.”

Zemahşerî ise âyette, zihinlerini hakikat bilgisine açmadıkları, gözleriyle Allah’ın yarattıklarına itibar ve ibret nazarıyla bakmadıkları ve kulaklarıyla da kendilerine tebliğ edilen Allah’ın âyetlerini dinlemedikleri için “cehennemlik olmayı hak edenler” şeklinde tercüme etmiştir.[13]

Tevbe 9/38. (اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ**)** âyetindeki (الْأَرْضِ) kelimesi, meallerin birçoğunda aynı lafızla “yer” olarak anlamlandırılmışken;
Bilmen: “yere yığıldınız kaldınız.”;
Ateş, Y. N. Öztürk, İslamoğlu, Bayraklı, Okuyan, Süleymaniye Vakfı: “olduğunuz yere çakılıp kaldınız/ kalıyorsunuz/?”
Tekin: “yerinizde yurdunuzda çakılıp kaldınız, ağırlaştınız.”

Zemahşerî, A‘râf 7/176’ya[14] da atıfta bulunarak “dünyaya ve onun nimetlerine meyletmeyi, dolayısıyla cihada ilişkin yolculuğun zorluk ve meşakkatlerini hoş karşılamadıkları” şeklinde âyetin ruhuna uygun anlamlandırmıştır.[15]

Furkân 25/77. (قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ**)** âyetindeki (دُعَاؤُكُمْ) kelimesini pek çok meal aşağıdaki gibi tercüme ederken;
Gölpınarlı: “Sizi îmana dâvet etmeseydi ne değeriniz olabilirdi”
Tekin: “Sizi kulluğa, ibadete ve duaya davet etmese; sizin kulluğunuz, ibadetiniz ve duanız olmasa”
Akdemir: “Çağırmanız olmasaydı”
Cihangir: “Duanız olmasa”

Zemahşerî, âyetin sonrasındaki yalanlayanların müşrikler olmasına dikkat ederek “Allah’ın birliğine iman ve ibadet” şeklinde anlamlandırmıştır.[16]

---

[10] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 250.
[11] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 808.
[12] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 279-280.
[13] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 396.
[14] “وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ” *“Biz dileseydik onu ayetlerimiz vesilesiyle yüksek bir mertebeye eriştirirdik. Ne var ki o, dünyaya mahkûm etti kendini; arzu ve isteklerine boyun eğdi.”*
[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 433.
[16] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 754.

Kasas 28/8. (فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا**)** âyetindeki (لِيَكُونَ) kelimesindeki *lâm*ı pek çok meal "sebep" manasına alarak tercüme etmişken;

> Gölpınarlı: "Kendilerine düşman olması, onları tasalandırması için Firavun'un adamları, onu buldular."
>
> Ateş: "Nihâyet onu Fir'avn âilesi aldı ki, kendilerine bir düşman ve başlarına derd olsun."
>
> Hamidullah: "Sonra, Firavun'un adamları, onu aldılar; o, sonunda kendileri için bir düşman ve derin bir üzüntü olsun diye."
>
> Dumlu-Elmalı: "Derken Firavun'un ailesi kendilerine düşman ve başlarına dert olması için onu aldı."

Zemahşerî, buradaki *lâm*ın hakikat değil mecaz anlamında olduğunu belirterek "ileride kendilerine düşman olacak ve üzüntü kaynağı oluşturacak" anlamında olduğunu söylemiştir.[17]

Zâriyât 51/47. (وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْىدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**)** âyetindeki (وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) cümlesini kimi meal sahipleri modern ilmin verilerine(!) göre aşağıdaki gibi çevirmişlerdir:

> Uğur: "biz (onu) elbette genişleticiyiz."
>
> Hulusi: "Semâya (Evren'e ve de beyin kapasitesine) gelince, onu elimizle bina ettik ve muhakkak ki biz genişleticileriz (boyutsal oluşumlarla-varlıklarla-idrakını genişletmek suretiyle, beyindeki kullanılır alanın genişlemesiyle)!"
>
> İslamoğlu: "onu sürekli genişleten de Biziz."
>
> Okuyan: "biz (onu) elbette genişleticiyiz."
>
> Hayrat Neşriyat: "elbette (devamlı sûrette onu) genişleticileriz."

Zemahşerî ise "biz güç, takat ve kudret sahibiyiz" anlamında yorumlamıştır.[18]

Beled 90/2. (وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ**)** âyetindeki (حِلٌّ) kelimesi aşağıdaki gibi farklı şekillerde meallendirilmiştir:

> Elmalılı: "Sen hıll iken bu beldede"
>
> Çantay: "Sen bu beldeye halâl iken."
>
> Y. N. Öztürk: "Sen bu kente mahremsin/bu kente gireceksin."
>
> Parlıyan: "Sen orada oturuyorsun veya orada senin için bir an savaş helal kılınacaktır veya av bile avlanmanın yasak olduğu bu Mekke şehrinde inkârcılar senin kanını helal sayıp seni öldürmeye niyet etmişlerdir veya ey peygamber! Sen Mekke'de ne yaparsan sana helaldir."
>
> Uğur: "Ki sen bu beldedesin,"
>
> Hulusi: "Ki sen bu beldede bir kayıtsızsın!"
>
> Külünkoğlu: "sen bu şehirde oturacaksın!"

Zemahşerî ise Şurahbîl'in (ö. 18/639) "Mekkeliler, orada herhangi bir avı öldürmeyi ve ağacı kesmeyi haram kılarlarken, senin (Mekke'den) çıkarılmanı ve öldürülmeni helal görüyorlar!" şeklindeki izahına dayanarak "eza ve cefayı reva görmek" anlamında tefsir etmiştir.[19]

Bu örnekler ışığında Zemahşerî'nin, Arap diline olan vukufiyetinin yanısıra onun Kur'an'ı anlamanın en önemli yöntemlerinden olan metinsel ve tarihsel bağlam ile Kur'an bütünlüğünü sürekli olarak göz önünde bulundurmasının doğru anlamlandırma yapmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

2. Deyimsel İfadelerin Anlamlandırılması

"Deyim, belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan sözdür."[20] Bir dilin anlatım yol-

---

[17] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 794.

[18] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1053. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 341.

[19] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1053.

larını, o dili konuşan toplumun geçmişini, yaşam biçimini, geleneklerini ve çeşitli özelliklerini belirten önemli ipuçları veren deyimler, dilden dile büyük farklılıklar gösterirler.[21] Deyimler çoğu zaman içinde doğdukları toplumun, kültürün ürünüdürler. Bu nedenle bunlardan bağımsız olarak salt formel olarak bir başka değişle doğrudan lafzî/literal olarak çevirileri eksik hatta yanlış bir anlamlandırmaya sebep olabilir.

Dilsel bir hitap olan ayrıca edebî özelliğiyle de öne çıkan Kur'an'da da hiç şüphesiz deyimler sıklıkla kullanılmıştır. Kur'an'ın anlaşılmasında çok büyük katkıları olan bu deyimlerin çevirisi, meallerde en çok hata edilen hususların başında gelmektedir. Bu hataların en başında geleni de deyimlerin, literal olarak çevrilmesidir.[22] Çeviri yaparken her dilin kendi deyimlerini kullanabilmek, yapılan bir tercümenin doğru, edebî ve bilimsel olmasına büyük katkı sağlayacağı muhakkaktır. Tercümelerde en büyük başarı, metindeki çeviri kokusunu hissettirmemektir.[23] Kaynak dilde dinamik olarak üretilen deyimler, hedef dilde de dinamik olarak ifade edilmeli ve o dilde dengi veya yaklaşık karşılıkları bulunmaya çalışılmalıdır. Konuya ilişkin şu örnekleri verebiliriz:

Tevbe 9/80: (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ**)**

Münafıklara Hz. Peygamber'in istiğfarda bulunmasının konu edildiği âyetteki "سَبْعِينَ مَرَّةً" ifadesi, meallerin tamamına yakınında lafzen "yetmiş kere/defa" şeklinde çevrilmiştir. Ancak bu ifade sittin sene af dilense dahi bunun hiçbir faydasının bulunmayacağı şeklinde bir deyimsel mâna taşır. Çünkü Arap dilinde "yetmiş" sayısı çokluk ifade eder. Dolayısıyla bu lafız, münafıklar için yetmiş değil de yetmiş bir kez af dilendiği takdirde Allah'ın onları affedeceği anlamına gelmez. Nitekim Münâfikûn 63/6. (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) âyeti de bu manayı çok net bir şekilde açıklamaktadır.[24]

Benzer bir kullanım örneği de Mülk 67/4. âyetidir: (ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ) Âyetteki (كَرَّتَيْنِ) kelimesi lafzî olarak "iki kere" anlamındadır. Meallerin ekseriyetinde yine lafza bağlı olarak "iki kez/kere/defa" şeklinde çevrilmiştir.

> Çantay: "Sonra gözü (nü) iki kerre daha çevir."
> Bilmen: "Sonra gözünü iki def'a daha çevir,"
> Ateş: "Sonra gözü(nü) iki kez daha döndür (bak)."
> Y. N. Öztürk: "Sonra bakışı iki kez daha döndür!"
> Süleymaniye Vakfı: "Sonra bakışlarını iki defa daha çevir de bak,"

Zemahşerî'nin de dikkat çektiği gibi burada kelime "çokluk" anlamındadır. O konuyu şöyle izah eder: İki kez dönüp bakma ifadesi birçok kez bakmak anlamındadır. Bu tıpkı -tesniye siygasıyla- (لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ) "Baş üstüne! Memnuniyetle!" ifadesindeki muhatabın davetine birbiri ardınca birçok kez icabette bulunmayı belirtmek gibidir. Arapların, "saçmalıklar dizisi" anlamında tesniye siygasıyla mesel olarak kullandıkları (دُهْدُرَّيْنِ سَعْدُ الْقَيْنِ) deyimi de bu türdendir.[25] Bu bilgiler ekseninde doğru bir meal şu şekilde olabilir: *"İstersen tekrar tekrar bak!"*

Ra'd 13/41; Enbiyâ 21/44: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا**)**

Allah'ın, müşriklerin imkân ve nüfuz alanlarının gitgide daralttığını dile getiren bu âyetler bazı meallerde lafzen şu şekillerde çevrilmektedir:

> Akdemir: "Onlar bizim yeryüzüne gelerek onu uçlarından eksilttiğimizi görmüyorlar mı?"
> Hulusi: "Görmediler mi ki, biz arzı (fiziksel bedeni) her taraftan aşındırıyoruz (tâ ki yaşlanır ve ölür; bir başka anlam, arzın global tükenişe gitmesi kozmik veya iklim şartlarıyla; ya da o devirdeki müşriklerin günden güne tükenişi)"

---

[20] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988, 3/35.

[21] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/36.

[22] Bu başarısızlığın diğer nedenleri hakkında geniş bilgi için bk. Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri,* İstanbul: Çıra Yayınları, 2021, 207-208

[23] Yusuf Işıcık, "Kur'an-ı Kerim'in Tercüme Edilmesi ve Ayetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslami Araştırmalar XIV (2001),* sayı 1, s. 2.

[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 443.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1125.

Tekin: “Bizim yurtlarını işgal edip, her taraftan toprak kopardığımızı, boyunlarını vurup esir aldığımızı, kendilerini sıkıştırdığımızı görmediler mi?”
Y. N. Öztürk: “Görmüyorlar mı ki biz o yerküreye geliyor, onu uçlarından eksiltiyoruz.”
İslamoğlu: “Biz yeryüzüne müdahil olup, ona (ait değerleri) her bir tarafından eksiltiyoruz?”
Okuyan: “Yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?”

Bu âyetlerle ilgili erozyon, kutupların basıklığı, med-cezir gibi şeylere işaret ettiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür.[26] Ancak siyak-sibaktan da anlaşılacağı gibi âyetin bu tür yorumlarla hiçbir ilgisinin olmadığı ortadadır. Bununla birlikte, söz konusu ifadeyi müşriklerin her türlü eza, cefa ve zulümlerine rağmen İslam’ın Mekke dışında yayılmasına işaret olarak anlayıp yorumlamak da mümkündür. Sonuçta bu da yine müşriklerin imkân ve nüfuz alanlarının daraltılması anlamına gelmektedir.

Söz konusu âyetleri “Bizim o toprağa gelip nasıl onu, uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi? / Bizim, yere gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmüyorlar mı?” şeklinde çeviren Süleyman Ateş, Enbiyâ 21/44. âyetine ilişkin dipnotu şöyledir: “Yerin uçlarından eksiltilmesi, klasik tefsir kitaplarına göre puta tapanlara ait ülkelerin, özellikle Mekke’nin Müslümanların eline geçeceğine işarettir. Fakat âyeti, mecâzî değil de hakikî manasıyla anlarsak yerin uçlarından eksiltilmesi, yağmurların, sellerin, rüzgârların etkisiyle dağların aşınmasına işaret olduğu gibi kutup bölgelerinin basıklığına da işaret olabilir.”[27]

Aynı ifadenin yer aldığı Enbiyâ 21/44. âyetine de atıfta bulunan Zemahşerî’ye göre bu âyet, müşriklerin ülkelerinin parça parça Müslümanlar eliyle fethedilip, küfrün hâkim olduğu toprakların eksiltilip İslâm yurduna eklenmesini bildirmektedir. Bu, ilâhî yardımın ve imanın galip geleceğinin işaretlerindendir.[28] Enbiyâ 21/44. âyetine dair yorumu da buna paraleldir: Yüce Allah Müslümanları o yerlere yönlendirip kâfir ahalisi üzerine onları galip kılmak ve oraları dârulislâma döndürmek suretiyle kâfirlerin topraklarını ve dârulharp olan yerleri çevresinden peyderpey eksiltmektedir. (نَأْتِي الْأَرْضَ) lafzen “Topraklarının üzerine yürüyoruz.” ifadesinin kullanılmasındaki faydayı da şöyle izah etmektedir: Burada Allah’ın, Müslümanlar eliyle yaptıklarının bir tasviri yapılmaktadır. Çünkü Müslüman askerler ve seriyyeler müşriklerin beldelerine doğru gazaya çıkıyorlar, orada savaşıp galip geliyorlar, elde ettikleri topraklar sebebiyle de o beldeleri çevrelerinden eksiltiyorlardı.[29] Özellikle aynı konunun işlendiği Enbiyâ 21/44. âyetinin son cümlesi olan (أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ) “Şu halde asıl galip olanlar onlar mı?” ifadesi, âyetlerde kastedilen anlamın Zemahşerî’nin yorumunu destekler niteliktedir. Sonuç olarak Zemahşerî’nin bu makul, doyurucu ve gerçekçi izahı çerçevesinde müşriklerin imkân ve nüfuz alanlarının gitgide daraltıldığını söyleyebiliriz. Bu izaha göre şöyle bir meal olabilir: *“Bizim müşriklerin imkân ve nüfuz alanlarını gitgide daralttığımız görmüyorlar mı?!”*

2.3. Enbiyâ 21/65: (ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ)

Hz. İbrahim’in ikna edici izahından hemen sonra putperest kavmin eski batıl, çarpık düşüncelerine dönüşlerini anlatan âyetteki (ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ) deyimsel ifadesi kimi meallerde şöyle anlamlandırılmıştır:

Elmalılı: “Sonra yine tepeleri üstü ters döndüler…”
Çantay, Döndüren: “Sonra yine (eski) kafalarına döndürüldüler.”
Gölpınarlı, Hamidullah: “Sonra başlarını eğdiler/eğerek.”
Ateş, Y. N. Öztürk: “Sonra yine eski kafalarına döndürüldüler.”
İslamoğlu: “Fakat daha sonra, baş aşağı çevrilmiş bilinç haline (geri dönerek).”

Literal olarak çevrildiği için mesajın anlaşılmaz hale getirildiği (نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ) ibaresi deyimsel ifade olup “eski hale dönmeyi” ifade etmektedir. Zemahşerî bu ifadeyi şöyle tefsir etmektedir: “Müşrikler kendilerine/vicdanlarına dönünce doğruyu buldular, doğru bir düşünceye geldiler; ama sonra bundan vazgeçtiler, (putların kendilerine zarar vermesinden korkarak) “bunların her ne kadar ‘konuşan bir canlı’nın duru-

[26] Söz konusu ayetlerle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Mustafa Karagöz, “Tenzil Dönemi Sonrasındaki İlmi ve Mezhebi Gelişmelerin Meallerdeki Yansımaları,” Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum, İstanbul: KURAMER, 2021, 109-112.
[27] Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts., 324.
[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 543.
[29] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 680.

mundan eksik durumda olsalar da, kendisinden zarar görülebilecek tapınılan ilâhlar oldukları" bâtıl dâvası için mücadele etmeye başladılar."[30]

Buna göre deyimsel ifade, Hz. İbrahim'in putperest kavminin yine o bildik şirke dayalı eski düşünce tarzlarına geri döndüklerini anlatmaktadır. Nitekim putlara tapan bu insanlar Hz. İbrahim'in aklî ve mantıkî izahlarıyla yaptıkları bu işin doğru olmadığına kani olmuşlardı. Bir başka ifadeyle, bir önceki âyette de vurgulandığı gibi, vicdanlarında hakikati yakalamışlardı. Sonra bir anda içinde bulundukları bu durumdan vazgeçip eski putperest inançlarına geri döndüler. İşte âyetin bu kısmı, onların bu eski putperest, mücadeleci ve inatçı hallerine dönüşlerini deyimsel bir ifade ile betimlemektedir. Bu bağlamda doğru meal şöyle olabilir: *"Fakat çok geçmeden yine eski çarpık düşünce tarzlarına döndüler."*

2.4. Şuarâ 26/225: (أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ**)**

Hakkı, batıl, cömerdi cimri vs. gösteren şeytanlara kulak veren bazı müşrik şairlerin her söze daldıklarını betimleyen âyet genelde lafzi olarak aşağıdaki gibi çevrilmektedir:

> Atay-Kutluay, Ateş, Okuyan: "Baksana onlar her vâdide şaşkın şaşkın dolaşırlar."
> Elmalılı: "Görmez misin bunlar her vâdide hayran olurlar"
> Çantay: "Onların her vâdîde hakıykaten ifrata (mübalağaya) düşegeldiklerini"
> İslamoğlu: "Görmez misin ki onlar, (hayat ve his âlemindeki) her vadide şaşkın ve amaçsız gezinirler"
> Y. N. Öztürk: "Görmez misin onları ki, her vadide şaşkın, tutkun dolaşırlar."
> Süleymaniye Vakfı: "Görmüyor musun onlar her vadide gözü kapalı dolaşırlar"

Görüldüğü üzere deyimler lafzen çevrildiklerinde nasıl da anlamsız hale dönüştürülüyor!

Zemahşerî'ye göre âyette "vadi" ve "vadiye dalma" kavramlarının zikredilmesi, şairlerin, düşüncedeki aşırılıklarına ve haddi aştıklarına bakmadan her konuda bilir bilmez atıp tuttuklarından kinayedir. Şairler, suçsuza iftira atıp, muttakiyi fâsık sayacak kadar ileri gidebilirler![31] Kısaca onların bu halleri Türkçedeki "her telden çalarlar"a karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bir sonraki âyette de vurgulandığı gibi onlar, yapmadıkları şeyleri söyler, yani abartarak anlatmayı severler. Bu bağlamda doğru meal şöyle olabilir: *"Görmez misin, o şairler her konuya dalarlar, her telden çalarlar."*

Konuya ilişkin ayrıca şu örnekleri de verebiliriz:

A'râf 7/149. âyetindeki (وَ لَمَّا سُقِطَ فى اَيْدِيهِمْ**)** ifadesi meallerde aşağıdaki şekillerde çevrilmektedir.

> Elmalılı: "Vaktaki ellerine kırağı düşürüldü."
> Y.N. Öztürk: "Başları avuçları arasına düşürülüp de…"
> Hamidullah: "Ve ellerinin üzerine düşürülünce"
> Piriş: "Ellerindeki düşürüldüğü"
> Işıcık: "Baktılar ki ellerinde avuçlarında hiçbir şey kalmadı."

Zemahşerî'ye göre, Hz. Musa'nın yokluğunda buzağıya tapan İsrailoğulları'nın buzağıya tapmaktan çok şiddetli bir pişmanlık duymaları anlamında bir tür kinayedir. Yaptığı işten sonradan çok pişman olup hayıflanan kimse genelde üzüntüsünden elini ısırır; böylece eli 'düşülen bir şey' gibi olur. Çünkü ağzı elinin üzerine düşmüştür. Yani "düştü" fiili "ellerine" isnat edilmiştir. Özetle Zemahşerî, cümlenin "çok pişman oldular" deyimsel anlamına dikkat ederek anlam vermiştir.[32]

Kehf 18/11. (فَضَرَبْنَا عَلَى ءَاذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا**)** âyetteki (فَضَرَبْنَا عَلَى ءَاذَانِهِمْ) ifadesi pek çok mealde aşağıdaki minvalde tercüme edilmiştir:

> Çantay: "…biz nice yıllar mağarada onların kulaklarına (perde) vurduk."

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 682.
[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 773.
[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 388.

Y. N. Öztürk: "…birçok yıl boyunca mağarada onların kulakları üzerine ağırlık vurduk."
Hamidullah: "…biz de, o mağarada, onların kulaklarını nice yıllar sağırlaştırdık."

Zemahşerî, "deliksiz uyuttuk" şeklinde anlamlandırmıştır.[33]

Fussilet 41/14. (إِذْ جَاءَتْهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ**)** âyeti harfi harfine şu şekillerde dilimize aktarılmıştır:

İslamoğlu, Akdemir, Okuyan: "Hani elçileri onlara önlerinden ve arkalarından gelmiş…"
Uğur: "Peygamberler onlara: Önlerinden ve arkalarından gelerek"
Hulusi: "Hani onlara Rasûlleri önlerinden (bildiklerine dayanarak) ve arkalarından (bilmediklerini bildirerek) gelip:"
Tekin: "Rasuller onlara, önlerinden, arkalarından gelerek, bilgi alanları içinde, kavrama alanları dışındaki konularda konuşarak, açıklamalar yaparak:"

Dil ustası Zemahşerî'ye göre bu ifade, peygamberlerin toplumlarının hidayete ermesi için ellerinden gelen üstün gayreti gösterip her türlü ikna yoluna başvurdukları anlamında deyimsel bir ifadedir. Bu ifade tıpkı A'râf 7/17. âyetteki şeytanın insanları her yönden kuşatıp onları hak yoldan saptırmak için her türlü çareye başvuracağını söylediği gibidir.[34] Türkçe bir mealde ise "Elinden geleni fazlasıyla yapmak" deyimi ile karşılık bulabilir.

Kalem 68/42. âyetteki (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**)** deyimsel ifadesi pek çok mealde literal olarak aşağıdaki gibi tercüme edilmiştir.

Çantay: "(Hatırla ki o gün) baldır(lar)ın açılacağı"
Karaman vd., Döndüren: "O gün incikten / incik açılır…"
Y. N. Öztürk: "Baldırın çıplak kalacağı"
Hamidullah: "O gün onlara incik açılacak."

Zemahşerî, "vaziyetin şiddeti, durumun zorluğu" ifadesiyle deyimsel anlamına uygun olarak mana vermiştir. Buna göre ifade, kıyamet ve hesap gününde kâfirlerin durumlarının şiddetlendiğini ve iyice kötüleştiğini dile getirmektedir. Yani işleri, durumları gerçekten çok ama çok zor olacaktır.[35] Türkçede korku ve saşkınlık neticesinde "paçaları tutuşmak" veya "eli ayağı birbirine dolaşmak" deyimleri bu anlamı karşılayabilir.

Tekâsür 102/2. (حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ**)** âyeti aşağıdaki gibi tercüme edilmektedir.

Çantay: "tâ kabirler (e kadar gidip) ziyaret ettiniz."
Y. N. Öztürk: "Öyle ki, ziyaret edip saydınız kabirleri."
Işıcık: "Sonunda kabirlere kadar varıp dayandınız."
Hulusi: "Öylesine ki mezarlıkları ziyarete gittiniz."
Okuyan: "Sonunda mezarlıkları (bile) ziyaret ettiniz."

"Kabir ziyaretinin" ölmekten ibaret/kinaye olduğunu söyleyen Zemahşerî, âyeti Kur'an'ın konuya ilişkin vurgusunu da dikkate alarak "ölünceye kadar"[36] şeklinde anlamlandırmaktadır.[37]

Meal çalışmalarında deyimsel ifadelerin çevirinde, Zemahşeri'yi önemli kılan en önemli husus hiç şüphesiz müellifin anlam odaklı başka bir deyişle deyimsel ifadenin âyet içerisindeki anlamına yönelik açıklamalarıdır. Müellif bunu yaparken şüphesiz Arap dilinden bağımsız salt âyet üzerinden bir anlamlandırma

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 613.
[34] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 966.
[35] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1132.
[36] Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, 1219.
[37] Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı bağlamında Kur'an'daki deyimlere ilişkin yapılan bir çalışma için bk. Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, 55-340.

yapmamaktadır. Nitekim bu durumu Zemahşeri'nin sıklıkla şiir ve Arapların genel kullanımlarından istişhadda bulunmasından da anlamaktayız.

3. Sözdizimsel Farklılaşmaların Vurgulanması

Kelimelerin/ifadelerin cümle örgüsü içerisinde önce veya sonra gelmeleri, takdirî veya aşikâr beyanları ya da biçimsel farklılıkları bakımından genel anlama katkılarının veya anlam değişmesi ve nüanslarının tespiti sözdizim ile ilişkilidir. Kelimenin nekre-marife olarak gelmesi, farklı irab şekline müsait olması gibi farklı fonksiyonları ifa eden sözdizimsel olguların Kur'ân-ı Kerîm'de edebî, edimbilimsel ve ince nükteleri vurgulamak için zikredildiği bilinmektedir. Aşağıda da görüleceği üzere Zemahşerî, bu veriler dâhilinde Kur'an'ın Yüce Allah'ın kelamı olduğunu kanıtlamak, hem lafız hem de mâna açısından onun i'câzını beyan etmek için uğraşan dilbilimci bir müfessirdir. Zaten ilimler arasında "olağanüstü nüktelerle en çok dolu olan, esrarengiz yönleri ile zihinleri sarıp kuşatan ilim" olarak tanımladığı tefsir ilmi de ona göre bunun için vardır.[38]

En'âm 6/23-24: (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِين . انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ)

22. âyetten de açıkça anlaşıldığına göre, âyetler, kıyamet ve hesap gününde Allah'ın tüm kâfirleri bir araya toplayacağı ve onlara, dünyada Allah'a ortak koştukları putlarının şimdi nerede olduklarını sorduğunda, onların da tam bir çaresizlik içinde, yeminle kendilerinin müşrik olmadıklarını(!) söyleyecekleri bir bağlamda zikredilmektedir. Onların bu söylemlerinin bizzat kendileri hakkında, kendi vicdanlarına karşı nasıl da yalan söyleyecekleri ve taptıkları putları onları ortada bırakıp gitmiş olacakları ifade edilmektedir. Kısaca âyetler ahirette hesap gününde yaşanacak bir sahneyi tasvir etmektedir. Nitekim Zemahşerî de olayın ahirette olacağına dikkat çekerek "müşriklerin söz konusu yalanlarını dünyada söyledi" diyenleri eleştirmekte ve bunun kurnazlıktan öte gitmeyen zorlama bir yorum; son derece fasih bir sözü âciz ve çaresiz hale sokan bir tahrif olduğunu belirtmektedir.[39]

Pek çok meal sahibinin 24. âyetini -muhtemelen "كَذَبُوا" fiilinin mazi siygasıyla gelmesinden dolayı olsa gerek- dünyada olmuş gibi çevirmeleri ilginçtir. Oysaki fiilin mazi formda gelmesi bahsedilen olayın kesinliğini vurgulamak içindir.

İslamoğlu: "Bak, kendi kendilerine karşı nasıl yalan söylemişler; yamuk tasavvurları kendilerini nasıl aldatmış!"

> Y. N. Öztürk: "Bak da gör, nasıl yalan söylediler öz benliklerine karşı! Ve iftira için kullandıkları şeyler, onları bırakıp kayboldu."
>
> Esed: "Bakın, onlar kendi kendilerine nasıl yalan söylemişler ve mesnetsiz hayalleri onları nasıl yüzüstü bırakmış!"
>
> Öngüt: "Bak da gör ki, kendilerini nasıl yalanladılar ve (ilâh diye) uydurdukları şeyler kendilerinden nasıl da kaybolup gitti!"

Bu doğrultuda anlam şöyle olabilir: *"(Ey Peygamber!) Bak, o zaman (kıyamet günü) bizzat kendileri hakkında, kendi vicdanlarına karşı nasıl da yalan söyleyecekler."*

Âl-i İmrân 3/36: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى)

Meryem'in annesinin mabede hizmet için erkek çocuğu adaması fakat kız doğurması neticesinde bu ifade hemen bütün meallerde Hz. Meryem'in annesinin sözü olarak anlaşılmış ve buna bağlı olarak âyet şöyle çevrilmiştir:

> Akdemir: "Ey Rabbim! Onu kız doğurdum; erkek ise kız gibi değildir."
>
> Okuyan: "Rabbim! Ben onu kız (olarak) doğurdum. Erkek, kız gibi değildir."

---

[38] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 23.

[39] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 323.

Bu tür çevirilere göre (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) "Mabede hizmet hususunda erkek çocuğu kız çocuğu gibi değildir" ifadesinin mantığını anlamak hayli zordur. Çünkü Hz. Meryem'in annesi Allah'tan erkek çocuk beklemekte, kız çocuk doğurunca tahassür ve üzüntüsünü ifade meyanında, "Ben bir kız çocuk doğurdum" demektedir. Buna göre âyette, "kız çocuk, erkek çocuğu gibi değildir" denilmesi gerekmekte; fakat bunun tam tersi ifade edilmektedir. Ayrıca bu çeviride Hz. Meryem'in annesinin Allah'a, "Rabbim! Ben sana erkek evlat için dua ettim; ama sen benim bu duama kız evlat vererek icabet ettin" şeklindeki tarizli niyazına Allah'ın verdiği cevap da kaybolmaktadır.

Zemahşerî bu ifadeyi ikna edici bir şekilde şöyle izah eder: "Bu ifade, "Allah onun ne doğurduğunu çok iyi bilir" ifadesinin beyanı olup, doğurulan çocuğun değerini tazim etmek için söylenmiştir; anlamı da "onun istediği erkek çocuğu benim ona lütfettiğim kız çocuğu gibi değildir" şeklindedir.[40] Özetle (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) âyetleri iki mutarıza cümlesi olup -Meryem'in annesine ait değil- Allah'a ait kelamdır. Lütfedilen kızın şanını tazim kastıyla sevk edilmiştir.

İsrâ 17/1: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى...**)**

Hz. Peygamber'in, gecenin bir anında *isrâ* olayını anlatan âyetteki (لَيْلًا) kelimesi meallerin pek çoğunda *nekre* olarak gelmesine hiç dikkat edilmeden çevrilmiştir:

> Yüksel: "Bazı âyetlerimizi kendisine göstermek için kulunu geceleyin Sınırlanmış Mescitten, çevresini kutlu kıldığı en uzak mescide alıp götüren çok Yücedir."
>
> Y. N. Öztürk: "Bütün varlıkların tespihi o kudretdir ki, âyetlerimizden bazılarını kendisine gösterelim/kendisini âyetlerimizden bir parça olarak gösterelim diye kulunu, gecenin birinde Mescit-i Haram'dan, çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya yürütmüştür."

(لَيْلًا) kelimesinin nekre olarak gelmesindeki edebî estetiği yakalayan Zemahşerî, gece yürüyüşü anlamına gelen *isrâ* kelimesiyle birlikte gece anlamındaki (لَيْلًا) kelimesinin zikredilmesindeki nükteyi şöyle izah etmektedir: "Geceleyin" ifadesi nekre olarak kullanılmış; böylece gece yürüyüşünün süresinin çok kısa olduğu, Mekke'den Şam'a kırk gecede gidilebilecek olan yolun sadece gecenin bir kısmında götürüldüğü anlatılmak istenmiştir. Zira kelimenin nekre olarak kullanılmış olması kısmîlik (ba'diyet) mânasına işaret eder. İbn Mesûd ve Huzeyfe b. el-Yemân'ın bu ifadeyi mine'l-leyli (gecenin bir kısmında) şeklinde okumuş olmaları da bunu teyit eder. Bu husus *"Geceleyin de -sana mahsus fazladan bir ibadet olmak üzere- onunla (yani Kur'ân ve namazla) uykunu böl."* (İsrâ 17/79) ifadesinde de söz konusudur; yani bu âyette gecenin bir kısmında ayağa kalkmak emredilmiştir."[41] (لَيْلًا) kelimesinin (أَسْرَى) fiilindeki gece yürüyüşü anlamına rağmen cümlede yer alması ve nekre olarak gelmesinin cümleye kattığı manayı gözler önüne seren Zemahşerî'nin bu tespiti önceki dilbilimsel tefsirlerde bulunmamaktadır.[42] Kur'an'ın i'cazı açısından önemli olan bu tespit, Zemahşerî'yi diğerlerinden ayıran özgün bir yön olmaktadır. Bu doğrultuda bu ince nüansı da okuyucuya aktarmak bağlamında şu şekilde meal verilebilir. "... kulunu, *gecenin bir anında* Mescid-i Haram'dan, Mescid-i Aksa'ya yürütmüştür ..."

Kur'an 23 yıllık bir zaman diliminde doğrudan muhatap aldığı topluma sözlü bir hitap olarak nazil olmuştur. Bunun bir neticesi olarak onun lafzî ifadelerinin yanı sıra ince anlam nüansları ile örülü yapısı ve içerisinde barındırdığı edebî ifadeleri de dikkate alınmalıdır. Bu ise hiç şüphesiz sözdizimsel özelliklerin göz önünde bulundurulması ile mümkündür. Zemahşerî, özellikle önceki dilbilimsel tefsir çalışmalarında yapıldığı gibi salt kelime ya da ifadelerin anlamlarının tespiti ya da şekilsel bir i'râb analizinden uzak durmuştur. Müfessir, bunların ve diğer dilbilimsel nüansların anlama katkısını bir başka deyişle anlam nüanslarının tespitini ustalıkla gerçekleştirmiştir. Zemahşerî, cümlenin, kelimenin sözdizimsel kullanımı açısından âyete yaptığı katkıyı, inceliği farketmesi hem Kur'an'ın i'câzı ve hem de belâgî nükteyi gözler önüne sermesi ilahi

---

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 169-170.

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 589.

42 Konuya ilişkin geniş bilgi için bk. Havva Özata, "İ'câzü'l-Kur'an Çalışmalarının Dilbilimsel Tefsir'e Etkisi –Keşşâf Örneği–", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (Mart 2021), 217-218.

muradın daha iyi anlaşılmasına büyük katkı sağlamaktadır. Bu nedenle meal çalışması yapanların ilgili nüansları ya da edebî lezzeti de Türk okuyucuya aktarabilmenin gayreti içerisinde olmalıdır.

SONUÇ

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı meal çalışmalarında asla göz ardı edilemeyecek derecede pek çok özgün ve farklı özelliği ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Bir dilbilimsel ve edebî tefsir olan bu eser, Arapçanın hemen bütün inceliklerini bilen bir müfessir tarafından kaleme alınmıştır. Bu bağlamda tefsirde âyetlerdeki belâgî unsurlara, nüktelere dikkat çekilmiştir.

Bu tefsirde öne çıkan hususlardan biri de Kur'an bütünlüğünün göz önünde tutulmasıdır. Bir başka ifadeyle Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri gayet yerinde kullanılarak âyetler daha nesnel olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu yöntem, Kur'an'ı doğru anlamanın parametrelerinden biridir. Özellikle müellif kendisinden önceki tefsirlerin parçacı yaklaşımından ziyade panaromik bir metotla âyetlere yaklaşarak anlam nüanslarını tespit etmeye çalışmıştır.

Kur'an'ı doğru anlamanın yöntemlerinden ve parametrelerinden bir diğeri de bağlam/siyak-sibaktır. Mânanın vuzuha kavuşturulmasında siyak-sibakın ehemmiyeti bilinmektedir. *Keşşâf*'ta âyetlerin bu yönteme azami derecede dikkat edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Söz gelimi, kelimelerin, cümlelerin anlamı bağlama dikkat edilerek anlamlandırıldığı açıkça görülmektedir.

Deyimlerin tercümesi her zaman problem olarak meallerde kendini göstermektedir. *Keşşâf*'ta deyimlerin izahına ayrı bir önem verilerek mananın açık-seçikliği yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu konuda müellifin gayet başarılı olduğunu söyleyebiliriz. İncelediğimiz meallerde ise deyimler lafzen/literal olarak Türkçemize aktarıldığında nasıl da kelimelerin, cümlelerin anlamsız hale getirildiği müşahede edilmektedir. Kaynak dilde (Arapçada/Kur'an'da) nasıl dinamik olarak üretilmişse hedef dilde (Türkçede) de dinamik olarak üretilmelidir ki muradı ilahi anlaşılsın. Meallerde de görüldüğü üzere literal olarak çevrildiği için âyetin demek istediği anlam zayi edilmiştir. Bu konuda *Keşşâf*'a mutlaka müracaat edilmelidir. Çünkü bu tefsirde Arapçanın dil incelikleri ustalıkla ifade edilmiştir, diyebiliriz.

Bu tefsirde dikkatlerden kaçmayan bir özelliğinin de kimi kelimelerin, cümlelerin yapısal özellikleri ve cümle içerisindeki dizilimlerini göz önünde bulundurarak anlam farklılaşmasına dikkat edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum onu diğerlerinden farklı yapmaktadır. Bu bağlamda, kelimenin nekre oluşunun manaya katkısına dikkat çekilmesini, failin doğru tespit edilmediğinde nasıl da anlam kaymasına yol açtığını örnek olarak verebiliriz.

Hâsılı kelam meal hazırlayanların mutlaka temel ve klasik referans niteliğinde olan tefsirlere bakması gerekir ki bu temel ve klasik tefsirlerden biri de kuşkusuz *Keşşâf*'tır. Ondaki güçlü ve yerinde dilbilime ait yorumlardan azami derecede istifade edilerek hazırlanacak meal daha tutarlı bir zemine sahip olacaktır.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Baskı, 1988.

Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal). çev. Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.

Aziz Kur'an. çev. Muhammed Hamidullah. çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, Ankara: Ankara Okulu, 2008.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1981.

Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2021.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.

Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir. çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 11. Baskı, 2010.

https://mealler.org

Işıcık, Yusuf. "Kur'an-ı Kerim'in Tercüme Edilmesi ve Ayetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslami Araştırmalar XIV (2001)*, sayı 1, s. 2.

İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerîm. çev. Hamdi Döndüren. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kitaplığı Yayınları, 2003.

Karagöz, Mustafa. “Tenzil Dönemi Sonrasındaki İlmi ve Mezhebi Gelişmelerin Meallerdeki Yansımaları,” *Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*, İstanbul: KURAMER, 2021, 109-112.

Karakuş, Abdulkadir. “Kur’an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 93-116.

Kur’an Meâli. çev. Yusuf Işıcık. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.

Kur’an Meal-Tefsir. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.

Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru Tefsîrî Meal. çev. Ahmet Tekin, İstanbul: Kelam Yayınları, 2004.

Kur’ân-ı Kerîm Çözümü. çev. Ahmed Hulusi. İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2012.

Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994.

Kur’an-ı Kerim Meâli. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.

Kur’an-ı Kerim Türkçe Anlamı. çev. Şaban Piriş. Kayseri: Okyanus Yayıncılık, ts.

Kur’ân-ı Kerîm ve Meâl-i Şerîfi. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. haz. ve not. Ertuğrul Özalp, İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.

Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl). çev. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, Ankara: DİB Yayınları, 1987.

Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı. çev. Bekir Sadak. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Baskı, 2009.

Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Lyons, Jhon. *Kuramsal Dilbilime Giriş,* çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983.

Nüzul Sırasına Göre Kur’ân’ın Türkçe Meâli. çev. Hakkı Yılmaz. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.

Özata, Havva. “İ‘câzü’l-Kur’an Çalışmalarının Dilbilimsel Tefsir’e Etkisi -Keşşâf Örneği-”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (Mart 2021),* 217-218.

Sağlam, Mustafa. *Tefsirde Anlam Kırılmaları*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Son Çağrı Kur’an. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Sonsuz Rahmet Kur’an-ı Kerim Meâli. çev. Sonia Cihangir. İstanbul: A7 Kitap, 2017.

Tiyek, Fatih. “Meallerde Bağlam ve Otantik Anlam Sorunu”, *Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum,* İstanbul: KURAMER, 2021, 225-238.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullah Muhammed. *Tefsîru’l-keşşâf*. thk. Halil Me’mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 3. Basım, 2009.

Bir Eleştiri ve Bir Savunma Arasında *el-Keşşâf* Okuması

Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna*

GİRİŞ

Cârullâh ez-Zemaḫşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf ʻan ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl ve ʻuyûni'l-eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl* adlı tefsiri, tefsir tarihinde bir dönüm noktası olup telifinden beri kendisinden doğrudan ya da dolaylı faydalanmamış bir tefsir yok denecek kadar az olan bir eserdir. *el-Keşşâf*, üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerden ötürü, hâşiye ve şerh literatüründe de önemli bir konumdadır. Henüz çalışılmamış durumda hâşiyeler olmakla birlikte, elimizde bulunan ve yazıldığı asırdan itibaren *el-Keşşâf* şerhleri arasında şöhreti önde gidenlerden biri Şerafuddîn eṭ-Ṭîbî'nin (öl. 743/1343) *Futûhu'l-ġayb fi'l-keşfi ʻan ḳinâʻi'r-rayb* adlı şerhidir. Ṭîbî'nin bu eseri en kapsamlı şerhlerden olup gerek medreselerde gerekse özel ders halkalarında *el-Keşşâf* okutulurken başucu kitabı yapılmıştır. Biz bu çalışmamızda Ṭîbî ile muasır olan Ḳuṭbuddîn el-Fâlî'nin (öl. 721/1321-22) *et-Taḳrîb fi't-tefsîr* adlı muhtasar hâşiyesinde metne yaklaşımı ile Ṭîbî'nin yaklaşımını mukayese edecek, aradaki zıtlıkları, eleştiri-savunu tutumunu vermeye gayret göstereceğiz. Bunu yaparken, bizzat *Futûḥu'l-ġayb*'daki *et-Taḳrîb* alıntılarından faydalanacağız.

***Futûḥu'l-ġayb*'daki *et-Taḳrîb* Alıntıları**

Ṭîbî'nin birçok kaynağı içinde *et-Taḳrîb* de bulunmaktadır. Onun mevzubahis hâşiyeden yaptığı nakillerin sayısı 250 civarında olup nakillerin yoğunluğuna göre ilimler açısından tasnifi şu şekildedir:

Ṭîbî'nin *et-Taḳrîb* nakillerinin yüzdelik olarak ilimlere dağılımı[1]

Kategori	Yekûn	Şerh-İstifade Oranı	Eleştiri Oranı
1- Dil	%67	%53	%47
• Nahiv	%37	%55	%45
• Belâgat	%24	%50	%50
• Sarf	%4	%45	%55
• Sözlük Bilim	%2	%75	%25
2- Kelâm	%8	%65	%35
3- Fıkıh	%6	%66	%34
4- Kıraat	%9	%59	%41
5- Tefsir ve Kur'ân İlimleri	%10	%73	%27
Toplam	%100	%52	%48

Alıntıların büyük kısmının dil ilimlerine ait olması ve *el-Keşşâf*'a bu sahada hâşiyelerde çok eleştiri yöneltilmemesi nedeniyle, çalışmamızda dil âlimi Fâlî'nin ona yönelttiği eleştiriler ve Ṭîbî'nin bunlar karşısındaki tutumunu vereceğiz. Bununla birlikte, şerh-istifade oranının eleştirilerden fazla oluşu da göz önüne alındığında Ṭîbî'nin *et-Taḳrîb*'e önem verdiği ve ondan sadece eleştiriye cevap amaçlı nakil yapmadığı anlaşılmaktadır.[2] Şunu da belirtmek gerekir ki; Ṭîbî'nin eleştiriye cevap niteliği taşıyan alıntıları, eleştiri kategorisinin yarısına yakınını kapsamaktadır. Bazı nakillerde Fâlî'nin şârih, Ṭîbî'nin tenkit eden konumunda ol-

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, astuna@aybu.edu.tr ORCID: 0000-0002-7365-4596.

1 bk. Ahmet Şehit Tuna, *Ṭîbî'nin Futûḥu'l-Ġayb'ına Kaynaklık Etmesi Açısından Ḳuṭbuddîn El-Fâlî'nin et-Taḳrîb fi't-Tefsîr'i* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 69.

2 Ayrıca Ṭîbî'nin zaman zaman *et-Taḳrîb*'e nüsha muamelesinde bulunduğu da görülmektedir. Bk. Tuna, *Ṭîbî'nin Futûḥu'l-Ġayb'ına Kaynaklık Etmesi Açısından Ḳuṭbuddîn El-Fâlî'nin et-Taḳrîb fi't-Tefsîr'i*, 58-59.

duğu açıkça görülmekte ya da Fâlî'nin eleştirisini beğenmeyip Zemahşerî'yi farklı yönden eleştirdiği gibi durumlar da varit olmaktadır.[3] Şu var ki biz çalışmayı sınırlandırmak adına bunlara değinmeyecek, Fâlî'nin eleştiren, Ṭîbî'nin ise savunan konumunda olduğu nakilleri inceleyeceğiz.

et-Taḳrîb'deki Dilsel Eleştiriler Karşısında Ṭîbî'nin Savunuları

1. Nahvî Eleştiriler

1.1. Âl-i İmrân Suresi 30. Ayette Geçen mâ Edatının Delaleti

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾

"*Her nefis o gün işlediği her hayrı (karşısına) getirilmiş bulur*" şeklinde başlayan Âl-i İmrân Suresi 30. ayetin geri kalan kısmının anlamı ayetteki mâ edatına verilen manaya göre değişmektedir. Şart edatı kabul edilecek olursa "*Eğer bir kötülük de yapmışsa, o günün/kötülüğün kendisinden çok uzakta olmasını ister*" manasına gelmektedir. Mevsûl olduğu söylenirse de "*Yaptığı kötülüklerin/o günün kendisinden çok uzaklaşmasını ister*" gibi bir anlam ifade etmektedir. Müfessirlerin bu iki mana arasında tercihleri görülmektedir.

Zemaḫşerî'nin ilk verdiği vecih her nefsin kıyamet gününde hayır ve şer namına yaptığı şeyleri hazır bulacağı, o günün ve o günün korkunçluğunun kendinden çok uzakta bulunmasını dileyeceği şeklindedir. İkinci bir vecihse "Her nefsin yaptığı hayırları hazır bulacağı o günü hatırla" anlamıdır ki bu vecihte "*uẕkur*" (hatırla) fiili takdir edilir. Verilen bu manaya göre cümle ayetin ortasında biterek "*ve mâ 'amilet min sû'*" kısmı ikinci bir cümlenin başlangıcı (mübtedâ) olmaktadır. Bu durumda yüklem (haber) "*teveddu*" (diler) fiili olup cümle "Yaptığı kötülüklere gelince; onlarla kendisinin arasının açılarak birbirlerine uzak olmalarını diler" manasına gelmektedir. Müfessir, "*teveddu*" fiilinin merfû olmasını sebep göstererek mâ edatının şart manası taşıyamayacağını söylemektedir. Akabinde 'Abdullâh b. Mes'ûd'dan nakledilen "*veddet*" şeklinde mâzî sîgasındaki kıraate göre edatın şart manası taşımasının imkânından sual edilirse bu konuda olumsuz bir şey söylenemeyeceğini, ancak ifadeyi mübtedâ-habere hamletmenin mana bakımından daha uygun olacağını belirtmektedir. Zira ayette anlatılan, o günde vuku bulacakların bir hikâyesi olup bu yorum çoğunluğun kıraatine daha uygundur.[4]

Ḳuṭbuddîn el-Fâlî, *el-Keşşâf* müellifinin "*teveddu*" fiilinin merfû oluşundan ötürü mâ edatının şart manası taşıyamayacağı şeklindeki görüşünü tasvip etmemekte, şartın cevabının meczûm yerine merfû da gelebileceğine misal olması adına şu beyti zikretmektedir:

وإن أتاهُ خليلٌ يومًا بمسألةٍ... **يقولُ** (لا غائبٌ مالي ولا حرِمُ)[5]

Görüldüğü üzere beyitte şart anlamı taşıyan "*in*" edatının cevabı ("*yeḳûlu*" fiili) merfû kullanılmıştır. Bu da Fâlî'nin beyanı üzere ayetteki edatın şart edatı olmasının imkân dâhilinde olduğunu izhar etmektedir.

Ṭîbî, şerhinde Fâlî'nin bu sözlerini naklettikten sonra bir dil âlimi olan Ebu'l-Beḳâ' el-'Uḳberî'nin (öl. 616/1219)[6] şu sözlerini aktarır:

"Mâ, şart edatıdır. '*Teveddu*' fiili, '*fe-hiye teveddu*' (o diler) şeklinde fâ kastedilmek suretiyle merfû olmuştur. Fiilin herhangi bir mahzûf takdir edilmeden merfû olması da caizdir; çünkü şart burada mâzîdir[7] ve şartta cezm lafzı zahir olmadığında, cevap cümlesinin meczûm ya da merfû olması caiz olur."[8]

Şârih akabinde ise Râzî'nin müfessir Vâḥidî'den (öl. 468/1076) naklettiği görüşü zikretmektedir. Vâḥidî, ayetteki edatın şart anlamı taşımasının caiz olmayacağını, aksi halde "*teveddu*" fiilinin cezm ve raf' edilmesinin lazım geleceğini yani bu iki durumun da caiz olacağını belirtmektedir. O, kimsenin merfû dışında

---

[3] Fâlî'nin eleştirileri karşısında Ṭîbî'nin muhtelif tutumları için bk. Tuna, *Ṭîbî'nin Futûḥu'l-Ġayb'ına Kaynaklık Etmesi Açısından Ḳuṭbuddîn El-Fâlî'nin et-Taḳrîb fi't-Tefsîr'i*, 59-69.

[4] Ebu'l-Ḳâsım Cârullâh ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 168.

[5] Ḳuṭbuddîn el-Fâlî, Muḥammed b. Mes'ûd b. Maḥmûd b. Ebi'l-Feṯḥ, *et-Taḳrîb fi't-tefsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 88), vr 48[a]. Ayrıca bkz. Şerafuddîn Ḥuseyn b. Muḥammed Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb fi'l-keşfi 'an ḳinâ'i'r-rayb,* nşr. 'İyâd Aḥmed el-Ġavc - Ömer Ḥasen el-Ḳiyyâm vd., ed. Muḥammed 'Abdurraḥîm Sulṭânu'l-'ulemâ' (Dubai: Câ'izetu Dubeyy ed-Devliyye, 1434/2013), 4/77.

[6] Ebu'l-Beḳâ' hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selami Bakırcı, "Ukberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2023).

[7] Ayetteki "*ve mâ 'amilet*" kısmını kastetmektedir.

[8] Ebu'l-Beḳâ' 'Abdullâh b. el-Ḥuseyn el-'Uḳberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Ḳur'ân* (b.y.: 'Îsâ el-Ḥalebî ve şurekâ'uh, ts.), 1/253; bk. Tuna, *Ṭîbî'nin Futûḥu'l-Ġayb'ına Kaynaklık Etmesi Açısından Ḳuṭbuddîn El-Fâlî'nin et-Taḳrîb fi't-Tefsîr'i*, 77-78.

okumadığını ifade ederek, böyle olmasını ayetteki mâ edatının ism-i mevsûl anlamı taşıdığına delil saymaktadır.[9]

Ṭîbî'nin bu alıntısı, 'Uḳberî'nin sözlerine cevap niteliğinde getirilmiştir. Nitekim o son olarak kendi yorumunu ekleyerek kıraat imamlarının raf' üzere okuyuşta icmalarının Vâḥidî'den aktarılan görüşü teyit ettiğini de ifade etmektedir. "Eğer şarta hamledilse ve cezm tercih edilen durum haline gelmiş olsa, kıraat imamlarının zaruret olmaksızın tercih edilmeyen hal üzere icma etmiş olmaları gerekirdi" demektedir. Ayetteki ifadelerin mübtedâ-haber kabul edilmesi halinde, böyle bir durumun söz konusu olmayacağını ve sözü edilen olayın vukuunun kesinliği konusunda murat edilen duruma ulaşılmış olacağını, tüm bu gerekçelerden ötürü bu veçhin evla olduğunu belirtmektedir.[10]

Bu örnekte müfessirlerin bir edatın ayet içindeki delaletini tartıştığı ve iki vecihten birinin tercih edilmesiyle oluşan anlam farkı görülmektedir. Müfessirler tercihlerini beyan ederken kıraatlerden ve dildeki kullanımlardan istimdat etmişlerdir. *el-Keşşâf*'taki tercihe delil sadedinde getirilen "şartın cevabı konumundaki fiilin merfû olamayacağı" hususunu Fâlî'nin doğru bulmadığı ve kendi görüşünü desteklemek adına şiirle istişhâd ettiği müşahede edilmektedir. Ṭîbî, onunla aynı minvalde görüş serdeden 'Uḳberî'nin sözlerine de yer vermiş, sonrasında ikisine birden cevap vermiştir. O bu meselede Zemaḫşerî'nin yanında dururken mütekaddim müfessir Vâḥidî'nin görüşünü de destekleyici kılmıştır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus, Vâḥidî ve Ṭîbî'nin açıklamalarının kıraat yönüne yoğunlaşması, Fâlî'nin eleştirisinin ise dilsel yöne vurgu yapmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Ṭîbî'nin cevabının tam olarak yerini bulduğu söylenemeyebilir. Ayrıca Fâlî'ye yöneltilen eleştiriler dikkate alınarak onun şart manasını tercih ettiği gibi bir sonuca ulaşılmamalıdır. Zira o Zemaḫşerî'nin mübtedâ-haber tercihini ve bunun manaya daha uygun olduğu görüşünü zikrettikten sonra bu görüşe bir eleştiri getirmemiştir. Fâlî'nin yerinde bulmadığı görüşlere uzun uzadıya şerh düşmese de "*fîhi naẓar*" (bu görüşte bir problem var) demek suretiyle işareti müşahede edildiğinden,[11] burada konunun aslına değil, tercihteki istidlale itiraz ettiği söylenebilir.[12]

1.2. Allah'ın Kalplerini Mühürlemesi Kâfirlerin Hangi Fiillerine Bağlıdır?

﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

Zemaḫşerî, metni verilen Nisâ Suresi 155. ayetin başındaki bâ harf-i cerrinin tealluku ile alakalı muhtemel bir soru zikretmektedir: "Bâ harfinin mahzûf müteallıkının 'بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا' (*Bilakis Allah onların kalplerini mühürlemiştir*) sözünün delalet ettiği şey olduğunu neden söylemedin, (böyle söyleseydin) mana da '*Onların misaklarını bozmaları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürledi, (bundan da öte) küfürleri sebebiyle kalplerini mühürledi*' olurdu dersen, şöyle derim: Bu takdir doğru olmaz. Çünkü '*Bilakis Allah onların kalplerini inkârlarından ötürü mühürlemiştir*' sözü onların '*kalplerimiz perdelidir*" sözüne ret ve inkâr olarak gelmiş olup onun müteallıkıdır. Zira onlar '*kalplerimiz örtülüdür*' sözleriyle 'Allah kalplerimizi örtülü yarattı' demek isterler ki hatırlatma ve nasihat babında hiçbir şeyin ulaşmayacağı (kat kat) örtüler içinde yarattığını kastederler. Tıpkı Allah Teâlâ'nın aktardığı müşriklerin şu sözü gibidir: '*Dediler ki: Eğer Allah dileseydi biz onlara ibadet etmezdik.*'[13]"[14]

---

[9] Faḫruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb: et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İḥyâ'i't-turâṣi'l-'Arabî, 1420), 8/196. *Futûḥu'l-ġayb*'da "***lâ** yecûzu*" yerine "*yecûzu*" ibaresi geçmektedir. Bu ise şart manası taşımasının caiz olması anlamına gelir (4/77). Bu hata, muhakkik kaynaklı olabileceği gibi, olumsuzluk ifadesinin nüshalardan düşmüş olması da muhtemeldir. Biz, anlamın müstakim olması için Ṭîbî'nin faydalandığı kaynak olan *Mefâtîḥu'l-ġayb*'da geçtiği şekilde aktarmayı uygun gördük.

[10] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 4/77.

[11] bk. Ḳuṭbuddîn el-Fâlî, Muḥammed b. Mes'ûd b. Maḥmûd b. Ebi'l-Feṯḥ, *et-Taḳrîb fi't-tefsîr* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr24[a]; vr46[a]; vr76[b]; vr189[b]; vr216[a].

[12] Nitekim Beyḍâvî muhaşşîsi 'İṣâmuddîn el-Ḳônevî (öl. 1195/1781), Zemaḫşerî'nin *el-Mufaṣṣal* adlı eserinde iki veçhin de caiz olduğunu sarahaten ifade ettiğini ve Arapların kelamında cevap konumundaki fiilin çokça merfû hâliyle kullanıldığını söylemektedir ki verilen bu bilgi, Fâlî'nin eleştirisini destekler mahiyettedir. Bk. 'İṣâmuddîn İsmâ'îl b. Muḥammed el-Ḥanefî el-Ḳônevî, *Ḥâşiyetu'l-Ḳônevî 'alâ Tefsîri'l-imâm el-Beyḍâvî ve me'ahû Ḥâşiyetu İbni't-Temcîd* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001), 6/103.

[13] Zuhruf, 43/20.

[14] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 269.

Fâlî, *el-Keşşâf* metnini verdikten sonra âdeti üzere "وفيه نظر" diyerek eleştirisine başlar. O, ayetteki " بَلْ طَبَعَ" (*Bilakis mühür vurmuştur*) kısmının inkârları sebebiyle ârız olan bir mühürleme olduğunu, bunun misaklarını bozmaları sebebiyle de ârız olabileceğini, iki durumdaki mühürlemenin de ârız olma yönünden birbirine eşit olduğunu söyler.[15]

Ṭîbî ise onun bu sözlerine yer verdikten sonra "Musannifin muradı "*Bilakis Allah mühürlemiştir*" sözünün onların '*kalplerimiz perdelidir*" sözünün müteallıkı, ret ve inkâr olarak geldiğidir" diyerek Bakara Suresindeki şu ayeti delil getirir: {وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ} "*Dediler ki: Kalplerimiz örtülüdür. Bilakis Allah onların inkârları sebebiyle onlara lanet etmiştir, artık iman etmezler.*"[16] O, sonrasında şöyle devam eder: "Şayet o 'فَبِمَا نَقْضِهِمْ' kısmına müteallık sayılsaydı takdir şöyle olurdu: 'Misaklarını bozmaları, inkârları ve kalplerimiz mühürlüdür demeleri sebebiyle Allah onların kalplerine mühür vurdu. Bilakis inkârları sebebiyle mühür vurdu.' Böylece bu söze bir ret ve inkâr mahiyeti taşırdı 'kalplerimiz mühürlüdür' demelerine değil. (Şu var ki) mana bu (söylediğimiz) şekildedir."[17]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Ṭîbî, Fâlî'nin nahvî yönden eleştirisine cevap vermektedir ki bu anlama da etki etmektedir. Şöyle ki Fâlî'nin açıklaması üzere ayetin meali şöyle verilebilir: "*Misaklarını (sözleşmelerini) bozmaları, Allah'ın ayetlerini inkârları, peygamberleri haksız yere öldürmeleri ve kalplerimiz örtülüdür demeleri sebebiyle (Allah onların kalplerini mühürlemiştir). Bundan da öte/Dahası Allah onların küfürleri sebebiyle kalplerini mühürlemiştir de artık inanmazlar*." Zemaḫşerî ve Ṭîbî'ye göre ise, kalplerin mühürlenmesi "*kalplerimiz örtülüdür*" sözüne bağlı söylenmiştir. Bu takdirde vurgulanmak istenen Allah'ın onların kalplerini mühürlemesinin bu sözlerinden ötürü olduğudur. Onlar, ayetin başındaki "فَبِمَا نَقْضِهِم" ifadesini ise ya bir mahzufa bağlarlar ki bu durumda "Misaklarını bozmalarından ötürü onlara yaptığımızı yaptık" denilmiş gibi olur, ya da bu ifadeyi Nisâ 160'daki "حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ" (*onlara haram kıldık*) ifadesine bağlarlar.[18] Böylece bu ayette sayılan üç şey, özünde helal ve hoş olan nimetlerin onlara haram kılınmasının sebeplerine dâhil edilmiş olur.

1.3. Zemaḫşerî'nin İstidlaline Eleştiri

﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾

"*Sonra onların 'Vallahi Rabbimiz, biz müşriklerden değildik' demekten başka bir özürleri olamayacak*"[19]

En'âm Suresi 23. ayette Zemaḫşerî farklı kıraatler üzerinden nahvî açıklamalarda bulunur. Ayetteki "تَكُنْ" fiilinin tâ harfi ile okunup "فِتْنَتُهُمْ" kelimesinin mansûb okunduğunu, bu durumda da (*kâne* fiilinin ismi sayılan) "أنْ قالوا" ifadesinin müennes sayılmasının, haberin (*fitnetehum* kelimesinin) müennes oluşundan kaynaklandığını söyler. Bu tıpkı "'مَنْ كَانَتْ أُمُّك' (Annen kimdi) cümlesinde görüldüğü gibidir" dedikten sonra diğer kıraati zikreder.

Fâlî, müellifin haberin müennes oluşundan ötürü *kâne*'nin isminin müennes addedilmesi için verdiği örneği problemli görerek مَن (kim) edatının hem müzekker hem müennes için kullanılabildiğini söyler.[20] Ṭîbî ise bu söze şöyle cevap verildiğini ifade eder: "مَن kelimesinin müennes ve müzekker yapılması medlulü itibara alınmak suretiyle, müşterek kelimeler gibi müphemliği ve şüyu bulmasından ötürüdür. Lafzına gelince, o ancak müzekkerdir."[21]

Bu örnekte Fâlî'nin musannifin doğrudan tefsir tercihine yönelik bir eleştiri yapmadığı, sadece burada getirdiği hücceti tasdik etmemesi durumu söz konusudur. Şârih ise bu delilin kabul edilebilir olduğunu, hangi yönden örneklemeye uyduğunu belirtmektedir.

---

15 Fâlî, *et-Taḳrîb* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr43[a]-43[b].
16 el-Bakara, 2/88.
17 Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 5/217.
18 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 269; Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 5/216.
19 el-En'âm, 6/23.
20 Fâlî, *et-Taḳrîb* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr53[a].
21 Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 6/53-54.

2. Sarfî Eleştiriler

2.1. Âlem Kelimesinin Vâv-Nûn ile Çoğul Yapılması

Fâtiha suresinin başında "*âlemlerin Rabbi*" buyrulurken, âlem[22] kelimesi 'âkillere (akıllı varlıklara) ait olan vâv-nûn eki ile çoğul yapılmıştır. Müfessirlerce bu husus tartışılmakta olup Zemaḫşerî, yalnızca akıllıların sıfatları ve onların hükmüne giren alem isimlerin bu şekilde çoğul yapıldığı söylenecek olursa şu cevabı vereceğini belirtir: "(Âlem kelimesini) bu minvalde çoğul yapmayı, onda –ilim anlamına delaleti yönünden- bulunan sıfat manası sağlamıştır."[23]

Ḳuṭbuddîn el-Fâlî, -muhtasar hâşiyelerin bir özelliği olarak- *el-Keşşâf*'taki metni benzer ifadelerle aktardıktan sonra, Zemaḫşerî'nin görüşüne katılmadığını belirtmektedir. Ona göre müellifin tevcihinde kelimedeki ilim manası sadece akıllılara tahsis edilmiş olmaktadır. Oysa cemâdât da (cansız varlıklar) âlem kelimesinin zımnında bulunmakta, onlar da bu kelimeyle bilinmektedir.[24]

Ṭîbî, Fâlî'nin sözlerini verdikten sonra, metne farklı bir açıdan şerh düşen muhaşşî Mâbirnâbâzî'nin (720/1320'de sağ) cümlelerini aktarır. Akabinde ise Zemaḫşerî'nin "(Âlem kelimesini) bu minvalde çoğul yapmayı, onda –ilim anlamına delaleti yönünden- bulunan sıfat manası sağlamıştır" sözünden muradını iki vecihle açıklar:

1- Âlem kelimesiyle –Zemaḫşerî'nin tercihi üzere- ilim sahipleri kastedilirse, iştikak açısından isim ve müsemma arasındaki ilişkiyi gözetmek bu ismi vâv-nûn ile çoğul yapma imkânını vermektedir. Zira sıfat veya alem olmasa da onda bir nevi sıfat anlamı bulunmaktadır ve alemlerin müsemma ile te'vilinden çok sıfata yakın durmaktadır. Ṭîbî, bu konuyla alakalı müellifin *el-Mufaṣṣal*[25] adlı kitabından ve *el-Lubâb*[26] şerhinden de faydalanmakta, onları kavline destekçi kılmaktadır.[27]

2- Âlem kelimesiyle "kendisiyle yaratıcının bilindiği şeylerin tümü" kastedilirse, sıfat olma durumu ilim sahipleri için geçerli olup bu durum *taġlîb*[28] yoluyla diğerleri için de geçerli olur. Ya da her şey tıpkı şairin şu beyitte ifade ettiği ilim anlamına delaletinden ötürü gibi ilim sahibi addedilir:

وفِي كُلِّ شيءٍ له آيةٌ ... تدُلُّ على أنَّه واحدُ

Her şeyde O'nun için bir ayet vardır... O'nun birliğine delalet eden.[29]

Ṭîbî, geneli kapsamasından ötürü, son veçhi tercihe şayan gördüğünü belirtmekte, diğer veçhi kabul etmekle birlikte ikinci görüşü tercih etmektedir.[30]

Bu örnekte, Zemaḫşerî ve Fâlî'nin âlem kelimesinin anlam ve içeriğindeki farklılaşmalarından dolayı muhtelif görüş beyan ettikleri görülmektedir. Fâlî kelimenin cansız varlıkları da kapsadığını tercihle müellifin vâv-nûn ile çoğul yapılma hakkındaki gerekçesini doğru bulmamaktadır. Ṭîbî ise bu eleştiriye cevap verip Zemaḫşerî'nin yanında durmakla birlikte, âlem kelimesiyle kendisiyle yaratıcının bilindiği şeylerin tümünün kastedilmesini tercih etmesi nazarı itibara alınarak kelimenin anlamı açısından Fâlî'ye de yakın sayılabilir.[31]

---

[22] Zemaḫşerî, âlem kelimesinin, melekler, insanlar ve cinler gibi ilim sahibi canlılar için kullanılan bir isim olduğunu tercihle birlikte kendisiyle yaratıcının bilindiği şeyler manasına geldiğinin de söylendiğini ifade eder. bk. Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 27.

[23] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 28.

[24] Fâlî, *et-Taḳrîb* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr2[b].

[25] Zemaḫşerî'nin Arap gramerindeki *el-Mufaṣṣal fî ṣanʿati'l-iʿrâb* adını verdiği meşhur eseridir. bk. Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Eylül 2023).

[26] Tâcuddîn el-İsferâyînî'nin nahiv ilmindeki *el-Lubâb* isimli kitabının birçok şerhi olması sebebiyle Ṭîbî'nin bu alıntıda hangi şerhi kastettiği bilinmemektedir. Muhakkikler, buradaki naklin Ṭîbî'nin muasırı olup kendisi de *el-Keşşâf* muhaşşîsi olan Fâḍıl el-Yemenî'nin (öl. 750/1349) şerhinden olmasını muhtemel görmüşlerdir. bk. Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 1/733, 1 nolu dipnot.

[27] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 1/732-733.

[28] "Tağlîb, aralarındaki bir ilgiden dolayı bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak biçimde kullanmak demektir. Bu sanata tağlîb adının verilmesinin sebebi bir lafzın diğerine üstün tutulup tercih edilmesidir" (İsmail Durmuş, "Tağlîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Eylül 2023).

[29] Câḥız (öl. 255/869), bu beyti Ebû Nuvâs'a, Ebû İsḥâḳ el-Ḳayravânî (öl. 453/1061) Ebu'l-'Atâhiye'ye, Râġıb el-İsfehânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ise Lebîd'e nispet etmiştir. Bkz. Ebû 'Oşmân el-Câḥız el-Kinânî, *el-Meḥâsin ve'l-eḍdâd* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 16; Ebû İsḥâḳ el-Ḳayravânî, *Zehru'l-'âdâb ve şemeru'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/387; Râġıb el-İsfehânî, *Muḥâḍarâtu'l-udebâ' ve muḥâverâtu'ş-şu'arâ' ve'l-buleġâ'* (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, 1420), 2/410. *Futûḥu'l-ġayb* muhakkikleri, beytin Ebu'l-'Atâhiye'nin divanında geçtiğini söylemekte ve geçtiği sayfaya (1/45) işaret etmektedirler (Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 1/733, 2 nolu dipnot).

[30] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 1/733.

[31] Ne yazık ki Fâlî'nin kelimenin neden vâv-nûn ile çoğul yapıldığına dair bir yorumu yoktur. Şayet bu hususta *taġlîb* görüşünü tercih ettiğini belirtseydi, Ṭîbî ile –ilk vechi de doğru kabul etmek dışında- birbirine paralel görüşte bulundukları söylenebilirdi.

2.2. *Meṣnâ-Ṣulâṣe-Rubâʿ* Kelimelerinin Gayr-ı Munsârıf Oluşu

﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾

Fâtır Suresi 1. ayette Allah Teâlâ melekleri elçi kıldığını söyledikten sonra, onları ikişer, üçer ve dörder kanatlı yarattığını buyurmaktadır. Bu üç kelimenin (*meṣnâ-ṣulâṣe-rubâʿ*) ayette de geçtiği üzere tenvin almadıkları, gayr-ı munsarıf oldukları görülür. Bunun nedeni sadedinde tefsirlerde açıklamalar yapılmıştır.

Zemaḫşerî bu kelimelerin kanatların sıfatı, munsarıf olmayışlarının sebebinin ise "adl"[32] özelliğinin onlarda tekerrür etmesi olduğunu söyler.[33] Çünkü onlar "عُمَر" isminin "عامِر" isminden dönüşmesi, "حَذَامِ" isminin de "حَاذِمَة" isminden dönüşmesinde görüldüğü gibi bir sayı lafzından diğer bir siygaya dönüştürülmüşlerdir. Bunların tekrar edile edile tekrar edilemez hâle geldiklerini söyleyen müellif, vasfiyet (sıfat olma) özelliğinin ise hem dönüşmeden önceki, hem de sonraki kelimede aynı olduğunu ifade eder. O buna örnek olarak "مررت بنسوةٍ أربعٍ، وبرجالٍ ثلاثةٍ" (Dört kadın ve üç erkeğin yanından geçtim) cümlesini verir.[34]

Fâlî "Kendisinden dönüştürülen kelimede ârızî oluşundan ötürü vasfiyetin olmaması, sadece vasıf hâlinde kullanılan dönüşmüş kelimenin de böyle olmasını gerektirmez" demektedir.[35] Benzer bir eleştiriyi *el-Ferâ'id* adlı hâşiyesinde Mâbirnâbâzî de yapmaktadır. O, sıfat olma durumunun iki kelimede değiştiğini söyleyerek şöyle der: "*meṣnâ* ve (aynı kalıptaki) diğer kelimeler mutlak surette sıfat gelir. *Ṣelâṣe* ve diğerlerinin sıfat oluşu ise tevil yoluyladır. 'رِجالٌ ثلاثة' (üç adam) dediğinde 'مُقدّرة بثلاثة' (mukadder/takdir olunan üç adam) demiş olursun."[36]

Ṭîbî ayette geçen kelimelerin gayr-ı munsarıf olmaları hakkında farklı bir iki nakil yaptıktan sonra, muhaşşîler tarafından eleştirilen "sıfat olma özelliğinin iki halde de aynı oluşu" ifadesini açıklamaktadır: "Şayet vasıf olma durumu gayr-ı munsarıf olmada etkili olsaydı, 'مررت بنسوةٍ أربعَ' şeklinde fethalı derdin. (Böyle yapmayıp) sarfa tabi tuttuğunda vasfiyetin onda asıl olmayıp bu cümleyi diyenin kelimeyi sıfat olarak kullanmadığı, onda arızî bir durum olduğu bilindi. Bu tıpkı 'مَرَرْتُ بجُبّةٍ ذِراعٍ ورجُلٍ أسَد' (arşın büyüklüğünde bir cübbe ve aslan gibi bir adamın yanından geçtim) cümlesindeki gibidir ki 'arşın' ve 'aslan' kelimeleri hakiki manada cübbe ve adamın sıfatı değildirler."[37] Şârih sonrasında *el-Ferâ'id* ve *et-Taḳrîb*'den aktarımda bulunmakta ve Mağribli[38] bazılarının sözlerinin onlara cevap niteliği taşıdığını söylemektedir. Buna göre *ṣulâṣe ve rubâʿ* kelimeleri *ṣelâṣe* kelimesini itibara almadan ya sıfat konumunda olur ya da olmaz. Şayet ilki olursa, bu durumda sayı olmaz. Takdir edilen ise bunun aksidir. İkincisi olduğunda ise vasıflık *ṣelâṣe*de olduğu gibi *ṣulâṣe* kelimesinde de arızî olur. Böylece şu söz mümkün olur: Bu sayılar cem' (çoğul) gibi adl özelliğinin tekerrüründen ötürü gayr-ı munsarıf olmuştur. Te'nîs (özelliği) ise ilga olmuş, ona bakılmamıştır.[39]

Bu örnekte sarf ilminde kendilerinde bulunan illet sebebiyle tenvin almayarak farklı kurallara tabi olan gayr-ı munsarıflar ve Fâtır Suresinin başında geçen *meṣnâ-ṣulâṣe-rubâʿ* kelimelerinin hangi suretle sarftan memnu olduğu işlenmektedir. Bu kelimelerin gayr-ı munsarıf olmaları kabul görmekle birlikte illetleri hususunda müfessirler farklı fikir beyan etmişlerdir. Ṭîbî'nin Fâlî ve Mâbirnâbâzî'nin metin üzerindeki eleştirilerini kabul etmediği, farklı bir nakille onlara cevap verdiği görülmektedir.

---

[32] 'Adl: Bir kelimenin lafzen verilerek onunla farklı bir kelimenin manasının kastedilmesidir. Bk. Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 12/595.

[33] Bilindiği üzere, bir kelimenin gayr-ı munsarıf oluşu muayyen dokuz özellikten ikisinin o kelimede bulunmasıyla meydana gelir. Müellif burada iki özellik yerine aynı özelliğin tekerrürünü illet saymıştır. Ṭîbî'nin Zeccâc'dan nakline göre o, buradaki tekerrürü *ṣelâṣe*^{tun} *ṣelâṣe*^{tun}, *erbaʿa*^{tun} *erbaʿa*^{tun} sayılarından dönüşmesi ve ikincil olarak bu dönüşmenin nekira (belirsiz) durumda gerçekleşmesine bağlar. Bk. Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 12/594-595.

[34] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 879.

[35] Fâlî, *et-Taḳrîb* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr166^{a}.

[36] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 12/595-596.

[37] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 12/595.

[38] Şârihin metinde kullandığı *Meġâribe* kelimesi İslam Coğrafyasındaki Batı ülkeleri için kullanılır.

[39] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 12/596.

3. Belâgî Eleştiriler

3.1. Ḥurûfu'l-Muḳaṭṭa'anın Sure Başlarında Gelmesinin Hikmeti

Bakara Suresinin başında, *elif-lâm-mîm* harflerinin sure başlarında gelmesi hakkında müfessirler tarafından bazı tevcihler yapılmıştır. Zemaḫşerî bu harflerin Mushafta neden harf suretinde yazılıp isimleriyle yazılmadığı sorusunu yönelterek birkaç cevap yöneltmektedir. Üçüncü zikrettiği vecihte surelerin bunlarla başlayıp kişilerin ilkin bunu duymasının bir i'câz yönü olduğunu söylemektedir. O bu konuyu temellendirme adına şöyle der: "Konuşurken harflerin kendisini kullanmak konusunda ümmîler ya da okuma-yazma bilen Arapların hepsi aynı durumdayken, harflerin isimleri konusunda böyle değildir. Onları bilip söylemek okur-yazar olanlara, ehl-i kitaba karışmış olup onlardan öğrenenlere hastır. Bir ümmînin bunu söylemesi, tıpkı yazmasının garip karşılanıp uzak görülmesi gibi bir yadırganacak bir durumdur. Allah Teâlâ'nın da buyurduğu gibidir: '*Sen bundan önce ne bir kitap okur, ne de sağ elinle yazardın. Şayet öyle olsaydı batıla uyanlar şüpheye düşerlerdi.*'[40] Ehlinden (Ehl-i kitaptan, okur-yazarlardan) herhangi bir şey öğrenmemiş oluşunun meşhurluğuna rağmen (Hz. Peygamber'in) bunları söylemesi, Allah Teâlâ'dan vahyedilmiş olup nübüvvetini ispatlaması hususunda Kur'ân'da zikri geçen kıssalar gibidir ki ne Kureyş ne de Kureyş'in dininden olanlar bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyordu. (Bunları söylemesi) kimseden duymamış olmasına rağmen mahallî lehçede/acem dilinde[41] konuşması gibidir."[42]

Fâlî *et-Taḳrîb*'de ilk vecihlere değindikten sonra üçüncü veçhi özetle şöyle verir: "Üçüncü vecih i'câz delillerinden olmasıdır. Çünkü hiç kimseden bir şey öğrenmeyişinin meşhur olmasına rağmen bir ümmînin harflerin isimlerini söylemesi garipsenecek bir durumdur." Bu hülasadan sonra ise "Bu görüşte bir zayıflık vardır. Çünkü çok kısa bir zamanda bir çocuktan duyarak bile bunları öğrenmek mümkündür"[43] diyerek Zemaḫşerî'yi tenkit etmektedir.

Ṭîbî, onun bu eleştirisine yer verdikten sonra "bunun cevabı şudur" diyerek bu tarz lafızların okumayazma bilmeyen Peygamber (a.s) gibilerden sadır olmasının, (sonradan) öğrenip öğrenmemesi nazarı dikkate alınmaksızın, muhteşem ve garip bir durum olduğunu ifade eder. "Bunun hükmü, tıpkı has Arap'ın Afrikalıların dilini konuşması gibidir ki, onun bu dili konuşması mutlak manada gariptir" diyen şârih, sure başlarındaki bu gariplik durumunun sonrasında vârit olan i'câza tembih amaçlı olduğunu belirtir.[44]

Bu örnekte ḥurûfu'l-muḳaṭṭa'anın sure başlarında ألف-لام-ميم şeklinde isimleriyle değil de ألم şeklinde bulunmalarının tevcihlerinden biri hakkındaki görüşlere yer verdik. Fâlî'nin ümmî olan Hz. Peygamber'den bu harflerin isimlerinin duyulmasını garip bulmayarak onların kolaylıkla öğrenebileceğini söylemesi aklî bir eleştiridir. Bu eleştiri mantıklı görünmektedir. Zaten Ṭîbî verdiği cevapta, öğrenmenin imkânını tartışmamakta, Peygamberin asıl itibariyle ümmî oluşundan ötürü bu durumun mutlak manada garip olduğunu ifade etmektedir. Onun bu durumu bizzat i'câzın kendisi olarak görmeyip i'câza tembih amaçlı oluşunu belirtmesi de önem arz etmektedir.

3.2. Ḍalâl ve Ḍalâle Kelimelerinin Bağlamsal Delaleti

﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ (60) ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾

A'râf Suresinin 60-61. ayetlerinde Hz. Nuh'un davetine karşılık kavminin tepkisi ve onun kavmine verdiği cevap anlatılmaktadır. Kavmi onu "*apaçık bir dalalette*" bulunmakla itham etmiş, Hz. Nuh ise "*bende bir dalalet yoktur. Şu var ki ben âlemlerin Rabbinin gönderdiği bir elçiyim*" buyurmuştur. Meal verilirken dalalet olarak ifade edilen iki lafızda bir nüans bulunmaktadır. Şöyle ki kavminin sözünde "ḍalâl" lafzı geçerken, Nuh (a.s) "ḍalâlet[un]" şeklinde cevap vermiştir. Bu ince ayrım müfessirlerce konu edilmiştir.

---

40 el-Ankebût, 29/48.

41 Metinde geçen الرَّطانة kelimesine mahallî lehçe ya da ecnebi dili gibi manalar verilmektedir.

42 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 33-34.

43 Fâlî, *et-Taḳrîb* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr3[a].

44 Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 2/35-36.

Hz. Nuh'un neden cevaben aynı lafzı kullanmadığı sorulacak olursa Zemaḫşerî'nin verdiği cevap şudur: "الضلالة kelimesi الضلال kelimesinden daha hastır (tikel). Böyle olduğunda sapkınlığı kendinden nefyetmede daha beliğdir. Sanki (böyle demekle) 'bende dalalet namına hiçbir şey yoktur' demiş gibi olur. Bu tıpkı ألك تمر (sende hurma var mı) denildiğinde ما لي تمرة (bende hiç hurma yok) demen gibidir." Müfessir sonrasında "*şu var ki ben elçiyim…*" kavlinin dalaletin nefyi için istidrak[45] olarak nasıl gelebildiği sorusunu yönelterek şöyle cevaplandırır: "(Hz. Nuh'un) Allah tarafından onun risaletini tebliğ eden, nasihat eden bir elçi olması, onun sırat-ı müstakim üzere olması demektir. Böylece dalalete bir istidrak olması sahih olmuştur.[46]

Fâlî, metindeki "الضلالة kelimesi الضلال kelimesinden daha hastır" kısmını zikrettikten sonra bu açıklamada işkâl görerek şöyle der: "Bunda bir problem vardır. Zira *eḍ-ḍalâl* kelimesiyle ya çokluk ya da cins isim kastedilir. İlkine göre tek olanın daha has olduğunu teslim etmeyiz. Bilakis doğru olan bunun aksidir. Çünkü ne zaman çokluk bulunsa tek de bulunur ancak bunun tersi olmaz. (Bu sebeple) tek bir şey daha 'âmmdır (geneldir). Böylece cevap tamamlanır. Zira 'âmmın nefyi hasın nefyini gerektirirken aksi olmaz. Bundan ötürü onun ('âmmın) nefyi daha beliğdir. Bu 'bende *ḍalâl* namına hiçbir şey yoktur' demektir. İkinci ihtimale göre ise *ḍalâlet* kelimesinin daha has olması doğru olur lakin tam bir cevap olmaz. Çünkü has olanın nefyi 'âmmın nefyini gerektirmez. Resûl oluşu onun mühtedi oluşunu da içerdiğinde,[47] bununla *ḍalâlet*in nefyine istidlâlde bulunmak doğru olmuş (cevap tamamlanmıştır)."[48]

Şerafuddîn eṭ-Ṭîbî bu konuda Fâlî'nin içinde bulunduğu birkaç farklı âlimin sözüne yer vermekte ve kurduğu cümlelerle hepsine cevap veriyor intibaını uyandırmaktadır. Aktarılan kavilleri kısaca verebiliriz:

Ṭîbî'yle muasır olan muhaşşî Mâbirnâbâzî, "(Müfessir) الضلالة kelimesindeki tâ harfini التَمْرَة ve الفِعْلَة kelimelerindeki tâ harfi gibi teklik içerir kılmıştır. (Şu var ki) *el-Mucmel*[49] müellifi *ḍalâl* ve *ḍalâlet* kelimelerinin aynı manada olduğunu söylemiştir.[50]

el-Meşelu's-sâ'ir adlı belagat eserinin müellifi Ḍiyâ'uddîn ibnu'l-Eşîr'in (öl. 637/1239)[51] açıklamaları da الضلالة kelimesinin burada masdar değil, tek bir kereye delalet ettiği şeklindedir. Buna göre Nuh (a.s) kendinden bir dalaleti nefyettiğinde, iki kere yahut çok kere olacak dalaleti de nefyetmiş olur.[52] Bu eserin *el-Feleku'd-dâ'ir* adlı şerhinde İbn Ebi'l-Ḥadîd ise onun bu görüşünün doğru olmadığını söyler. Onun eleştirisi, anlamın bir dalaletin bulunmaması şeklinde olması hâlinde, bunun çeşitli dalaletler bulunmasını nefyetmediği yönündendir.[53]

Bu alıntılardan sonra *et-Taḳrîb*'den aktarımda bulunan Ṭîbî, benzer bir yorumun *el-İntiṣâf*'ta[54] da yapıldığını söyler ve bütün nakillerine eleştiri içeren şu sözleri sarfeder:

---

[45] Bedî' ilmindeki bir ıstılah olan istidrâk hakkında bilgi için bk. İsmail Durmuş, "İstidrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ekim 2023).

[46] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 367.

[47] Fâlî'nin burada işaret ettiği şey, Hz. Nuh'un dalaleti nefyettikten sonra "*şu var ki ben âlemlerin Rabbinden bir resulüm*" demesidir. Resûl olması hidayete iletme anlamını taşıdığı için dalaletin nefyini desteklemektedir.

[48] Fâlî, *et-Taḳrîb* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 44), vr61[b].

[49] Meşhur dil âlimi İbn Fâris'in (öl. 395/1004) sözlüğü *el-Mucmel fi'l-luga* adlı eseri kastetmektedir. İbn Fâris'in biyografisi için bk. Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ekim 2023).

[50] Ebu'l-Meḥâmid Faṣîḥuddîn Muḥammed b. Ömer el-Mâbirnâbâzî, *Ferâ'idu't-tefsîr* (Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, Râşid Efendi 26652), vr79[a]. *Futûḥu'l-ġayb* muhakkikleri muhaşşînin ikinci cümlesini ona nispet etmeyip Ṭîbî'nin kendi nakliymiş gibi vermişlerdir. Oysa bu durumda ne Mâbirnâbâzî'nin metni tenkit ettiği anlaşılmakta, ne de Ṭîbî'nin İbn Fâris'i eleştirmesi mantıklı olmaktadır. Zira ayet hakkında olmayıp genel manada verilen bir sözlük anlamını şârihin bu şekilde eleştirmesi düşünülemez. Bk. Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 6/420.

[51] İbnu'l-Eşîr ve eseri hakkında ek bilgi için bk. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ekim 2023).

[52] Bk. Ḍiyâ'uddîn ibnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir*, thk. Aḥmed el-Ḥûfî - Bedevî Aḥmed Tabâne (Kahire: Dâru Nehḍati Mısr, ts.), 2/168.

[53] Ṭîbî değinmemiş olsa da İbn Ebi'l-Ḥadîd, kelimenin ayette masdar anlamında olduğunu ve böylece mutlak anlamda dalaleti nefyettiğini düşünmektedir. Bu konudaki açıklamaları için bk. İbn Ebi'l-Ḥadîd 'Abdulḥamîd b. Hibetullâh, *el-Feleku'd-dâ'ir 'ale'l-Meşeli's-sâ'ir*, thk. Aḥmed el-Ḥûfî - Bedevî Aḥmed Tabâne, (Kahire: Dâru Nehḍati Mısr, ts.), 4/236-238.

[54] *el-İntiṣâf 'ale'l-Keşşâf* İbnu'l-Muneyyir'in (öl. 683/1284) kaleme aldığı en meşhur *el-Keşşâf* haşiyelerinden olup daha çok kelâmî eleştiriler bağlamında gündeme gelmektedir. Bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, "İbnü'l-Müneyyir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Ekim 2023).

"Derim ki –başarı Allah'tandır-: Bu faziletli kişilere ne oluyor da fayda içermeyen şeylerde konuşuyorlar?! Şanı yüce Allah'ın eğrilikten korunmuş, önünden ve arkasından batılın kendisine yanaşmadığı kelamının tefsiri nerede, mantıkî terimler nerede?! Musannif muktezây-ı hâlden ve cevabın soruya mutabakatından ötürü böyle konuşmaktadır. Müfredâta itibar etmemektedir."[55]

Bu cümlelerden sonra konuyu açıklamaya devam eden şârih, eleştirdiği âlimlerin sandığı gibi kavminin Nuh'a (a.s) mutlak anlamda dalâleti (الضلال) isnat etmediğini, apaçık bir dalaletin bulunduğunu söylemekle bir çeşit dalaletin varlığıyla itham ettiklerini belirtmektedir. Bu yüzden onun vereceği cevabın hâle mutabık olması için daha beliğ olması gerektiğini ifade eder ve "الضلالة" kelimesinin bu yönden geldiğini açıklar. Hz. Nuh'un bu sözüyle mübalağa kastının olduğu, şayet olmasaydı "ليس بي ضلال" demesi gerektiğini söyleyen şârih, onların bir nevi dalâlet ithamlarına karşı, onun tekliği (en küçük bir dalâleti) nefyettiğini vurgular. Ṭîbî daha sonrasında bu kelimeyle cinsin kastedilmemesini vuzuha kavuşturarak Bakara Suresinden verdiği bir örnekle ayetlerin kullanıldığı bağlama göre anlaşılması konusuna tekrardan vurgu yapar.[56]

Bu örnekte Ṭîbî'nin muktezây-ı hâli dikkate alarak muhtelif ulemanın dilsel, mantıkî beyanlarını tenkit ettiği ve ayetlerin tefsirinde nazma, bağlama verilmesi gereken önemi, müfessirin bu hususları göz önünde bulundurması gerektiğini hatırlattığı görülmektedir.

SONUÇ

Çalışmamızda birbirlerinin muasırı olan iki âlimin *el-Keşşâf* hakkındaki zıt tutumlarını vermeye gayret ettik. Ḳuṭbuddîn el-Fâlî'nin metin eleştirileri karşısında Şerafuddîn eṭ-Ṭîbî'nin müellifin yanında durduğu örneklerin hepsini sunmamız mümkün olmadığı için en yoğun nakillerin olduğu dil ilimlerinden örneklerle yetindik. Başta verdiğimiz tablodan da anlaşılacağı üzere Ṭîbî, her daim eleştirilere cevap verme yoluna gitmemektedir. Onun Fâlî'den aktarımda bulunduğu yerlerin yaklaşık %52'si şerh-destek amaçlıdır ki bunların bazılarında Zemaḫşerî'yi eleştirisinde muhaşşîyi haklı bulmaktadır. Hatta araştırmamızda işlediğimiz durumun tam aksi de vâki olabilmekte, Ṭîbî'nin Fâlî'yi metni tenkit etmediği için garipsediği, sonrasında metne eleştiri yönelttiği yerler de mevcuttur. Şu var ki bunlar genelde dil harici alanlarda olmuştur. Dilsel mevzuların çoğunda, dil ilimlerinde yetkin olan Fâlî'nin eleştirileri karşısında birçok yerde Zemaḫşerî'nin yanında durduğu görülmektedir. Burada ise seçtiğimiz örneklerle beyan etmeye çalıştığımız temel husus, eleştiri ya da cevabın duygusal mı ilmî mi olduğu mevzuudur. Çalışmada zikrettiğimiz ve zikredemeyip incelediğimiz diğer örnekleri de göz önüne aldığımızda iki tarafın da görüşlerini ilmî çerçevede beyan ettiği anlaşılmaktadır. Fâlî metne yönelttiği eleştirilerinde delile dayalı hareket ederek mantıkî açıklamalar yapmış, Ṭîbî de bu açıklamalara yönelttiği cevaplarda ilmî duruşunu bozmadan beyanda bulunmuştur. Metne ya da müellife yönelik bir husumet veya tam aksine hatayı görmeyi engelleyecek sevgi durumunun tezahür etmediği ortaya çıkmıştır. Ayrıca Ṭîbî'nin Fâlî'yi eleştiri odağı olarak görmediğine çalışmanın sonunda verdiğimiz birkaç âlime yönelttiği eleştiri misal verilebilir. Çalışmamızda önemli olan diğer bir husus şudur: *el-Keşşâf* hâşiyeleri denildiğinde, kelâmî meselelerde yöneltilen eleştiriler ve bu konularda yoğunlaşan hâşiyeler akla gelmektedir. Oysa muhtasar kimliklerine rağmen Fâlî ya da Mâbirnâbâzî gibi âlimlerin eserlerinde dilsel yönden tahlil ve tenkidin mevcudiyeti, bu tarz hâşiyelerin üzerinde araştırmalar yapılması gerektiğini göstermektedir. *et-Taḳrîb* misali, müellifinin dil ilimleri konusunda yetkinliğine rağmen günümüzde tanınmayan, tozlu raflarda kalmış hâşiyelerin incelenmesi, alana katkı sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

Bakırcı, Selami. "Ukberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ukberi.

Benli, Mehmet Sami. "el-Mufassal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Eylül 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mufassal.

[55] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 6/422.

[56] Ṭîbî, *Futûḥu'l-ġayb*, 6/422-423.

Câḥız, Ebû ‘Oşmân el-Câḥız el-Kinânî. *el-Meḥâsin ve’l-eḍdâd.* Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1423.

Ḍiyâ’uddîn İbnu’l-Esîr. *el-Meşelu’s-sâ’ir fi edebi’l-kâtibi ve’ş-şâ‘ir*. thk. Aḥmed el-Ḥûfî - Bedevî Aḥmed Tabâne. 4 cilt. Kahire: Dâru Nehḍati Mısr, ts.

Durmuş, İsmail. “İbnü’l-Esîr, Ziyâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ekim 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-esir-ziyaeddin.

Durmuş, İsmail. “İstidrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ekim 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/istidrak--belagat.

Durmuş, İsmail. “Tağlîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Eylül 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/taglib

Fâlî, Ebu’l-Fetḥ Ḳuṭbuddîn Muḥammed b. Mes‘ûd., *et-Taḳrîb fi’t-tefsîr.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 44; Ayasofya, nr. 88.

İbn Ebi’l-Ḥadîd ‘Abdulḥamîd b. Hibetullâh. *el-Feleku’d-dâ’ir ‘ale’l-Meşeli’s-sâ’ir.* thk. Aḥmed el-Ḥûfî - Bedevî Aḥmed Tabâne. Kahire: Dâru Nehḍati Mısr, ts.

Ḳayravânî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ‘Alî. *Zehru’l-‘âdâb ve ŝemeru’l-elbâb.* Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.

Ḳônevî, ‘İṣâmuddîn İsmâ‘îl b. Muḥammed el-Ḥanefî. *Ḥâşiyetu’l-Ḳônevî ‘alâ Tefsîri’l-imâm el-Beyḍâvî ve me‘ahû Ḥâşiyetu İbni’t-Temcîd*. nşr. ‘Abdullâh Maḥmûd Muḥammed Ömer. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1422/2001.

Mâbirnâbâzî, Ebu’l-Meḥâmid Faśîḥuddîn Muḥammed b. Ömer. *Ferâ’idu’t-tefsîr* Kayseri: Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, Râşid Efendi, nr. 26652.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. “İbnü’l-Müneyyir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Ekim 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-muneyyir.

Râġıb el-İṣfehânî, Ebu’l-Ḳâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed. *Muḥâḍarâtu’l-udebâ’ ve muḥâverâtu’ş-şu‘arâ’ ve’l-buleġâ’*. Beyrut: Şirketu Dâri’l-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, 1420.

Râzî, Faḫruddîn. *Mefâtîḥu’l-ġayb: et-Tefsîru’l-kebîr*. Beyrut: Dâru İḥyâ’i’t-turâṣi’l-‘Arabî, 1420.

Ṭîbî, Şerafuddîn Ḥuseyn b. Muḥammed. *Futûḥu’l-ġayb fi’l-keşfi ‘an ḳinâ‘i’r-rayb.* nşr. ‘İyâd Aḥmed el-Ġavc - Ömer Ḥasen el-Ḳiyyâm vd. ed. Muḥammed ‘Abdurraḥîm Sulṭânu’l-‘ulemâ’. Dubai: Câ’izetu Dubeyy ed-Devliyye, 1434/2013.

Tuna, Ahmet Şehit. *Ṭîbî’nin Futûḥu’l-Ġayb’ına Kaynaklık Etmesi Açısından Ḳuṭbuddîn El-Fâlî’nin et-Taḳrîb fi’t-Tefsîr’i.* İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tural, Hüseyin, “İbn Fâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ekim 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-faris.

‘Ukberî, Ebu’l-Beḳâ’ ‘Abdullâh b. el-Ḥuseyn. *et-Tibyân fi i‘râbi’l-Ḳur’ân*. b.y.: ‘Îsâ el-Ḥalebî ve şurekâ’uh, ts.

Zemaḫşerî, Ebu’l-Ḳâsım Cârullâh Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an ḥaḳâ’iḳi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fi vucûhi’t-te’vîl.* Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1430/2009.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf Mukaddimesinde Değişiklik Yaptığı İddiasının el-Keşşâf Şerh ve Haşiyelerine Yansımaları

Arş. Gör. Mustafa Aydın*

GİRİŞ

Mutezile ve Ehl-i Sünnet alimleri arasında tartışılan en önemli konulardan biri hiç şüphesiz *halku'l-Kur'ân* tartışmasıdır. Bu tartışmanın temelinde ise Allah'ın sıfatları meselesi yer almaktadır. Sıfatların kıdemini savunan Ehl-i Sünnet alimlerine göre Kur'an, Allah'ın *mahlûk* ve *muhdes* olmayan kelâmıdır.[1] Öte taraftan *taaddüd-i kudemâ* gerekçesiyle sıfatları reddeden Mutezîli alimlere göre ise Kur'an *mahlûk* ve *muhdes*tir.[2] *Halku'l-Kur'ân* tartışmasının her iki tarafın eserlerine yansıdığı görülmektedir. Mutezîli Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri de bu eserlerden biridir. İddiaya göre Zemahşerî (ö. 538/1144), Mutezile'nin *halku'l-Kur'ân* görüşüne işaret etmek üzere tefsir eserine "الحمد لله الذي خلق القرآن" (*Hamd Kur'ân'ı yaratan Allah'a mahsustur.*) ifadeleriyle başlamış ancak kendisine yöneltilen birtakım uyarılar neticesinde ibareyi değiştirmiştir. İlk olarak tarihçi İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) aktardığı bu iddia, daha sonraki süreçte *el-Keşşâf* şerhlerine de yansımıştır.

el-Keşşâf metnini çeşitli yönlerden (şerh, ihtisar, itiraz, reddiye, muhakeme) ele alan şârih ve muhaşşîler, tarihçilerin aktardığı değişiklik iddiasını kelâm, belagat ve sözlükbilim çerçevesinde tartışmışlardır. İlk şârihlerden Muhammed Hüseyin el-Hemedânî'nin (ö. 710/1310'da sağ) değişikliğin kınanma endişesiyle gerçekleşmeyeceğini ifade etmesi ve değişikliğin bazı faydalarından söz etmesi, İmâddüdin el-Yemenî (ö. 750/1349) ve Mecdüddin Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) müellif nüshasına dair incelemeleri ve Ekmelüddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) meseleye dair özgün yorumları değişiklik iddiasının literatürdeki ilk yansımalarıdır. Hemedânî'nin meseleye dair ilk ve özgün yorumları daha sonraki süreçte şârih Şerefüddin et-Tîbî (ö. 743/1342) ve Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364) tarafından da kullanılacaktır. Hemedânî'nin eseri literatürde pek fazla kullanılmadığı için onun yorumları Râzî ve Tîbî aracılığıyla muhaşşîler tarafından aktarılıp değerlendirilecektir. Değişiklik iddiasının sıhhatinden bağımsız olarak, Cemâlüddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388) Kutbüddin er-Râzî'ye itiraz etmesi ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın (ö. 831/1428 [?]) bu itiraza yanıt vermesi literatürdeki bir diğer dikkat çekici husustur. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) değişiklik iddiasına dair ihtiyatlı yaklaşımı ve değişikliğin bazı faydalarından söz etmesi yeni tartışmalara sebebiyet verecektir. Kemaleddin İsmail el-Karamânî'nin (ö. 920/1514) Cürcânî'ye tenkitleri, Muhyiddin Hatibzâde'nin (ö. 901/1495) tenkit ve ilave açıklamaları, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) bu açıklamalara yönelik itirazları ve Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) muhakemeleri değişiklik iddiasının literatürdeki en dikkat çekici yansımalarıdır.

Günümüzde birçok araştırmacı değişiklik iddiasını bazı şârih ve muhaşşîlerin açıklamaları doğrultusunda incelemiştir.[3] Ancak önümüzdeki çalışmayı önceki çalışmalardan ayrıştıran bazı hususlar bulunmak-

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arapça Öğretmenliği, gyavuz@29mayis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7630-3820

1 Ahmed Ebü'l-Hüseyin el-Hemedânî el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. İbrahim el-İbyârî (Kahire: Dâru'l-kutub, 1961), 7, 3; Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr. ve trc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları), 160-161.

2 Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Mutezile Akâidi: Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn,* nşr. ve trc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları), 44.

3 İddiaya yer veren çalışmalar için bk.; W. Nassau Lees, *The Qur'ân; With the Commentary of Imam Aboo Al-Qasım Mahmood Bin 'Omar Al-Zamakhshari* (Calcutta, 1856), 7-8; Andrew J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 76-85; Fethi Ahmet Polat Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'e, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 99-102; Mesut Kaya, "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-

tadır. Bu çalışmada, değişiklik iddiası, tarihçilerin rivayetleri ve şârihlerin aktardığı rivayetler mukayese edilerek ele alınacaktır. Bir diğer önemli husus, *el-Keşşâf* şerh-haşiyelerindeki tartışmaların yalnızca bir kısmı değil, mümkün mertebe bütün tartışmalar kronolojik ve mukayeseli bir şekilde incelenecektir. Ayrıca değişiklik iddiasına dair özgün yorumlara ve şerh-haşiyeler arasındaki ilişkiler ağına da ehemmiyet verilecektir.

1- Zemahşerî'nin Mukaddimede Değişiklik Yaptığı İddiası

VI/XII. yüzyılın ortalarından itibaren Zemahşerî'nin biyografisine yer veren birçok tarihçi onun Mutezilî kimliğine ve hayatına dair önemli bilgiler aktarmışlardır.[4] Değişiklik iddiasını dile getiren en erken tarihli eser ise **İbn Hallikân**'ın *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eseridir.[5] İbn Hallikân, iddiayı şöyle aktarmaktadır:

> *"... el-Keşşâf'ı yazdığında mukaddimenin başlangıç cümlesini ilk olarak,* الحمد لله الذي خلق القرآن *diye yazmıştır. Ona: 'Bu şekilde [halaka'l-Kur'ân] bırakırsan insanlar ondan uzak duracak, hiç kimse ona rağbet etmeyecek' denildi. Bunun üzerine, [ifadeyi]* الحمد لله الذي جعل القرآن *şeklinde değiştirdi.* جعل *onlara göre* خلق *anlamındadır. Bu, uzun bir tartışmadır. Pek çok nüshada* الحمد لله الذي أنزل القرآن *cümlesini gördüm. Bu [enzele'l-Kur'ân] insanların düzeltmesidir, musannifin düzeltmesi değil."*[6]

İbn Hallikân'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla *el-Keşşâf* mukaddimesinde iki aşamalı bir değişiklik gerçekleşmiştir. Birincisi, Zemahşerî'nin uyarılar akabinde *halaka* fiilini *ce'ale* ile değiştirmesi; ikincisi ise *ce'ale* fiilinin başkaları tarafından *enzele* şeklinde değiştirilmesidir. Bu bilgiler doğrultusunda bazı belirsizlikler de ortaya çıkmaktadır. Örneğin, *ce'ale* fiilinin tam olarak ne zaman *enzele* şeklinde değiştirildiğine dair net bir bilgi yoktur. İnsanlar tarafından gerçekleştirilen bu değişiklik, Zemahşerî hayatta iken mi yoksa vefatının ardından mı gerçekleştirildi? Ayrıca *enzele* fiilini yazanların kim olduğu da belirtilmemiştir. *Ce'ale* yerine *enzele* fiilini yazanlar Zemahşerî'nin Mutezilî-Hanefî Sünnî dostları olabileceği gibi bu ifadeden rahatsız olan Ehl-i Sünnet alimleri de olabilir.

Tarihçilerden **Ebü'l-Fidâ'** (ö. 732/1331) ve **İbnü'l-Verdî** (ö. 749/1349) değişiklik iddiasını farklı bir şekilde aktarmışlardır. Örneğin Ebü'l-Fidâ': *"... Kitabın girişinde de şu cümleye yer verdi:* الحمد لله الذي خلق القرآن منجما *Daha sonra bu ibareyi dostları değiştirdi (ashâbuhû) ve şöyle yazdılar:* الحمد لله الذي أنزل القرآن*"*[7] şeklinde aktarırken; İbnü'l-Verdî aynı lafızlarla ancak *ashâbuhû* kaydı olmadan aktarmıştır.[8] Bu rivayetlerdeki en önemli farklılık, Zemahşerî'nin herhangi bir şekilde değişikliğe dair bir müdahalede bulunmadığıdır. Ayrıca bu rivayetlerde, Zemahşerî ve bir başkası arasında *halaka* fiilinin sakıncalı oluşuna dair bir diyaloğa da yer verilmemiştir. Tarihçiler arasındaki bu anlaşmazlık iddianın anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Tarihçilerin rivayetlerinde önemli bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Bu ayrıntı; şu anda mevcut *el-Keşşâf* nüshalarında da bulunan *enzele* fiilidir.[9] Tarihçilerin rivayetlerinde *enzele* fiilinin Zemahşerî tarafından de-

---

Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:1 (2015), 111-115; Mesut Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Haşiye Yazıcılığı-Taşköprîzâde'nin Keşşâf Haşiyesi Örneği", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 71-74; M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 255-259; Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 19-22; Yusuf Memük, *Taşköprîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yönelttiği Eleştiriler: Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-Keşşâf Li'l-Cürcânî Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 82-86.

4 Zemahşerî'nin çağdaşlarından olup onunla görüşme imkânı elde eden Abdüsselam b. Muhammed el-Enderesbânî (VI/XII. yüzyılın ilk yarısında sağ), Zemahşerî biyografisi kaleme alan ilk kişidir. *el-Keşşâf* ve diğer eserlerinden söz eden Enderesbânî, *el-Keşşâf*'taki değişikliğe dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Bk. Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî: Carullah", nşr. Abdülkerim el-Yâfî, *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk* 3/57 (1982), 367-382.

5 Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*, 84.

6 Ebü'l-Abbâs Şemseddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi ehli'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397), 5, 170. Kaya, "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl", 111.

7 İmâdüddin İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ehbâri'l-beşer*, nşr. Dr. Muhammed Azb, Yahyâ Seyyid Hüseyin (Kahire: Dârü'l-me'ârif, ts.), 3, 25.

8 Ebû Hafs Zeynüddin Ömer İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417), 2, 44.

9 J.J.G. Jansen mevcut nüshalardaki *enzele* fiiline dair ilginç bir çıkarımda bulunur. Buna göre Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşünü yansıtmak üzere *halaka'l-Kur'ân* ifadesine yer vermesi sünnî alimleri kızdırmıştır. Böylelikle ifade, Kahire'deki 1966 yılı basımında *enzele'l-Kur'ân* şeklinde değiştirilmiştir. Bk. J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar (Ankara: Fecr Yayınevi,

ğil; ya kendisi hayatta iken veyahut kendisinden sonra başkaları tarafından eklendiği geçmektedir. İddiayı aktaran *el-Keşşâf* şerh-hâşiyelerine bakıldığı zaman ise durumun daha farklı olduğu görülmektedir. İleride de değinileceği üzere Kemalpaşazâde hariç diğer bütün şârih ve muhaşşîler, *enzele* fiilinin bizzat Zemahşerî tarafından eklendiğini belirtmişlerdir. Bu durumda iki ihtimal akla gelmektedir; ya şârih ve muhaşşîler iddiayı tarih kitaplarına bağlı kalmadan aktarmışlardır ya da tarih kitaplarındaki rivayeti özetlerken hata yapmışlardır.

2- İddianın Literatüre İlk Yansımaları

Değişiklik iddiasını şerhlerde gündeme getiren ilk kişinin Muhammed b. Hüseyin el-Hemedânî olduğu ifade edilmiştir.[10] Hemedânî'den sonra Tîbî, Yemenî, Bâbertî ve Fîrûzâbâdî gibi müellifler de iddiayı zikredip önemli açıklamalarda bulunan ilk isimlerdendir. Şârihler, *halku'l-Kur'ân* görüşüne işaret etmek üzere Zemahşerî'nin ilk olarak *halaka* yazdığını ancak kınanma endişesiyle (*takiyetten mine'ş-şenâ'e*[11], *takiyetten*[12], *havfen*[13], *takiyetten mine't-teşnî'*[14], *hazaren 'ani'ş-şenâ'e*[15]) onu *enzele* şeklinde değiştirdiğini aktarırlar. Ele aldığımız ilk beş şârihin aktardıkları rivayetler İbn Hallikân rivayetiyle örtüşmemektedir. Zira İbn Hallikân Zemahşerî'nin kınanma korkusuyla değil, uyarılması neticesinde *halaka* fiilini *ce'ale* fiili ile değiştirdiğini; *enzele*nin ise başkaları tarafından yazıldığını ifade etmişti. Şârihler ise *halaka* fiilinin bizzat Zemahşerî tarafından *enzele* şeklinde değiştirildiğini belirterek iddiayı farklı aktarmışlardır.

Şârihler iddiayı aktardıktan sonra söz konusu değişikliğin endişeden dolayı gerçekleşmediğine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. a) Buna göre Zemahşerî kınanma korkusuyla değişiklik yapmış olamaz. Zira *halku'l-Kur'ân* görüşüne ileride "*ve mâ hiye illâ sifâtü mübtedein*" (*o, yalnızca başlangıcı olanın nitelemesidir*) ifadelerinde de belirtmiştir.[16] b) Ayrıca Zemahşerî, mezhebini gizlemeyen ve muhaliflerine ağır sözler sarf eden biridir. Kınanma korkusuyla böyle bir değişikliğe gitmiş olması mümkün değildir.[17] Değişiklik iddiası literatürün genelinde bu iki argümanla reddedilmiştir. Söz konusu bu iki argümanın değişiklik iddiasından ziyade, iddianın gerekçesi olan "kınanma korkusu" ile ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte bazı şârihler iddianın geçersizliğini farklı argümanlarla desteklemişlerdir. Örneğin; **Ekmeleddin el-Bâbertî** yukarıda zikredilen argümanların yanı sıra daha önceki şerh ve hâşiyelerde rastlamadığımız bazı ilavelerde bulunur. Bâbertî'ye göre Zemahşerî'nin *hamdele*de zikrettiği *Kur'ân* ifadesinden muradı şudur:

> *Kur'an'ın mahluk oluşu ile lafızlar, harfler ve konuşulan, işitilen sesler kastediliyor, bu hususta zaten herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Bu hususta farklı düşünen Zahirilerdir. Çünkü onlar bunları da kadim olarak kabul etmektedirler. Onlar bu konuda hatalıdırlar, muhatap alınmayı bile hak etmiyorlar*.[18]

Bu ifadelerden hareketle, Bâbertî'ye göre Zemahşerî, *hamdele*nin ilk cümlesinde i'tizâlî bir görüşe yer vermemiştir. Kur'ân lafızlarının ve harflerinin işitiliyor ve konuşuluyor olması onun lafzen mahlûk olduğu-

---

1993), 119. Jansen'ın söz konusu bilimsel olmaktan uzak ifadeleri sonraki araştırmacılar tarafından reddedilip eleştirilmiştir. Bk. Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 100.

[10] Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 255.

[11] Muhammed b. Hüseyin Hemedânî, *Tavzîhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 308), 2a.

[12] Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb* (Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1424), I, 617.

[13] İmâdüddin Yahyâ Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 563), 1b.

[14] Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 198), 2b.

[15] Mecdüddin Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Nugbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 331), 3b.

[16] Değişikliğin gerekçesini reddeden bu ilk görüş için kronolojik olarak bk. Hemedânî, *Tavzîhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Murad Molla, 308), 2a; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*, I, 617; Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Nuruosmaniye, 563), 1b; Bâbertî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Cârullah Efendi, 198), 2b; Fîrûzâbâdî, *Nugbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* (Şehid Ali Paşa, 331), 4a.

[17] Kronolojik olarak bk. Hemedânî, *Tavzîhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Murad Molla, 308), 2a; Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Nuruosmaniye, 563), 1b; Bâbertî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Cârullah Efendi, 198), 2b; Fîrûzâbâdî, *Nugbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* (Şehid Ali Paşa, 331), 4a.

[18] Bâbertî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Cârullah Efendi, 198), 2b. Krş: Mehmet Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'ân'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler (Emelüddin Bâbertî Örneği)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 513.

nu gösterir ki Bâbertî'ye göre Ehl-i Sünnet alimleri de bu konuda aynı kanaate sahiptirler. Dolayısıyla burada Zemahşerî'nin takıyye yapmasını gerektirecek bir durum yoktur.

Değişiklik iddiasının ilk şârihler tarafından değerlendiriliyor olması iddianın literatürde dikkate alındığını göstermektedir. Ancak Ehl-i Sünnet alimlerinden Mutezile karşıtlığıyla bilinen ve Zemahşerî'nin sakıncalı fikirlerini ortaya çıkarmak üzere şerh kaleme alan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve Sekûnî (ö. 717/1317) gibi müelliflerin iddiadan hiç söz etmemeleri dikkat çekicidir. Bununla birlikte iddiayı reddetmek için farklı arayışlara giren şârihler de bulunmaktadır. Mutezile yanlısı kimliği ile bilinen **Yemenî**,[19] iddiaya dair önemli bir açıklamaya yer vermiştir: "*Keşşâf'ın müellif nüshasını inceledim. Onda (müellif nüshasında) herhangi bir silme izi veya değişiklik görmedim.*" diyerek değişiklik iddiasını temelden reddetmiştir.[20] Yine **Fîrûzâbâdî,** iddiayı hocasına[21] arz ettiğini ve hocasının da bu iddiayı son derece çirkin gördüğünü ifade etmiştir. Fîrûzâbâdî daha sonra *el-Keşşâf*'ın müellif nüshasını *Medînetü's-Selâm*'da (Bağdat) Ebû Hanîfe türbesinde gördüğünü, herhangi bir değişiklik izinin bulunmadığını ve *enzele* ifadesinin son derece açık olduğunu ifade ederek iddiayı temelden reddetmiştir.[22] Fîrûzâbâdî'nin müellif nüshasına dair incelemesi daha sonraki şârihler tarafından dile getirilmemiştir. Yemenî'nin incelemesi ise, ileride de değinileceği üzere, Seyyid Ahmed el-Kırîmî (ö. 879/1474) ve Kemalpaşazâde tarafından kullanılıyorken[23] şârihlerden Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın itirazına maruz kalacaktır.[24] Abdülkerim'in itirazı ise, ismi zikredilmeden, Taşköprîzâde tarafından kullanılacaktır.[25]

Şârihlerden Hemedânî ve Tîbî, *halaka* fiilinin *enzele* ile değiştirilmesinin *lafzî* ve *manevî* iki faydasından söz ederek bazı edebi inceliklere temas etmişlerdir. Buna göre *enzele* ve *hamdele*de daha sonra kullanılacak olan *nezzele* fiili arasındaki iştikak ilişkisi *lafzî* faydayı sağlamaktadır. Manevî fayda ise şöyledir: *Enzele* ve *nezzele* fiilleri Kur'ân'ın iniş keyfiyetine işaret etmektedir. Zira Kur'ân ilk olarak tek seferde *levh-i mahfûz*a inmiştir ki bu anlam *enzele* fiili ile sağlanmaktadır. Daha sonra ise maslahatlara binaen peyderpey inmiştir ki bu anlam da *nezzele* fiili ile sağlanmaktadır.[26] Son olarak da Mushaflarda sabit olmuştur ki **Tîbî**'ye göre bu anlam da *ce'ale* fiili ile sağlanmıştır. Tîbî'ye göre Zemahşerî bu lafızları sırasıyla cümle içerisinde kullanarak *cinas* sanatına başvurmuştur.[27] İlk olarak Hemedânî ve Tîbî tarafından dile getirilen bu faydalar daha sonraki şârihlerden Kutbüddin er-Râzî tarafından da aynı şekilde kullanılacaktır. Cürcânî, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ve Hatibzâde ise bunları aktarmakla birlikte bazı ilavelerde de bulunacaklardır.

Anladığımız kadarıyla, literatürün ilk şerh ve hâşiyelerinde, değişiklik iddiası farklı şekillerde algılanmıştır. Yemenî ve Fîrûzâbâdî'nin müellif nüshalarına[28] dair yaptıkları açıklamalardan hareketle iddiayı temelden reddettikleri anlaşılmaktadır. Hemedânî ve Tîbî'nin hem yalnızca kınanma gerekçesine odaklanmaları hem de değişikliğin faydalarından söz etmeleri değişiklik iddiasına ihtimal verdiklerini düşündürmek-

---

[19] Yemenî'nin Mutezile yanlısı tek şârih olduğu aktarılmıştır. Bk. M. Taha Boyalık, "Yemenî'nin Tuhfetü'l-Eşrâf Adlı el-Keşşâf Şerhinde Mu'tezile Savunusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 29-53.

[20] Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf fî keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Nuruosmaniye, 563), 1b.

[21] Fîrûzâbâdî ifadelerinde hocasının kim olduğunu ve söz konusu iddiayı hangi ta'lîkten okuduğunu açıkça ifade etmemiştir. İbn Cemâa'dan *el-Keşşâf*'ın bazı bölümlerini okuduğu, yine eserinde Sirâceddin el-Kazvînî'den "şeyhimiz" olarak bahsettiği nakledilmektedir. Bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 134. Ayrıca bk. Fîrûzâbâdî, *Nugbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* (Şehid Ali Paşa, 331), 3b.

[22] Fîrûzâbâdî, *Nugbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* (Şehid Ali Paşa, 331), 4a.

[23] Seyyid Ahmed b. Abdullah Kırîmî, *Hallü müşkilâti şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Âtıf Efendi Kütüphanesi, 359), 2a; Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal (Kemalpaşazâde), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 199), 2a.

[24] Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 296), 3a.

[25] Ahmed Efendi Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, nşr. M. Taha Boyalık (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 137.

[26] Hemedânî, *Tavzîhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Murad Molla, 308), 2a; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*, I, 616.

[27] Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*, I, 617.

[28] Klasik dönemde iddianın temelsiz olduğunu kanıtlamak için müellif nüshaları üzerine yapılan incelemeler, çağdaş dönemde yerini *el-Keşşâf* nüshaları üzerine yapılan incelemelere bırakmıştır. William Nassau Lees, elinde çok eski tarihli bazı *el-Keşşâf* nüshalarının bulunduğunu ve bu nüshalarda *halaka* veya *ce'ale*ye dair herhangi bir işaret bulmadığını ifade etmiştir. Andrew Lane ise, 110 el-Keşşâf nüshası üzerine yaptığı incelemeden hareketle değişikliğin mümkün olmadığı kanaatine varmıştır. Krş. Lees, *The Qur'ân; With the Commentary of Imam Aboo Al-Qasım Mahmood Bin 'Omar Al-Zamakhshari*, 7; Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*, 77-80.

tedir. Zira Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerini gizlememesi ve Mutezîli kimliğiyle övünmesi değişikliğin olmadığı anlamına değil; değişikliğin kınanma (teşnî') korkusuyla gerçekleşmediği anlamına gelir.

3- İddianın Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhine, Aksarâyî'nin *İ'tirâzât*'ına, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *Muhâkemât*'ına ve Hâşiyesine Yansımaları

Kutbüddin er-Râzî değişiklik iddiasını, isim zikretmeksizin, daha önceki şârihlerden Hemedânî ve Tîbî'nin ifadelerini kullanarak aktarmıştır.[29] Râzî iddiaya dair farklı bir açıklama yapmamıştır. Bu başlık altındaki asıl tartışma konusu, Aksarâyî'nin Râzî metnine yaptığı itiraz ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın bu itiraza verdiği yanıttır.

Daha önce de ifade edildiği üzere, şârihler Zemahşerî'nin kınanma korkusuyla değişiklik yapmadığı kanaatindedir. Zira Zemahşerî, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşünü ileride "ve mâ hiye illâ sifâtü mübtedein" ibarelerinde açığa çıkarmıştır. Kutbüddin er-Râzî'nin şerhine reddiyelerde bulunmak üzere *el-İ'tirâzât* adlı bir eser kaleme alan **Cemâleddin Aksarâyî,** başta şârih Râzî olmak üzere bu argümanı dile getiren şârihlerle aynı kanaatte değildir. Aksarâyî "ve ma hiye illâ sifâtü mübtedein" ifadesinin, aslında Zemahşerî'nin mezhebini âşikar etmediğini düşünmektedir. Zira bu ifadeler, kelâm-ı lafzînin mahluk olduğuna delalet eder ki Mutezile ve Eş'arî alimleri bu konuda hemfikirdirler.[30] Böylelikle Aksarâyî, değişiklik iddiasının sıhhatine dair kendi görüşünü dile getirmemiş, Râzî'nin öne sürdüğü gerekçeyi isabetsiz bulmakla yetinmiştir. Buna göre Mutezile ve Eş'arî alimlerinin ittifak etiği bir konuda Zemahşerî'nin söz konusu ifadeyle kendi mezhebine işaret etmesi mümkün değildir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Râzî taraftarlığı yaptığı *el-Muhakemât* adlı eserinde, Aksarâyî'nin itirazına cevap verir. Abdülkerim'e göre Râzî; "ve mâ hiye illâ sifâtü mübtedein" ifadelerinin, Zemahşerî'nin mezhebini değil, onun *halku'l-Kur'ân*'a dair düşüncesini ortaya çıkardığını söylemiştir. Abdülkerim'e göre Zemahşerî, "ve mâ hiye illâ sıfâtü mübtedein" ifadesiyle, tıpkı Râzî'nin dediği gibi, mezhebini açığa çıkarmış da olabilir. Zira Hanbelî mezhebi lafızların ve harflerin ezelî olduğunu savunmaktadır.[31] Böylelikle Abdülkerim, *halku'l-Kur'ân* meselesinde Hanbelî mezhebinin diğer Ehl-i Sünnet mezheplerinden farklı düşündüğüne işaret ederek Mutezile'den ayrıştığı noktayı dile getirmiştir. Bu şekilde Râzî'nin gerekçesinin tutarlı bir gerekçe olduğunu, Aksarâyî'nin yöntemsel eleştirisinin[32] batıl olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr *Muhâkemât*'ında Aksarâyî'nin itirazlarına odaklandığı için değişikliğin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair herhangi bir görüş belirtmemiştir. *Muhâkemât*'tan sonra kaleme aldığı *el-Keşşâf* haşiyesinde ise iddiayı bazı şerhlere atıfta bulunarak aktarmıştır.[33] Abdülkerim, değişikliğin kınanma (teşnî') korkusuyla gerçekleşmediğini daha önceki şârihlerin argümanlarını kullanarak ifade etmiştir.[34] Hemedânî, Tîbî ve Kutbüddin er-Râzî değişikliğin *lafzî* ve *manevî* iki türlü yararından söz etmişken, Abdülkerim, beş türlü faydadan söz etmiştir[35] ki bu beş faydayı da Cürcânî'nin *el-Keşşâf* haşiyesinden almış olması muhtemeldir.[36] Bu faydalara ileride değinilecektir.

Yemenî'nin müellif nüshasına dair yaptığı incelemeden söz edilmişti. Abdülkerim b. Abdülcebbâr bu incelemeye itiraz kabilinden bir değerlendirme yapar: "*Bu durum [Yemenî'nin incelemesi] değişikliğin olma-*

---

[29] Kutbüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 146), 2a.

[30] Cemâlüddin Muhammed Aksarâyî, *el-İ'tirâzât elletî evrede el-İmâm Cemâlüddîn el-Aksarâyî alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-İmâm Kutbiddîn er-Râzî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 242), 35b.

[31] Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Muhâkemâtü Abdilcebbârzâde beyne Hâşiyeti Kutbiddîn er-Râzî ale'l-Keşşâf ve beyne İ'tirâzâti Cemâliddîn el-Aksarâyî* (Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 24), 5a-5b.

[32] Boyalık'a göre Aksarâyî, bu iki cevaba şu şekilde cevap verebilirdi: Birinci cevap, Zemahşerî'nin mezhebi de zaten *halku'l-Kur'ân*'dır. İkinci cevap ise, Zemahşerî kitabında Hanbelîler'e değil Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmektedir. Bkz. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 257.

[33] Müstensih, kırmızı bir hatla "*bazı şerhler*" ifadesinin altına "*fi't-Tîbî*" yazarak rivayetin Tîbî'den alındığına işarette bulunmuştur. Bkz: Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 3a.

[34] Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 3a.

[35] Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 3a.

[36] Cürcânî iddianın doğru olması takdirinde değişikliğin bazı faydalarından söz ederek yedi tane maddeye yer vermiştir. Bkz: Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf* (Dârü'l-fikr, 1977), 1, 3.

dığı anlamına gelmez. Zira değişikliğin müellifin başka bir nüshasında gerçekleşmiş olması muhtemeldir."[37] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülkerim'in bu son değerlendirmesi ilk defa kendisi tarafından dile getirilmiş ve daha sonra Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) tarafından da kullanılmıştır.[38]

Yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın değişiklik iddiasına ihtimal verdiği anlaşılmaktadır. Abdülkerim, değişikliğin mümkün olabileceğini ancak bunun sebebinin kınanma (*teşnî'*) olamayacağını ifade ederek mevzuya farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Zira Abdülkerim ve bazı *el-Keşşâf* şârihlerine göre[39] Zemahşerî, mukaddimenin ilerleyen satırlarında i'tizâlî fikrini açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla onlara göre değişikliği, kınanma (*teşnî'*) korkusuyla açıklamak mümkün değildir. Kınanma korkusunu bir gerekçe olarak kabul etmeyen Abdülkerim tıpkı Hemedânî, Tîbî, Kutbüddin er-Râzî gibi değişikliğin faydalarından söz ederek kelâm, belagat ve sözlükbilim çerçevesinde başka argümanlar bulmaya çalışmıştır. Abdülkerim'in değişikliğe ihtimal vermesinin bir diğer delili de Yemenî'nin müellif nüshasına dair yaptığı incelemeye karşı çıkarak değişikliğin başka bir müellif nüshasında gerçekleşme ihtimalini göz önünde bulundurmasıdır.

4- İddianın Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerhine ve Şerh Hâşiyelerine Yansımaları

Cürcânî *Hâşiye ale'l-Keşşâf* adlı eserinde yaptığı açıklamalarla tartışmanın yönünü değiştirmiştir. Değişiklik iddiasının ihtimal dahilinde olduğuna işaret etmek üzere "fe in sehha zâlike"[40] (*eğer bu iddia doğruysa*) ibaresini[41] kullanarak iddiayı temelden reddetmek yerine daha ihtiyatlı yaklaşmıştır. Onun bu tutumu, Cürcânî şerhine haşiye yazan muhaşşîlerin dikkatinden kaçmamıştır. **Kemalpaşazâde** ve **Taşköprîzâde**'ye göre Cürcânî'nin tereddüt etmesinin sebebi değişikliğe dair birbirinden farklı iki görüşün bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bunlar Yemenî'nin müellif nüshasına dair yaptığı inceleme akabinde değişikliği temelden reddeden görüş ve İbn Hallikân'ın değişikliğin gerçekleştiğine dair görüşüdür.[42] Taşköprîzâde'ye göre Yemenî'nin müellif nüshasına dair yaptığı inceleme değişiklik ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Zira değişikliğin başka bir nüshada gerçekleşmiş olma ihtimali de vardır.[43] Hatırlanacağı üzere bu fikir daha önce şârihlerden Abdülkerim b. Abdülcebbâr tarafından dile getirilmişti.[44] Taşköprîzâde'nin bu konuda Abdülkerim'in tavrını dikkate almış olması muhtemeldir.

Kemalpaşazâde, *el-Keşşâf* şârih ve muhaşşîleri arasında, değişiklik iddiasına en çok eğilen isimdir. Meseleyi bütün yönleriyle ele alması ve görüşlere daha temkinli yaklaşması konuya dair söylemlerini kıymetli hale getirmektedir. Zira Kemalpaşazâde, *el-Keşşâf* literatüründe tarihçi İbn Hallikân'ın ismini zikredip değişiklik iddiasını bütünüyle aktaran ilk kişidir. Ayrıca Kemalpaşazâde, İbn Hallikân rivayetinden hareketle *halaka* yerine *enzele*nin yazılmasını, müellif dışında başka birilerinin yazmış olma ihtimalini dile getiren ilk kişidir. Taşköprîzâde ise -ismini zikretmeden- Kemalpaşazâde'nin bu fikrine itiraz etmiştir. Zira Taşköprîzâde'ye göre hangi ihtimalin doğru olduğunu kesin bir şekilde tespit etmek mümkün değildir.[45] Taşköprîzâde bu açıklamasıyla değişiklik iddiasına en ihtiyatlı yaklaşan isim olduğunu göstermiştir.

---

[37] Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 3a.

[38] Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 137.

[39] Değişikliğin bazı faydalarından söz eden şârihlerin, değişikliğe ihtimal verdikleri kanaatindeyiz. Abdülkerim b. Abdülcebbâr dışında bu şârihler arasında Hemedânî, Tîbî, Kutbüddin er-Râzî ve Cürcânî gibi isimler bulunmaktadır.

[40] Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.

[41] Cürcânî'nin "fe in sahha zâlike" ifadesiyle tam olarak ne kastettiği tartışmalıdır. Lane'e göre Cürcânî iddiayı açık bir şekilde reddetmemektedir. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*, 80-83. Kaya, Cürcânî'nin aslında iddiayı reddettiğini belirtir. Kaya, "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl", 114. Boyalık, Cürcânî'nin iddiayı ciddiye aldığını ifade eder. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 257. Memük ise Cürcânî'nin aslında değişiklik iddiasına eğilimli olduğunu ifade eder. Memük, *Taşköprîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yönelttiği Eleştiriler: Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-Keşşâf Li'l-Cürcânî Bağlamında*, 85.

[42] İbn Kemal (Kemalpaşazâde), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 2b; Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 137.

[43] Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 137. Krş: Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprîzâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği", 73.

[44] Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 3a.

[45] Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 137.

Cürcânî değişikliğin hikmetine dair yedi tane faydadan söz etmiştir. Cürcânî'den önce ilk olarak Hamedânî ve Tîbî değişikliğin bazı *lafzî* ve *manevî* faydalarından söz etmişti. Cürcânî ise daha önceki şârihlerin zikrettikleri faydalara ilave olarak beş faydadan daha söz etmiş ve bu sayıyı yediye çıkarmıştır. Cürcânî şerhine haşiye yazan Hatibzâde ise daha öncekilere ilave olarak dört faydadan daha söz etmiş ve sayıyı on bire çıkarmıştır. Cürcânî ve Hatibzâde'nin değişikliğe dair zikrettikleri faydalar sonraki muhaşşîler tarafından genişçe tartışılmıştır. Kemalpaşazâde ve Taşköprîzâde hem Cürcânî'nin hem de Hatibzâde'nin zikrettiği faydaları tekrardan değerlendirmiştir. Karamânî ise, Cürcânî'nin zikrettiği faydaları sistematik bir şekilde bütünüyle tenkit etmiştir. Böylelikle değişiklik iddiasının sıhhati üzerine yapılan tartışmalar yerini büyük oranda Cürcânî'nin zikrettiği faydaların geçerli olup olmadığına bırakmıştır. Burada literatürde zikredilen bütün faydaları birer birer zikredip söz konusu faydaların açtığı tartışmalara değineceğiz. Cürcânî'nin *halaka* yerine *enzele* yazılmasının faydalı olduğuna dair ilk gerekçesi şöyledir:

> *1-Halaka fiili uydurma (iftira) anlamına da gelir. Her ne kadar burada uydurma anlamı kastedilmese de [halaka fiilinin]kullanılması uygun değildir.*[46]

*Halaka*nın *iftira* (uydurma) anlamına gelebileceği ihtimaline dair muhaşşîler Cürcânî'nin şöyle dediğini nakleder: "Mutezile; *'Kur'an, Allah'ın yaratılmamış (gayr mahlûk) kitabıdır*' hadisini '*Kur'an, Allah'a iftira edilmemiş (gayr mufterâ) kitaptır*' şeklinde tefsir etmiştir."[47] Cürcânî *halaka* fiilini *iftira* anlamında kullanan Mutezile'ye dikkat çekerek *halaka*nın sakıncalı anlamına işaret etmiştir. Bu sakıncalı anlamdan hareketle *enzele* fiili *halaka* fiiline tercih edilmelidir.

Cürcânî'nin değişikliğin hikmetine dair zikrettiği bu ilk fayda muhaşşîlerin ekseriyeti tarafından eleştirilmiştir. **Hatibzâde**'ye göre Cürcânî'nin *halaka*nın muhtemel anlamlarından biri olan uydurma (iftira) anlamına dikkat çekip bu hususu faydadan zikretmesi doğru değildir. Zira hiçbir zihin *halaka'l-Kur'ân* tabirindeki *halaka* fiilinden uydurma anlamını vehmetmez.[48] **Karamânî** de buna benzer bir eleştiri dile getirmiştir.[49] **Kemalpaşazâde** ise, Cürcânî'yi açıkça desteklemese de Hatibzâde'nin eleştirilerine -isim zikretmeksizin- daha temkinli yaklaşmıştır. Zira, yukarıda da belirtildiği gibi, Mutezile âlimleri "gayr mahlûk" ifadesini "gayr mufterâ" şeklinde tefsir ederek *halaka* fiilinin *iftira* anlamına gelebileceğini belirtmişlerdir.[50] Böylelikle Kemalpaşazâde, Hatibzâde'nin "hiçbir zihin bu şekilde düşünmez" ifadelerine ihtiyatlı yaklaşarak meseleyi daha ince okumuştur. **Taşköprîzâde** ise doğrudan Hatibzâde'nin eleştirisini alıntılayarak Cürcânî ve diğer muhaşşîler arasında arabuluculuk görevi üstlenmiştir. Buna göre Cürcânî'nin zikrettiği fayda vücûbiyeti ifade etmeyen bir tercih sebebidir. Dolayısıyla *halaka* kelimesinin sözlük anlamlarından biri olan uydurma (iftira) anlamına gelmesi, değişiklik için yeterli sebeptir. Ayrıca Cürcânî "(halaka kullanımı) güzel olmaz" demiştir; aksi takdirde "caiz değildir" derdi.[51]

Karamânî, Cürcânî'ye farklı bir eleştiri daha yöneltir. Buna göre *halaka*nın muhtemel anlamları üzerinden *enzele* fiilini tercih etmek doğru değildir. Muhtemel anlamlar üzerinden tercihe gidilecekse, *enzele*nin muhtemel anlamları da sorunludur. Zira *enzele* fiili bazen ortadan kaldırmak (izâle) ve aşağılamak (tahkîr) gibi anlamlara gelmektedir.[52]

Cürcânî'ye yönelik bir diğer eleştiri konuya daha temkinli yaklaşan **Kemalpaşazâde** tarafından dile getirilmektedir. Cevherî'den aktardığına göre *mahlûk* ifadesi, "bir şeyin sahibi dışında başka birine nispet edilmesi" anlamına gelmektedir. "Kelâmullâhi gayr mahlûk" ifadesindeki *mahlûk* kelimesi "bir şeyin sahibi dışında başka birine nispet edilmesi" anlamına gelirse, makamın tahammül etmediği ve kelamın ihtimal vermediği fâsid bir anlam meydana gelir ki böyle bir anlamdan kaçınmaya çalışmak anlamlı değildir.[53] An-

---

[46] Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, 1, 3.

[47] Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3a; Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 139.

[48] Muhyiddin Mehmed Efendi Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 604), 4b.

[49] Kara Kemal Kemâleddin İsmâil Karamânî Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 270), 2b.

[50] Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3a.

[51] Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 139.

[52] Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 2b.

[53] Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3b.

ladığımız kadarıyla, Kemalpaşazâde'ye göre Kur'ân söz konusu olduğu zaman *halaka* fiilinin uydurma (iftira) anlamını düşünmek mümkün değildir.

Yapılan tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, Cürcânî'nin sözlükbilim çerçevesinde zikrettiği ilk fayda, muhaşşîlerin geneli tarafından tenkit edilmiştir. Taşköprîzâde'nin ise Cürcânî lehine değerlendirmede bulunması dikkat çekicidir.

> *2-Kur'ân'ın hudûsu muhalifler nezdinde hoş karşılanmamaktadır. Dolayısıyla ilkin bu görüşü farklı bir lafızla gizleyip kendi öncüllerini aktardıktan sonra muhaliflere bunu kabul ettirmek daha uygun olur. Ayrıca bunu fark ettirmeden aşamalı olarak yapması daha evladır.*[54]

Cürcânî'nin zikrettiği bu ikinci gerekçeye Karamânî itiraz eder. Karamânî'ye göre söz konusu gerekçeden dolayı *halaka* fiilini terk edip *enzele* fiilini tercih etmek doğru değildir. Zira müellif *hamdele*de, Kur'ân'ın hudûsuna istidlâlde bulunup bir tür iddiaya yer vermiştir. Söz konusu iddiaya ise en iyi *halaka* fiili ile işaret edilir. Bu durumda, yalnızca muhaliflerini ürkütmemek maksadıyla iddiayı zayıf düşürüp *halaka* yerine *enzele*yi zikretmesi düşünülemez. Ayrıca müellif muhalefetini izhâr edip mezhebiyle açıkça övünen biridir.[55]

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî'nin "bunu fark ettirmeden aşamalı olarak yapması" kaydı Hanbelilere yönelik küçümseyici bir göndermedir. Kemalpaşazâde, Hanbelilerin Kur'ân'ın kıdemi noktasında aşırıya kaçtıklarını, Kur'ân cildinin ve kılıfının bile kıdemini savunduklarını belirtmiştir.[56] Taşköprîzâde'ye göre ise Kemlpaşazâde'nin bahsettiği hususlar hitabî makama uygun olmayıp münazara makamına uygundur.[57] Dolayısıyla Hanbelilere yönelik bir iğneleme fikri anlamlı değildir.

Kırîmî'ye göre Cürcânî, "*ilkin bunu gizlemek istedi*" kaydıyla Kutbüddin er-Râzî'ye itiraz etmiştir. Zira Râzî, Zemahşerî'nin *hamdele*nin ilerleyen satırlarında mezhebini aşikâr ettiğini, ilk cümlede mezhebini gizlemesinin anlamsız olduğunu belirtmişti.[58] Kırîmî'nin bu tespiti daha sonra Taşköprîzâde tarafından da kullanılacaktır.[59]

> *3-Kur'ân'ın hudûsuna ileride değindiği için tekrardan kaçınmak istemiştir.*[60]

Cürcânî'nin zikrettiği bu maddeye yalnızca Karamânî itiraz etmiştir. Karamânî'ye göre tekrardan kaçınmak da *enzele* için bir tercih sebebi değildir. Örneğin; "âlem hâdistir çünkü müteğayyirdir. Her müteğayyir hâdistir, o halde âlem de hâdistir." ifadesinde ilk olarak matlûb olan yargıyı (âlem hâdistir) ifade ederiz. Ardından öncülleri (her müteğayyir hâdistir) sıraladıktan sonra vardığımız sonucu (o halde âlem hâdistir) tekrar ederiz. Böylelikle aslında ilk söylediğimiz yargıyı, öncülleri sıraladıktan sonra tekrar dile getiririz.[61] Dolayısıyla burada tekrardan kaçınmak mümkün olmadığı gibi uygun da değildir.

> *4- Zamansal olarak Kur'ân'ın indirilmesi yaratılmasından sonra gerçekleşir ki bu bize daha yakındır.*[62]

Karamânî zamansal olarak *enzele*nin *halaka* fiilinden daha uygun olduğu noktasında Cürcânî ile aynı fikirdedir. Ancak Karamânî'ye göre *halaka* fiili, müellifin kendi mezhebini izhâr edip onunla övünmesi bağlamında *enzele* fiilinden daha uygundur.[63] Kanaatimizce Karamânî Cürcânî'nin dördüncü maddesine etkili bir cevap verememiştir. Zira Cürcânî'nin ifadeleriyle birebir aynı kanaate sahipken itirazını başka bir yöne çevirmiştir.

---

54 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.
55 Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 3a.
56 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 4b.
57 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 143.
58 Kırîmî, *Hallü müşkilâti şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Âtıf Efendi Kütüphanesi, 359), 2a.
59 Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 2a; Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 143.
60 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.
61 Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 3a.
62 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.
63 Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 3a.

5-Kur'ân'ın inzaline hamd edilmiş iken, Kur'ân'ın yaratılmışlığına hamd edilmemiştir.[64]

Karamânî, Kur'ân'da *enzele* fiiline hamd edilmesi noktasında Cürcânî ile aynı kanaattedir. Ancak ona göre Kur'ân'ın inzâli müellifin mezhebine delalet etmemektedir. Müellifin muradı ise *hamdele* makamında kendi mezhebini ortaya çıkarmaktır ki bu da en iyi *halaka* fiili ile olur.[65] Karamânî yine konuyu farklı bir yöne çekerek itiraz etmeye çalışmıştır.

6-Enzele fiili daha sonra gelen nezzele fiili ile iştikâk cihetinden daha uyumludur.[66]

Karamânî'ye göre *inzâl* ile *tenzîl* arasındaki iştikâk cihetinden olan yakınlık, söze edebi güzellikler katan *bedi'* inceliklerindendir. *Bedî'* ise belagat vecihlerine dahil değildir. *Halaka* fiilinin zikredilmesiyle müellif mezhebini açığa çıkarmak istemiş ve muhaliflerine karşı muhalefetini de sağlamlaştırmak istemiştir ki bu sözün *muktezâ-yı hâl*e uygunluğuyla yani *meânî* ilmi ile alakalıdır. *Meânî* ilmi ise belagat vecihlerine dahildir. Belagat ilminde asıl olan söz güzelleştiricileri (bedî') değildir, muktezâ-yı hâle uygunluktur (meanî). Dolayısıyla burada beliğ olan kullanım *enzele* değil, *halaka*dır.[67]

7-Enzele ve nezzele fiillerinin bir arada zikredilmesi ile Kur'ân'ın iniş keyfiyetine daha iyi işaret edilir…[68]

Karamânî'ye göre Kur'ân'ın levh-i mahfuzda tek seferde yaratılışı (halaka) ve yeryüzüne peyderpey (müneccemen) inişi (tenzil) noktasında bütün müfessirler aynı görüştedir. Ancak dünya semasına tek seferde indirilişi (inzâl) hususunda müfessirler farklı kanaatlere sahiptirler. Bu ihtilaftan hareketle *halaka* filinin kullanımı evladır. Zira Kur'ân'ın levh-i mahfuzda yaratılışı noktasında müfessirlerin hiçbir ihtilafı yoktur. [69]

Cürcânî'nin *enzele* fiilini *halaka* fiiline tercih edilmesine dair gerekçeleri ve muhaşşîler tarafından bu gerekçelere yapılan itiraz ve değerlendirmelere yer verdik. Hatibzâde'nin zikrettiği faydaları Cürcânî'nin zikrettiklerine ilave edersek toplamda on bir fayda olacaktır. Hatibzâde'nin zikrettiği faydalar şöyledir;

8- Zemahşerî halaka fiilini enzele ile değiştirerek kitabının girişinde Hz. Peygamber'in "Kur'ân Allah'ın mahlûk olmayan kitabıdır" şeklindeki hadisine, tevili gerektirmeyecek bir şekilde, muhalefet etmekten kaçınmıştır.[70]

Hatibzâde muhtemel bir fayda olarak kabul edilebilecek bu maddeye yer verdikten sonra söz konusu hadisin uydurma olduğunu vurgulayarak kendi zikrettiği sekizinci faydayı geçersiz bulur. Radıyüddin İbn Sâgânî'nin (ö. 650/1252) uydurma hadisleri derlediği eserinde söz konusu hadisi de zikrettiğini kaydeder. Hatibzâde, Ehl-i Sünnet alimlerinin mezkûr hadisten hareketle Kur'ân'ın gayr-ı mahlûk olduğunu savunmalarının; muhaliflerinin ise hadisteki *halaka* ifadesinin uydurma (iftira) anlamına geldiğini ileri sürerek karşı argüman geliştirmelerinin şaşılacak bir husus olduğunu; zira her iki tarafın da mezkûr hadisin uydurma bir hadis olduğunu anlayamadıklarını belirtir.[71]

Kemalpaşazâde'ye göre Hatibzâde'nin zikrettiği sekizinci madde sorunludur. Zira Zemahşerî zaten *halku'l-Kur'ân* görüşüyle övünen ve şöhret bulan bir kimse olduğu için bu hadisin zahirine muhalefet etmektedir.[72] Dolayısıyla bu hadis sebebiyle değişiklik yapması düşünülemez. Kemalpaşazâde söz konusu maddeyi geçersiz bulduğu gibi Hatibzâde'nin açıklamalarına da çeşitli açılardan eleştiri yöneltmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre İbn Sâgânî'nin bu hadisi mevzû hadislerden saymış olması hadisin delil olma niteliğine halel getirmemektedir. Buna göre söz konusu hadisin, mezhep içerisinden herhangi bir kınama gelmeyecek şekilde, tevil edilmesi gerekmektedir. Zira hadis her iki mezhepte de meşhur olup kullanılmaktadır.[73] Ke-

---

64 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.
65 Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 3a.
66 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.
67 Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 3a-3b.
68 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*, I, 3.
69 Karamânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Murad Molla, 270), 3b.
70 Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Fatih, 604), 4a.
71 Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Fatih, 604), 4b-5a.
72 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 2b-3a.
73 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3b.

malpaşazâde, Ehl-i Sünnet alimlerinin ve muhaliflerinin hadisin uydurma olduğunu anlayamamalarını normal karşılayıp; Hatibzâde'nin bu duruma şaşırmasını da anlamsız bulmaktadır. Zira Kemalpaşazâde'ye göre her iki tarafın da hadis iminde bir mahareti söz konusu olmadığı için hadisin kullanılması normaldir. Tefsir kitaplarının fezâilü'l-Kur'ân'a dair uydurma hadislerle dolup taşmasına kimsenin şaşırmaması ve garipsememesi de bunu göstermektedir.[74]

Taşköprîzâde; Hatibzâde ve Kemalpaşazâde'nin ifadelerini alıntıladıktan sonra Kemalpaşazâde'nin itirazlarına cevap vermeye çalışır. Buna göre İbn Salah (ö. 643/1245) ve diğer hadis alimleri uydurma olduğu bilinen bir hadisin rivayetini caiz görmemektedirler. Dolayısıyla hadisin delil olma niteliğine halel gelmiş olur. Taşköprîzâde'ye göre hadisin uydurma olduğu bilinmiyorsa, bu durumda Kemalpaşazâde haklı olabilir. Ancak Ehl-i Sünnet alimlerinin bu tür uydurma hadisleri bilmemesi neredeyse imkansızdır. Zira Nuh b. Ebî Meryem'in (ö. 173/789) fezâilü'l-Kur'ân'a dair tefsir eserlerine uydurma hadisler koyması herkes tarafından bilinmektedir. Öyle ki Vâhidî, Sa'lebî ve Zemahşerî gibi müfessirler bu hadisleri tefsirlerine almakla eleştirilmişlerdir.[75]

> *9- Zemahşerî'nin halaka yerine enzele'yi seçmesiyle Kur'ân'ın nüzulüne dair sıfatların (inzâl, tenzil, telif ve tanzim) tek bir iplikte (silk) sırayla dizilmesi gerçekleşir ki bu hem lafzî olarak daha uygundur hem de müellifin muradı olan Kur'ân'ın hudûsüne daha iyi delalet eder. Buradaki güzellik de gizli değildir.*[76]

Kemalpaşazâde Hatibzâde'nin zikrettiği bu gerekçeye katılmamaktadır; çünkü *halaka* fiili de Kur'ân'ın *hudûsuna* ve *nüzûluna* dair diğer sıfatlarla uyum içerisindedir. Ayrıca *inzâl*in *hudûsa* delaleti "telif" kaydıyla sağlanmaktadır.[77] **Taşköprîzâde**'ye göre ise durum tam tersinedir. *Halaka* ifadesinin aksine *inzâl* kelimesi, "telif" kaydı olmaksızın, tek başına hudûsa delalet eder.[78]

> *10- İnzâl kelimesinde indirilen şeyin (munzel) yüceliğine dair işaret var iken "halaka" fiilinde bu yoktur.*[79]

Kemalpaşazâde bu değişiklik gerekçesini de sorunlu bulmaktadır. Zira indirilen şeyin yüceliği zaten ilerde zikredilecek olan *nezzelehu* ifadesiyle sağlanmıştır ki bunu defalarca yapmanın bir anlamı da yoktur.[80] **Taşköprîzâde** bu hususta da Kemalpaşazâde'nin eleştirisini kabul etmez. Zira Taşköprîzâde'ye göre indirilen şeyin (munzel) yüceliği, *halaka* yerine *enzele* tercih edilirse mümkün olur.[81]

> *11- Değişiklik ihtimalinde "ve mâ hiye illâ sifâtu mübtedein" ifadesindeki "hiye" zamirinin râcî' olduğu yeri bulmak gibi herhangi bir zorluk (tekellüf) meydana gelmez. Ancak değişiklik kabul edilmediği takdirde Zemahşerî'nin hamdelede Kur'ân'ın yaratılmışlığına dair zikrettiği sıfatlar içerisinde zamirin hangisine râcî' olduğunu bulmak bir hayli zorlaşır.*[82]

Kemalpaşazâde'nin eserinde bu faydaya dair doğrudan yöneltilmiş bir itiraz bulunmamaktadır. Ancak Taşköprîzâde'nin eserinde, Kemalpaşazâde'den alıntı yapılırken buna da itiraz ettiği ve zamirin mercii noktasında meydana gelen tekellüfün *halaka* fiilinde de meydana gelmeyeceği ifade edilmiştir.[83] Taşköprîzâde zamirin mercii ile ilgili Kemalpaşazâde'den bu bilgileri aktarsa da bu konuya dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Kemalpaşazâde son olarak meseleye dair genel kanaatlerini aktarır. Kemalpaşazâde'ye göre tarih kitaplarındaki rivayetlerden hareketle değişikliğin müellif dışında başkaları tarafından da yapılmış olması muh-

---

74 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3b.
75 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 140.
76 Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Fatih, 604), 4a-4b.
77 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3a.
78 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 139.
79 Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Fatih, 604), 4b.
80 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 3a.
81 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 139.
82 Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Fatih, 604), 4b.
83 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 136.

temeldir. Ayrıca Cürcânî'nin zikrettiği ilk üç fayda dışındaki diğer faydalar *halaka* fiilinin terkinden ziyade *enzele* fiilinin zikredilmesini gerektirir. Bu faydalardan hareketle (*enzele* daha uygun olsa bile) *halaka*yı terk etmek doğru değildir. Zira "halaka'l-Kur'âne ve enzelehû" diyerek ikisini cem' etmek mümkündür. En nihayetinde Kemalpaşazâde, "mezkûr bütün faydalar Zemahşerî'nin *halaka* fiilini *enzele* şeklinde değiştirmesinin asıl sebebi olamaz"[84] diyerek tartışmayı sonlandırmış olur. **Taşköprîzâde'ye** göre Kemalpaşazâde yanılmaktadır. Zira Cürcânî'nin zikrettiği faydalar, *halaka* fiili için geçerli olmayıp, *halaka* fiilini terk etmek için yeterlidir.[85]

el-Keşşâf şerhlerine yazılan haşiyelerin ön planda olduğu bir dönemde doğrudan *el-Keşşâf*'ı şerh eden **Hasan Çelebi** (ö. 891/1486) ve **Hâmid b. Ali el-İmâdî** (ö. 1171/1757) tartışmaya Cürcânî'nin açıklamalarını alıntılayarak dahil olmuşlardır.[86] Hamid el-İmâdî eserinin sonunda yer verdiği Zemahşerî biyografisinde konumuz açısından ilginç bilgiler aktarır. İmâdî'nin *kîle* formunda aktardığı bilgilere göre Zemahşerî, mukaddimede yaptığı değişiklikle i'tizâlî görüşlerinden bütünüyle vazgeçmiştir. Ancak İmâdî, *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî fikirlerle dolu olduğunu belirterek bu görüşü temelsiz bulmuştur.[87]

Değişiklik iddiası çağdaş dönemde birçok akademik çalışmanın da gündeminde olmuştur. Bu çalışmaların kahir ekseriyeti Fîrûzâbâdî'nin müellif nüshasına dair yaptığı incelemeyi dikkate alarak değişiklik iddiasının temelsiz olduğunu ifade etmişlerdir. *el-Keşşâf* nüshalarını inceleyen William Nassau Lees[88], Andrew Lane[89] ve bazı şârihlerin açıklamalarını esas alan Fethi Ahmet Polat[90], Mesut Kaya[91] ve Oğuzhan Ş. Yağmur[92] da iddiayı reddeden bazı isimlerdendir.

SONUÇ

Bu çalışmada, değişiklik iddiası tarihçilerin rivayetlerinden ve şârih-muhaşşîlerin aktarımlarından hareketle ele alınmış; şerh-haşiyelerdeki tartışmalar, özgün yorum ve çıkarımlar, itiraz ve muhakemeler incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda değişiklik iddiasına karşı tutumların tek boyutlu olmadığı, tarih boyunca birbirinden farklı yaklaşımların sergilendiği görülmüştür. Ayrıca bazı şerh ve haşiyelerin, iddianın sıhhatine değinmekten ziyade önceki şârihlerin açıklamalarına itiraz, tahkik ve muhakeme kabilinden değerlendirmelerde bulunarak tartışmaya dahil oldukları tespit edilmiştir.

Yapılan inceleme akabinde, değişiklik iddiasının temelsiz olduğuna işaret eden birçok husus tespit edilmiştir. Hem tarihçilerin hem de şârih ve muhaşşîlerin iddiayı farklı şekillerde aktarması, literatürde Mutezile karşıtlığıyla bilinen ve Zemahşerî'nin bütün i'tizâlî görüşlerini ortaya çıkarmaya çalışan İbnü'l-Müneyyir ve Sekûnî gibi alimlerin iddiadan hiç söz etmemesi, Yemenî ve Fîrûzâbâdî'nin müellif nüshalarını inceleyip değişikliğin olmadığına dair tanıklık etmesi iddianın temelsiz olduğunu gösteren bazı hususlardır. Öte taraftan, İbn Hallikân'ın değişikliğin gerçekleştiğine dair rivayeti zihinlerde soru işaretlerine yol açmıştır. Hemedânî, Tîbî, Kutbüddin er-Râzî, Cürcânî, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ve Hatibzâde gibi şârih ve muhaşşîlerin değişikliğin bazı faydalarından söz etmeleri; şârihlerin Yemenî'nin incelemesine itiraz etmeleri, Kemalpaşazâde ve Taşköprîzâde gibi muhaşşîlerin iddiaya tedbirli yaklaşımları değişikliğin bütünüyle reddedilmediğini göstermiştir. Buradan hareketle *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerini, değişiklik iddiasını temelden reddedenler (Yemenî, Fîrûzâbâdî) ve değişikliğin kınanma (*teşnî'*) korkusundan ziyade başka sebeplerinin olabileceğini savunanlar (Hemedâni, Tîbî, Kutbüddin er-Râzî, Cürcânî, Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Hatibzâde) şeklinde ikiye ayırmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz.

---

84 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid* (Cârullah Efendi, 199), 5a.

85 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 145.

86 Mehmed Şâh el-Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 606), 2b-3a; Hâmid b. Ali b. İbrahim ed-Dımaşkî İmâdî, *el-İthâf fî şerhi hutbeti'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 243), 11b-12a.

87 İmâdî, *el-İthâf fî şerhi hutbeti'l-Keşşâf* (Esad Efendi, 243), 41a.

88 Lees, *The Qur'ân; With the Commentary of Imam Aboo Al-Qasım Mahmood Bin 'Omar Al-Zamakhshari*, 7-8.

89 Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*, 77-80.

90 Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 99-102.

91 Kaya, "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl", 111-115.

92 Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*, 22.

İddianın sıhhatine dair yapılan tartışmalar, *el-Keşşâf* şerh-haşiye geleneğinde bir tür ilmi hareketliliğe de neden olmuştur. İddiaya dair yapılan değerlendirmeler genel itibariyle dikkate alındığı zaman şerh-haşiyelerin tarihsel bir süreç içerisinde gelişim kaydettikleri gözlemlenmiştir. Nitekim Kutbüddin er-Râzî'nin ifadeleri Aksarâyî'nin itirazlarına maruz kalmış; Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise *el-Muhâkemât* adlı eserinde Aksarâyî'nin itirazına cevap veriyorken, *el-Keşşâf* haşiyesinde değişiklik iddiasını bütünüyle tahkik edip Yemenî'nin incelemesine itiraz etmiştir. Öte taraftan Hemedânî'nin değişikliğin faydalı olabileceğine dair zikrettiği *lafzî* ve *manevî* faydalar Tîbî tarafından genişletilmiştir. Cürcânî bu faydaları yediye çıkararak kendisinden sonrası için bir dönüm noktası olmuştur. Hatibzâde ise hem Cürcânî'nin zikrettiği bazı hususları eleştirmiş hem de değişikliğin faydalarına dört madde daha ekleyerek sayıyı on bire çıkarmıştır. Karamânî, Cürcânî'nin zikrettiği faydaları sistematik bir şekilde eleştirmiştir. Kemalpaşazâde ise Cürcânî'nin ifadelerini yer yer açıklayıp itirazlar yöneltirken, Hatibzâde'nin zikrettiği bütün faydaları eleştirmiştir. Taşköprîzâde Kemalpaşazâde'nin itirazlarına cevap vermeye çalışarak muhakemelerde bulunmuştur. Böylelikle değişiklik iddiası, literatürde özgün yorum ve değerlendirmelerin önünü açmıştır. Bununla birlikte literatürde tekrarların da bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim Hemedânî'nin açıklamaları ve Cürcânî'nin zikrettiği faydalar birçok şârih ve muhaşşî tarafından tekrar edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Ahmed Ebü'l-Hüseyin el-Hemedânî el-Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrahim el-İbyârî. Kahire: Dâru'l-kutub, 1961.

Abdülkerim b. Abdilcebbâr. *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 296, 1a-289a.

Abdülkerim b. Abdilcebbâr. *Muhâkemâtü Abdilcebbârzâde beyne Hâşiyeti Kutbiddîn er-Râzî ale'l-Keşşâf ve beyne İ'tirâzâti Cemâliddîn el-Aksarâyî*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 24, 1a-191b.

Aksarâyî, Cemâleddin Muhammed. *el-İ'tirâzât elletî evrede el-İmâm Cemâlüddîn el-Aksarâyî alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-İmâm Kutbiddîn er-Râzî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 242, 35b-79a.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 198, 1a-169a.

Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

Boyalık, M. Taha. "Yemenî'nin Tuhfetü'l-Eşrâf Adlı el-Keşşâf Şerhinde Mutezile Savunusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 29-53.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiyetü'l-Cürcânî ala'l-Keşşâf*. Dârü'l-fikr, 1977.

Dağ, Mehmet. "Zemahşerî Özelinde Kur'ân'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler (Emelüddin Bâbertî Örneği)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013).

Ebü'l-Fidâ, İmâdüddin İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fi ehbâri'l-beşer*. nşr. Dr. Muhammed Azb, Yahyâ Seyyid Hüseyin. Kahire: Dârü'l-me'ârif, ts.

Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. "Fî Sîreti'z-Zemahşerî: Carullah". nşr. Abdülkerim el-Yâfî. *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk* 57/3 (1982), 367-382.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Nugbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 331, 1a-63a.

Hasan Çelebi, Mehmed Şâh el-Fenârî. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 606, 1b-265b.

Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed Efendi. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 604.

Hemedânî, Muhammed b. Hüseyin. *Tavzîhu müşkilâti'l-Keşşâf*. İstanbul: Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 308, 1a-183a.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi ehli'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. I-VII Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397.

İbn Kemal (Kemalpaşazâde), Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 199, 1a-180b.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. I-II Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417.

İmâdî, Hâmid b. Ali b. İbrahim ed-Dımaşkî. *el-İthâf fî şerhi hutbeti'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 243, 1a-47a.

Jansen, J.J.G. *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahmân Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Karamânî, Kara Kemal Kemâleddin İsmâil Karamânî. *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li's-Seyyid*. İstanbul: Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 270, 1a-289a.

Kaya, Mesut. "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:1 (2015), 107-135.

Kaya, Mesut. "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköpriîzâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 59-82. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Kıftî, Cemâlüddin Ali b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. I-IV Cilt. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1406.

Kırîmî, Seyyid Ahmed b. Abdullah. *Hallü müşkilâti şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. İstanbul: Âtıf Efendi Kütüphanesi, 359, 1a-168b.

Lane, Andrew J. *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*. Leiden-Boston: Brill, 2006.

Lees, W. Nassau. *The Qur'ân; With the Commentary of Imam Aboo Al-Qasım Mahmood Bin 'Omar Al-Zamakhshari*. Calcutta, 1856.

Memük, Yusuf. *Taşköprîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yönelttiği Eleştiriler: Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-Keşşâf Li'l-Cürcânî Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Polat, Fethi Ahmet Polat. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

er-Râzî Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer, Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal, nşr. ve trc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları), 160-161.

Râzî, Kutbüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî. *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 146, 1a-454a.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. nşr. ve trc. M. Taha Boyalık. İstanbul: Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*. I-XVII Cilt. Dübey: Câizetü Dübey eddevliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1424.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Yemenî, İmâdüddin Yahyâ. *Hâşiye ale'l-Keşşâf (Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 563, 1a-387a.

ez-Zemahşerî Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, Mutezile Akâidi: Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn, nşr. ve trc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları), 44.

Mezhebi Bağlamında Zemahşerî'nin Tefsirinde Tahrif Sebepleri

Şahabettin Ertan Altunrende*

GİRİŞ

1. Zemahşerî'nin Sıfatları Nefyettiği Ayetler

﴿قَالَ رَبِّي يَعۡلَمُ ٱلۡقَوۡلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ **[الأنبياء: 4]**

Zemahşerî ayette geçen *kavl* kelimesinin âm bir lafız olduğunu hem gizli hem de açık sözleri kapsadığını söylemektedir.[1] Allah'ın zâtı ve sıfatları tek bir şeyi ifade ediyor; tevhid, ve Mu'tezilîler'e göre bunun illeti korkudur.

﴿فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: 3]

Zemahşerî فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ âyetini imanda imtihan olarak tefsir etmiştir. Allah," sınayarak, imanda "doğru olanları da bilecektir; yalancıları da bilecektir." Şayet "Nasıl olur, Allah Teala bunu zaten ezel olarak bilmektedir?" dersen şöyle derim: Evet, ezelde bunu 'yok' olarak bilir; var halini ise var olduktan sonra bilir.[2]

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu görüşünü şu şekilde eleştiriyor: "Bahsedildiği gibi, varlığın bilgisinin, olacağı bilgisinden farklı olduğu inancı olan fasit bir doktrinin yanılsamasıdır; gerçek şu ki, Yüce Allah tektir ve bu O'nun mevcudiyetiyle alakalıdır. Onun vücûd zamanı, öncesi ve sonrası ne ise odur ve burada ilmin zikredilmesinin faydası, malumun varlığından önce de olsa, müsebbe -yani varlığı başlatana- işaret etmektir."[3]

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ **[الشورة: 11]**

Zemahşerî bu ayeti şu şekilde tefsir ediyor: "﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ Araplar şöyle derler:" Senin gibi biri cimrilik yapmaz." Böyle demekle aslında bizzat o kişiyi kastederlerken, cimriliği o şahıs gibiler için olumsuzlamış olurlar. Buradaki maksatları mübalağa yapmaktır; bu sebeple de kinayeli söyleme yöntemine başvurmuşlardır; çünkü cimriliği onun ayarındakiler ve ondan daha özel vasıflara sahip kimseler için olumsuzlayınca onun içinde olumsuzlamış olurlar. Bunun benzeri, bir Arab'a, "Araplar verdikleri söze sadıktırlar" demendir. Böyle demen, "Sen verdiğin söze sadıksın" demenden daha etkilidir. ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ ifadesi arasında, kinayenin kattığı anlam hariç, bir fark kalmamış olur. Bu iki ibare bir tek manayı ortaya koymaktadır ki o da herhangi bir şeyin Allah'a benzer olmasını O'nun zâtından nefyetmektir. Bunun bir benzeri de "Hayır! O'nun iki eli de açıktır." [Mâide 5/64] âyetidir. Bunun anlamı şudur: Hayır, bilakis O, kendisi için herhangi bir el yahut onların açık olması tasavvur edilmeksizin çok cömerttir; çünkü bu söz dilde cömertlik anlamı için kullanılır."[4]

Buradan hareketle diyebiliriz ki; bu âyette kinaye olması manayı değiştirmez, kastedilen mâna zâtında benzerliğin mümkün olmamasıdır. Âyetteki kinâye mübalağadır. Bazı müfessirler göre ayetteki ك zaid değildir, "Misl" lafzı sıfat olarak kabul edilir. Örneğin; "Takva sahiplerine vadedilen cennet şöyledir..." [Ra'd 35] denilir ki "misl" kelimesi zât manasındadır veya zatından kinayedir.[5] Zeccâc'a göre ayetteki كmüekkeddir ve mana olarak misli yoktur demektir, mana olarak misli, misli gibidir denilmesi câiz değildir.[6]

---

* Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir, altunrende006@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2800-5896

1 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâ'ıkı ğavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 2/101.

2 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/439.

3 İbnü'l-Münîr el-Merzûkî, *Hâşiyetü'l-İntisâf ʿale'l-Keşşâf* (Beyrut: Mektebetü'l-'Abîkân, ts.), 2/436.

4 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/127.

5 Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdullâh et-Tîbî, *Fütûhâtü'l-ğayb Hâşiyetü't-Tîbî ʿale'l-Keşşâf* (b.y.: Câizetü'd-Dabî ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 14/25.

6 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/395.

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [Nahl 50]

Zemahşeri bu ayeti şu şekilde ele alıyor: "يَخَافُونَ" kelimesi "Korkarak büyüklük taslamazlar" anlamında olmak üzere يَسْتَكْبِرُونَ kelimesindeki- bir önceki âyet- zamirden hâl olabileceği gibi, büyüklük taslamamayı beyan ve tekit etmek içinde olabilir; çünkü Allah'tan korkan bir kimse O'na kulluk etme hususunda büyüklük taslamamış olur مِّن فَوْقِهِمْ ifadesini يَخَافُونَ fiiline tealluk ettirirsen mânâ "Allah'ın onların üstlerinden kendilerine bir azap göndermesinden korkarak" şeklinde olur; ama ondan hal yaparak رَبَّهُم kelimesine tealluk ettirirsen o zaman " üzerlerinde egemen bulunan Rablerinden korkarak" şeklinde olur.[7]

Zemahşerî burada Allah'ın belirli bir mekânda bulunmadığını reddediyor. Fakat O her yerdedir, bu yüzden yukarıda gördüğümüz gibi açıklamıştır, bu Zemahşerî'nin İ'tizâlî inancının bir yansımasıdır.[8] Âyette kastedilen Allah'ın cezasıdır ve helakların çoğunluğu yukarıdan gelir. Görüldüğü gibi ayetin bağlamıyla Zemahşerî'nin yorumu birbiriyle çelişmektedir.

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [En'am 103]

﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ﴾ [A'raf 143]

﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [Kıyamet 22-23]

Allah'ın görülmesi meselesi ehli sünnet itikadınca kabul edilmektedir, Mutezile ise bu hususu reddetmektedir. Zemahşerî'nin tefsirine baktığımızda mezhebinin görüşünü ifade edebilmek için ayetleri nasıl tefsir ettiğini inceleyeceğiz.

"Basar, Allah Teâla'nın bakma duyusuna yüklemiş olduğu latîf bir cevherdir ki görülebilen şeyler bununla algılanıp görülür. Mana şöyledir: Gözler Allah'a ilişemez, O'nu algılayamaz. Çünkü Allah zâtı itibariyle görülemeyecek kadar yücedir. Gözler ise ancak cisimler ve durumlar gibi ya aslen veya ta'bien bir yönde bulunan şeylere ilişebilir. "O ise bütün gözleri algılar." Algılanabilecek şeyleri algılayışı çok ince olması sebebiyle Allah, hiçbir algılayıcının algılayamayacağı bu latif cevherleri algılar. Çünkü "O'dur Latîf" gözlerin kendisini algılayamayacağı derece de ince "Habîr" bütün inceliklerden haberdar. Bundan dolayı O, bütün gözleri algılamakta, gözler O'nun algısı dışında kalamamaktadır."[9]

Zemahşerî 'nin akâid meselelerinde zikrettiği hususlar gerek dilsel açıdan ve gerekse tefsir bağlamında çoğunlukla ihtilaflıdır.[10] Burada Zemahşerî'nin görmek ifadesini genelleştirip tamamen reddettiğini görüyoruz, yani görmek ile idrak etmeyi genelliyor. Burada Allah'ın görülemeyeceğinden ziyade idrak edilemeyeceği ve bunun keyfiyetinin bilinemeyeceği vurgulanıyor. Zemahşeri ise ayetin tefsirinde "görmek" ve "idrak etmek" arasındaki farka işaret etmemiştir. İdrak etmek bir şeyi kuşatmak ve bilmek anlamına gelir, bu ise görme fiilini inkâr etmeyi gerektirmez

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [Kıyamet 22-23]

Zemahşerî bu ayeti şu şekilde tefsir ediyor: "Rablerine bakmaktadır" yani başka bir şeye değil, sadece Rablerine bakarlar. Mef'ûlün öne alınmasıyla böyle tahsis anlamı elde edilir. Peki burada mef'ûlün öne alınması, ihtisasa nasıl delalet etmiş? Malumdur ki onlar, mahşerde ihataya sığmayacak, sayıya gelmeyecek kadar çok eşyaya bakıyor olacaklar; çünkü orada bütün mahlukat bir araya geliyor. Müminler o gün her tarafa bakabilirler; çünkü onlar için korku yoktur, mahzun da olmayacaklardır; güvendedirler. Demek ki; müminlerin sadece Allah'a bakıyor olması imkansızdır. O zaman, bakma fiilini ihtisasla birlikte sahih düşecek bir manaya hamletmek gerekir. İşte bununla birlikte sahih düşecek mana, insanların "Ben falana bana ne yapacak diye bakıyorum." Sözüne benzemesidir; bu sözle beklemeyi ve umut etmeyi kastedersin."[11] Burada açıkça Rablerine bakacak ve O'ndan kendilerine bir nimet umulacağı anlatılmaktadır. Allah'ın vadettiği mükafat ve merhametin beklendiği bir hal anlatılmaktadır ve buradaki bakma eylemi hakiki bir bakıştır.

---

7 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/586.

8 Âişe Ahmed Haddâd, *Tevcîhu'l-i'râb ʿinde'z-Zemahşerî ve te'sîruhu'l-ʿakadî* (İskenderiye: Mecelletü Külliyeti't-Dirasâtü'l-İslâmiyye'l-İskenderiyye, ts.), 743.

9 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/53.

10 Fadl Sâlih Sâmerâî, *ed-Dirâsât en-nahviyye ve'l-luğaviyye ʿinde'z-Zemahşerî* (Bağdat: Matbaʿatü'l-İrşâd, 1971), 226.

11 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/649-650.

Âyetteki إِلَىٰ takdiri mahzuf olmuş muzâftır.[12] Mekki b. Ebî Talib birçok Mu'tezilî âlimin bu görüşü benimsemediğini söylemektedir.[13]

2. Zemahşerî'nin Halku'l-Kur'ân ile İlgili Görüşleri

Bilindiği üzere Mutezile'ye göre Kur'an yaratılmıştır. Mu'tezile'nin çıkış noktası جَعَلَ kelimesini خَلَقَ şeklinde yorumlamalarıdır.

﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ **[**Zuhruf 3**]**

Zemahşerî bu ayetin tefsirinde ce'ale fiilini bu manada yorumlamıştır: "جَعَلْنَٰهُ" iki mef'ûl alacak şekilde dönüştürdük anlamında da وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ[14] ayetinde olduğu gibi tek mef'ûl alacak şekilde yarattık anlamında da olabilir ki ikinci takdirde قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا hâl olur.[15] Müfessirlerin çoğunluğuna göre جَعَلَ kelimesi صيّر manasında olup dönüştürmek demektir. Yani صيّرناه قرآناً عربياً şeklinde yorumlamışlardır. Bir diğer görüş ise buradaki جَعَلَ kelimesi الإنزال manasında olup أنزلناه قرآناً عرباً şeklinde de anlaşılabileceği noktasındadır.[16] Cürcânî de انزل fiilinin Kur'ân'ın indiriliş amacına daha uygun olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Kur'ân kullar için bir hidayettir; dolayısıyla yaratılmış olduğunu iddia etmenin hiçbir anlamı yoktur.[17] Burada Tîbî'nin, Zemahşerî'nin جعل kelimesini خلق manasında kullanmadığına işaret ettiğini söylemek de yarar var.[18]

3. Allah Teâlâ'nın Kötü Fiillerden Tenzihi Meselesi

﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ **[**Tevbe 127**]**

Zemahşerî bu âyeti şu şekilde tefsir ediyor: "Allah kalplerini döndürsün onların" ifadesi, kalpleri İslâm'a ve imana açılmış müminlerinkinde olan şeylerden bunların kalbinin alıkonulması ve mahrum bırakılması manasında bir bedduadır."[19] Zemahşerî burada صرف fiilini delâletin Allah tarafından olduğunu ve olumsuzlamak için haber üslubundan inşa üslubuna hamledildiğini söylüyor. Çoğu müfessire göre bu cümlenin i'rabtan mahalli yoktur. Bunu ifade etmemin sebebi Zemahşeri'nin Arap dilinin kurallarını itikadını desteklemek için kullanmasıdır. Zemahşerî tarafından bu âyetin Mu'tezile'nin salah ve aslah inancı doğrultusunda tefsir edildiğini görüyoruz. Taberî'ye göre; onlar akletmeyen, kibirlenen, öğüt almayan bir kavim olduklarından Allah onları kendi hallerine bırakmış-hizlân-, kalplerini döndürmüş- hayırlardan nasipsiz bırakmıştır-.[20]

﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ A'raf 16**]**

Zemahşeri bu âyetin tefsirinde:" فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي deki ب neye tealluk etmektedir? Bâ hazfedilmiş bir kasem fiiline tealluk etmektedir ki bunu, "Senin beni azdırmana karşılık ben de Allah'a yemin ederim ki çörekleneceğim!" şeklinde takdir etmek mümkündür."[21] Zemahşerî burada âyetin manasından çıkmış ve i'tizâlî düşüncesini ortaya koyabilmek için ba'yı sebebiyye olarak tefsir etmiştir, bu Allah'ın zâtını kabih fiilden uzak tutma düşüncesine dayanır. Zemahşerî إغواء kelimesine yanlış anlam yüklemiştir, إغواء günaha sokma, yoldan çıkma gibi manalara gelmektedir. Zemahşerî bu kelimeyi التكليف kelimesine yani sorumluluk kelimesi olarak te'vil etmiştir. Mu'tezilî itikadınca Allah Teâla kimseyi günaha sokmaz ve kötülüğü yaratmaz bu düşünce salah ve aslah, tahsîn ve takbîh şeklinde formüle edilmiştir. Görüldüğü üzere Zemahşerî'de kendi itikadının görüşünü desteklemek için ayeti bağlamından kopartarak tefsir etmiştir.

---

12 Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/84.

13 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Damin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 2/432.

14 el-En'âm 6/1.

15 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/477.

16 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 58/25.

17 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *el-Hâşiyetü 'ale'l-Keşşâf* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1966), 80.

18 Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdullâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kınâ'i'r-rayb*, thk. İyâd Muhammed el-Ğûc (b.y.: y.y., 1434/2013), 1/616.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/179.

20 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/88.

21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/87.

4. Fiillerin Yaratılışı Meselesi

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ **[**Saffât 96**]**

Zemahşerî bu âyeti şu şekilde tefsir ediyor: "Sizi de, yaptıklarınızı da Allah yaratmışken..." Yani sizi de yaptığınız putları da Allah yaratmışken. "Ne münasebet! Sizin Rabbiniz, göklerin ve yerin Rabbidir ki onları O yaratmıştır" (Enbiyâ 56) ayetinde olduğu gibi, yani putları da O yaratmıştır. Şayet "Aynı şey nasıl hem Allah'ın mahlûku hem de insanların mâmulü olabiliyor!? Zira Allah kendi yaratmasını ve insanların işlemesini o eşyaya aynı anda etken kılmakta." dersen, şöyle derim: Bu tıpkı "Marangoz kapıyı ve kürsüyü yaptı. Kuyumcu bilezik ve halhal yaptı." denmesine benzer. Maksat, o nesnelerin aslî maddeleri değil, şekillerinin ve formlarının işlenmesidir. Putlar da aslî madde ve şekillerden oluşur; onların aslî maddesini yaratan Allah'tır, şekillerini işleyenlerse onların bazı parçalarını yontup kırparak istedikleri şekli düzgünce ortaya çıkarıp o putları şekillendirenlerdir.

Şayet "ما'nın bağlaç değil, mastar edatı olmasını ve mânanın, Mücbire'nin dediği gibi; 'Sizi de amellerinizi de Allah yaratmıştır.' şeklinde olmasını yadırgamıyorsun demek." dersen, şöyle derim: Aklın ve Kitab'ın delilleriyle batıl olmanın ötesinde, bu sualin hükümsüzlüğünü en iyi gösteren şey, âyetin mânasının çok açık biçimde bununla bağdaşmaması ve açıkça bundan uzak olmasıdır. Çünkü Allah onlar aleyhine şunu hüccet getirmektedir: Tapan da tapılan da ikisi birlikte Allah'ın mahlûku olduğuna göre, mahlûk mahlûka nasıl tapacaktır!? Kaldı ki, tapılanın formunu ve şeklini meydana getiren bu iki mahlûktan biri, yani tapandır! O olmasaydı, tapılan [put] kendi kendini biçimlendirip şekillendiremeyecekti. Bu durumda, "Sizi de, amelinizi de Allah yarattı." dersen, onların aleyhine hüccet getirmiş sayılmazsın ve sözünde bir uyum olmaz.

Bu mantıkla, "yapmakta olduklarınız" ve "yapmakta(yontmakta) olduklarınız" ifadeleri arasındaki irtibatı da koparmış olacaksın. Zira ikisiyle kastedilen anlamların arasına uyumsuzluk sokmuş olacaksın; "yapmakta(yontmakta) olduklarınız" ifadesiyle putları; "yapmakta olduklarınız" ifadesiyle de amelleri, yani mânaları kastetmiş olacaksın! O ما'yı mastar edatı kıldığın takdirde olacağı gibi burada da Kur'an nazmının çözülmesi ve ihlâli söz konusu olacak."[22]

Zemahşerî âyetteki "ما" yı masdar olarak değil ismi mevsul olarak değerlendirerek Allah'ın küfrü yaratmadığı, insanların kendi fiillerini yarattığı hususundaki itikadını ortaya koymaktadır. Burada ayette geçen "ما" masdar mı yoksa mevsul mu olduğu hususunda tartışma olduğunu da ifade etmekte fayda var.[23] Birçok Mu'tezile ve Ehli Sünnet imamlarına göre ayetteki "ما" mevsuldur. Masdardır diyen Eş'arî âlimlerde mevcuttur. Mu'tezile bu görüş için ehli sünnet ile iki açıdan muvafıktır:

- Âyetin siyâkı ve muradı noktasında bunun daha isabetli olması.
- Allah'ın kulların fillerini yaratmasını nefyeden Mu'tezili itikadının benimsenmesi.[24]

﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى﴾ **[**Bakara 38**]**

Zemahşerî, İnsanlığa peygamber gönderilmesinin vücûbu bağlamında bu ayeti şu şekilde tefsir etmektedir:" Şayet "Âyette neden 'eğer gelirse' denilerek şüphe ihtiva eden bir ifade kullanılmıştır; oysa hidayetin geleceği kesin değil midir?" dersen, şöyle derim: Bunun sebebi, Allah'a ve tevhide imanın peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların inzâl edilmesi şartına bağlı olmadığını, Allah hiçbir peygamber göndermeyecek ve hiçbir kitap inzâl etmeyecek olsa dahi kendisine ve tevhide iman etmenin, Allah tarafından insanlara verilmiş olan akıl ve tabiata yerleştirilmiş olan deliller, insanlara verilmiş olan nazar ve istidlal imkânı sebebiyle, zorunlu olduğunu bildirmektir."[25]Zemahşerî'ye göre "إما" şüphe manasındadır ve bunu Allah'ın peygamber göndermesinin vacip olmadığına delil olarak sunmaktadır. Bu yorum, Allah'a iman hususunda aklın şeriatin yerine geçebileceği, naklin zaruri olmadığı anlayışının bir yansımasıdır.

Birçok âlime göre âyette geçen "إما" lafzı şart-cevap üslubu kullanılmıştır ve bu şüphe manasına gelmemektedir.[26] Bu noktada, âyetin bağlamına dikkat ettiğimizde Hz. Adem'in dünyaya inişi anlatılmakta, âyetin

---

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/245-246.

[23] Burada geçen "ما" için istifhamiyye ve "ما" nâfiye olduğu ve i'rabtan mahalli olmadığı da söylenmiştir. bk. Mekkî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/240.

[24] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 9/343-344.

[25] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/133.

[26] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/117.

zâhirinden de anlaşılacağı üzere, Zemahşerî'nin yaptığı yorumun bağlamdan çıkmak olduğunu söyleyebiliriz. Taberî de bu âyetin tefsirinde âyetin delâletine ve zâhirine vurgu yapmıştır.[27]

5. Va'd ve Va'îd Meselesi

﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾

Mu'tezile'nin va'd ve va'îd ilkesi noktasında ele alacağımız bu âyeti (Nisa 17) Zemahşerî şu şekilde tefsir ediyor: "Şayet "إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ"(Allah'ın kabul edeceği tevbe) ifadesinden sonra فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ (İşte Allah bunların tevbesini kabul eder) demenin faydası nedir?" dersen şöyle derim: إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِifadesiyle, bazı taatler kula vacip olduğu gibi tevbeyi kabul etmenin de Allah'a vacip olduğu bildirilmektedir. فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ (İşte Allah bunların tevbesini kabul eder) ifadesi ise kulun kendisine vacip olanı yerine getirmeye söz vermesi gibi Allah'ın da kendisine vacip olanı yerine getireceğine dair bir vaaddir ve 'bağışlama'nın kesinlikle gerçekleşeceğini bildirmektedir."[28] Zemahşerî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre âyetteki على harf-i ceri zorunluluğu ifade etmektedir yani günahların affedilmesi zorunluluktur. Bu, Mu'tezile'nin va'd -va'îd prensibiyle uyumlu bir yorumdur. Bu düşünceye göre Allah'ın tevbeyi kabul etmesi zorunluluğu, kulun kabul ettiği bir zorunluluk gibidir.[29] Ehli sünnet inancında ise Allah'a herhangi bir şey yapmak zorunlu değildir; bu -tevbenin kabul edilmesi- haberin doğruluğunun gerekliliği olarak anlaşılır.

SONUÇ

Tefsir tarihinin en seçkin simalarından birisi olan Zemahşerî, kuşkusuz bu alanda bir otoritedir. Meşhur tefsiri Keşşâf üzerine yazılan şerh ve haşiyeler üzerine yazılan tezler bunun delilidir. Bu çalışmamızda Zemahşerî'nin yorumlarını eleştirmekten öte yaptığı tefsire odaklandık. Şüphesiz müfessirin sahip olduğu kimlik, yaşadığı ortam tefsirine yansımaktadır. Mu'tezili olan Zemahşerî, i'tizâlî görüşlerinin zaman zaman tefsirinde izhar etmiştir. Bu bağlamda akâid meselelerinde bazı âyetleri siyakından kopartarak tefsir ettiğini ve bunu yaparken Arap dilinin kâidelerini kullandığını görmekteyiz.

Tefsir ilmi; en kısa deyişle Allah'ın muradının ne olduğunu doğru bir şekilde ortaya koymayı, anlamayı amaçlayan bir ilim dalıdır. Biz de bu çalışmamızda müfessirin mezhebi kimliğini âyetleri yorumlarken nasıl ele aldığına ve bunun tefsirine nasıl yansıdığına bakıyoruz. Bu da âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını yahut doğru anlamın ortaya koyulabilmesini engellemektedir.

KAYNAKÇA

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *el-Hâşiyetü ʿale'l-Keşşâf*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1966.

Haddâd, Âişe Ahmed. *Tevcîhu'l-iʿrâb ʿinde'z-Zemahşerî ve te'sîruhu'l-ʿaḳadî*. İskenderiye: Mecelletü Külliyeti't-Dirasâtü'l-İslâmiyye'l-İskenderiyye, ts.

Kaya. *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Müşkilü iʿrâbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Damin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

Merzûki, İbnü'l-Münîr. *Hâşiyetü'l-İntisâf ʿale'l-Keşşâf*. Beyrut: Mektebetü'l-Abîkân, ts.

Nehhâs, Ahmed b. Muhammed. *İʿrâbü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.

Sâmerâî, Fadl Sâlih. *ed-Dirâsât en-nahviyye ve'l-luğaviyye ʿinde'z-Zemahşerî*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmiʿu'l-beyân fî teʾvîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

[27] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/38.

[28] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/478.

[29] Merzûki, *Hâşiyetü'l-İntisâf*, 1/478.

Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdullâh. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi ʿan kınâ'i'r-rayb*. thk. İyâd Muhammed el-Ğûc. 17 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.

Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdullâh. *Fütûhâtü'l-ğayb Hâşiyetü't-Tîbî ʿale'l-Keşşâf*. b.y.: Câizetü'd-Dabî ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Zeccâc, Ebû İshâḳ İbrâhîm b. es-Serî. *Meʿâni'l-Kur'ân ve iʿrâbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf ʿan hakâ'ikı ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Keşşâf Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Kur'ân Kıssalarının Tekrarına Yaklaşımı

Ünal Kılıçarslan*

GİRİŞ

İnsanların huzuru ve mutluğu için ilahi prensipleri ihtiva eden Kur'ân-ı Kerîm'e[1] dair yapılan incelemeler sonuç olarak iki esas üzerinde birleşmektedir. Bunlardan ilki Kur'ân'ın barındırdığı dil ve belagat yapısıdır. İkincisi ana mesajı ileten düşünce yapısıdır.[2] Bu yapı bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif konular ekseninde teşekkül ettiği bilinmektedir. Bunlardan biri de şüphesiz ki Kur'ân kıssalarıdır.

Kur'ân, tarihe ve tarih içindeki hadiselere büyük önem vermiştir. İlahi vahyin bu hususta amacı, olayların temelinde bulunan kök değerleri ve mesajları muhataplarına iletmektir. Bütün bunları, içerisinde bulundurduğu metnin neredeyse yarısını kıssalar alanına ayırarak gerçekleştiren Kur'ân, bahse konu olan tarihsel arka planı kıssalar üzerinden tebliğ etmiştir.[3] Ayrıca bu tebliği yaparken en güzel kıssalarını tıpkı bir film şeridi gibi muhataplarına en ince detaylarıyla sanki kıssayı yaşıyormuş gibi nakletmiştir.[4]

Tüm bu yönleri dikkate alındığında tarihsel süreçte Kur'ân kıssaları üzerinde sayısız araştırma yapılması kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmiştir. Binaenaleyh âlimler ve düşünürler, Cenab-ı Allah'ın ilahi hikmetlerini ve özlü mesajlarını ihtiva etmesi hasebiyle Kur'ân kıssalarını farklı yönleriyle incelemişlerdir. Fakat bu hususta konunun merkezinden uzaklaşılarak gereksiz bahisler de meydana getirilmiş hatta sayısız keyfi yorumlar ortaya atılmıştır. Bu durumda kıssaların temel maksadından uzaklaşılmış dolayısıyla kıssalardan çıkarılması gereken ilkeler, şekilsel tartışmalar ekseninde göz ardı edilmiştir.

Kur'ân kıssaları, yalnızca Müslüman düşünürler tarafından değil oryantalist araştırmacılar tarafından da incelemelere tabii tutulmuştur. Örneğin, meşhur müsteşrik Rudi Paret (ö. 1983), Kur'ân kıssalarını ve Kur'ân-tarih ilişkisini anlamlandırmanın son derece önemli olduğunu beyan etmiştir.[5] Keza özellikle ilahi vahyin Tevrat, İncil ve önceki kaynaklardan "aşırma/intihal" yoluyla meydana getirildiği yönündeki batıl iddialarını ispat etme yoluna giden müsteşrikler, kıssalarda bulunan en ince detayları dahi sıkı bir şekilde tetkik etmişlerdir.

Müsteşriklerin çalışmalarını bir yana koyarak bakıldığı zaman Kur'ân kıssaları üzerinde Müslüman düşünürlerin yönelimlerini veya temel odaklanma alanlarını şu maddeler üzerinden açıklamak mümkündür:

1. Kur'ân kıssalarında geçen tarihi olaylar yaşanmış mıdır?
2. Kur'ân kıssalarında geçen tarihi kişilerin gerçekliği nedir?
3. Kur'ân kıssalarında anlatılan olaylar, sünnetullah çerçevesinde nasıl açıklanabilir?
4. Kur'ân kıssalarının anlatım zamanlarıyla Hz. Peygamber'in siretinin süreci arasında nasıl bir bağlantı mevcuttur?
5. Kur'ân kıssalarında niçin bazı Peygamberlerin kıssalarına ziyadesiyle ağırlık verilmiştir?
6. Kur'ân kıssalarını anlamada İsrailiyat kaynaklı haberlerin bilgi değeri var mıdır?
7. Kur'ân kıssalarında geçen olaylar, mucize kavramı ekseninde nasıl açıklanmalıdır?
8. Bazı Kur'ân kıssaları, niçin tekrarlanarak anlatılmıştır?

* Millî Eğitim Bakanlığı, Develi/Kayseri, Öğretmen. Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Mezun / Tefsir Bilim Uzmanı. kilicarslanteoloji68@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-4044-5605

1 Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 9.

2 Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 17.

3 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 212.

4 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 199.

5 Detaylı bilgi için bk. Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 61-77.

Burada sıralanan maddeleri daha birçok açıdan arttırmak mümkündür. Çalışmanın konusu olması hasebiyle ise Kur'ân kıssalarının tekrarlanması son maddede verilmiştir. Bu bağlamda genel çerçeve tamamlanmıştır.

Kur'ân'da geçen bazı kıssaların niçin farklı pasajlarda tekrarlandığı hususunda tarihsel süreçte birçok görüşün varlığı bilinmektedir. Genel olarak ise Kur'ân'da geçen tüm tekrarlarda olduğu gibi kıssaların tekrarlanmasının hikmetleri olarak üç duruma işaret edilmiştir. İlk olarak tekrarların yapılmasıyla âyetin veya hükmün şanı yüceltilmiştir. İkinci olarak taşınılan mananın unutulmaması amaçlanmıştır. Üçüncü olarak ise insanların ibret ve öğüt alma noktasında yetileri tekid edilmeye çalışılmıştır.[6] Ayrıca Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi bazı düşünürler, kıssaların tekrarlanmasındaki hikmetlerden birinin de farklı pasajlarla ana temanın bütünlüğünü sağlamak olduğunu beyan etmişlerdir.[7]

Tarihsel süreçte Kur'ân kıssalarının tekrarlarına dair araştırmalar yapan âlimlerden biri olan Zemahşerî de (ö. 538/1144) meşhur *el-Keşşâf* isimli tefsirinde konuyla alakalı görüşlerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun zikrettiği görüşler, muhtelif âyetlerin ve sûrelerin örneklem olarak kullanılmasıyla incelenecek, değerlendirilecek ve bu minvalde çalışma nihayete erdirilecektir.

1) el-Keşşâf Tefsirinin Genel Yapısı

Tarihsel süreçte mezhebi unsurları bir kenara bırakarak Ehl-i Sünnet geleneğinin dahi istifade edeceği kadar önemli bir saygınlığa ulaşan tefsirinde[8] Zemahşerî, öncelikle eserini kaleme alırken belli başlı birçok kaynaktan faydalanmıştır. Onun özellikle kıraat ve belagat alanında faydalandığı kaynaklar, eserinin özgünlüğünü yakalamada önemli katkılar sağlamıştır.[9] Tefsirinde dilin tanıdığı imkanları son derece ustaca kullanması ve aklın önerdiği ilkelere büyük önem vermesi onun başarılı olmasında büyük bir rol oynamıştır.[10] Yani o, meani ve beyan ilminin tüm teorik konularını büyük bir hassasiyet ve gayret neticesinde Kur'ân ile buluşturmuş ve tefsir ilmine yeni bir soluk getirmiştir.[11]

Zemahşerî, *el-Keşşâf* tefsirinde bir yaklaşımı daha ustalıkla işlemiştir. O, bir kısım âyetleri temsil ve sembolize ederek ilahi kelamda bulunan mecâzî üslubu en titiz detaylarıyla açıklama yoluna gitmiştir.[12]

Tüm bu nitelikler buluştuğunda ise merhum İsmail Cerrahoğlu (ö. 2022) meşhur Tefsir tarihinde Zemahşerî'nin yalnızca *el-Keşşâf* tefsirini değil tüm eserlerinin genel yapısını şu şekilde özetlemiştir:

Zamahşeri'nin bu eserlerinin herbiri, nefislerde ve asrının sosyal bozukluklarında birer ihtilal meydana getirecek mahiyettedir. Bu eserlerde felek ve nücûma dâir bilgiler, sultan ve emirlere nasihatler, ilim adamlarının izzeti nefis sahibi, mütevâzi ve sabırlı olmalarına dâir tavsiyeler, halka öğütler ve taklitten sakınmalarına dâir vaazlar, mukallidlere, rüşvet alan kadılara ve mala perestiş edenlere, dinlerini dünya ile değişenlere hücumlar ve ta'rizler vardır.[13]

2) el-Keşşâf Tefsirinde Kur'ân Kıssaları

Zemahşerî, tefsirde gösterdiği ustalığı şüphesiz ki Kur'ân kıssalarını açıklama noktasında da ortaya koymuştur. Kur'ân kıssalarının bulunmasının en temel sebebinin ibret almak olduğunu vurgulayan Zemahşerî,[14] Kur'ân kıssalarını ele alış ve açıklama biçimini birtakım kriterler üzerine inşa etmiştir. Özetle bunları maddeler halinde şu şekilde izah etmek mümkündür:

1. Zemahşerî, Kur'ân kıssalarına bir bütün olarak yaklaşım sergilememiştir. Yani yeri geldiği zaman diğer âyetlerde olduğu gibi kıssanın yalnızca o âyet ile alakalı olan bölümünü açıklamıştır.

---

6 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 292.

7 Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Kâmil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 224-225.

8 Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329.

9 Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 149.

10 Mustafa Öztürk, "Tefsirde Mutezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -1-*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 129.

11 Recep Orhan Özel, *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi* (Samsun: OMÜSBE, Doktora, 2012), 107.

12 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 203.

13 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/349.

14 Özel, *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, 218.

2. Kıssaları açıklarken lüzum görmedikçe kaynak kullanma yoluna gitmemiştir. Gerektiği yerlerde ise Sa'lebî (ö. 427/1035) ve İbn İshak (ö. 151/768) gibi düşünürlerin kaynaklarından atıfta bulunmuştur.
3. Kıssalara ait olan rivayetleri anlam bütünlüğünü parçalamadan nakletmiştir.
4. Farklı surelerde bulunan aynı kıssalar arasında bağlantı kurmayı ihmal etmemiştir.
5. Kıssaların bulunduğu pasajlarda zikredilen kısımlarıyla ilgili yoğun şekilde anlamsal tahlillerde bulunmuş ve detaylı irdelemeler yapmıştır.
6. Kıssalarda geçen olayların gerçekte yaşandığını vurgulamıştır. Örneğin, ona göre Peygamberlerin ümmetleri kıssalarda anlatıldığı şekliyle gerçek manada ve o olaylarla helak olmuşlardır.[15]

3) el-Keşşâf Tefsirinde Kur'ân Kıssalarının Tekrarının Yorumlanması

Kur'ân-ı Kerîm'de tekrar olup olmadığı tarihsel süreçte âlimlerin araştırma konularından biridir. İncelemelere göre İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler Kur'ân-ı Kerîm'de tekrarların bulunduğunu kabul etmişlerdir. Hattâbî (ö. 388/998) gibi bazı âlimler ise Kur'ân'da tekrar bulunmasının mümkün olmadığını, mükerrer gibi gözüken âyetlerin her birinin kendi içinde ayrı özgünlüklere sahip olduklarını savunmuşlardır. Doğal olarak bu tartışmalar, Kur'ân kıssalarını tekrarı olgusuna dair yaklaşımlara da yansımıştır. Özellikle son dönemlerde yetişmiş olan Seyyid Kutub ve Muhammed el-Hıdır Hüseyin (ö.1958) gibi düşünürler, Kur'ân kıssalarında tekrar bulunmadığı yönünde görüş ortaya koymuşlardır.[16]

Zemahşerî ise Kur'ân'da lügat ve üslup özellikleri bakımında tekrarların olabileceğini kabul etmiştir. Ona göre Kur'ân'da kıssalar, ahkâm alanındaki bazı âyetler, emirler, yasaklar ve öğütler birçok yerde manayı tekit etmek için tekrarlanmıştır.[17]

3.1. Şuarâ Sûresinde Kıssaların Tekrarına Yaklaşımı

Bilindiği üzere Şuarâ Sûresi muhtevasında birçok kıssayı barındırmaktadır. Sûrenin 10-68 âyetleri arasında Hz. Mûsâ'nın Firavun'a ve ekibine karşı verdiği mücadeleler anlatılmaktadır. 69-104 âyetleri arasında Hz. İbrâhim'in kıssaları, 105-191 âyetleri arasında ise Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb peygamberlerin kıssalarına yer verilmektedir.[18] Buralarda bahsi geçen kıssalar, Kur'ân-ı Kerîm'in diğer bazı sûrelerinde de geçmektedir. Örneğin, Hz. Mûsâ ile Firavun'un mücadelesi Şuarâ Sûresinde geçtiği gibi benzer ve mükerrer haliyle A'râf Sûresinde de geçmektedir.

Zemahşerî, bu durumu izah ederken Şuarâ Sûresinde bulunan iki âyete özel atıfta bulunmuştur. Ona göre bu sûrede her kıssanın başında/sonunda mükerrer olarak zikredilen إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ[19] ve وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ[20] âyetleri,[21] kıssaların tekrarında bulunan hikmeti açıkça izah etmektedir. Zemahşerî, eserinde bahsi geçen iki âyeti son geçtiği pasajda yorumlarken şu ifadelerde bulunmuştur:

فَإِنْ قُلْتَ: كَيْفَ كَرَّرَ فِي هَذه السُّورَةِ فِي أَوَّلِ كُلِّ قِصَّةٍ و آخَرِهَا مَا كَرَّر؟ قُلْتُ كُلّ قِصَّةٍ كَتَنْزِيلٍ بِرَأْسِهِ, و فِيهاَ مِنَ الاعْتِبَر مثل مَا فِي غَيْرِهَا[22]

Metnin tercümesi ise şu şekildedir: "Şayet 'Her kıssanın başında ve sonunda tekrar ettiği bu ifadeyi sûre boyunca nasıl olup da tekrar etmiş' dersen şöyle derim: Bu sûrenin her kıssası müstakil bir ilahî pasaj gibidir ve her bir pasajda diğerlerinde olana benzer bir ders söz konusudur."[23]

---

[15] Maddeler halinde verilen bilgilerin tamamı için detaylı olarak bk. Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 285-292.

[16] Sabri Demirci, "Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsir'inde Râzî'nin Yaklaşımı", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 291-293.

[17] Valmire Batatina Krasniqi, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü'l-Kur'ân* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 262-263.

[18] Bekir Topaloğlu, "Şuarâ Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/221.

[19] *"Şüphesiz bunlarda alınacak büyük bir ders vardır; ama çoğu iman etmezler." Kur'an Yolu* (18 Temmuz 2023), eş-Şuarâ 26/8.

[20] *"Şüphesiz rabbin, işte O, mutlak güçlüdür, engin merhamet sahibidir."* eş-Şuarâ 26/9.

[21] Âyetlerin sûredeki tekrarlanan pasajları için ayrıca bk. eş-Şuarâ 26/67-68; eş-Şuarâ 26/103-104; eş-Şuarâ 26/190-191.

[22] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl'*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvız (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 4/414.

[23] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, ed. Murat Sülün, çev. Murat Sülün, Mehmet Çiçek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/1004.

3.2. Bakara Sûresinde Kıssaların Tekrarına Yaklaşımı

Zemahşerî, Bakara Sûresinde geçen *"İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler."*[24] âyetinde münafık bir zümrenin kıssasının anlatıldığını kabul etmiştir. Ona göre âyetin bulunduğu pasajlar, bir bütün olarak nazil olmuştur. Devamında Zemahşerî, aynı sûrede geçen *"İman edenlerle karşılaşınca 'inandık' derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz' derler."*[25] mealindeki âyetleri ele almış ve herhangi bir tekrar bulunup bulunmadığını tetkik etmiştir. Zira iki âyette de hem lafzen hem de mânen büyük benzerlikler mevcuttur.

Zemahşerî, tefsirinde getirdiği yorumunda burada herhangi bir tekrarın bulunmadığını beyan etmiştir. Çünkü 8. âyette kıssa, münafıkların görüşleri zikredilirken 14. âyette ise münafıkların müminlere karşı tutumları ve davranışlarına vurgu yapılmıştır.[26]

3.3. A'râf ve Şuarâ Sûrelerinde Kıssaların Tekrarına Yaklaşımı

Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalarından en çok bahsedilen peygamber Hz. Mûsâ'dır. Onun gerek Firavun ve ekibiyle mücadelesi gerekse kendi ehli ve kavmi ile yaşadığı olaylar ibretler halinde Kur'ân'da zikredilmiştir.[27] Bu kıssalar, Kur'ân'ın muhtelif pasajlarında benzer şekillerde anlatıldığı için de tekrar ihtimali ortaya çıkmıştır. Ayrıca bazı yerlerde tekrarların işkâle sebebiyet verip vermeyeceği de izahlara konu olmuştur.

Zemahşerî, Hz. Mûsâ-Firavun kıssaları bağlamında A'râf Sûresinde geçen قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ âyetini[28] incelerken Şuarâ Sûresinin قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ âyetini[29] gündeme getirmiştir. Kıssayla alakalı âyetlere bakıldığında A'râf Sûresinde geçen varyantında Hz. Mûsâ'ya sihirbaz ithamını Firavunun adamları yaparken Şuarâ Sûresinde geçen varyantında sihirbaz ithamını yapan Firavunun kendisidir. Konuyu detaylıca inceleyen Zemahşerî'ye göre bu pasajlarda bulunan tekrar durumundan ve ithamların farklı öznelerce yapılmasından hareketle işkâl vehmi üretmek son derece büyük bir yanlıştır. Çünkü Hz. Mûsâ'ya sihirbaz ithamını hem Firavun hem de yanındakiler yapmışlardır. Ve yahut da Hz. Mûsâ'nın sihirbaz olduğunu önce Firavun söylemiş ardından aynı kelimelerle yanındakiler tekrar etmişlerdir. Dolayısıyla hem kıssanın farklı pasajlarda zikredilmesinin hem de ithamı yapanların farklılık arz etmesinin nedeni münazara ortamında yaşanan diyalogu geniş boyutlarıyla göstermek ve çeşitli dersler çıkarılmasını sağlamaktır.[30]

SONUÇ

Zemahşerî, sahip olduğu ilmî otorite ve hassasiyet ile kaleme aldığı el-Keşşâf tefsirinde ilahi hitabın tüm alanlarında olduğu gibi Kur'ân kıssalarının tekrarı hususunda da kayda değer incelemeler yapmış ve görüşler ortaya koymuştur. Onun yukarı kısımlarda verilen örnekler üzerinden kıssaların tekrarı meselesine yaklaşımını tetkik edildiği zaman şu hususlara ulaşmak mümkündür:

1. Zemahşerî, kıssaların yaklaşımını müşkilât çerçevesinde değerlendirmiştir. Hz. Mûsâ ve Firavun kıssası örneğinde de görüldüğü üzere kıssaların mükerrer olmasından hareketle işkâl vehmine ulaşılmasının mümkün olmadığını beyan etmiştir.
2. Zemahşerî, Kur'ân'ın genel bütünlüğünde ve kıssalarda tekrar olgusunu kabul etmekle birlikte mükerrer görünen her şeyin de tekrar dairesinde ele alınamayacağını ortaya koymuştur.
3. Zemahşerî 'ye göre Allah'ın kıssaları tekrarlamasında büyük hikmetler bulunmaktadır. Şuarâ Sûresinde görüldüğü gibi Allah, mükerrer kıssaları her bir yerde özgün bir bağlamda zikretmiş ve muhatapların ibret alma kapasitelerini arttırmayı dilemiştir. Ayrıca insanın unutma ve göz ardı etme potansiyelini en iyi bilen Allah'tır ve kıssaların tekrarı ile her defasında "Sakın unutmayın!" özetindeki ilahi mesajını telkin etmiştir.

---

[24] el-Bakara 2/8.
[25] el-Bakara 2/14.
[26] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/183.
[27] Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/210-211.
[28] *"Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: 'Bu gerçekten çok bilgili bir sihirbazdır."* el-A'râf 7/109.
[29] *"Firavun, çevresindeki seçkinlere şöyle dedi: 'Doğrusu bu, çok bilgili bir sihirbaz!"* eş-Şuarâ 26/34.
[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/485.

Neticede anlaşılıyor ki Hicrî 6. Yüzyılda yaşamış olan Zemahşerî, el-Keşşâf tefsiriyle bizlere meselenin ne denli hikmetli ve kıymetli olduğunu göstermiştir. Onun yalnızca tekrar boyutlarıyla değil kıssaların bütününe dair yaklaşımı, günümüzde kıssalar üzerinde türetilen tartışmalara da ışık tutacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 33. Basım, 2018.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 56. Basım, 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2018.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 84. Basım, 2020.

Demirci, Sabri. "Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsir'inde Râzî'nin Yaklaşımı". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 286-307.

Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.

Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/207-213. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Krasniqi, Valmire Batatina. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü'l-Kur'ân*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Edebî Tasvir*. çev. Kâmil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

Kur'an Yolu. Erişim 18-19 Temmuz 2023. https://kuran.diyanet.gov.tr/

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Özel, Recep Orhan. *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*. Samsun: OMÜSBE, Doktora Tezi, 2012.

Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Mutezile Ekolü". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -1-*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. 95-132. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2013.

Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2018.

Sülün, Murat. *Tefsir ve Otoriteleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2017.

Topaloğlu, Bekir. "Şuarâ Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/221-222. TDV Yayınları, 2010.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*'. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvız. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl*. ed. Murat Sülün. çev. Murat Sülün, Mehmet Çiçek. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.