

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ZEMAHŞERİ’NİN EL-KEŞŞAF’I İZİNDE İLK TEFSİR:
TABERSİ’NİN CEVÂMİ’Ü’L-CÂMİ’İ**

Harun BOZKURT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Ali KARATAŞ

HAZİRAN - 2023

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZEMAHŞERİ’NİN EL-KEŞŞÂF’I İZİNDE İLK TEFSİR:
TABERSİ’NİN CEVÂMİ’Ü’L-CÂMİ’İ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Harun BOZKURT

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 21/06/2023 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Ali KARATAŞ	Başarılı
Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Harun BOZKURT

21/06/2023

ÖNSÖZ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eseri, tefsir geleneğinde hem zirve hem de kilometre taşı olma sıfatını taşıyarak literatürü derin bir şekilde etkilemiştir. İslam mezheplerinin birçoğuna müntesip müellifler tarafından farklı amaçlarla üzerine çalışmalar yapılmış olması, bu durumun temel göstergelerinden biridir. Bu çalışmaların ilki Şîî müellif Tabersî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu minvalde önce muhtasar olarak nitelendirilebilecek *el-Kāfi's-Şāf min Kitābi'l-Keşşāf* isimli nüshaları günümüze ulaşmayan tefsir ortaya çıkmış, ardından çalışmamızın merkezine aldığımız *Cevāmi'ü'l-Cāmi'* isimli tefsir kaleme alınmıştır. Müellif, *el-Keşşāf*'ı herhangi bir kaynak olarak kullandığı *Mecme'ü'l-Beyān fî 'Ülūmi'l-Kur'ān* isimli tefsirinden sonra Zemahşerî'nin eserindeki güzelliklerin özünü alma gayesiyle *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*i kaleme aldığını bizzat ifade etmiştir. Eserin bu literatürün ilk örneği olması, Beydāvî ve Nesefî gibi öne çıkan müfessirleri incelemesi hasebiyle bizce araştırmaya değer görülmüştür. Bu meyanda *Mecme'ü'l-Beyān*, *el-Keşşāf* ve *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, farklı açılardan mukayese edilmiştir. Böylece bir yandan Tabersî'nin *el-Keşşāf*'tan hangi konularda etkilendiği, hangi konulardaki tavrını muhafaza ettiği açığa çıkarılmış, diğer taraftan *el-Keşşāf*'ın etkisiyle telif edilen ilk eser üzerinden onun erken dönemdeki etki yönleri ortaya konulmuştur. Bu tür bir çalışmanın, Şîî tefsir geleneğinde *el-Keşşāf* etkisinin daha derinlikli araştırmalara konu olmasına vesile olacağını da ümit ediyoruz.

Çalışmamız TÜBİTAK 2210-A programı tarafından desteklenmiştir. Bu sebeple TÜBİTAK'a teşekkür ediyorum. Ayrıca tez konumun belirlenmesi, geliştirilmesi ve sorularıyla çalışmamı derinleştirme noktasında ziyadesiyle katkı veren Doç. Dr. Mehmet Taha Boyalık hocama minnettarım. Danışmanım Prof. Dr. Ali Karataş hocama da tezi satır satır okuyarak önerilerde bulunması ve tezi daha iyi noktalara taşıyacağı düşüncesiyle araştırmam gereken farklı noktalara da dikkat çekmesi hasebiyle şükranlarımı sunarım. İstanbul'da bulunan birtakım birincil ve ikincil kaynaklara ulaşma hususunda yoğun işlerine rağmen bana yardımcı olan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) araştırmacısı Muhammed Ceylan'a teşekkür ediyorum. Ayrıca Şîî kaynaklara erişim noktasında kolaylık sağlayan bazı internet siteleri ile bazı Farsça tefsir kaynaklarına erişebilmeme yardımcı olan Doç. Dr. Habib Kartaloğlu, şehir tarihleri ile alakalı eserlere ulaşma konusunda desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Feyza

Doğruyol ve Arş. Gör. Halil İbrahim Yılmaz hocalarıma da şükranlarımı sunuyorum. Bazı Farsça metinleri anlama konusunda vakit ayırarak bana yardımcı olan Arş. Gör. Muhammed Yetim hocama da minnettarım. Son olarak lisans ve lisansüstü eğitimim boyunca sohbeti dahi ilim olan ve bu sebeple kendisinden çokça istifade ettiğim Arş. Gör. Hamza Özen'e de teşekkür etmeliyim.

Bütün bir İslamî eğitim sürecimde kendilerini fazlasıyla ihmal ettiğim, haklarını ödemem mümkün olmayan annem, babam ve küçük kardeşime bir teşekkürden fazlasını borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Tez sürecim boyunca yaşadığım türlü türlü badireye rağmen yanımda duran, beni desteklemekten hiçbir zaman geri durmayan, tez araştırmalarım sebebiyle kendi vaktinden fedakârlık yaparak bana en iyi ortamı hazırlamaya çalışan kıymetli eşim Beyzanur'un hakkını ise ödeyemem.

Harun BOZKURT

21/06/2023

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: TABERSÎ VE <i>CEVÂMÎ'Ū'L-CÂMÎ'</i> ADLI TEFSİRİ.....	8
1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti	8
1.2. Eserleri ve <i>Mecme'û'l-Beyân</i> Adlı Tefsiri.....	10
1.3. Tabersî'nin <i>Cevâmi'û'l-Câmi'</i> Adlı Tefsiri	21
1.3.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler	21
1.3.2. Yazım Sebebi	23
1.3.3. Kaynakları	24
1.3.4. Yöntem ve Yöneliş Açısından Tefsir Tarihindeki Yeri	26
2. BÖLÜM: <i>CEVÂMÎ'Ū'L-CÂMÎ'</i> DE <i>EL-KEŞŞÂF</i> ETKİSİ.....	28
2.1. Tefsir Geleneğinde <i>el-Keşşâf</i>	28
2.1.1. Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde <i>el-Keşşâf</i>	28
2.1.2. Sünnî Tefsir Geleneğinde <i>el-Keşşâf</i>	35
2.1.3. Şîî Tefsir Geleneğinde <i>el-Keşşâf</i>	40
2.2. <i>el-Keşşâf</i> Ekseninde <i>Cevâmi'û'l-Câmi'</i>	46
2.2.1. Dilbilimsel Tefsirin <i>el-Keşşâf</i> 'tan Tevarüsü	47
2.2.1.1. Lügat	47
2.2.1.2. Sarf	52
2.2.1.3. Nahiv.....	58
2.2.2. Edebî Tefsirin <i>el-Keşşâf</i> 'tan Tevarüsü: Belagat.....	66
2.2.2.1. Meânî	67
2.2.2.2. Beyân	81
2.2.2.3 Bedî'	89
2.2.3. Kur'ân İlimleri.....	95
2.2.3.1. Mekkî-Medenî Bilgisi	95
2.2.3.2. Mübhemâtu'l-Kur'ân	99

2.2.3.3. Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Sûver	103
2.2.3.4. Fezâilu's-Sûver	105
3. BÖLÜM: DİNÎ İLİMLER ÖZELİNDE <i>CEVÂMÎ'Ū'L-CÂMÎ'</i> VE <i>EL-KEŞŞÂF</i>	
İLİŞKİSİ.....	109
3.1. Fıkhî Yöneliş	109
3.1.1. İcmâ'	109
3.1.2. Ayakların Mesh Edilmesi.....	112
3.1.3. Kıblenin Değiştirilmesi	115
3.1.4. Yolculukta Namazın Kısaltılması	117
3.1.5. İtikâf	119
3.1.6. Mut'a Nikâhı	121
3.2. Kelamî Yöneliş	124
3.2.1. İmâmet.....	124
3.2.2. Peygamberlerin İsmeti.....	131
3.2.3. Ric'at	134
3.2.4. Takiyye.....	139
3.2.5. Husûn ve Kubûh.....	144
3.2.6. Ru'yetullah	153
3.2.7. Şefaat.....	160
SONUÇ	165
KAYNAKÇA.....	169
ÖZGEÇMİŞ	181

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn
b.y.	: Basım yeri yok
bk.	: Bakınız
cev.	: Çeviren
ed.	: Editör
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İSTEM	: İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
UKSAD	: Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri

ÖZET	
Başlık: Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı İzinde İlk Tefsir: Tabersî'nin Cevâmi'ü'l-Câmi'i	
Yazar: Harun BOZKURT	
Danışman: Prof. Dr. Ali KARATAŞ	
Kabul Tarihi: 21/06/2023	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 181 (ana kısım)
<i>el-Keşşâf</i>, tefsir geleneğinin dönüm noktasını temsil eden eserlerden biri olup kendisinden sonraki çoğu müfessiri etkilemiştir. Bu çalışmada <i>el-Keşşâf</i> etkisi ile ortaya çıkan ilk eser <i>Cevâmi'ü'l-Câmi'</i> adlı tefsir incelenecektir. Şîî müfessir Tabersî'ye (ö. 548/1154) ait bu eser dışında, aynı müellifin <i>Mecme'ü'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân</i> adlı bir tefsir daha bulunmaktadır. Mukayese yönteminin kullanılacağı bu çalışmada zikredilen üç eser dilbilim ve belagat, Kur'ân ilimleri, fıkıh ve kelam konuları açısından karşılaştırılarak bu literatürün ilk halkasında <i>el-Keşşâf</i>'ın etki alanının ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Diğer taraftan <i>Cevâmi'</i>in, <i>el-Keşşâf</i> ile ilişkisinin sınırlarının ve eserin telif türünün tespiti amaçlanmaktadır. Bu bağlamda ilk bölümde Tabersî'nin biyografisi incelenmiş, böylece iki müellif arasında muasır olmaları haricinde herhangi bir ilişkinin bulunup bulunmadığına yönelik kanaat elde edilmiştir. Somut bir birlikteliğin ya da karşılaşmanın bulunmadığı anlaşılmakla beraber yaşadıkları Horasan ve Taberistan bölgelerinin yakınlığı ile tarihsel ve sosyal durumlarının, Tabersî'nin Zemahşerî ile irtibatında önemli bir veri olduğu belirtilmiştir. Böylece Tabersî'nin <i>el-Keşşâf</i> ile irtibatının temelleri açığa çıkarılarak <i>Mecme'ü'l-Beyân</i>'ı yazarken dahi <i>el-Keşşâf</i>'tan haberdar olduğu tespit edilmiştir. İkinci bölümün ilk kısmında <i>el-Keşşâf</i>'ın hem Sünnî hem de Şîî literatüre etkisi araştırılmış, Sünnî gelenek kadar olmasa da Şîî tefsir geleneğinde de <i>el-Keşşâf</i>'ın bir gerilime sebep olduğu, bunun göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir literatürü sonuç verdiği ortaya konulmuştur. Bu bölümün ikinci kısmı ile üçüncü bölümün bütününde yukarıda sayılan dört alanda temsil gücü yüksek örnekler üzerinden mukayese edilmiş ve Tabersî'nin yoğun bir şekilde değişim yaşadığı görülmüştür. Buna uygun olarak <i>Cevâmi'</i> mukaddimesinde kendisinden <i>letâif</i> olarak bahsettiği konunun meânî ve kısmen beyân ilimlerinin ayetlerde kullanımından ortaya çıkan nükteler olduğu anlaşılmıştır. Buna karşılık fıkıh ve özellikle kelam bahislerinde Şîî çizgisinden hiçbir şekilde taviz vermediği, <i>el-Keşşâf</i>'ta mu'tezilî savunu bulunan yerlerde ondan bağımsız bir tavır sergilediği tespit edilmiştir. Bu durum eserin telif geleneği açısından iki farklı türün niteliklerini taşıdığı, <i>el-Keşşâf</i> metnindeki dilbilimsel ve edebî yorumların özünü alması yönüyle muhtasar kategorisine dahil edilebilirken özellikle Şîa kelimelerini ilgilendiren konularda <i>el-Keşşâf</i> metnini takip etmeyerek Şîî yorumlarda bulunması açısından da dönüştürücü te'lif kategorisine alınabileceği ifade edilmiştir.	
Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zemahşerî, el-Keşşâf, Tabersî, Cevâmi'ü'l-Câmi'	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The First Tafsir On The Trail of Zamakhsharī's <i>Al-Kashshāf</i> : Tabarsī's <i>Jawāmi'ū al-Jāmi'</i>	
Author of Thesis: Harun BOZKURT	
Supervisor: Prof. Dr. Ali KARATAŞ	
Accepted Date: 21/06/2023	Number of Pages: v (pre text) + 181 (main text)
<i>Al-Kashshāf</i> is one of the works representing the turning point of the tafsir tradition and influenced most of the later commentators. In this study, the first work that emerged under the influence of <i>al-Kashshāf</i>, <i>Jawāmi'ū al-Jāmi'</i>, will be analysed. Apart from this work by the Shiite commentator Tabarsī (d. 548/1154), there is another tafsir by the same author called <i>Majma'ū al-Bayān fī 'Ulūmi al-Qur'ān</i>. This study, which will use the method of comparison, aims to reveal the influence of <i>al-Kashshāf</i> in the first circle of this literature by comparing these three works in terms of linguistics and rhetoric, Qur'ānic sciences, fiqh and theology. On the other hand, it is aimed to determine the limits of <i>al-Jawāmi'</i>'s relationship with <i>al-Kashshāf</i> and the type of composition of the work. In this context, Tabarsī's biography is analysed in the first part, and thus, an opinion is obtained as to whether there is any relationship between the two authors other than the fact that they are contemporaries. Although it is understood that there was no concrete coexistence or encounter, it is stated that the proximity of the regions of Horasan and Tabaristan, where they lived, and their historical and social situation are important data in Tabarsī's contact with Zamakhsharī. Thus, the foundations of Tabarsī's contact with <i>al-Kashshāf</i> were revealed and it was determined that he was aware of <i>al-Kashshāf</i> even while writing <i>Majma'ū al-Bayān</i>. In the first part of the second part, the impact of <i>al-Kashshāf</i> on both Sunnī and Shi'ite literature was investigated, and it was revealed that <i>al-Kashshāf</i> caused a tension in the Shi'ite tafsir tradition, although not as much as the Sunnī tradition, and that this resulted in a literature that could not be ignored. In the second part of this chapter and in the whole of the third chapter, the four areas mentioned above were compared through representative examples and it was seen that Tabarsī experienced an intense change. Accordingly, it is understood that the subject he mentions as <i>letā'if</i> in the introduction of <i>al-Jawāmi'</i> is the witticisms arising from the use of the sciences of <i>maānī</i> and partly <i>beyān</i> in the verses. On the other hand, it has been determined that he did not parted from the Shi'ite line in any way in fiqh and especially in kalam, and that he took an independent stance in places where <i>al-Kashshāf</i> had a mu'tazilite defence. In this case, it has been stated that the work bears the characteristics of two different genres in terms of the writing tradition; it can be included in the category of <i>muhtasar</i> in terms of taking the essence of the linguistic and literary interpretations in the text of <i>al-Kashshāf</i>, while it can be included in the category of transformative writing in terms of making Shi'ite interpretations by not following the text of <i>al-Kashshāf</i>, especially in matters concerning Shi'ite theology.	
Keywords: Tafsir, Zamakhsharī, <i>Al-Kashshāf</i> , Tabarsī, <i>Jawāmi'ū al-Jāmi'</i>	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İslam ilim ve düşünce geleneğinin belli dönemlerinde kurucu düşünür ve yazarlar ortaya çıkarak bu ilmî geleneğe yön vermişlerdir. Bu geleneğin içerisinde dinî ilimlerin dayanağı (medâr) addedilen tefsir ilminde de bu nevi isimler ortaya çıkarak Kur'ân yorumunda müfessirlere ilham kaynağı olmuştur. *Câmi'ü'l-Beyân 'ân Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* ile İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve *el-Keşşâf 'ân Haḳāiki Ğavāmiḳi't-Tenzîl ve 'Üyûni'l-Eḳāvil fî Vücūhi't-Te'vîl* ile de Mahmūd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) bu isimlerden iki tanesidir. Taberî, yorum mantığına göre rivayetleri kullanarak ayetlerin anlamını ortaya koymaya çalışırken¹ Zemahşerî; rivayet, tarih, sözlükbilim, dilbilim vb. hususlarından sarfı nazar etmese de temelde belagat ilimlerinden yararlanarak ayetleri tefsir etmiştir.²

Zemahşerî, *el-Keşşâf* isimli tefsiri ile kendisinden sonra süregelecek tefsir yazım geleneğini derinden etkilemiştir. Vefatından oldukça kısa bir süre sonra tefsiri üzerine yazılmaya başlanan telif, muhtasar, şerh, hâşiye, ta'lik, tahriç ve muhâkeme türündeki eserler bunun göstergesidir.³ *el-Keşşâf* üzerine yazılan bu eserlerde izah, tahkik, ta'lil, tahlil, tenkit, muhakeme ve mukayese gerçekleştirilmiştir.⁴ Bu literatürün çıkış noktası Mu'tezilî bir müfessirin eseri olsa da literatüre katkı sağlayan müelliflerin ekseriyeti Eş'ârî, Mâturidî ve Şîî çizgide olmuşlardır. İşte Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının önemi

¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1426), 1/184-195; Muhammed Fazıl İbn Aşur, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiş (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 31-34; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 183-188; İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 89-101; Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 275-292; Hacı Önen, "Taberî Tefsirinin Dirayet Metodu", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2*, (2019), 3-21; Sıtkı Güllü, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsir'i Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 8/19 (2004), 273-279.

² Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhîr Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 257-263; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019), 25-32; *el-Keşşâf* ın tefsir geleneğinde bir klasik haline gelme nedenleri için ayrıca bk. Boyalık, *Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi*, 268-269.

³ M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 36; *el-Keşşâf* üzerine oluşan literatürün bibliyografik dökümü için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 442-454; Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envârü't-Tenzîl Haşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 326-336; Mehmet Çiçek, *Müfessir Olarak Ali Kuşçu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021), 47-64.

⁴ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 61-65.

burada kendini göstermektedir. Zira hangi itikadî mezhebi benimsemiş olursa olsun müfessirler *el-Keşşâf*'a yönelmiştir. Bu minvalde onlar te'lif, şerh, şerh haşiyesi, tenkit vb. türünde eserler yoluyla bu eserden faydalanmışlardır.

Çalışmamızda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını takip ederek telif tarzı bir eser ortaya koyan Ebû Ali et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Cevâmi'ü'l-Câmi'* isimli eseri; yazım türü, bu literatürdeki konumu, kendisinden sonra *el-Keşşâf* çizgisinde kaleme alınan te'lif tefsirlerden benzerlik ve farklılığı yönüyle ele alınacaktır. Bu minvalde dilbilim ve belagat, Kur'ân ilimleri ve kelam konuları *el-Keşşâf* ve Tabersî'nin mutavvel tefsiri olan *Mecme'ü'l-Beyân* adlı eseri ile mukayeseli olarak incelenecektir. Tabersî Şîî kimliğe, Zemahşerî ise Mu'tezilî düşünceye müntesip birer müfessir olsa da çalışmamızın bu iki müellifin tefsirleri özelinde olması hasebiyle bu kimliklerin tefsir ilmine yansıyan yönüne odaklanılacak, dilbilim ve kelam meselelerinin tahkikine ise yer verilmeyecektir.

Araştırmanın Önemi

Çalışmamızın önemi tefsir tarihinde dönüm noktasını temsil eden Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserinin etkisinin, literatürün en erken dönemi özelinde incelenmesinde ortaya çıkmaktadır. Zira Şîî-Usûlî düşünceyi temsil eden Tabersî tarafından telif edilen *Cevâmi'ü'l-Câmi'* isimli eser, tespit edilebildiği kadarıyla bu literatürün ilk eseridir. Bu çalışmayı *el-Keşşâf* üzerine yapılan diğer araştırmalardan farklı kılan husus ise Tabersî'nin bundan önce yazdığı *Mecme'ü'l-Beyân* isimli tefsirin elimizde olması, böylece *el-Keşşâf*, *Mecme'ü'l-Beyân* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi'* in karşılaştırılarak *el-Keşşâf*'ın etkilerinin literatürün erken döneminde hangi konularda olduğunun ortaya konulabilme imkanıdır. Bununla beraber Tabersî'nin, *Cevâmi'* öncesinde *el-Keşşâf*'ı ihtisar maksadıyla kaleme aldığı *el-Kâfi's-Şâf min Kitâbi'l-Keşşâf* isimli eser günümüze ulaşmadığı için çalışmamıza dahil edilememiştir.

Araştırmanın Amacı

Tezimizde temel amacımız, Tabersî'nin *Cevâmi'ü'l-Câmi'* isimli eseri üzerinden Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin kurucu eseri *el-Keşşâf*'ın tefsir geleneğindeki etkisinin hangi konularda daha ağırlıklı olduğunu ortaya koymaktır. Böylece *Cevâmi'* özelinde *el-Keşşâf*'ın dönüştürücülüğünün boyutları açığa çıkarılacaktır. Diğer bir amaç ise *el-Keşşâf*'ın dönüştürülüp dönüştürülmediği, başka bir ifade ile Tabersî'nin muhtelif sebepler ile Zemahşerî'ye muhalefet ederek *el-Keşşâf*'a metin ve muhteva yönüyle

müdahalelerde bulunup bulunmadığının incelenmesidir. Bir bütün olarak bu incelemeler bize, Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi*'i telif ederken zihnindeki temel maksadı, bağımlı tutum sergileyerek ihtisar izlenimi verdiği konular ile müstakil bir telif esere dönüştüğü meseleler arasındaki ayrımı ile bu ayrımın temelleri ve *Cevāmi*'in telif türüne dair güçlü bir kanaat elde edilmesini sağlayacaktır. Öte yandan Tabersî'nin tefsirciliğindeki dönüşümünün ortaya çıkarılması ikincil bir amaç olarak zikredilebilir. Nitekim tez boyunca yapılacak mukayeselerde *Mecme'ū'l-Beyān*'daki yorumlara da yer verilecek, böylece *el-Keşşāf* ile beraber ortaya çıkan farklılaşmalar *Cevāmi*' üzerinden görülebilecektir.

Bu noktada *Cevāmi*'in telif türünü araştırmanın maksat ve faydası sorgulanabilir. Zira eser *el-Keşşāf* metnini takip etmesi sebebiyle ilk bakışta muhtasar izlenimi uyandırmaktadır.⁵ Bununla birlikte *el-Keşşāf* Literatüründe yapılan bir tasnife göre muhtasarlardan farklı olarak bir de “dönüştürücü te’lif” kategorisi bulunmaktadır. Bu türdeki eserlerin bir kısmı *el-Keşşāf*’ı metin olarak takip ederken bir kısmı ondan kaynak olarak istifade yoluna gitmiştir. İşte bu birinci kısımdaki eserlerin özellikle kelam bahislerinde çoğunlukla müellifin mezhebî temayülü devreye girmiş ve metin dönüştürülmüştür.⁶ Araştırmamızda *Cevāmi'ū'l-Cāmi*'in te’lif formatı bu sebeple tespit edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız verilerin derlenmesi, incelenmesi ve karşılaştırılması temeline oturacaktır. Bu minvalde birinci bölümde Tabersî'nin hayatı incelenecektir. İlmî şahsiyeti ise Zemahşerî dikkate alınarak değerlendirilecektir. Bu inceleme bize Zemahşerî ve Tabersî arasındaki ilişkinin boyutlarını verecek olması açısından önemlidir. Zira müellifin hayatı ve ilmî serüvenine dair bilgi, telif ettiği eserlerin içerikleri hakkında daha derinlikli incelemeler yapabilmek açısından önem arz eder. Ardından veri toplama ve değerlendirme yöntemi kullanılarak araştırmamızın merkezinde olan *Cevāmi'ū'l-Cāmi* isimli tefsirin ana hatlarıyla tanıtımı yapılacaktır. Bunun sebebi ise araştırmamızın merkezinde olan eserin içeriğinin, tezin ana konusunu teşkil eden *Cevāmi'ū'l-Cāmi* in

⁵ Boyalık, *el-Keşşāf Literatürü*, 45; *Cevāmi'ū'l-Cāmi*'in muhtasar kategorisinde olduğuna dair bk. Kaya, *Tefsir Geleneginde el-Keşşāf*, 70; Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 112.

⁶ Boyalık, *el-Keşşāf Literatürü*, 38.

el-Keşşāf ile irtibatını öncelemedir. Bu başlık altında eserin te'lif sebebi, zamanı, kaynakları hakkında tespitler yapılmaya çalışılacak ve eserin genel tefsir literatüründeki yerine dair değerlendirmede bulunulacaktır. Bu noktada eserin bütünü incelenmeyecek, müelliflerin maharetlerini gösterdiği yerler olan Mushaf sırasına göre ilk sureler dikkate alınacaktır.

İkinci bölümde, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*in müntesibi olduğu literatürün temelindeki *el-Keşşāf* ve tefsir geleneğindeki etkisinden bahsedilecektir. Bu durum araştırmanın temel sorusuna girizgâh olması açısından önemlidir. Ardından veri analizi ve karşılaştırma yöntemi birlikte kullanılarak tefsir ilminin temel kaynakları olan dilbilim, belagat ve Kur'ân ilimleri özelinde inceleme yapılacaktır. Buralarda Tabersî'nin *Mecme'ū'l-Beyān*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşāf*'ı ve *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* temsil gücü yüksek örnekler üzerinden mukayese edilecektir. Bu durum bize *Mecme'ū'l-Beyān*'dan *Cevāmi'*e geçişte *el-Keşşāf*'ın etki boyutunu ve yerlerini gösterecektir.

Üçüncü ve son bölümde ise bu eserler fıkıh ve kelam açısından incelenecektir. Bu bölümün müstakıl başlık yapılmasının sebebi genel İslamî ilimlere dair bir araştırma olması ve tefsire mahsus kılınan bölümden bağımsız bir şekilde ele alınmasının sistematik cihetten daha uygun olmasına dair düşüncemizdir.

Bu noktada bir hususa işaret etmeyi önemsiyoruz. *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*i merkeze alan ve onun *el-Keşşāf* literatüründe nereye konumlandırılacağını, onunla ilişkisinin boyutlarını, mahiyetini, yazım gayesi ve yöntemini açığa çıkarmayı hedefleyen bu tezde gerçekleştirilecek mukayeselerde *Mecme'ū'l-Beyān* önemli bir yer tutacaktır. Tezin odağına aldığı eser *Cevāmi'* olsa da *Mecme'ū'l-Beyān*'ın bu denli yer tutması konunun getirdiği bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; *el-Keşşāf*'ın dönüşen ve dönüştüren bir eser olduğu ve bunun ilk örneğini *Cevāmi'*in temsil ettiği iddiası, öncelikle *Mecme'ū'l-Beyān* isimli tefsirdeki içeriğin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu gerçekleştirildikten sonra *Cevāmi'*in dönüşme ve dönüştürme vasıflarını taşıdığı düşüncesi daha açık bir şekilde ispatlanabilir. Dolayısıyla tez boyunca gerçekleştirilecek mukayeselerde *Mecme'ū'l-Beyān*, *el-Keşşāf* ve *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* sıralaması gözetilecektir.

Literatür Değerlendirmesi

Daha çok müfessir kimliği ile öne çıktığı görülen Tabersî hakkında yurt içi ve yurt dışında çeşitli açılardan birçok çalışma yapılmıştır. Bir doktora tezi ile son dönemde gerçekleştirilen iki doçentlik çalışması⁷ haricinde onun müfessir kimliğine dair araştırmaların *Mecme'û'l-Beyân* eksenli olduğu ve bunlarda müellifin *el-Keşşâf* ile ilişkisinin irdelenmediği görülmüştür. Her ne kadar belli açılardan Zemahşerî ve Tabersî, tefsirleri özelinde karşılaştırılmışsa da bu, aralarında kaynaklık ilişkisi olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmayan *el-Keşşâf* ve *Mecme'û'l-Beyân* arasında gerçekleştirilmiştir.⁸

Merkezine *Cevâmi'û'l-Câmi*'i alıp *el-Keşşâf* ile karşılaştırmalı şekilde inceleyen bir adet eski tarihli bir makale çalışması bulunmaktadır.⁹ İran merkezli bir dergide yayınlanan bu makalede *el-Keşşâf* ile *Cevâmi'û'l-Câmi* mukayese edilmiştir. Makalede öncelikle Tabersî ve Zemahşerî'nin biyografisinden kısaca bahsedilmiştir. Ardından sayıca az ve temsil gücü tartışmaya açık olan örnekler üzerinden iki eser arasında bir karşılaştırma yapıp *Cevâmi*'in yöntemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ne var ki *Cevâmi*' ile alakalı yapılan bu mukayese birkaç husus dışında önem arz eden sorulara cevap verememiş; Tabersî'nin tefsir yöntemindeki dönüşüm ile *Cevâmi*'in hem Şîî tefsir literatüründeki hem de *el-Keşşâf* geleneği içerisindeki konumundan bahis açılmamıştır. Makalenin ilk bölümünde müfessirler hakkında verilen bilgiler ile eserlerin içerik ve yöntemleri arasında ilişki kurulmamasının buna sebep olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmada ise *Cevâmi'û'l-Câmi*, *el-Keşşâf* ve *Mecme'û'l-Beyân* ile mukayese edilecektir. Bu minvalde araştırmamız *Cevâmi*'in, izini takip ettiği *el-Keşşâf* Literatüründe nereye konumlandırılacağı, dönüştüğü, dönüştürdüğü ve eksilttiği noktaların ortaya çıkarılması üzerinden eserin özgünlük değerinin tespiti ile *el-Keşşâf*'ın erken dönemdeki etki alanı göz önüne serilecektir. Dolayısıyla bu çalışmayı mezkûr makale ve diğer çalışmalardan farklı kılan hususlardan biri, Tabersî'nin yaşadığı ve seyahat ettiği belgeler ile Zemahşerî'nin coğrafyası arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasıdır. Ayrıca Abdülkâhir Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) Tabersî tarafından *Mecme'û'l-Beyân*'da kaynak olarak kullanıldığına dikkat çekilmesidir. İkinci husus, *Cevâmi'û'l-Câmi*'in hem Tabersî hem de

⁷ Bk. Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*.

⁸ Abdullatif Şamil, *El-Ufku't-Te'vîlî 'inde'z-Zemahşerî ve't-Tabersî ve'r-Razî: es-Sıfâtü'l-İlahiyye Enmuzecen* (Dhi Qar Üniversitesi, Külliyesi't-Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁹ Muhammed Hasan Gazari, "A Comparative Glance At Jawami'a'l-Jami' and al-Kashshaf", *Qur'anic Researches* 8/29 (Ekim 2002), 172-189.

el-Keşşāf açısından işlevinin ve konumunun ortaya konulmasıdır. Tezimizi diğer çalışmalardan ayıran üçüncü husus ise yapılacak mukayeseye *Mecme'ū'l-Beyān*'ın da dahil edilmesidir. Böylece Tabersī'nin tefsir formasyonundaki dönüşüm takip edilebilirken *Cevāmi*'in *el-Keşşāf* ile ilişkisinin boyutları ortaya çıkarılarak özgün değerinin ne olduğu da gözler önüne serilecektir.

Tabersī'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve *Mecme'ū'l-Beyān* isimli eserine dair bilginin verileceği birinci bölümün ilk başlığında, genel tabakat eserleri ve İslam tarihi kaynakları ile tabakātü'l-müfessirîn eserleri esas alınacaktır. Burada Sünnî ulemanın eserlerinin yanı sıra klasik ve modern dönemdeki müfessirler ve tefsirlerine dair Şîî kaynaklara da müracaat edilecektir. Bunlara ek olarak Tabersī üzerine yapılmış Türkçe ve Arapça yüksek lisans ve doktora düzeyindeki çalışmalar ile müellif ve eserlerine dair kitaplardan da istifade edilecektir. Tezimizin ana kaynağı Tabersī'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi*'i'dir. Eserin iki ayrı baskısı mevcut olup birincisi 1377 yılında Tahran'da dört cilt olarak,¹⁰ ikincisi ise 1423 yılında İran'ın Kum şehrinde Müessetü'n-Neşri'l-İslamîyyi't-Tâbiâ li-Cemâati'l-Müderrişin¹¹ tarafından neşredilmiştir. Biz araştırmamızda yeni olması hasebiyle ikinci baskıyı esas alacağız. Bununla beraber neşri yapılan ilk baskıdan da müstağni kalmayacak, ihtiyaç duyduğumuz noktalarda oradan da istifade etmeye gayret edeceğiz. Bu bölümün ikinci başlığında ise *Cevāmi'ū'l-Cāmi*' ana hatlarıyla incelenecek olup eserin yazım sebebi, kaynakları ile yöntemi cihetinden tefsir tarihindeki konumuna ilişkin tespitler yapılmaya çalışılacaktır. Buna ek olarak *Mecme'ū'l-Beyān* ile *Cevāmi'ū'l-Cāmi*' mukayese edilerek sonraki bölümlere zemin hazırlanacaktır. Bu başlıkta temel kaynağımız *Cevāmi'ū'l-Cāmi*' olmakla birlikte eser hakkındaki yabancı literatürden de yararlanılacaktır.

İki ana başlıktan oluşan ikinci bölümde ise temelde *el-Keşşāf* ile *Cevāmi'ū'l-Cāmi*' ve *Mecme'ū'l-Beyān* tefsirleri dil ve belagat ilimleri ile Kur'ân ilimleri açısından mukayese edilecektir. Bölümün ikinci başlığını temsil edecek olan bu kısımdan önce mukayesenin hesabı verilebilir olmasını sağlayabilme adına *el-Keşşāf*'ın Mu'tezilî, Sünnî ve Şîî tefsir geleneklerindeki yeri, etkisi ve oluşturduğu literatür ortaya konulacaktır.

¹⁰ Bk. Ebū Ali Emīnüddīn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-Tabersī, *Tefsiru Cevāmi'ū'l-Cāmi*' (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1377).

¹¹ Bk. Ebū Ali Emīnüddīn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-Tabersī, *Tefsiru Cevāmi'ū'l-Cāmi*' (Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslamiyyi't-Tabia li-Cemaati'l-Müderrişin, 1423).

Üçüncü bölümde ise yine aynı metot ve kaynaklar ile fıkıh ve kelam ilimleri açısından eserlerin mukayesesi yapılacak ve iki eser arasındaki ilişki ortaya çıkarılacaktır. Fıkî örnekler incelenirken fıkıh usulü-furû fıkıh ayrımı yapılmayacaktır. Kelam bahislerinde ise hem Şîa'nın temel meseleleri hem de genel kelam konularından bazıları seçilerek mukayese yapılacaktır.



1. BÖLÜM: TABERSÎ VE *CEVÂMÎ'Û'L-CÂMÎ'* ADLI TEFSİRİ

1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tabersî'nin tam adı Emînü'd-dîn Ebû Ali el-Faḍl b. el-Hasen b. el-Faḍl et-Tabersî el-Horasânî et-Tûsî es-Sebzevârî el-Meşhedî ya da er-Radavî'dir. Hicrî 467¹² veya 470¹³ yıllarında doğduğuna dair bilgilerin yanı sıra doksan yaşına kadar yaşadığı rivayetleri göz önüne alınırsa 458¹⁴ yılında doğduğu da kabul edilebilir. Tabersî nisbesi Taberistan'a, Meşhedî ve Radavî nisbesi Meşhed-i Rıdâ'ya, Horasanî nisbesi ise ömrünü geçirdiği Meşhed ve Sebzevar'ı içerisine alan bölgeye atıfla verilmiştir.¹⁵ Tabersî nisbesinin Taberistan'a atıfla verildiği bilgileri dikkate alınırsa onun Taberistan'da doğduğu, bu nisbenin Kâşân ve İsfahan arasında bir köy Tabers'e (Tefriş) atıfla verildiği rivayetleri kabul edilirse bu iki belde arasında bulunan köyde dünyaya geldiği düşünülebilir. Hazar Denizi'nin güneyinde bulunan ve Cürcân beldesine komşu olan Taberistan'da¹⁶ doğduğu tercih edilen Tabersî'nin, ömrünün büyük çoğunluğunu ise Meşhed'de geçirdiği, 523 yılında ikamet etmek üzere Horasan sınırlarına dahil olan ve Nişabur hududlarında bulunan Sebzevar'a gittiği bilinmektedir. Tercih edilen görüşe göre burada 548 yılında Kurban Bayramı gecesi vefat ettiği, ancak defninin ardından Meşhed-i Radavî adı verilen ve şu an "katlgâh"¹⁷ olarak bilinen yere götürüldüğü tabakât müellifleri tarafından nakledilmektedir.¹⁸ Şîa'nın İmamiyye kolunun önde gelen isimleri arasında sayılan ve

¹² Ca'fer Sübhânî, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424), 2/319; Mustafa Öz, "Tabersî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010) 39/324.

¹³ Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn el-Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ ve's-Sâdât*, nşr. Komisyon (Kum: Mektebetu İsmailiyyan, 1392), 5/359; Muhsin el-Emîn, *'Âyânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1983), 8/400; Öz, "Tabersî", 39/324.

¹⁴ Hansârî, *Ravza*, 5/359; Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 1403, 8/400; Öz, "Tabersî", 39/324.

¹⁵ Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/400; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâzır*, nşr. Hasan Halid (Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1986), 420; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/320.

¹⁶ İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 292-293; Ebu'l-Fidâ, *Ebu'l-Fidâ Coğrafyası (Takvîmu'l-Buldân)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017), 336-344; Ülke ve şehirlere dair harita için bk. İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 425.

¹⁷ *'A'yânü's-Şîa* isimli eserde bu ismin verilme sebebi olarak Safevî Devleti'nin son dönemlerinde Afgan Emiri Abdullah Han tarafından verilen emirle gerçekleşen katliam zikredilmesine dair bk. Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/400.

¹⁸ Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târih-i Beyhak*, 1/437-438; Muhammed b. el-Hasen el-Hurr el-Âmilî, *Emelü'l-Âmâl* (Necef: Mektebetu'l-Endelus - Mektebetu'l-Adab, 1385), 2/216-217; Abbas el-Kummî, *Sefînetü'l-Bihâr* (Tahran: Daru'l-Üsve, 1416), 5/285; Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/400; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/319-320.

tefsir, dil, edebiyat, tarih, fıkıh, kelam ve marifet ilimlerinde önemli bir yeri olan Tabersî; sika, sağlam fikirli, kemâl ve fazilet sahibi bir âlimdir.¹⁹ Tefsir ve dil ilimlerinde ise muhakkik seviyesinde olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Nitekim bu durum eserlerinin içerikleri ve kendisine itiraz getiren âlimlere karşı tutumu incelendiğinde çok net görülmektedir.²¹ Tabersî'nin özellikle nahiv ilminde önde gelen bir âlim olduğu, kendisinden önce yaşamış ulemanın eserlerinde inceledikleri meselelere dair tercihlerinde oldukça iyi olduğu, bu özelliğinin nahiv, şiir ve edebiyat ve tefsir ilimlerinde ortaya çıktığı belirtilmiştir.²² Tabersî, Sebzevar'a yolculuk yapmadan önce birçok âlimin ders halkasına katılmış ve onlardan istifade etmiştir. Şeyh Ebû Ali b. eş-Şeyh et-Tūsî, Şeyh Ebû'l-Vefâ Abdulcebbar b. Ali el-Mukrî, Şeyh el-Hasen b. el-Huseyn b. el-Hasen b. Bâbeveyh, Şeyh Ebû Talib Muhammed b. el-Huseyn el-Huseynî el-Cürcânî Ubeydullah b. Muhammed el-Beyhakî ve Tâcû'l-Kurrâ el-Kirmânî (ö. 500/1106) bu isimler arasında sayılabilir.²³ Kirmânî'ye talebelik yapmış olmasına dair tek bilgiye *Tarih-i Beyhak*'ta rastlıyoruz. Bununla beraber bu bilginin onun dil ilimlerindeki maharetinin kaynağına işaret ettiği düşünülebilir. Bu halkalarda ders aldıktan sonra yine aynı dönemde Horasan'da hocalık yapmıştır.²⁴ Öğrencileri arasında oğlu Radyyyüddin Ebû Nasr el-Hasen b. el-Fadl, Raşîdüddin İbn Şehrâşûb, Şeyh Müntecebüddin, Kutbuddin er-Ravendî gibi isimler bulunmaktadır.²⁵

Tabersî'nin yaşadığı ve seyahatlerde bulunduğu yerler temelde Horasan ve Taberistan bölgeleridir. Her ikisi de klasik dönemde irili ufaklı birçok mezhebin varlığını sürdürdüğü ve siyasî çekişmelerin yanı sıra ilmî tartışmaların cereyan ettiği mümbit yerlerdir. İlk dönemlerden başlayarak Horasan'da; Hâricilik, Mürcie, Zeydilik, İsmâîlilik ve İmâmiyye'yi içerecek şekilde Şîa ve Mu'tezile mezhepleri yayılma imkânı bulmuştur. Diğer mezheplerin durumu bir yana bölgede Şîa ve Mu'tezile arasında özellikle hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda ciddi çekişmeler yaşanmıştır. Halife Me'mûn döneminde büyük bir nüfuz elde ederek faaliyetlerini sürdürmüş olan Mu'tezile, mihne sürecinin ardından Zeydîler ile kurmuş olduğu ilişki üzerinden Taberistan bölgesinde de

¹⁹ Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/398; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/319-320; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 420.

²⁰ Kādî Nurullah el-Mar'âşî et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (b.y.: Dâru Hîşâm, ts.), 2/201; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/320; Hayreddin Ziriklî, *el-'Âlâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 5/148.

²¹ Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/398.

²² Beyhakî, *Tarih-i Beyhak* (Dimeşk: Daru İkra, 1425), 1/438.

²³ Beyhakî, *Tarih-i Beyhak*, 1/437; Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/398-399; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/319.

²⁴ Öz, "Tabersî", 39/324.

²⁵ Hansârî, *Ravza*, 5/357-358; Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/399; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/320.

düşüncelerini yayma çabası göstermiştir.²⁶ Taberistan, İslam tarihi boyunca birçok devletin hakimiyeti altına girmiş bir bölgedir.²⁷ Bölgeye, Şiîliğin yayılmasında önemli bir payı olan Sâdât'ın göç etmesi,²⁸ hicrî 250 senesinde Taberistan Zeydî Devleti'nin kurulması,²⁹ bölgenin Şiîlik açısından önemli mekânlara ev sahipliği yapması³⁰ ve bazı Şiî ailelerin buraya yerleşmesi,³¹ Şîa için bölgenin önemini ortaya koymaktadır. Tabersî'ye kadar geçen süreçte Şîa ve Mu'tezile'nin birbiriyle bu kadar yakın olması, uzun bir süre birtakım çekişmelerin meydana gelmesi, ardından Büveyhî Devleti ile beraber durumun iş birliğine dönüşmesi gibi bilgiler ile onun, *el-Keşşâf* müellifi ile olan irtibatının temelleri daha belirgin bir hal almaktadır. Buna göre Tabersî'nin yaşadığı ve ilmî seyahatlerde bulunduğu bölgeler ile Zemahşerî'nin yaşadığı ve birtakım ilmî temaslarda bulunduğu şehirlerin, coğrafi yakınlıklarına ek olarak geçmişten gelen tarihî ve sosyal koşulları ile kurdukları ilişkiler çerçevesinde meydana gelen olayların, fikrî düzlemde *Cevâmi'ü'l-Câmi*'in ortaya çıkışına zemin hazırladığı söylenebilir.

1.2. Eserleri ve *Mecme'ü'l-Beyân* Adlı Tefsiri

Tabersî'nin en meşhur eseri *Mecme'ü'l-Beyân fî'li-ulûmi'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. Bu tefsirini 534³² ve 536³³ yıllarında bitirdiğine dair iki farklı bilgi bulunmaktadır.³⁴ Tefsir ilmine dair *el-Kâfi's-Şâf min Kitâbi'l-Keşşâf*, *el-Vasîf fî't-Tefsîr*, *el-Vecîz fî't-Tefsîr*, *Cevâmi'ü'l-Câmi* ve *el-Vâfî fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserler de tabakatlarda kendisine nispet edilmektedir.³⁵ Bununla beraber *el-Vasîf* isimli eserin *el-Kâfi's-Şâf*, *el-Vecîz*'in ise *Cevâmi'* ya da tam tersi olduğuna dair bilgiler mevcuttur.³⁶ Tabakât eserlerindeki ifadeler kronolojik olarak incelendiğinde *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* isimli tefsirlerden *el-Kâfi's-Şâf* ile

²⁶ Habip Demir, *Horasan'da Şiîlik: İran'da Şiîliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 55-58.

²⁷ Esin Küçükbeğir, "Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Taberistan Bölgesi ve Ziyârilere", *Vakanüvis: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Mart 2017), 140-141; Osman Gazi Özgüdenli, "Taberistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/322-323.

²⁸ Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 96.

²⁹ Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 95.

³⁰ Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 150.

³¹ Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 206.

³² Hansârî, *Ravza*, 5/358; Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-'Ulemâve Hıyâzu'l-Fudâlâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Matbaatu'l-Hayyâm, 1401), 5/345; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1426), 1/86.

³³ Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/399.

³⁴ İlerleyen sayfalarda bu eser hakkında detaylı bilgilere yer verilecektir.

³⁵ Müntecebüddin İbn Bâbeveyh, *Fihrist-i Esmâ-i 'Ülemâi's-Şîa ve Musannifihim* (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1404), 144-145; Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/399-400; Sübhânî, *Mu'cem*, 2/321.

³⁶ Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 8/399. Bir sonraki başlıkta bununla alakalı müstakil bir inceleme yapılacaktır.

Cevāmi’nin kastedildiğini, dolayısıyla eserlerde geçen bu iki ismin farklı iki kitap olarak düşünülüp ayrıca zikredildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca *el-Vāfi*’nin, *el-Kāfi*’ş-*Şāf* isimli günümüze ulaşmayan tefsirin³⁷ kendisi olduğu söylene de³⁸ biz bunun doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira Tabersī’nin *Mecme’ū’l-Beyān* isimli tefsirine gerekli birçok ilmi kapsamasına binaen “beyân-ı kâfi ve delîl-i vâfi” nitelemesi yapılmasından³⁹ hareketle *el-Vāfi*’nin birtakım müellifler tarafından müstakil bir eser olarak telakki edilmesi daha muhtemeldir. Dolayısıyla *el-Vāfi* isimli eserin *el-Kāfi*’ş-*Şāf* değil *Mecme’ū’l-Beyān*’ın kendisi olduğunu söylenebilir.

Tabersī’nin *Îlāmu’l-Verā bi-’Ā’lāmi’l-Hüdā* isimli imamların faziletlerinden bahsettiği bir eser ve biyografik nitelikleri olan *Tācü’l-Mevālid* ve *el-Adābü’-Diniyye li’l-Hizāneti’l-Mu’îniyye* isimli ahlaka dair eseri bulunmaktadır.⁴⁰ *Tārîh-i Beyhak*’ta *el-Muktesid* isimli nahiv eserine bir şerh yazdığı bilgisi geçmektedir.⁴¹ Cürçānī’nin *el-Muktesid* isimli nahiv eserine şerh yazmış olduğuna dair hicrî 569/1174 yılında vefat eden Beyhakī’den gelen bu bilgi oldukça önemlidir. Bununla beraber hicrî yedinci asrın başlarında vefat eden Müntecebüddin İbn Bābeveyh (ö. 585/1189) *Fihristü Esmā-i Ulemāi*’ş-*Şīa* ve *Musannifihim* isimli eserinde böyle bir bilgiye rastlamadık. Kelam ve fıkha dair eserleri bulunduğu ifade edilmekteyse de isimleri ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Çalışmamızda mukayese edilmek üzere incelenecek olan *Mecme’ū’l-Beyān li-’Ulūmi’l-Kur’ān* isimli mutavvel tefsiri hakkında bilgiler vermek yerinde olacaktır. *Mecme’ū’l-Beyān li-’Ulūmi’l-Kur’ān* yukarıda zikri geçtiği üzere hicrî 534 yahut 536 yıllarında Tabersī’nin telifini bitirdiği tefsiridir. Bu eserin tam adı hakkında ortak bir görüş bulunmamaktadır. Hem eserin tahkiklerinde hem de kitabiyât literatüründe eserin ismi

³⁷ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 44.

³⁸ Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu’l-’Ulemā*, 5/348.

³⁹ Tüsteri, *Mecālis*, 2/201; Hansārī, *Ravza*, 5/361-362.

⁴⁰ Emīn, *’Āyānū’ş-Şīa*, 8/399; Öz, “Tabersī”, 39/325.

⁴¹ Beyhakī, *Tārîh-i Beyhak*, 1/438; Eserin tahkinini yapan Yusuf el-Hadî bu eserin Abdülkahir el-Cürçānī’ye ait *el-Muktesid* isimli eser olmasını muhtemel gördüğünü ifade etmektedir.

için *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*,⁴² *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân ve'l-Furkân*,⁴³ *Mecme'ü'l-Beyân fî Meânî Tefsîri'l-Kur'ân*,⁴⁴ *Mecme'ü'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*⁴⁵ ve *Mecme'ü'l-Beyân li-'Ulûmi'l-Kur'ân*⁴⁶ gibi tamlamalar kullanılmış olup bunların herhangi biri üzerinde söz birliği oluşmamıştır. Ek olarak Tabersî mukaddimesinde eserinin adını açıkça vermekteyse de farklı baskılarda bu isim de değişmektedir. Yaptığımız inceleme ve karşılaştırmalar sonucunda Haşim el-Mahallâtî'nin neşrettiği baskılarda “Eserimin adını *Mecme'ü'l-Beyân li-'Ulûmi'l-Kur'ân* olarak belirledim.” ifadeleri geçmekteyken ulaşabildiğimiz en yeni baskı olan 2005 yılı Daru'l-ulûm baskısında bu ifadeler “Eserimin adını *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* olarak belirledim.” şeklinde geçmektedir. Bu ihtilafın ortaya çıkışına dair kesin bir bilgiye sahip olmamakla beraber ihtilafın yazma nüshalardaki müstensih tercihlerinden kaynaklanabileceği kanaatindeyiz.

Orta uzunlukta bir mukaddimeye sahip olan *Mecme'ü'l-Beyân*, Şîî gelenekte gerçekleşen yöntemsel dönüşüm ile ortaya çıkan etkinin tefsir alanındaki önemli örneklerindendir.⁴⁷ Ahbârîlik ve Usûlîlik⁴⁸ olarak isimlendirilen iki ayrı çizginin ilkinden ikincisine doğru

⁴² Âmilî, *Emelü'l-Âmâl*, 2/216; İbn Bâbeveyh, *Fihrist*, 144; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), 8/66; Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün fî Sevbihî'l-Kâşib* (Meşhed: Camiatü'l-Radaviyye li'l-Ulumi'l-İslamiyye, 1426), 2/856; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Ulûm, 1426), 1/8; Öz, “Tabersî”, 39/257; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/484; İsmail Çalıskan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 221; Mustafa Şentürk, *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresî Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 72.

⁴³ Ziriklî, *el-'Âlâm*, 5/148; Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 420.

⁴⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'Arifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951), 1/820.

⁴⁵ Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li-'Ulûmi'l-İslam* (Tahran: Şeriketü'n-Neşr ve't-Tıbaatî'l-Firakiyyetü'l-Mahdude, ts.), 340.

⁴⁶ Ali el-Fâdıl en-Necefi, *Mu'cemu Müellifi's-Şîa* (Kum: Matbaatu'l-Vizâratî'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1305), 257; Emîn, *'Âyânü's-Şîa*, 8/399; Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi-'Â'lâmi'l-Hüdâ* (Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1390), 13; Hansârî, *Ravza*, 5/358; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, 1/87; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân li-'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1412), 1/8; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân li-'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessetü'l-Alemî li'l-Matbuât, 1995), 11; Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *Ta'rîfü'd-Dârisîn bi-Menâhici'l-Müfessirîn* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1429), 518.

⁴⁷ Şîî tefsir geleneğinin gelişim süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Aslan Habibov, “İmâmiyye Şîa'sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 208-219.

⁴⁸ Ahbârîlik, Şîî-İmâmiyye içinde dinî konularda İmamların ahbârını esas alıp akla ve içtihadla karşı çıkanlar ya da diğer kaynaklara da İmamların ahbârına mutabakat sıfatına sahip olması şartıyla itibar eden düşünce sistemidir. Usûlîlik ise zaman ve şartların getirdiği ihtiyaçlar minvalinde hareket ederek fıkıh ve kelamda akli esas alıp istidlâl yönteminden faydalanan düşünce grubudur. Habib Kartaloğlu, “İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfidd Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 194-195, 199; Ayrıca bk. Metin Yurdağ, “Ahbârîyye” (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/490-491; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîa'sında Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 64.

geçişin genelde Şîî ilim geleneğinde, özelde ise Şîî tefsir geleneğine tesirinin olması şüphe götürmez bir durumdur.

Tabersî *Mecme'û'l-Beyân*'ın telif sebebini mukaddimesinde açıkça belirtir. Bu çerçevede Emir Ebû Mansûr Muhammed b. Yahya b. Hibetullah el-Hüseynî'nin isteği ve ashabının -Şîî ulemanın- ihtiyacına binaen yazdığını, zira Ebû Ca'fer et-Tûsî'den (ö. 460/1067) önceki Şîî müfessirlerin yalnızca me'sûr tefsir ile yetindikleri, anlamların derinlerine inerek Kur'an'ın inceliklerini ortaya koymaya yönelmediklerini ifade eder.⁴⁹ Hocası Tûsî'yi önceki Şîî müfessirlerden ayrı tutma sebebini de ayrıca zikreden Tabersî onun, kaleme almış olduğu *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserinde nakil ile beraber açıklamayı ve meselelerin detaylarını güzel bir şekilde beyanını da ihmal etmediğini, bu sebeple kendisinden faydalandığını ve onun yolundan yürüdüğünü belirtir.⁵⁰ Bununla birlikte Tûsî'nin, tefsirinde irab ve nahiv ile ilgili önemli hususları karıştırmış olduğunu, zikrettiği bazı hususlarda doğru ile yanlış güzel bir şekilde ayırt edemediğini, ayetlerin yorumu esnasında kullandığı belli başlı ifadelerin muradı açıklamada eksik kaldığını, eserin dağınık bir görünüme sahip bulunduğunu ve bu sebeplere bağlı olarak insanlar nezdinde güzel bir konuma erişemediğini söyler.⁵¹ Bu ifadeler ile Tabersî eserini kaleme alma sebebini belirtmiş olmakta, bir diğer açıdan da eserinin yapısı hakkında ipuçları vermektedir. Nitekim her müellif yazacağı eserin, seleflerinin eserlerinde tespit ettiği eksiklerden münezzeh olmasına gayret eder. Dolayısıyla Tabersî'nin selefi ve hocası Tûsî'nin eseri hakkındaki yorumlarını salt eleştiri niteliğinde görmek yerine bu eksiklikleri içerisinde barındırmayan bir eser kaleme alma gayretine işaret olarak okumak daha isabetli olacaktır. Buna uygun olarak mukaddimesinin eseri yazma serüvenini anlattığı ilerleyen kısımlarında gençliğinde tefsir ilmine dair bir kitap telif etme isteğinden bahsederken bu kitabın dilin ve nahvin inceliklerini, kıraatleri ve her açıdan açıklamaları ile delillerini içereceğini, ayetlerin derinlerinde bulunan ve ortaya çıkarılmayı bekleyen anlamları uhdesinde bulunduracağını belirtmiştir.⁵² Ancak hayat şartlarının onu, yazmaya niyetlendiği bu eseri telif etmekten alıkoyduğunu, yaşının altmışa yaklaştığı dönemde ve Ebû Mansûr Hibetullah'ın desteğiyle buna başlayabildiğini söyler. Böylece bu meseleyi kendisine bir vazife haline getirip Allah'tan

⁴⁹ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/7.

⁵⁰ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/7.

⁵¹ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/7.

⁵² Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/7.

hayır dileyerek bütün gayretini buna sarf ettiğini, uzunca eserin yazımına kafa yorduktan sonra tefsirleri önüne koyup işe giriştiğini anlatır.⁵³

Eserin yapısı ve içeriğine dair kısa bir açıklama yapan Tabersî, onun özlü ve düzenli bir eser olacağını, tefsir ile ilgili bütün dallara dair açıklamaları ihtiva edeceğini, bu minvalde kıraat, irab, lügat, gizli kalmış noktalar, müşkil görünen konular, ince anlamlar, nüzul bilgisi ve buna dair haberler, kıssalar, hadler ve ahkâm, helal ve haram, Kur'an'a dil uzatanların sözlerine dair açıklamalar ile Şîi ulemanın usûl ve furu' ile aklî ve naklî meselelere ilişkin inançları için getirdikleri delilleri zikredeceğini belirtir. Bütün bu açıklamaların okuyucuyu yormayacak bir şekilde dengeli ve özlü biçimde olmasına dikkat edeceğini de ekler.⁵⁴

Tabersî, mukaddimeye eklediği tefsir ilmine ilişkin yedi baba geçmeden önceki son kısımda eserin iç düzenini sıralar. Ele alacağı surenin öncelikle Mekkî-Medenî oluşu, varsa bundan istisna olan ayetleri, ayet sayısı ve bununla ilgili ihtilaflar, surenin ismi ya da isimleri ile isimlendirme sebebi ve varsa bu isimlerin anlamlarını zikreder. Ardından sureyi paragraflara bölerek sırasıyla ayetlere dair farklı kıraatler ve bunların tevcihini kıraat başlığı; sadedinde olduğu pasajdaki kelimelerin sözlük anlamlarını, Kur'an ve hadisler ile Arap şiirinde bu anlamı destekleyen kullanımları, kelimenin ve cümlenin irab ve irab ihtimallerini lügat başlığı altında ele alır. Ardından nassın bütüncül anlamını mana başlı ile verir. Ayetlerin sebab-i nüzullerini de varsa zikreder. Nazm başlığı altında ise ayetler arasındaki münasebeti ortaya koyar ve buna çok önem verir. Bazen ayetlerdeki kelimelerin kavramsal manalarını açıklayıcı paragraflara, Hz. Peygamber'in gazveleri ile ilgili bilgilere yer verir. Ayrıca ayet ile ilgili farazî sorular yönelterek bunları cevaplar. Bunların her biri için ayrı başlıklar açar. Buna göre eserde görülen bazı başlıklar Kıraat, İ'rab, Hücet, Lügat, Mâna, Nazm'dır.⁵⁵

Tabersî, Fâtiha Suresinin tefsirine başlamadan evvel, tefsir ilmi ile meşgul olacak kişilerin bilmesi gerektiğini ifade ettiği ve اَلْفَن şeklinde isimlendirdiği yedi bab

⁵³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/7.

⁵⁴ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/7-8.

⁵⁵ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/8; Huseyne Abdullah Huveyc, *Mecme'ü'l-Beyân li's-Şeyh el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî: Dirâseten ve Tahlîlen* (Amman: Câmiâtü'l-Ürdüniyye, Külliyyeti'd-Dirasâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 54-55.

zikretmiştir. Detaya girmeden bu başlıkların nelerden oluştuğundan ve içeriğinden bahsedelim.

“Kur’an Ayetlerinin Sayısı ve Buna Dair Bilginin Faydası” olarak isimlendirdiği birinci başlık altında Mekke, Medine, Basra gibi ilim beldelerinde bulunan ve bu konuda görüş beyan eden imamların isimlerini zikreder. Ardından bu bilginin faydasını ve bu faydaya işaret eden bazı rivayetleri verir. “İlim Beldelerinde Bulunan Meşhur Kârifler ve Ravileri” isimli ikinci babda ise meşhur kıraat imamları, rivayet sayıları, yedi kıraat imamı, ümmetin bu imamların etrafında toplanma sebeplerinden bahsederken İmamiyyenin bu konudaki tercihinin kârifler arasında meşhur olan kıraatler ile okuyuşun cevazı olduğuna da özellikle dikkat çeker. Ek olarak bu başlık altında yedi harf meselesine, bunun yedi ayrı teviline yer verir. Bu tevillerin sonuncusu olan “ayetlerdeki ziyade ve noksan kelime” görüşünün hocası Ebū Ca’fer et-Tūsī tarafından beğenildiğini, görüşünün dayanağının ise İmamlardan gelen rivayetler ile mutabakat taşıdığını belirtir.⁵⁶ Üçüncü bab olan “Tefsîr, Te’vîl ve Mânâ Kavramları ve Eser Boyunca Takip Edilecek Olan Esasın Açıklaması” başlığı altında öncelikle tefsîr, te’vîl ve mânâyı kısaca tanımlayan Tabersî, tefsîri “müşkil lafızdan muradın ortaya konulması”, “beyan” ve “kapalı olanın açığa çıkarılması”; te’vîli “lafzın muhtemel anlamlarından zahire uygun olanına irca etmek” ve “bir şeyin sonucu ve ulaştığı nokta, durum” olarak tanımlamıştır. Ayrıca Ebū’l-Abbās el-Müberred’in (ö. 286/900) başlıktaki üç kavramın ortak anlamlara sahip olduğunu söylediğini belirtmiştir. Manâ kavramının ise “kasıt, kastetmek” olduğunu, Arapların عَنِ بِهِ كَذَا dediklerinde قَصَدَ بِالْكَلَامِ كَذَا cümlesini murat ettiklerini ifade etmiştir. Akabinde Hz. Peygamber ve onun vekili olan İmamlardan sahih yollarla gelen rivayetlere göre sahih rivayet ve sarîh nas olmaksızın Kur’an’ın tefsir edilmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Kur’an’ı kendi reyî ile tefsir eden bir kimsenin doğruyu bulsa da hata ettiği minvalinde rivayetlerin bulunduğunu, Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Ubeyde es-Selmânî, Nâfi’ (ö. 117/735) gibi tâbiîn âlimlerinden bazı isimlerin rey ile tefsiri hoş görmediklerini zikretmiştir. Zikri geçen rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine yer veren Tabersî en-Nisâ Suresi 4/83, Muhammed Suresi 47/24 ve ez-Zuhrûf Suresi 43/3 ayetleri vasıtasıyla bir istidlalde bulunmaktadır. Ardından Hz. Peygamber’in, kendisinden bir söz geldiğinde sıhhatinin belirlenmesi için Kur’an’a arz edilmesini ve ona uymaması halinde o sözün terk

⁵⁶ Huveyc, *Mecme’ü’l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 48-49.

edilmesini emrettiğini zikretmiştir. Tabersî, burada Kur'an'ın bir mikyas mesabesinde olduğunu, bu sebeple açık bir şekilde anlaşılması gerektiğini -böylece aksi durumda kıyasın merkezinde olmasının anlamsız olduğunu da ifade etmiş olur- dolayısıyla rey ile tefsiri kınayan rivayetin metruk olduğunu söyler. Bununla birlikte tartışmaya konu olan rivayetin, lafızlardan hareket etmeyen, onun kaidelerini görmezden gelerek kendi reyini tefsire merci kılan kimse ile sınırlı olarak anlaşılabilmesine dikkat çeker. Akabinde i'râb ilminin yorum ile iştilal edecek kimseler için vazgeçilmez nitelikte olduğunu vurgulamıştır. Zira ona göre; lafızların kapalılıklarının, anlamların ve derinliklerinin bu ilim ile ortaya konulabilecek, anlamın kapalı olduğu ve tercihin zorlaştığı yerlerde bu ilme müracaat edilmesi bir gerekliliktir. Ancak bu şekilde doğru anlam yanıltan ayrılabilir. Devamla Kur'an'ın zahirinin manası ile örtüştüğünü, bu sebeple Arapçayı ve i'râb ilmini bilen herkesin anlamı ve muradı elde edebileceğini belirtir. Bununla birlikte lafzın mücmel ve birden fazla manayı muhtemel olması durumunda Hz. Peygamber'den Allah'ın vahyiyle gelecek bir beyana ihtiyaç duyulacağı, namazın, erkânlarının, zekâtın vb. buna örnek olduğunu, bu gibi konularda nas olmaksızın görüş beyan edilmemesi gerektiğini ifade eder. Böylece Tabersî, metrûk hükmünü verdiği rivayetin bu çerçevede anlaşılması halinde kabul edilebilir olduğu neticesine varır. Cümlelerin anlamlarının birden fazla ihtimale sahip olması durumunda ise tek bir anlamın murat olabileceğini, zira bunun müteşâbih sayıldığını, elde bulunan delil ve karinelerin işaret ettiği anlamın tercih edilmesi gerektiğini ve bu anlamın murat olarak kabul edilebileceğini vurgular. Lafzın iki ya da daha fazla manayı karşılayan müşterek bir lafız olması halinde ise her birinin kastedilmesinin mümkün olduğunu, bu sebeple bir ihtimalin öne çıkarılıp doğru anlam kabul edilmesinin, herhangi bir müfessirin taklit edilerek görüşünün tercih edilmesinin yanlışlığına dikkat çeker. Üzerinde icmâ gerçekleşmiş tevili ise bundan istisna eder. Netice olarak böyle bir durumda katiyetin Hz. Peygamber ya da sadık İmamlardan gelen bir rivayet ile sağlanabileceğini belirtir. Sonunda, yukarıda anlatmış olduğu meselelerin, yapmış olduğu açıklamaların eserinde takip edeceği temel kaideler olduğunu açıkça ifade eder.⁵⁷

Dördüncü başlık "Kur'an'ın İsimleri ve Anlamları" babıdır. Bu babda Kur'an kelimesinin iştikakını, gramatik olarak isimlendirilme yönünü beyan eder. Kur'an'a el-Kitâb, el-

⁵⁷ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/11-13.

Furkân, ez-Zikr isimlerinin verilme sebebine ilişkin dilden, ayet ve rivayetlerden şahitler getirir. Ardından Kur'an surelerinin seb'i tıvâl, seb'i mesânî, miûn, mufassal şeklindeki tasnifinden bahsederek bunlara dahil olan sureleri belirtir.⁵⁸ Beşinci başlık "Açıklama ve Detayları Müstakil Eserlere Havale Edilen Ulûmu'l-Kur'an Konuları ve Literatürü" babıdır. Bu babda ise i'câzu'l-Kur'an meselesinden, i'câz vecihlerinden, konuya dair eserler telif edildiğinden ve bu eserlerin en önemlilerinden biri olan Şeyh Seyyid Murtaşâ Ali b. el-Huseyn el-Müsevî'nin *el-Muvaḍḍah 'ân Vechi'l-'Î'câz*'ının konuyla ilgili ciddi açıklamaları haiz olduğuna dikkat çeker. Bir diğer konu olarak ise Şîî geleneğin ciddi eleştirilere maruz kaldığı Kur'an'da ziyade ve noksanların bulunduğu dair iddiayı zikreder. Kendi ashabından bir grubun -ki bunlar Ahbârîlerdir- ve haşviyyenin bu görüşü savunduğunu belirterek ashabının kabul ettiği asıl görüşün bunun aksi olduğunu söyler. Mesele ile alakalı son olarak vakıanın da böyle olduğunu, ulemanın yapmış olduğu çalışmaların buna delil teşkil ettiğini ve Kur'an'ın değişmemesinin tevatür derecesinde bir bilgi olarak bulunduğunu vurgular ve bunu güçlendiren kıyaslamalar yapar. Son olarak ise neshden bununla ilgili yaygın tartışmalar ve sorulardan bahseder ancak meselenin yeri ve detaylarının usûl-i fıkıh kitapları olduğunu söyler.⁵⁹

"Kur'an ve Kur'an Ehlinin Faziletlerine Dair Rivayetler" başlığına sahip olan altıncı babda herhangi bir açıklama yapmaksızın ilgili rivayetleri zikreder. Son bab olan "Kur'an Okuyucusunun Lafızları Güzelleştirmesi, Sesini Kur'an ile Süslemesinin Müstehap Oluşu"nda ise Kur'an'ın güzel ses ile okunması ile nehyedilen tilavet türüne dair rivayetlere yer vermiştir.⁶⁰

Mecme'û'l-Beyân'ın mukaddimesinden bahsettikten sonra eserin tertibi ve tefsir yaparken izlemiş olduğu adımlar hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Tabersî herhangi bir surenin tefsirine başlarken öncelikle onun Mekkî-Medenî oluşu, varsa bundan istisna olan ayet ya da ayetler, surenin ayet sayısı ve mevcut ise buna dair ihtilaflar, surenin isim ya da isimleri, isimlendirilme sebebi ve isimlerin anlamlarına ilişkin malumatı sunar. Bunlar surenin tefsiri için giriş mesabesindedir.⁶¹ Ardından ayetleri tek tek ya da gruplara ayırarak kıraat, hüccet, lügat, irab, sebab-i nüzul, mânâ ve

⁵⁸ Huveyc, *Mecme'û'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 51.

⁵⁹ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/14-15; Huveyc, *Mecme'û'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 51-53.

⁶⁰ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/16-17; Huveyc, *Mecme'û'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 54.

⁶¹ Huveyc, *Mecme'û'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 54.

nazm gibi alt başlıklar çerçevesinde inceler. Ayet içerisinde bulunan kelimeler hakkında bilgi verirken iştikak, lügat ve furûk ilminin verilerini sunar. Ayrıca ayetlerden ve Arap şiirinden de şahitler getirerek verdiği bilgileri destekler. Mânâ başlığı altında isnada yer vermeksizin varsa Hz. Peygamber'den rivayetler aktarır, eğer bu mevcut değilse sahabeden ve sonrasında gelen müfessirlerden görüşleri nakleder. Ayrıca ayetle alakalı kendisine ait fikirleri de burada serdedir. İsrailiyata dahil olan rivayetleri, kıssaları tefsir ederken kullanır. Ayetin muhatabı, muradı ve manası hakkındaki bu görüşler çerçevesinde وَأَقُولُ الْأَقْوَالِ...أُولَى حَمَلُ الْآيَةِ gibi ibareler ile tercihini verirken bunlardan başka bir kanaate sahip olduğunda تَقْدِيرُ الْآيَةِ notuyla bunu zikretmekten geri durmaz. Soru-cevap yöntemini de kullanan Tabersî, -sayısı az da olsa- herhangi bir konuya dair detay vermek istediğinde bunun için “el-Fasl” şeklinde bir başlık açar. Ayet ya da ayetlerin tefsirinin son kısmında ise “Nazm” başlığı altında bunlar arasındaki tertip ve uyumdan bahseder. Mezkûr sistem eserde çoğunlukla takip edilse de Tabersî yer yer yalnızca “Manâ” başlığı açarak kendi görüşlerini vermekle iktifa eder.⁶²

Ahkâm ayetleri ile ilgili yöntemi ise ilgili meselelere dair her mezhebin görüşünün tartışmaya açılmaksızın salt aktarımı şeklindedir. Üzerinde ihtilaf edilen meseleyi zikrettikten sonra sırasıyla sahabe, tabiîn ve mezhep imamlarının görüşlerini verirken Taberî'den müstakil bir imam olarak bahseder. Bazen Zahirî ve Haricîlerin görüşlerine de yer verir. Bunun ardında kendi görüşüne ve ashabının görüşüne yer veren Tabersî, kendi görüşü ile ashabının tercihi arasında bir mutabakat varsa bunu ifade ederken sözbirliğinin olmaması durumunda bunun temel sebebini zikreder. Meselelerin detaylı tartışmaları içinse fıkıh kitaplarına müracaat edilmesini söyler.⁶³

Tabersî mukaddimesinde kullandığı kaynaklara ilişkin detaylı bir açıklamaya yer vermemektedir. Bununla beraber hocası Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserini belli eleştirileri olsa da beğeniyle zikretmesi onun yolundan giderek eserini kaynak olarak kullanacağına kuvvetli bir delil olmalıdır. Tabersî ile ilgili yüksek lisans tezi hazırlayan Huseyne Abdullah Huveyc'in Tabersî'nin kaynak havuzu ile ilgili vermiş olduğu geniş bilgilerin bir kısmı burada zikredebiliriz. Bu noktada sadece tefsir

⁶² Huveyc, *Mecme'ü'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 54-55; Şentürk, *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîf Yorumu*, 177-178; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 221.

⁶³ Huveyc, *Mecme'ü'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 282-283 İlgili örnekler için ayrıca bk. Huveyc, *Mecme'ü'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 283-286.

ve dilbilim kaynaklarının bazılarına yer vereceğiz. Amr. b. Ubeyd'in (ö. 144/761) *et-Tefsîr*'i, Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763) *Tefsîr-i Kelbî* eseri, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîr-i Kebîr*'i, Ebû Hamza es-Semâli'nin (ö. 150/767) *et-Tefsîr*'i, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzu'l-Kur'ân* ve *Î'râbu'l-Kur'ân* eserleri, Ahfeş'in (ö. 215/830 [?]) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Nazzâm'ın (ö. 231/845) *Kitābu'n-Nüket*'i, Kummî'nin (ö. 290/903) *Tefsîr-i Kummî* adlı tefsiri, Ebû Ali el-Cübbâi'nin (ö. 303/916) tefsiri, Taberî'nin *Câmi'ü'l-Beyân*'ı, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ayyâşî'nin (ö. 320/932) *Tefsîr-i Ayyâşî* adlı eseri, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) *Câmi'ü't-Te'vîl li-Muḥkemi't-Tenzîl*'i, Rummânî'nin (ö. 384/994) *Câmi'ü'l-Kebîr* ve *en-Nüket fî Î'câzi'l-Kur'ân*'ı, Kādî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) tefsiri, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, Mukâtil b. Hibbân'ın *et-Tefsîr*'i, Vâhidî'nin (ö. 486/1067) *el-Basîṭ*, *el-Vasîṭ* ve *el-Vecîz*'i, Huseyn b. Ali el-Mağribî'nin *Haşâis-i 'İlmi'l-Kur'ân*'ı, Abdülkâhir Cürcânî'nin *Kitābu'n-Nazm*⁶⁴ isimli eseri, Ebu'l-Kâsım el-Hâşkânî (ö. 481/1088 [?])'in *Şevâhidü't-Tenzîl li-Ḳavâ'idî'-Tafḍîl* isimli eseri Tabersî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.⁶⁵

Bütün bu bilgiler ışığında *Mecme'ü'l-Beyân*'ın tefsir tarihindeki konumuna dair tespitte bulunmak uygun olacaktır. Malum olduğu üzere tefsir geleneği rivayet ağırlıklı ve dirayet ağırlıklı olmak üzere iki ana çizgiye sahip olagelmıştır. Sünnî tefsir geleneğinde mevcut bu durumun benzeri İslam dünyasının ikinci büyük grubu olan Şîa'da da bulunmaktadır. Şîî gelenekte tefsirler kabaca rivayet ve dirayet usulü olarak nitelenebilecek iki ayrı çizgide kaleme alınmıştır. Ehl-i Beyt imamlarının Kerbela hadisesinden sonra kendilerini ilmî çalışmalara vermeleri ve devamında oluşan ilim halkalarında yetiştirdikleri öğrencilerin çabalarıyla kendilerinden gelen rivayetler çerçevesinde ilk tefsir rivayeti telifleri ortaya çıkmaya başlamıştır. On ikinci İmamın hicrî 329 yılında Büyük Gaybet'e çekilmesi ile birlikte "İmamlar Sonrası Dönem" olarak isimlendirilen ve 70 yıl kadar

⁶⁴ *Mecmeu'l-Beyân*'da Abdülkâhir Cürcânî'den toplamda 3 yerde açıkça alıntı yapılmaktadır. Alıntı yaptığı ilk yerde "İmam Abdülkâhir Cürcânî" şeklinde bahsederken diğer iki alıntıda "Sâhibu Kitâbi'n-Nazm" olarak bahsetmektedir. bk. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/38, 3/360, 10/300. Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Tabersî, tam adı Hasan b. Yahya b. Nasr Ebû Ali el-Cürcânî isimli, hicrî dördüncü asırda vefat eden bir müelliften de alıntı yapılmaktadır. *Nazmu'l-Kur'ân* isimli günümüze ulaşmayan bir eseri bulunan bu müellife, tespitlerimize göre toplamda 3 yerde açıkça atıf yapılmaktadır. İlk atıfta "Ebû Ali el-Cürcânî Sahibu'n-Nazm" olarak ismine yer verirken diğer ikisinde "Sâhibu'n-Nazm" olarak kendisinden bahsetmektedir. bk. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3/302, 4/55, 10/138.

⁶⁵ Huveyc, *Mecme'ü'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 67-73; Tarih, siyer ve hadis kaynakları için bk. Huveyc, *Mecme'ü'l-Beyân: Dirâseten ve Tahlîlen*, 73-80.

süren süreçte ikinci tabaka müfessirler ortaya çıkmıştır. Bunlar rivayetleri dikkate alarak tefsir telif etmişlerdir. Hicrî 5. asırdan itibaren ise Şîî geleneğin genelinde ortaya çıkan fikrî dönüşüm tefsir alanına da yansımıştır. Bundan önce hâkim düşünce olan Ahbârîlik yerini Usûlî düşünce olarak isimlendirilen akıma bırakmıştır. Bu dönemde dirayet yöntemi ile tefsirler kaleme alınmaya başlanmış ve bu durum hicrî 11. asra kadar devam etmiştir. Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve talebelerinin gayretleri ile başlayan Usûlî düşüncenin ilk tefsiri ise Şerîf er-Radî'ye (ö. 403/1012) ait *Hakāiku't-Tenzil ve Dekāiku't-Te'vîl* ile *Telhîsu'l-Beyân fî Mecāzâtî'l-Kur'ân*'dır. Ne var ki eseri Kur'an'ın tamamının tefsir edilmemiş olması nedeniyle görece büyük bir etkiye sahip olamamıştır. Dönemin tefsirdeki en etkili siması ise Şeyhu't-Taife lakabı ile bilinen, Tabersî'nin de hocası olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'dir. Önemi ve etkisi Kur'an'ın tamamını tefsir etmiş olması ve bunu yaparken dirayeti kullanmış olmasından ileri gelir.⁶⁶ İşte Tabersî de bu yeni dönemin en önemli simasının talebesi olarak mutavvel bir tefsir kaleme almıştır. Mukaddimesinde de belirttiği üzere hocasının eserini beğenmekle beraber onun karıştırdığı, hata yaptığı yerleri düzelterek nizam sahibi, derli toplu bir eser yazmayı hedeflemiştir. Bunu yaparken Ahbârî gelenekte yazılan tefsirler ile Sünnî ve Mu'tezilî gelenekte yazılan eserleri de kaynak olarak kullanmış, bu eserlere katkı ve tenkitlerde bulunmuştur. Tabersî'nin çizmiş olduğu bu portre *Mecme'û'l-Beyân*'ı sonraki dönem müfessirleri için de müracaat edilmesi ehemmiyet arz eden bir eser haline getirmiştir. Yapılan bir çalışmaya göre hicrî 7. asır Şîî müfessirlerinden *Dekāiku't-Te'vîl* ve *Hakāiku't-Tenzil* sahibi Ebû'l-Mekârim Mahmud b. Muhammed el-Hasenî, 8. asır Şîî müfessirlerinden *Celāü'l-Ezhân* ve *Cilāü'l-Ahzân* sahibi Ebû'l-Mehâsin Hüseyin b. Hasan el-Cürcânî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahri'l-Hazm* tefsirinin müellifi Şîî Seyyid Haydar Amûlî (ö. 787/1385), *Tefsîru'l-Ahseni'l-Hadîs* sahibi Seyyid Ali Ekber Kuraşî onu kaynak olarak kullanmış ve kendisine atıflarda bulunmuşlardır. Sünnî müfessirler içinde ise Âlûsî (ö. 1270/1854) *Rûhû'l-Meânî*'sinde, Kâsımî (ö. 1914) *Mehâsinu't-Te'vîl*'inde, İzzet Derveze (ö. 1984) *et-Tefsîru'l-Hadîs*'inde, İbn Âşûr (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli eserinde Tabersî'ye atıfta bulunmuştur.⁶⁷

⁶⁶ Habibov, "İmâmiyye Şîa'sının Tefsir Tarihi", 210-211, 215-216.

⁶⁷ Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 76.

1.3. Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* Adlı Tefsiri

1.3.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler

Cevāmi'ū'l-Cāmi' Tabersî'nin tefsire dair yazdığı üç eserden sonuncusu olup⁶⁸ tabakât eserlerinde *Cāmi'ū'l-Cevāmi'* ve *Cem'ū'l-Cevāmi'* şeklinde iki farklı isimle daha anılmaktadır.⁶⁹ O, 18 Safer 542 yılında eserin telifine başlamış ve 12 aylık bir süre zarfında 24 Muharrem 543 yılında tamamlamıştır.⁷⁰

Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* i halihazırda yazma nüshaları tespit edilemeyen⁷¹ *el-Kāfi's-Şāf* ve ilk tefsiri olan *Mecme'ū'l-Beyān*'dan sonra kaleme almıştır. Bu durumu mukaddimesinde bizzat belirten Tabersî, ilk tefsirinin yazımını bitirdikten sonra *el-Keşşāf*'a muttali olduğunu, onun harikulâde anlamlarının, lafız ve terkiplerinin büyüleyiciliğinin, bütün bu güzelliklerin tek bir eserde bulunuşunun kendisini çok etkilediğini ve bu güzellikleri inceleyerek *el-Kāfi's-Şāf* isimli eserini yazdığını belirtir.⁷² Ardından da bir sonraki başlıkta yazım sebebi ele alınacak olan *Cevāmi'* i yazmıştır. Burada kısaca⁷³ tabakât ve kitâbiyât eserlerinde zikredilen bir hususa ve ortaya çıkan karışıklığa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Yukarıdaki bölümlerde anlatıldığı üzere Tabersî'nin tefsir ilmine dair üç farklı hacme sahip üç ayrı eseri bulunmaktadır. *Mecme'ū'l-Beyān* isimli tefsirine dair böyle bir durum mevcut değildir. Bu karışıklık diğer iki eser olan *el-Kāfi's-Şāf* ile *Cevāmi'*den hangisinin muhtasar olduğu hususundadır. Tabakât ve kitâbiyat eserlerinde konuya dair farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.⁷⁴ Ancak biz muhtasar özelliklerini taşıyan eserin *el-Kāfi's-Şāf* olduğunu düşünüyoruz. Bunun birinci sebebi Mirzâ Abdullah Efendi'nin (ö. 1131/1718-19) *Riyāzu'l-'Ulemā* isimli eserinde kullandığı “*el-Kāfi's-Şāf 'ani'l-Keşşāf*”ın *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* olduğu düşüncesine kapılmak mümkündür. Zira (Tabersî) *el-Kāfi's-Şāf*'ın mukaddimesinde onun *el-Keşşāf*'ın mülâhhası olduğunu söylemiştir. Ancak doğru olan

⁶⁸ Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 1/30; Mecdî b. Avvād el-Cārihî, *Menhecü's-Şā'ti'l-İmāmiyye'l-İsnāşeriyye fî Tefsiri'l-Kur'āni'l-Kerîm: et-Tabersî Enmuzecen*, 71.

⁶⁹ Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 5/356; Emîn, *'A'yānu's-Şā'ta*, 8/399.

⁷⁰ Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 3/884.

⁷¹ Boyalık, *el-Keşşāf Literatürü*, 44.

⁷² Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 1/48.

⁷³ Tezin maksatları arasında *Cevāmi'*in telif türüne dair bir kanaate ulaşmak da bulunması nedeniyle burada kısaca ifade edilecektir.

⁷⁴ *Cevāmi'* i ikinci eser olarak alıp üçüncü tefsire göre daha uzun olduğuna dair bk. Tüsterî, *Mecālis*, 2/201-202; *el-Kāfi's-Şāf*'ın mülâhhas olduğuna dair bk. Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 5/342; *el-Kāfi's-Şāf* ve *Cevāmi'*den birinin muhtasar özelliği taşıdığına dair bk. Emîn, *'A'yānu's-Şā'ta*, 8/399.

el-Kāfi'ş-Şāf'ın *Cevāmi*'den ayrı bir eser olduğudur.”⁷⁵ şeklindeki ifadeler onun *el-Kāfi'ş-Şāf*'ı gördüğüne delalet eder niteliktedir. İkinci sebep ise Tabersī'nin *Cevāmi*'in mukaddimesinde *el-Kāfi'ş-Şāf*'tan bahsederken اسْتَخْلَصْتُ ifadesini kullanması⁷⁶ ve *Cevāmi*' için eserinin herhangi bir yerinde bu ve benzeri ifadeleri zikretmemesidir. Dolayısıyla tabakât ve kitâbiyat müelliflerinin muhtasar olduğunu söyledikleri eserin *el-Kāfi'ş-Şāf*, üçüncü ve öncekinden daha hacimli olduğunu söyledikleri eser *Cevāmi*'dir.

Yukarıda geçtiği üzere *el-Vasîṭ* ve *el-Vecîz* isimli iki ayrı eser daha Tabersī'ye nispet edilmekte ve bunların *el-Kāfi'ş-Şāf* ile *Cevāmi'ü'l-Cāmi*' olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Aslında tabakât eserlerinde bulunan bu karışıklık Tabersī'nin *Cevāmi*'nin mukaddimesinden geriye doğru bir okuma ile çözülebilir. Şöyle ki; Tabersī *Cevāmi*'nin mukaddimesinin son kısmında eseri için كِتَابًا وَسِيطًا şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁷⁷ Bunun ardından tamlamayı açıklayıcı mahiyette olduğunu düşündüğümüz خَفِيفَ الْحَجْمِ، كَثِيرٌ بِهَافِيفَ الْحَجْمِ، كَثِيرٌ “hafif hacimli, nakletmesi zor olmayan, ezberlemesi kolay” ibarelerini de eklemektedir.⁷⁸ Bu durum esere dair yapmış olduğu nitelemenin bazı eserlerde müstakil bir eser zannedilerek ayrıca zikredildiğine işaret edebilir. İlave olarak Tabersī'ye nispet edilen *el-Vasîṭ* isimli eserin dört mücelletten oluştuğuna dair sözbirliği⁷⁹ de bu neticeyi destekler niteliktedir. Buna ek olarak kendisinin tefsire dair üç eserden daha fazlasını yazmadığı ve yazamadığı, hem *Mecme'ü'l-Beyān*'daki hem de *Cevāmi*'deki ifadelerinden hareketle anlaşılabilmektedir. Nitekim *Mecme'ü'l-Beyān*'ın mukaddimesinde gençliğinde tefsir yazma arzusu ile yanıp tutuştuğu ancak hayat gailelerinin buna engel olduğu, yaşının altmışa yaklaştığı bir dönemde bu eseri telif etmeye başladığını zikrettiği yukarıda geçmişti. Buradan hareketle daha öncesinde böyle bir isteği olsa da hayata geçiremediği düşüncesine varılabilir. *Cevāmi*'nin mukaddimesinde kullanmış olduğu فَاسْتَغْفِيئُهُ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى “Bu işi yapmaktan defalarca geri durdum.”, لَمَّا كُنْتُ أَجِدُهُ فِي نَفْسِي مِنْ ضَعْفِ الْمَنَّةِ وَوَهْنِ الْقُوَّةِ “Bedenimin güçsüz olduğunu hissettiğimimde”, وَصِرْتُ كَالْحَيَّةِ حَيًّا “Yaşım yetmişe yaklaştı.”, فَلَقَدْ ذَرَفْتُ عَلَى السَّبْعِينَ سِنِيًّا “Belim bükülmüştü.” gibi ifadeler⁸⁰ onun artık herhangi bir teliften geri durmak istediğini, bu eseri kaleme almasının da oğluna gösterdiği bir iltimastan kaynaklandığını

⁷⁵ Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 5/342.

⁷⁶ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 1/49.

⁷⁷ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 1/50.

⁷⁸ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 1/50.

⁷⁹ İbn Bābeveyh, *Fihrist*, 145; Āmilī, *Emelü'l-Āmāl*, 2/216.

⁸⁰ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 1/49.

gösterir. Netice itibarıyla Tabersî'nin mezkûr üç eserinden başka *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* ismiyle herhangi bir telifi bulunmamakta, bunlar sırasıyla *Cevâmi'ü'l-Câmi'* ve *el-Kâfi's-Şâf'*ın sıfatları olmaktadır.

Tabersî, eser içerisinde onun türüne dair ipuçları yakalayabileceğimiz bazı ifadeler de kullanmaktadır. Bunlar *وَقَدْ بَسَطْنَا الْكَلَامَ فِي كِتَابِ مَجْمَعِ الْبَيَانِ, فَمَذْكُورٌ فِي كِتَابِ مَجْمَعِ الْبَيَانِ* ve *وَقَدْ شَرَحْنَاهُ فِي الْكِتَابِ الْكَبِيرِ* cümlelerdir. Eserin muhteva sınırları ile ilgili olmak üzere dört farklı yerde kullanılan bu ibarelerde Tabersî, tartışılan meselelerin taraflarını, onların görüşlerini ve bunlara dair istidlallerini, nüzûl bilgisini içeren rivayetlerin bağlamlarını, nüzûl bilgisine dair rivayetlerin içeriğine dair ihtilaflar ve bunların detaylarını kendisinden *Kitâbi'l-Kebîr* olarak bahsettiği *Mecme'ü'l-Beyân*'a havale etmektedir.⁸¹ Tabersî'nin, kullandığı ifadeler ile eserin muhteva sınırlarına ve dolayısıyla kitabın hedeflerine dair çizmiş olduğu portre onun, bu eseri sınırlı bir hacme sahip bu sebeple birçok meseleyi barındırmayacak bir metin olarak tasarladığını zımnen bize ifade etmektedir. Buna uygun olarak *Cevâmi'*i, *Mecme'ü'l-Beyân*'da yoğun şekilde gördüğümüz tefsir ve diğer İslami ilimler mirasını aktarmak, mezhep savunusu yapmak gibi maksatlarla yazmadığını da anlatmaktadır. Dolayısıyla bu eserde tefsire ve diğer İslamî ilimlere dair birçok konuya yüzeysel biçimde temas edeceğini, *Mecme'ü'l-Beyân*'da tartışma zemini edindiği bazı ayetlerde herhangi bir tartışmaya girmeyerek bunları o esere havale edeceğini belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki örnekler ve müellifinin kullandığı ifadelerden hareketle eserin, muhtasar türünü andırdığını söylemek mümkündür. Bununla beraber bizzat Tabersî'nin mukaddimesinde ifade ettiği üzere eserin *el-Keşşâf* merkezinde *Mecme'ü'l-Beyân* ve *el-Kâfi's-Şâf'*ın te'lif edileceği bir tefsir olması onun farklı cihetlerden te'lif türü bir eser olarak değerlendirilebilme imkânını ortaya çıkarabileceğini düşünüyoruz. İleride ilgili başlıklarda bununla alakalı detaylı değerlendirmeler yapılacaktır.

1.3.2. Yazım Sebebi

Tabersî *Cevâmi'ü'l-Câmi'* hakkında bazı bilgileri eserinin kısa mukaddimesinde bizzat zikretmektedir. Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun *Mecme'ü'l-Beyân* ve *el-Kâfi's-Şâf'*tan sonra bu eseri yazmasının temelinde iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi

⁸¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/116, 478-480, 510-511, 2/45.

oğlu sahibu'l-Mekârim -ki bu onun meşhur kitabıdır- Ebû Nasr Radıyyuddîn el-Hasen'in önceki iki eserin niteliklerini bir araya getirecek ve bununla yetinmeyerek nükte ve derinlikler ekleyecek üçüncü bir kitap daha telif etme talebidir.⁸² Bu talebi detaylandırma kabilinden büyük kitapların öğrenme noktasında ilim taliplerine zorluk çıkarması, nâkillerin rivayet etmesi için çok da uygun olmaması, zamanının insanının ilim adına ağır ve güç mesuliyetler altına girmeyi göze alamaması gibi durumlardan bahseder.⁸³ Bu talebi yerine getirmek için gerekli tâkati kendisinde bulamaması, saçlarına aklar düşmesi ve belinin bükülmüş olmasından ötürü önceleri çekimser davrandığını, ancak oğlunun bu talepte ısrarcı olmasına binaen kollarımı sıvayıp Allah'tan Kelim-i Câmî'nin (Kur'ân) anlamlarını ihtiva edecek kitabın telifine başlama hususunda hayır dilediğini belirtir.⁸⁴ Eserin telif etme yolundaki ikinci sebebin ise Cârullah Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserindeki güzelliklerden, daha önce görülmemiş derin anlamlardan istifade etme arzusu olduğunu şu ifadelerle açıkça belirtmektedir: “Beni bu eseri yazmaya iten, sevk eden aklıma, kalbime ve ruhuma düşen Cârullah Zemahşerî'den ve onun letâifinden istimdad etme arzusudur. Zira onun lafızlarında yeniliğin lezzeti ve ışıltısı vardır.”⁸⁵

1.3.3. Kaynakları

Cevâmi'in temelde üç ana kaynağı bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlar *el-Keşşâf*, *Mecme'ü'l-Beyân* ve yazma nüshaları tespit edilememiş olan *el-Kâfi's-Şâf*'tır.⁸⁶ Bu durumu bizzat kendisi mukaddimesinde ifade etmektedir. Zira o bu eseri Zemahşerî ve onun *el-Keşşâf*'ının güzelliklerinden istifade maksadıyla yazdığını belirtmiştir. Ayrıca oğlu Ebû Nasr Radıyyuddîn el-Hasen'in talebi üzerine telif ettiği iki tefsirinin özelliklerinin tek bir eserde toplanmasını da gaye edinmesi diğer iki ana kaynağının da kendi tefsirleri olduğunu gösterir. Nitekim bizim de kullandığımız neşrin dirâse kısmında eserde Ehl-i Beyt rivayetlerini kullandığı, yanı sıra sahabe ve tâbiînden gelen nakillere de eserinde yer verdiği, turuk-ı hâssa yani Şiâ'dan gelen ve Zemahşerî'nin görüşlerine muhalif içeriğe sahip olan rivayetleri de eserinde kullandığını belirtmektedir.⁸⁷ Bu

⁸² Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/49.

⁸³ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/49.

⁸⁴ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/49-50.

⁸⁵ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/50.

⁸⁶ Bu sebeple tezimizde *el-Kâfi's-Şâf*'ı inceleme imkânımız olmadı.

⁸⁷ Komisyon, “Dirâse”, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/31-32.

minvalde eserde yapmış olduğumuz incelemelerde İbn Abbās (ö. 68/687-88),⁸⁸ Hz. Ali (ö. 40/661),⁸⁹ Enes b. Mālik (ö. 93/711-12),⁹⁰ Übeyy b. Kā'b (ö. 33/654 [?]),⁹¹ Abdullah b. Ömer (ö. 73/693),⁹² İbn Mes'ūd (ö. 32/652-53),⁹³ Saīd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]),⁹⁴ Büreyde b. el-Husayb (ö. 63/682-683),⁹⁵ Cābir b. Abdullah (ö. 78/697)⁹⁶ gibi sahabe dönemi müfessirlerden isim vererek bahsetmiş ve onlardan gelen nakillere metinde yer vermiştir. Tâbiîn döneminden başlayarak kendi dönemine kadar ise Hasan-ı Basrī (ö. 110/728),⁹⁷ Kelbī,⁹⁸ Mücāhid (ö. 103-104/721),⁹⁹ İkrime (ö. 105/723),¹⁰⁰ Süddī (ö. 127/745),¹⁰¹ Dahhāk (ö. 105/723),¹⁰² İbn Cüreyc (ö. 150/767),¹⁰³ Katāde (ö. 117/735),¹⁰⁴ Mukātil b. Süleyman,¹⁰⁵ Ferrā,¹⁰⁶ Ahfeş,¹⁰⁷ Müberred,¹⁰⁸ Ebu'l-Kāsim el-Belhī (ö. 319/931),¹⁰⁹ Ebū Ubeyde Ma'mer b. Müsennā,¹¹⁰ Zeccāc,¹¹¹ Sībeveyh (ö. 180/796),¹¹² İbn Cinnī (ö. 392/1002),¹¹³ Ebū Ali el-Fārisī (ö. 377/987),¹¹⁴ Taberī,¹¹⁵ Sa'lebī,¹¹⁶ Şerīf el-Murtazā (ö. 436/1044)¹¹⁷ ve Zemahşerī¹¹⁸ gibi tefsir ve dil âlimlerine doğrudan

⁸⁸ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/51, 62, 120, 160, 250, 369-370, 418, 451-452, 514, 518, 616 vd.

⁸⁹ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/57, 130, 159, 167, 182, 208, 230, 235, 281, 305, 336, 347, 358, 367 vd.

⁹⁰ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/517, 3/233, 399, 879.

⁹¹ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/52, 60, 262, 467, 620, 638, 2/3, 109, 153, 201, 247, 271 vd.

⁹² Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/259, 3/219, 525, 714, 818-819.

⁹³ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/203, 308-309, 393, 443, 484, 498, 620, 2/4, 28, 70 vd.

⁹⁴ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/264, 375, 393, 489 vd.

⁹⁵ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/262.

⁹⁶ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/680-681, 3/306.

⁹⁷ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/76, 86-87, 166, 245, 269, 442, 443, 444, 457, 485, 547 vd.

⁹⁸ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/487, 517, 2/528, 671, 3/455.

⁹⁹ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/120, 125, 393, 2/123, 370, 434, 444, 466 vd.

¹⁰⁰ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/429, 2/492, 597, 3/16, 662.

¹⁰¹ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/31, 320, 723, 3/302, 412, 455, 493, 612.

¹⁰² Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/540, 3/146, 481, 575, 612.

¹⁰³ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/36, 289.

¹⁰⁴ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/120, 2/18, 194, 354, 528, 687-688, 766 vd.

¹⁰⁵ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/431, 3/363, 589.

¹⁰⁶ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/717, 2/263, 3/362-363, 745.

¹⁰⁷ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/615, 3/271, 318, 332.

¹⁰⁸ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/177, 2/308, 446.

¹⁰⁹ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/341, 2/628.

¹¹⁰ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 3/755.

¹¹¹ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/402, 503-504, 2/40, 266, 556, 583, 612 vd.

¹¹² Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/463, 648, 3/332.

¹¹³ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 3/488.

¹¹⁴ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 3/175.

¹¹⁵ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/25.

¹¹⁶ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/510.

¹¹⁷ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 3/123, 380.

¹¹⁸ Tabersī, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/406, 479, 511, 3/244, 318, 694, 856-857.

atıflarda bulunmuştur. Yine Ebū Hanife,¹¹⁹ İmam Şāfi,¹²⁰ İmam Muhammed¹²¹ gibi fakihlerin görüşlerine açıkça atıf yapmıştır. Ayrıca Ehl-i Beyt imamlarından İmam Bâkır¹²² (ö. 114/733 [?]) ve İmam Ca'fer¹²³ (ö. 148/765) başta olmak üzere diğer bazı imamlardan nakledilen rivayetleri de eserine almıştır. Yaptığımız bu inceleme Tabersî'nin bu eserde kullandığı kaynakların ve müelliflerinin isimlerini zikretme yoluna gitmediğini göstermektedir. Eserde oldukça az olduğu göze çarpan açıkça isim zikrettiği yerlerin ise çoğunluğunda sahabe ve tâbiîn dönemi âlimlerinin sebeb-i nüzûl, ayetle alakalı bir olay, fezâil, kelime anlamı, kelimenin kapsamına ilişkin nakillerinin bulunduğu görülmektedir. Eserin bütününe kıyasla yok denilecek kadar az olan diğer izahlarda ise dilsel veriler, genelde dilsel tercihlere yönelik itirazlar, ayetin anlamına dair izahlar, fikhî görüşler nakledilmektedir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da oldukça yoğun, uzun ve detaylı alıntılar yaptığını gördüğümüz Tabersî'nin *Cevâmi'* söz konusu olduğunda açık isim zikretme yöntemini büyük oranda sınırlama yoluna gitmesi, mukaddimesinde eserin kısa ve öz olacağına dair açıklamalarından kaynaklandığını düşünüyoruz.

1.3.4. Yöntem ve Yöneliş Açısından Tefsir Tarihindeki Yeri

Cevâmi' tertip ve tebvib açısından mensubu olduğu mezhebin alışılmış düzeninden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla formal olarak tipik bir Şîi tefsiri olarak görülmesi pek mümkün değildir. Nitekim *Mecme'ü'l-Beyân*'ı ele alırken bahsettiğimiz düzenlilik bu eserde bulunmamaktadır. Tabersî bu eserde konu sürekliliği çerçevesinde *el-Keşşâf*'ın yöntem ve düzenini esas almıştır. Bu çerçevede öncelikle konu ile ilgili ayetleri zikretmiş, sonra bunları gruplandırarak buralarda bulunan kelimelerin ya da genel olarak ayetin anlamını özlü bir şekilde açıklamıştır. Akabinde bu anlamların edebî vecihlerini sarf, irab, lügat, iştikak, belagat, beyân ilimlerinden hareketle incelemiştir. Kur'ân ilimleri ile ilgili açıklamalar yapmakta, bazen fıkıh ve kelam ile ilişkilendirilen ayetlerde konu ile ilgili istidlallerde bulunmaktadır. Bunun ardından ayet çerçevesinde tartışılan mesele ya da meseleler ile ilgili görüşleri herhangi bir tasnif ve düzenleme yapmaksızın nakletmektedir. Bu şekilde ayetlerin sonuna kadar gelmektedir.¹²⁴ Bu bilgilere göre eser

¹¹⁹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/193, 214, 327, 387, 435, 436 vd.

¹²⁰ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/193-194, 214, 435, 436 vd.

¹²¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/480.

¹²² Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/108, 168, 171, 181, 183, 250, 265, 396, 401 vd.

¹²³ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/51, 53, 57, 61, 132, 141, 145, 174, 150 vd.

¹²⁴ Komisyon, "Dirāse", 1/32.

için Şîî gelenekte en azından Tūsî, Hâkim el-Cüşemî¹²⁵ (ö. 494/1101) ve Tabersî'nin ilk tefsirinde gördüğümüz düzenden bütünüyle farklıdır. Çoğunlukla Sünnî ve Mu'tezilî tefsirlerde karşılaştığımız herhangi bir tasnife tabi tutmadan bilgi ve tartışmaları zikretme yöntemiyle kaleme alınmıştır. Bu noktada eserin ortaya çıkmasına esas teşkil eden ve ana kaynak olarak kullandığı *el-Keşşâf*'ı takip ettiği, dolayısıyla Sünnî-Mu'tezilî tefsir yöntemi ile Şîa'ya mensup bir tefsirin ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Tabersî'nin, Şîa'nın Usûliyye kolundan olduğunu, Şeyh Müfid'in başını çektiği bu düşüncenin önemli simalarından birisi olarak temayüz ettiğini ve *Mecme'ü'l-Beyân*'ın bu Şîî düşünceye müntesip bir müfessir tarafından yazılan en önemli tam tefsirlerden sayıldığını yukarıda zikretmiştik. Bu minvalde *Cevâmi*'in de genel olarak İslam tefsir geleneği, özel olarak da Şîî tefsir geleneğindeki konumundan bahsetmek yerinde olacaktır.

Yukarıda *Cevâmi*' hakkında verdiğimiz bilgiler doğrultusunda eserin rivâyet-dirâyet ayrımı esas alınacak olursa dirâyet ağırlıklı tefsirler kategorisine dahil edilmesi gerektiği söylenebilir. Zira kullanmış olduğu kaynaklar ve ileride detaylı olarak mukayese edileceği üzere muhtevası bu kanaatin oluşması için yeterli verilerdir. Ayrıca tefsir geleneğinin kilometre taşlarından olan *el-Keşşâf* merkezli yazılmış olması eserin bu gelenek içerisinde değerlendirilmesini gerektirir. Dolayısıyla *Cevâmi*'in *el-Keşşâf* geleneğine müntesip bir eser olarak Beydâvî (ö. 691/1291-1292) ve Neseî'nden (ö. 710/1310) önce bu literatürde yer edindiği ifade edilebilir.¹²⁶ Şîî tefsir geleneği içerisinde ise -hicrî 5-11. asırlar arasında hâkim olduğu itibara alındığında- Usûlî düşüncenin etkisi ile ortaya çıkan ilk eserlerden sayılabileceği, elimizdeki bilgilere göre bu gelenek içerisinde *el-Keşşâf* merkezli yazılan ilk eser olduğu belirtilebilir. Sonuç olarak *Cevâmi*'nin Şîî-Usûlî düşünce içerisinde doğan, dilbilim ve belagat vurgusu ile ortaya çıkan, *el-Keşşâf* merkezli yeni bir telif denemesinin örneği şeklinde vücut bulan bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir.

¹²⁵ Hâkim el-Cüşemî'nin müfessir kişiliği hakkındaki bazı çalışmalar şunlardır: Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Dimeşk: Müessetü'r-Risale, 1970); Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsîr Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Süleyman Narol, *Tefsîrde Zâhire Bağlılık Problemi (Hâkim el-Cüşemî Örneği)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020).

¹²⁶ Benzer bir yorum için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 45.

2. BÖLÜM: *CEVĀMÎ'Ū'L-CĀMÎ* DE *EL-KEŞŞĀF* ETKİSİ

2.1. Tefsir Geleneğinde *el-Keşşâf*

el-Keşşâf, tefsir geleneğinde ciddi bir dönüşüme sebep olan bir eserdir. Temsilcisi olduğu Mu'tezile içerisinde önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra Sünnî ve Şîî müfessirlerin eserlerine ve genel olarak tefsir literatürlerine de görmezden gelinemeyecek oranda etki etmiştir. Şîî tefsir geleneği içerisinde bir müfessir tarafından kaleme alınan *Cevāmi' ū'l-Cāmi*'in muhteva ve yöntem açısından detaylarına inmeden önce *el-Keşşâf*'ın Mu'tezilî gelenekteki yeri ile Sünnî ve Şîî gelenekteki konumu ve etkisi ile oluşturduğu literatürü ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

2.1.1. Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde *el-Keşşâf*

el-Keşşâf, hicrî 467 ile 538 yılları arasında Harizm bölgesine bağlı Zemahşer köyünde dünyaya gelmiş olan Zemahşerî tarafından kaleme alınmıştır. Zemahşerî; dil, tefsir, fıkıh, kelim, garîbu'l-hadîs, edeb gibi ilimlerde ihtisas sahibi çok yönlü bir âlimdir.¹²⁷ Kendi beldesi olan Harizm, Semerkand, Horasan, Irak ve Mekke bölgelerine ilim seyahatlerinde bulunan Zemahşerî, buralarda katıldığı ilim halkalarında hem ciddi bir ilmî birikim elde etme imkanına sahip olmuş hem de tanınırlığını artırmıştır.¹²⁸ Ayrıca döneminde yaşadığı Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Melikşâh'ın (ö. 485/1092) veziri olan Nizâmülmülk (ö. 485/1092) ve diğer başka devlet adamları ile ilişkilerinin bulunmasının da bu şöhretine katkı sağlaması muhtemeldir. Burada Mu'tezile mezhebine müntesip olması sebebiyle umduğu alakayı göremeyen Zemahşerî, Horasan'da birtakım devlet adamları ile ilişkiler kurmuş ve Mücîruddevle'ye de bir kaside yazarak onu methetmiştir.¹²⁹ *el-Keşşâf*'ın yazımına giden süreçte kurmuş olduğu bu ve benzeri ilişkiler eserin oldukça hızlı bir şekilde ilim dünyasının gündemine girmesine katkı sağlamış olmalıdır. Ardından Bağdat

¹²⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Daru Sâdır, 1994), 5/168-169; İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ İnbâi'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1406), 3/265-266; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/1975-1976.

¹²⁸ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 3/266; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/171; Takiyyüddîn Ebu't-Tayyib el- Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târihi'l-Beledi'l-Emîn*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998), 6/37; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeri 'A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405), 20/151-156.

¹²⁹ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'ân Hakâiki Ğavâmi'd't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017), 1/15.

üzerinden Mekke'ye yola çıkan müfessir, Ali b. Hamza b. Vehhâs tarafından karşılanmıştır. İbn Vehhâs, Zemahşerî'ye büyük bir teveccüh göstermiştir. İbn Vehhâs'ın Zemahşerî'ye olan rağbeti onun, daha önce ashabı için yazmış olduğu ve sure başlangıçlarına dair bir mesele ile el-Bakara Suresinden bir grup ayetin hakikatleri hakkında uzun ve detaylı soru-cevapları¹³⁰ içeren risaleden haberdar olmasından kaynaklı olmalıdır. Ayrıca Zemahşerî'nin ilmî birikiminin ilim yolculukları yaptığı beldelede bilinmesi de doğaldır. Bu sebeple, ikinci defa gittiği Mekke'de -eserin mukaddimesinde de açıkça ifade ettiği üzere- böyle bir taleple karşılaşması¹³¹ ve bunun hem ilk talibi hem de destekçisinin İbn Vehhâs olması oldukça normaldir. Böylece Zemahşerî, onun ve bazı Mu'tezilî âlimlerin talepleri üzerine de *el-Keşşâf*'in telifine başlamıştır.

Birçok ilimde eser vermiş olan Zemahşerî'nin en meşhur ve önemli eseri *el-Keşşâf* isimli tefsiridir. Tam adı *el-Keşşâf 'ân Haḳāiki Ġavāmiḍi't-Tenzil ve 'Ūyūni'l-Eḳāvil fī Vücūhi't-Te'vīl* olan bu eserin telifi iki yıl dört ay sürmüştür.¹³² *el-Keşşâf*'in sonunda "hâtimetü'l-musannif" başlığı altında eserin 23 Rebî'ulâhir 528/1134 yılı Pazartesi günü Kâbe'nin karşısında Allâme Medresesi olarak nitelenen Ecyad kapısı yönündeki Süleymaniye girişinde tamamlandığı ifade edilmektedir.¹³³ Buna göre eserin başlangıcı 526/1132 Mekke'de olup bitişi de aynı yerde 528/1134 yılına tarihlenmiş olmaktadır.¹³⁴

el-Keşşâf'in mukaddimesi eserin yazım sebebi hakkında bize doyurucu bilgiler sunmaktadır. Bu noktada mukaddimesinden hareketle eserin yazımında iki temel sebebin bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi yukarıda da geçtiği üzere ashabının ve daha sonra İbn Vehhâs'ın kendisinden ısrarla bir tefsir yazmasını talep etmesidir. İkincisi ise yaşadığı dönemde tefsir ilminin, me'ânî ve beyân ilimleri bir kenara bu ilim için dahi temel düzeyde birikimi bulunmayan kimselerin elinde kalması ve bundan dolayı böyle bir işin farz-ı ayn olduğunu düşünmesidir.¹³⁵

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/62.

¹³¹ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'ân Haḳāiki Ġavāmiḍi't-Tenzil ve 'Ūyūni'l-Eḳāvil fī Vücūhi't-Te'vīl*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2015), 1/8.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/8-9.

¹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/820; Ayrıca bk. Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 27.

¹³⁴ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 666.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/62.

Yukarıda zikredildiği üzere Zemahşerî 528 yılında eserini tamamladıktan sonra tam olarak tarihi bilinmemekle beraber Mekke'den ayrılmıştır. Bağdat üzerinden Horasan ve sonrasında Harizm'e dönen Zemahşerî'nin 533/1139 yılında Ebû Mansûr el-Cevâlikî'den (ö. 539/1144) lûgat ilimlerine dair bazı kitapları okuyarak icazet aldığı,¹³⁶ öğrencisi Ebû Salih Abdurrahim b. Ömer et-Tercümânî'nin kendisine *el-Keşşâf*'ı yedi senede okuduğu ve bir diğer öğrencisi Zeynep bint Abdurrahman eş-Şa'rî'nin (ö. 615/1218) bu tefsiri bizzat kendisinden okuyarak icazet aldığı bilgileri¹³⁷ göz önüne alınırsa bizzat müellifin eseri tanıttığı, okuttuğu ve böylelikle yaygınlaşmasını sağladığı sonucuna ulaşılabilir. Yapılan detaylı bir literatür çalışmasına göre *el-Keşşâf* geleneğinin ilk halkasını oluşturan eserler Horasan bölgesinde ortaya çıkmış -ki burası Tabersî'nin yaşadığı ve ilmî faaliyet gösterdiği bölgedir-, süreç içerisinde ise Mısır, Şam, Anadolu ve Endülüs bölgelerinin de gündemine girmiştir.¹³⁸

Zemahşerî'nin mukaddimesinde serdettiği bazı cümleler eserinde vurgu yapacağı ve üzerine eğileceği noktaların neler olduğuna işaret etmektedir. Bu ifadelerinde o, Câhız'ın (ö. 255/869) *Nazmu'l-Kur'ân* isimli eserindeki sözlerini aktarır. Buna göre herhangi bir fakih, kelamcı, kıssacı, vâiz ve nahivci kendi alanlarında en muteber kimseler olsalar da meânî ve beyân ilimlerinde ihtisas sahibi olmadıkları, Kur'an'ın anlam inceliklerine vakıf olmak için mezkûr iki ilmi öğrenmeye çalışmadıkları sürece onun hakikatlerini elde edemeyeceklerdir.¹³⁹ Müellifin bu ifadeleri tefsirin bir ilim olarak hangi temeller üzerine bina edilmesi gerektiğine işaret etmesinin yanı sıra meânî ve beyân ilimlerinin bu eserde önemli bir yere sahip olacağına delalet etmektedir. Bu durum kendisinden önceki müfessirlere karşı bir itiraz olmaktan ziyade ilim olarak tefsir için belirgin bir çerçeve çizme gayreti olarak okunabilir.

el-Keşşâf'ta Zemahşerî'nin ilk adımda merkeze aldığı nokta metnin dilsel yapısının tahlil edilmesidir. Bu minvalde kelimelerin iştikakları ve lûgavî anlamları, cümlelerin nahvî yapısı ve her bir kelimenin bu cümle içerisindeki yerini tayin eder. Ayetlerin anlaşılması noktasında etki sahibi olan kıraat farklılıkları konusunda birçok müfessir gibi Zemahşerî

¹³⁶ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 3/270; Zehebî, *Siyer*, 20/153; Ayrıca bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 25.

¹³⁷ Zehebî, *Siyer*, 20/154; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417), 172; Ayrıca bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 30.

¹³⁸ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 30.

¹³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/60.

de dikkatlidir. Bu farklılıklarda ortaya çıkan anlam inceliklerini göstermeye gayret eder. Ayetlerin metinlerini incelerken kelimelerin yalnızca sözlükteki anlamlarına değil terkip içerisine girdikten sonra kazandıkları anlama da odaklanır. Burada sözün siyakı ile nüzul vasatına verdiği önem de açığa çıkar. O, klasik tefsir geleneğinde alışlagelen Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet, sahabe ve tâbiîn kavilleri ile tefsire de yorum sürecinde yer verir. Eser içerisinde yoğun bir rivayet faaliyeti bulunmasa da yer yer zayıf rivayetler ile israilîyat türü anlatılara tesadüf edilebilir. İtikadî meselelerde i'tizal savunusu yapmasının yanı sıra selefi olan Mu'tezilî ulemanın sözlerine de müracaat eder. Fıkıhta Hanefî olan Zemahşerî, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermektedir. O dilbilim, belagat, fıkıh veya kelam meseleleri fark etmeksizin tartışmalı konuları açıklamak üzere “fenkâle” olarak bilinen soru-cevap yöntemini kullanır.¹⁴⁰ İ'tizal savunusu yaparken uzmanlık alanı olan Arap dili ve belagatındaki maharetini ustalıkla sergiler.¹⁴¹ Buna göre *el-Keşşâf*'ta Kur'an'ın Kur'an, sünnet ve âsâr; iştikak, lügat, sarf ve nahiv ilimlerinin verileri ile yorumlanması şeklindeki klasik tefsir tarzı korunurken meânî ve beyân ilimlerinin imkanları da sonuna kadar kullanılmıştır. Böylece Kur'an'ın anlam incelikleri ortaya çıkarılarak onun mu'ciz olma ciheti de detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Genelde belagat, özelde ise meânî ilminin verilerini ilahî sözün tefsirinde kullanarak öne çıkan Zemahşerî, edebî tefsir geleneğinin zirve eserini kaleme almıştır. Bu noktada Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz* isimli eserinde ortaya koyduğu ve nazm nazariyesi olarak bilinen teori büyük önem arz etmektedir. Bu nazariyeye göre kelimullahın i'câz yönü onun muktezây-ı hâle en uygun söz dizimi ile gelmiş olmasında ortaya çıkar. Cürcânî, tefsir faaliyeti esnasında müfessirin bu söz diziminde ortaya çıkan anlam inceliklerini ortaya koymasını onun esaslı bir vazifesi olarak görmüştür. *Delâil*'de buna dair örnekler de vermektedir.¹⁴² *el-Keşşâf* ın zirve eser olarak âlimler nezdinde itibar

¹⁴⁰ *el-Keşşâf* özelinde bu yöntemin detaylı incelemesi için bk. Veysel Gengil, *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu (Zemahşerî ve Peygamber Kıssaları Bağlamında)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

¹⁴¹ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 212-214.

¹⁴² Cürcânî'ye nispet edilen bir tefsir bulunmaktadır. Eserin aidiyetine dair delillerin mukayesesini ve ait olmadığına dair delillerin daha kuvvetli olduğu görüşü için bk. Soner Aksoy, “Abdülkâhir el-Cürcânî'ye Nispet Edilen *Dürcü'd-Dürrer* İsimli Tefsirin Aidiyetine Dair Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 107-120.

görmesini sağlayan ise tefsirde nazm teorisinin ustalıklı, bütüncül ve ilmî bir farkındalıkla uygulanmış ilk örneği olmasıdır.¹⁴³

Zemahşerî'nin öne çıkmasını sağlayan ilmî arka planı kısaca verdikten sonra önceki tefsir literatürü ile *el-Keşşâf* arasındaki farklılaşmanın ilim geleneğindeki gelişmeler açısından sebeplerine de değinebiliriz. Zemahşerî'ye kadarki dönemde ıstikak, sarf, nahiv, fıkıh, kelim, hadis ve tasavvuf gibi İslamî ilimler teşekkül ve tedvin süreçlerini tamamlamış ve bunların verilerini esas alan farklı tefsir ekolleri ve literatürleri oluşmuştu. Taberî, İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi rivayet; Ebû Ubeyde ve Zeccâc gibi dilbilim, Cessâs (ö. 370/980) gibi fıkıh; İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi kelim ve Sehl et-Tüsterî (ö. 284/896) gibi tasavvuf temelli tefsirler yazılmıştır. Buna karşılık belagatın teşekkül ve tedvinini ancak hicrî beşinci asırda tamamlanmıştır. Doğal olarak belagat temelli tefsir literatürü de bunun ardından oluşmaya başlamıştır.¹⁴⁴

el-Keşşâf'ı önceki tefsir ve müfessirlerden farklılaştıran diğer bir nokta ise söz dizimini incelemesine binaen hadis, kelim, fıkıh, beyân ve bedi' ilimlerinin meselelerine dair incelemelerin süreklilik arz etmemesi, buna karşılık dilbilim ve meânî esaslı incelemelerin bu sıfatı haiz olmasıdır. Bununla birlikte tefsiri özelinde Zemahşerî'nin lügat, sarf ve nahiv alanlarındaki faaliyeti ise önceki müfessirlerin sunduğu verilerin Kur'an'ın başından sonuna nakli, eleştirisi ve aralarındaki tercihi şeklindedir.

Özetle *el-Keşşâf* tefsir geleneğindeki otorite vasfını müellifinin genelde dil, özelde belagat ilimlerindeki derinliği, Cürcânî'nin ortaya koyduğu sözdizimi nazariyesini Kur'an'ın başından sonuna kadar uygulayabilmesi, dolaylamalı anlatımların bulunduğu ayetlerde mecâz, istiâre, kinaye ve genel olarak bedi' sanatlarının verileri ile yorum faaliyetinde bulunması, belagat ilminin teşekkül sürecini tamamladığı dönemin içine doğması ve her türlü anlatısında gereksiz uzatmalardan uzak oluşundan almaktadır.¹⁴⁵

Mu'tezile âlimleri İslam düşüncesinin teşekkülünün başladığı hicrî ilk asırdan itibaren Kur'an'ın yorumu ile yakından alakadar olmuşlardır. Dolayısıyla bu âlimler tarafından Kur'an ve tefsire dair birçok eser kaleme alınmıştır. Mezkûr geleneğin hem genel olarak

¹⁴³ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 31; Sözdizimi nazariyesinin dil bilimsel, felsefî ve edebî yönden tahlili için bk. Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 113-199.

¹⁴⁴ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 30-31.

¹⁴⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1438), 374; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 33.

sistemi hem de Kur'an ve tefsire dair görüşlerini Kādî Abdulcebbar'ın *el-Muğnî* adlı ansiklopedik eseri bize nakletmekteyse de bu düşünceyi savunan ve halihazırda nüshaları kayıp durumda olan birçok eser bulunmaktadır. İşte bu noktada Zemahşerî'nin Mu'tezile'yi ayakta tutmaya çabalayan son isim olması ve -yukarıda zikri geçen mukaddimedeki ifadelerinin dolaylı neticesi olarak- bu maksatla *el-Keşşâf*'ı yazmış olması, Mu'tezilî düşünce açısından onun önemli bir konumu haiz olduğunu düşündürmektedir. Mevcut bilgilere göre Mu'tezile özelinde bize ulaşan ve Kur'an'ın bütüncül bir şekilde tefsirinin yapıldığı tek eser *el-Keşşâf*'tır. Kendisinden önceki Mu'tezilî âlimler de daha çok tefsir ve Kur'an ilimleri alanında telifler yapmışlardır. Ebû Bekr el-Esamm'ın (ö. 235/949) günümüze ulaşmayan ancak Sünnî gelenekte İmam Mâtürîdî'nin, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210); Şîî gelenekte Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Tabersî'nin kendisinden nakillerde bulunduğu *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eseri,¹⁴⁶ Râzî'nin tefsirinde kendisinden çokça faydalandığı Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) ait *Câmi'ü't-Tenzîl li-Muhkemi't-Te'vîl* adlı eser, Ebu'l-Hasen er-Rummânî'nin bazı kısımları elimizde bulunan *el-Câmi' fi 'İlmi'l-Kur'ân*'ı bu eserler arasında zikredilebilir. Bunlara ilaveten Ebû Ali el-Cübbârî'nin (ö. 303/916) elimizde bulunmayan *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eseri, Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) *et-Tefsîru'l-Kebîr* ve *Câmi'ü 'İlmi'l-Kur'ân* olarak iki farklı isimle anılan eseri, Kādî Abdulcebbar'ın *el-Muhîṭ* ve *et-Tefsîru'l-Kebîr* olarak kaynaklarda yer alan ve günümüze ulaşmayan eseri ile elimizde bulunan *Müteşâbihu'l-Kur'ân* ve *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in* isimli eserleri *el-Keşşâf* öncesi Mu'tezilî tefsirler olarak kaydedilebilir.¹⁴⁷ Bu isimler ve tefsirleri haricinde Şîî-İmâmî müfessir Şerîf el-Murtaḍâ (ö. 436/1044), Zeydî âlim Kasım er-Ressî'nin (ö. 246/869) soyundan gelen Ali b. Muhammed er-Ressî (ö. 500/1106 [?]) ve yine Zeydî müfessir ve kelmacı Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1023) de Mu'tezilî tefsir geleneği içerisinde zikredilmektedir.¹⁴⁸ Ancak bu isimlerin doğrudan Mu'tezile geleneği içerisine dahil edilmesine bize göre ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira her ne kadar Şîa'da Usûlî

¹⁴⁶ Esere ve kaynaklığına dair bir çalışma için bk. Ali Karataş, "Ehl-i Sünnet'in Kur'an Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebû Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2/2 (2016), 178-187.

¹⁴⁷ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Mu'tezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 125-127; Literatürün detayı ve tarihsel serencamı için bk. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1992), 54-251.

¹⁴⁸ Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 207-213.

geleneğin oluşumu ve sonraki süreçteki etkileşimler,¹⁴⁹ Zeydiyye’de ise Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ile oldukça erken bir dönemde başlayan ilişkiler¹⁵⁰ bir gerçekse de bunlar mevcut kimliğin yok olmasını sonuç veren türden değildir. Dolayısıyla böyle bir tercih indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Şîi-Usûlî gelenek söz konusu olduğunda Şîi âlimler temel esaslarından taviz vermemiş, bilakis bu temel esasları muhafaza edip etkileşimde bulundukları düşünceyi bunlara uygun hale getirerek, diğer bir ifadeyle sentezleyerek alımlamışlardır. İlerleyen bölümlerde örnekler üzerinden de anlatılacağı üzere Tabersî de bu minval üzere *el-Keşşâf* ile muhatap olmuştur.

Zemahşerî’ye kadar geçen dönemde Mu’tezilî âlimlerin kaleme aldığı tefsirlerin büyük çoğunluğu bize ulaşmamıştır. Ayrıca bize ulaşanların ise hiçbirisi Kur’an’ın tamamının tefsirini ihtiva etmemektedir. Hal böyleyken Mu’tezile geleneğinin bilinen son halkasının temsilcisi olan Zemahşerî ve Kur’an’ın tamamını içeren *el-Keşşâf*’ı, i’tizalî mirasın aktarımı açısından önem arz etmektedir. Zira Zemahşerî’nin kaynakları incelendiğinde Sünnî âlimlerin yanı sıra birçok Mu’tezilî düşünür ve müfessirden de faydalandığı görülmektedir. Genel olarak kaynakları arasında Mücâhid b. İkrime’nin *et-Tefsîr*’i, Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761) *et-Tefsîr*’i, Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân*’ı, Ebû Bekr el-Esamm’ın *et-Tefsîr*’i, Ebû Osman Cāhız’ın (ö. 255/869) *Nazmu’l-Kur’ân*’ı, Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’ân*’ı ve Rummānî’nin *et-Tefsîru’l-Kebîr*’i zikredilmektedir.¹⁵¹

el-Keşşâf’a dair bu bilgilerden hareketle eserin Mu’tezile geleneğindeki konumu hakkında bir kanaat sunulabilir. Buna göre *el-Keşşâf*’i câzu’l-Kur’an literatürünün önde gelen isimleri olan Nazzām (ö. 231/845), Cāhız, Rummānî ve nihayetinde Cürcānî’nin ortaya koyduğu teorilerin akabinde bütün bunlardan haberdar olan Zemahşerî tarafından kaleme alınmış bir eserdir. Dolayısıyla Zemahşerî ve *el-Keşşâf*’ının, Mu’tezile’nin başlattığı i’câz geleneğine eklemlendiği, sayılan isimlerden sonuncusu olan Cürcānî’nin teorisini kabul ederek onun pratiğini temsil ettiği söylenebilir. Bir diğer açıdan mensup olduğu mezhebin son tabakasını temsil etmesi ve görüşlerini canlandırmak için *el-Keşşâf*

¹⁴⁹ Mazlum Uyar, “Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu’tezile’nin Rolü ve Şeyh Müfidd”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 101-112.

¹⁵⁰ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kasım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 81-127.

¹⁵¹ Mustafa es-Sāvî, *Menhecü’z-Zemahşerî fî Tefsîri’l-Kur’ân ve Beyāni İ’cāzihî*, (Mısır: Daru’l-Meârif, ts.), 80-89; Yağmur, *Zemahşerî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, 67-68; *el-Keşşâf*’ın diğer kaynakları için bk. Sāvî, *Menhecü’z-Zemahşerî fî Tefsîri’l-Kur’ân*, 89-92; Yağmur, *Zemahşerî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, 70-84.

çerçevesinde bunları ciddiyetle savunmasından hareketle eserin Mu'tezilî gelenekte ihya hareketinin tefsir ayağının mümessili olduğu ifade edilebilir. *el-Keşşâf*'ın Mu'tezile açısından bir diğer vasfı ise kendisinden önceki aklî ve naklî ilmî birikimin varisi ve bunların sonraki döneme aktarıcısı olmasıdır. Her ne kadar kendisinden sonra Mu'tezile tarih sahnesinden kalkmış olsa da daha önceki dönemlerde gerçekleşen etkileşimlerden ötürü hem Şîî hem de Zeydî gelenek içerisinde hayatını devam ettirmiştir. İlerleyen başlıklarda *el-Keşşâf*'ın Şîî gelenekteki etkisi incelenecektir.

2.1.2. Sünnî Tefsir Geleneğinde *el-Keşşâf*

Sünnî tefsir geleneği içerisinde de tartışılmaz bir otoriteye sahip olan *el-Keşşâf*'ın bu durumu onun bazı vasıflarından ileri gelmektedir. Bilindiği üzere İslam fetihlerinin gerçekleşerek ümmet coğrafyasının genişlemesi ve bunun bir sonucu olarak Arap dili selikasının yavaş yavaş kaybolmaya başlamasından ötürü Kur'an'ı dilsel cihetten yorumlayan eserlere ihtiyaç duyulmuştur. Bunun neticesinde dilbilimsel tefsirler ortaya çıkarak Kur'an'ın ıstikak, lügat, sarf ve nahiv gibi dilsel yönden tefsirini ortaya koymuşlardır. Bu tefsirler Kur'an'ın bütün ayetlerini tefsir etmemiş, açıklanmasına ihtiyaç duyulan ayetleri yorumlamışlardır.¹⁵² Aynı dönemler içerisinde hem genel hem de özel muhtevalı sözlükler kaleme alınmış ve bunların telifinde Kur'an'ın anlaşılması maksadının ciddi oranda etkisi olmuştur. Ayrıca telif edilen sözlükler içerisinde de kelimelerin anlamlarını örnekleme maksadıyla Kur'an'da geçtiği ayetler zikredilmiş ve böylece sözlüklerde de ciddi bir tefsir malzemesi oluşmuştur.¹⁵³

Dilbilimsel tefsirler, tefsir ilminin gelişim döneminin başlangıcı olarak adlandırılan hicrî dördüncü asır ile birlikte yerini tam tefsirlere bırakmaya başlamıştır.¹⁵⁴ Zemahşerî de tefsirin gelişim dönemi içerisinde bulunan hicrî beş ve altıncı asırlarda ilim sahnesine çıkmıştır. Bu durum ona kendisinden önceki tefsir mirasını tevarüs edebilme ve onları daha ileriye taşıyabilme imkanını vermiştir. Kendisine kadar gelen dönemde dil, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi ayrı ayrı alanlarda müstakil bir tefsir literatürü oluşmuştur. Daha önce

¹⁵² Dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışı ve sebepleri, literatürü ve muhtevası için bk. Mustafa Karagöz, *Dil bilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 98-218; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 147.

¹⁵³ Kur'an'ın, sözlükbilimin gelişimine etkisi ve tefsir faaliyeti ile sözlük yazımı arasındaki ilişki için bk. Ayşe Uzun, *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 50-80.

¹⁵⁴ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 169.

zikri geçtiği üzere bu ilimlerden daha sonra teşekkülünü tamamlamış olan belagat ilmi ile de bu dönemde muhatap olan Zemahşerî, oranları değişse de *el-Keşşâf*'ta bunların her birini mezcetme imkanına sahip olmuştur.

Bu bilgilerden hareketle *el-Keşşâf*'ın ilimlerin tedvininin tamamlandığı bir dönemde kaleme alındığı, dolayısıyla kendisinden önceki tefsirlerden bu yönüyle farklılaştığı söylenebilir. Bu noktada daha önce zikredilen ve Cürçânî'ye ait olan söz dizimi nazariyesine vakıf olması ciddi bir önem arz etmektedir. Zira bu nokta onun kendi döneminden itibaren Sünnî veya Şîî mensubiyete sahip olması fark etmeksizin çoğu müfessir nezdinde çok yüksek bir merteye elde etmesini sağlayacaktır.

Kendisinden sonraki Sünnî müfessirler açısından *el-Keşşâf* hem övülen hem de yerilen bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim müellifi, eserinde mensup olduğu itikadî mezhebin savunuculuğunu yapmış ve bundan bir an olsun geri durmamıştır. Buna karşılık nazm teorisini Kur'an'ın bütününe ustalıkla bir şekilde uygulamış, ayetlerdeki anlam inceliklerini sonuna kadar ortaya koymuş, yorum faaliyetinde nüzul bağlamını gözetmiştir. Bunun neticesinde Sünnî gelenekte *el-Keşşâf*'a karşı iki farklı tavır ortaya çıkmıştır. Bu tavırlar birbirinden ayrı kategorize edilmekteyse de *el-Keşşâf* çizgisinde yazılan eserler hem medih hem de yergi sıfatlarını bir araya getirmektedir. *el-Keşşâf*'ın methedildiği husus onun belagata ve onun Kur'an'a tatbikine vukufiyetiyken yerildiği nokta açıkça i'tizal savunusu yapmak için itikat temelli ayetlerde zorlama tevillere gitmesidir. Bu iki vafından hareketle Sünnî müfessirler *el-Keşşâf*'taki i'tizalî anlatıları tespit etme ve süzme gayretine girişmiştir. Diğer yandan ise Zemahşerî'nin belagat ekseninde ortaya koyduğu anlamsal nükteleri tespit etme ve tahlil etme yoluna gitmişlerdir.¹⁵⁵

Tenkit geleneğinde de iki farklı tavır bulunmaktadır. Bunlardan ilki *el-Keşşâf*'ın hiçkimse tarafından okunmamasını salık verirken diğeri *el-Keşşâf*'ı ondaki i'tizalî noktaları fark edebilecek ilme sahip olan âlim sınıfa has kılmaktadır. Bu tavırlardan ilki İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) *Mecmû'u'l-Fetāvā*'daki ifadelerinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. O, mezkûr eserde hangi tefsirin Kitap ve Sünnet'e daha uygun olduğuna dair bir soruya Taberî'nin *Câmi'ü'l-Beyân*'ı cevabını vermiştir. Ardından bunun dışında kalan

¹⁵⁵ Harun Abacı, "Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler", *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*, ed. Mehmet Fatih Yalçın - İbrahim Aksu (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 273-275; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 25-26.

diğer eserleri uygunluk sırasına koymuştur. Sıraladığı eserler arasındaki *el-Keşşâf*'ın; bid'atlerle dolu olduğundan, Mu'tezilî düşünceye göre yazıldığından bahsetmiş, bunları insanların anlayamayacağı ibarelerle ifade ettiğini ve mevzû rivayetleri eserinde bulundurduğunu söylemiştir.¹⁵⁶ Diğer tavır ise İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'deki insaflı ifadeleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. O, *el-Keşşâf*'ın ilgili dirayet tefsirinin¹⁵⁷ en güzel örneği olduğunu, bununla birlikte i'tizâl mensubiyetinden ötürü ayetlerin tefsirini yaparken mezhebinin fasit düşüncelerini savunduğunu belirtmiştir. Bu durumundan ötürü Sünnî âlimlerin esere karşı halkı uyardıklarını da eklemiştir. Buna karşılık eserin dil ve belagat ilimlerindeki derinliğinin izahtan varestede olduğunu, Sünnî düşünceyi bilen kimsenin bu eserdeki tuzaklardan kendisini koruyabileceğini, dolayısıyla bu gibi kimselerin eseri mütâlaâ etmeyi fırsat bilmesi gerektiğini söyler.¹⁵⁸ İbn Teymiye ile birlikte söylem noktasında her ne kadar yasaklayıcı tavrın ortaya çıkmış olduğu görülmekteyse de ilim geleneğinin hiçbir safhasında âlimler *el-Keşşâf*'tan el çekmemişlerdir. Her dönemde eser üzerine kısa ya da uzun, bütünü veya bazı kısımları ile ilgili şerh çalışmalarının yapılmış olması bunu desteklemektedir.

Sünnî kanatta *el-Keşşâf* üzerine yapılan çalışmaların diğer bir yönünü ise zikri geçtiği üzere ondaki belagî nükteler ve tahlili oluşturmaktadır. Bu minvalde kaleme alınan telif tefsirler iki başlıkta tasnif edilerek şöyle sıralanabilir: Beydâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i, Neseî'nin *Medâriku't-Tenzîl*'i, Ebussuûd'un *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*'i metne bağlı kalan teliflerdir. Râzî'nin *Mefâtihü'l-Ğayb*'ı, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhîṭ*'i, Mahallî (ö. 864/1459) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Celâleyn*'i ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhü'l-Me'ânî*'si ise metinden kopuşu temsil eden eserlerdir.¹⁵⁹ Mezkûr müellifler içerisinde *el-*

¹⁵⁶ Takiyyüddîn İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Mecmû'u'l-Fetâvâ. nşr. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1425), 13/386-387.

¹⁵⁷ İbn Haldûn *Mukaddime*'de doğrudan dirayet tefsiri kavramını kullanmamıştır. Eserin mütercimi olan Süleyman Uludağ, onun zikrettiği tanımdan hareketle bu kavramı kullanmıştır.

¹⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 788; Mesut Kaya, "İbn Teymiye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştirisi Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 41, 45.

¹⁵⁹ Boyalık, *Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi*, 281-291; Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 339-340; Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 582-583; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2002), 128; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm: ed-Dirâse ve'l-Fehâris*, thk. Mehmet Taha Boyalık vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 9/83-85; Harun Abacı, "Tefsîrü'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtîha Suresi Tefsiri Örneği-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 48; *el-Keşşâf* izinde yazılan diğer telif tefsirler için bk. Boyalık, *Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi*, 291-293.

Keşşâf'ın dilbilim ile alakalı açıklamalarını en özgün şekilde ele alan müfessir Beydâvî olmuştur. O *Envâr*'ı, *el-Keşşâf*'ın belagat merkezli yorumlarını alımlayıp i'tizalî açıklamalarını ayıklayarak telif etmiştir. Onu ayırıcı kılan husus ise *el-Keşşâf*'ın dil bilimsel açıklamalarını kendi cümleleriyle yeniden ifade etmesi ve Eş'ârî düşünce ile sentezleyerek bu eseri telif etmesidir. Beydâvî'nin *Envâr*'ı, *el-Keşşâf*'ı kaynak olarak kullanması, ona bağlı olduğu kadar müstakil açıklamalar da ortaya koyması ve aynı zamanda Sünnî çizgide bir eser olması yönüyle *el-Keşşâf*'tan sonra vazgeçilmez bir konuma sahip olmuştur.¹⁶⁰ *Envâr* üzerine yazılan eserlerin sayısının *el-Keşşâf*'ın önüne geçmiş olması bunu kanıtlamaktadır.¹⁶¹

Beydâvî'den sonra gelen Neseî'nin *Medâriku't-Tenzil*'i, *Envâr* kadar şöhret elde edememiştir. Eser *el-Keşşâf*'ın Mâturîdî düşünce ile yeniden telif edilmiş hali olarak görülmektedir. *Medârik*'te büyük oranda *el-Keşşâf* takip edilmiş, yalnızca cüzî eklemeler, metinden cümle eksiltme, ifadelerin yerlerinin değiştirilmesi gibi inisiyatiflerde bulunulmuştur. Dolayısıyla çoğunlukla bağımlı bir yöntemle telif edilen eser ders halkalarında ve medrese müfredatlarında kendisine yer bulamamıştır. Üzerine yazılan birkaç haşiye dışında hakkında çalışma bulunmaması bu kanıyı destekler niteliktedir.¹⁶²

Ebussuûd da metne bağlı kalarak müstakil bir tefsir telif etmiştir. *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm* adındaki bu eserin mukaddimesinde Ebussuûd, *el-Keşşâf* ve *Envâr*'dan sitâyişle bahsetmiştir. Bu iki tefsirin müteahhirin tefsirlerinin en parlakları olduğunu ifade etmiş ve temel kaynak olarak bu iki eseri esas aldığını belirtmiştir.¹⁶³ Ebussuûd'un, eserde bu ikisini takip ettiği noktalar olan lügat, nahiv, belagat ve fıkıh meselelerinde onlara ciddi katkılar yaptığı ve açılımlar getirdiği görülmektedir. O Zemahşerî'nin sözdizim uygulamasını daha ileriye götürerek onun kapsamını genişletmiştir. Ayrıca birçok yerde de onları eleştirmiştir.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Boyalık, *Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi*, 281-284; Abacı, "Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler", 276-277.

¹⁶¹ Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, 48.

¹⁶² Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, 51. Neseî tefsirinin *el-Keşşâf* ve *Envâr* ile ilişkisi ve özgünlüğüne ilişkin bk. Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tevil İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 41-44.

¹⁶³ Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Mehmet Taha Boyalık (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 9/83-84.

¹⁶⁴ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*, 9/85.

el-Keşşâf'ın Sünnî gelenekteki bir diğer etkisi de belagî birçok tartışmanın kıvılcımlarının ortaya çıktığı eser olmasında görülebilir. Telif edildiği dönemde belagat ilmi teşekkülünü tamamlamış olsa da bazı kavramların kapsamı henüz tayin edilmemişti. Buna binaen kullanılan bazı ifade ve kavramlar müellifin hangi fikre meylettiğine karar vermeyi zorlaştırmaktaydı. Bu durum da Cürçânî temelli bir belagat tasavvuruna sahip olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta kullandığı birtakım ifadelerin farklı yorumlanmasına yol açmıştır. Eser üzerine gelişen telif, şerh, haşiye ve ta'likat literatüründe ise bu meselelerin tartışması yapılmaktaydı. Öyle ki bu tür bazı tartışmaların izlerini Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsirine kadar takip etmek mümkün olmaktadır.¹⁶⁵

el-Keşşâf'ın Sünnî tefsir geleneğindeki yerine dair bilgilerden hareketle onun konumunu İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefî gelenekteki konumuna benzetmek hatalı olmayacaktır. Zira İslam düşünce geleneğinde İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu eserler ve çizdiği nazari çerçeve düşünce alanında kendisine rağmen eser yazılamaması durumunu ortaya çıkarmıştır. Diğer bir deyişle kendisinden sonra onun kalem oynattığı bir meseleyle alakalı telif yapanlar ya onunla ortak bir kanaate sahip olarak İbn Sînâ'ya katkı sunmuş ya da ona muhalefet ederek eleştiriler serdetmiştir.¹⁶⁶ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ile oluşturduğu gelenekte de durum bundan farksızdır. Nitekim müstakil tefsirler, şerh, haşiye literatürü vb. incelendiğinde bu eserlerin muhteva ve hedeflerinin i'tizâlî fikirlere cevap verme, bu fikirleri ayıklayarak eseri Sünnîleştirme, dil ve belagat ilimlerine dair açıklamaların oluşturduğu gerilimler ve bunların hem tefsir hem de belagat eserlerinde tartışılması, müellifinin itikadî görüşlerinden ötürü esere karşı olsa da hadislerini tahriç etmek şeklinde olduğu görülmektedir. Buna binaen dirayet ağırlıklı tefsirler göz önüne alındığında *el-Keşşâf* sonrası dönemde bu tefsire rağmen herhangi bir telifin mümkün olmadığı söylenebilir. Haydar el-Herevî'nin (ö. 818-830/1416-1427) *el-Keşşâf* hakkındaki sözü de bunu özlü bir şekilde ifade eder: “Ondan sonra yazılan her kitapta az

¹⁶⁵ Buna dair tartışma örneği ve detaylı tahlili için bk. Muhammed Ahmed Haseneyn, “el-Münâzaratü Beyne Sa'düddîn et-Teftâzânî ve's-Seyyid Şerîf el-Cürçânî fî İctimâ'î'l-İstiârati't-Tebe'yye ve't-Temsîliyye: Arzun ve Nakdun”, *Kahire Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye* 2/36 (2018), 1475-1600; Alaaddin Günay, “Taşköprülüzâde'nin Teftâzânî-Cürçânî Arasındaki İstiâre Tartışmasına Bakışı: Mesâlikü'l-Halâs fî Mehâlikü'l-Havâs Risalesi”, *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlâk ve Siyaset*, ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 227-246.

¹⁶⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 12-14.

veya çok ondan iktibaslar bulunur. Fakat bu eserlerde ne ondaki zarafet ne ondaki tatlılık vardır.”¹⁶⁷

Zemahşerî, mensup olduğu Mu'tezile'nin kendisinden sonra tarih sahnesinden silindiği, dolayısıyla onun son temsilcisi olan bir müfessirdir. Bununla birlikte düşünce düzleminde i'tizal düşüncesinin, varlığını Şîî-Zeydi gelenekte devam ettirdiği söylenebilir. Bundan dolayı *el-Keşşâf*'ın etkilerinin Şîî gelenekte ayrıca incelenmesi de önem arz eder.

2.1.3. Şîî Tefsir Geleneğinde *el-Keşşâf*

el-Keşşâf'ın Tabersî üzerindeki etkisi, Şîî tefsir geleneğinde dönemin diğer mezhep müfessirleri ve sonraki dönemde gelen Şîî müfessirler için de benzer bir durumun söz konusu olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bilindiği üzere Tabersî sonrası Şîî tefsir geleneğinde Usûlî düşüncenin hakimiyeti hicrî 11. yüzyıla kadar devam etmiştir. Ardından Ahbârî düşüncenin tekrar yaygınlık kazandığı dönem gelmiştir. Günümüze kadar gelen son dönemde ise Usûlî düşünce Şîîler arasında hâkim konumdadır.¹⁶⁸ Biz bu dönemlendirme içerisinde herhangi bir sınırlamaya gitmeden *el-Keşşâf* etkisinin Şîî ve Zeydî gelenekteki tarihsel serencâmını genel hatlarıyla incelemeye çalışacağız.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı *Cevâmi'ü'l-Câmi'e* kaynaklık ettiği gibi Tabersî'nin muasırı Ebu'l-Futûh Huseyn b. Ali er-Râzî'nin (ö. 554/1159) de önem atfederek *Ravhû'l-Cinân ve Rûhû'l-Cenân* isimli Farsça tefsirinde kaynak olarak kullandığı bir eser olmuştur.¹⁶⁹ Nişabur ve Rey havzalarında hayatını geçirerek yine burada vefat eden Ebu'l-Futûh'un Zemahşerî ile karşılaşp karşılaşmadığına dair¹⁷⁰ elimizde kesin bir veri bulunmamaktadır. Karşılaştığı ihtimali üzerinde düşünüldüğünde iki farklı senaryodan bahsedilebilir. İlkinde göre Ebu'l-Futûh, Zemahşerî'nin hacca giderken kullandığı güzergâhta bulunan Rey'de onunla görüşmüş olmalıdır. İkincisine göre ise Buhara taraflarına yolculuk yaparak Zemahşerî'nin ilminden istifade etmiştir.¹⁷¹ Bize göre birinci ihtimal daha kuvvetlidir. Zira daha önce de bahsedildiği üzere Zemahşerî hac yolunda

¹⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1941), 1/1482-1483.

¹⁶⁸ Şîî tefsir geleneğinin dönemlendirilmesi hakkında bk. Aslan Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 63.

¹⁶⁹ Seyfullah Efe, *Ömer Nesefti ve Ebu'l-Futûh er-Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 51.

¹⁷⁰ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-'Ulemâ*, 2/162; Efe, *Nesefti ve Ebu'l-Futûh er-Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 25.

¹⁷¹ Efe, *Nesefti ve Ebu'l-Futûh er-Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 22.

geçtiği beldelerdeki ilim halkalarına katılarak şöhret elde etmişti. Bu sebeple bu ilim halkaları içerisinde Ebu'l-Futûh ile mülakatının gerçekleşmiş olmasının mümkün olduğunu söylenebilir.

Farklı görüşler bulunsa da 547 yılında¹⁷² telifi biten *Ravhû'l-Cinân* Sünnî ve Şîî tefsir geleneğinde önemli bir konuma sahiptir. Zira kendisinden sonraki Sünnî ve Şîî birçok tefsire kaynaklık etmiştir.¹⁷³ Kaynakları arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı da bulunan eserde bir defa Zemahşerî'nin adı geçmektedir.¹⁷⁴ Bu durum Ebu'l-Futûh'un *el-Keşşâf*'tan haberdar olduğunu, ayrıca eser içerisinde ismini vermeden kendisinden faydalanabileceği ihtimalini de akla getirir.¹⁷⁵ Bu sebeple iki eser arasındaki ilişkinin boyutlarının ortaya çıkarılması için derinlikli mukayeselere ihtiyaç bulunmaktadır. Böylece erken dönemde *el-Keşşâf* etkisinin farklı dildeki ilk örneği ve etki alanına dair veriler elde edilebilecektir.

Ebu'l-Mehâsin el-Huseyn b. el-Hasen el-Cürcânî (ö. 772/1371) ise hicrî 8. asırda *Cilâu'l-Ezhân* ve *Celâu'l-Ahzân* isimli bir tefsir yazmıştır. Eserin *Tefsîru Kâzîr* isimli aynı müellife ait diğer tefsirden farklı bir eser olup olmadığı tartışma konusudur. *Cilâu'l-Ezhân*, Farsça bir eser olup İmamların haberlerini ve İmâmiyyenin rivayetlerini ihtiva eden hacimli bir eserdir.¹⁷⁶ *Tefsîru Kâzîr* ile aynı eser olma ihtimali ve yukarıda da geçtiği üzere *Ravhû'l-Cinân*'ın özeti mahiyetinde olduğu bilgisi itibara alınırsa eserin dolaylı yoldan *el-Keşşâf*'ı kaynak olarak kullandığı sonucuna ulaşılabilir. Bununla beraber müellifin ve eserinin *el-Keşşâf* ile ilişkisine dair herhangi bir veriye ulaşamadık.

el-Keşşâf ile ilişkili olan diğer bir tefsir ise müfessir, fakih ve muhaddis olarak İmâmiyyenin önde gelen şahsiyetlerinden Seyyid Haydar b. Ali el-Alevî el-Huseynî'ye (ö. 787/1385) ait *Tefsîru'l-Muhîti'l-'Azam* ve *'l-Bahri'l-Hađm fî Tefsîri Kitābillāhi'l-Azîzi'l-Muhkem* isimli eserdir.¹⁷⁷ Seyyid Haydar el-Alevî bu eseri hicrî 777 yılının

¹⁷² Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 2/157; Efe, *Nesefti ve Ebu'l-Futûh er-Râzi'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 29.

¹⁷³ Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 2/162; Habibov, “Şîî Tefsir Geleneği”, 80-81.

¹⁷⁴ Huseyn b. Ali Ebu'l-Futûh er-Râzî, *Ravhû'l-Cinân* ve *Rûhû'l-Cenân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cafer Yâhikî (Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşhâyı İslâmî, 1376.), 11/100.

¹⁷⁵ Efe, *Nesefti ve Ebu'l-Futûh er-Râzi'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 25.

¹⁷⁶ Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 5/472; Muhammed Muhsin Ağâ Büzürg Tahrânî, *ez-Zerî'a İlâ Tesânîfi's-Şîa* (Beyrut: Daru'l-Edva, 3. Basım, 1403), 5/123.

¹⁷⁷ Seyyid Haydar b. Ali el-Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'Azam* ve *'l-Bahri'l-Hađm fî Tefsîri Kitābillāhi'l-Azîzi'l-Muhkem*, thk. Seyyid Muhsin et-Tebrîzî (Kum: Ma'hedü's-Sekafî Nurun 'Alâ Nur, 4. Basım, 1428), 1/95; Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 2/218-225.

Ramazan ayında yedi ciltte tamamlamıştır. Eserin adını ise yine kendisi eserin içeriğine giriş ve ona hazırlık olması için mukaddimesinde zikrettiği yedi ayrı başlığın sonuncusunda açıkça belirtmektedir.¹⁷⁸ Bununla beraber eserin farklı yerlerinde tefsir için *el-Muhîti'l-'A'zam* ve *'l-Bahri'l-Haḍm fî Te'vîli Kitâbillâhi'l-Azîzi'l-Muhkem* ve *el-Muhîti'l-'A'zam* ve *'l-Bahri'l-Haḍm* şeklinde farklı isimlendirmeler de yapılmıştır.¹⁷⁹ Eseri kaleme alma sebebinin Mekke ve Medine'de Kâbe'yi ve Rasulullah'ı ziyaret ettiği sırada yakalandığı bir hastalıktan ötürü zorunlu olarak Meşhed'e dönüp halvet ve riyazetten sonra Allah'ın kalbine verdiği hakikatler olduğunu söyler.¹⁸⁰ Mukaddimesinde zikrettiği yedi başlık ise tefsirdeki mukaddime geleneği açısından önem arz etmektedir. Bu başlıklar şöyle sıralanabilir: Tefsîr, te'vîl ve ikisi arasındaki fark ile Kur'an'ın te'vîlinin aklen ve şer'ân vacip olduğunun beyanı; Kitâbillâhi'l-Kebîri'l-Âfâkî'nin tarifi ve bunun Kitâbillâhi'l-Kur'anî'l-Cem'î'ye tatbik edilmesi; Hurûfullâhi'l-Âfâkî'nin tarifi ve bunun Hurûfullâhi'l-Kur'anî'ye tatbik edilmesi; Kelimâtillâhi'l-Âfâkî'nin tarifi ve Kelimâtillâhi'l-Kur'anî'ye tatbik edilmesi; Âyâtillâhi'l-Âfâkî'nin tarifi ve Âyâtillâhi'l-Kur'anî'ye tatbik edilmesi; Şeriat, tarikat ve hakikatin beyanı ile bunların farklı itibarlarla tek bir anlamı ifade ettikleri; Tevhidin türlerinin beyanı ile fiilî, vasfî ve zâtî tevhidin mahiyetleri.¹⁸¹ Ayrıca müellif mukaddimede bu bilgileri zikretmesini eseri tefsir ilminin yöntemine uygun hale getirme ve muhtevasının tatmin edici seviyeyi yakalaması maksadına bağlar.¹⁸²

Müellif tefsir faaliyetinde şu sıralamayı izlemiştir: Ayetlerin yorumdan ayrışması için farklı renkte yazmıştır. Ardından ayetin tefsiri ile alakalı rivayetleri, diğer bir ifadeyle menkûl tefsiri zikretmiştir. Akabinde Allah'tan gelen feyzin neticesi ile kendisinde hasıl olan tevîli nükte ve latifeleri de ekleyerek ifade etmiştir. Müellifin ayet, menkûl tefsir ve tevil sıralaması izlemesi de bir sebebe mebnidir. Ona göre ayetten sonra menkûl tefsirin gelmesi tefsir ile te'vîlin birbirinden ayrışması maksadına atıf yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle ayetin peşi sıra gelen yorumlar tefsir, diğerleri ise te'vîl mahiyetindedir.¹⁸³

¹⁷⁸ Seyyid Muhsin et-Tebrîzî, "Dirâse", *Tefsîru'l-Muhîti'l-'A'zam*, Seyyid Haydar b. Ali el-Alevî, 1/13.

¹⁷⁹ Tebrîzî, "Dirâse", 1/14.

¹⁸⁰ Tebrîzî, "Dirâse", 1/91-92.

¹⁸¹ Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'A'zam*, 1/247.

¹⁸² Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'A'zam*, 1/247.

¹⁸³ Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'A'zam*, 1/247.

Eserde tefsir, kalam ve tasavvufa ait olmak üzere birçok kaynaktan faydalanılmıştır. Tefsir ile te'vîli açıkça birbirinden ayırdığı anlaşılan müellif, tefsir kaynakları olarak *el-Keşşâf* ile *Mecme'û'l-Beyân*'ı tercih etmektedir. Te'vîl çerçevesinde ise Necmeddîn er-Râzî (ö. 654/1256) ile Molla Abdurrezzak el-Kāsânî'den (ö. 736/1335) faydalanmıştır. Genel olarak bu eserleri tercih etmesini ise eserinin kendi ifadesiyle nazariyât-ı âmme ile nazariyât-ı hâssayı özlü bir biçimde ihtiva etmesi arzusunun bağları.¹⁸⁴

Tefsir faaliyeti çerçevesinde *el-Keşşâf* ve *Mecme'û'l-Beyân*'ı tercih etme sebebine de özel olarak değinen müellif, *el-Keşşâf*'ın hem Mu'tezile hem de diğer mezhep âlimleri tarafından muteber kabul edilmesi, ondan gelen nakillere kimsenin karşı çıkamaması ve Şîa'nın muhaliflerine karşı delil olarak kullanılabilmemesinden ötürü tercih ettiğini belirtir. *Mecme'û'l-Beyân*'ı ise muteber bir tefsir faaliyeti yürütmüş olması ve Ehl-i Beyt usulüne uygun olmasından dolayı İmâmiyye tarafından kabul görmüş olmasına dayandırır. Esas kaynakları olarak bu iki eseri seçmesini ise bunların suret ve mana açısından benzersiz tefsirler olmasından ileri geldiğini söyler. Bir diğer sebep ise her ikisinin de birbirine birçok konuda usûl açısından mutabık olmasıdır.¹⁸⁵

Seyyid Haydar el-Alevî'nin tefsiri yazarken *el-Keşşâf*'ı bizzat gördüğünü söylemek mümkündür. Zira mukaddimenin ikinci başlığında Zemahşerî'nin el-Bakara Suresi 2. ayette "kitâb" kelimesine dair yaptığı yorumu olduğu gibi alıntılanmıştır.¹⁸⁶ Bu durum eser içerisinde doğrudan ve dolaylı alıntılarının olması ihtimalini de kuvvetlendirmektedir. İki eser arasındaki bağlantıların derinlikli incelemeler ve çapraz okumalar ile belirgin hale getirilmesi önem arz etmektedir.

Şîi gelenekte *el-Keşşâf* merkezli yazılan eserlerden bir diğeri ise Zeydî âlim Muhammed b. Yahya b. Muhammed Behrân es-Sa'dî'ye (ö. 957/1550) aittir. *et-Tekmilü's-Şâf li-tefsiri'l-Keşşâf*, *Tekmilü'l-Keşşâf*, *eş-Şâf fî Meâni'l-Keşşâf*, *et-Tekmilü's-Şâf fî Keşfi Meâni'l-Keşşâf* isimleriyle zikredilen eserin içeriği hakkında detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber eserin mukaddimesinin *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَشَفَ لَنَا عَنْ حَقَائِقِ التَّنْزِيلِ بِمَا مَنَحَنَا مِنْ فَهْمِهِ* şeklinde başladığı belirtilmektedir.¹⁸⁷ Eserin yazma nüshaları

¹⁸⁴ Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'Azam*, 1/231.

¹⁸⁵ Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'Azam*, 1/231.

¹⁸⁶ Alevî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-'Azam*, 2/18.

¹⁸⁷ Ziriklî, *el-'Âlâm*, 7/140; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, 2/243; Abdürrahîm Akîkî Behşâyîşî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa* (Kum: Defter-i Neşr-i Novîd-i İslâmî, 1372), 710; Komisyon, *Hizânetü't-Türâs: Fihris-u Mahfûzât* (b.y.: Merkezü'l-Melik Faysal, ts.), 92/631; el-Mektebetü'z-Zeydiyye, "Muhammed b. Yahya Behrân" (Erişim 23.01.2023).

Yemen'in San'a şehrindeki Mektebetü'l-Câmiî'l-Kebîr isimli kütüphanede 192 numarada kayıtlıdır.¹⁸⁸ Muhammed Behrân'a ayrıca *et-Tefsîru'l-Câmi' Beyne Tefsîri'z-Zemahşerî ve İbni Kesîr* ve *el-Kâşif'an Ğavâmidî'l-Keşşâf* adıyla iki ayrı eser daha nispet edilmektedir.¹⁸⁹

el-Keşşâf üzerine eser yazan bir diğer müellif Zeydî âlim Kadı Salih b. Dâvud el-Ânesî el-Hadkî'dir (ö. 1062/1652). Muhakkik bir âlim olan Yemen asıllı Zeydî el-Hadkî hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. Ömrünün sonlarını Yemen'e bağlı Ânes şehrinin Hadka köyünde yaşamış ve orada vefat etmiştir. Kelam, hadis, fıkıh, tefsir ve dil ilimlerinde muhtelif eserlere sahiptir.¹⁹⁰ Müellife *Hâşiye 'âle'l-Keşşâf* isimli bir *el-Keşşâf* haşiyesi nispet edilmektedir. Mukaddimesinin *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ وَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ* şeklinde başladığı nakledilmektedir.¹⁹¹ Eserin nüshaları San'â'da Câmi'ü'l-Kebîr'deki el-Mektebetü'l-Ğarbiyye isimli kütüphanede 48 numarada ve Mektebetü'l-Câmi'î'l-Kebîr'de 56 ve 61 numaralarda bulunmaktadır.¹⁹²

Şîi tefsir geleneğinde *el-Keşşâf* izinde eser verdiği dair bilgi elde edebildiğimiz bir diğer müellif ise 11. asır âlimlerinden olan Ali b. Ahmed el-Huseynî el-İhsâî'dir (ö. 1075/1664). 11. asırda *Cevâmi'ü'l-Câmi'î* istinsah eden müellif, bu nüshanın hâmişlerine notlar almıştır. Bu notlar *ta'lika* türüne dahil olup onun tefsir ve hadis ilmindeki derinliğine işaret etmektedir.¹⁹³ Bu notlar sebebiyle müellifin bu nüshası *Ta'lika li-Cevâmi'î'l-Câmi'î* ismiyle anılmaktadır.¹⁹⁴

Şîi âlimlerden Molla Muhammed Mehdi b. Molla Ali Esğar el-Kazvîni (ö. 12/18. yüzyıl) de *el-Keşşâf*'a haşiye yazan müelliflerdendir. Hicrî 1098 yılında telifini tamamladığı *Şerhu Lüğazi'l-Keşşâf* isimli bir eser bulunmaktadır.¹⁹⁵ İsminden de anlaşıldığı üzere bu eser şerh haşiyesidir. Bu haşiye ise Şeyh Bahâüddîn Muhammed b. el-Huseyn el-Âmilî'nin (ö. 1030/1621) *Lüğazu'l-Keşşâf* eseridir. İslamî ilimlerin birçok dalında söz

¹⁸⁸ Komisyon, *Hizānetü't-Türās*, 92/631.

¹⁸⁹ el-Mektebetü'z-Zeydiyye, "Muhammed b. Yahya Behrân".

¹⁹⁰ İbrahim b. Kasım b. el-İmam Müeyyedbillah, *Tabakātü'z-Zeydiyye'l-Kübrā*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421), 1/497-498; Muhammed b. Yahya Zübāra, *Mulhaku'l-Bedru't-Tāli' bi-Mehāsin-i men Ba'de'l-Karni's-Sābi'* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts, 2/103; Ziriklî, *el-Âlām*, 3/191.

¹⁹¹ Behşāyişî, *Tabakāt-ı Müfessirān-ı Şīa*, 772.

¹⁹² Behşāyişî, *Tabakāt-ı Müfessirān-ı Şīa*, 772; Komisyon, *Hizānetü't-Türās*, 76/979.

¹⁹³ Seyyid Ahmed el-Huseynî, *Terācimu'r-Ricāl* (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşî el-Amme, 1414), 1/355.

¹⁹⁴ Behşāyişî, *Tabakāt-ı Müfessirān-ı Şīa*, 787.

¹⁹⁵ Behşāyişî, *Tabakāt-ı Müfessirān-ı Şīa*, 865.

sahibi olan müellifin belagat ilminde önemli haşiye olan *Muṭavvel* ile tefsir geleneğinde otorite sayılan Beydāwī'nin *Envāru't-Tenzil*'ine yazdığı ancak tamamlayamadığı haşiyeleri bulunmaktadır.¹⁹⁶

el-Keşşāf üzerine eser yazdığı nakledilen diğer bir müellif ise 13. yüzyıl âlimlerinden Mirzā Muhammed Bakır b. Abdullah'dır. (ö. 13-14./19-20.yüzyıllar) Muhakkik bir âlim olan Mirzā Muhammed, aklî ve naklî ilimlerde behre sahibi olup ikamet ettiği Lahican beldesinde telif ve tedris faaliyetleri gerçekleştirmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁹⁷ *Keşfu'l-Keşşāf* isimli bir eser kendisine nispet edilmektedir.¹⁹⁸ Eser müellifin, Zemahşerî'nin *el-Keşşāf*'ına ilişkin edebî açıklamalarını ihtiva etmektedir. Detaylı, uzun ve hacimli olan bu eser bir İslamî ilimler ansiklopedisi hissi uyandırmaktadır. Eserin nüshaları Ayetullah Mar'aşî Kütüphanesinin 2947 ve 2964 numaralarında kayıtlıdır. Bu nüshalar müellifin kendisine ait olup kenarlarında bazı notlar da bulunmaktadır.¹⁹⁹

Şîi tefsir geleneğinde *el-Keşşāf* üzerine çalışma yapan bir diğer âlim Mirzā Mahmud b. Şeyhu'l-İslâm et-Tebrîzî'dir (ö. 1310/1892). Fıkıh, hadis ve edebiyat ilimlerinde behre sahibi olan müellif Mekke'de veba salgınında vefat etmiştir. Kendisine ait birçok eser bulunan Mirzā Mahmud'a *Kāşifetu'l-Keşşāf* isimli bir eser daha nispet edilmektedir. Eserin *el-Keşşāf* üzerine yazılan *ta'lika* türünden bilgileri ve kayıtları içerdiği ifade edilmektedir.²⁰⁰ Ayrıca adından hareketle eserin içeriğini, tefsir ehli arasında tartışma konusu olan meselelerin tasviri ve beyan edilmesinin oluşturduğu söylenebilir.²⁰¹

Yukarıda zikri geçen müellif ve eserlerinin yanı sıra hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız iki eser daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki Şeyh İbrahim b. Abdullah ez-Zahidî'ye (ö. 1119/1707) ait *Kāşifetu'l-Ğavāşî* isimli *el-Keşşāf* haşiyesidir.²⁰² Diğerisi ise Şeyh Huseyn b. el-Hasen el-Meşğarî'ye (ö. 11/17. yüzyıl [?]) nispet edilen eserdir. *Riyāzu'l-Ulemā* sahibi Mirza Abdullah Efendi (ö. 1130/1718), *el-Keşşāf*'a dair yazmış olduğu eserin bazı matlamlarını müellif hattı ile gördüğünü belirtmektedir. Müellif bu

¹⁹⁶ Ziriklî, *el-'Ālām*, 6/102; Seyyid el-Hûi, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafdîlu Tabakâti'r-Ruvât* (Necef: Müessesetü'l-Hûi el-İslamî, 1411), 17/13-18; Seyyid Ali Cebbar, "Dirâse", *Zübdetü'l-Usûl me'a Havâşî'l-Musannifi 'Aleyhâ*, Bahâüddîn Muhammed b. el-Huseyn el-Âmilî (Kum: İntişârât Dâru'l-Beşîr, 1425), 34.

¹⁹⁷ Huseynî, *Terâcimu'r-Ricâl*, 2/595.

¹⁹⁸ Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 1005-1006.

¹⁹⁹ Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 1005-1006.

²⁰⁰ Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 17/243; Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 10/107; Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 1042.

²⁰¹ Behşâyişî, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*, 1042.

²⁰² Emîn, *'A'yânü's-Şîa*, 2/181.

eseri Molla Huseyn el-Kāsî için yazmıştır. Eserin ferağ kaydı ise hicrî 1150 senesinin Ramazan ayının sonlarına tarihlenmiştir.²⁰³

Zikredilen müellif ve eserlerinden hareketle *el-Keşşâf*'ın Şîî tefsir literatüründeki serencâmının, telif edildiği hicrî 6. asırdan başlayarak hicrî 13. asra kadar takip edilebildiği sonucuna ulaşılabilir. Bu durum, *el-Keşşâf*'ın Şîî tefsir literatürü içerisinde hâkim düşünce ne olursa olsun etki sahibi olduğuna işaret etmektedir. Zira Şîa'da bazı dönemlerde Usûlî düşünce hâkim olurken bazı dönemlerde ise Ahbârî düşüncenin baskın hale geldiği bilinmektedir. Hal böyleyken Şîî düşünce itibara alındığında Usûlî düşünceyi temsil eden bir tefsir olarak kabul edilebilecek *el-Keşşâf*'ın Ahbârî ekolün baskın olduğu dönemlerde tefsir telifinde ismine rastlamanın fazla mümkün olmaması beklenebilir. Ancak yukarıda kronolojik olarak ortaya konulan literatür bilgileri ışığında Şîa'da gerçekleşen paradigma değişikliklerinin *el-Keşşâf*'ın hakimiyetine pek de gölge düşürmediği söylenebilir. Bununla beraber bu kanaatin perçinlenebilmesi, Ahbârî düşünceyi esas alarak yazılan tefsirlerin de incelenmesine bağlıdır. Ne yazık ki bu araştırma tezimizin sınırlarını aşabileceği için müstakil bir çalışmaya havale ettik. Netice itibarıyla *el-Keşşâf* genelde İslam tefsir geleneği özelde ise Şîî tefsir geleneği içerisinde önemli bir konuma sahip olmuş ve böylece 19-20. asırlara kadar üzerine telif, şerh, haşiye, ta'lika türünden eserler yazılmıştır.

2.2. *el-Keşşâf* Ekseninde *Cevâmi'ü'l-Câmi'*

Cevâmi'ü'l-Câmi', *el-Keşşâf* literatürünün ilk eseri olarak Beydâvî ve Nesefî gibi Sünnî müfessirlerin eserlerini incelemektedir. Sünnî geleneğin yanı sıra yukarıda zikri geçen bilgilerden hareketle Şîî tefsir geleneğinde de bu literatürün başını çeken eser olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tarihsel olarak *Cevâmi'*in konumuna dair açıklama ve izahlar yapıldıktan sonra eserin muhteva ve yöntem açısından *el-Keşşâf* ile irtibatına ilişkin incelemelerin yapılması gerekmektedir. Bu noktadan hareketle aşağıda dilbilim, belagat ve Kur'ân ilimleri açısından *Cevâmi'* ve *el-Keşşâf* mukayese edilecektir. Gerçekleştirilecek bu karşılaştırmada analiz seviyesini yakalayabilme adına *Mecme'ü'l-Beyân*'da bulunan ilgili verilere de yer verilecektir.

²⁰³ Mirza Abdullah Efendi, *Riyāzu'l-'Ulemā*, 2/43-44.

2.2.1. Dilbilimsel Tefsirin *el-Keşşâf*'tan Tevarüsü

el-Keşşâf'ın dil ve belagat ilimleri hususundaki öncülüğü izahtan vareste bir durumdur. Nitekim yukarıda ilgili başlıkta bahsedildiği üzere *el-Keşşâf*'ın tefsir literatüründe kendisine beğeni ile bakılmasını sağlayan husus, belagat ilimlerinin verilerini ayetlerin anlamlarını ortaya koyma hususundaki ustalıklı kullanmış olmasıdır. Öyle ki kendisinden sonraki müfessirlerin -hata payı bırakarak- hiçbirisi onun bu izahlarına bigâne kalamamıştır. Diğer taraftan Tabersî de *Mecme'ü'l-Beyân*'da dil ve dile dair hususlara değinmeye önem vererek bu konuda tefsirinde ciddi miktarda malzeme sunmaktadır. Her ne kadar *Mecme'ü'l-Beyân*'ın dil ve belagat ilimleri özelinde çalışmalara ihtiyaç duyulsa da eserin içeriğinden hareketle yaptığımız okumalar ve aşağıda bir kısmını zikredeceğimiz veriler bizde bu kanaati bizde ortaya çıkarmıştır. *el-Keşşâf*'ın dil ve belagat ilimlerindeki öncülüğü, yanı sıra Tabersî'nin *Mecme'ü'l-Beyân*'da özellikle dilsel verilere ilişkin vurgusu *el-Keşşâf* sonrasında yazdığı *Cevâmi'ü'l-Câmi*'nin dil ve belagat konuları çerçevesinde mukayese edilmesini önemli hale getirmektedir. Bu minvalde aşağıda ilk üç başlıkta el-Fâtihâ ve el-Bakara Suresinin ilk altı ayetindeki veriler ışığında mukayese yapılacaktır. Belagat ile alakalı veriler için ise tefsirin çeşitli yerlerinden elde edilen veriler kullanılacaktır. Bunun sebebi belagatın her üç dalına dair sağlıklı bir kanaat oluşturacak miktarda veri bulabilmeyi hedeflememizdir.

2.2.1.1. Lügat

Arap dilinde 'ilmu'l-luga, 'ilmu'l-müfredât gibi terkiplerle isimlendirilen sözlükbilim,²⁰⁴ kelimelerin müfret olarak isimlendirilen terkibe girmemiş hallerindeki anlamlarını, iştikakını, yapısını, manevi ve irab kaynaklı delaletlerini, terim anlamlarını, müradiflerini ve kazandıkları anlamları araştırmayı konu edinen ilim olarak tarif edilebilir.²⁰⁵ Beydâvî'nin *Ta'rîfâtü'l-'Ulûm* adlı eserinde klasik ilim geleneğine istinaden yapılan tarife göre ise lügat ilmi, "müfred manalara delalet eden lafızları nakleden ilim" olarak tanımlanmaktadır. Bu ilmin faydası da kelimelerin anlamlarına dair bilgilerin idrak edilmesidir.²⁰⁶ Lügat ilmine dair Beydâvî'nin bu tanımından hareketle bu ilmin

²⁰⁴ Sami Baskın, "Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi: Tanımı, Kapsamı ve Diğer Bilimlerle İlişkisi", *International Journal of Language Academy* 2/4 (2014), 449.

²⁰⁵ Ali el-Kâsimî, *'İlmü'l-Luga ve Şinâ'âtü'l-Mu'cem* (b.y.: y.y., 1411), 3.

²⁰⁶ Mansur Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'ye (V. 685 / 1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 156.

kelimelerin terkibe girmeden önceki yalın haldeki anlamlarını konu edindiği söylenebilir. Tabersî, daha önce anlatıldığı üzere *Mecme'û'l-Beyân*'da ayetlerde geçen kelimelerin anlamlarına dair bilgiler verdiği *lûgat* başlığı açmıştır. Bu durum *el-Keşşâf* sonrasında yazdığı *Cevâmi'û'l-Câmi*'de, *Mecme'û'l-Beyân*'daki bilgileri kullanıp kullanmadığını, *el-Keşşâf*'ın lügavî bilgiler hususunda ne derece etki sahibi olduğu gibi soruların cevaplandırılmasını da önemli hale getirir. Bu minvalde aşağıda el-Fâtihâ Suresindeki veriler çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır.

Tabersî'nin takip ettiği metodlardan biri *Mecme'û'l-Beyân*'da ve *el-Keşşâf*'ta kelimeler konusunda Zemahşerî'yi takip etmesidir. Onun *Mecme'û'l-Beyân*'da hakkında birtakım lügavî açıklamalar yaptığı sözcüklerden biri *el-hâmd/الْحَمْد*'dir. Bu minvalde *el-hâmd*, *el-medh/الْمَدْح* ve *eş-şükr/الشُّكْر* kelimelerinin yakın anlamlı kelimeler (müteâribu'l-mâ'nâ) oldukları ifade edilir. Ardından *el-hâmd* ile *eş-şükr* lafızları arasındaki farktan bahsedilir. Buna göre *el-hâmd* kelimesinin zıddı *ez-zemm/الذَّم*, *eş-şükr* kelimesinin zıddı ise *el-küfrân/الْكُفْرَان* sözcüğüdür. *el-Medh* kelimesinin zıddı ise *el-hicâ/الهِجَاء*'dır. *el-Hâmd*, nimet dışında herhangi bir şey için de yapılabilirken *şükr* nimete karşı yapılmaktadır. Bununla beraber *hâmd*, *şükr* yerine de kullanılabilir. *Şükr*, muhatabı yüceltmekle birlikte ondan gelen nimetin ve güzelliğin varlığını itiraf etmek olup esas olan kalp ile yapılmasıdır. Dil ile de gerçekleştirilebilir ki bunun sebebi nimete karşı nankörlük edilmiş olduğuna dair töhmetin ortadan kaldırılması zaruretidir. Son kertede Tabersî, *medhin* tanımını “nimeti verene yönelerek onun şanını ve kıymetinin yüceliğini haber veren söz” olarak vermektedir.²⁰⁷

el-Keşşâf'ta *el-hâmd* ve *el-medh* kelimelerinin yakın anlamlı sözcükler (eḥavân) olduğu, *el-hâmd*'ın kelimesinin “güzel nimetlere ve diğer başka şeylere karşı yapılan övgü ile muhataba övgü kelimeleri ile seslenmek” anlamına geldiği söylenir. Nitekim Arap dilinde *حَمِدْتُ الرَّجُلَ عَلَى إِعْطَائِهِ وَحَمِدْتُهُ عَلَى حَسْبِهِ وَشَجَاعَتِهِ* şeklinde övgü cümleleri kullanılmaktadır. *eş-Şükr* ise hususan nimete karşı ve kalp, dil ve azalar ile yapılır. Zemahşerî, hamdin yalnızca dil ile yapıldığını, şükrün bir çeşidi olduğunu belirtmekte, bunu destekler mahiyette Hz. Peygamber'den “Hamd, şükrün başıdır. Allah'a hamd etmeyen kul, ona şükretmiş olmaz.” sözlerinin geldiğini nakletmektedir. Ardından bu sözü açıklamaya başlayan müellif, hamdin şükrün başı kılınmasının nimetin dil ile zikredilmesi ile onu verene karşı

²⁰⁷ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/25.

övgüde bulunmanın, maksadın karşılaması konusunda kalp ve uzuvlarla gerçekleştirilecek övgüden daha işlevsel olması ile açıklamaktadır. Zira kalbin ameli gizli, azaların ameli ise ihtimal barındırmakta, buna karşılık dilin ameli olan telaffuz, maksadı ve karşı tarafa aktarılması gerekeni açık bir şekilde nakleder. *el-Keşşâf*'ta son olarak hâmdin zıddının zemm, şükrün zıddının küfrân olduğu belirtilir.²⁰⁸

Tabersî'nin *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de *el-Keşşâf*'ı takip ettiği görülmektedir. Bu minvalde *el-ḥâmd* ve *el-medḥ* kelimelerinin yakın anlamlı (ehavân) kelimeler olduğu, hâmdin nimet ve diğer başka güzel şeylere karşılık övgü anlamını taşıdığı, buna karşılık şükr kelimesinin hususan nimete karşılık yapılan övgü manasına geldiği belirtilir. Yine iki kelime arasındaki fark bağlamında hâmdin yalnızca dil ile gerçekleştirilirken şükrün hem kalp hem dil hem de azalar ile yapılabildiği ifade edilmektedir. İsim vermeyerek imamlardan da bu konuda nakil yapan Tabersî “Hamd, şükrün başıdır.” haberini zikreder ve bunu açıklar. Yaptığı açıklamaya göre ifadenin anlamı “Dil ile zikir, nimetin kıymetine delalet açısından daha kuvvetli, nimeti verene övgü açısından kalp ve azalar ile gerçekleştirilen övgüden daha yaygındır.” şeklindedir. Son kısımda da *el-Keşşâf*'taki gibi hâmdin zıddının zemm, şükrün zıddının ise küfrân olduğu bilgisine yer vermektedir.²⁰⁹ Tabersî'nin, *el-ḥâmd* kelimesi çerçevesinde *Mecme'ü'l-Beyân*'da *el-Keşşâf* ile ortak mefhumu sahip bilgiler olmasına rağmen *el-Keşşâf*'ı takip ettiği, *Mecme'ü'l-Beyân*'dan faydalanmadığı görülmektedir.

Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*'da surenin tefsirinde hakkında bilgi verdiği kelimelerden biri de العالمين'dir. Müellifin lügat başlığı altında zikrettiği verilere göre *el- 'ālem/العالم* kelimesi lügatta (فِي عَرْفِ اللَّفَّةِ) akıl sahibi varlıkların oluşturduğu topluluk anlamındayken insanlar arasında (الْمُتَعَارَفُ بَيْنَ النَّاسِ) mahlukatın bütününe verilen bir isim olarak bilinmektedir. Her türün ayrı ayrı adı bulunmakta olup her asırdaki her bir türe âlem adı verilir. Tabersî'ye göre bu görüş İbn Abbās, Saîd b. Cübeyr, Katâde gibi ilk dönem müfessirlerinin de içinde bulunduğu çoğunluğa ait görüştür. İkinci görüş olarak *Mecme'ü'l-Beyân*'da kelimenin melek, insan ve cinleri kapsayacak şekilde akıl sahibi olan varlıklar için kullanıldığı zikredilmektedir. Bununla beraber kelimenin anlam alanını insan ve cinler ile sadece insanlarla sınırlayan görüşlerin de bulunduğu nakledilmektedir.²¹⁰

²⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tercümesi*, 1/80-81.

²⁰⁹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/53.

²¹⁰ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/26.

el-Keşşāf'ta ise âlem kelimesinin ilim sahibi olan melek, insan ve cinlere verilen bir isim olduğu, diğer görüşe göre ise kendisiyle yaratıcının bilindiği cisim ve arazların her birinin ismi şeklinde tanımlandığı ifade edilmektedir. Müellif, kelimenin cemi' sîgasıyla kullanılmasının sebebine dair naklettiği soruya ise mezkûr kelime ile isimlendirilen her bir cinsi kapsamaya hedefinden kaynaklandığı cevabını vermektedir.²¹¹

Cevāmi' ū'l-Cāmi' de Tabersī'nin *el-Keşşāf*'taki bilgilere yer verdiği görülmektedir. Bu minvalde *âlem* kelimesine dair iki görüşü nakletmektedir. Birincisine göre bu kelime ilim sahibi olan melek ve sekâleyni -ki bunlar insanlar ve cinlerdir- ifade etmektedir. İkinci görüşe göre ise kendisiyle Sâni'in bilindiği cevherler, cisimler ve arazlardır. Yine âlem kelimesinin cemi' sîgada kullanılmasının sebebinin, kapsamına aldığı her bir cinsi şamil olması maksadı olduğunu belirtmektedir.²¹² Tabersī, *Cevāmi'* de bu kelimenin anlamına dair bilgileri *el-Keşşāf* üzerinden nakletmiştir. Bunu yaparken “insan ve cin” kelimelerini “sekâleyn” sözcüğü ile karşılamış, cisim ve arazın yanına ise “cevher” kelimesini eklemiştir.

Mukayeseye konu olabilecek ve hakkında bilgi verilen bir diğer kelime ise *eş-şırāt*/الصِّرَاطُ kelimesidir. *Mecme' ū'l-Beyān* 'da *eş-şırāt*ın “apaçık ve geniş yol” anlamına geldiği belirtilir. *eş-tarîk*/الطَّرِيقُ kelimesinin, kök anlamı “bir şeyin yürüme ve gitmek ile ortadan kaybolması” olan صَرَطَ ya da سَرَطَ kelimesiyle ifade edilmesinin²¹³, yolun adeta üzerinde yürüyen kişiyi yutması ve kaybetmesine benzemesinden kaynaklı olduğu söylenir.²¹⁴

el-Keşşāf'ta *es-sirāt*/السِّرَاطُ sözcüğünün “cadde ve yol” anlamına geldiği, Arapların yolun, üzerinde yürüyenleri hedefine ulaştırarak gözden kaybetmesi anlamında سَرَطَ الشَّيْءَ ifadesini kullandıkları, öyle ki aynı sebeple *el-leḳam*/اللَّقَمُ kelimesinin de “yol” anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.²¹⁵

Cevāmi' de de *el-Keşşāf*'taki bilgiler takip edilmekte ancak buna eklemeler yapılmaktadır. Bu minvalde *es-sirāt*ın sin harfi ile “yol ve cadde” anlamına geldiği, yolun üzerinde yürüyenleri içine alması ve onların gözden kaybolmalarını sağlaması bağlamında

²¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/84.

²¹² Tabersī, *Cevāmi' ū'l-Cāmi'*, 1/54.

²¹³ Ebu'l-Huseyn İbn Fâris, *Mu'cemu Meḳâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399), 3/152.

²¹⁴ Tabersī, *Mecme' ū'l-Beyān*, 1/34.

²¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/92.

Arapların سَرَطَ الشَّيْءِ ifadesini kullandıkları belirtilmektedir. Aynı sebeple el-lekām kelimesinin de yol anlamında kullanıldığı söylenir. Ayrıca kelimenin ayetteki anlamı ile bağlantısının kurulması açısından şırātın “dîn” anlamında kullanılmasının açıklaması da yapılmaktadır. Buna göre yol üzerinde yürüyen kişileri hedefledikleri yere ulaştırdığı gibi dîn de kendisine tabi olan, tabiri caiz ise üzerinde yürüyen kişileri cennete eriştirir.²¹⁶ Tabersî, burada *Mecme’ü’l-Beyân*’daki bilgileri bir kenara bırakarak *el-Keşşâf* metnini takip etmekte, bununla beraber şırāt ve dîn arasında bağlantı kurarak bu metinlerden bağımsız hareket ettiğini göstermektedir.

Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*’da hakkında bilgi verdiği bazı kelimelere dair verilere *Cevāmi’ü’l-Cāmi*’de yer vermemektedir. Bu kelimelerin çoğunun, *el-Keşşâf*’ta da hakkında açıklama yapılmamış kelimeler olduğu görülmektedir. Bu minvalde Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*’da *el-mālik*/المَالِك ve *el-melik*/المَلِك kelimelerinin anlamlarından bahsetmektedir. Buna göre el-melik, yönetim ve idareye ehil ve kudreti geniş olan anlamına gelmekte, el-mālik ise mülkünde tasarruf etmeye kudreti olan, herhangi bir kişinin kendisine engel olmasının mümkün olmayacağı şekilde mülkünde tasarruf edebilen manasını taşımaktadır. Ayrıca *الملِكُ للشَّيْءِ*’nin anlamının “bir şeye sahip olan kişinin onu başkasının mülkü kılması, aynı zamanda üçüncü bir kişinin kullanımına kapatması” olduğunu ifade etmekte ve bu verileri Ebū Ali el-Fārisî’den naklettiğini belirtmektedir.²¹⁷ Benzer bir durum *el-istiāne*/الِاسْتِئَانَةُ sözcüğünün anlamında da görülmektedir. Tabersî *Mecme’ü’l-Beyân*’da bu kelimenin “yardım istemek” olarak tarif etmekte, buna karşılık *Cevāmi*’de *el-Keşşâf* metnini takip ederek kelimenin anlamına yer vermemektedir.²¹⁸

Tabersî’nin *Cevāmi’ü’l-Cāmi*’deki bir diğer tavrı ise *el-Keşşâf*’ta hakkında bilgi verilmeyen bir kelimenin anlamına *Mecme’ü’l-Beyân*’dan istifade ederek yer vermesi şeklindedir. el-Fātiha Suresinde diğer örneklerle göre daha az rastladığımız bu tavır kendini *ed-ḍalāl*/الضَّلَال kelimesinde göstermektedir. Buna göre *ed-ḍalāl* sözlükte “bir

²¹⁶ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/57; Benzer örnekler için krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15-16; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/52-53; Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/23; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/76; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/53; Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/26; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/83; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/54; Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/29-30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/22; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/55; Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/56; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/23; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/56; Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/38-39; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/96; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/59.

²¹⁷ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/29.

²¹⁸ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/31; Benzer örnekler için bk. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/33-34, 38.

şeyin ortadan kaybolması, yok olması” şeklinde tanımlanmaktadır. Şer’î manada ed-dalāl sözcüğünün kullanımı ise “hak yoldan sapmak, doğruyu terk etmek” şeklindedir.²¹⁹ *el-Keşşāf*’ta sure çerçevesinde hakkında bilgi verilmeyen bu kelimeye dair *Cevāmi’ū’l-Cāmi*’de *Mecme’ū’l-Beyān*’daki açıklama ve örnekler birebir verilmiştir.²²⁰

Bütün bu veriler ışığında Tabersī’nin lügavî bilgiler konusunda dört farklı usulü takip ettiği söylenebilir. Bunlardan ilki *Mecme’ū’l-Beyān* ve *el-Keşşāf*’tan her birinde bilgi bulunması halinde ikincisindeki bilgileri esas almasıdır. İkincisi *el-Keşşāf*’ta açıklanmayan, *Mecme’ū’l-Beyān*’da ise kendisinden bahis açılan kelimelerde çoğunlukla *el-Keşşāf* metni takip edilmesidir. Üçüncüsü *Mecme’ū’l-Beyān* ve *el-Keşşāf*’ın ikisinde de bilgi bulunduğu, *Cevāmi*’de ikinci eser takip edildiği halde bu eserlerde bulunmayan birtakım açıklamalara yer verilmesi usulüdür. Sonuncusu ise *el-Keşşāf* metninde hakkında bahis açılmayan, *Mecme’ū’l-Beyān*’da ise anlamına dair malumata yer verilen bazı kelimelerde Tabersī’nin kendi eserini takip ederek oradaki bilgileri kullanması olarak ifade edilebilir. Ortaya çıkan bu sonuç bize *Cevāmi’ū’l-Cāmi*’nin *el-Keşşāf*’ile olan bağlantısının esasında lügavî bilgiler çerçevesinde olmadığını gösterebilir. Zira *Mecme’ū’l-Beyān*’da bilgi verilen kelimelerde dahi *el-Keşşāf* metni takip edilmektedir. Ayrıca *el-Keşşāf*’ta bulunan verilerin benzerlerinin tafsilatlı ya da icmalî şekilde *Mecme’ū’l-Beyān*’da da mevcut oluşu, Tabersī açısından *Cevāmi*’i kaleme alma hususunda lügavî bilgilerin kuvvetli bir etken olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşündürebilir. Hal böyleyken onun *Cevāmi*’de lügat ilmi hususunda büyük oranda bağımlı bir tavır sergilediği, yer yer *Mecme’ū’l-Beyān*’dan faydalanarak kendini *el-Keşşāf*’a hapsedmediği ve her iki eserde de bulunmayan bazı bilgilere yer vererek eserin müstakil bir yöne sahip olduğu intibasını verdiği ifade edilebilir.

2.2.1.2. Sarf

Arap dilinde ‘ilmu’t-tasrîf olarak da isimlendirilen sarf ilmi (‘ilmu’s-sarf) “kendisiyle Arap diline ait kelime yapılarının irab ve binâ olmayan hallerinin bilindiği kaideleri

²¹⁹ Tabersī, *Mecme’ū’l-Beyān*, 1/39.

²²⁰ Tabersī, *Cevāmi’ū’l-Cāmi*, 1/59.

bilmek”²²¹ şeklinde tarif edilmektedir.²²² Tarifteki kayıtlardan biri olan اَحْوَالُ اُنْبِيَاةِ الْكَلِمِ ibaresi ile nahiv haricindeki diğer ilimlerin dışarıda bırakıldığı, لَا بِنَاءٍ ibaresi ile de nahvin kapsam dışı bırakıldığı ifade edilmektedir.²²³ Sarf ilminin mevzusunu genel olarak farklı manalar elde etmek veya telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla yapılan değişiklikler oluşturmaktadır.²²⁴ Dolayısıyla kelimenin farklı anlamlarda kullanımı için çeşitli formlarda yeniden şekillendirilmesi ile telaffuz hususundaki zorluk ve kolaylık durumlarına binaen kalb, i’lâl, ibdâl ve idğam gibi uygulamaların sarf ilmine konu olduğu söylenebilir. Aşağıda da el-Fātiha ve el-Bakara Suresinin ilk beş ayeti çerçevesinde Tabersî’nin *Mecme’ü’l-Beyân* ve *Cevâmi’ü’l-Câmi*’de bu konuda verdiği bilgiler irdelenecek ve *el-Keşşâf* metni ile mukayese edilecektir.

Tabersî’nin hakkında sarfî bilgiler verdiği lafızlardan biri *el-ism/الإسم*’dir. *Mecme’ü’l-Beyân*’da bu kelimenin *sûmuwv/سُمُوْ* masdarından türediği, anlamının “yücelik” olduğu, kökünün *simv/سِمُوْ* şeklinde olduğu, bu tercihinin sebebinin ise kelimenin cemi’ sîgasının *أَقْنَاءَ* ve *جُنُوْ-أَحْنَاءَ* kelimeleri gibi اَسْمَاءَ olarak gelmesi ile açıklanır. Ayrıca ism-i tasğîrinin ise *sümeyy/سُمَيِّ* olarak geldiği söylenir. Devamında masdarının *الْوَسْمُ* ve *السِّمَةُ* olduğuna dair görüş de zikredilir ancak baştaki görüşün daha doğru olduğu açıkça ifade edilir. Bu tercihini delillendirme babında iki hususa dikkat çeker. Birincisi fâu’l-fiili hazfedilmiş olan *صِلَّة* ve *عِدَّة* kelimelerinin başına hemze-i vasl gelmiyorken bu kelimenin başına hemze-i vasl gelebilmektedir. İkinci husus ise *el-ismu* kelimesinin masdarının *وَسْمٌ* kabul edilmesi halinde ism-i tasğir formunun *سُمَيِّ* değil, *وَسِيمٌ* şeklinde gelmesi gerekirdi. Zira fâu’l-fiili hazfedilmiş olan *عِدَّة* ve *صِلَّة* kelimelerinin tasğir formları *وَعِدَّةٌ* ve *وَصِيلَةٌ* şeklinde gelmektedir. *el-İsm* kelimesinin durumu ise bu örneklerdeki kelimelerden farklıdır.²²⁵

el-Keşşâf’ta *el-ism* kelimesinin ilk harfi sükun üzere mebni kelimelerden olduğu, Arapların çoğunluğunun kelimeyi cümle başında kullanması halinde başına hemze getirdiğini, bunun aksine cümle içerisindeyken başına hemze getirmeden kullanabildikleri ifade edilir. Ayrıca bu kelimenin *يْ* ve *دَمْ* gibi son harfi hazfedilen

²²¹ علم يعرف بها أحوال أنبياء الكلم التي ليست بإعراب ولا بناء

²²² Muhammed b. ‘Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu İşlâhâti’l-Funûn ve’l-’Ulûm*, thk. ‘Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/20; Ayrıca bk. Musa Alak, “Sarf (Tasrif) İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 113-115.

²²³ Tehânevî, *Keşşâfu İşlâhâti’l-Funûn*, 1/20.

²²⁴ Alak, “İslam Medeniyetinde Dil İlimleri”, 116; Tehânevî, *Keşşâfu İşlâhâti’l-Funûn*, 1/21-23.

²²⁵ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/21-22.

(mahzūfetu'l-â'câz) kelimelerden olduğu, sūmuvv masdarından türediği, bunun delilinin kelimenin esmāun, sūmeyyun ve semmeytu gibi formlarda getirilmesi olduğu belirtilir. *el-İsm* kelimesi ile türediği asıl arasında bağlantı kurularak kelimenin kökünün “yüceltmek” demek olduğu ve bir kimseyi isimlendirmenin onun kıymetini takdir etmek ve şanını itiraf etmek olduğu vurgulanır. Bu bağlantıyı örneklendirme adına “lakab takma” anlamına gelen لَقَّبَ fiili için “sesi yükseltmek” manasına gelen تَبَّرَ kelimesinin yakın anlamlısı olan تَبَّرَ kelimesi kullanıldığı da aktarılır.²²⁶

*Cevāmi'*de ise *el-Keşşāf* metni takip edilmekte, orada zikredilen bilgilerin birçoğu metinden düşürülmektedir. Bu minvalde Tabersī *el-ism* kelimesinin kökünün sūmuvv geldiğini, bu tercihin cemi' formunun *esmā* olarak gelmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Son olarak tasğir sîgasının sūmeyyun şeklinde kullanıldığını söylemektedir.²²⁷

İnceleyebileceğimiz bir diğer kelime lafzatullahtır. Tabersī *Mecme'ū'l-Beyān*'da lafzatullahın köküne dair iki görüşten bahseder. Birincisine göre fiâl vezninden gelen اَلَّاه kelimesidir. Bu kelimenin fâu'l-fiili hazfedilip lâ-m-ı ta'rîfın onun yerine getirildiğini (ivazan) belirtir. Lâ-m-ı ta'rîfın hazfedilen harfın yerine gelmesinin delilinin ise *Allāh*/الله lafzının kasem ve nida cümlelerinde kullanıldığında hemze-i vasl ile değil, hemze-i kat' ile okunması olduğu ifade eder. Zira lâ-m-ı ta'rîf ivazan kullanılmış olmasaydı bu durumda hemze-i vasl ile okunacağını söyler. İkinci görüşe göre ise kelimenin aslı اَلَّاه'dur. Kelimenin fa'lun vezninde olduğu ve başına lâ-m-ı ta'rîf getirilerek lafzatullahın elde edildiğine dikkat çekilir. Ayrıca buna delil olarak bir de beyit nakleder. Devamında kelimenin başına getirilen lâ-m-ı ta'rîf ile ona marifelik kazandırma hedeflendiğini düşünenlerin hata ettiğini, zira Allah'ın isimlerinin zaten marife olduğunu, lâ-m-ı ta'rîflerin yalnızca ta'zim ve tefhim gayesiyle getirildiğini söyler. Ek olarak lâh kelimesindeki elif harfinin yâ harfinden kalbedildiğini, aslının *ileyh*/إِلَيْهِ olduğunu belirterek Sîbeveyh'in detaylı açıklamalarıyla konu hakkında bilgi vermeye devam eder.²²⁸

Mecme'ū'l-Beyān'da kelimenin müştak olup olmadığına dair ise iki görüş nakledilir. Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) ait olan görüşe göre müştak olmayıp doğrudan vazedilen

²²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/72.

²²⁷ Tabersī, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 1/52.

²²⁸ Tabersī, *Mecme'ū'l-Beyān*, 1/22.

bir isimdir. Müştak olduğunu söyleyenler ise iştikakında ihtilaf etmiştir. Birinci görüş kelimenin “ibadet” anlamına gelen *الْأَوْهِيَّة* kelimesinden türetilmiş olup Arap dilinde *تَأَلَّه* kelimesinin “taabbüd” anlamına geldiğini düşünür. Bu kökünden hareketle ilah kelimesinin anlamının “İbadete layık olan” şeklinde tayin edileceğini, bu durumda başkası için bu isim kullanılamayacağını ifade eder. İkinci görüşe göre hayret etmek ve şaşkın olmak anlamına gelen *veleh/وَلَّه* kökünden türemiştir. Buna göre ilâh sözcüğü “azametinin hakikatini anlama konusunda akıl sahiplerinin aciz kaldığı ve dehşete düştüğü varlık” anlamına gelmektedir. Üçüncü görüş ise *إِلَهُهُ* cümlesinden hareketle ortaya konulur. Nitekim bu cümlenin anlamı “فَرَّغْتُ إِلَيْهِ/Ona sığındım.” şeklindedir. Kelimenin kökünün anlamı ile kendisi arasındaki bağlantı ise mahlukatın ihtiyaçlarını arz etmek üzere kendisinden talepte bulunmak amacıyla ona yönelmesi ile açıklanır. Beşinci görüşe göre ise ilâhın kökü olan lâhın fiil hali *احتجب* anlamında kullanılmaktadır. Buna göre ilâh da mahlukattan akıl ve hayal yoluyla keyfiyeti konusunda gizlenen, delil ve alametlerle görünen ortaya çıkan anlamına gelmektedir.²²⁹

el-Keşşâf’ta *Allâh* lafzının aslının el-ilâh olduğu, ilk harf olan hemzenin hazfedilerek yerine harf-i tarîfin getirildiği ve böylece kelimenin el-lâhu haline geldiği söylenmiştir. Bu dönüşümden sonra kelimenin başına harf-i tarîf gelmesi sebebiyle münâdâ irabı aldığı hemze-i kat’ ile yazılıp okunur olduğu belirtilmiştir. Ek olarak kelimeden *تَأَلَّه*, *إِلَه* ve *اسْتَأَلَه* kelimelerinin türetildiğine de yer verilmiştir.²³⁰

Cevâmi’de konu ve metin olarak *el-Keşşâf* takip edilmiş, bununla beraber bazı izahlar metne alınmamıştır. Bu minvalde *Allâh* kelimesinin aslının ilâh olduğu, hemze yerine lâm-ı ta’rifin getirildiği, bu sebeple münâdâ üslubuna girdiğinde hemze-i kat’ ile *يَا اللَّهُ* şeklinde okunduğu belirtilmektedir.²³¹

er-Raḥmān/الرَّحْمَنُ ve *er-Raḥīm/الرَّحِيمُ* kelimeleri hakkında ise *Mecme’ü'l-Beyān*’da mübâlağa için vaz’ edilen isimler olduğu, birincisinin diğerinden daha ziyade mübâlağa anlamına sahip olduğu belirtilir. Başka herhangi bir ayrıntıya da yer verilmez.²³²

el-Keşşâf’ta *er-Raḥmān* kelimesinin *غَضِبَ* ve *سَكَرَ* fiillerinin fa’lân veznindeki *غَضِبَانَ* ve *سَكَرَانَ* olması gibi *رَجَمَ* fiilinin bu vezne girmiş hali olduğu belirtilir. Yine *er-Raḥīm*

²²⁹ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyān*, 1/22-23.

²³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15-16.

²³¹ Tabersî, *Cevâmi’ü'l-Câmi*, 1/52.

²³² Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyān*, 1/23.

kelimesinin de مَرِيضٌ ve سَقِيمٌ fiillerinin faîl veznindeki hallerinin مَرِيضٌ ve سَقِيمٌ olduğu gibi faîl vezninden رَجَمَ fiilinin müştakı olduğu ifade edilir. Ayrıca er-Raḥmān kelimesinin sıfât-ı galibe iken zamanla isim olarak kullanılır hale geldiği ve yalnızca Allah’a mahsus olduğu söylenir. er-Raḥmān kelimesi ile alakalı olarak munsarif mi gayr-i munsarif mi olduğu konusu da gündeme gelmekte ve عَطَّشَانُ ve غَرَّتَانُ gibi benzerlerine kıyasla onun da gayr-i munsarif olduğu hükmü verilmektedir. Mesele detaylandırılarak fa’lân vezninde olup sıfat türüne dahil bir kelimenin gayr-i munsarif olabilmesi için müennesinin fa’lâ vezninde olması gerektiği, er-Raḥmān kelimesi için böyle bir şey söz konusu olmadığı halde gayr-i munsarif hükmü verilmesinin sebebi de sorulmakta, yine bir başka kelimeye kıyasla gayr-i munsarif görüşü savunulmaktadır.²³³

Cevāmi’ü’l-Cāmi’’de hem içerik hem de metin açısından *el-Keşşāf* takip edilmekte ancak metne yalnızca temel bilgiler alınarak tartışmalı meseleler metinden düşürülmektedir. Bu minvalde incelenen iki kelimenin yalnızca vezinlerine dair bilgiye yer verilmekte ve başka herhangi bir veri sunulmamaktadır.²³⁴

Diğer bir örnek olarak *hüdā*/هُدًى kelimesi ele alınabilir. *Mecme’ü’l-Beyān*’da هَدًى fiilinin masdarı olduğu ve fu’lû vezninden geldiği belirtilmektedir. Bununla beraber bu vezinden masdar gelmesinin eşine az rastlanan bir durum olduğu nakledilir.²³⁵

el-Keşşāf’ta da *hüdā*’nın fu’lû vezninden masdar geldiği ifade edilirken buna örnek teşkil etmesi maksadıyla da السَّرَى ve الْبُكْى zikredilir. Kelimenin sarf ve iştikakı ile alakalı başka herhangi bir bilgiye de yer verilmez.²³⁶ *Cevāmi’*’de ise *el-Keşşāf*’taki açıklama ifadeler kısaltılarak birebir metne alınır, herhangi bir katkı da sunulmaz.²³⁷

Mukayese yapabileceğimiz bir diğer kelime ise *el-müttekîn*/الْمُتَّقِينَ kelimesidir. Tabersî *Mecme’ü’l-Beyān*’da bu kelimenin aslının الْمُتَّقِينَ şeklinde olduğunu söyler. Bu sözcüğün, الْوَقَايَةِ kökünden gelip iftiâl babının ism-i fâil sîgası ile çekimlenmiş hali olduğunu da ekler. Kelimenin aslından iftiâl babına sokulmasına geçişi izah bağlamında kelimenin aslında bulunan vâv harfinin tâ harfine kalb olduğu, ardından kendisinden sonraki ta harfine idğam edildiği, kelimenin sonundaki yâ harfinin üzerinde kalan kesrenin dile ağır

²³³ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/76-78.

²³⁴ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi’*, 1/53.

²³⁵ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyān*, 1/45-46.

²³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/44.

²³⁷ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi’*, 1/63.

gelmesi (istışkâl) sebebiyle hazfedildiği, son olarak iki sakin harfin yan yana gelmesinin Arap dilinde caiz olmamasından ötürü yâ harfî hazfedilerek kelimenin son haline geldiği aktarılır. Yine kelimenin diğer bir masdarı olan التَّفْوَى kelimesinin de dönüşümüne dair izahta bulunur. Kelimenin aslının وَفْوَى şeklinde olduğunu, ancak baştaki vâv harfinin tâ harfine kalbolduğunu söyler.²³⁸

el-Keşşâf'ta el-müttekîn kelimesinin ism-i fâil türüne dahil olduğu, kökünün الوَقَايَةِ olarak geçtiği, fiil olarak ise وَقَّى ve اتَّقَى şeklinde kullanılabildiği aktarılır.²³⁹ *Cevâmi*'de ise yalnızca kelimenin şer'î manasına yer verilmiş, diğer iki eserde sarf konusunda zikredilen herhangi bir bilgi nakledilmemiştir.²⁴⁰

Netice itibarıyla Tabersî'nin *Mecme'ü'l-Beyân*'da kelimelerin yapıları ile ilgili meseleleri konu edinen sarf ilminin verilerine ciddi oranda yer verdiği, Zemahşerî'nin de *el-Keşşâf*'ta benzer bir tavır sergileyerek bu konuları irdelediği söylenebilir. *Cevâmi'ü'l-Câmi*' söz konusu olduğunda ise incelenen sure ve ayetler çerçevesinde önceki iki eserde incelenen kelimeler hakkında zikredilen bilgiler mümkün mertebe temel seviyede tutulmuş, metin ve içerik olarak *el-Keşşâf* takip edilmiştir. Her iki kaynak eserde de sözcüklerin detayları ve sarf ilmi çerçevesindeki mevcut tartışmalar metinden ayıklanmıştır. Bu durum *Cevâmi*'de sarf ilminin kapsamına giren bilgiler çerçevesinde *el-Keşşâf* metnine bağlı kalındığını, bununla beraber bilgilerin temel düzeyde verilme çabasının bulunduğunu, buna uygun olarak tartışmalı ve görece detaylı hususların metinden düşürüldüğünü gösterir. Dolayısıyla Tabersî'nin sarf ilmi söz konusu olduğunda *Cevâmi*'de *el-Keşşâf* ile özgün izahları içerisinde barındıran bir eser olarak irtibat kurmadığını, sonradan fark edileni kendi metni içerisinde sunma hedefini bu veriler üzerinden gerçekleştirmediğini söylemek mümkündür.

²³⁸ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/46.

²³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/45.

²⁴⁰ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/63; Benzer örnekler için krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/26; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/20; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/54; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/26; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/20-21; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/54; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/29-30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21-22; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/55; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/33; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/25; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/57; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/45; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/43; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/64; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/49; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/47; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/66.

2.2.1.3. Nahiv

İrab ilmi ('ilmu'l-irab) olarak da isimlendirilen nahiv “Arap diline ait kelimelerin terkiib halindeki durumlarının doğruluk ve yanlışlık, lafızlarla etkileşime giren kelimelerden birinin diğeri üzerinde amel etmesi ya da etmemesi açısından inceleyen ilim” şeklinde tarif edilmektedir.²⁴¹ Daha kısa ve açık bir tanımı ise “Nahiv; irab, bina ve diğ er durumlar açısından Arapça terkiplerin durumlarının kendisiyle keşfedildiği kaideleri bilmek” şeklindedir.²⁴² Tarifteki birçok kayıtl a bazı ilimlerin dışarıda bırakıldığı ifade edilmekteyse de belagat ilimleri ile yakın bir ilişki içerisinde olması nedeniyle sadece buna yer vermeyi uygun görüyoruz. Buna göre tanım da geçen كَيْفِيَّةُ التَّرْكِيْبِ صَحَّةٌ وَسَقَمًا kaydı ile meânî, beyân ve bedi' ve arûz ilimleri dışarıda bırakılmıştır. Zira bu ilimler Arapça kelime ve cümleleri doğruluk ve yanlışlık açısından değil, fesâhat, belagat vb. yönlerden incelemektedir.²⁴³ Mevzusunun ise terkiibe girmesi haysiyetiyle müfret ve mürekke b yapılar ile bu terkipleri birbirine bağlaması açısından edatlar olduğu ifade edilmekte, nahivde bu yapıların ilkesel açıdan incelendiği belirtilmektedir.²⁴⁴ Bu başlık altında el-Fâtiha Suresi özelinde Tabersî'nin *Mecme'û'l-Beyân* ve *Cevâmi'û'l-Câmi*'de nahvî meselelere dair açıklamaları incelenerek *el-Keşşâf* metni ile mukayese edilecektir. Böylece *Cevâmi*'nin nahvî veriler açısından her iki eser ile arasındaki ilişki ortaya çıkarılacak, eserde ayetlerin nahvî yönlerine hangi oranda değ inildiği göz önüne serilmeye çalışılacaktır.

Mecme'û'l-Beyân 'da bâ harf-i cerinin “İlsâk” ifade ettiğ i, harf-i cerlerin mef'ûl manasına vaz' edilerek fiilleri isimlere bağladığı ve ilkinin diğ eri üzerinde amel etmesine imkân verdiğ i belirtilir. Bu duruma örnek olarak da مَرَرْتُ مَرْرًا cümlesini veren Tabersî, uğrama fiilinin Zeyd üzerinde gerçekleştiğ ini, buna bâ harf-i cerinin vesile olduğunu söyler. Bu açıklamanın ardından besmeledeki bâ harf-i cerinin cümledeki konumunu izaha geçer. Buna göre bâ harf-i cerinin buraya gelmesine sebep olan mahzûf bir fiildir. اَبْدَوْا ya da قُولُوا olarak takdir edilen bu fiil ile cümle nin asıl halinin اَبْدُوا بِسْمِ اللّٰهِ ya da قُولُوا بِسْمِ اللّٰهِ şeklinde olacağı aktarılır. Buna göre ise بِسْمِ اللّٰهِ mef'ûlun bih olmak üzere nasb irabını almaktadır. Mukadder fiil burada halin delaletinden (delâletu'l-hâl) ötürü hazfedilmiştir.

²⁴¹ Tehânevî, *Keşşâfu İşılâhâti'l-Funûn*, 1/23.

²⁴² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 240.

²⁴³ Tehânevî, *Keşşâfu İşılâhâti'l-Funûn*, 1/23.

²⁴⁴ Sıddık Hâsan Hân el-Kannevî, *Ebcedu'l-'Ülûm* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423), 547.

İkinci irab ihtimali olarak ise bâ harfinin mahzûf bir mübtedânın haberi olmak üzere merfu olabileceği nakledilir. Bâ harf-i ceri burada mahzûf bir habere taalluk etmekte ve cümlelerin takdiri *اِبْتَدَائِي ثَابِتٌ بِسْمِ اللّٰهِ* ya da *ثَبَّتَ بِسْمِ اللّٰهِ اِبْتَدَائِي* şeklinde olmaktadır. Cümlelerin aslında bulunan bu haber sonradan hazfedilmiş, *ثَبَّتَ* ve *ثَابِتٌ* kelimelerindeki müstetir zamir bâ harfine nakledilmiştir. Tabersî burada son olarak bâ harfinin “ابتدائي” kelimesine taalluk etmesinin caiz olmadığını, zira bu kelimenin masdar olduğunu, bâ harfinin ona taalluk etmesi halinde onun sırası olacağını ve neticede mübtedânın haberinin mevcut olmayacağını ifade etmektedir.²⁴⁵

Tabersî’nin besmele ile alakalı olarak incelediği diğer bir mesele ise bâ harfinin hareke üzerine mebni oluşudur. Buna göre esasında harfler sükûn üzere mebni olurken bâ harfinin kesre üzere mebni olmasının nasıl izah edileceğine ilişkin bir soru sorulur. Tabersî bu sorunun cevabında bâ harfinin, başına geldiği bir kelime ile cümleye başlanması zaruretinin mevcut olduğu, sakın olması halinde cümlelerin başına gelmesinin caiz olmayacağı, vakıada ise cümle başında kullanıldığını ifade ederek hareke üzerine mebni olduğunu söylemektedir. Ayrıca kesre ile hareke almasını ma’mulü olan mecrûr kelimeler ile harekesinin aynı olması gayesi ile gerekçelendirmektedir. Bu durumda kâf-ı teşbîhin nasb ile harekelenmesi ileri sürülerek bu cevabına itiraz edilebileceğini de düşünerek muhtemel bir eleştiriye de cevap verir. Buna göre kâf’ın harf olmayabileceği, bazı beyitlerde görüldüğü gibi isim de türünde kullanılabileceğini ifade eder. Yalnızca harf olabilen kelimeler ile farklı ihtimallere sahip kelimeler arasında fark olduğunu, burada da aktardığı durumun gerçekleştiğini belirterek bu faslı kapatır.

el-Keşşâf’ta da aynı mesele tartışılmaktadır. Bu minvalde besmeledeki bâ harf-i cerinin neye taalluk ettiğine dair soru sorulup cevap olarak mahzûf bir *أَقْرَأُ* ya da *أَتْلُو* fiiline taalluk ettiği ifade edilir. Ayetin takdirinin ise *اِقْرَأْ أَوْ أَتْلُو بِسْمِ اللّٰهِ* şeklinde olduğu aktarılır. Bu fiilleri takdir etme sebebini açıklama kabilinden de besmelenin hemen ardından gelen şeyin “okuma” ortak anlamına konu olan bir şey olduğunu belirtmekte, yolcunun konaklaması ya da yola çıkması durumunda *اِقْرَأْ أَوْ أَتْلُو بِسْمِ اللّٰهِ وَالْبَرَكَاتِ* demesinin “Allah’ın adıyla konaklıyorum ya da Allah’ın adıyla yola çıkıyorum.” anlamına geldiğini, kurban kesen ya da farklı herhangi bir işe koyulan kişinin de “bismillah” dediğinde aslında yaptığı işe Allah’ın adıyla başladığını ifade ettiğini söyleyerek takdirini örneklendirir. Harf-i cerin taalluk

²⁴⁵ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 1/23.

ettiği fiilin hazfıne dair de hem ayetlerden hem de Arap kelimelerinden birer örnek daha zikreder.²⁴⁶

el-Keşşâf'ta bâ harfinin kesre üzere mebnî oluşu da tartışılır. Kâf-ı teşbîh, vâv-ı atf ve fâ-ı atf ile lâmu'l-ibtidânın fetha üzere mebnî oldukları halde lâmu'l-izâfe ile bâu'l-izafenin neden kesre üzere mebnî oldukları sorulur. Lâmu'l-izâfenin lâmu'l-ibtidâdan ayrılması için, bâu'l-izâfenin ise sadece harf olması ve cer etme işlevi görmesi sebebiyle kesre üzere mebnî olduğu şeklinde cevap verilir.²⁴⁷

Cevâmi'de de besmeledeki bâ harf-i cerinin müteallakına dair irab açıklaması yapılır. Buna göre bâ harfî mahzûf bir fiile taalluk etmektedir. Mukadder olan bu fiil أَقْرَأ'dır ve fiil takdir edildikten sonra ifade بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ şekline gelmektedir. Besmeledeki mukadder fiilin hazfedilmesinin Arap dilinde bilinen bir kullanım oluşuna işaret bağlamında evlenen kişiye بِالْيَمْنِ وَالْبَرَكَهَةِ denildiğini ve burada “Eş olasin, nikahlayasın.” anlamının bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca burada takdirin tehir yoluyla cümlemin sonuna yapılmasının gerekçesini ise müşriklerin yaptığı gibi putların adı ile işe başlamayı değil, müminlerin her işin başında Allah'ın adını zikretmesinin önemine işaret maksadıyla açıklamıştır.²⁴⁸

Örnek olarak incelenebilecek bir diğer mesele *el-hâmd* kelimesinin irabı ile alakalı tartışmadır. *Mecme'ü'l-Beyân*'da el-hâmd kelimesinin mübtedâ olmak üzere ref' irabı aldığı, mübtedânın lafzen ifade edilmeyen manevi bir âmil-i manevî olduğu, âmil-i manevînin “ismin, kendisine haber isnad edilebilmesi için lafzî amillerden halî olması” şeklinde tanımlandığı belirtilir. Aslında haberinin, mübtedânın zamirine isnad edilen fiil ve takdirinin “الْحَمْدُ حَقٌّ” ya da “الْحَمْدُ اسْتَقَرَّ لِلَّهِ” olduğu ifade edilir. Hazfedilmesi ise اللَّهُ kelimesinin ona delaleti ile izah edilir. Mahzûf fiilin oluşturduğu cümleye ait zamir اللَّهُ kelimesine intikal ederek onun yerine geçer. اللَّهُ ile oluşan haber cümlesine ise cümle-i zarfiyye adı verilir. Bu görüşler Ahfeş ve Ebû Ali el-Fârisî'ye aittir. اللَّهُ'deki lam harfinin aslî vaz'ı “tahkik” ve “milk” olduğunu söyleyen Tabersî bu irab ihtimalinin izahını sonlandırır. İkinci bir irab ihtimali ise el-hâmd ifadesinin masdar hükmüyle mansup olmasıdır. Bu iraba göre ise ayetin takdiri اللَّهُ أَحْمَدُ الْحَمْدُ ya da اجْعَلِ الْحَمْدَ لِلَّهِ şeklinde gelir. Bununla beraber el-hâmd kelimesinin ref' irabı daha kuvvetli ve medih açısından daha

²⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/68.

²⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/70.

²⁴⁸ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/53.

vurguludur. Zira merfû irabının delaletinde anlam *الْحَمْدُ وَجَبَ لِلَّهِ* ya da *الْحَمْدُ اسْتَقَرَّ لِلَّهِ* şeklindedir. Bu durum, ifadenin mahlukatın tamamını kapsadığını gösterir. Mansûb irabında ise cümle *الْحَمْدُ الْحَمْدُ* takdirinde olup bu övgü yalnızca sözün sahibini kapsamına alır. Bu sebeple merfû irabı tercih edilmiştir. Üçüncü irab ihtimali ise mecrûr irabıdır. Bu irabı verenler itbâ' yoluyla dâl harfinin harekesini lâm harfinin harekesine katmışlar, böylece her ikisi de mecrûr olmuştur. Aynı durumun aksini gerçekleştirerek her iki harfi de merfû irabını verenler de vardır. Tabersî tefsirin devamında nahiv ilminde itbâ' kavramına dair tartışma yapmakta ve örnekler üzerinden konuyu detaylandırmaktadır.²⁴⁹

el-Keşşâf'ta el-ḥāmd kelimesinin ref' irabı almasının mübtedâ oluşundan kaynaklandığı, haberinin *اللَّهُ* olduğu, aslı itibarıyla bazı kıraatlerde görüldüğü üzere Arapların muzmer bir fiil ile nasb ettikleri ve ihbarî manayı ifade eden masdarlardan olduğu ifade edilir. Ardından *عَجَبًا، كُفْرًا، شُكْرًا* ve *مَعَاذَ اللَّهِ، سُبْحَانَكَ* ifadelerini örnek verir. Arapların bu ifadeleri fiilleri ile beraber kullanmadıklarını, masdarları ile mansub olarak kullanıp diğer kullanımı ise hoş görmedikleri belirtilir. el-Ḥāmd kelimesinin aslı olan mansûb kullanım terk edilip mübtedâ olarak merfû irabına intikali bu irabın, mananın sebâtı ve istikrarına delalet edişi ile izah eder. Buna örnek olarak da Hūd Suresi 69. ayette merfû irabını alan *سَلَامٌ* kelimesini zikredip onu da açıklar. Buna göre Hz. İbrahim'in *سَلَامٌ* sözünün merfû olması, onun verdiği selamın devamlı ve sabit olduğuna delalet eder.²⁵⁰ *el-Keşşâf*'ta ayrıca el-ḥāmd kelimesinin harf-i tarîf ile gelmesinin gerekçesi de açıklanır. Buna göre el-ḥāmddeki harf-i tarîf herkes tarafından bilinen “hamd”e fiil türleri arasından özel olarak işaret etmekte, böylece cins ifade eden harf-i tarîf türünden kabul edilmiş olmaktadır. Zemahşerî'ye göre bunu cins değil de istiğrak türüne dahil edenler hataya düşmektedir.²⁵¹

Cevāmi'de de bu mesele ele alınırken de *el-Keşşâf* metni takip edilmektedir. Bu minvalde *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* ayetinde el-ḥāmd kelimesine nasb irabı verilmeyip ref' irabının kullanım sebebine değinilir. Buna göre Arap dilinde asıl olduğu üzere muzmer fiiller ile mansûb olan *عَجَبًا* ve *شُكْرًا* gibi ifadeler aksine hamd kelimesinin mübtedâ olarak merfû kılınmasının sebebinin “mananın sebâtı ve istikrarına delalet, teceddüd ve hudus anlamını nefy” olduğu ifade edilir. Ayetin teceddüd ve hudusu ifade etmesi ise *الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا* şeklinde

²⁴⁹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/26-27.

²⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/80.

²⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/82.

muzarî fiil cümlesi ile olur. Tabersî, bu tercihten hareketle ayetin anlamını da “Övgünün en güzeli ve medhin en kıymetlisi, azametli nimetlerin bahşedicisi, mahlukatın yaratıcısı olan mabuda aittir.” şeklinde verir.²⁵²

Nahiv ilmini ilgilendiren meselelerden bahsedilen bir diğer örnek olarak el-Fātiha Suresinin son ayetinin صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ kısmı zikredilebilir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesine dair iki irab ihtimali aktarılır. Bunlardan ilkinde ifade الصِّرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin sıfatıdır. İkincisine göre ise صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesi الصِّرَاطِ التَّامِلِ tamlamasından bedeldir. Bu ihtimalleri zikrettikten sonra Tabersî bedel ile sıfatın farkından bahsetmektedir. Buna göre bedel el-'A'râf 75. ayetteki قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ أَمَنَ مِنْهُمْ ifadeleri örneğinde âmilin tekrarının takdir edilmesiyle meydana gelir ki buna delalet eden unsur harf-i cerdir. Ancak sıfattan durum böyle değildir. Ayette isme mecrûr irabını almasını sağlayan lâm harfinin tekrar edilmesinin yanı sıra takdîren ref' eden amil de tekrar edilmiştir. Sadedinde bulunulan ayette ise adeta şöyle denilmiştir: “اهدنا صراط الذين”. Ayrıca Tabersî bedelin, âmilin tekrarı durumu cari olsa da beyân işlevini yitirmediğini, sıfatın da aynı şekilde olup onda da beyan işlevi bulunduğunu söylemektedir.²⁵³ Bu açıklamaları ile o, bedelin sıfattan farkının amilin tekrarı durumunu ortaya çıkarması olduğunu, bunun da anlamı kuvvetlendirdiğini ifade etmiş olmaktadır. Tabersî, ayrıca ifadenin diğer unsurlarına ilişkin de bilgi vermekte, الَّذِينَ nin ism-i mevsûl, أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ in ise onun sıla cümlesi olduğunu belirtmektedir. Sıla cümlesi ile birlikte الَّذِينَ müfred isim takdirinde olmuş ve صِرَاطِ'nin muzafun ileyhi olarak mecrûr (mahallen) olmuştur. Ek olarak o, ism-i mevsul olan الَّذِينَ nin ref' irabını lafzen alarak الدُّوْنِ şeklinde okunmasının ise caiz olmadığını söylemektedir.²⁵⁴

el-Keşşâf'ta da صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ'den bedel ve âmilin tekrarı durumunun mevcut olduğu, adeta “Bizi sırat-ı müstakime ilet, bizi nimet verdiklerinin yoluna ilet.” denildiği ve el-'A'râf 75. ayetteki اسْتَضَعُّوا لِمَنْ أَمَنَ مِنْهُمْ ifadesinde de benzer bir durumun gerçekleştiği aktarılmaktadır. Devamında bedel irabının ayete kattığı anlam inceliğinin ne olduğu, doğrudan اِهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ denilmesinden ne farkı olduğu sorulmaktadır. Cevap olarak ise bedelin tekrar ve ikilemeyi içermesinden ötürü te'kid anlamı kattığı, böylece tarîk-ı müstakîmin açıklamasının “Müslümanların yolu”

²⁵² Tabersî, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 1/54.

²⁵³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/36.

²⁵⁴ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/36.

olduğuna, bu yolun müstakim bir yol oluşuna en kuvvetli şekilde vurgu ile delalet etmek olduğu ifade edilir. Bu durumu bir cümle ile örneklendiren müellif, “Ben sana insanların en kerîmi ve en fazilelisini, falancayı göstereyim mi?” cümlesiyle kişinin kerem ve fazilet sıfatlarıyla övülmesinin, “Ben sana fazilet ve kerem sahibi falancayı göstereyim mi?” cümlesinden daha belagatlı ve şık olduğu, zira ilk örnekte kişi mücmel bir şekilde, sonra mufassal bir şekilde açıkça zikredilmekte, “falanca” ifadesi getirilerek de kerem ve fazilet sahibini açıklama (tefsir) maksadı gerçekleştirilmektedir. Böylece sanki o kişi kerem ve fazilet sıfatları ile özdeşleştirilmekte, bu sıfatlar anıldığında akla onun geldiğine dikkat çekilmektedir. Nitekim cümlenin anlamı da açıkça şöyle olmaktadır: “Fazilet ve kerem sıfatlarını kendi şahsında bir araya getirmiş olan birine bakmak isteyen falancaya baksın. Zira o, bu sıfatları şahsında bir araya getirmiş olduğu konusunda tartışma ve tereddüt olmayan bir kimse, bu sıfatların vücut bulmuş halidir.”²⁵⁵

Cevāmi’de nahvî açıklamalar hususunda *el-Keşşāf* metni hem metin hem de muhteva olarak takip edilmektedir. Bu minvalde hem bedel hem de sıfat irabı zikredilmekte, bedelin âmilin tekrarını gerektirdiğini ve böylece ayette “Bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet.” denilip “Bizi doğru yola ilet.” ifadesi metinden düşürülmektedir. Bununla beraber yapılan takdirden hareketle *el-Keşşāf*’taki açıklamanın takip edildiği anlaşılmaktadır. Bedelin ayete kattığı faidenin te’kid ve sırat-ı müstakimin Allah’ın kendilerini hususi korumasına aldığı, hususi nimetleriyle lütuflandığı, kullarına onları şahit kıldığı ve diğer yaratılanlara üstün kıldığı kimselerin yolu olduğunu ifade etmek, böylece yolun doğruluğuna en kuvvetli şekilde işaret etmek olduğunu aktarmaktadır. Bu kısımdaki açıklamada ise *el-Keşşāf* metnine katkıda bulunmakta ve şahsî yorumuna yer vermektedir. Bu yorumların devamında yine Zemahşerî’nin örnek olarak verdiği cümleler nakledilerek aralarındaki anlamsal fark ortaya konulmaktadır.²⁵⁶

İnceleyeceğimiz son örnek ise yukarıda incelenen ayetin غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ kısmıdır. *Mecme’ü l-Beyān*’da bu ifadenin mecrûr oluşunun üç şekilde açıklanabileceği söylenir. Bunlardan ilki غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ birinci عَلَيْهِمْ’in sonundaki هُمْ zamirinden bedel olmasıdır. İkinci veche göre ise غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesi الَّذِينَ’den bedel olarak irab alır. Son ihtimale göre ise غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesi الَّذِينَ’nin sıfatı olması sebebiyle mecrûr gelmiştir. Sıfat ihtimaline geldiğinde ise Tabersî bir diğer nahiv meselesine dair açıklamaya intikal eder.

²⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/25.

²⁵⁶ Tabersî, *Cevāmi’ü l-Cāmi*, 1/57-58.

Buna göre esasında غَيْر marifeye değil, nekre kelimeye sıfat olabilir. Ancak burada marifelik ifade eden ism-i mevsûlun sıfatı olarak irab almaktadır. Muhtemel bir itiraz olarak ortaya çıkan bu meseleye dair o; Zeccâc, Rummânî ve İbnü's-Serrâc'tan (ö. 316/929) nakillerde bulunur. Zeccâc'a göre الَّذِينَ bu ayette içeriği sınırlanarak belirli bir grubu kastetmemiştir. Bu cümle şuna benzer: إِيَّيْ لَأَمْرُ بِالرَّجُلِ مِثْلِكَ فَأَكْرَمُهُ. İbnü's-Serrâc'ın açıklamasının detayına yer vermeyen Tabersî, Rummânî'nin açıklaması ile devam eder. الَّذِينَ'den bedel kabul edilmesi caiz olmuştur. Zira الَّذِينَ sîla cümlesi ile birlikte alem isimler gibi marife olmayıp harf-i tarîf almış nekre kelimeler gibidir. Bunun örneği belirli bir at adam ya da atın değil, insan ya da atı tür olarak ifade eden, müşahhas bir kişi ya da ata işaret etmeyen الرَّجُلُ وَالْفَرَسُ kelimeleridir. الَّذِينَ'nin durumu böyle olduğu için sıfatı da böyle gelebilmiştir. İbnü's-Serrâc ise غَيْر kelimesinin kendisinden sonraki muzâfun ileyh ile beraber marife olduğunu söyler. Zira marifeye muzâf olan marifedir. مِثْلُ ve غَيْر kelimeleri marifeye izafe edilseler bile manalarından ötürü nekre kabul edilmiştir. Ancak غَيْر'dan önce bahsedilen husus tek bir zıddı olan bir şey, kastediledilen de zıddının nefyedilmesi olup muhatap bunu biliyorsa, غَيْر da bu hususa sıfat olarak getirilmiş ve zıddına muzaf kılınmış ise bu durumda marife hükmünde olur. Bu kelimenin nasb irabı almasına dair de üç farklı açıklama vardır. Bunlardan ilki عَلَيْهِمْ sözcüğündeki zamirden hal olmasıdır. Ayetin takdiri ise şöyle olmaktadır: "إِهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ لَا مَغْضُوبًا" "İkinci ihtimale göre ise istisnâ-i munkatı' olmak üzere mansûptur. Zira "kendilerine gadab edilenler", "nimet verilenler" in cinsinden farklıdır. Üçüncü açıklamaya göre ise ihtisas uygulaması üzerine mansûptur. Yani araya bir أَغْنِي fiili takdir edilmekte ve غَيْر onun mef'ûlu olmaktadır. Ayetin takdiri ise أَغْنِي غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ şeklinde tayin edilmektedir.²⁵⁷

el-Keşşâf'ta غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesinin الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'den bedel olduğu, cümlelerin ise "Kendilerine nimet verilenlerin Allah'ın gazabından ve dalaletten selamette olanlar" şeklinde takdir edildiği belirtilir. İkinci bir irab ihtimali olarak ise غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ'in الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'in sıfatı olduğu, bu durumda ayetin "Kendilerine nimet verilenlerin mutlak nimet olan iman nimeti ile Allah'ın gazabından ve dalaletten selamette olma sıfatlarını kendi şahıslarında bir araya getirmiş olanlar" şeklinde anlaşıldığı ifade edilir.²⁵⁸ *el-Keşşâf*'ta, *Mecme'ü'l-Beyân*'da da tartışılan غَيْر lafzının nasıl sıfat olabildiğine dair izah

²⁵⁷ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/37.

²⁵⁸ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/26.

yapılmaktadır. Buna göre önce غَيْر kelimesinin marifeye muzâf olsa bile marifelik kazanamadığı halde nasıl ism-i mevsûle sıfat olabildiği sorulur. Cevap olarak الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinde herhangi bir zamansal sınırlama (tevķît) olmadığı, وَلَا غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ve لَا الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ terkiibinden anlamsal olarak farklılaştığı belirtilir. Bu meyanda غَيْر sözcüğünde, onun marife olmasını engelleyen “belirsizlik/ibham” bulunmadığı söylenir. Buna dayanarak غَيْر kelimesinin marifeye sıfat olmasının caiz görüldüğü aktarılır.²⁵⁹

Cevāmi’ū’l-Cāmi’’de hem metin hem de izahlar açısından *el-Keşşāf* birebir takip edilmekte ve metinde herhangi bir tasarrufta bulunulmamaktadır. Ayet çerçevesinde incelenen diğer meselede de Tabersī *el-Keşşāf* metnini takip etmekte, *Mecme’ū’l-Beyān*’daki uzun naklî izahlara yer vermemektedir.²⁶⁰

Tabersī incelediğimiz el-Fātiha Suresi çerçevesinde ikinci ayette el-ḥāmd kelimesine gelen harf-i tarîfin durumu, dördüncü ayette ism-i fâil sîgasındaki mâlik kelimesinin izâfet tamlaması ile alakalı tartışma, altıncı ayette emir sîgası ile dua sîgası arasındaki ilişki ve son olarak yedinci ayetteki *veleddāllîn/الصَّالِّينَ* وَلَا ifadesinde geçen لَا edatının konumu ve kullanım sebeplerine dair açıklamaları metne almamıştır. Buna ilişkin su götürmez bir gerekçe bulmak zor olsa da bazı ihtimalleri sıralayıp eleyebiliriz. Birincisi *Mecme’ū’l-Beyān*’da ele aldığı konuları buraya almama çabasında olduğu düşünülebilir. Ancak hem *Mecme’ū’l-Beyān*’da hem de *el-Keşşāf*’ta zikredilen meseleleri metne almış olması bu ihtimali düşürür. Bu noktada ikinci bir ihtimal olarak ilk eserinde ele aldığı bazı konuların *el-Keşşāf* metninde bulunsa da *Cevāmi*’e almadığı düşünülebilir. Bu ihtimal kabul edilebilir olsa da herhangi bir kriter olmaması dikkat çekmektedir. Üçüncü ihtimal ise *Cevāmi*’ metnine almadığı konulara dair farkındalık sahibi olmamasıdır. Bu durum belagat başlığı altında inceleneceği üzere özellikle meânî ve beyân ilmine ilişkin konularda kendini gösterebilirse de nahiv konularında mümkün olduğunu düşünmüyoruz. Zira *Mecme’ū’l-Beyān*’da nahiv meselelerine dair izahların yoğunluk arz ettiğini ve oldukça detaylı bilgilerin mevcut olduğunu görüyoruz. Dördüncü ihtimal olarak ise *Cevāmi*’ metninin türü, iddiası ve telif maksadı ile alakalı olabileceğini düşünmüyoruz.

²⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/26.

²⁶⁰ Tabersī, *Cevāmi’ū’l-Cāmi’*, 1/58-59; Benzer örnekler için bk. Tabersī, *Mecme’ū’l-Beyān*, 1/31; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/22-23; Tabersī, *Cevāmi’ū’l-Cāmi’*, 1/55; Tabersī, *Mecme’ū’l-Beyān*, 1/34; Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/90; Tabersī, *Cevāmi’ū’l-Cāmi’*, 1/57; Tabersī, *Mecme’ū’l-Beyān*, 1/27; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/27; Tabersī, *Cevāmi’ū’l-Cāmi’*, 1/59.

Metnin ihtisar özelliğinden hareketle bazı meselelerin esere alınmamış olması ve bu noktada bir tür filtreleme yapılması mümkündür. Metnin iddia ve maksadının tefsire ilişkin meselelerin bütününe kapsama olmayıp *el-Keşşâf* metninden hareketle te'lif bir eser üretme ve daha önceki eserde gözden kaçan hususların tamamlanması olduğu düşünülürse belagatı ilgilendiren meseleler haricinde metinden düşürülen konularda herhangi bir kriter gözetilmesinin anlaşılabilir. Metnin türü, iddia ve maksadı ile içeriği arasında bağlantı kurmak onun anlaşılması açısından en sağlıklı yol olmalıdır. Bu sebeple sıraladığımız ihtimaller arasında en isabetlisinin sonuncusu olduğunu düşünüyoruz.

Netice itibarıyla Tabersî'nin *Mecme'û'l-Beyân*'da güçlü bir nahiv geleneğine eklemlendiği ve detaylı izahlarda bulunduğu, bu yönüyle metnin nahiv açısından hatırı sayılır bir yere sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca zikrettiğimiz örnekler çerçevesinde incelenen meselelerin *el-Keşşâf* metniyle büyük oranda benzerlik taşıdığını da görmekteyiz. *Cevâmi'* metninde ise nahiv meselelerinde *el-Keşşâf* metninin takip edildiğini, irab vecihleri, izahlar ve muhteva *Mecme'û'l-Beyân* ile benzer olsa da *el-Keşşâf* metnine bağlı kalındığı, bununla beraber bazı açıklamaların metinden düşürüldüğü görülmektedir. Bununla beraber incelediğimiz sure çerçevesinde bir örnek olsa da irab veçhinden hareketle *el-Keşşâf*'tan bağımsız bir anlam üretiminde bulunulduğuna şahit olunmaktadır. Bu durum *Cevâmi'*de nahiv konularında büyük oranda *el-Keşşâf*'a bağlılıktan bahsedilebileceğini ancak az da olsa irab vecihlerinden hareketle özgün yorumlarda da bulunduğu işaret etmektedir.

2.2.2. Edebî Tefsirin *el-Keşşâf*'tan Tevarüsü: Belagat

“Sözün fesâhat niteliğine sahip olarak bağlamının gereklerine göre söylenmesi” şeklinde tanımlanan belagat,²⁶¹ daha önce ilgili başlıkta ifade edildiği üzere *el-Keşşâf* tarafından ayet yorumlarının derinleştirilmesinde ustalıkla kullanılmıştır. Meânî, beyân ve bedî' şeklinde üç farklı alana ayrılan belagat, böylece tefsir literatürüne eklemlenen eserlerin büyük bir kısmında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Aşağıda *el-Keşşâf* merkeze alınarak *Mecme'û'l-Beyân* ve *Cevâmi'û'l-Câmi*'deki belagat incelemeleri üç ayrı başlık altında incelenip mukayese edilecektir. Böylece *el-Keşşâf*'ın öne çıktığı yönünün erken dönemde kendisini takip eden Tabersî'nin *Cevâmi'*deki yorum mantığına ne ölçüde etki ettiği,

²⁶¹ Muhammed b. Ömer el-Ğazvînî, *Telhîşu'l-Miftâh*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 21.

Mecme'ü'l-Beyân'da belagatın ayet yorumlarında kullanım oranı ve ilk eserden diğerine geçişte tefsirin belagat ile ilişkisi açısından değişimin varlığı ve keyfiyeti ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

2.2.2.1. Meânî

Meânî ilmi, “kendisi vasıtasıyla bir manayı muktezây-ı hâle mutabık olarak aktarmanın bilindiği ilim” şeklinde tanımlanır.²⁶² Mevzusu ise cümleye dahil olduktan sonra muktezây-ı hâle uygun şekilde sıralanarak mütekellimin kastettiği anlamın en güzel şekilde ifade etmesi açısından Arapça lafızlardır.²⁶³ Bu minvalde sekiz temel başlığa ayrılan meânî ilminin içeriğini haberî isnâda ait haller olan haber çeşitleri, muktezây-ı zâhirin aksine göre haber cümlesinin kurulması; müsned ve müsnedün ileyhe ait haller olan hazf, zikr, takdîm tehir, ta'rif, tenkîr, fasl, vasl, fiil, isim ya da zamir olması; kasr ve hasr; inşâ ve türleri ile îcâz, itnâb ve müsâvât konuları oluşturmaktadır.²⁶⁴ Aşağıda *el-Keşşâf*, *Mecme'ü'l-Beyân* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi'* çerçevesinde meânî uygulamalarının bazı ayetlerin yorumları üzerindeki etkisi ortaya konularak mukayese edilecektir. Nihâî kertede *Mecme'ü'l-Beyân*'da meânî uygulamalarının mevcudiyeti, keyfiyeti ve yoğunluğu tahlil edilecektir. Buradan hareketle *Cevâmi*'deki durum da göz önüne alınarak *el-Keşşâf*'ın Tabersî'ye bu konuda etki edip etmediği, ettiyse bunun keyfiyeti ve oranı ortaya konulacaktır.

Meânî ilmi çerçevesinde inceleyeceğimiz ilk konu kasr üslubu olacaktır. Bu minvalde ele alınacak ilk örnek ise *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ* “Onlara ‘Yeryüzünde düzeni bozmayın!’ denildiğinde, ‘Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz.’ derler. Biline ki, gerçekten bozanlar onların ta kendileridir, ama farkında olmuyorlar.” mealindeki el-Bakara 11-12. ayetleri olacaktır. *Mecme'ü'l-Beyân*'da 11. ayette *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ* ifadesiyle münafıklara yeryüzünde günah işleyip insanları imandan alıkoyarak ya da kâfirlere yardım ederek fesad çıkarmamaları konusunda uyarı yapıldığı belirtilir. Zira bu İslâm'ın hafife alınması ve hor görülmesi anlamına gelir. *قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* kısmında ise iki farklı anlam olabileceği söyleniyor. Birincisine göre bu ifadede münafıklar “Sizin fesad olarak isimlendirdiğiniz şey bizim

²⁶² Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel: Şerhu Telhisi Miftāhi'l-'Ulūm*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 1/99.

²⁶³ Kazvînî, *et-Telhiş*, 26.

²⁶⁴ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 1/6-10.

için ıslahıdır. Zira biz bunu her iki gruptan da uzak olmak, kötülüklerinden korunmak için yapıyoruz.” anlamını kastetmektedir. İkincisine göre ise bu ifadeleri ile kendi fiillerini inkâr etmekte, yani günah işlemediklerini, kafirlere yardım etmediklerini, kitabı tahrif etmediklerini savunmaktadırlar. 12. ayette ise **أَلَا إِنَّهُمْ** ifadesinin anlamının “Bilin ki fesadı salah sayan bu münafıklar...” **هُمُ الْمُفْسِدُونَ** ifadesinin ise Allah’ın onları yalanlaması olduğunu, **وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ** ifadesinin ise “Onlar yaptıklarının ıslah değil ifsad olduğunu bilmiyorlar.” anlamına geldiğini söyler.²⁶⁵ *Mânâ* kısmındaki bu ifadelerinin haricinde irab başlığında **أَلَا** edatının tenbih ve söze başlangıç edatı olduğunu, aslının **لَا** olduğunu ve başına istifham hemzesi geldiğini, istifham hemzesinin cahd ifade eden edatın başına geldiğinde takrîr ve tahkîk ifade ettiğini söylemiştir.²⁶⁶ Tabersî’nin burada yalnızca **أَلَا** edatına dair açıklaması ile ayete verdiği mana üzerinden meânî uygulamasının ipuçlarını yakalanabilir. Ancak edatın anlamı ile ilgili verdiği bilgiyi anlamda *el-Keşşâf*’a nazaran daha zayıf kullandığını görülür. **إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ** ayetinde zikrettiği anlamlarda ise herhangi bir şekilde kasrın delaletine rastlanmaz. Zira birinci ihtimalde fesad olanın salah görüldüğü ifade edilerek iki sıfattan biri tahsis edilmez. Bu sebeple kasr-ı ifrâdın²⁶⁷ var olduğu söylenemez. İkinci ihtimalde ise yalnızca fiillerinin inkârı bulunur. Herhangi bir sıfatın inkâr edilip diğerinin isnad edilmesi durumu olmaması sebebiyle kasr-ı kalbî uygulamasına dahil edilebileceği de düşünülemez.

Bu ayetin tefsirinde Zemahşerî kasr ile alakalı teorik bir açıklama yapar. Buna göre **إِنَّمَا** edatı iki farklı şekilde kullanılabilir. Birincisi bir hükmü bir şeye ya da bir varlığa tahsis etmek, ikincisi ise bir varlığı ya da bir şeyi bir hükme has kılmak. Bunlardan ilkinde **إِنَّمَا** “Zeyd bir katiptir, başka bir şey değildir.” örneğini verirken diğerine **إِنَّمَا زَيْدٌ كَاتِبٌ** “Başkası değil Zeyd konuşuyor.” örneğini verirken **إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ** ifadesiyle münafıklar, ıslah edici olanların yalnızca kendileri olduğunu, bu sığata sahip olduklarına dair herhangi bir şüphe bulunmadığını söylemektedirler.²⁶⁸ Zemahşerî’nin **إِنَّمَا** edatına dair yaptığı açıklama onun bu manayı vermeden önce ona zemin hazırlama kabilinden okunmalıdır. Zira ayetteki ifade meânî ilmi üzerinden

²⁶⁵ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 1/65.

²⁶⁶ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 1/65.

²⁶⁷ Kasr-ı ifrâd: Muhatabın bir mevsufta iki ya da daha fazla sıfatın ortaklığına inandığı, sözün sahibinin de muhatabın mevsufun yalnızca bir sığata sahip olduğunu yahut bir sıfatın yalnızca bir mevsufa ait olduğunu ispat etmesi şeklinde kurulan kasr türüdür. Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 1/587; İsmail Durmuş, “Hasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/393.

²⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/70.

okunduğunda kasrın sıfatın bir şeye ya da varlığa hasredilmesi türüne dahil olduğu görülür.²⁶⁹ Zemahşerî 12. ayette geçen **أَلَا** edatını açıklamaya başlar. İstifhâm hemzesi ve harf-i nefyden oluştuğunu, istifhâm hemzesinin nefy edatının başına geldiğinde tahkîk ifade ettiğini belirtir. Ona göre Allah bu ayette münafıkların, kendilerinin ıslah edici insanlar olduklarına dair iddialarına en güçlü biçimde cevap vermiştir. Zira cümlede ifade edilen anlamdaki vurguyu artıran unsurlar kullanılmıştır. Bunlar cümle başına herhangi bir atıf harfi getirilmeksizin isti'na'fi cümle türüyle kurulması, te'kid ifade eden **أَلَا** ve **إِنَّ** edatlarının cümle başına gelmesi, haberin ma'rife olması, zamir-i fasl (**هُمْ**) bulunması ve ayetin **وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ** ifadesi ile bitmesi olarak sıralanabilir.²⁷⁰

*Cevâmi'ü'l-Câmi'*de münafıkların fesadının kafirlere meyletmeleri, Müslümanların sırlarını onlara ifşa etmeleri ve onları Müslümanlara karşı kışkırtmaları olduğunu ifade edilir. **إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ** cümlesinin ıslah edicilik sıfatının kendilerinde kök saldığı ve onlara has olduğu, bu konuda hiçbir şüphe ve tereddüdün bulunmadığı anlamına geldiğı belirtilir.²⁷¹ **أَلَا** edatının istifhâm hemzesi ile nefy harfinden meydana geldiğı, sonrasında gelen cümlelerin anlamının tahakkukuna dikkat çektiğı, istifhâm hemzesinin nefyin başına gelmesinin tahkîk anlamı ortaya çıkardığı ifade edilerek el-Kıyâme Suresi son ayeti örnek verdiği görülmektedir. Ayrıca Allah'ın bu ayetle münafıkların kendilerinin yalnızca ıslah edici olduklarına dair iddialarına en kuvvetli cevabı verdiğini, bu durumun **أَلَا** ve **إِنَّ** kelimelerinin ifade ettiğı tekid, haberin marife gelişi ve zamir-i faslın bulunmasından kaynaklı olduğunu söylemiştir.²⁷²

أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ “*Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır.*” mealindeki el-Bakara Suresi 5. ayette ise **أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** cümlesindeki **هُمْ** zamiri meânî açıklamalarına konu olmuştur. Bu çerçevede *Mecme'ü'l-Beyân*'da ayette geçen **هُمْ** kelimesinin iki irab ihtimali olduğunu söyler. Birincisine göre zamir-i fasl olup mübtedâ ile haber arasına girer ve te'kid ifade eder. İrabdan mahalli olmadığını ve kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil, haber olduğuna delalet ettiğini söyler. İkinci ihtimale göre ise bu kelime ikinci

²⁶⁹ Ayette kasr-ı ifrâd uygulamasının bulunması ve anlama etkisine dair bk. Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdullah eṭ-Ṭibî, *Futūhü'l-Ğayb fi'l-Keşfi 'ân Kınā'i'r-Rayb: Hāşiyetü't-Ṭibî 'āle'l-Keşşāf*, thk. Muhammed Abdurrahim Sultanu'l-Ulemâ vd. (Dubai: Caizetu Dubai ed-Düveliyye, 1434), 1/186.

²⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/70-71.

²⁷¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/73-74.

²⁷² Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/74.

mübtedâ, الْمُفْلِحُونَ ise haber olur. Bu cümle ise mahallen irab olarak haber olur. Ancak zamir-i faslın ve müsnedün ileyhinin marife olarak gelmesinin ayetin anlamına kattığı derinliğe yer vermemiştir.²⁷³

Zemahşerî de ayetin ikinci kısmında geçen هُمْ kelimesinin zamir-i fasl olduğunu söyler. Onun faydasının kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil haber olduğuna delalet etmek ve müsnedun ileyhiye isnad edilen anlamın yalnızca ona ait olduğuna dair vurgu yaparak anlamı pekiştirmek olduğunu belirtir. Sonda gelen kelimenin normal şartlarda nekre gelmesi gerekirken marife gelmesinin ise iki anlama gelebileceğini söyler. Açıkça kasr olduğunu söylemese de ikinci anlam ihtimalinde kasr anlamı bulunur. Buna göre maksat muttakilerin; kurtuluşa erenlerin sıfatı gerçekleşse ve onların hakiki suretlerine bürünebilseler söz konusu hakikatin dışında başka bir vasfa sahip olmadıklarını göstermektedir.²⁷⁴ Zemahşerî'nin ayetin sonunda özet mahiyetinde Allah'ın muttakilere has kılacağı nimetlere tekrar tekrar vurgu yapmasını sağlayan amillere dikkat çekmesi de burada kasr üslubunun kullanıldığına işaret eder. Ona göre ism-i işaret kullanımı, tekrar edilmesi, haberin marife gelmesi ve zamir-i faslın kullanılması ihtisasa delalet ederek anlamı kuvvetlendirmektedir.²⁷⁵

*Cevāmi'ū'l-Cāmi'*de zamir-i fasl olan هُمْ zahirinin dahil olduğu cümleye faydasının kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil haber olduğuna işaret, müsnedun ileyhe isnad edilen anlamın ona has kılınması ve bunun vurgulanması olduğunu söylenir. İkinci irab ihtimali olarak ise هُمْ الْمُفْلِحُونَ cümlesinin ilk unsurunun mübtedâ ve sonrasında gelenin haber, her ikisinin de cümle olarak haber olduğunu söyler.²⁷⁶

İlk cümledeki el-Fātiha Suresi 5. ayette de kasr üslubunun ayete kattığı anlam inceliğine yer verilmiştir. Tabersî *Mecme'ū'l-Beyān*'da bu ayetin نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُ بِكَ şeklindeki halinden daha vurgulu bir anlama delalet ettiğini söyler. Zira ayetin burada kastedilen anlamı “Yalnızca sana kulluk ederiz, başkasına kulluk etmeyiz. Yalnızca senden yardım dileriz, başkasından yardım istemeyiz.”dir. Ayrıca Tabersî, burada kasrın kullanılmasının hikmetinin de olduğuna işaret eder görünmektedir. Nitekim ibadet, şükürün bir çeşidiyse

²⁷³ Tabersî, *Mecme'ū'l-Beyān*, 1/53.

²⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/158.

²⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/158; Zamir-i fasl ve müsnedün ileyhinin marife kullanımının kasr üslubuna dahil olmasına dair bk. Teftāzānī, *el-Muṭavvel*, 1/594.

²⁷⁶ Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 1/66-67.

de onun en zirve noktasını temsil eder. Zira ibadet, ileri seviye bir yüceltmenin içinde bulunduğu itaatin en uç noktasını ifade eden, temel nimetler olan hayat, kudret ve şehvetin yaratılması ile hak edilen itaatin adıdır. Bu sebeple o, yalnızca Allah’a hasredilmiştir. *وَإِلَّاكَ نَسْتَعِينُ* ifadesinin anlamı ise “Tevfik ve sana kulluk etme ile sair işlerimizde yardımı yalnızca senden dileriz.”dir.²⁷⁷

el-Keşşâf’ta kasr ile alakalı açıklama yapılmıştır. Mefulun (iyyake) takdim edilmesi ihtisas ifade etmesi için yapılmış olup ayetin anlamı “İbadeti yalnızca sana yapar, yine yardımı yalnızca senden isteriz.” şeklindedir. ez-Zümer Suresi 64 ve el-En’âm Suresi 164. ayetlerde de bunun benzeri uygulama vardır.²⁷⁸ Ayette aynı zamanda iltifât sanatının bulunduğunu da söyler. Ğaib sîgasından muhatap sîgasına geçişin hikmetine ilişkin açıklama yapan Zemahşerî’ye göre iltifatın ayete kattığı derinlik ile ayet grubu bütünlüğü içerisinde anlam şöyle olur: Surenin başlangıcında hamde layık olan zattan bahsedilip yüce sıfatlarına vurgu yapılırken, kendisine itaat edilmesi gereken, yardım istenebilecek ve hamd ile senaya layık bir varlığın olduğuna dair bilgi ortaya çıkmıştır. Böylece bilinir hale gelen bu varlığa ğaib olarak değil bütün bu sıfatları ile birlikte muhatap sîgası ile hitap edilmiştir. Ayette de böylece “Ey bu yüce sıfatlara sahip olan varlık, biz yalnızca sana ibadet eder, yalnızca senden yardım isteriz.” anlamı ortaya çıkmıştır. Böylece Allah’a ibadetin sırf, bir varlığı ibadete layık kılacak olan mümeyyiz sıfatlardan ötürü yapıldığına güçlü bir şekilde vurgu yapılmıştır.²⁷⁹

Cevâmi’de meful olan *إِيَّاكَ* kelimesinin takdiminin ihtisasa delalet etmesi maksadiyla yapıldığını ayetin anlamının “Yalnızca sana ibadet eder, yalnızca senden yardım dileriz.” şeklinde olduğunu ifade edilir.²⁸⁰ Ğaib formundan muhatap formuna geçişin Arap dilinde ve edebiyatında meşhur olduğunu ve buna iltifât adı verildiği belirtilir. Ğaibten hitaba, hitaptan gaibe, ğaibten mütekellime geçiş gibi türleri vardır. İltifâtın ayetteki anlama kattığı derinlik de *el-Keşşâf* metni birebir takip edilerek aktarılır. Böylece Allah’a

²⁷⁷ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 1/32.

²⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/23.

²⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/23-24.

²⁸⁰ Tabersî, *Cevâmi’ü'l-Câmi*, 1/55-56.

ibadetin sırf, bir varlığı ibadete layık kılacak olan mümeyyiz sıfatlardan ötürü yapıldığına güçlü bir şekilde vurgu yapıldığı da eklenir.²⁸¹

İncelenebilecek bir diğer meânî üslubu takdim-tehirdir. Ayetler çerçevesinde bunun ilk örneğini el-Fâtiha Suresinin birinci ayeti olan besmeledeki bâ harf-i cerinin kullanımında görüyoruz. *Mecme'ü'l-Beyân*'da manâ başlığı altında besmelenin anlamsal yapısından bahsedilmektedir. Buna göre بِسْمِ اللَّهِ ifadesinden murad edilen istiane fiilinin tazminidir.²⁸² Yani burada besmele istiâne fiilinin ma'mulü haline gelerek onun anlamına bürünmektedir. Dolayısıyla ayetten murad “Esmâ-i hüsnâsını zikrederek ve en yüce sıfatlarla niteleyerek Allah'tan yardım talebinde bulunun.” olur. İkinci anlam ihtimaline göre ayette “Allah'tan yardım dileyin.” anlamı kastedilmektedir.²⁸³

Zemahşerî'ye göre Besmelenin başında bulunan bâ harf-i ceri mahzûf bir أَقْرَأَ ya da أَتْلُو fiiline taalluk etmektedir. Ona göre bu mukadder fiil ile cümle oluşturulursa anlam بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأَ ya da أَتْلُو “Allah'ın adıyla okurum ya da tilavet ederim.” şeklinde olmaktadır.²⁸⁴ Ardından harf-i cerin muteallakının hazfedilmesinin başka örneklerini ortaya koyan Zemahşerî, bâ harf-i cerini taalluk ettiği fiili besmeleden sonra takdir etmesinin sebebini, bu cümlede harf-i cerin fiilden daha önemli bir unsur olması ile açıklamaktadır. Zira Cahiliye Arapları kendi ilahlarının isimleri ile işlerine başlamakta ve بِاسْمِ اللَّاتِ وَبِاسْمِ الْعَزَّى derlerdi. Bundan dolayı Müslümanların da Allah'ın adını önceleyerek işlerine başlaması ve O'nun adına özellikle vurgu yapması gereklilik olmuştur. Ayete bu inceliği katacak uygulama ise harf-i cerin başına geldiği kelime olan Allah lafzının yani besmelenin takdim edilmesi, mukadder fiilin ise tehirdir. Bu durum el-Fâtiha Suresi 4 ve Hüd Suresi 41. ayette de mevcuttur ki buralarda Allah'ın adına vurgu yapma adına besmele ve Allah'ı ifade eden munfasıl zamir takdim edilmiştir.²⁸⁵

²⁸¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/56; Kasr üslubu ile alakalı diğer örnekler için krş. el-Bakara 2/181 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/373; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/606; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/181; et-Tevbe 9/60 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân* 5/58; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 3/112; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/73; Hüd 11/12 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/368; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/158; Yûsuf 12/86 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/344; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/480; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/237; Yûsuf 12/109 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/359; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/489; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/244.

²⁸² Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 266.

²⁸³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/24.

²⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/12.

²⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

Cevāmi'de bâ harfî cerinin taalluk ettiği kelimenin mukadder olduğu ve أقرأ şeklinde takdir edileceği belirtilerek takdir بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ şeklinde verilir. Bundan maksadın Allah'ın adının bir işe başlamaya tahsis edilmesi olduğu söylenir. Arap dilinde de bunun örneğinin bulunduğu, “Eş olasın, nikahlayasın.” anlamında evlenen kişiye “بِالْإِيمَنِ وَالْبَرَكَهَةِ” denildiği ifade edilir. Ayrıca takdir edilen mahzûf fiilin tehîre tabî tutulması ve ma'mulünün takdim edilmesinin gerekçesinin ise önemli olanın takdim edilmesi usulünü izlemeleri olduğu ifade edilir. Kur'an da bunun örneği Hûd Suresi 41. ayette bulunduğu da eklenir.²⁸⁶

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, gûnahtan sakınanlar için bir rehberdir.” mealindeki el-Bakara Suresi 2. ayette takdim-tehîr üslubunun delaleti kullanılmıştır. Tabersî *Mecme'ü'l-Beyân*'da ayetin bu kısmı ile alakalı üç farklı anlam ihtimali zikretmektedir. Doğrudan takdim tehîr uygulamasının bulunduğunu ifade etmeyen Tabersî'ye göre temel anlam Kur'an'ın açıklama, hidayet, hakikat ve mucize olduğudur. Bu sebeple Kur'an, kendisinde şüphe bulunmama niteliğini kazanmaktadır. Ancak burada Kur'an'da şüphe bulunmamasından maksat, vakıada kendisinden şüphe edenlerin şüphelerinin yok sayılmasına dair bir açıklama (ihbar) değildir. İkinci anlam ihtimalinde hazf olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ayette رَيْب kelimesinin muzâfî hazfedilmiş olup o سَبَب olarak takdir edilmelidir. Ayetin anlamı ise “Kur'an'dan şüphe edilmesi için sebepler mevcut değildir. Zira bir sözden şüphe edilmesini gerektirecek olan karmaşıklık, tekellûf, çelişki ve delilsiz iddiaların hepsi Kur'an'dan nefyedilmiştir.” şeklinde olmaktadır. Üçüncü anlam ihtimaline göre ise burada ihbârî bir yapı olup inşâî bir anlam kastedilmektedir. İnşâî yapıda nehy anlamını ifade eden bu cümleden maksat ise “Kur'an'dan şüphe duymayın.”dır.²⁸⁷

el-Keşşâf'ta, Allah'ın istiğrak yoluyla Kur'an'dan şüpheyi nefyetmesinin vakıaya aykırı olup olmadığı, zira birçok kişinin Kur'an'dan şüphe duyduğunu ifade eden bir soru sorulmaktadır. *el-Keşşâf* sahibine göre Allah bu ayette insanların Kur'an'dan şüphe duyma ihtimalini değil, Kur'an'ın şüpheye konu olma ihtimalini nefyetmiştir. Zira Kur'an, içinde bulundurduğu apaçık ve kesin deliller nedeniyle hiçbir şekilde şüphe edilmeye müsait değildir. Ardından Zemahşerî, eş-Şaffât Suresi 47. ayette olduğu gibi bu ayette de فِيهِ zarfının رَيْب kelimesinden önce getirilmeyişinin hikmetine ilişkin bir soru daha sormaktadır. Ona göre ayette رَيْب kelimesinin harf-i nefyden hemen sonra

²⁸⁶ Tabersî, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 1/53.

²⁸⁷ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/44.

getirilmesinin amacı Kur'an'ın şüpheyne mahal oluşunun nehyedilmesi, batıl ve uydurma bir kitap değil, hakikat ve doğrunun ta kendisi olduğunun ortaya konulmasıdır. Ancak ayette harf-i nehyden sonra رَبِّبْ değil de فِيْهِ getirilerek takdim tehir bozulmuş olsaydı bu durumda ayet Kur'an'ın şüpheyne mahal olamayacağı, diğer kitapların ise noksan ifade eden bu sifata sahip olacağını ifade ederdi.²⁸⁸

*Cevāmi'ū'l-Cāmi'*de ayetin bu kısmının tefsiri oldukça kısa aktarılmaktadır. Zemahşerî'nin *el-Keşşāf*'ının takip edildiği yorumda, orada zikredilen sorunun cevabı oldukça veciz ifadelerle özetlenmiştir. Buna göre ayetin anlamı Kur'an, sahip olduğu apaçık delillerden ötürü kendisinden şüphe edilmeye müsait değildir. Zira onda şüpheyne konu olacak bir durum bulunmamaktadır.²⁸⁹

Takdim-tehir üslubunun kullanıldığı bir diğer ayet ise الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ “(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.” mealindeki el-Bakara Suresi 3. ayettir. Tabersî *Mecme'ū'l-Beyān*'da yalnızca ayetin anlamını açıklamakta, sözdizimden ortaya delaletle işaret etmemektedir. Buna göre ayetten maksat “Onlar mülkiyetine verdiğimiz, kullanımına sunduğumuz şeylerden Allah'a itaat maksadıyla infak ederler.”dir.²⁹⁰

el-Keşşāf'ta ise Zemahşerî ayetin son kısmında bulunan وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ifadesinde mef'ûlün fiile takdim edildiğini söylemektedir. Ayrıca bu uygulamanın onun ehemmiyetine işaret etmeye matuf olduğunu belirtmekte ve ayetin “(O müttakîler ki) helal olan mallarının bir kısmını tasadduka ayırırlar.” anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁹¹

*Cevāmi'ū'l-Cāmi'*de mef'ûlün fiile takdiminden bahsetmeyerek doğrudan ayetin muradını veren Tabersî'ye göre ayetten maksat “(O müttakîler ki) helal olan mallarının bir kısmını tasadduka ayırırlar.” olmaktadır.²⁹²

Bir diğer takdim-tehir örneğini ise وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ “Onlar için ölü toprak açık bir kanıttır. Ona can verdik ve ondan taneler çıkardık; işte bundan (yaptıkları yiyecekleri) yiyorlar.” mealindeki Yâ-Sîn Suresi 33. ayette görüyoruz.

²⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/44.

²⁸⁹ Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 1/63.

²⁹⁰ Tabersî, *Mecme'ū'l-Beyān*, 1/51.

²⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/50.

²⁹² Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 1/65.

Mecme'ü'l-Beyân'da ayetin yalnızca مِّنْهُ zamirinin râcî olduğu kelime açıklanarak tefsiri yapılmış, irab, mana vb. başka herhangi bir açıklamada bulunulmamıştır.²⁹³

Zemahşerî ise ayetin sonunda geçen فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ifadesinde zarfın takdim edildiğini ifade eder. Ona göre ayetteki takdim, yerden bitirilen habbenin (dâne) büyük oranda hayatı etkilediğini, insan yaşamının sıhhatinin bununla kaim olduğunu, zira azaldığında kıtlık ve zararın, yok olduğunda ise helak ve musibetin ortaya çıkacağını işaret etmektedir.²⁹⁴

Cevâmi'ü'l-Câmi'de مِّنْهُ kelimesinin takdim edilmesinin delaletine dair açıklama yapılmış ve bu *el-Keşşâf*'tan birebir alıntılanmıştır.²⁹⁵

Meânî başlığı altında incelenebilecek bir diğer konu fasl-vasl üslubudur. Üzerinde durulabilecek örneklerden biri الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ “Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler). Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler.” mealindeki er-Rahmân Suresi 5-6. ayetlerdir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da 5 ve 6. ayetler ilk 13 ayet ile beraber tefsir edilmiştir. Bu ayetler incelenirken fasl-vasl üslubu ile ilgili herhangi bir açıklama ya da bu duruma işarete bulunulmamıştır. Yalnızca ayetlerdeki ifadelerin anlamları, ayetlerin genel olarak ifadesine dair rivayetler, i'lam, ta'lim, beyân gibi kavramların tanımları ile bu kavramların içeriklerinden bahsedilmektedir.²⁹⁶

Zemahşerî ise bu ayetleri fasl-vasl üslubu açısından üç ayrı soru ile incelemektedir. İlk olarak 5 ve 6. ayetlerin başına atıf harfî gelmeksizin *er-Rahmân*/الرَّحْمَنُ kelimesiyle ilişkilendirilmesinin vechini sorar. O, 5 ve 6. ayetlerdeki ifadelerin vasl-ı lafzî ile değil de vasl-ı manevî ile ilk ayet ile ilişkilendirilebileceğini düşünür. Buna göre burada bahsedilen hesap da secde de yalnızca O'na yapılmaktadır.²⁹⁷ Beydâvî'nin ifadelerinde daha açıkça ifadesiyle “Vasl-ı manevî ile gelmesi Güneş ve Ayı hizmetkâr kılan ve kendisine secde edilen varlık olma konusunda ona herhangi bir varlığın ortak

²⁹³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/207.

²⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 5/635.

²⁹⁵ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/139; Diğer takdim-tehir örnekleri için krş. el-Furkân 25/43-44 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 7/218; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/274; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/654; el-'Ankebût 29/56 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/30-31; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/446; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/776; eş-Şâffât 37/86 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/240; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/46-47; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/168-169.

²⁹⁶ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 9/252-254.

²⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 6/500.

olamayacağını bildirilmesini hedefler.”.²⁹⁸ İkinci soruda ise 5 ve 6. ayetlerde atıf harfi kullanılırken ilk dört ayette niçin atıf harfinin kullanılmadığı sorulur. Cevap olarak ise ilk dört ayetin, kâfirlerin de tasdik ettiği göğün ve yerin yaratıcısının Allah olduğu, O’nun büyük küçük her nimetin sahibi ve bahşedicisi olduğunu ifade ettiği, bu sebeple nimetlerin sonsuz olduğunu hissettirmek üzere ilk dört ayetin muktezây-ı zâhirin aksine atıf harfi olmaksızın geldiği söylenmiştir. Kâfirlere yapılan bu hatırlatma ve azarlamadan sonra tenasüb ve tekarüb sebebiyle muktezây-ı zâhirin gerektirdiği atıf harfi kullanılmıştır.²⁹⁹ Üçüncü soruda ise 5 ve 6. ayetler arasında nasıl bir uyumun olduğu sorulmaktadır. Burada faslı ortaya çıkaran tenasübün Güneş ve Ay’ın semavî oluşu ile yıldız ve ağaçların arzî oluşunun ortaya çıkardığı karşıtlıktan meydana geldiği ifade edilir. Güneş ve Ay’ın belirli bir düzen üzere akıp gitmesi Allah’a itaat kabilindendir. Yıldız ve ağaçların Allah’a secdesi de itaatin bizzat kendisidir. Bu açıdan da Güneş ve Ay’ın itaatı yıldız ve ağacın secdesiyle tenasüb içerisindedir.³⁰⁰

Cevāmi’de fasl-vasl üslubu ile alakalı yalnızca ilk sorunun cevabı alınmış ve bu ayetlerin الرَّحْمَنُ kelimesi ile ittisal-i manevî ile vasledildiği aktararak *el-Keşşâf*’teki izah özetlenmiştir.³⁰¹

Bir diğer örnek ise قَالَوَا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَطَّلُكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ “Şöyle cevap verdiler: ‘Sen, gerçekten büyü yapılmış birisin! Sen de sadece bizim gibi bir beşersin. Biz senin kuşkusuz yalancılardan biri olduğuna inanıyoruz.’” mealindeki eş-Şu’arâ Suresi 185-186. ayetlerdir. *Mecme’ü’l-Beyân*’da 184-185. ayetler arasındaki vasl üslubuna değinilmemiş, öyle ki 153 ve 154. ayetlerde bu ifadelerin anlatıldığı söylenerek tekrar edilmemiştir. 153 ve 154. ayetlere baktığımızda ise ayetin anlamı verilmiş, “Sen büyülendin ve aklını kaybettin, ne söylediğini bilmez oldun.” denilmiştir. 154. ayette ise yalnızca *beşer*/بَشَر kelimesinin “insan olma”yı ifade ettiği belirtilmiştir.³⁰²

el-Keşşâf’ta Semûd kavminin kıssasının aksine 185 ve 186. ayetler arasına atıf vâvı girerek fasl edilmesi incelenmektedir. Buna binaen sorulan soruda Semûd kavminin anlatıldığı 153 ve 154. ayetler arasında atıf harfi kullanılmayıp burada atıf harfi ile fasl

²⁹⁸ Naşîruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1418), 5/170; Ayrıca bk. Tîbî, *Hâşiyetü’t-Tîbî ‘âle’l-Keşşâf*, 15/148.

²⁹⁹ Tîbî, *Hâşiyetü’t-Tîbî ‘âle’l-Keşşâf*, 15/149.

³⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 6/500.

³⁰¹ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 3/475.

³⁰² Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 7/252.

yapılmasından kaynaklı olarak anlamda farklılaşma olup olmadığı ifade edilmektedir. Cevaben iki cümle arasına atıf harfî girdiğinde onlara göre peygamberlik vasfına ters düşen “büyülenmek ve insan olmak” şeklinde her iki mana da kastedilir ve anlam “Peygamberin büyülenmiş olması da insan olması da caiz değildir.” olur. Semûd kavminin anlatıldığı 153 ve 154. Ayetler arasındaki gibi atıf harfî kullanılmazsa yalnızca “büyülenmiş olma” anlamı kastedilir ve peygamberin kendileri gibi insan oluşu daha sonra ifade edilmiş olur.³⁰³

Cevāmi’de bu kısım *el-Keşşāf*’tan özetlenerek alınmış ve “185. ayetin başına vâv, kasıtlı bir şekilde belirli bir manayı ifade etmek üzere özellikle tercih edilmiştir. O da Şuayb’ın (a.s.) kavminin ona, kendilerine göre risalete ters düşen insan olma ve büyülenme vasıflarını isnad etmesidir.” ifadeleri kullanılmıştır.³⁰⁴

Mukayese yapacağımız son örnek ise *فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَزَّيَّتْ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ* “Kraliçe geldiğinde, ‘Senin tahtın da böyle mi?’ diye soruldu. ‘Tıpkı o!’ dedi ve ekledi: ‘Biz bundan önce hakkınızda bilgi sahibi olmuş ve çağrınıza boyun eğmiştik.’” mealindeki en-Neml Suresi 42. ayettir. *Mecme’ü l-Beyān*’da ayet bütün olarak açıklanmış ve Belkıs’ın verdiği cevap üzerinden onun karakterine dair açıklamalarda bulunulmuştur. Ayrıca ayetin anlamı ile ilgili rivayetler nakledilmiş, ancak ayetin sözdizimsel formu ile alakalı daha özelde fasl vasl üslubu ile alakalı herhangi bir şey söylenmemiştir.³⁰⁵

el-Keşşāf’ta ise *فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَزَّيَّتْ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا* ifadesinin nereye atfedildiği ve ne ile ilişkili olduğu incelenir. Zemahşerî, Belkıs’ın söylediği *كَأَنَّهُ هُوَ* sözünün makamının Hz. Süleyman ve ileri gelenlerin cevaben söyleyecekleri “O çok zeki bir kadınmış, akıllı bir kadınmış, İslam ile şereflenmiş, Allah’ın kudretini ve peygamberliğin sıhhatini anlamıştır.” gibi sözlerinin makamıyla uyumlu olduğunu belirtir. Bu uyumdan dolayı Allah’ın onları Belkıs’tan üstün kılması, Müslümanlık ve marifetullahı önceden nasip etmesine şükür maksadıyla atıf harfî ile “Bize bunun bilgisi önceden verilmişti.” ifadesi kullanılmıştır.³⁰⁶

Tabersî, bu ayet çerçevesinde *Cevāmi*’de büyük oranda *el-Keşşāf*’tan ayrı hareket etmiştir. Buna göre *فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَزَّيَّتْ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا* ifadesinin Belkıs’ın cümlesi ya da Hz. Süleyman ve

³⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 4/1002; Meselenin detaylı bir izahı için bk. Tîbî, *Hâşiyetü t-Tîbî ‘âle l-Keşşāf*, 11/414.

³⁰⁴ Tabersî, *Cevāmi’ü l-Cāmi*, 2/689.

³⁰⁵ Tabersî, *Mecme’ü l-Beyān*, 7/281.

³⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 4/1100.

ileri gelenlerin cümlesi olduğuna dair iki farklı görüşü zikretmiştir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da da öne aldığı görüş Belkıs'ın sözü olduğunu düşündüğü görüştür. O bu ayette fasl-vasl üslubuna değinmemiştir. *el-Keşşâf*'ta ayetteki vasl üslubu sözün Hz. Süleyman ve ileri gelenlerin sözü olduğu görüşü üzerine temellendirilmiş ve bağlam ile gerekçe buna göre izah edilmişti. Ancak burada kendi görüşünün farklı olmasından ötürü olsa gerek vasl üslubuna dair *el-Keşşâf*'ın anlatısını almamış, ayrıca kendisi de Belkıs'ın sözü olmasına göre bir bağlam kurgulamamıştır.³⁰⁷

Cevâmi'de yukarıda zikredilen örneklerde olduğu gibi fasl-vasl üslubuna dair açıklamalar büyük oranda alımlanmış olsa da incelediğimiz bazı örneklerde metinden düşürüldüğü, *el-Keşşâf* metni yanı sıra *Mecme'ü'l-Beyân*'da konuyla alakalı bir izah bulunsa da bulunmasa da oraya müracaat edilmediği görülmektedir.³⁰⁸

Meânî ilmi ile alakalı inceleyeceğimiz son konu ise ta'rif-tenkidir. Zikredeceğimiz ilk örnek ise *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* “Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.” mealindeki el-Bakara Suresi 179. ayettir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da kısasta hayat oluşuna dair iki farklı tefsir zikredilir. Birincisine göre “Kıyasın teşriinde hayat vardır. Zira bir kimse birini öldürmeye niyetlenir, kısas hükmünü hatırlar ve bu işten vazgeçer. Böylece bu durum hayatın devamına vesile olur.” anlamı kastedilir. İkincisine göre ise “Öldürmenin gerçekleşmesinde hayat vardır. Zira katl durumunda Cahiliye Araplarının adeti aksine yalnızca katil karşılık olarak öldürülür, başkasına dokunulmaz. Bu da başkalarının hayatına vesile olması açısından ayetin anlamı olarak anlaşılabilir.” şeklindedir. Her iki mananın da uygun ve tercih edilebilir olduğunu söyleyen Tabersî, ta'rif-tenkîr ile alakalı herhangi bir açıklamada bulunmaz.³⁰⁹

Zemahşerî ye göre kısas esasında bir öldürme ve hayatın ortadan kaldırılması fiilidir. Ancak bu ayette hayatın temelini oluşturan bir durum olarak tasvir edilmektedir. Ayette *كِشَاصُ الْقِصَاصِ* kelimesinin marife *hayât* حَيَاة kelimesinin nekre getirilmesi belâgî açıdan

³⁰⁷ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/713; Benzer örnekler için krş. el-Bakara 2/15 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/209; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/209; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/75-76; el-Bakara 2/49 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/142; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/375; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/103; Âl-i 'İmrân 3/17 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/209; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/889; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/270.

³⁰⁸ el-Bakara 2/6 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/56; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/161; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/68; el-Müddessir 74/24-25 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/138; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 6/1023; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/673.

³⁰⁹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/370-371.

çok isabetli bir durumdur. Zira ayette kastedilen mana “Sizin için kısas olarak bilinen bu hüküm türünde hayat vardır.” şeklindedir. Ayetin anlamı ile ta’rîf-tenkîr tercihleri arasındaki bağlantı ise Arapların kısas hususunda bir kişiye karşı birden fazla kişiyi öldürme adetleri üzerinden anlaşılmaktadır. Onlar bir kişiye karşı birden fazla kişiyi öldürmelerine karşılık İslam kısas hükmünün bir cana karşı bir can olarak teşri etmiştir. Bunun yanında hayât kelimesinin tenkîr üslubu ile gelmesi de bir hayat türünü ya da herhangi bir hayatı ifade eder ki o da karşı taraftan birini öldürmeye niyetlenen kişinin kısas hükmü uyarınca karşılığında kendisinin de öldürüleceğini bilip bu işi yapmayarak hem kendisini hem de düşmanlık sebebiyle yakınlarından öldürülebilecek kişilerin canlarını kurtarmış olur. Böylece kısas hükmü birden fazla kişinin yaşamasını sağlar.³¹⁰

Cevâmi’de Tabersî bu ayette harika bir fesahat bulunduğunu söyler. Zira kısas esasında bir öldürme ve hayatın ortadan kaldırılması fiilidir. Ancak bu ayette hayatın temelini oluşturan bir durum olarak tasvir edilmektedir. Ayette kışâş kelimesinin marife, hayâtın ise nekre gelmesinin bir maksadı olduğunu söyler:

“Kısas olarak isimlendirilen bu tür hükümde sizin için büyük bir yaşam imkânı vardır. Nitekim Araplar bir kişiye karşılık birden fazla kişi öldürmekte, böylece uzun yıllar süren kan davaları ile fitne ortamı oluşmaktaydı. Kısas hükmü ile birlikte öldürme niyetinde olan kişi bunu hatırlayıp bu fiilden vazgeçerek hem kendi hayatını hem de oluşacak fitne sebebiyle yakınlarından ölecek olan kişilerin hayatının kurtulmasına vesile olur. Böylece kısas hükmü insanların hayatlarının korunmasını sağlar.”³¹¹

İncelememize konu olabilecek diğer örnek ise وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا “Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkün olarak bulursun; müşriklerden de çok. Her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür.” mealindeki aynı surenin 96. ayetidir. *Mecme’ü’l-Beyân*’da bu ifadenin marife ya da nekre gelmesi ile alakalı herhangi bir inceleme yapılmamıştır. Buna karşılık ayetin anlamı yani “hayat konusunda ihtiras sahibi olmaları”nın anlamı açıklanmış ve bunun “onların dünyada yaşama ve beka sahibi

³¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/221.

³¹¹ Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 1/180.

olmaya karşı ihtiraslarının diğer insanlarınkinden çok daha fazla olduğu” manasına geldiği belirtilmiştir.³¹²

el-Keşşāf’ta ayetteki ifadenin عَلَى حَيَاةٍ şeklinde nekre gelmesinin sebebi sorulmaktadır. Karşılığında ise “Burada belirli sığa sahip bir hayattan bahsedilmektedir ki o da ‘uzunca bir hayat’tır. Bu manaya işaretin ta’rîf ile değil de tenkîr ile mümkün olmasından ötürü ayete nekre uygun düşmüştür.” cevabı zikredilmektedir.³¹³

Cevāmi’de de ayetteki ifadenin nekre getirildiği, zira muradın belirli bir niteliğe sahip hayat olduğu, bunun da “uzunca bir hayat” olarak söylendiği ifade edilmektedir.³¹⁴

Mukayese edeceğimiz son ayet ise فَلَمَّا وَضَعَتْهَا أَنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ “Onu doğurunca dedi ki: ‘Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir...” mealindeki Āl-i ‘İmrān Suresi 36. ayettir. *Mecme’ü’l-Beyān* ve *Cevāmi*’de ayetteki ifadelerin marife gelmesinin sebebi ve söz dizimsel açıklaması ile alakalı herhangi bir anlatım yapılmamış, doğrudan ayetlerin anlamlarına dair açıklamalarda bulunulmuştur.³¹⁵

el-Keşşāf’ta ise وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ ifadesinde bulunan lââm-ı tariflerin anlamları üzerinden ayetin delaletine dair sorgulamalar yapılmaktadır. Buna göre bu ayet وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ ifadesinin beyanı olup doğan çocuğun kıymetini tazimini ifade eder. Ayetin anlamı ise “Onun istediği erkek çocuk benim ona bahşettiğim kız çocuğu gibi değildir.” Zemahşerî ye göre ayetteki lââm-ı tarifler ahd içindir.³¹⁶ Lââmın ahd için olmasının anlamı “الْأُنثَىٰ”daki ahdin اِنِّي وَضَعْتُهَا اُنْثَىٰ’ya, الذَّكَرُ sözcüğündeki lââmın ise اِنِّي بَطْنِي مُحَرَّرًا ifadesine dönmesidir. Zira مُحَرَّر kelimesinden maksat müzekker formda olması nedeniyle ancak erkek çocuk olabilir. Ayette konu edilen yerin önceki ifadenin beyanı olmasının anlamı ise وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ ifadesinin “‘İmrān’ın karısının karnındaki çocuğun kıymetinin vurgulanarak erkekten yüce olmasına delalet”tir.³¹⁷

³¹² Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyān*, 1/226.

³¹³ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/168.

³¹⁴ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi’*, 1/131; Benzer bir örnek için bk. el-A’rāf 7/113 Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyān*, 4/243; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 2/134; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi’*, 1/686.

³¹⁵ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyān*, 2/228; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi’*, 1/281.

³¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/922.

³¹⁷ Tîbî, *Hāşiyetü’t-Tîbî ‘āle’l-Keşşāf*, 4/89; Benzer bir örnek için bk. el-Bakara 2/5 Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyān*, 1/53; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/66; Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi’*, 1/67.

Yukarıda incelenen örnekler ışığında Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*de söz dizimsel açıklamalar hususunda *el-Keşşāf*'tan ciddi şekilde faydalandığı anlaşılmaktadır. Zira *Mecme'ū'l-Beyān*'da ayetlerin yorumunda sözdizim uygulamalarının ve bunların ayetin anlamına kattığı derinliğin öne çıkarılmadığı, genel olarak terkeb ve cümle düzleminde mefhumların neler olduğuna dair açıklamaların kendini gösterdiği görülmektedir. Ayrıca *Mecme'ū'l-Beyān*'da bu türden açıklamaların varlığı inkâr edilemezse de ayetin anlamına kattığı derinliğin ortaya konulması konusunda oldukça zayıf kaldığına şahit olunmaktadır. Dolayısıyla *Cevāmi'*i *el-Keşşāf* söz konusu olduğunda besleyen en önemli damarın meânî çözümlemeleri ve bunların yoruma kattığı derinlik olduğu söylenebilir. Öte yandan bu durum, Tabersî'nin tefsirciliği adına ayetlerin inceleme alanının genişlemesi anlamına gelmektedir. Bu meyanda kelimenin delaleti, içerikle uyumu, iç bağlama aidiyeti ve insicamı, meânî tahlillerinin yoruma aktarımında daha teknik ifade kullanımı gibi durumlar zikredilebilir. Ek olarak *Cevāmi'* metninde meânî uygulamalarına dair anlatıların *el-Keşşāf* metninden alımlanması konusunda bazen bağımlı bir tavır sergilese de bazı yerlerde oldukça şık bir şekilde özetlediği görülmektedir. Dolayısıyla *Mecme'ū'l-Beyān*'dan *Cevāmi'*e geçiş sürecinde *el-Keşşāf*'ın Tabersî'nin tefsir-meânî ilişkisi açısından farkındalığını oldukça yüksek bir seviyeye çıkardığı ve bunun *Cevāmi'*de ortaya konulduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

2.2.2.2. Beyân

Beyân ilmi, “çeşitli tanımlara sahip olsa da tek bir manâyı, bu manâya delaletinin açıklığı daha fazla ya da daha düşük olan değişik üsluplarla ifade etmeyi bilmek” olarak tarif edilmektedir.³¹⁸ Mevzusunu ise bir mukaddime olarak delâlet çeşitleri ile teşbih, mecâz ve kinâye oluşturmaktadır.³¹⁹ Dolayısıyla beyân ilmi, sözü oluşturan müfret ve mürekkeb unsurların anlamsal özelliklerini inceleyen meânî ilminin ardından gelerek bu manâların nasıl, hangi üsluplarla ortaya konulduğunu incelemektedir. Diğer bir ifadeyle sözü oluşturan unsurların muktezây-ı hâle mutabakat edip etmediklerine dair meânî ilmindeki

³¹⁸ Ebû Ya'kûb es-Sekkākī, *Miftāhu'l-'Ulûm: Belagat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 50.

³¹⁹ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel: Şerhu Telhisi Miftāhi'l-'Ulûm*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 2/39; Teşbihin Sekkākī tarafından beyân ilminin hakikî değil iddiaî bir konusu olarak vaz' edilmesi ve gerekçelerine dair bk. Yüksel Çelik, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Mişbâh fî Şerhi'l-Miftāh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 500; Ayrıca bk. Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 2/39-40, dip 39.

incelemeden sonra bu unsurların murad edilen anlama delaletinin durumu ve keyfiyeti beyân ilminde ele alınmaktadır.³²⁰ *el-Keşşâf* mukaddimesinde “...Kur’an’a has iki ilim olan meânî ve beyân ilimlerinde behre sahibi olan kişi kadar anlayamazlar.”³²¹ ifadelerinden hareketle özelde *el-Keşşâf*’ın, genelde ise bir ilim olarak tefsirin beyân ilmi ile vazgeçilmez bir ilişkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda Tabersî’nin *Mecme’ü’l-Beyân*’da beyân ilmi ile olan ilişkisinin açığa çıkarılması, *Cevâmi’ü’l-Câmi’* üzerinden bu noktada herhangi bir farkındalık yaşayıp yaşamadığı, bu gerçekleşiyse nasıl ve ne oranda olduğunu incelemek önem arz eder. Aşağıda bu maksada istinaden muhtelif ayetler çerçevesinde üç eser mukayese edilecektir.

Beyân ilmine ait konulardan ilk ele alınacak olanı teşbihtir. İnceleyeceğimiz ayet ise *أَمَّا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ* “Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde...” mealindeki Yûnus Suresi 24. ayettir. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*’da bu ayette teşbih sanatı olduğunu belirtir. Buna göre dünya hayatı burada, yok olması ve faniliği açısından bitkilerin damarlarına sirayet ederek onlara karışan yağmur suyuna benzetilmektedir. Ayrıca ayetin devamında da Tabersî’ye göre bu anlatım detaylandırılmaktadır. Ek olarak o, ayetteki müşebbeh ve müşebbeh bihiler hakkında da farklı görüşler olduğunu beyan etmektedir. Buna göre dünya hayatı müşebbeh, su ise müşebbeh bihi, faydalanıldıktan sonra yok olma durumu ise vech-i şebektir. İkinci ihtimale göre dünya hayatı müşebbeh, sıfatlarıyla beraber nebât kelimesi müşebbeh bihidir. Son ihtimale göre ise dünya hayatı müşebbeh, bu sıfatlara sahip mukadder hayat ise müşebbeh bihidir. Ayetin devamı olan *حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ* ifadesindeki istiâre uygulamasına değinilmemektedir.³²²

el-Keşşâf’ta bu ayetin teşbih-i mürekkeb cinsinden bir benzetmeyi barındırdığı ifade edilir. Buna göre ayette dünya hayatı hızlı bir şekilde yok olması ve nimetlerinin fani olması açısından (vech-i şebek) büyüyüp yeşererek meyve verdikten sonra kuruyup giden yeryüzüne benzetilmektedir. İkinci olarak *حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ* ifadesinde

³²⁰ Çelik, *el-Mişbâh fî Şerhi’l-Miftâh Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili*, 30; Ayrıca bk. Sekkākī, *Miftāhu’l’Ülûm*, 51, dip. 46.

³²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/7.

³²² Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 5/135.

yeryüzü, rengarenk elbiseler ve çeşit çeşit ziynetlerle süslenen bir geline benzetildiği de eklenmektedir.³²³

Cevāmi'de teşbîh-i mürekkep olduğuna dair ifade metinden eksiltilmiştir. Ardından dünyanın hali, yok olması ve kesin olarak elden çıkıp gitmesi açısından yeryüzündeki bitkilerin suyun onlara sirayet ettikten sonra yeşillenip dallanıp budaklanması, ardından kuruyup gitmesi haline benzetildiği ifade edilir. İkinci olarak ise yeryüzü kıymetli ve rengarenk şık elbiselerini giyip türlü türlü ziynetlerle süslenen bir geline benzetildiği görüşü de alınılanmaktadır.³²⁴

Mukayese edeceğimiz bir diğer örnek ise طُلُعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ “Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.” mealindeki eş-Şaffât Suresi 65. ayettir. Tabersî *Mecme'ü'l-Beyân*'da bu ayette teşbîh olduğu ifade etmektedir. Bununla beraber kendisine benzetilen şeyin muhatap tarafından bilinen bir şey olması gerekirken şeytanların başları böyle olmadığını söyler. Hal böyleyken bilinmeyen bir şeye nasıl benzetme yapıldığı sorularak buna dair üç farklı açıklama yapılır. Birincisi şeytan başları olarak ifade edilen şey ismi “esten” olan bir meyvedir ve bu meyve Araplar tarafından bilinmektedir.³²⁵ İkinci ihtimale göre ise şeytan bir yılan türüdür. Allah burada zakkum ağacının tomurcuklarını bu yılanların başlarına benzetmiştir. Dolayısıyla bilinen bir şeydir. Üçüncü açıklamaya göre ise burada şeytanların suretlerinin çirkinliğinin insanların zihninde tasavvur olarak bulunmasına binaen Allah, bu ağacın tomurcuklarını insanların zihninde çirkinliği malum olan şeytanların başlarına benzetmiştir.³²⁶

el-Keşşâf'ta طُلُعُهَا kelimesinin temelde hurma ağacının tomurcuğu için kullanıldığı, ancak ayette zakkum ağacının meyvesinden tomurcuklanarak çıkan şeye istiâre yoluyla kullanıldığı ifade edilmektedir. Ayetteki teşbîh ise bundan sonra anlatılır. Buna göre zakkum ağacının tomurcukları son derece tiksinti veren ve çirkin görünümlü anlamına delalet edecek şekilde şeytanların başlarına benzetilmektedir. Burada teşbîh-i tahyîlî bulunmaktadır. Zira müşebbeh bihi olan şeytanların başları, hariçte mevcut ya da daha önce görülen bir varlık olmayıp zihinlerde tasavvur edilen bir şeydir. İnsanların zihninde

³²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 3/260.

³²⁴ Tabersî, *Cevāmi'ü'l-Cāmi'*, 2/122.

³²⁵ Ebû Hilâl el-Âşkerî, *eş-Şinâ'âteyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1419), 85; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcu'l-Luga ve Şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffar Attar (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1407), 5/145.

³²⁶ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/236-237.

bu varlık çirkin, nahoş ve mahza kötü bir varlıktır. Bu sebeple bir şeyin çirkin olduğu vurgulanacağı zaman *كَأَنَّهُ رَأْسُ شَيْطَانٍ*, *كَأَنَّهُ وَجْهُ شَيْطَانٍ* şeklinde ifadeler kullanılır. Ayrıca temriz sîgaları ile şeytan başlarından maksadın bir tür saçlı yılan olduğu ile esten isimli çirkin ve acı bir ağacın yemişleri olduğu da nakledilmektedir.³²⁷

Cevāmi'de *el-Keşşāf*'taki anlatı alımlanmıştır. Buna göre *طَلْعُهَا* kelimesi istiâre yoluyla zakkum ağacının tomurcukları için kullanılmış, ardından zakkum ağacının tomurcukları nahoş ve çirkinlikleri açısından şeytan başlarına benzetilmiştir. Zira şeytanlar insan zihninde çirkin ve kötü varlıklar olarak bilinmekte, zakkum ağacının çirkinliğine vurgu yapmak için de bu benzetme yapılmaktadır. Burada *el-Keşşāf*'tan farklı olarak teşbihin türüne dair ifadeyi düşüren Tabersî, temrîz sîgalarıyla da şeytan başlarının bir tür saçlı engerek yılanı olduğu ile çirkin, acı ve kötü kokulu esten ağacının yemişleri olduğu da nakletmektedir.³²⁸

Teşbîh konusunda inceleyeceğimiz son örnek ise *وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ جَسَابَةً وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ أَوْ كظلماتٍ في بحرٍ لَّجِيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذُ يَرَاهَا* *“İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görür. Allah'ın hesabı pek çabuktur. Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek.”* mealindeki en-Nûr Suresi 39-40. ayetlerdir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da bu ayetlerde Allah'ın, kâfirlerin amellerinin durumunu anlattığı ifade edilmekte ve bu temsil açıklanmaktadır. İfadeler incelendiğinde teknik bir açıklamadan ziyade temsilin genel bir yorumunun yapıldığı görülmektedir. 39. ayette lafzî düzlemde susuz olan kişinin durumundan haber verilmekteyse de murad edilen kâfirlerin durumunu izah etmektir. Buna göre kâfirlerin ibadet olarak gördükleri ve işledikleri ameller, dümdüz bir yerde görünen ışık hüzmeleri gibidir. Su arayan kişi bu ışık hüzmelerini su zannedip yanına gittiğinde orada suyu bulamaz. Onların durumu da bunun gibidir ki faydalı ve sevap elde edeceğini zannettiği işleri yapar, ancak neticede herhangi bir ecir elde edemez. Allah da ona işlediği amellere göre muamele eder. Tabersî, 40. ayette de ikinci defa kâfirlerin

³²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 5/716.

³²⁸ Tabersî, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 1/166-167.

amellerinin durumunun, kıyası görünmeyecek kadar büyük, dalga üzerine dalga ve onun üzerine bulutun bulunduğu denizin karanlığı gibi olduğunun ifade edildiğini belirtir. Ayetin anlamı ise kâfirlerin şaşkınlıkla ve cahilce eylemlerde bulunduğu, bu şaşkınlık ve cehaletleri sebebiyle böyle bir karanlık içerisinde bulunan kimseye benzediği, zira yaptıkları, söyledikleri ve inandıkları ile karanlıklar içerisinde bulunduğunu ifade etmektedir.³²⁹

el-Keşşâf'ta bu ayetlerde kâfirlerin kendilerini kurtaracağını düşündükleri amellerinin, kıyamet günü susuz bir haldeyken serap görüp su zannederek yanına gelmesi ancak su olmadığını görmesine benzetildiği ifade edilir. Dolayısıyla burada kâfirlerin amelleri faydasının gidip zararının kalması açısından uzaktan bakan kimseyi aldatan seraba benzetilmiştir. Allah 40. ayette de onların amellerini tasvir etmektedir. Burada da kâfirlerin amellerini, batıl olması ve hak nurundan mahrum olması sebebiyle sahip olduğu zulmet ve karanlık sıfatları açısından deniz, dalga ve bulutların üst üste gelmesinden ortaya çıkan karanlık yığınlarına benzetmiştir.³³⁰

Cevâmi'de *el-Keşşâf*'taki anlatı birtakım tasarruflarla alıntılanmıştır. Buna göre ayette kâfirlerin Allah katında kendilerine fayda vereceğini düşündükleri amellerin, susuzluktan kıvranan kişinin bir yerde serap görüp yanına gittikten sonra istediğini bulamamasına benzetilmektedir. Ayrıca buradaki ifadelerin lafzî düzlemde susuzluk çeken kişiden bahsettiği görülsede de murad edilen, kâfirlerin durumunun tasvir edilmesidir. 40. ayetteki anlatının da kâfirlerin amellerinin durumunu tasvir eden ikinci bir teşbîh olduğu, burada amellerinin hak nurundan mahrum ve batıl olması sebebiyle karanlıklarla dolu olması açısından karanlıklar yığına benzetildiği ifade edilmektedir.³³¹

Beyân ilmi çerçevesinde inceleyeceğimiz bir diğer konu ise istiâreyi de içine alacak şekilde mecâzdır. Bu minvalde mukayeseye konu olacak ilk örnek ise *أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رِبْحُ تِجَارَتِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ* “Doğruya karşılık sapkınlığı satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.” mealindeki el-Bakara Suresi 16. ayetin ilk kısmıdır. *Mecme’ü'l-Beyân*'da ayette

³²⁹ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 7/187.

³³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 4/762-765.

³³¹ Tabersî, *Cevâmi’ü'l-Câmi*, 2/625; Benzer örnekler için bk. el-Bakara 2/17 Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 1/71-72; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/79-84; Tabersî, *Cevâmi’ü'l-Câmi*, 1/77-78; el-Bakara 2/19 Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 1/75-76; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/85-92; Tabersî, *Cevâmi’ü'l-Câmi*, 1/79-80; el-Bakara 2/187 Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 2/19; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/228-229; Tabersî, *Cevâmi’ü'l-Câmi*, 1/186-187.

münafıkların durumlarından bahsedildiği, kastedilenin imanla küfrü değiştirerek küfür üzere yaşamaya devam ettikleri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca münafıkların iman etmedikleri halde imanla küfrü değişmelerinin nasıl mümkün olduğuna dair de üç farklı açıklama yapılmaktadır. Birinci açıklamaya göre اِشْتَرَى'dan maksat اِسْتَحَبَّ ve اِخْتَار'dır. Zira satın alma işlemini yapan herkes sahip olduğu şey ile karşısındakinden alacağı şey hususunda tercih sahibidir. İkinci ihtimale göre rivayette geldiği üzere herkes fitrat üzere doğmaktadır. Münafıklar da fitratı bırakıp küfrü tercih etmişler, böylece imana karşılık küfrü satın almışlardır. Son açıklamaya göre ise münafıklar inkâr ederek Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önceki imanlarını terk etmişlerdir. Zira onlar Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdelemekte ve ona iman etmekteydi. Ne zaman ki o, peygamberliğini ilan etti inkâr ettiler. Böylece sahip oldukları imanı küfür ile değiştirmiş oldular.³³²

el-Keşşâf'ta ayetin ilk kısmı olan اُولَٰئِكَ الَّذِيْنَ اِشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى ifadelerinde istiâre olduğu ifade edilmektedir. Zira burada dalâletin taalluk ettiği fiil olan اِشْتَرَى fiili gerçek anlamda kullanılmamaktadır. Nitekim dalâlet satın alınabilen bir şey değildir. Bu durum ayetin müşâbehet alakası ile mecazın alt başlığı olan istiâre üslubunun kullanımına konu olduğunu gösterir. Buna göre satın alma anlamına gelen اِشْتَرَى fiili, değiştirme anlamına gelen اِسْتَبْدَلَ fiilinin manasında kullanılmış, diğer bir ifadeyle اِسْتَبْدَلَ fiili اِشْتَرَى fiiline benzetilmiştir. Müsteâr olan اِسْتَبْدَلَ fiili hazfedilmiş, müsteâr minhu olan اِشْتَرَى fiili ise metinde yer almıştır. *el-Keşşâf*'ta اِشْتَرَى fiilinin اِسْتَبْدَلَ fiili yerine istiâre yoluyla kullanılmasının her iki fiilde de bir şeyin verilmesi ve bir şeyin alınması noktasında ortak olması sebebiyle caiz olduğunu ifade edilir. Ayette de dalâletin hidayete tercih edilmesi ve onunla değiştirilmesi anlamı kastedilmekte, bu sebeple “Onlar hidayete karşılık dalâleti satın aldılar.” ifadeleri kullanılmaktadır.³³³

Cevâmi'de de *el-Keşşâf* takip edilmekte, onun ifadeleri aynıyla alıntılanmaktadır. Buna göre ayette geçen اِشْتَرَى fiilinin anlamı اِسْتَبْدَلَ ve اِخْتَار olmakta ve istiâre üslubu devreye girmektedir. اِشْتَرَى fiili ile اِسْتَبْدَلَ fiilinin istiâre yoluyla birbiri yerine kullanılabilmesi ise her ikisinin de bir şeyin alınıp bir şeyin verilmesi anlamında ortak olmalarından

³³² Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/69.

³³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/76.

kaynaklıdır.³³⁴ Diğer bir ifadeyle اِشْتَرَى fiili müsteâr minhu olup اِسْتَبْدَلَ fiili ise müsteârdır. Müsteâr ya da müsteâr minhudan birinin hazfedildiği teşbîhe ise istiâre adı verilir.

Bir diğer örnek ise aynı ayetin son kısmı olan فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ifadelerindeki mecâz-ı aklîdir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da öncelikle bu ifadenin anlamının “Onlar ticaretinde kâr etmediler.” olduğu, Arapların “Ticaretin karlı oldu.”, “Ticaretin zarar etti.” gibi ifadeleri “ticaretinde” anlamında kullandıklarını söyler. Bu gibi kullanımlarda kâr etmenin ya da zarar etmenin ticareti gerçekleştirenlere değil de kâr ya da zararın mahalli olan ticarete isnad edilmesini ise onun, kâr ya da zararın mahalli olmasından kaynaklandığını ifade eder. Ancak herhangi bir şekilde isnadın mecazî olduğu, fiilin kendisiyle ilişkili şeylerden birine isnad edildiği mecâzî bir isnad olduğu gibi teknik açıklamalarda bulunmamaktadır.³³⁵

el-Keşşâf'ta Zemahşerî, ayette rabiḥā/رَبِحَ fiilinin ticāret/تِجَارَة kelimesine isnad edilmesi hakkında soru sormakta ve isnad-ı mecâzî türünden bir anlatım olduğunu belirtmektedir. Daha sonra belagat geleneğinde mecâz-ı aklî olarak anılacak olan bu uygulamada *el-Keşşâf*'taki ifadelere göre fiil, hakikatte kendisine ait olduğu şeye değil, onunla ilişkili bir şeye isnad edilir.³³⁶ Burada rabiḥā fiili normalde alım-satım yapan kişilere isnad edilmesi gerekirken ticaretin kendisine isnad edilmiştir. Bu durum alım-satım yapanlar ile ticaret arasındaki kuvvetli ve ayrılmaz ilişkiden kaynaklanmakta, böylece rabiḥā fiili asıl failine değil, mahalline isnad edilerek mecâz-ı aklî³³⁷ gerçekleşmektedir.

Cevâmi'de *el-Keşşâf*'ın açıklamaları takip edilmekte, “zarar etmenin” ticarete mecâz yoluyla isnad edildiği ifade edilmektedir. Ayette “Ticarette hedeflenen sermayenin korunarak kâr elde edilmesidir, ancak münafıklar bunların her ikisini de kaybetmiştir. Zira sermaye hidayetti ve onlar bunu ıskaladı, böylece kâr edemediler. Zira dalalette olan zarara uğramış olandır.” anlamının kastedildiği belirtilir.³³⁸

Mukayese edeceğimiz son örnek ise الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ “Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler, Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar, yeryüzünde fesat çıkarırlar.”

³³⁴ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/76.

³³⁵ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/69.

³³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/215.

³³⁷ Mecâz-ı aklî; kendisiyle mütekellimin itikadındaki hükmün zıddının vaz' yoluyla değil akıl vasıtasıyla bir çeşit teville ifade edildiği cümledir. Sekkākî, *Miftāḥu'l'Ulūm*, 463.

³³⁸ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/76.

mealindeki el-Bakara Suresi 27. ayetin *الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ* kısmıdır. *Mecme'ü'l-Beyân*'da ayette geçen Allah'a karşı ahdin mahiyeti ve içeriğine dair görüşler zikredilmekte, bu ahdin nakzedilmesinin anlamına ilişkin ihtimallere yer verilmektedir. Burada sözü uzatmama adına Allah'a karşı ahdin anlamlarına yer verilmeyecektir. Zikredilen dört ihtimalin ortak anlamı ahdin nakzedilmesinin; onların bu ahdi verdikten sonra terk etmeleri, onu inkâr etmeleri ve onun gereğini yerine getirmemeleridir. Bu ifadeleri zikretmesine karşılık Tabersî bu ayette herhangi bir şekilde dolaylamalı anlatımın gerçekleştiğini belirtmemiş, daha açık bir ifadeyle teknik anlamda beyân ilminin istiâre üslubunun kullanıldığından ve bunun izahından bahis açmamıştır.³³⁹

el-Keşşâf'ta *nekaẓa*/نَكَضَ kelimesinin, fesh etmek ve terkibi bozmak anlamında olduğu ifade edilmektedir. Ardından bu fiilin verilen sözün iptal edilmesi anlamında kullanılmasına dair izahta bulunulur. Bu minvalde Arapların ahdi, birbirlerine söz veren kişiler arasındaki ilişkinin devamlılık ve kuvvetine binaen istiâre yoluyla “ḥabl” olarak isimlendirdikleri söylenir. Benzer bir ifadenin Akabe Bey'atında İbn Teyyihân tarafından söylenen “Ya Rasûlallah! Bizim, senin kavmin Kureyş ile ahdlerimiz (hibâl) var ki biz onları bozmaktayız. Ancak ileride Allah'ın seni aziz ve üstün kılıp senin de kavmine geri dönmenden korkuyoruz.” ifadelerinde de benzer kullanım vardır. Zemahşerî bu anlatım şeklinin belagatın sır ve inceliklerinden olduğunu belirtmektedir. Zira burada, istiâre unsurlarından (müsteâr) birisinin zikri ile yetinilmekte, diğeri (müsteâr minhu) doğrudan zikredilmeyerek ona işaret eden kelimeler kullanılmaktadır.³⁴⁰ Zemahşerî'nin ifadeleri ayette mevcut olan istiârenin mekniyye türünde olduğuna işaret etmektedir. Zira onun ifadelerinde müsteârın zikredilip müsteâr minhuya işaret eden bir kelimenin kullanıldığı belirtilmektedir. Buna göre ayette müsteâr konumunda olan kelime “ahd” açıkça kullanılmakta, müsteâr minhu olan “ḥabl” zikredilmeyip ona işaret eden “naḳẓ” fiili kullanılmaktadır.³⁴¹

Cevâmi'de ayette “naḳẓ” fiilinin bir şeyin feshedilmesi anlamına geldiği söylenir. Bu kelimenin verilen bir sözden cayılması anlamında kullanılmasının da yaygın olduğu, bunun sebebinin ise dilde ahd anlamını vermek üzere ḥabl kelimesinin istiâre yoluyla kullanılması olduğu ifade edilmektedir. Akabe Bey'atında İbn Teyyihân'ın Hz.

³³⁹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/92-93.

³⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/328.

³⁴¹ Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî 'âle'l-Keşşâf*, 2/402-403.

Peygamber’e söylediği “Ya Rasûlallah! Bizim, senin kavmin Kureyş ile ahdlerimiz (hibâl) var ki biz onları bozmaktayız. Ancak ileride Allah’ın seni aziz ve üstün kılıp senin de kavmine geri dönmenden korkuyoruz.” sözler örnek verilmektedir.³⁴² Görüldüğü üzere Zemahşerî’nin ayette istiâre sanatı kullanıldığını söyledikten sonra teknik izahlarda bulunduğu kısım alınmamıştır.

İncelediğimiz örnekler çerçevesinde Tabersî’nin *Mecme’ü’l-Beyân*’da beyân ilmine dair anlamsal verileri kullandığı söylenebilir. Zira ayetlerde kullanılan teşbih, mecâz ve istiâre gibi dolaylamalı anlatım türlerine dair pratik izahların yer yer yoğun, zaman zaman da seyrek olduğu görülmektedir. Pratik izahların var olduğuna dair ifadeyi özellikle kullanıyoruz. Çünkü Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*’da dolaylamalı anlatımlara dair izahlarda bulunurken teorik ifadeleri ve kavramları kullanmamakta, sanki belagatin henüz teşekkül etmediği Cürcânî öncesi dönemdeki müfessirlerin tavrına öykünmektedir. Bu durum teknik izahlardan daha ziyade muhtevaya yönelik tefsir merkezli açıklamalar yapmasına zemin hazırlamış olabilir. *Cevâmi’ü’l-Câmi*’de ise incelediğimiz muhtelif örnekler çerçevesinde beyân ilmini ilgilendiren konularda istisnasız biçimde *el-Keşşâf*’ı takip ettiği görülmektedir. Bununla beraber *el-Keşşâf*’ta bulunan teorik belagat açıklamalarına dair ifadeler metne alınmadığına da şahit olunmaktadır. Ayrıca *Cevâmi*’de bir usul olarak soruların hazfedilip yalnızca cevaplara yer verildiği görülmekte, bu durum yer yer cevabın anlaşılmasında zorluk oluşturmaktadır. Bununla beraber *el-Keşşâf* metninden birtakım tasarruflarla alınan yerlerde yorumların anlaşılır olduğu da bir gerçektir.

2.2.2.3 Bedî’

Bedî’, “cümlelerin muktezây-ı hâle mutabakatı ile delâletinin açık oluşuna riayetden sonra onu güzelleştiren (vucûhu tahsîni’l-kelâm) sanatların kendisi ile bilindiği ilim” şeklinde tarif edilmektedir.³⁴³ Tariften bedî’ ilmine ait sanatların sözü güzelleştirmesinin meânî ve beyân ilminin kaidelerine uyulduktan sonra işlevini gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.³⁴⁴ Bu sebeple o, belagate dair aslî değil, tâbî ilimlerden sayılmaktadır.³⁴⁵ Mevzusu ise

³⁴² Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 1/89; Benzer örnekler için bk. el-A’râf 7/154 Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 4/270; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/995; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 1/708; el-Furkân 25/53 Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 7/221; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 4/875-877; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 2/658.

³⁴³ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 2/402.

³⁴⁴ Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Muḥtaşaru’l-Me’ânî Şerhu Kitâbi Telhîşi’l-Miftâh*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 571.

³⁴⁵ Teftâzânî, *Muḥtaşaru’l-Me’ânî*, 420; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 2/15.

fesâhat ve belagat şartları sağlandıktan sonra güzellik (tahsîn) ve süsleme (tezyin) açısından Arapça lafızlardır.³⁴⁶ Muhtevası açısından el-muhassinâtu'l-ma'neviyye ve el-muhassinâtu'l-lafziyye olarak ikiye ayrılan bedî' ilmi; tıbâk, mukâbele, müşâkele, mûraât-ı nazîr, müzâvece, leff ü neşr gibi manevî; cinâs, reddu'l-acuz ale's-sadr, kalb, seci', Kur'an fâsilaları gibi lafzî konuları alt başlık olarak içinde barındırmaktadır.³⁴⁷ *el-Keşşâf*'ta anlamla ilgilenen ve özü temsil eden meânî ve beyân ilimleri merkezî bir konuma sahip iken öze ait kabuk hükmünde olan bedî' ilimleri ârizî sanatlar olarak tasvir edilir.³⁴⁸ Bununla beraber eserde bazı ayetlerde bedî' sanatlarının bulunduğu ifade edilerek ortaya konulur.³⁴⁹ Bu minvalde aşağıda *el-Keşşâf*'ta bedî' sanatlarından bahsedilen yerlerden hareketle *Mecme'ü'l-Beyân*, *el-Keşşâf* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi'* manevî-lafzî sanatlar ayrımı yapılmadan mukayese edilecektir.

Ele alacağımız ilk örnek *فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ* “Çok geçmeden hüdhüd gelip dedi ki: Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe' halkından sana kesin bir bilgi getirdim.” mealindeki en-Neml Suresi 22. ayettir. *el-Keşşâf*'ta ayetin sonunda geçen *sebe'*/سَبَإٍ ve *nebe'*/نَبَأٍ kelimelerinin birlikte kullanımının dönemin belagat âlimleri tarafından bedî' olarak isimlendirilen ve sözü lafzî olarak güzelleştirme yollarından sayılan bir anlatım türüdür. Ancak bunu yapan kişinin anlatıda tekellüfe düşmemesi ya da söz söylemenin künhüne vakıf olup anlama zarar vermeksizin sözü güzelleştirecek bilgi seviyesine sahip olması gerekir. Ayette *sebe'* kelimesine uygun gelen *nebe'* kelimesi, sözün anlam olarak sağlamlığı üzerine ziyade ve tetimme olarak gelip söze hem lafzen hem de manen derinlik katmıştır. Zira burada *nebe'* yerine *haber*/خَبَرٍ kelimesi de kullanılsa anlam doğru olabilirdi. Ancak bu kelime tercihi hüdhüdün getirdiği haberin önemli olduğu bilgisinden hareketle ayetin konusuna daha uygun düşmüştür.³⁵⁰

³⁴⁶ Kannevî, *Ebcetu'l-Ülüm*, 308.

³⁴⁷ Sekkākī, *Miftāhu'l-Ülüm*, 507-520.

³⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/383; Ayrıca bk. İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 103; Bedî' ilminin *el-Keşşâf*'taki durumu için bk. Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat*, 103-105.

³⁴⁹ Bedî' ilminin Zemahşerî tarafından belagatın diğer dalları arasında değerlendirilmesine dair bk. Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat*, 105.

³⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 4/1075.

Mecme'ü'l-Beyân'da ayetin, bedî' sanatlarından herhangi biriyle ilişkisi kurulmazken³⁵¹ *el-Keşşâf* metninin takip edildiği *Cevâmi*'de bedî' ilmi ile izah edilen kısım metinden düşürülmüştür.³⁵²

İnceleyeceğimiz diğer örnek ise *وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ* *وَقِيلَ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ* (Sonra) “*Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!*” denildi. *Su çekildi, hüküm yerini buldu, gemi Cûdî'nin üzerine oturdu, 'Zalimlerin topunun canı cehennem!' denildi.*” mealindeki Hüd Suresi 44. ayettir. *el-Keşşâf*'ta bu ayette geçen *ابْلَعِي* ve *أَفْلَعِي* kelimeleri arasında beyan âlimlerinin bedi ilmi başlığı altında incelediği cinas vardır. Bu âlimler, ayet ile alakalı Zemahşerî'nin ayetin tefsiri boyunca zikrettiği anlam incelikleri ve nüktelerden ötürü ayetin fesahati ile alakalı incelemeler yapmışlardır. Ancak onların hayranlık duymaları ve fesâhat incelemeleri yapmaları cinâsın ayetteki ifadelere kattığı güzellikten daha ziyade öze ilişkin anlam incelikleri sebebiyledir.³⁵³

Mecme'ü'l-Beyân'da ayette geçen kelimeler ile cinâs oluştuğuna dair herhangi bir açıklama ya da işarete bulunulmamıştır.³⁵⁴

Cevâmi'de *el-Keşşâf* metnindeki açıklamalar takip edilerek ifadeler kısaltılmış ve birtakım tasarruflarla özetlenmiştir. Ancak *el-Keşşâf*'ta zikredilen cinâs üslubu ve beyan âlimlerinin bu ayete yöneldiği, cinâstan ziyade diğer nüktelerden ötürü beyan âlimlerinin bu ayete hayran kaldıklarına dair anlatı buraya alınmamıştır.³⁵⁵

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ “*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.*” mealindeki *el-En'âm* Suresi 103. ayette bedî' sanatlarından olan leff ü neşrden bahsedilmektedir. *el-Keşşâf*'ta bu ayetin tefsirinin son kısmında leff ü neşr sanatı olduğu ifade edilmektedir. Ayetteki leff ü neşre dair herhangi bir açıklama yapılmamakla beraber burada leff ü neşri müretteb olduğu anlaşılmaktadır. Leff ü neşr, birden fazla olan şeyi ayrıntılı ya da ayrıntısız olarak zikredip ardından muhatabın bunların her birini ait olduğu yere koyabileceğine güvenerek bunlara mukabil şeyleri tayin etmeden zikretmektir. Bu sanatın

³⁵¹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 7/273.

³⁵² Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/706.

³⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 3/412.

³⁵⁴ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/217.

³⁵⁵ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/170-171.

çeşitlerinden biri ise leff kısmı ile neşr kısmının sıralı bir şekilde zikredilmesidir. Bedî’ ilminde bu çeşit leff ü neşre ise leff ü neşr-i müretteb denilmektedir.³⁵⁶ Buna göre ayetin başında zikredilen لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ve وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ ifadeleri leff, ayetin sonunda zikredilen وَهُوَ اللَّطِيفُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ifadeleri neşr olmaktadır. وَهُوَ اللَّطِيفُ ifadesi karşılamaktadır. Zira bu ifade “Yaratılanlar onu idrak edemez.” anlamına gelir. وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ ifadesini ise الْخَبِيرُ karşılamaktadır. Çünkü “O latif olan her şeyi bilir, mahlukatı idrak eder, onlar idrak edilmekten de hali olamazlar.” anlamındadır. Baştaki leff ifadeleri ile sondaki neşr ifadelerinin sıralaması aynı olduğu için burada leff ü neşr-i müretteb bulunmaktadır.³⁵⁷

Mecme’ü’l-Beyân’da herhangi bir şekilde leff ü neşr uygulamasından bahsedilmemiştir.³⁵⁸ *Cevâmi*’de ise *el-Keşşâf* takip edilerek ayette leff ü neşr olduğu ifade edilse de bunun açıklamasına metinde yer verilmemektedir.³⁵⁹

Diğer örnek ise وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتُ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ الْهَيْبِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ “Allah, ‘Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara sen mi ‘Allah’ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin.’ dedin?’ buyurduğu zaman o şu cevabı verir: Hâşâ! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim şüphesiz sen onu bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem.” mealindeki el-Mâide Suresi 116. ayettir. *el-Keşşâf*’ta ayetin مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ kısmının anlam olarak “Sen benim bildiklerimi bilirsin, ben ise senin bildiklerini bilmem.” şeklindedir. Ayette verilmek istenen bu anlam müşâkele üslubu ile aktarılmıştır. Müşâkele ise bir kelimenin bir maksada binaen başka bir anlamda tekrar edilmesi ile gerçekleşen söz sanatıdır. Ayette *nefs/nefs* kelimesi için kullanılan bu söz sanatı, kelamın fesahatine delalet eder. Allah hakkında konuşulurken *nefs* sözcüğü kullanılamasa da burada مَا فِي نَفْسِي kelimesine mukabil kul açısından مَا فِي نَفْسِكَ ifadesi kullanılmıştır.³⁶⁰

Mecme’ü’l-Beyân’da ayetteki ifadelerde bir söz sanatı olduğu, hakikatte *nefs* lafzının Allah hakkında kullanılmasının caiz olmadığı ifade edilmektedir. Buradaki kullanımın

³⁵⁶ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 2/436.

³⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/719.

³⁵⁸ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 4/96-97.

³⁵⁹ Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 1/602.

³⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/589; Müşâkele üslubunun ayet çerçevesinde izahına dair bk. Tîbî, *Hâşiyetü’t-Tîbî ‘âle’l-Keşşâf*, 5/541-542.

ise sebebi Tabersī tarafından لِمَزَاجَةِ الْكَلَامِ ibaresiyle ifade edilmektedir. Ayetin anlamını ise “Sen benim gaybımı ve sırlarımı bilirsin, ben ise senin gayb ve sırlarını gizlediklerini bilmem.” şeklinde vermiştir.³⁶¹

Cevāmi’de ise *el-Keşşāf*’taki ibareler takip edilmekte, anlamın müşâkele sanatı yoluyla verildiği, bu sebeple nefis kelimesini Allah için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bununla beraber teorik bilgi verilen kısımların metinden ayıklandığı da görülmektedir.³⁶²

Bir diğer örneğimiz ise يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, size doğru yolu göstermesinden ötürü Allah’ı tazimle anmanız için ve şükredesiniz diye (uygun hükümler gönderiyor).” mealindeki el-Bakara Suresi 185. ayettir. *el-Keşşāf*’ta bu ayetin son kısmındaki يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ kısmında leff ü neşr olduğu ifade edilmekte ancak detayına yer verilmemektedir.³⁶³

Mecme’ü’l-Beyān’da buna dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.³⁶⁴ *Cevāmi*’de ise *el-Keşşāf* metni takip edilse de leff ü neşr mevcut olduğuna dair kısım alınmamıştır.³⁶⁵

Mukayese yapacağımız son örnek ise Kur’an fâsılaları ile alakalıdır. وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبِّرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ “Ve ekleyecekler: Rabbimiz! Biz efendilerimizi ve büyüklerimizi dinledik, onlar da bizi yoldan saptırdılar.” mealindeki el-Ahzāb Suresi 67. ayeti konu almaktadır. *el-Keşşāf*’ta وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبِّرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ şeklindeki bu ayetin sonunda bulunan السَّبِيلَ kelimesine dikkat çeker. Ona göre kelimenin sonundaki “elif” harfi ses uyumu için konulmuş, ayetlerin fâsılaları şiirlerdeki kafiyelemler gibi düşünülmüştür. Bu “elif” harfinin faydası ise cümlelerin bittiği, diğer cümlelerin ise isti’nâfi olduğunu haber vermek olduğu aktarılmıştır.³⁶⁶

³⁶¹ Tabersī, *Mecme’ü’l-Beyān*, 3/376.

³⁶² Tabersī, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/547-548.

³⁶³ Zemahşerī, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/619.

³⁶⁴ Tabersī, *Mecme’ü’l-Beyān*, 2/14-15.

³⁶⁵ Tabersī, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/185.

³⁶⁶ Zemahşerī, *el-Keşşāf Tercümesi*, 5/452.

Mecme'ü'l-Beyân'da ilgili ayetin yorumunu incelendiğinde konuya dair herhangi bir açıklama ya da işaret görülmemektedir.³⁶⁷ *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de ise *el-Keşşâf* metninin herhangi bir tasarrufta bulunulmadan metne aktarıldığı görülmektedir.³⁶⁸

Yukarıdaki veriler ışığında *Cevâmi'ü'l-Câmi*'nin bedî' sanatlarının mevcut olduğu ayetlerin yorumlarında da *el-Keşşâf*'ı takip ettiği, ancak bu yerlerin hemen hepsinde yalnızca ilgili sanatın bulunduğu söylemekte, izah kısmını ise metne almamaktadır. Bununla beraber yer yer bedî' sanatının bulunduğunu söylemesinin ardından açıklamayı da metnine almaktadır. Ayrıca konuyla alakalı bir diğer tavrı ise *el-Keşşâf*'ı takip ederken bedî' sanatına dair kısmı metnine hiç almaması şeklinde kendini göstermektedir. Tabersî'nin bu tavrının yanı sıra *Mecme'ü'l-Beyân*'da bedî' sanatlarıyla alakalı durumuna bakıldığında, incelediğimiz örnekler çerçevesinde çoğu yerde bu konudan bahis açmadığı görülmektedir. Ancak el-Mâide Suresi 116. ayetteki gibi detaylı açıklamalarda da bulunduğu yerlere şahit olunmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Tabersî, bedî' ilmine dair bazı kavramları lügavî anlamda kullanırken kök anlamları birbirine yakın bedî' terimlerini birbirlerinin yerine kullanabilmektedir. Örnek verecek olursak müşâkele kavramı *Mecme'ü'l-Beyân*'da 2 defa kullanılmakta ve her ikisinin de sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir.³⁶⁹ Aynı örnek üzerinden ikinci duruma devam edilirse *el-Keşşâf* metni ile yapılan karşılaştırmalarımızda Zemahşerî'nin müşâkele sanatı olarak bahsettiği meselelerden yukarıda bir örneğini zikrettiğimiz üzere لَمَزَاوَجَةِ الْكَلَامِ ve لِأَزْوَاجِ الْكَلَامِ ibareleriyle bahsetmektedir.³⁷⁰ Halbuki bedî' ilminde sabit olduğu üzere müşâkele ile müzâvece terimleri birbirinden farklıdır. Yukarıda Zemahşerî'nin yaptığı şekilde tanımını aktardığımız müşâkele belagat literatüründe “bir şeyi ya hakikaten ya da takdiren diğer bir şeyin kendisine eşlik etmesi sebebiyle diğerine ait lafızla ifade etmek” olarak tanımlanmaktadır.³⁷¹ Müzâvece ise şart ve ceza cümlelerindeki iki mânâ arasında eşleştirme kurulmasıdır.³⁷² Tabersî'nin *Mecme'ü'l-*

³⁶⁷ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/138-139.

³⁶⁸ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/83; Benzer örnekler için bk. eş-Şu'arâ 26/46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/304; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 7/239; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/675-676; en-Nür 24/46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/240; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 7/190; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/628; Sebe' 34/16 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/559; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/159; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/96.

³⁶⁹ el-Bakara 2/284 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/183; el-En'âm 6/63-64 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 4/58.

³⁷⁰ Diğer örnekler için bk. Âl-i 'İmrân 3/54 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/246; el-Leyl 92/7 Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/291.

³⁷¹ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 2/423.

³⁷² Sekkākī, *Miftāhu'l- 'Ulūm*, 509.

Beyân'da belagat kavramlarını esnek bir şekilde kullanması (tesâmuhen) belagatın teşekkül öncesi dönemi ile tefsir-belagat ilişkisinin öneminin ortaya çıkmasından önceki döneme öykünerek bu eseri kaleme aldığını gösterebilir. *Cevâmi*'de ise ana damarı temsil eden belagat geleneğinin takipçisi olan ve bunu tefsirde ustalıkla gösterdiğini düşündüğü *el-Keşşâf*'tan beslendiği söylenebilir. Dolayısıyla bedî' ilmi çerçevesinde *Cevâmi*'de alımlamaların çoğunlukla izahlar metinden düşürülerek gerçekleştirildiği söylenebilir. Ayrıca *Cevâmi*'de لَزْدِوَا جِ الْكَلَامِ ve لِمَزَاوَجَةِ الْكَلَامِ ibarelerinin hiç geçmemiş olmasından hareketle Tabersî'nin bedî' sanatlarına dair kavramsal farkındalığının artmış olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

2.2.3. Kur'ân İlimleri

Mecme'û'l-Beyân müellifi Tabersî, zikri geçtiği üzere eserinin mukaddimesinde tefsiri esnasında izleyeceği sıralamayı bizzat kendisi açıklamıştır. Verdiği bilgilerden ve mukaddimesinde zikrettiği yedi babdan hareketle eserinde Kur'ân ilimlerine dair bilgilere yer vermeye özen göstereceği anlaşılmaktadır. Bu nokta Tabersî'nin *el-Keşşâf* ile karşılaşmasının, daha sonra kaleme aldığı *Cevâmi'û'l-Câmi*' isimli tefsirindeki Kur'ân ilimlerine yaklaşımını nasıl etkilediğini incelemeyi önemli kılmaktadır. Mekkî-medenî bilgisi, Kur'ân ilimleri arasındaki önemi; mübhemâtu'l-Kur'ân ve fezâilu's-sûver, Şîa'nın kendi görüşlerini delillendirirken çokça kullanması; münâsebâtu'l-âyât ve's-sûver'in incelenmesi ise *el-Keşşâf* ve *Mecme'û'l-Beyân*'da birbirinden farklı bilgilerin bulunması sebebiyle tercih edilmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında *Mecme'û'l-Beyân*, *el-Keşşâf* ve *Cevâmi'û'l-Câmi* arasında bu ilimlere dair verilerin mukayesesi yapılacaktır.

2.2.3.1. Mekkî-Medenî Bilgisi

Hiz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce inen ayetler Mekke dışında bir yerde inen de mekkî, Medine'ye hicretinden sonra inen ayetler ise Mekke'de nâzil olsa da medenî olarak isimlendirilir. Tefsir ilmi çerçevesinde ayetlerin mekkî ya da medenî oluşunu ve buna dair ihtilafları inceleyen ilme “mekkî-medenî ilmi” adı verilir.³⁷³ Ayetin nüzul zamanının esas alındığı bu tarif, efradını câmi ağyarını mâni bir taksim olması ve küllî sıfatını taşıması açısından alimler tarafından tercih edilmiştir.³⁷⁴ Mekkî-medenî ilmi, bir

³⁷³ Zürkânî, *Menâhil*, 139.

³⁷⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 139.

sure, ayet ya da ayet grubunda bulunan müşterek bir kelimenin anlamının tayin edilmesi, Kur'an'ın Müslüman bir topluluğu şekillendirirken kullandığı tadrîcî yöntemin hikmeti, ayetler arasında bulunan zahiri çelişkilerin ortadan kaldırılmasını ve ayetlerin hangisinin diğerinden önce nâzil olduğunun anlaşılması açısından önemlidir.³⁷⁵

Kur'ân ilimleri içerisinde mekkî-medenî söz konusu olduğunda incelenebilecek ilk mesele Tabersî'nin buradaki kriterinin zaman, mekân ve muhatap görüşlerinden hangisi olduğudur. *Mecme'ü'l-Beyân* mukaddimesinde bu konudaki tercihinine ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmayan Tabersî, bazı ayetlerdeki yorumlarında mekkî ve medenîlik kriterine dair ipuçları vermektedir. Müellif, cumhur müfessirlerin aksine bu konuda ölçüt olarak mekânı tayin etmektedir.³⁷⁶ Bakara Suresi 281. ayetteki ifadeleri bunun destekleyen birinci örnektir. Tabersî bu ayetin inen son ayet olduğunu, Hz. Peygamber'in bundan sonra yirmi bir gün yaşadığını ve bu ayet haricinde Bakara Suresinin medenî bir sure kabul edilmesi gerektiğini, nitekim söz konusu ayetin Vedâ Haccı'nda indiğini belirtmektedir. Bu durum hicretten sonra Mekke'de nâzil olan Bakara 281. ayeti Tabersî'nin mekkî kabul ettiğine delildir.³⁷⁷ Bir diğer örnek ise Tabersî'nin Kasas 85. ayetin Mekke ya da Medine'de değil, Cuhfe'de indiğine ve bu sebeple ayetin mekkî ya da medenî olarak nitelenemeyeceğine ilişkin açık ifadeleridir.³⁷⁸

Tabersî, mekkî-medenîliğe dair bilgiye surelerin başlangıcında yer vermektedir. *Mecme'ü'l-Beyân* 'da söz konusu yerlerde verdiği bilgilere göre 58 mekkî, 20 medenî, 7 ihtilaflı sure bulunmaktadır. Bununla beraber o, 29 sure hakkında da mekkî-medenî bilgisine değinmemektedir.³⁷⁹ Bütün bunlara ek olarak Tabersî, el-İnsân Suresinin 5-22. ayetlerinin Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve sahip oldukları bir cariyeye hakkında indiğini ifade etmiştir. Buna dair rivayetleri zikrettikten sonra “Bu ifadeler İnsan Suresinin medenî olduğuna delildir.”³⁸⁰ demiş ve ardından Ebû Hamza es-Sümmâlî'den nakille mekkî ve medenî surelerin listesini sıralamıştır.³⁸¹ Bunun sebebi olarak ise bazı kimselerin Allah'a ve Ehl-i Beyt'e düşmanlık etmek üzere surenin mekkî

³⁷⁵ Zekerîya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 193-194.

³⁷⁶ Mustafa Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresî Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 129.

³⁷⁷ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/174; Ayrıca bk. Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 129.

³⁷⁸ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 7/335; Ayrıca bk.; Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 129.

³⁷⁹ Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 132.

³⁸⁰ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/160.

³⁸¹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/161.

olduğunu söylediklerini, Medine’de gerçekleşen bir olay ile alakasının bulunamayacağını iddia ederek bu rivayetlerin uydurma olduğuna hükmettiklerini gördüğünü ve buna cevap olarak meseleyi detaylandırma ihtiyacı hissettiğini ifade etmiştir.³⁸²

Tabersî’nin *Mecme’ü’l-Beyân* özelinde konuya ilişkin tavrını inceledikten sonra *el-Keşşâf* merkezli yazmış olduğu *Cevâmi’ü’l-Câmi*’de bu konudaki yönteminde herhangi bir farklılaşma ya da *el-Keşşâf* etkisi ile herhangi bir görüşünde değişiklik olup olmadığına göz atmakta da fayda görmekteyiz.

Cevâmi’ü’l-Câmi’ özelinde Tabersî’nin mekkî-medenî meselesine ilişkin tespit edebildiğimiz kadarıyla beş farklı yol izlediği görülmektedir. Bunlardan ilki onun Zemahşerî’yi takip ederek görüşünü değiştirdiği yerlerdir. Buna göre Tabersî; *el-Fâtihâ*,³⁸³ *el-Mücâdile*,³⁸⁴ *el-Ğadr*,³⁸⁵ *el-Beyyine*,³⁸⁶ *et-Tekâsür*³⁸⁷ ve *el-Felâk*³⁸⁸ Surelerinin mekkî-medenî oluşuna dair görüşünü Zemahşerî lehine değiştirmiştir. Somutlaştırmak maksadıyla iki farklı örneğe burada yer verelim. *Mecme’ü’l-Beyân*’da Tabersî, *et-Tekâsür* Suresinin medenî olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber mekkî oluşuna dair de temrîz sîgasıyla bir rivayet nakletmiştir. *el-Keşşâf*’ta ise Zemahşerî surenin mekkî olduğunu zikrederek herhangi bir ihtilaf bilgisine yer vermemiştir. Tabersî *Cevâmi*’de ise *Mecme’ü’l-Beyân*’daki görüşünün aksine surenin mekkî olduğunu belirtmiş ve ihtilaf bulunduğu dair herhangi bir bilgi nakletmemiştir. *el-Ğadr* Suresi ile ilgili ise Tabersî *Mecme’ü’l-Beyân*’da mekkî olduğu bilgisini vermiş, medenî olduğuna dair de temrîz sîgasıyla bir rivayet nakletmiştir. *el-Keşşâf* müellifi de surenin mekkî olduğunu söylemiş ve *Mecme’ü’l-Beyân*’daki gibi medenî oluşuna dair temrîz sîgasıyla bir rivayet zikretmiştir. *Cevâmi*’de ise surenin mekkî-medenîliği konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade etmiş ve herhangi bir açıklama yapmamıştır.

³⁸² Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 10/162.

³⁸³ Krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 1/19; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/11; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 1/51.

³⁸⁴ Krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 10/313; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/472; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 3/517.

³⁸⁵ Krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 10/310; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/771; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 3/817.

³⁸⁶ Krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 10/316; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/773; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 3/821.

³⁸⁷ Krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 10/331; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/784; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 3/836.

³⁸⁸ Krş. Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 10/377; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/815; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 3/878.

Tabersî'nin *Cevâmi'*de izlediği yollardan ikincisi ise *Mecme'ü'l-Beyân*'da konuyla ilgili herhangi bir bilgi vermediği surelerde Zemahşerî'nin zikrettiği bilgileri zikretse de onu aşarak farklı ek bilgilere yer vermesidir. Buna göre mekkî-medenî ve ayet sayısı bilgisi söz konusu olduğunda Zemahşerî, mekkî ya da medenî, surenin ayet sayısı, Kûfe ve Basra kâriplerinin ayet sayılarına dair görüşleri ve ihtilaflarını zikreder. Bu sureler incelendiğinde Tabersî'nin söz konusu bilgilere ek olarak ihtilafa sebep olan ayetler ve hangi ayetin kim tarafından müstakil ayet sayıldığına dair bilgilere yer verdiği görülür.³⁸⁹ Tabersî'nin, zikrettiği farklı detayların bilgisine -tamamına genellemek mümkün olmasa da- büyük çoğunluğu itibarıyla Tûsî'nin *et-Tibyân* isimli tefsirinden ulaştığı anlaşılmaktadır. Esas aldığımız *Cevâmi'* nüshasının muhakkik heyetinin, eserdeki dipnotları bu bilgiyi doğrulamaktadır. Nitekim bu bilgiler ile *Cevâmi'*dekiler karşılaştırıldığında özellikle ayet sayısına dair ihtilafların ve tarafların görüşlerine dair bilgilerin birbiriyle uyduğu görülmektedir.

Tabersî'nin eserde izlediği üçüncü yol ise yine *Mecme'ü'l-Beyân*'da konuya dair bilgi verilmeyen sureler özelinde *el-Keşşâf* ve *et-Tibyân*'da bulunmayan ayrıntılara yer vermesidir. Bu çerçevede o genel olarak bu eserlerde bulunmayan ve müstakil ayet olup olmadığı hususunda ihtilaf edilen ayetler ile surenin Mekkî ya da Medenî oluşundan istisna edilen ayetlere dair bilgileri zikretmiştir.³⁹⁰

*Cevâmi'*de takip edildiğini tespit ettiğimiz dördüncü yol ise Tabersî'nin ne *el-Keşşâf*'ta ne de *et-Tibyân*'da bulunmayan bazı bilgilere yer vermesi şeklindedir.³⁹¹ Son olarak beşinci yol ise Tûsî'de detaylı bilgi bulunmasına rağmen bu bilgiye iltifat etmeyerek ondan bağımsız hareket etmesi şeklindedir.³⁹² Bu noktada yalnızca *el-Keşşâf*'ta bulunan bilgiye yer verdiği ve onun metnini takip ettiği görülmektedir.

³⁸⁹ Krş. el-Mü'minün Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/170; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/575; en-Neml Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/335; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/697; el-Kaşaş Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/378; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/729; eş-Saffât Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/32; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/155; Şâd Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/67; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/183; Fuşşilet Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/179; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/257.

³⁹⁰ Krş. eş-Şâd suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/67; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/183; el-Hâdîd suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/459; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/503; el-Hâkkâ suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/586; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/621; Nûh suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/603; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/641; en-Nâzi'ât Suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/679; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/719.

³⁹¹ Krş. Kâf suresi, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/370; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/411.

³⁹² el-Hücurât Suresi, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/397.

Netice itibarıyla mekkî-medenî bilgisi hususunda Tabersî'nin yer yer görüşünü değiştirerek Zemahşerî'yi izlediği, aynı zamanda onu aşarak hocası Tūsî'den de beslendiği, bazı yerlerde hem Zemahşerî'den hem de Tūsî'den bağımsız hareket ettiği, ayrıca her üç eserde de bulunmayan bazı detayları eserine aldığı anlaşılmaktadır. Böylece onun *Cevāmi*'de mekkî-medenî konusunda karışık bir yöntem izlediği sonucuna ulaşılmaktadır.

2.2.3.2. Mübhemātu'l-Kur'ân

Şiî tefsirler söz konusu olduğunda Kur'ân ilimleri çerçevesinde incelenmesi gereken bir diğer önemli konu da Kur'an'da kendi ismiyle ya da kimliğini ortaya koyan bir sözcükle zikredilmeyip zamir, ism-i işaret, zaman ve mekan isimleri gibi kapalı kelimelerle ifade edilen hususları inceleyen ilim olarak tanımlanan Mübhemātu'l-Kur'ân'dır.³⁹³ Nitekim Şîa, odağına aldığı Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve genel olarak imamların faziletlerine işaret etmek ve bunları vurgulamak için ilk olarak Kur'an ayetlerine müracaat etmiştir. Burada da kendileri tarafından kullanılmaya en açık yerler mübhem ifadelerin bulunduğu ayetler olmuştur. Şiî müfessirler bu noktada genel olarak herhangi bir taviz vermemiş ve Kur'an dilinin imkânlarını kullanarak ayetleri mezheplerince yorumlamışlardır.³⁹⁴

Şiî bir müfessir olan ve bu hususta taviz vermeyen Tabersî de ayetlerde geçen mübhem lafızları mezhep büyüklerini ifade edecek şekilde yorumlamıştır. O, Kur'ân ilimlerinde genel kabule uygun olarak ism-i işaretleri, ism-i mevsûlleri, zaman ve mekân zarflarını ve umum ifade eden bazı lafızları mübhem lafızlar olarak kabul eder.³⁹⁵ Bu durumda Tabersî'nin *el-Keşşâf* merkezli yazmış olduğu *Cevāmi*'de Mübhemātu'l-Kur'ân konusunda nasıl bir tavra sahip olduğunu, bunlara ilişkin yorumlarında herhangi bir dönüşüm gerçekleşip gerçekleşmediğini incelemek önem arz eder. Bu sebeple aşağıda

³⁹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Belensî, *Tefsîru Mübhemātu'l-Kur'ân*, thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsımî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1411), 1/35; Abdülhamit Birişik – Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/436.

³⁹⁴ Muhammed Bahaeddin Yüksel, “Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve Ötekini Okumak”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 149-154; Mustafa Öztürk, “‘Mübhemâtü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şîası”, *Dinî Araştırmalar* 3/8 (2000), 126-134.

³⁹⁵ Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şiî Yorumu*, 164.

konuya ilişkin birtakım örneklere yer verilecektir. Örneklerin sıralaması *Mecme'ü'l-Beyân*, *el-Keşşâf* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi'* şeklinde olacaktır.

Mübhem lafızlar çerçevesinde ilk örnek olarak Tabersî'nin, وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ “O inkârcılar, ‘Sen peygamber değilsin!’ diyorlar. De ki: Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter.” mealindeki er-Râ’d Suresi 43. ayete yapmış olduğu yorumu zikredebiliriz. Buna göre ayette geçen عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ifadesi mübhemdir. O *Mecme'ü'l-Beyân*’da ifadenin kimi ya da kimleri kastettiğine dair üç ayrı ihtimal ve bunlara ilişkin rivayetler zikretmektedir. Bunlardan ilki Allah, ikincisi Ehl-i Kitâb’ın müminleri, üçüncüsü ise Hz. Ali ve İmamlardır. İmam Bâkır ve İmam Ca’fer-i Sâdık’tan rivayette bulunarak bunu söyler. Üç görüşten rivayet yoğunluğu ve odak noktası en fazla olanı da sonuncusudur. Ancak herhangi bir tercihte bulunmamıştır.³⁹⁶ *el-Keşşâf*’ta ise ilk ihtimal olarak mübhem ifade tebyin edilmemiş ve “Yanında Kur'an bilgisi bulunan ve Kur'an'ın beşer takatini aşan harikulade söz diziminden haberdar olanlar” şeklinde açıklanmıştır. İkinci ihtimal ise temrîz sîgasıyla “Ehl-i Kitâb’dan Müslüman olanlar” şeklindedir. Üçüncü olarak ise Allah olduğu zikredilmiştir.³⁹⁷ Tabersî *Cevâmi*’de de *el-Keşşâf*’taki sıralamayı takip ederek aynı ihtimalleri zikretmiştir. Bununla beraber dördüncü bir ihtimal olarak buradan kastedilenin temrîz sîgasıyla Ali b. Ebî Tâlib olduğunu da eklemiştir. Öyle ki burada ayetin son kısmına Ca’fer-i Sâdık’tan gelen “(Allah) Burada bizi kastetmiştir. Hz. Ali ise bizim Hz. Peygamber’den sonra en önde gelenimiz, en faziletli ve en hayırlı olanımızdır.” rivayetini eklemiştir.³⁹⁸

Burada *Cevâmi*’nin metin olarak *el-Keşşâf*’ı takip ettiğini ancak *Mecme'ü'l-Beyân*’dan eklemelerle metni dönüştürme gayretinde olduğunu görmekteyiz.

Mübhemlere dair Tabersî’den zikredeceğimiz bir başka örnek ise أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ “Allah’ın lütfeettiği nimete nankörlükle karşılık verip sonunda toplumlarını helâke uğrayacakları yere, cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? Oraya girecekler.” mealindeki İbrâhîm Suresi 28. ayetin أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا kısmına getirdiği yorumdur. *Mecme'ü'l-Beyân*’da Kummî kanalıyla Ca’fer-i Sâdık’tan nakilde bulunan Tabersî, onun “Vallahi biz Allah’ın kullarına nasip ettiği nimetiz. Kazanan

³⁹⁶ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 6/41.

³⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 3/778.

³⁹⁸ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/269.

bizimle kazanır.” ifadelerini aktarır. Sonrasında ise burada umum kastedilmiş olabileceğini de ekler. Ardından ayette kastedilen kimseler hakkında ihtilaf edildiğini aktarır. Bir adamın Hz. Ali’ye bu ayet hakkında soru sorduğunda onun “Onlar Kureyş’in azınlıdır: Benî Ümeyye ve Benî Muğire. Benî Ümeyye’ye gelince onlara mühlet verilmiştir. Beni Muğire’ye ise Bedir’de uğradıkları hezimet yeter.” dediğini aktarır. Ayrıca temrîz sîgasıyla bu kimselerin Cebile b. el-Eyhem ve onun ashabı olduğuna dair rivayet zikretmiştir.³⁹⁹ Zemahşerî ise *el-Keşşâf*’ta bu kimselerin Mekke ehli olduğunu, zira Allah’ın onlara Harem’de ikamet etmeyi nasip ettiğini, Hz. Peygamber ile onları nasiplendirdiğini, ancak onların bu nimetleri inkâr ederek nankörlük yaptıklarını ifade eder. Hz. Ömer’den nakille “Onlar Kureyş’in önde gelen azınlıları olan Benî Ümeyye ve Benî Muğire’dir. Bedir günü uğradıkları hezimet Benî Muğire’ye yeter. Benî Ümeyye’ye ise bir süre mühlet verilmiştir.” rivayetine burada yer verir. Zemahşerî temrîz sîgasıyla da “Onlar Arapların hristiyanlaşmış olanları Cebile b. el-Eyhem ve ashabıdır.” rivayetini ekler.⁴⁰⁰ *Cevâmi*’de ise yalnızca, *Mecme’ü’l-Beyân*’da Hz. Ali’ye sorulan soru ve *el-Keşşâf*’ta Hz. Ömer’den gelen rivayet zikredilmiştir. Bunların ikisi de tek bir rivayettir. *Mecme’ü’l-Beyân*’da geçen bir diğer rivayet olan “Onlar Arapların Hristiyanlaşmış olanları, Cebile b. el-Eyhem ve ashabıdır.” rivayeti ise burada zikredilmemiştir.⁴⁰¹

Burada ise *Cevâmi*’nin metin olarak *el-Keşşâf*’tan kısa bir yeri aldığını, *Mecme’ü’l-Beyân* ve *el-Keşşâf*’ta önce zikredilen ortak rivayeti temrîz sîgasıyla naklettiğini, dolayısıyla her iki eseri de te’lif faaliyetinde bulunduğunu görüyoruz. Bununla beraber *el-Keşşâf*’a metin olarak bağımlı olsa da düşünce düzleminde dikkatli ve taviz vermeden hareket ettiğine şahit oluyoruz.⁴⁰²

Mübhemlere dair incelenmesi uygun olan bir diğer ayet ise ثَمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا “Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık.” mealindeki el-Fâtır Suresi 32. ayettir. *Mecme’ü’l-Beyân*’da Tabersî ثَمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ifadesiyle mübhem bırakılan kişi ya da kişilere dair yorumlara yer vermiş ve bu konuda ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Ardından Cübbâi’den rivayetle bu kimselerin peygamberler, Ebû Müslim’den nakille Benî İsrâîl, İbn Abbâs’tan naklen Ümmet-i Muhammed, diğer

³⁹⁹ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 6/59.

⁴⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 3/830.

⁴⁰¹ Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 2/283.

⁴⁰² Benzer bir örnek için krş. ez-Zümer suresi 39/9, Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 8/295; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/113; Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 3/212.

rivayette ise Ümmet-i Muhammed'in âlimleri olduğunu zikretmiştir. Zikrettiği son rivayeti ise İmam Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'tan nakletmiş ve onların "Bu ayet bize hastır ve burada kastedilen biziz." dediklerini belirtmiştir. Ardından da bunun en doğru görüş olduğunu ifade ederek tercihini de göstermiştir. Buna sebep olarak ise "Zira onlar (Şîa) *ıstıfâ* sıfatını almaya ve Peygamberlerin mirası olan ilme varis olmaya en layık kimselerdir. Nitekim onlar Kur'an'ı ezberleyerek ve hakikatlerini açıklayarak onunla taabbüdde bulunan ve onun inceliklerini bilen kimselerdir." demiştir.⁴⁰³

el-Keşşâf sahibi ise buradan kastın iki gruptan biri olduğunu iki farklı açıklama ile beyan etmiştir. Bunlardan ilkinde göre *الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا* ifadesinden maksat sahabe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve kıyamete kadar onlardan sonra gelen ümmettir. Bunun sebebi ise Allah'ın onları diğer ümmetlere tercih etmesi, örnek bir ümmet kılması -ümmet-i vasat-, peygamberlerin en faziletlisine iman etmiş olmaları ve kitapların en üstünüyle muhatap olmayı onlara nasip etmesidir. Zemahşerî ikinci anlatıyı ise önceki ayetlerle ilişkilendirerek kurgulamıştır. O, önceki ayetlerin Allah'ın her ümmete peygamber göndermesini, onların bu peygamberleri yalanlamalarını, ardından gönderdiği şariate uygun hareket edenleri övdüğünü açıkladığını belirtmiştir. Sonrasında ara cümle olarak *وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ* (el-Fâtır 35/31) ayeti ile Hz. Peygamber'e vahyettiği kitabın hak olduğunu söylemiş, son olarak bu ayette ise seçtiği kullarını bu kitaba mirasçı kıldığını belirtmiştir. Ayetler arasında kurmuş olduğu münasebetten hareketle ise *الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا* ifadesinin Hanif din mensuplarını kastettiğini belirtmiştir.⁴⁰⁴ Tabersî *Cevâmi*'de *الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا* ibaresinden kastın "Âlimler peygamberlerin varisleridir."⁴⁰⁵ hadisinden hareketle Ümmet-i Muhammed'in âlimleri olduğunu belirtir. İkinci ihtimal olarak da İmam Bâkır ve İmam Ca'fer-i Sâdık'tan rivayet ettiği ve *Mecme'ü'l-Beyân*'da da naklettiği "Bu ayet bize hastır ve burada kastedilen biziz." sözlerini aktarır. Doğru olanın da bu görüş olduğunu açıkça belirtir. Ayrıca Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*'da tercihinin doğruluğuna dair yaptığı açıklamanın benzerine burada da yer vermektedir.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/186.

⁴⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/594.

⁴⁰⁵ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdulbaki (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Halebî, 1975), 5/48.

⁴⁰⁶ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/123.

Yalnızca ayette kastedilen kimseler ile ilgili yorumda bulunan Tabersî, burada *el-Keşşâf*’ı ne metin olarak ne de yorum olarak takip etmiştir. Burada *el-Keşşâf* ile benzerlik taşıdığını gördüğümüz tek husus zikrettiği ilk rivayetteki muhteva ortaklığıdır. Ancak burada da *Mecme’û’l-Beyân*’daki ifadelerine yer verdiği, dolayısıyla *el-Keşşâf*’tan değil, *Mecme’û’l-Beyân*’dan faydalandığı görülmektedir. Buna göre Tabersî eserde *el-Keşşâf*’a bağımlı bir yol izlememiş, gerekli gördüğü yerlerde metne müdahalelerde bulunarak kendi düşüncesine göre metni dönüştürme eğiliminde olmuştur.⁴⁰⁷

Bütün bu verilerden hareketle Mübhemâtü’l-Kur’ân söz konusu olduğunda Tabersî’nin iki farklı yol izlediği sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre bazen er-Râ’d Suresi 43, İbrâhim Suresi 28 ve Zümer Suresi 9. ayetlerde olduğu gibi *el-Keşşâf*’a kısmen bağlı kalıp *Mecme’û’l-Beyân*’daki verilerden seçerek her iki metni te’lif etmiş, böylece *el-Keşşâf* metnini dönüştürmeye gayret etmiştir. Bazen de el-Bakara Suresi 207. ayet ve el-Fâtır Suresi 32. ayette olduğu gibi *el-Keşşâf*’a iltifat etmeksizin *Mecme’û’l-Beyân*’daki anlatısını belirli tasarruflarla *Cevâmi’* metnine alarak bağımsız bir yöntem izlemiştir. Bütün bu faaliyeti yaparken dikkat çeken diğer bir husus ise Tabersî’nin mübhemlere dair İmamlardan nakledilen herhangi bir rivayet mevcut ise *el-Keşşâf*’taki rivayeti zikretse de zikretmese de bu rivayeti mutlaka eserine almış olmasıdır. Bu durum *el-Keşşâf* merkezli bir eseri kaleme alıyor olsa da onun düşünce düzleminde taviz vermeme çabasında olduğuna işaret eder.

2.2.3.3. Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Sûver

Ayet ve ayet gibi yargı bildiren cümleler ile sureler arasındaki sebep-müsebbeb, illet-ma’lûl, benzerlik, zıtlık gibi ilişkilerin bulunduğu düşüncesinden hareketle bunları ortaya çıkarmaya çalışan Kur’an ilmidir.⁴⁰⁸ Kur’an’ın i’câz yönlerinden birinin ortaya konulması, Hz. Peygamber’in nübüvvetine delil teşkil etmesi ve Kur’an’ın anlamının bütünlük içerisinde anlaşılmasına katkı sağlaması açısından Kur’ân ilimleri arasında

⁴⁰⁷ Benzer bir örnek için krş. el-Bakara 2/207, Tabersî, *Mecme’û’l-Beyân*, 2/48; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/249; Tabersî, *Cevâmi’û’l-Câmi’*, 1/199.

⁴⁰⁸ Celâlüddîn es-Suyûtî, *Mu’teraku’l-Akrân fî İ’câzi’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (y.y.: Daru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 1/57; Ayrıca bk. Ali Galip Gezgîn, “Ayetler ve Sureler Arasındaki Tenâsüb İle Surelerin Tertibinin Tevkîfiliğinin Kur’an’ın Metin İçi Bağlamı Açısından Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30 (2018), 10-12; Pak, *Tefsir Usulü*, 155-167.

büyük bir öneme sahiptir.⁴⁰⁹ Bu ilim, ayet ve surelerin Mushaf sıralamasının tevkîfi olduğu görüşü ile Kur'an'ın mu'ciz bir kelim olduğu düşüncesi üzerine temellendirilmiştir.⁴¹⁰

Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân* isimli tefsirinde hem sure sonları ile başlangıçları arasındaki hem de ayetler arasındaki münâsebeti zikretmeye özen göstermiştir. Eserde sureler arasındaki münâsebeti surelerin girişinde وَتَفْسِيرُهَا ifadesiyle yer vermektedir. Eserin içeriğinden bahsedilen başlıkta zikredildiği üzere ayetler arasındaki münâsebeti ise çoğunlukla nazm başlığı altına almaktadır. Buna karşılık *el-Keşşâf*'ta ne sureler arasında ne de ayetler arasında münâsebetin zikredilmesinden bahsedebiliyoruz. Bu durumda Tabersî'nin *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de nasıl bir yol izlediği, bu bilgilere yer verip vermediği ve bu konudaki *el-Keşşâf* ile ilişkisinin ne boyutta olduğu incelenmelidir. Dolayısıyla buradaki mukayese konunun muhtevastaki değişim çerçevesinde değil, varlığı ya da yokluğu bağlamındaki değişim üzerinden yapılmalıdır.

Mecme'ü'l-Beyân, *el-Keşşâf* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi*'i sure sonları ve başlangıçlarındaki münâsebet açısından mukayese ettiğimizde Tabersî'nin *Mecme'ü'l-Beyân*'da bu konuya önem atfettiğini, ancak *el-Keşşâf* merkezli yazmış olduğu *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de bu bilgilere hiçbir şekilde değinmediğini görmekteyiz. Tabersî *Cevâmi'ü'l-Câmi*'in bu bilgilere yer vermesi beklenen kısımlarında *el-Keşşâf* metnini takip etmiştir. Bunlara örnek olarak el-'Â'raf,⁴¹¹ Hüd,⁴¹² el-Hicr,⁴¹³ ez-Zuhrûf,⁴¹⁴ ez-Zâriyât,⁴¹⁵ et-Talak⁴¹⁶ ve el-Mülk⁴¹⁷ sureleri verilebilir. Benzer bir durumu ayetler arasındaki münâsebet

⁴⁰⁹ Muhammed b. Ömer b. Salim, *'İlmü'l-Münâsebât fi's-Süveri ve'l-Âyât (Merâsîdu'l-Metâli' fî Tenâsubi'l-Mekâtî' ve'l-Metâli' İçinde)*, thk. Muhammed b. Ömer b. Salim (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1423), 38-40.

⁴¹⁰ Gezzin, "Ayetler ve Sureler Arasındaki Tenâsüb", 20; Pak, *Tefsir Usulü*, 155.

⁴¹¹ Krş. el-'Â'raf suresi, Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 4/159; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/82; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/639.

⁴¹² Krş. Hüd suresi Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/184; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/363; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/153.

⁴¹³ Krş. el-Hicr suresi, Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 6/74; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/547; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/293.

⁴¹⁴ Krş. ez-Zuhrûf suresi, Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 9/51; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/229; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/295.

⁴¹⁵ Krş. ez-Zâriyât suresi, Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 9/193; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/385; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/425.

⁴¹⁶ Krş. et-Talak suresi, Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/27; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/539; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/577.

⁴¹⁷ Krş. el-Mülk Suresi, Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/50; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/562; Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/599.

konusunda da görmekteyiz. Nitekim Tabersî *Mecme'û'l-Beyân*'da el-Bakara 165⁴¹⁸ ve 218,⁴¹⁹ Âl-i 'İmrân 33-34⁴²⁰ ve 92,⁴²¹ en-Nisâ 86⁴²² ve ez-Zuhrûf 26-28.⁴²³ ayetlerin kendisinden önceki ayet ya da ayet grupları ile ilişkisine dair açıklamalarda bulunurken *Cevâmi'û'l-Câmi*'de bu bilgilere hiçbir şekilde yer vermemiştir. Söz konusu ayetlerin yorumlarında *el-Keşşâf* metnini takip eden ve görebildiğimiz kadarıyla İmamlardan gelen bazı rivayetlerle metne katkıda bulunan Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*'dan rivayetleri alırken münâsebâta dair bilgileri bırakmıştır. *el-Keşşâf* müellifinin eseri ile muhatap olduktan sonra Tabersî'nin münâsebât hususundaki görüşünün değişip değişmediği veya niçin bu bilgileri *Cevâmi*'e almadığına dair elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Kesin olan husus ise Tabersî'nin iki eser arasındaki geçişinin bu bilgilerin göz ardı edilmesi ile sonuçlanmış olduğudur.

2.2.3.4. Fezâilu's-Sûver

Fezâilu's-sûver, Kur'an'ın bütününe ya da bazı sûre ve ayetlerinin faziletleri hakkında Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler ile ilgili ilim olarak tanımlanabilir.⁴²⁴ Tabersî *Mecme'û'l-Beyân*'da surelerin faziletlerine dair bilgileri zikretmeye ihtimam göstermiştir. Bu bilgiler Übeyy b. Kâ'b'a, İmam Bâkır'a, İmam Ca'fer-i Sâdık'a vd. dayanmaktadır. Surelerin faziletlerine dair bilgiyi her surenin girişinde *الْآيَةُ فَضْلُهَا* ve *فَضْلُهَا* ifadesiyle zikreden⁴²⁵ Tabersî'nin, *Cevâmi'û'l-Câmi*' söz konusu olduğunda bu meseledeki tavrının ve yönteminin ne olduğunu incelemek önem arz eder. Bu noktada *el-*

⁴¹⁸ Krş. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/347; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/209-210; Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/171-172.

⁴¹⁹ Krş. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 2/64; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/256; Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/207.

⁴²⁰ Krş. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 2/226; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/348-349; Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/279.

⁴²¹ Krş. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 2/277; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/376-377; Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/308-309.

⁴²² Krş. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 3/124; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/533-534; Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/424-425.

⁴²³ Krş. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 9/60; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/239-240; Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 3/301-302.

⁴²⁴ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *el-Muhârrer fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 1429), 193; Ömer Faruk Akpınar, "Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı", *İSTEM: İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 9/17 (2011), 177.

⁴²⁵ Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 172-174; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 221.

Keşşâf'ta surelerin faziletlerine ilişkin rivayetlerin surelerin sonlarında zikredildiğinin⁴²⁶ akılda tutulması mukayese açısından faydalı olacaktır.

Ele alacağımız ilk örnek el-Bakara suresinin faziletine dair bu üç tefsirde geçen rivayetlerdir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da surenin faziletlerine dair sahabeden Übeyy b. Kâ'b, Sehl b. Sa'd'dan (ö. 91/710), temriz sîgasıyla bir rivayet ve son olarak İmamlardan Ca'fer-i Sâdık'tan bir nakle yer verir. Übeyy b. Kâ'b'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber "Her kim Bakara Suresini okursa Allah rahmeti onun üzerinde olur. Ona Allah yolunda sınır boylarında nöbet tutan kişinin ecri verilir." demiştir. İmam Ca'fer-i Sâdık ise şöyle demiştir: "el-Bakara ve Âl-i 'İmrân Surelerini okuyan kişi kıyamet günü başının üzerinde iki bulut ile gölgelenir."⁴²⁷ *el-Keşşâf*'ta da surenin fazileti ile ilgili tek bir rivayet bulunmaktadır. Doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilen rivayette "İçerisinde Bakara'nın zikredildiği sure Kur'an'ın fustâtıdır (otağıdır.) Onu öğrenin. Zira onu öğrenmek bereket, terk etmek ise pişmanlık sebebidir. Betale/Boşların ise ona gücü yetmez. Denildi ki: Boşlar da nedir? Hz. Peygamber "Sihirbazlardır." diye cevap verdi."⁴²⁸ *Cevâmi*'de; *Mecme'ü'l-Beyân*'da Übeyy b. Kâ'b'dan, *el-Keşşâf*'ta mürsel olarak doğrudan Hz. Peygamber'den gelen rivayet ile *Mecme'ü'l-Beyân*'da İmam Ca'fer'den gelen rivayet zikredilmektedir.⁴²⁹

Karşılaştırması yapılabilecek bir diğer sure ise Âl-i 'İmrân Suresidir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da bu surenin faziletine dair Übeyy b. Kâ'b, İbn Abbâs ve Büreyde b. el-Husayb'dan toplamda üç rivayet gelmektedir. Übeyy b. Kâ'b'dan gelen rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Her kim Âl-i 'İmrân Suresini okursa okuduğu her bir ayete karşılık cehennem köprüsünden ona bir korunma verilecektir." Büreyde b. el-Husayb ise Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakleder: "Bakara ve Âl-i 'İmrân Surelerini öğrenin. Zira onlar zehrâvândır. Onlar kıyamet günü iki bulut, iki gölgelik yahut kanatlarını açmış süzülerek uçan iki grup kuş gibi sahiplerini (onları okuyanları) gölgeleyeceklerdir."⁴³⁰ *el-Keşşâf*'ta Hz. Peygamber'den surenin fazileti ile alakalı iki

⁴²⁶ Cürcânî, *el-Keşşâf*'ta böyle bir tercihe gidilmesinin sebebini şöyle açıklar: Birçok müfessir surelerin faziletleri ile ilgili rivayetleri teşvik maksadıyla o surelerin girişlerinde zikretmiştir. Zemahşerî ise bu rivayetleri sıfat olarak düşünerek mevsufları olan surelerin sonunda vermiştir. Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Hâşiye 'âle'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Raşid b. Ömer 'Ârâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1437), 234; Ayrıca bk. Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 262.

⁴²⁷ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/41.

⁴²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/868.

⁴²⁹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/60-61.

⁴³⁰ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/189.

rivayet zikredilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber “Her kim Bakara ve Âl-i ‘İmrân Surelerini okursa okuduğu her ayete karşılık cehennem köprüsünden kendisine bir korunma verilir.” demiştir. Diğer rivayette ise “Her kim cuma günü içerisinde Âl-i ‘İmrân zikredilen sureyi okursa Allah ve melekler güneş batana kadar kendisine rahmet eder.” ifadeleri nakledilmektedir.⁴³¹ *Cevāmi’*’de de *Mecme’ū’l-Beyān*’da olduğu gibi, Übeyy b. Kā’b ve Büreyde’den gelen rivayetler zikredilmiş, ancak İbn Abbās’tan gelen rivayete yer verilmemiştir. Rivayetler aynıdır ve *Mecme’ū’l-Beyān*’da olduğu gibi yine sure başında zikredilmiştir.⁴³²

Faziletine dair rivayet zikredilen bir diğer sure ise el-Māide Suresidir. *Mecme’ū’l-Beyān*’da surenin faziletine dair Übeyy b. Kā’b’dan, Ayyāşî ve Ebu’l-Cārūd’dan nakille Hz. Ali’den ve Ebū Hamza es-Sümmālî’den toplamda dört rivayet gelmiştir. Übeyy b. Kā’b, Hz. Peygamber’in şöyle dediğini nakletmektedir: “Her kim Māide Suresini okursa kendisine yeryüzünde nefes alan her Yahudi ve Hristiyan için on sevap verilir, on günahı silinir ve on derece yükseltilir.”. Ebu’l-Cārūd’dan rivayetle Hz. Ali şöyle demiştir: “Her kim perşembe günleri Māide Suresini okursa imanına hiçbir zaman şirk bulaşmayacaktır.”.⁴³³ *el-Keşşāf*’ta ise Hz. Peygamber’den nakledilen tek bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayette Hz. Peygamber “Her kim Māide Suresini okursa kendisine yeryüzünde nefes alan her Yahudi ve Hristiyan için on sevap verilir, on günahı silinir ve on derece yükseltilir.” ifadelerini kullanmıştır.⁴³⁴ *Cevāmi’*’de de Übeyy b. Kā’b’dan gelen rivayetin aynısı zikredilmektedir. Buna ek olarak Ebu’l-Cārūd’dan nakille İmam Bâkır’a isnad edilen “Her kim perşembe günleri Māide Suresini okursa imanına hiçbir zaman zulüm bulaşmayacak ve hiçbir zaman şirke düşmeyecektir.” rivayetine yer verilmektedir.⁴³⁵

Netice itibarıyla *Mecme’ū’l-Beyān*’da fezâilü’s-süver ile ilgili rivayetleri nakletmeye özen gösteren Tabersî’nin orada Übeyy b. Kā’b, İbn Abbās, Büreyde b. el-Husayb, Ayyāşî, Ebū Hamza es-Sümmālî, İmam Bâkır ve İmam Ca’fer gibi isimlerden bu rivayetleri naklettiğini gördük. Bu rivayetleri her surenin başında gerekli başlığı açarak verdiğine şahit olduk. *el-Keşşāf*’ta ise Zemahşerî’nin bu rivayetlere surelerin sonunda yer

⁴³¹ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 1/1183.

⁴³² Tabersî, *Cevāmi’ū’l-Cāmi’*, 1/262.

⁴³³ Tabersî, *Mecme’ū’l-Beyān*, 3/213.

⁴³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşāf Tercümesi*, 2/595.

⁴³⁵ Tabersî, *Cevāmi’ū’l-Cāmi’*, 1/467-468.

verdiğini ve tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan Hz. Peygamber'e isnad ile rivayette bulunduğunu söyleyebiliriz. Tabersî *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*de de fezâilü's-sûver konusuna önem atfetmiş ve *Mecme'ū'l-Beyān*'daki kadar uzun rivayetlere yer vermese de çeşitli haberleri eserine almıştır. el-Bakara, Āl-i 'İmrān, el-Māide, Yūnus,⁴³⁶ eṭ-Ṭūr⁴³⁷ ve el-Beyyine⁴³⁸ Sureleri çerçevesinde yaptığımız karşılaştırma sonucunda Tabersî'nin fezâil konusunda *el-Keşşāf*'ı herhangi bir şekilde takip etmediği anlaşılmıştır. Nitekim *el-Keşşāf* müellifi bu rivayetleri surenin tefsirinin sonunda zikrederken *Cevāmi'*de fezâil rivayetlerine *Mecme'ū'l-Beyān*'daki gibi sure girişinde yer vermiştir. Ayrıca *Mecme'ū'l-Beyān*'da özellikle fezâil konusunda Übeyy b. Kā'b'dan gelen rivayetleri zikretmiş olduğu, aynı tavrı *Cevāmi'*de de sergilediği görülmüştür. Ayrıca bu rivayetleri zikrettikten sonra *Mecme'ū'l-Beyān*'da İmamlardan gelen bir rivayete yer vermişse aynı rivayeti *Cevāmi'*ye de muhakkak almıştır. Buralarda genellikle İmam Bâkır ve İmam Ca'fer'in isimlerine rastlanmaktadır. Bunlara ek olarak -genellemek için elimizde yeterince veri bulunmamakla birlikte- İmamlardan gelen bir rivayet bulunmuyorsa Ebû Abdullah Büreyde b. el-Husayb'dan rivayette bulunması anlamlı olabilir. Zira Büreyde Horasan bölgesinde vefat eden son sahabi olarak bilinmektedir.⁴³⁹ İmamlardan gelen herhangi bir rivayetin bulunmadığı yerde İbn Abbās'a ait bir rivayet de mevcut iken Horasan'da vefat ettiği bilinen bir sahabînin naklini tercih ederek *Cevāmi'*e alması bu tavrını dikkat çekici kılmaktadır.

⁴³⁶ Krş. Tabersî, *Mecme'ū'l-Beyān*, 5/115; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 2/362; Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 2/109.

⁴³⁷ Krş. Tabersî, *Mecme'ū'l-Beyān*, 9/207; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 4/405; Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 3/437.

⁴³⁸ Krş. Tabersî, *Mecme'ū'l-Beyān*, 10/316; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 4/774; Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*, 3/281.

⁴³⁹ Ahmet Önköl, "Büreyde b. Husayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/492.

3. BÖLÜM: DİNÎ İLİMLER ÖZELİNDE *CEVÂMÎ'Ū'L-CÂMÎ'* VE *EL-KEŞŞÂF* İLİŞKİSİ

3.1. Fıkḥî Yöneliş

Tabersî'nin fikhî yönünün kuvvetli olduğundan ve eserinin mukaddimesinde bizzat ahkâm ayetleri ile ilgili yöntemini açıkladığından yukarıda bahsedilmişti. Dolayısıyla onun *Mecme'û'l-Beyân* adlı tefsirinde ahkâm içerikli ayetlerde fıkıhçı yönünü öne çıkarması ve konuya ilişkin mezheplerin görüşlerini delilleri ile birlikte zikretmesi oldukça doğal karşılanmalıdır. Ayrıca buralarda kendi mezhebinin savunusunu yapması da normaldir. Bu olgudan hareketle Tabersî'nin, diğer tefsiri olan *Cevâmi'û'l-Câmî'*de ahkâm ayetlerine karşı tavrı, *el-Keşşâf*'tan etkilenip etkilenmediği ve mezhep görüşündeki sebatını incelemenin önem arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu minvalde aşağıda İslam geleneğinde -usul ve furû' ayrımı yapılmaksızın- fikhî meseleler için delil teşkil etmiş ve tefsirleri esnasında müfessirlerin fıkıh formasyonunun ortaya çıkmış olduğu bazı ayetler incelenecektir. Böylece *Cevâmi'* ile *el-Keşşâf* arasındaki ilişkinin fikhî boyutu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

3.1.1. İcmâ'

Terim olarak “müctehidlerin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklinde tanımlanan icmâ', fıkıh usulünün kaynaklarının en önemli unsurlarından olup şer'î deliller arasında üçüncü sıraya yerleştirilmektedir.⁴⁴⁰ İcmâ'ın delil oluşu Kur'an, Sünnet ve akıl ile ispatlanmaktadır. Bu çerçevede el-Bakara 143, Âl-i 'İmrân 103, en-Nisâ 115. vd. ayetler delil olarak kullanılmaktadır. Bununla beraber icmâ'ın dinde hüccet olduğunu kabul edenlere göre en güçlü delil Sünnette bulunmaktadır.⁴⁴¹ Bütün olarak ümmetin ismet sıfatına sahip oluşunu tasvir eden icmâ' düşüncesi Şîa tarafında da kabul edilmektedir. Ancak onlar, icmâ'ın otoritesini ümmetin ismetine dayandıran cumhurun aksine masum imamlara bu sıfatı izafe etmekte ve icmâ'ın otoriteye sahip oluşunu içerisinde masum bir imamın bulunuşu şartına bağlamaktadır. Diğer bir deyişle Şîa'ya göre sayıları az ya da çok olması fark etmeksizin bir topluluğun kavli ile masum imamın kavli örtüşürse bu durum o icmâ'ı

⁴⁴⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 213.

⁴⁴¹ Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 224-225.

geçerli kılar.⁴⁴² Bu veriler ışığında Tabersî'nin icmâ' görüşünü *Mecme'û'l-Beyân* ve *Cevâmi'û'l-Câmi'* isimli eserlerinde inceleyip *el-Keşşâf* etkisi sonrasında ne durumda olduğunu ortaya koyabiliriz.

Tabersî'nin *Mecme'û'l-Beyân*'da وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık.” mealindeki el-Bakara Suresi 143. ayetin tefsiri çerçevesinde incelediği lafızlardan birisi ümmet-i vasattır. O, burada ümmet-i vasat ile kimin ya da kimlerin kastedildiği ile alakalı rivayetleri nakletmiştir. Öncesinde ayetteki *vasat* الوَسْطُ kelimesinin lügavî incelemesini yapmıştır. Buna göre vasat, *el-'adl* العدل anlamına gelmekte, yani burada mutedil ve hayırlı olan manası kastedilmektedir. Nitekim mutedil hayırlı, hayırlı olan mutedildir. Halil b. Ahmed'in *Kitābu'l-'Āyn* isimli eserinden nakille “Vasat, her şeyin en mutedili ve en hayırlısı anlamına gelir.” ifadelerini zikretmiştir. Ardından da Hz. Peygamber hakkında rivayet edilen “Kavminin en vasatıydı.” hadisinin “Kavminin en hayırlısı idi.” anlamında olduğunu eklemiştir.⁴⁴³ Lügat başlığı altında verdiği bu bilgilerden sonra mânâ başlığında ümmet-i vasat ifadesinin kimlere delalet ettiğini açıklamaya başlamıştır. Bu minvalde İmam Bâkır'ın “Ümmet-i vasat biziz ve biz kulları için Allah'ın şahitleri, O'nun yeryüzündeki hüccetiyiz.” dediğini, Ebu'l-Kâsım el-Haskânî'nin *Şevāhidu't-Tenzil li-Ķavā'idu-t-Taḥḍil* isimli eserinden nakille Hz. Ali'nin “لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” ayetiyle Allah bizi kastetmiştir. Zira Hz. Peygamber bize şahit (örnek), biz de Allah'ın kulları için şahitleriz (örnekleriz), yeryüzündeki hüccetiyiz. Biz kendileri hakkında وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ayetinde ümmet-i vasat ifadesi kullanılan kişileriz.” dediğini belirtmiştir.⁴⁴⁴

Ayetin tefsirinin son kısmında ise birçok âlimin bu ayeti Allah'ın, bu ümmetin adaletli olduğunu ifade etmesinden ötürü icmâ'a delil kabul ettiğini belirtmiştir. Zira Allah'ın adaletli olduğunu söylediği kimselerin doğru kabul ettikleri bir şeyin reddedilmesi mümkün değildir. Kendisi ise ayetin böyle bir şeye delil olarak kullanılamayacağını, çünkü zahirinin ümmetin her bir ferdinin bu sıfata sahip olmasını ifade ettiğini, vakıanın

⁴⁴² Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Tehzîbu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. thk. Seyyid Muhammed Huseyn er-Radavî (London: Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001), 203, 211; Seyyid Haşim el-Huseynî, *Usûlu't-Teşeyyu'* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1427), 257; Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 233-234.

⁴⁴³ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/309-310.

⁴⁴⁴ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/311.

ise bunun aksi olduğunu söylemektedir. Şayet ayetin, ümmetin icmâının cevazına delalet ettiğini düşünenler ümmetin bir kısmının kastedildiğini öne sürerlerse bu durumda görüşleri, ayette kastedilenlerin Ehl-i Beyt'in masum imamları olduğunu söyleyenlerden daha makbul olmayacaktır.⁴⁴⁵ Tabersî böylece bu ayetin icmâ' için delil olarak kullanılmasına karşı çıkmaktadır.

el-Keşşâf'ta konuyla alakalı herhangi bir istidlalde bulunulmamıştır. Burada ümmet-i vasat ifadesinin “hayırlı bir ümmet” yahut “adil kimseler” anlamını ifade ettiği belirtilmiş ve Arap dilinden bu anlamı destekleyen örnekler zikredilmiştir. Ayetin لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ kısmında ise kıyamet gününde ümmet-i Muhammed'den önceki ümmetlerin kendi peygamberlerinin tebliğini inkâr etmelerinden sonra bu ümmetlerin aleyhine ümmet-i Muhammed'in şahitlik edeceğine dair bir rivayet zikredilmektedir.⁴⁴⁶ Zemahşerî'nin ayetin tefsirine dair kullandığı bu ifadelerden hareketle ayetin icmâ' kavramı ile ilgili herhangi bir şeye delalet etmediğini düşündüğü sonucuna varılabilir.

Tabersî, *Cevâmi* 'de ayetin icmâ' ile alakalı olup olmadığına ilişkin herhangi bir açıklama ya da tartışmaya girmemiş, metin olarak *el-Keşşâf*'ı takip ederken *Mecme'ü'l-Beyân* 'da zikrettiği bir rivayet ve görüşü buraya almıştır. Buna göre *vasat* kelimesi hayırlı veya adil kimseler anlamındadır. Ayrıca *el-Keşşâf*'ta zikredildiğini belirttiğimiz rivayet de burada geçmektedir. Bunlara ek olarak Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*'da Hz. Ali'den nakledilen rivayet ile لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ifadesinin insanlara hakkı ve dini açıklayan ve böylece mazeretlerini ortadan kaldıran kimseler anlamına geldiği görüşünü buraya almıştır.⁴⁴⁷

Tabersî *Mecme'ü'l-Beyân* 'da icmâ' ile alakalı açıklama yaptığı bir diğer ayet يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” mealindeki en-Nisâ Suresi 59. ayettir. Buna göre bazı âlimler ayetinin لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ bölümünün, icmâ'ın delil oluşuna imkân verdiğini söylemektedir. Zira Allah ayette kendisine ve Rasûlüne bir meselenin irca edilmesini ihtilaf gerçekleşmesi şartına bağlamaktadır. Bu

⁴⁴⁵ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/313; Ayrıca bk. Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 278-279.

⁴⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/540.

⁴⁴⁷ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/158-159.

ise ihtilafın olmaması durumunda ırcanın gerekli olmadığını gösterir. İhtilafın gerçekleşmemesi ise ancak icmâ'ın delil kabul edilmesi ile mümkündür. Fakat Tabersî bu istidlalin ancak masum bir imamın mevcudiyeti kabul edilmesi halinde doğru olacağını, aksi halde bunun hatalı bir çıkarımı sonuç vereceğini belirtir. Çünkü âlimlerin çoğuna göre bir meselenin gerçekleşmesinin şarta ya da sıfata bağlanması, bu şart ya da sıfata sahip olmayan şeylerin aksi bir hükme sahip olmasını gerektirmez.⁴⁴⁸

Zemahşerî ayetin girişinde bir önceki ayet ile münasebetine değinmekte, ardından da *ülû'l-emr/أُولُو الْأَمْرِ* kavramının kimleri ifade ettiğine temas etmektedir. Buna göre kavram adil idarecileri kapsamaktadır. Zira zâlim idareciler herhangi bir konuyu Allah'a ve rasûlüne arz etmez. Dolayısıyla Allah ve Rasûlü onlardan uzaktır. Ayetin *فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ* kısmında ise yukarıda kabul ettiği anlam üzerine bina ettiği burada neden zâlim idarecinin kastedilmiş olamayacağı meselesini tartışmaktadır.⁴⁴⁹

Tabersî, *Cevâmi'*de ayetin yalnızca *أُولُو الْأَمْرِ* kısmını tefsir etmiştir. Buna göre ifadeden maksat adaletli idareciler ile masum imamlardır. Bunun sebebi olarak ise bu kimselerin insanlara hidayet yolunu gösteren ve hakkıyla hüküm veren insanlar olduğunu, Allah ve Rasûlünün yanında ancak bu sıfatlara sahip kimselerin zikredilebileceğini ve yine Allah'ın, kendisine isyan etmesi mümkün kişilere itaati emredemeyeceğini söyler. Ancak herhangi bir fikhî tartışmaya girmeden diğer ayetin tefsirine geçer.⁴⁵⁰

3.1.2. Ayakların Mesh Edilmesi

Furû fıkha bakan yönüyle Sünnî ve Şîî ayrımının temelini oluşturan meselelerden biri abdestte ayakların mesh edilmesinin mi yoksa yıkanmasının mı farzın yerine gelmesi için yeterli olduğuna dair tartışmadır. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler ile Zeydiyye ve Hâricîlere göre farz olan ayakların yıkanması olup mesh edilmesi yeterli değildir. Ca'feriyye mezhebine müntesip olan Şîa'nın İmâmiyye koluna göre ise farz olan ayakların mesh edilmesidir. İmâmiyye Şîa'sında konuya dair tartışmanın teşekkülü fıkıh kitapları çerçevesinde Ali b. Bâbeveyh'in *Fıkhu'r-Rızâ* isimli eserinden başlayarak takip edilebilmektedir. Tartışmanın temeli el-Mâide Suresi 6. ayette geçen *وَأَرْجُلُكُمْ* kelimesinin mansûb ya da mecrûr okunmasına dayanmaktadır. Ayakların yıkanmasının farzın yerine

⁴⁴⁸ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3/96-97.

⁴⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/513-514.

⁴⁵⁰ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/410-411.

gelmesi için şart olduğunu söyleyenler, bu kelimeyi mef'ûlun bih olan *وَجُوهَكُمْ* kelimesine atfederek mansûb okurken mesh edilmesinin yeterli olduğunu düşünenler ise mef'ûlun bih gayri sarîh olan *بِرُؤُوسِكُمْ* kelimesine atf olduğunu söyleyerek mecrûr okumaktadır. Buna ek olarak konuyla alakalı gelen hadis rivayetlerinin yorumundaki farklılıklar da tartışmanın oluşumunda pay sahibidir.⁴⁵¹ Bu bilgiler ışığında fıkıhta Ca'ferî olan Tabersî'nin bu konudaki görüşünün *Mecme'û'l-Beyân* ve *Cevâmi'û'l-Câmi'* çerçevesinde incelenerek fıkıhta Hanefî olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile karşılaştırılmasının önemli olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple aşağıda *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا الصَّلَاةُ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).” mealindeki el-Mâide Suresi 6. ayetin tefsiri çerçevesinde üç eser mukayese edilecektir.

Tabersî *Mecme'û'l-Beyân*'da ayetin tefsirinin en başından itibaren fikhî açıklamalarda bulunur. Bu minvalde öncelikle ayette bulunan abdest emrinin keyfiyetine değinen müfessir, sahih olan görüşün bir abdest ile bütün ibadetlerin yapılabilmesi olduğunu söyler. Abdestin her vakit yenilenmesi ile ilgili rivayetlerin ise farziyete değil, istihbâba delalet ettiğini belirtir.⁴⁵²

Ayetin konusuna genel bir giriş yapan Tabersî, bunun ardından *وَجُوهَكُمْ* bağlamında *ğusl/غسل* ve *mesh/مسح* lafızlarının tanımlarını vermektedir. Ayrıca yüzün sınırları konusundaki ihtilafa da yer veren müellif, İmamların bu konudaki görüşünü zikretmektedir. Tefsirin ilerleyen kısımlarında da fikhî açıklamalarda bulunan ve mezheplerin tercihlerini zikreden Tabersî, *وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* kısmında da bu tavrını devam ettirir. Bu çerçevede *وَأَمْسَحُوا* fiilinin yalnızca *بِرُؤُوسِكُمْ* kelimesinin mi yoksa *وَأَرْجُلَكُمْ* kelimesi ile beraber her ikisinin de müteallakı olup olmadığı üzerinden çıkarılan hükmü tartışır. Buna göre cumhur ulema ayaklar için verilen hükmün yıkamak olduğunu söylemiş, İmâmiyye ise mesh etmek olduğunu savunmuştur. Takiben mesele ile alakalı görüşleri zikreden Tabersî, mezhebinin görüşünü destekleyen rivayetleri naklederek fikhî savunu yapmaya başlar. Bunun ardından meselenin temel çıkış noktasını teşkil eden

⁴⁵¹ Sefa Atik, “Şeyh Müfid’in Ebû Ca’fer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 102-105; Abdülkadir Şener, “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/69.

⁴⁵² Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 3/233-234.

kıraat vechine geçer. İmâmiyye'nin fikhî tercihini destekleyen mecrûr okuyuşu doğru kabul ederek cumhur ulemanın dayandığı mansûb okuyuşun dayanaklarını zikreden müellif, ardından detaylı bir şekilde bu kıraati rivayet, lûgat, nahiv ilmi verileriyle eleştirmektedir. Ayrıca burada Şerîf el-Murtazâ'dan da faydalanan müellifin ciddi bir savunu gayretinde olduğu da açıkça görülmektedir.⁴⁵³

Zemahşerî de *el-Keşşâf*'ta meselenin tartışıldığı kısımla alakalı incelemede bulunur. Bu çerçevede ayetin mansûb ve mecrûr olmak üzere iki farklı kıraat vechine sahip olduğunu ifade eder. Mansûb okuyuşun ayakların da yıkama hükmüne dahil edilmesi anlamına geldiğini söyler. Muhtemel bir soru ortaya atarak -açıkça belirtmese de- Şîa'nın ayetle alakalı tercihinin itirazda bulunur. Buna göre mecrûr okuyuşu içeren kıraate itibar edilir ve ayaklar mesh hükmüne dahil edilirse buna nasıl cevap verileceğini ifade eden bu soruya iki yönden cevap verir. Birinci açıklamasını genel bir kanı üzerine kurgular. Buna göre ayaklar yıkama hükmüne dahil olan diğer üç organdan farklıdır. Zira suyun, ayaklar üzerine dökülmesi ile yıkamanın gerçekleştiğini, bunun ise israfa sebep olma riski bulunduğunu belirtmiştir. Bu açıklama üzerine sonucu bina eden Zemahşerî, ayakların *وَأَمْسَحُوا* fiiline atfedilmesinin, onların yıkanırken mesh edemişçesine yıkanması ve sudan tasarruf edilmesini tavsiye etmeye yönelik söyler. İkinci açıklamayı ise nahvî düzlemde yapmaktadır. Buna göre *وَأَرْجُلُكُمْ* kelimesinin bir sonraki terkip olan *إِلَى الْكَعْبَيْنِ* ile sınırlandırılması da ayakların mesh etme hükmüne dahil olmadığına delalet eder. Nitekim meshe sınır çizilmesi İslam şeriatında görülmüş bir durum değildir. Zemahşerî, ayetin kalan kısmında da mesele ile alakalı diğer görüşleri zikretmiştir.⁴⁵⁴

Tabersî *Cevâmi*'de bu ayet çerçevesinde hem *el-Keşşâf*'ı hem de *Mecme'ü'l-Beyân*'ı metin kurgusu için kullanmıştır. Bu minvalde ayetteki tartışma konusu olan ayakların meshedilmesi ile alakalı İmâmiyye'nin görüşünü zikreder. Ardından mansûb ve mecrûr kıraat vecihlerinin nahvî açıdan temellerini kısaca verir. Bunlarla alakalı herhangi bir detaylı açıklamada bulunmaz. Akabinde Zemahşerî'nin mecrûr kıraat üzerinden ayakların mesh hükmüne dahil edilmesi ile ilgili açıklamasını alıntılıyıp ismini de zikrederek onu açıkça eleştirir. Buna göre Tabersî, yukarıda Zemahşerî'nin birinci açıklaması olarak ifade ettiğimiz ayakların yıkanma açısından su israfına sebep olabileceği ve bundan dolayı *وَأَمْسَحُوا* fiiline atfedilmesi gibi bir anlatının kesinlikle hatalı

⁴⁵³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3/235-239.

⁴⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/382-384.

olduğunu söyler. Zira atfedilen (ma'tûf), atfedildiği şeyin (ma'tûf aleyhi) hükmünü alır. Ayrıca غُسل ve مَسَح lafızları anlamsal olarak birbirinden farklıdır. Üstelik Kur'an yıkanacak uzuvlarla meshedilecek uzuvları birbirinden ayırmıştır. Dolayısıyla bu açıklama kabul edilebilir değildir. Tabersî, Zemahşerî'nin ikinci açıklamasına da itiraz getirmektedir. Buna göre meshe herhangi bir sınır çizilmesi ayakların yıkama hükmüne dahil olduğuna delalet etmez. Ona göre ayette açıkça اَلْكُعْبَةُ ifadeleri kullanılsaydı bu herhangi bir şekilde garipsenmez ve hiç kimse ayakların mesh edilmesi konusunda şüpheye düşmezdi. İşte aynı durum ayakların mesh fiiline atfedilmesinde de geçerli olmalı ve garipsenmemelidir. Tabersî, meselenin ayrıntılarının ve tartışmanın detaylarının *Mecme'ü'l-Beyân*'da zikredildiğini söyleyip *Cevâmi*'de bundan daha fazlasına yer olmadığını belirterek bu faslı kapatmaktadır.⁴⁵⁵

3.1.3. Kiblenin Değiştirilmesi

Beytü'l-Makdis ve Ka'be Hz. İbrahim'den bu yana kutsal merkezlerdir. Hz. İbrahim'den beri kible olan Ka'be, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde kendisine yönelerek namaz kıldığı yer olmuştur. Mekke döneminde merkez muhatap kitleyi oluşturan müşriklerin İslam'dan yüz çevirmek için bahane bulmalarını engelleme adına stratejik bir tavır olarak okunabilecek bu durum, hicret sonrası Medine döneminde Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e yönelmesi ile devam etmiştir. Nihâî kertede قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.” mealindeki el-Bakara Suresi 144. ayet ile Ka'be, İslam'ın kiblesi olarak tayin edilmiştir.⁴⁵⁶ Yine kible ile

⁴⁵⁵ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/478-480.

⁴⁵⁶ Yakup Bıykoğlu, “İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimai Boyutu”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 6/1 (2020), 75-84; Ahmet Özel, “Kible (İslâm'da Kible)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/365-367.

ilişkilendirilen ve umûm ifade eden el-Bakara Suresi 115. ayetin bu ayet ile nesh edilip edilmediği tartışılmıştır.⁴⁵⁷

Konunun *Mecme'û'l-Beyân*'da nasıl incelendiğini, *Cevâmi'û'l-Câmi*'de Tabersî'nin konuyla alakalı görüşünde herhangi bir değişme olup olmadığını ortaya koymak üzere aşağıda el-Bakara Suresi 144. ayet merkezinde karşılaştırma yapılacaktır.

Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*'da bu ayetin namazda Beytü'l-Makdis'e doğru yönelmeyi nesh ettiğine dair rivayetler bulunduğundan bahseder. Buna göre İbn Abbâs "Bildığımız kadarıyla Kur'an'da nesh edilen ilk husus kible meselesidir." demiştir. Ayrıca Ca'fer b. Mübeşşir'den ise "Bu ayet Kur'an'ın sünneti nesh ettiğine dair bir örnektir." ifadelerini nakletmektedir. Bu görüşün daha kuvvetli ve tercih edilmeye layık olduğunu düşünen Tabersî'ye göre bunun sebebi Kur'an'da Beytü'l-Makdis'e yönelerek ibadet etmeye dair herhangi bir nassın bulunmamasıdır. Bununla beraber ayetin, el-Bakara Suresi 115. ayeti⁴⁵⁸ *فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ* nesh ettiği söylenebilir. Ancak ona ve İmamların görüşüne göre bu ayeti kapsamı sefer halinde kılınan nafil namazlar ile sınırlıdır. Dolayısıyla Tabersî'ye göre el-Bakara Suresi 115. ayet neshe konu değildir. Surenin 144. ayeti ise Sünneti nesh etmesi açısından nesh konusu ile ilişkilendirilmelidir.⁴⁵⁹

el-Keşşâf'ta da ayetin kiblenin tahvili ile ilgili olduğunu gösteren yorumlar yapılmaktadır. Bununla beraber konu ile ilgili bu ayetin el-Bakara Suresi 115. ayeti, başka herhangi bir ayeti ya da Sünneti nesh ettiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır.⁴⁶⁰

Tabersî, *Cevâmi*'de ayetle alakalı herhangi bir fikhî tartışmaya girmemiştir. *Mecme'û'l-Beyân*'da kiblenin tahvili ile ilgili nesh meselesine değinen müfessirimiz, burada kendi eserinden yararlanmamış, bilakis metin ve muhteva açısından *el-Keşşâf*'ı takip etmiştir. Buradan yaptığı alıntılarda da -kriterinin ne olduğunu tayin edemesek de- seçici olduğu görülmektedir. Buna göre *el-Keşşâf*'ta ayetin üzerine indiği olay ilgili zikredilen iki rivayetten temrîz sîgasıyla olanı bu metne almıştır. Ayrıca *Mecme'û'l-Beyân*'da Ebû Ali el-Cubbâi'nin *şatr*/شَطْر kelimesi için *nişf*/نِصْف manasını tercih ederek ayette Allah'ın Hz. Peygamber'e Mescid-i Harâm'ın yarısına yönelmeyi emrettiğini nakleder. Zira böylece

⁴⁵⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Âzîm*, thk. Hânî el-Hâc (Kahire: Dâru't-Tevfikiyye, ts.), 1/188; Bıykoğlu, "Dini-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları", 82.

⁴⁵⁸ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

⁴⁵⁹ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/315-316; Ayrıca bk. Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 281.

⁴⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/548-550.

Kâ'be'nin karşısında olabilecektir. Ancak Tabersî, bu görüşün ve buna uygun olarak tercih edilen anlamın müfessirlerin görüşüne muhalif olmasından ötürü hatalı olduğunu söyler.⁴⁶¹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân* 'da olan ancak *el-Keşşâf* 'ta göremediğimiz bu itirazı da *Cevâmi* 'e almamıştır.⁴⁶²

3.1.4. Yolculukta Namazın Kısaltılması

Fıkıh literatüründe “bazı hükümlerin değişmesine neden olan yolculuk” olarak tanımlanan ve mukabilinde ikâmet ve hadar terimleri kullanılan sefer kavramı, Kur'an'da da birçok defa geçmektedir. Bu literatürde sefer kavramı, tanımı ve hükümleri gibi hususlar daha çok seferî kişinin namazı kısaltması konusu merkeze alınarak tartışılmıştır. en-Nisâ Suresi 101. ayet, Hz. Peygamber'in hadisleri ve ameli, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden hareketle konuya dair hükümler ortaya konulmuştur. Buna göre seferî kişinin dört rekatlık namazları iki rekât kılması azimetini esas alan Hanefilere göre vacip, çoğunluk Mâlikî âlimlere göre ise sünnet-i müekkededir. Ruhsatı esas alan Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise namazların kısaltılması ruhsattır, tam kılınması ise daha faziletlidir. İmâmiyye de yolculukta namazın kısaltılması azimet olarak kabul etmekte ve Hanefiler ile ortak görüşü paylaşmaktadır.⁴⁶³ İmâmiyye ve diğer mezheplerin bu konudaki görüşleri ışığında aşağıda İmâmiyye mensubu Tabersî'nin her iki eserindeki görüş ve açıklamaları ile Hanefî mezhebine müntesip Zemahşerî'nin *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.” mealindeki en-Nisâ Suresi 101. ayetine dair yorumları karşılaştırılacaktır.

Tabersî *Mecme'ü'l-Beyân* 'da, ayette bahsedilen namazın kısaltılması ile alakalı birkaç görüş bulunduğunu zikreder. Birinci görüşe göre namazın kısaltılmasından maksat rekât sayılarının azaltılmasıdır. Buna göre dört rekatlı namazlar iki rekât olarak kılınır. Mücâhid ve bazı müfessirlerden nakille zikrettiği bu görüş aynı zamanda İmâmiyye'nin de tercih ettiği görüştür. İkinci görüşe göre ise namazın rükûnlarından olan kıyamın terk edilerek îmâ yoluyla, bu da mümkün değilse her rekât için zikirde bulunulması kastedilir.

⁴⁶¹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/315.

⁴⁶² Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/160-162.

⁴⁶³ Fahrettin Atar, “Sefer”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 36/294-297; Ayetullah Ca'fer Subhânî, “Şi'a İmâmiyyesi'nde Seferilik Hükümleri”, *Seferilik ve Hükümleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1997), 387-391.

Sonuncu görüşe göre ise namazın kısaltılmasından maksat onların cem' edilmesidir. Tabersî doğru ve tercihe şayan görüşün birincisi olduğunu da açıkça söylemektedir.⁴⁶⁴ Ayrıca ayetin zahirinden namazın kısaltılması hükmünün yalnızca korku durumunda geçerli olacağı anlaşılmaktaysa da Hz. Peygamber'in açıklaması ile korkudan emin olduğu durumlarda da namaz kısaltılabilir. Tabersî, yolculukta namazın kısaltılması ile ilgili ihtilafa da değinerek İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini zikretmiş ve Ebû Hanîfe'nin tercihinin aynı zamanda İmâmiyye'nin görüşü olduğunu eklemiştir. Buna göre Şâfiî seferde namazın kısaltılmasının ruhsat olduğu görüşündedir. Ebû Hanîfe ve İmâmiyye'ye göre ise azîmettir ve farzdır. Ardından Zürâre ve Muhammed b. Müslim kanalıyla Ca'fer-i Sâdık'a namazın kısaltılmasının azîmet oluşunun sebebiyle alakalı yöneltilen soruyu içeren bir rivayet zikretmiştir. Rivayette bunun azimet olduğunu bilen ile bilmeyen kişinin dört rekâtlık bir namazı kısaltmaksızın kılması durumunda iade edip etmeyeceğine dair açıklama yapmıştır.⁴⁶⁵

Zemahşerî de ayetin tefsirinde yolculukta namazın kısaltılması meselesini tartışır. O, Ebû Hanîfe'ye göre namazın kısaltılmasını gerektirecek yolculuk süresinin deve ve yaya yürüyüşü ile üç gün üç gece olduğunu söylemekte ve bu konuda itibarın yolcunun hızına olmadığını eklemektedir. Şâfiî'ye göre ise yürüme ile iki günlük mesafe olduğunu belirtmektedir. Ardından Zemahşerî, ayetin *فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* kısmının literal düzeyde yolcunun, namazı kısaltması ve tam kılması konusunda muhayyer bırakıldığını, tam olarak kılmasının ise daha makbul olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Şâfiî'nin bu görüşü tercih ettiğini zikreden müellif, bunu destekleyen mahiyette hadisleri de nakleder. Ebû Hanîfe'nin de bu konudaki görüşüne yer veren Zemahşerî, ona göre yolculuk halindeyken namazı kısaltmanın ruhsat değil, azimet olduğunu ve onun diğer türlü kılmayı caiz görmediğini nakleder. Ayrıca o, *تَقْصُرُوا* fiilinden hareketle buradan muhayyerlik anlaşılabileceğini düşünen kimselere de bir cevap verir. Buna göre ayette bu fiilin kullanılmasının, muhatapların seferdeyken namazı kısaltmaları halinde gönüllerinde namazı eksik kıldıklarına dair herhangi bir şüphe oluşmasını engelleme ve kalplerinin mutmain olmasını sağlamaya yönelik bir ifade olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3/144.

⁴⁶⁵ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3/145.

⁴⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/248-250.

Tabersî *Cevâmi*'de bu ayet çerçevesinde hem *el-Keşşâf*'tan hem de *Mecme'û'l-Beyân*'dan yararlanmıştır. Ayetin tefsirinin genelinde metin olarak Zemahşerî'yi takip eden müellif, metni doğrudan alıntılamaııp tekrar kurgulamıştır. Bununla beraber İmâmiyye'nin mesele ile ilgili görüşlerini de zikretmiş ve bunların bilgisini *Mecme'û'l-Beyân*'dan almıştır. Ayrıca *Mecme'û'l-Beyân*'da, namazın kısaltılmasından maksadın ne olduğuna dair konuyu detaylandırıp farklı görüşlere yer vererek açıkça tercihte bulunurken *Cevâmi*'de doğrudan kendi tercihini ayetin tefsirine yansıtmış ve diğer anlam ihtimallerini zikretmemiştir. Tabersî, korku halinde kılınan salâtu'l-havfin kısaltılmasının ayet, sefer halinde namazı kısaltmanın ise Hz. Peygamber'in beyanı ile sabit olduğunu ifade etmiştir. Sefer halinde kısaltmanın Ebû Hanîfe'ye göre azîmet ve farz olduğunu, İmâmiyye'nin bu görüşü benimsediğini, Şâfî'nin ise ruhsat dediğini nakletmiştir. *el-Keşşâf*'ta muhtemel bir soru olarak ayetin فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا kısmından hareketle ortaya atılan sorunun cevabına da burada yer veren Tabersî, son olarak her iki eserdeki bilgileri bir araya getirerek namazı kısaltacak seferîlik mesafesine dair görüşleri zikretmektedir. Ek olarak *Mecme'û'l-Beyân*'da yolculukta ve mukîm haldeki namazların farz kılınma keyfiyetine dair naklettiği rivayetleri burada doğrudan zikretmemiş, bilakis onlardan ortaya çıkan mefhuma yer vermektedir.⁴⁶⁷

3.1.5. İtikâf

İtikâf, “kişinin ibadet maksadıyla ve belirli bir şekilde camide kalması” olarak tanımlanan Kur'an ve Sünnet ile sabit bir ibadettir. Vacip, sünnet ve müstehap olarak üçe ayrılan itikâfın; itikâfa giren kişinin nitelikleri, itikâfın süresi, mekân gibi konularda bazı hükümleri bulunur. ثُمَّ اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا. “Sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın. Allah ayetlerini insanlar için işte böyle açıklar. Umulur ki sakınırlar.” mealindeki el-Bakara Suresi 187. ayet çerçevesinde tartışılan ve müfessirlerin, mezheplerinin görüşlerini serdettiği itikâf konusunda mezhepler itikâfa giren kişinin sıfatları konusunda ortak iken diğer konularda genel olarak ihtilaf etmektedir.⁴⁶⁸ İmâmiyye'ye mensup Tabersî de mezhebinin bu konudaki

⁴⁶⁷ Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/435-436.

⁴⁶⁸ Mehmet Şener, “İtikâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/457-458.

görüşlerini *Mecme'û'l-Beyân*'da aktarmaktadır. Bu minvalde aşağıda öncelikle Tabersî'nin bu açıklamaları incelenecek, ardından *el-Keşşâf* ve *Cevâmi*'deki yorumlara yer verilecektir. Böylece Hanefiler ile İmâmiyye'nin ihtilaf ettiği noktalarda Tabersî'nin *Cevâmi*'deki tavrı ortaya konulacaktır.

Tabersî *Mecme'û'l-Beyân*'da bu ayetin *وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ* kısmı ile alakalı yorumda bulunur. Ona göre burada, itikâf yapan kimselerin bu süre zarfında hanımları ile cinsi münasebette bulunmamalarının gerekliliği vurgulanmaktadır. Ayetin anlamını verdikten sonra itikâf ile ilgili fikhî açıklamalarda bulunan müellif, kendi mezhebine göre itikâfın ancak Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebî, Mescidi'l-Kûfe ve Mescidi'l-Basra'da yapılabildiğini, bunlar haricinde herhangi bir mescidde itikâfın caiz olmadığını belirtir. Diğer fakîhlere göre ise diğer mescidlerde de itikâfın caiz olduğunu ekler. İmam Mâlik'in mescidlerle alakalı zikrettiği bir kayda da yer veren Tabersî, onun itikafları “camîler” ile sınırladığına dikkat çeker. Ardından itikâfla alakalı başka bir mesele olan itikâfın oruçlu ya da oruçsuz yapılmasına geçer. Buna göre İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in itikâfın yalnızca oruçlu gerçekleştirilebileceğini, İmam Şâfiî'nin ise oruçsuz da sahih olabileceğini düşündüğünü söyler. Konuyla alakalı üçüncü mesele olarak da itikâfın süresinden bahis açan Tabersî, kendi mezhebine göre en az üç gün, Ebû Hanîfe'ye göre en az bir gün, İmam Mâlik'e göre en az on gün, İmam Şâfiî'ye göre ise alt sınırın bulunmadığını ifade etmiştir. Bütün bunlara ek olarak Tabersî, ayette itikâf yapan kişinin gece olsun gündüz olsun cinsi münasebette bulunmasının haram olduğuna delil bulunduğunu belirtir.⁴⁶⁹

Zemahşerî de *el-Keşşâf*'ta ayetin ilgili bölümünde itikâf konusunu açar. Öncelikle itikâfın “Kişinin içerisinde ibadet etmek üzere kendisini mescide hapsedmesidir.” şeklinde tanımını yapar. Ardından itikâfı bozan fiillerden bahseden Zemahşerî, cinsi münasebetin ve dokunma ya da öpme sebebiyle inzalin itikâfı fasid kıldığını söyler. İkinci bir mesele olarak ise itikâfın yapılacağı mekândan bahis açar. Buna göre itikâf ancak mescidde sahih olur ve bir mescidin diğerine bu konuda herhangi bir üstünlüğü yoktur. Konuyla ilgili diğer görüşleri de sıralayan müellif, bazılarının itikâfın ancak Mescid-i Nebî'de caiz olduğu görüşünü savunduğunu, birtakım âlimlerin ise câmîde olması gerekliliği

⁴⁶⁹ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 2/20.

görüşünde olduğunu nakleder. Cumhurun ise cemaat mescidinde de caiz olduğunda ittifak ettiğini aktarır.⁴⁷⁰

Tabersî *Cevāmi'*de ayetin bu kısmı ile ilgili yalnızca, وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ifadesinin “mescidlerde itikaf yaparken” anlamında olduğuna ve itikâfın “kişinin kendisini ibadet için mescide hapsetmesi” anlamına geldiğine değinir. Ayetin tefsirinin bu kısmında olduğu gibi devamında da *el-Keşşâf* metnini takip eder.⁴⁷¹

3.1.6. Mut’a Nikâhı

“Aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmaları” olarak tarif edilen mut’a nikahı, Şîa’nın Ca’feriyye kolu haricinde diğer İslam mezhepleri tarafından haram kabul edilmektedir.⁴⁷² Bu nikah türünü meşru kabul eden Şîa’da mut’a nikahı aynı zamanda itikat düşüncesi ile de ilişkilendirilmektedir.⁴⁷³ Sünnet, icmâ’ ve akıl ile de delillendirilen mut’a nikahına dair tartışma, temelde en-Nisâ Suresi 24. ayette geçen فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ ifadesindeki *istimte’a*/اسْتَمْتَع kelimesinin yorumu üzerinden cereyan eden etmiştir. Bu çerçevede aşağıda inceleneceği üzere hem Şîi tefsirlerde hem de diğer alanlara dair eserlerde bu konuya önem atfedilmiş ve meşruluğu ispat edilmeye çalışılmıştır.⁴⁷⁴ Bu minvalde aşağıda İmâmî bir müfessir olan Tabersî’nin bu konuya dair görüşlerini aktardığı “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” “Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.” mealindeki en-Nisâ Suresi 24. ayete dair yorumu incelenecek, ardından *el-Keşşâf*’ta ayetin nasıl ele alındığına göz atılacaktır. Son olarak Tabersî’nin *Cevāmi’ü’l-Cāmi*’deki yorumu da ortaya konularak mukayese yapılacaktır.

⁴⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/230-231.

⁴⁷¹ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/187.

⁴⁷² İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174; Başka bir tanım için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 6.

⁴⁷³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu’l-Fakîh*, thk. Hüseyin el-Alemî (Beyrut: Müessesetü’l-‘Alemlî li’l-Matbuât, 1986), 3/299; Dönmez, “Müt’a”, 32/174.

⁴⁷⁴ Ca’fer Subhânî, *Mut’atü’n-Nisâ fi’l-Kitâbi ve’s-Sünneti* (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, ts.), 27-58; Bazı Sünnî âlimlerin delilleri için bk. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu – Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 3/145-150; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘Âzîm*, 1/156; H. Mehmet Soysaldı, “Nisâ Suresi 24. Âyeti Işığında Mut’a Nikâhı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 165-182; Abdullah Kahraman, “Mut’a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 159-163.

Tabersî *Mecme'û'l-Beyân* 'da bu ayetin *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً* kısmı ile alakalı değerlendirmelerde bulunurken öncelikle istemte'a fiilinin anlamına ve ayete etkisine değinmektedir. Buna göre *اسْتَمْتَعَ* fiilinin anlamı kişinin evli olduğu kadından faydalanması, cinsî münasebette bulunmasıdır. Buna göre ayetin anlamı da “Nikâhladıktan sonra kendilerinden faydalandığınız, cinsî münasebette bulunduğunuz kadınlarınızın mehirlerini verin.” olmaktadır.⁴⁷⁵

Tabersî; Hasan-ı Basrî, Mücâhid ve İbn Zeyd'in görüşü olarak verdiği bu anlamdan sonra ikinci bir ihtimali de zikretmeden geçmemektedir. Buna göre ayette kastedilen durum mut'a nikâhıdır. Mut'a nikâhı muayyen bir vakte kadar, belirlenmiş bir mehir üzerine gerçekleştirilen nikâh akdidir. Tabersî, bu anlamın hem İbn Abbâs, Süddî, İbn Saîd ve tâbiinden bir kısım âlimin görüşü olduğunu hem de İmâmiyye tarafından sahih görüş olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Ona göre ayetin açık/sarîh anlamı da budur. Nitekim *اسْتَمْتَعَ* ve *تَمَتَّعَ* kelimeleri her ne kadar lügavî olarak mutlak faydalanma ve lezzet alma anlamına gelse de vaz'-ı şer'îde mut'a nikâhı için kullanılır hale gelmiştir. Kadınlara isnâd edilerek kullanıldığında ise bu anlam kesinleşir. Öyleyse buna göre ayetin anlamı “Kadınlara mut'a nikâhı yaptığınızda onlara ücretlerini (أُجُورَهُنَّ) verin.” şeklinde olmalıdır.⁴⁷⁶

Tabersî ayeti tefsirinin devamında bu görüşü için istidlallerde bulunmakta, ayrıca sahabeden rivayetler nakletmektedir. Nahvî çerçevede yapmış olduğu bu istidlale göre ayette kastedilenin cinsî münasebet değil, mut'a nikâhı olmasının gerekçesi, Allah'ın, mehrin vücubiyet kazanmasını istimtâ'a bağlamasıdır. Bu durumda ayette kastedilen mut'a nikâhı olmalıdır. Zira mehir ancak bu akit ile vacip olur. Tabersî, bu anlam için kullandığı ikinci istidlali ise kıraat ilmi üzerinden kurgulamaktadır. Buna göre Übeyy b. Kâ'b, İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un da içinde bulunduğu bazı sahabîler ayeti *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً* şeklinde okumuştur. Bu okuyuş ayette kastedilenin mut'a nikâhı olduğunu belirgin hale getirmektedir. Ayrıca Sâ'lebî'nin tefsirinden nakille Übeyy b. Kâ'b'ın mushafında bu ayetin *إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى* ziyadesiyle yazıldığını ifade etmektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 3/50.

⁴⁷⁶ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 3/50.

⁴⁷⁷ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 3/51 Tabersî'nin zikrettiği diğer deliller için bk. Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 3/51.

Zemahşerî'ye göre *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ* ifadesinde yararlanılan şeyden maksat cinsî münasebet, halvet-i sahîha ve nikah akdidir. Buna göre cevap cümlesi olarak gelen *فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ* ifadesinin anlamı ise “Mehirlerini verin.” olmalıdır. Zira cinsî münasebetin karşılığı mehirdir.⁴⁷⁸ Bunun ardından ayetin inişi ile alakalı olaydan bahseden müellif, Mekke'nin fethi sırasında mut'a nikâhının üç gün helal kılındığını, ancak sonrasında mensûh olduğunu belirtmektedir. Ayrıca mut'a nikâhının helal kılındıktan bir süre sonra Hz. Peygamber tarafından ona haram hükmü verildiğine ve Hz. Ömer'in mut'a nikahı yapmış bir adam önüne getirilirse onu recmedeceğini söylediğine dair rivayetler zikretmektedir.⁴⁷⁹

Tabersî *Cevâmi*'de ayette geçen *بِهِ* ifadesindeki zamir ile *فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ* ifadesindeki zamirlerin mercilerinden bahsetmiştir. Bu noktada *el-Keşşâf* metnini takip ettiği anlaşılan müellif, buradaki kısa açıklamasının ardından mut'a nikâhı ile ayet arasında bir bağlantı kurmaktadır. Buna göre ayette bahsedilen durum mut'a nikahıdır. Mut'a nikâhını *Mecme'û'l-Beyân*'daki ifadeler ile tanımlayan Tabersî, yine bu esere bağlı kalarak İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Saîd b. Cübeyr ve tâbiünden bazı âlimlerin bu görüşte olduğunu ve İmâmiyye'nin de bu görüşü benimsediğine dikkat çeker. Ayrıca bu isimlerin ayeti *إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى* ziyadesiyle okuduklarını da ekler. Son kısımda ayetin anlamını veren Tabersî şu ifadeleri kullanır: “Bu ayetin anlamı şudur: Nikâhınıza aldığınız kadınların mehirlerini/ücretlerini (*أُجُورَهُنَّ*) verin. Bu ifadelerde mehrin verilmesi akdin kendisine bağlanmıştır. Mut'a nikâhında da mehrin tamamı akdin gerçekleşmesi ile vacip olur.”⁴⁸⁰ Buna göre Tabersî ayette kastedilenin mut'a nikâhı olduğunu ifade etmektedir.

Bütün bu veriler, Tabersî'nin *Cevâmi*'deki fikhî tavrı ve *el-Keşşâf* ile ilişkisi hakkında gerçekçi bir kanaat elde edebilmemiz için yeterli olmalıdır. Buna göre, ilk olarak Tabersî'nin el-Mâide Suresi 6. ayetin tefsiri esnasında kullandığı *قَدْ بَسَطْنَا الْكَلَامَ فِي كِتَابٍ مَّجْمَعٍ* “Meseleyi *Mecme'û'l-Beyân*'da detaylı bir şekilde inceledik. (Dolayısıyla) Bu eserde mesele ile alakalı zikrettiğimiz bilgilerden fazlası için yer yoktur.” ifadeler, kitabın mahiyetine ilişkin ipuçları vermektedir. İkinci olarak Tabersî'nin *Mecme'û'l-Beyân*'dan sonra detaylı bir şekilde inceleme fırsatı bulduğu *el-Keşşâf*'tan fikhî meselelerde etkilenmediğini söylemek mümkündür. Nitekim *Cevâmi*'

⁴⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/100.

⁴⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/102.

⁴⁸⁰ Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/388-389.

merkezli incelemiş olduğumuz örneklerde onun ya fikhî meseleye değinmeyip Zemahşerî'yi metin ve muhteva açısından takip ettiği ya Zemahşerî mezhebi çerçevesinde fikhî bir açıklama yaparken bunları metinden ayıkladığı ya da ayetin ahkâm yönüne dair inceleme yaparak *Mecme'û'l-Beyân*'daki görüşlerini savunmaya devam ettiği, bununla beraber metin olarak da *el-Keşşâf*'ı takip etmekten geri durmadığı görülmüştür. Bu durum Tabersî'nin *Cevâmi*'de fikhî mezhebinden taviz vermediği, ancak *Mecme'û'l-Beyân*'da ahkâma dair açıklama yaptığı ayetlerin bir kısmının ahkâm boyutuna *Cevâmi*'de yer vermediğini göstermektedir. Bunun temel sebebi ise onun bu eseri yukarıda geçtiği üzere İslamî ilimler mirasının nakli maksadıyla yazmaması, dolayısıyla bazı ilimlerin detaylarına yer vermemesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

3.2. Kelamî Yöneliş

Şîî bir müfessir olan Tabersî'nin dinî ilimlerin meselelerine delil teşkil eden ayetlerde kendi mezhebinin görüşlerini irdelediğine dair daha önce açıklamalar yapılmıştı. *Mecme'û'l-Beyân* söz konusu olduğunda o, kelamî konularda da benzer bir tutum sergilemektedir. Diğer yandan Mu'tezilî bir müfessir olan Zemahşerî de tefsir geleneğinde i'tizal savunusu ile öne çıkmaktadır. Hicrî dört ve beşinci asırlarda gerçekleşen Şîa-Mu'tezile etkileşimi de hesaba katıldığında *Cevâmi*'in özellikle Şîa'ya özgü meselelerde *el-Keşşâf*'a karşı nasıl bir tavır aldığı, mezhebî duruşundan taviz verip vermediği ya da *el-Keşşâf* metnine ne tür müdahalelerde bulunarak onu dönüştürdüğü konusunun incelenmesi önemli hale gelmektedir. Buna uygun olarak aşağıda hem Şîa'ya özgü meseleler hem de genel kelam meselelerinde delil olarak kullanılan ayetlerin tefsirleri *Mecme'û'l-Beyân* da dahil olmak üzere mukayese edilecektir.

3.2.1. İmâmet

İmâmet, nübüvvet inancının devamı olup bu yönüyle ilahî bir önderliğe karşılık gelerek Şîî düşüncenin esasını temsil eden itikadî bir esastır.⁴⁸¹ Bu inanç Sünnî ve Şîî düşünce

⁴⁸¹ Ca'fer Subhânî, *İlâhiyyât 'âlâ Hüda'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve'l-'Âkl* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430), 4/26.

geleneğince farklı yorumlanmış ve birtakım tartışmalara konu olmuştur.⁴⁸² Öyle ki konu, ilim geleneği boyunca oluşan tefsir, hadis ve kelam literatürlerinde az ya da çok tartışmaya açılmıştır. Şîî ilim ve düşünce tarihinin önemli isimlerinden olan Tabersî de diğer eserlerinde olduğu gibi tefsirlerinde de bu meseleye özel önem atfetmiştir. İşte bu sebeple *el-Keşşâf*'a muttali olduktan sonra kaleme aldığı *Cevāmi'ū'l-Cāmi*'de itikadî meselelerdeki tavrında bir değişiklik olup olmadığını incelemenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu minvalde aşağıda mesele ile ilgili tartışmanın gerçekleştirildiği ayetler çerçevesinde *Mecme'ū'l-Beyān*, *el-Keşşâf* ve *Cevāmi'ū'l-Cāmi*'nin karşılaştırması yapılacaktır.

Mecme'ū'l-Beyān'da Tabersî'nin imâmet ile ilişkilendirdiği ayetlerin başında يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.” mealindeki el-Mâide Suresi 67. ayet gelmektedir. İmâmî müfessirlerin bazıları tarafından Hz. Ali'nin imametinin nas ile sabit olduğuna delil kabul edilen bu ayette Tabersî, selefi olan müfessirlerden nakilde bulunmaktadır. Mânâ başlığı altında ayetin tefsirini yapan müfessir, anlam ihtimallerini aktarır. Ayetin وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَهُ kısmı hakkında müfessirlerin birçok görüşünün bulunduğunu ifade eder. Görüşlerin tamamını temrîz sîgasıyla aktaran Tabersî, bunların sonuncusunu ise Gadîr-i Hum olayıyla ilgili rivayeti içeren ihtimale ayırır. Ayyâşî kanalıyla İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre Allah, bu ayetle Hz. Ali'yi velisi olarak tayin etmesini emretmiş ancak Hz. Peygamber insanların amcasının oğluna iltimas gösterdiğini düşünmesinden endişe etmiştir. Bunun üzerine Allah onu desteklemek üzere bu ayeti indirmiş ve o da Gadîr-i Hum günü Hz. Ali'nin kendisinin velisi olduğunu insanlara bildirmiştir. Tabersî, farklı râvîlerden yaptığı nakillerde Hz. Ali için “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım! ona yardım edene sen de yardım et. Ona düşmanlık edene sen de düşmanlık et.” ifadelerine yer vermiştir.⁴⁸³ Tabersî'nin, Şîî gelenekte Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilerek ortaya konulan yoruma yer verdiği, ancak herhangi bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. Ayetin Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilmesinin

⁴⁸² Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-90; Mahsum Aytepe, “İmâmetin Vucubiyeti Tartışmaları: Kadî Abdülcebbar-Şerif Murtaza”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIV/1 (2016), 103; Metin Bozan, “İmâmiyye Şîa'sının Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesî”, *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 97.

⁴⁸³ Tabersî, *Mecme'ū'l-Beyān*, 3/313-314.

temelinde ise çoğunluğu ahhbârî geleneğe mensup müfessirler olan ve Tabersî'nin de isimlerini açıkça zikrettiği İmam Bâkır, Ca'fer-i Sâdık, Ayyâsî, Seyyid Ebû'l-Hamd gibi şahsiyetler bulunmaktadır.

el-Keşşâf'ta ayetin naklî ya da aklî herhangi bir yolla imâmet meselesi ile ilişkilendirilmediği, ayetin anlamına, farklı kıraatlerine ve irab ihtimallerine yer verildiği görülmektedir.⁴⁸⁴ Zemahşerî'nin tartışma ve eleştiri için dahi konuya ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaması, meselenin gündeminden uzak olduğu şeklinde kabul edilebilir.

Cevâmi'de de Tabersî ayeti Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirmektedir. Ayetin tefsirine doğrudan bu meseleye dair rivayetle başlayan müellif, *Mecme'ü'l-Beyân*'da zikrettiği rivayeti isnadı ile birlikte verse de manen nakletmektedir. Ayetin imâmet ile alakasını kurup buna dair bilgilere yer verdikten sonra *el-Keşşâf*'tan istifade ettiği beyanî kısma geçmektedir. Bu noktada ayetin *el-Keşşâf*'ta gördüğümüz tefsirine, kıraat ve veçhine ve ayet nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber'in serdettiği sözlere dair rivayete metinde yer vermektedir. Bununla beraber *el-Keşşâf*'ın فَمَا بَلَّغْتُ رَسُولَهُ ile ilgili irab vecihlerine yer vermemekte, yalnızca ayetin anlamını ondan alıntılanmaktadır.⁴⁸⁵

İmâmetin nas ile sabit olduğuna dair Tabersî'nin bahis açtığı bir diğer ayet اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغَالِبُونَ “Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir. Kim Allah'ı, peygamberini ve iman edenleri velî edinirse bilsin ki Allah'tan yana olanlar mutlaka galip geleceklerdir.” mealindeki el-Mâide Suresi 55-56. ayetlerdir. Tabersî bu ayet çerçevesinde hem aklî hem de naklî istidlalde bulunmaktadır. Buna göre ayette geçen وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ ifadesinden maksadın Hz. Ali olduğunu ifade etmekte ve nüzul sebebini zikretmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, mescitte namaz kılarken bir adam gelip yardıma ihtiyacı olduğu için bir şeyler istemiştir. Mescitte bulunanların hiçbiri adama cevap vermeyince o da “Allah'ım, peygamberinin mescidine gelip bir şeyler istediğim halde kimsenin bana bir şey vermediğine seni şahit tutuyorum.” demiş ve şikayette bulunmuştur. O esnada namaz kılan Hz. Ali parmağındaki yüzüğü göstererek almasını işaret etmiş ve Hz. Peygamber de buna şahit olmuştur. Bunun üzerine Allah'a Hz.

⁴⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/645-646.

⁴⁸⁵ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/517.

Musa'yı kardeşi Harun ile desteklediğin gibi beni de Ali ile destekle diye duada bulunmuş ve Cebrâîl ona gelerek Mâide Suresi 55. ayeti okumasını söylemiştir. Tabersî nakil yoluyla ortaya koyduğu birinci istidlalin ardından lûgat ve meânî ilimlerinin verileri üzerinden aklî istidlale yer vermektedir. Lûgat ilmi çerçevesindeki izahına göre ayette geçen وَلِيّ kelimesi “sizin işlerinizi çekip çevirmeye en layık olan, dolayısıyla kendisine itaatin vacip olduğu kişi” anlamına gelmektedir. Kelimenin bu anlama geldiği kabul edilir ve ondan muradın Hz. Ali olduğu sabit olursa -ki naklettiği rivayetler bunu gösterir- bu durumda Hz. Ali'nin imâmeti açıkça sabit olur. Nitekim Şîî müfessirler bunu detaylı bir şekilde açıklamıştır. Dolayısıyla ona göre ayetin Hz. Ali'nin imâmetine delalet ettiği izaha lüzum olmayan bir husustur.

Meânî ilmi çerçevesinde odağına aldığı kelime ise ayette geçen إِنَّمَا edatıdır. Bu edat tahsîs ve kendisinden sonra zikredilenin dışındakilerden yargının nefyini ifade eder. Ortaya koyduğu bu kaideyi açıklama bağlamında Arap dilinden bir cümleyi örnek vermektedir. Buna göre إِنَّمَا الْفَصَاحَةُ لِلْجَاهِلِيَّةِ “Fesâhat, yalnızca cahiliyenin sahip olduğu bir nitelikler.” ifadesi fesâhatın cahiliye dönemine özel olduğunu belirtirken aynı zamanda diğer toplumların bu niteliğe sahip olmadığını ifade etmektedir. Buradan hareketle ayette geçen وَلِيّ kelimesinin genel anlamda dinde ve birbirini sevme anlamındaki veliliği kastedemeyeceğini, zira her mü'minin bu sığa sahip olduğunu, herhangi bir mü'minin bu konuda diğerine üstün olamayacağını söylemektedir. Dolayısıyla iki anlamdan birisinin mümkün olmadığı ortaya çıkmakta ve ayette diğerinin kastedildiği kesinleşmektedir. O da burada kastedilenin özel bir velilik olduğu ve bu kişinin Hz. Ali olduğudur. Üçüncü istidlali de dil üzerinden gerçekleştiren Tabersî ayette إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا kelimesi ise Hz. Peygamber'in hitabın kapsamından çıkarıldığını, son olarak وَلِيّ kelimesi ile de velâyetin kendisine verildiği kişi haricindeki mü'minleri kapsar hale getirildiğini belirtmektedir. Hal böyleyken velilik ile mü'minlerin birbirlerine karşı olan din ve sevgi bağının kastedilmesi mümkün değildir. Aksi halde muzâf ile muzâfun ileyh tek bir şey olur. Bu da ayetten her mü'minin kendisinin velisi olduğu anlamını ortaya çıkarır ki bu anlamsızdır.⁴⁸⁶ Görüldüğü üzere Tabersî ciddiyetle imâmet savunusu yapmakta, bu maksatla rivâyet, dil ve cedel ilimlerini ustalıkla biçimde kullanmaktadır.

⁴⁸⁶ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3/296-298.

el-Keşşâf'ta ayet herhangi bir şekilde Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilmemektedir. Onunla alakalı olarak zikredilen tek husus ayetin onun hakkında nâzil olduğu, ihtiyaç sahibi bir kimseye rükû halindeyken dahi yardım etme gayretinde olduğu anlatısıdır. Bunun haricinde إِنَّمَا'nın ihtisâs ifade ettiğinden, وَلِيكُم kelimesinin müfret gelme sebebinden, وَالَّذِينَ آمَنُوا ve هُمْ رَاكِعُونَ ifadelerinin irablarından bahsedilmiştir. Son kısımda ise ayet Hz. Ali hakkında nâzil olmuşsa ve وَالَّذِينَ آمَنُوا ile o kastediliyorsa cemî' lafız ile müfred kastedilmiş olmasının nasıl açıklanacağına dair soru zikredilmektedir. Bunun sebebinin insanları onun ahlakına teşvik etmeye, onun gibi hayırda acele etmeye yönlendirmek olduğu cevabı ile de ayetin tefsiri son bulmaktadır.⁴⁸⁷

Cevâmi'de hem *el-Keşşâf* hem de *Mecme'ü'l-Beyân*'dan istifade edilmiştir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da detaylı ve uzunca imâmet savunusu yapan Tabersî *Cevâmi*'de bu istidlallerinin hiçbirisini kullanmamış, diğer bir ifadeyle ayeti imâmet tartışmasının zemini olarak ele almamıştır. Yalnızca ayetin Hz. Ali hakkında indiğini ve buna dair iki rivayeti bağlamına yer vermeksizin nakletmiştir. İrab ve anlam gibi herhangi bir teknik izaha yer vermeyen Tabersî son kısımda ayetin Hz. Ali hakkında oluşu ile وَالَّذِينَ آمَنُوا ifadesinin cemî' sığa ile gelişinin birbiriyle çelişmediğini izah ederek ayetin tefsirini bitirmiştir.⁴⁸⁸

Tabersî'nin imâmete delil olarak ortaya koyduğu bir diğer ayet ise وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاتَّمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا "Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, 'Ben seni insanlara önder yapacağım.' buyurmuştu." mealindeki el-Bakara Suresi 124. ayettir. Mufađđâl b. Ömer kanalıyla Ca'fer-i Sâdık'tan rivayette bulunarak ayetin imâmetle ilişkisini kuran Tabersî, ona göre ayette geçen فَاتَّمَّهُنَّ ifadesinden maksadın on iki imam olduğunu, bunlardan dokuz tanesinin Hz. Hüseyin'in zürriyetinden geldiğini belirtmektedir. Yine Ca'fer-i Sâdık'a göre ez-Zuhrûf Suresi 28. ayette geçen وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ ifadesi imâmetin Hz. Hüseyin'in soyundan devam edeceğini belirtmektedir. el-Bakara Suresi 124. ayetin الظالمين kısmında ise İmâmiyye'ye göre *el-'ahd/العهد* kelimesinin imâmet manasına geldiğini, onların bu ayetten hareketle imâmın çirkin fiillerden uzak olması (mâ'sum) gerektiği sonucunu çıkarttığını söylemektedir. Zira Allah ayette zalim olan kişinin imâmet sıfatına nail olamayacağına dikkat çekmekte, mâ'sum olmayanın da ya kendisine ya da başkasına

⁴⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/635-636.

⁴⁸⁸ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/510-511.

zulmedebileceğini buyurmaktadır.⁴⁸⁹ Dolayısıyla bu ayet İmâmiyye tarafından imâmet düşüncesi için delil olarak kullanılmakta, Tabersî de bunu nakletmektedir.

el-Keşşâf'ta ayet çerçevesinde irab vecihleri, kelime anlamları, kıraatler ve meânî nükteleri aktarılmaktadır. *قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* ifadesinin ise “Senin zürriyetinden zalim olanlara erişmeyecektir.” anlamına geldiği belirtilmektedir. Ardından ayette geçen *عَهْد* lafzının imâmet ve halifelik anlamında olduğuna işaret edilmekte ve burada fâsıkın halifeliğe layık olmadığına delil bulunduğu vurgulanmaktadır.⁴⁹⁰

Tabersî *Cevâmi*'de ayetin genel olarak irab vecihleri, meânî ve beyân ilmi kaynaklı nükteleri ve kelimelerin anlamlarından bahsetmektedir. Bu kısımlarda Zemahşerî'nin metnini takip etmekte, onun verdiği bilgiler bazı tasarruflarla aktarmaktadır. Örneğin ayette geçen *إِنِّي* fiilinin mecazî bir kullanıma sahip olduğunu ve Allah'ın kulunu imtihan etmesinin Allah'ın emri ile nefsinin arzuladığı arasında seçme imkânı sunması anlamına geldiğini belirtmektedir. Mecaz olduğunu *Mecme'ü'l-Beyân*'da da belirten Tabersî, *el-Keşşâf* anlatısını tercih ederek bu konuda ondan faydalanmaktadır. İrab vechi olarak ise *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* ifadesinde *إِذْ* edatının âmilinin mukadder bir fiili veya *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* cümlesi olduğunu belirtir. İlk ihtimale göre *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* cümlesi cümle-i isti'nâfiye olarak *فَاتَمَّتْ* ifadesinden sonra mukadder bir *قَالَ لَهُ رَبُّهُ جِئَنِي* ifadesi ya *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* sorusu gelecektir. İkinci irab vechine göre ise *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* ifadesi ya önceki cümleye ma'tûf olur ya da *إِنِّي* fiilinin tefsîri kabul edilir. Ayetin tefsirinin son kısmında ise Zemahşerî'nin halifelik olarak anlayıp serdettiği yorumu almış ve imâmete delâlet ettiğini kabul ederek kendi cümlesiyle birleştirmiştir. Buna göre *قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* ifadesinin anlamı “Senin zürriyetinden zalim olanlara benim halifelik ve imâmet lütfum erişmeyecektir.” şeklindedir. Zemahşerî ile büyük oranda metin birliği içerisinde olan Tabersî bunun ardından “Ahdim, zalim olmayana erişecektir. İşte bu ayette imamın mâ'sûm olmasının vücûbiyetine delil vardır. Zira mâ'sumiyet sıfatına sahip olmayan kişi ya kendisine ya da başkasına zulmedebilir.” ifadeleri ile metne kendi rengini vermektedir.⁴⁹¹

İmâmet çerçevesinde incelenebilecek son ayet ise *وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ* “Ve kendi dininize

⁴⁸⁹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/277-279.

⁴⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/183.

⁴⁹¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/146-147.

uyanlardan başka hiç kimseye inanmayın.’ De ki: ‘Doğru olan yol ancak Allah’ın gösterdiği yoldur. Birine, size verilenin benzeri veriliyor diye mi veya rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirecekler diye mi (böyle davranıyorsunuz)?’. De ki: ‘Kuşkusuz lütuf Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir.’” mealindeki Āl-i ‘İmrân Suresi 73. ayettir. Tabersî *Mecme’ü’l-Beyân*’da imâmet meselesi bağlamında bu ayeti esaslı bir delil olarak kullanmamış olup işâret cihetinden onunla ilişki kurmuştur. Buna göre ayette geçen قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ifadesi nübüvvet ya da Hz. Peygamber’e verilen delilleri kastetmektedir. بِيَدِ اللَّهِ ifadesinin ise bunun Allah’ın kudretinde bulunduğu ve kimde olması gerektiğini bilen Allah olduğu anlamına gelmektedir. Tabersî, *faḍl/الفضل* lafzından maksadın nübüvvet olduğunu düşünerek ayetin işâret yoluyla bunun kesbe konu olan ve hak edilen bir pâyeye olmadığına delalet ettiğini söylemektedir. Aynı şekilde imâmetin de nübüvvet gibi kesbî olmadığını, zira Allah’ın يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ifadesi ile onu istihkâka değil, meşîete bağladığını söylemektedir.⁴⁹²

el-Keşşâf’ta Āl-i ‘İmrân Suresi 73. ayet oldukça kısa tefsir edilmiştir. Zemahşerî, yalnızca *faḍl* kelimesinin anlamına değinmekte ve onunla hidayet ve tevfik anlamının kastedildiğini belirtmektedir.⁴⁹³

Tabersî *Cevâmi*’de bu ayetin yorumu çerçevesinde *Mecme’ü’l-Beyân*’dan herhangi bir şekilde faydalanmamış ve *el-Keşşâf*’ta olduğu gibi yalnızca *faḍl* sözcüğünden muradın ne olduğunu söylemiştir. Bu noktada *el-Keşşâf*’ı takip etmiştir.⁴⁹⁴ Netice itibarıyla *Mecme’ü’l-Beyân*’da işâret yoluyla da olsa ayeti imâmet ile ilişkilendirmekteyken *Cevâmi*’de *el-Keşşâf*’ı takip etmekte ve imâmet ile alakalı bahis açmamaktadır.

Bu veriler ışığında imâmet meselesi söz konusu olduğunda *Cevâmi’ü’l-Câmi* özelinde Tabersî hakkında üç netice elde ederiz. Birincisi, bir kaide olarak imâmet görüşünden kesinlikle taviz vermemektedir. Nitekim, her ne kadar *el-Keşşâf* merkezli bir eser kaleme almış olsa da Şîî seleflerinin detaylı bir şekilde imâmet konusu ile ilişkilendirdiği ayetlerin yorumunda bu açıklamalara yer vermiştir. Bunun ötesinde sarâhaten Zemahşerî’nin adını vererek ona itirazda bulunmuştur. İkincisi *Mecme’ü’l-Beyân*’da imâmet meselesi ile güçlü bir alaka kurarak ciddi istidlallerde bulunduğu ayetlerin *Cevâmi*’deki yorumunda daha çok naklî olmak üzere bu istidlallerin bir kısmına yer

⁴⁹² Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 2/262.

⁴⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/366.

⁴⁹⁴ Tabersî, *Cevâmi’ü’l-Câmi*, 1/299.

vermektedir. Dolayısıyla savununu yaptığı yerlerde istidlallerini esaslı bir şekilde yaptığını, daha doğru bir ifade ile aklî istidlallere genel olarak yer vermediğini söyleyebiliriz. Üçüncüsü ise *Mecme'û'l-Beyân*'da işâret yoluyla imâmet meselesi ile ilişkilendirdiği ayetlerin yorumunda *el-Keşşâf*'ı takip etmekte, herhangi bir şekilde imâmet bahsi ile bağlantı kurmamaktadır. Netice itibarıyla Tabersî imâmet bahsi çerçevesinde *el-Keşşâf* ile bilinçli bir şekilde muhatap olmakta, böylece düşünce zemininde taviz vermemektedir. Bunun sonucunda ise *el-Keşşâf* metnini fikrî zeminde dönüştürmektedir.

3.2.2. Peygamberlerin İsmeti

İsmet, “kişiyi günah işlemekten ve hataya düşmekten koruyan kuvvet” veya “kişiyi başını öne eğdirecek ve şerefini zedeleyecek işleri yapmaktan alıkoyan daimî bir koruma” olarak tanımlanmaktadır. Kelam literatüründe nübüvvet bahsi içerisinde işlenen ve itikâdî mezheplerin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir.⁴⁹⁵ İsmetin keyfiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olan mezhepler bu konuyu tartışmaya açmıştır. Mu'tezilî âlimlerin bir kısmına göre peygamberlikten önce onlardan büyük günah/kebîre sadır olması caizdir. Ancak peygamberlik geldikten sonra caiz değildir. Diğer bir kısım Mu'tezile kelamcılarına göre ise ne peygamberlik öncesi ne de sonrasında kebîre işlemleri caiz değildir. Küçük günah/sağîre işlemleri ise ancak nefret ettirici olmadığı sürece caizdir.⁴⁹⁶ İkinci görüş Kādî Abdulcebbar'a aittir ve mezhep içerisinde çoğunluk bu görüştedir.⁴⁹⁷ İmâmiyye'ye göre ise peygamberlerin ne nübüvvet öncesi ne de sonrasında kebîre ve sağîre işlemleri caiz değildir.⁴⁹⁸ Buna göre Tabersî'nin peygamberlerin ismeti konusundaki açıklamalarını inceleyip *el-Keşşâf* öncesi ve sonrası açısından mukayese etmemiz uygun olacaktır.

Mecme'û'l-Beyân'da konuyla alakalı inceleyeceğimiz ilk ayet رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرَنَا مَتَابِعًا وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ “Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar. Bize ibadet

⁴⁹⁵ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifāye fî'l-Hidāye*, thk. Muhammed Aruçî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435), 203; Subhānî, *İlāhiyyât*, 3/158.

⁴⁹⁶ Subhānî, *İlāhiyyât*, 3/165-166.

⁴⁹⁷ Kādî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/437; Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/260.

⁴⁹⁸ Subhānî, *İlāhiyyât*, 3/166; Yavuz, “Peygamber”, 34/260 Konuyla ilgili deliller için bk. Subhānî, *İlāhiyyât*, 3/167-181; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 198.

muhtak bir rehber gelecektir.' Kim benim gönderdiğim rehber uyarsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir." mealindeki el-Bakara Suresi 38. ayettir.⁵⁰² *Mecme'ü'l-Beyân*'da konuyla ilişki kurulmadığını gördüğümüz bu ayette *el-Keşşâf* sahibi ise zımnî görüşünü belirtmektedir. Zemahşerî, ayetin tefsiri bağlamında muhtemel bir soru zikretmektedir. Sorunun içeriği şayet Hz. Adem'in cennetten çıkarılmasına sebep olan günahı kebîre ise bu peygamberler için mümkün olmadığı; şayet küçük bir günahsa günah ile ceza arasında bir uyumsuzluk bulunup bulunmadığına dairdir. Zemahşerî vermiş olduğu cevapta doğrudan "küçük bir günah" *şagîre*/صَغِيرَةٌ ifadesini kullanmaktadır.⁵⁰³ Onun kullandığı bu cümleler zımnî peygamberlerin şagîre sahibi olabileceklerine delalet etmektedir.

Tabersî *Cevâmi*'de ise *el-Keşşâf* metnini takip etmektedir. Bu minvalde orada zikredilen قُلْنَا اهْبِطُوا'nun tekrar edilmesinin hikmetine, ayetin anlamına, ayette geçen iç içe geçmiş şart cümlelerinin cevaplarına metinde yer vermektedir. Buna karşılık *el-Keşşâf* sahibinin zımnî peygamberlerden şagîre sadır olmasını mümkün gördüğü soruya yer vermemektedir. Yukarıda zikrettiğimiz üzere İmâmiyye'nin karşı olduğu bu görüş, *Cevâmi*' metnine alınmamıştır.⁵⁰⁴

Netice itibarıyla peygamberlerin ismeti meselesine dair Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*'da inceleyebildiğimiz kadarıyla bir ayette kendi görüşünü açıkça ifade etmektedir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da incelediğimiz diğer ayette ise konuyla alakalı görüş bildirmemektedir. *Cevâmi*'de ise bu görüşünü açık bir şekilde değil, zımnî devam ettirmektedir. Her iki ayet çerçevesinde Tabersî'nin *Cevâmi*'deki tavrını anlamaya çalıştığımızda iki farklı durum tespit edebiliriz. Birincisine göre Tabersî *Cevâmi*'de doğrudan meseleyi incelememektedir. Bu durum eseri konumlandığı yer ve onun türü hakkında da bize ipuçları vermektedir. Dolayısıyla Tabersî, bu eseri ciddi bir kelam savunusu yapmak, İslâmî ilim birikimini sergileyeceği yer olarak görmediği söylenebilir. İkinci nokta ise meseledeki görüşünü zımnî vermiş olmasıdır. İncelediğimiz ilk ayette konuyu tartışmaya açmaksızın *el-Keşşâf* metninden yaptığı eksiltmeler ile *Mecme'ü'l-Beyân*'dan yaptığı alıntı buna ilk örnektir. Zira *el-Keşşâf*'tan eksilterek aldığı kısım peygamberlerin şagîre sahibi olabileceklerini ifade eden görüştür. Bu, meseleye ilişkin

⁵⁰² قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

⁵⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/356.

⁵⁰⁴ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/97-98.

farkındalık sahibi olduğuna işaret eder. İkinci ayette ise *Mecme'ü'l-Beyân*'da ayetin tefsirini mesele ile ilişkilendirmeyip *Cevâmi*'de de *el-Keşşâf*'a rağmen bu tavrını devam ettirmesi buna delalet eder. Nitekim *el-Keşşâf*'tan almadığı kısım Zemahşerî'nin zımnen peygamberlere sağire isnadını mümkün gördüğü metindir. Bütün bu veriler bize, onun kelimî yöneliş hususunda taviz vermeme çabasında olduğunun göstermektedir.

3.2.3. Ric'at

İslam geleneğinin ilk dönemlerine kadar uzanan ric'at düşüncesi, ilk defa Keysâniyye tarafından savunulmuştur. Ric'at hakkında yapılan tanımlar birbirinden farklılaşmaktaysa da İmâmiyye Şîa'sına göre “kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi, böylece Ehl-i Beyt'e düşmanlık edenlerden intikam alınması” anlamına gelmektedir.⁵⁰⁵ Tanımdan da anlaşılacağı üzere Şîa'nın ric'at meselesindeki temel motivasyonu Ehl-i Beyt'ten bazılarının, onlara zulmedenlerin gâib İmamın ortaya çıkmasıyla beraber dünyaya tekrar gönderilmesi ve böylece zalimlerden intikam alınmasıdır.⁵⁰⁶

Ric'at kavramının keyfiyetine dair Şîa içerisinde ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Öyle ki gulât olarak anılan bazı Şîî gruplar tarafından savunulan tüm insanların ric'at ile kıyamet öncesinde dünyaya yeniden dönmesi görüşü savunulmuş; Mu'tezile, Haricîler, Mürcie ve Haşviyye gibi mezhepler bu görüşe sahip grupları tekfir etmiştir.⁵⁰⁷ İmâmiyye kadar gelen dönemde mehdînin dönüşü ile sınırlama, yalnızca imâmlara hasretme ve bütün insanları kapsam dahiline alma gibi görüşler ortaya çıkmıştır. Bununla beraber yukarıda ifade edildiği üzere Ehl-i Beyt'in intikamının alınması maksadının gerçekleşmesi için bu durumun yalnızca Şîa'nın önde gelenleri ile sınırlandırılması fikri İmâmiyye tarafından kabul görmüştür. Ayrıca bu fikir gâib imamın dönüşü ile de birleştirilmiştir.⁵⁰⁸

İmâmî bir müfessir olan Tabersî de mezhebinin görüşüne sahiptir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da kullandığı ifadeler aktarıldığında bu durum açıkça görülecektir. Yukarıda izah edildiği üzere ric'at, Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mu'tezile tarafından karşı çıkılan,

⁵⁰⁵ Subhânî, *İlâhiyyât*, 4/289; İlyas Üzümlü, “Rec'at” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 34/504.

⁵⁰⁶ Cemil Hakyemez, *İmâmiyye Şîası ve Temel Kavramları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 85.

⁵⁰⁷ Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntişâr ve'r-Raddi 'âlâ İbni'r-Ravendî'l-Mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1344), 132; Ayrıca bk. Hakyemez, *İmâmiyye Şîası Temel Kavramları*, 81.

⁵⁰⁸ Subhânî, *İlâhiyyât*, 4/290; Ayrıca bk. Hakyemez, *İmâmiyye Şîası Temel Kavramları*, 83.

Tabersî'nin mensubu olduğu İmâmiyye için ise kat'î ve dinin sabitelerinden kabul edilen bir mesele olmuştur.⁵⁰⁹ Dolayısıyla bu meselenin de *Mecme'û'l-Beyân, el-Keşşâf* ve *Cevâmi'û'l-Câmi'* çerçevesinde mukayese edilmesi önem arz etmektedir.

Ric'at meselesi ekseninde *Mecme'û'l-Beyân*'da ele alacağımız ilk ayet *وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ* *فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ* “O gün her ümmet içinden, âyetlerimizi yalan sayan grupları bir araya getiririz. Onlar düzenli bir şekilde (hesap yerine) sevkedilirler.” mealindeki en-Neml Suresi 83. ayettir. Tabersî ayetin son kısmında geçen *يُوزَعُونَ* kelimesinin anlamına yer verdikten sonra doğrudan bu mesele ile alakalı açıklamada bulunur. Buna göre İmâmiyye'den ric'atin gerçekleşeceğini düşünenler bu ayeti delil olarak kullanmaktadır. Zira ayette geçen *مِنْ* harf-i ceri bâ'ziyyet ifade etmekte, böylece ayetin ifade ettiği gün bazı toplumlar haşr olup bazıları ise haşr olmayacaktır. Öyleyse ayette kastedilen gün kıyamet günü değil başka bir gün olmalıdır. Tabersî ayette *وَيَوْمَ نَحْشُرُ* ifadeleri ile zikredilen günün kıyamet günü olmadığını akıl düzleminde ispat etmesinin ardından İmamlardan gelen rivayetlere yer verir. Tevatür derecesine ulaşan bu rivayetlere göre Allah, Mehdî geldiğinde daha önce vefat etmiş olan salih insanlardan bir topluluğu dinine yardım etme ecrini elde etmeleri ve onun hakimiyetinin ortaya çıkması sebebiyle mutlu olmaları için tekrar dünyaya gönderir. Aynı şekilde Allah, kendisine düşman olan bir topluluğu da kendilerinden intikam alınması ve hak ettikleri cezayı bu salih insanlar eliyle çekmeleri için dünyaya gönderecektir. Akıl sahibi hiç kimsenin bunun Allah'ın kudretinde olduğunu inkâr etmesi mümkün değildir. Zira Allah bunu geçmiş ümmetlerde yapmış ve Kur'an'da buna dair örnekleri zikretmiştir. İmâmiyye'nin görüşünü bu şekilde açıklayan ve temellendiren Tabersî, bunun ardından yine mezhep içerisinden bazılarının ric'ati teklîfe zıt düştüğünü düşünerek bunu ifade eden haberleri hakimiyetin ortaya çıkışı, ölümlerin dirilmesi ve emir ile nehy olarak tevil ettiklerini söylemektedir. Böylece mezhep içindeki ihtilafa dikkat çekerek tevil edenlerin hatalı olduğunu belirtmektedir. Zira ric'at vacip olanın gerçekleştirilmesini, çirkin fiilden ise uzak durulmasını sağlamaz. Mucizelerin ve apaçık delillerin varlığı nasıl teklîfe engel teşkil etmiyorsa ric'at de onu engellemez. İkinci olarak bu meselede tevil yoluna gitmek doğru değildir. Zira meselenin ispatı ve mümkün olmasının dayanağı naslar değildir. Bilakis bu, İmâmiyye'nin icmâ'ı ile sabit olmuştur. Dolayısıyla tevili kabil değildir.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Subhānī, *İlāhiyyāt*, 4/289.

⁵¹⁰ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 7/294.

el-Keşşāf'ta ayet beyânî yönden incelenmiş ve ayetin anlatım şekline odaklanılmıştır. Kullanılan ifadelerden muradın kimler olduğu, ayetin anlamının ne olması gerektiği ve nahvî unsurların durumu irdelenmiştir. Dolayısıyla ayet herhangi bir kalamî tartışmanın zemini haline getirilmemiştir.⁵¹¹

Tabersî *Cevāmi*'de de *Mecme'ü'l-Beyān*'daki kadar olmasa da ric'at savunusu yapmıştır. Ayetin tefsirine *el-Keşşāf*'taki anlamı zikrederek başlamıştır. Buna göre يُورَغُونَ ifadesi “Onların ilkleri sonuncuları ile birleştirilir ve ateşe birlikte sürülürler.” anlamına gelmektedir. *el-Keşşāf*'ta daha uzun bir biçimde geçen bu cümleyi kısaltarak zikrettiğimiz kısmını almıştır. Bu noktadan sonra *el-Keşşāf* ile irtibatını kesmekte, ancak bir irab meselesine daha değinmektedir. Buna göre نَحْشُرُ وَيَوْمَ ifadesi mahallen mansûbtur. Mansûb olmasını sağlayan ise فَهُمْ يُورَغُونَ ifadesidir. Zira burada يَوْمَ kelimesi إِذَا anlamına gelmektedir. Bu açıklamalarını takiben *Mecme'ü'l-Beyān*'da yapmış olduğu ric'at savunusunu kısaltarak yeniden kurgulamıştır. İmâmiyye'ye mensup bazı âlimlerin ayeti ric'ate delil kabul ettiklerini, ayetteki “her toplumdan bir grubu” ifadesi ile zikredilen günün kıyamet günü oluşunun birbiriyle çeliştiğini ifade etmektedir. Ric'at ile ilgili nakillere veren Tabersî, bunun ardından Kur'an'da da geçmiş ümmetlerin bunu yaşadığına dair anlatımlar bulunduğunu belirtmektedir. Netice olarak ise ric'atın aklen imkânsız olmadığı, Allah'ın kudretine dahil olduğu, dolayısıyla hiçbir Müslümanın bunun imkanını reddedemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre ayette haşredileceği ifade edilen kişiler İmamlar olmalıdır.⁵¹²

Mesele çerçevesinde inceleyeceğimiz diğer ayet ise أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ “Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara ‘Ölün!’ dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah’ın insanlar üzerinde büyük lütufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler.” mealindeki el-Bakara Suresi 243. ayettir. Buna göre Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyān*'da bu ayeti hem kabir azabı hem de ric'at meselesi için delil getirir. Ona göre مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ifadesindeki مُوتُوا ibaresinin iki anlamı olabilir. Birincisi Allah'ın, onların canını alması manasıdır. Nitekim Arap dilinde قَالَ fiili çoğunlukla herhangi bir eylemin gerçekleşeceğine dair verilecek haberin girişinde kullanılır. Örneğin فَهَطَلَّتِ السَّمَاءُ، فَهَطَلَّتِ cümlesinin takdiri

⁵¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 3/372.

⁵¹² Tabersî, *Cevāmi'ü'l-Cāmi*, 2/724-725.

şeklindedir. Tabersî'ye göre bu cümlede yağmurun yağacağından haber verilmekte, dolayısıyla cümlenin nihaî takdiri اسْتَفْتَحْتُ بِالْهَطْلَانِ olmaktadır. Bu takdire göre ayetin anlamı ise فَاسْتَفْتَحَ اللَّهُ بِإِمَاتَتِهِمْ şeklinde olmalıdır. İkincisine göre ise Allah'ın onların canını ibret olması maksadıyla meleklerin duyacağı bir sözle almış olmasıdır. Ardından peygamberleri Hizgîl'in duası sebebiyle onları diriltmesidir. Tabersî ayette geçen ifadenin dil bilimsel izahından sonra onun ric'ate delalet ettiğini belirtmiştir. Zira ona göre ayette kendilerinden bahsedilenlerin ibret maksatlı dirilmesi ile ric'at çerçevesinde diriltilecek kimseler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁵¹³

el-Keşşâf'ta ayetin bu kısmı ile ilgili tek bir anlama yer verilmekte, ardından ayetin söz dizim açısından delaletine değinilmektedir. Buna göre فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ifadesinin anlamı فَأَمَاتَهُمْ şeklindedir. Ayetteki ifadenin bu şekilde gelmiş olması Allah'ın, tek bir kişinin canını alır gibi bu kişilerin canını aldığına delalet etmektedir. Dolayısıyla ayette ifade edilen ölüm de sıradan bir ölüm değildir. Bunun ardından ayetin Müslümanları cihada teşvik ettiğini, eğer ölümden kaçış yoksa -ki ölümün herhangi bir alternatifi yoktur- onun Allah yolunda olmasının en güzel yol olduğunu söylemektedir.⁵¹⁴ Görüldüğü üzere Zemahşerî, ayeti dil ve belagat düzleminde incelemekte, bu çerçevede anlam nükteleri ortaya koyarak şık bir biçimde ayetin verdiği mesaja vurgu yapmaktadır.

Tabersî *Cevâmi*'de ise herhangi bir şekilde ric'at konusuna değinmemekte, *el-Keşşâf*'ı takip ederek ayette geçen فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ifadesinin ne anlama geldiğini irdelemekte ve tefsir kısmını kısa tutmaktadır. Bu çerçevede o, ifadenin فَأَمَاتَهُمْ anlamına geldiğini belirtmektedir. Ardından ifadenin, Allah'ın onları bir defada tek bir kişinin canını almasından farksız olduğuna delalet ettiğine vurgu yapmaktadır.⁵¹⁵

Tabersî'nin *Mecme'ü'l-Beyân*'da ric'at meselesi ile ilişkilendirdiği bir diğer ayet ise ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.” mealindeki el-Bakara Suresi 56. ayettir. Tabersî, ayetin bütüncül tefsirini bitirdikten sonra meseleye dair bir tartışmaya yer vermektedir. Öncelikle İmâmiyye'den bir grubun bu ayeti ric'ate delil saydığını ifade etmektedir. Ardından mezhep içi ve mezhep dışında tartışılan iki soruyu cevaplandırmaktadır. Buna göre ric'atin yalnızca Hz. Peygamber dönemine has olduğu, zira onun bir mucizesi olarak nübüvvetine delalet ettiği görüşünün

⁵¹³ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/110.

⁵¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/286.

⁵¹⁵ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/227.

yanlışlığına vurgu yapar. Çünkü hem İmâmiyye hem de ümmetin çoğunluğuna göre İmamlar ve evliyalar tarafından da mucizeler gerçekleşebilir. Meseleyi detaylandırmayarak neticeyi söyleyen Tabersî, tartışmanın ve verdiği cevabın delillerinin kelimelerinde bulunduğunu belirtip diğer soruya geçer. Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye ait olan diğer soru ise insanların bilgisi olduğu halde ric'atin caiz olmasını teklife halel getireceğini ifade etmektedir. Zira bu durum onlarda yersiz bir güven yaratıp onları günaha sevk edebilir, tövbeden de alıkoymabilir. Tabersî buna cevap olarak ric'ate cevaz verenlerin insanların tamamı için olacağını söylememektedir. Dolayısıyla bu durumun onları tövbeden alıkoyması da söz konusu olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle her mükellefin ric'ati mümkündür. Ancak hangi mükellefin ric'at edeceği belli değildir. Hal böyleyken ric'at görüşü, mükelleflerin günahlarından tövbe etme konusunu hafife almalarına sebep olmaz.⁵¹⁶

el-Keşşâf'ta ayetin yalnızca fâsılâ kısmı tefsir edilmiş, mef'ûlun bih takdir edilerek cümle tamamlanmıştır.⁵¹⁷

Tabersî *Cevâmi*'de *Mecme'û'l-Beyân*'ın aksine ric'at konusuna herhangi bir şekilde değinmemiş, *el-Keşşâf*'ı takip ederek ayette geçen kelimelerin anlamlarını zikretmiştir. Ayrıca ayetin sonundaki لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ifadesine mef'ûlun bih takdir ederek anlamı ortaya koymuştur. *Cevâmi*'nin *el-Keşşâf*'tan metin olarak tek farkı ayetin ilk kısmı olan ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ ifadelerinin de anlamına yer vermesidir.⁵¹⁸

Yukarıda zikredilen veriler çerçevesinde Tabersî'nin ric'at konusunda *Mecme'û'l-Beyân*'da özellikle en-Neml Suresi 83. ayette ciddi istidlallerde bulunmaktadır. Özellikle dil ve belagat verilerini kullanmakta, bu verileri cedelciliği ile hedeflediği neticeyi verecek şekilde kurgulamaktadır. Temel görüşünü ve istidlallerini ortaya koyduğu bu ayet dışında incelediğimiz el-Bakara Suresi 243. ayette de ric'at konusunu incelemekte, bir önceki ayet kadar yoğun olmasa da dilsel veriler üzerinden istidlalde bulunmaktadır. el-Bakara Suresi 56. ayette ise ric'at konusunu ayet ile ilişkili bir tartışma olarak incelemekte, detaylarına girmeden mezhep içi ve mezhep dışı birer tartışmaya yer vermektedir. *Cevâmi*' söz konusu olduğunda ise yalnızca en-Neml Suresi 83. ayette ric'at meselesine yer veren Tabersî, hem *el-Keşşâf*'tan hem de *Mecme'û'l-Beyân*'dan

⁵¹⁶ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/156.

⁵¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/144.

⁵¹⁸ Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/106.

faaydalanmaktadır. Bu çerçevede *el-Keşşâf*'tan dilsel veriler çerçevesinde istifade ederken ric'at konusuna geçtiğinde *Mecme'û'l-Beyân*'daki istidlallerini yeniden kurgulayıp kısaltarak metnine almaktadır. Bu noktada *el-Keşşâf*'tan bütünüyle ayrıldığına da şahit olunmaktadır. Buna karşılık *Mecme'û'l-Beyân*'da ayet ile bir şekilde ilişkilendirerek açıklamalarda bulunduğu ric'at konusuna *Cevâmi*'de herhangi bir şekilde değinmemekte, *el-Keşşâf* metnine bağılı kalarak dil ve belagat merkezli açıklamalarla yetinmektedir. Öyleyse kelim meseleleri söz konusu olduğunda *Cevâmi'û'l-Câmi*', *Mecme'û'l-Beyân*'ın özlü bir halini temsil ettiğini söylemek mümkün olabilir. Nitekim *Cevâmi*'de *Mecme'û'l-Beyân*'daki açıklamalardan bir tanesinin kısaltılarak yeniden kurgulanmış hali bulunmaktadır. Diğer ayetlerde yapılan izahlar ise herhangi bir şekilde alınılanmamakta, buralarda *el-Keşşâf* takip edilmektedir. Dolayısıyla Tabersî'nin ric'atin tartışıldığı ayetlerin dil ve belagat merkezli açıklamalarında *el-Keşşâf*'ı, kelim temelli izahlarında ise *Mecme'û'l-Beyân*'ı kullandığı, böylece kelim kimliğinden taviz vermediği söylenebilir.

3.2.4. Takiyye

Takiyyenin ıstılahta birden fazla tanım yapılmaktadır. Şeyh Müfid'in tanımına göre takiyye; hakkı ve ona olan inancı buna karşı çıkan kişilerden gizlemek, açıkça ifade edilmesi halinde dinî veya dünyevî olarak zararın ortaya çıkabileceği konulardan gerçeği izhar etmekten kaçınmak anlamına gelmektedir.⁵¹⁹ Şîî gelenekte merci-i taklîd kabul edilen Şeyh Murtaẓâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) ise takiyyeyi bir kimsenin, hakikatin aksini ifade eden sözüne ya da fiiline onay vererek kendisinden gelecek zarardan kaçınmak şeklinde tanımlamaktadır.⁵²⁰

Şîî kelamcı ve düşünörlere göre takiyyenin tarihi, mefhum olarak asr-ı saadetten önceye dayanır. Nitekim Kur'an'da el-Mü'min Suresi 28. ayette geçen firavun ailesinden olup Müslümanlığını gizleyen bir kişiden bahsedilmektedir. Firavun nezdindeki kıymetini kullanarak ona akıllıca tavsiyelerde bulunarak Hz. Musa'nın öldürölmesine mâni olmuştur. Bu durum asr-ı saadet döneminden önce de takiyye düşüncesinin ve kendisiyle amel edildiğinin göstergesidir. Kur'an'daki bazı ayetler üzerinden Hz. Peygamber döneminde de takiyye düşüncesinin devam ettiğini söyleyen Şîî düşünörlere göre, Emevî

⁵¹⁹ Subhânî, *et-Takiyye*, 14.

⁵²⁰ Şeyh Murtaẓâ el-Ensârî, *et-Takiyye*, thk. Komisyon (Kum: Bakırî, 1415), 11.

hilafeti döneminde yapılan zulümlere karşı canından korktuğu için kimsenin itiraz edememesi ve bundan ötürü kendi inancını gizlemesi de takiyye kabilindendir. Bu alimlerin iddialarına göre tâbiîn ve tebe-i tâbiünden birçok ismin içerisinde olduğu bu kişiler devletin yaptıklarına karşı çıkamamış, karşı çıkmaya çalışanlar ise türlü işkencelere maruz kalmışlardır. Buna karşılık bazıları da canlarını korumak maksadıyla zahiren istenilen şeyleri söylemiş, kendi görüşlerinden vazgeçtikleri imajı vermişlerdir. İşte onların yaptığı takiyyenin bizzat kendisidir. Emevî ve Abbâsî halifeliği süresince Şîî mezhep müntesipleri zulüm görmüş ve bu sebeple takiyye yaparak düşüncelerini gizlemek zorunda kalmışlardır.⁵²¹

Takiyye düşüncesinin sistemleşmeye başlaması Emevî ve Abbâsî döneminde Şîîlerin baskı görme endişesiyle fikirlerini gizlemek zorunda kaldıkları zamana tekabül etmektedir. Bu dönemde yönetime karşı nasıl bir tavır sergileneceği hususunda iki farklı yöneliş ortaya çıkmıştır. Bunlar, Zeyd b. Ali'nin imamın faal bir kimliğe sahip olması gerektiğini düşünen Zeydî grup ile yönetime karşı çıkmanın hezimet ve ölümden başka bir şey getirmeyeceğini, dolayısıyla pasif bir politika izleyerek yönetimin başına geçmeye yönelik arzularını gizleyen İmam Bâkır ile başlayarak Ca'fer-i Sâdık ve Musâ Kâzım ile devam eden Râfîzî gruptur. Buna göre takiyye düşüncesinin sistemleştiği ve kabulü zorunlu bir ilke haline geldiği söylenebilir. Aynı döneme rastlayan Şîî hadis literatürü de buna şahitlik etmekte ve rivayetler de takiyye düşüncesini desteklemektedir. Bu dönemde takiyye ile ilişkilendirilebilecek ve onun için delil kabul edilebilecek ayetlerin tevili de başlamıştır. Hicrî üçüncü asırda on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) ölümü ile beraber ortaya çıkan İmâmiyye Şîa'sı da bu görüşü savunmayı devam ettirmiş, öyle ki takiyye ile alakalı ileri düzeydeki savunular bu dönemde yapılmıştır. Onlara göre Hasan el-Askerî vefatından sonrası için gizlediği bir oğlunu geride bırakmıştır. Ayrıca on ikinci imam olan Muhammed el-Mehdî'nin gaybete girdiğini ve bunun sebeplerinden birinin Abbâsîlerin korkusuyla takiyye düşüncesi olduğunu savunan İmâmiyye Şîası, o gaybetten dönene kadar gerekli görüldüğünde takiyyenin devam ettirilmesi icab ettiğini savunmuştur. Şeyh Müfîd'e kadar gelen dönemde takiyyenin dinde mutlak olarak vacip olduğu fikri sürdürülmüş, onunla beraber ise takiyyenin alanı genişlemiştir. Yukarıda

⁵²¹ Subhânî, *et-Takiyye*, 15-36.

zikredilen ve Şeyh Müfid'e ait olan takiyye tanımı takiyyenin alanının genişlediğini göstermektedir.⁵²²

Bu minvalde aşağıda İmâmiyye Şîasına mensup olan Tabersî'nin takiyye ile ilişkilendirdiği bazı ayetlere dair yorumu, bu çerçevede yapmış olduğu tartışmalar ve istidlaller zikredilecek, ardından *el-Keşşâf* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi'*deki yorumlarla mukayese edilecektir.

Tabersî'nin takiyye meselesi ile ilişkilendirdiği ayetlerden biri لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ “Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah’la olan bağı koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah’adır.” mealindeki Âl-i İmrân Suresi 28’dir. Ayette geçen تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً kısmının tefsirinden hareketle ayeti takiyye ile bağdaştırmıştır. Ona göre ayette وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ ifadesinden sonra istisna üslubu ile gelen تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً cümlesiyle mü’minlerin, üstün olmaları sebebiyle kâfirlerden gelebilecek zararlardan korunabilmek için onlara karşı zahiren bir sevgi besleyebilecekleri belirtilmektedir. Takiyye kelimesini de yoruma katarak ayetin anlamını bu şekilde veren Tabersî, ardından ayette hayat endişesi durumunda dinde takiyyenin caiz oluşuna delil bulunduğunu zikretmekte ve mezhebinin bu konudaki görüşlerini aktarmaya başlamaktadır. İmâmiyye’nin genel kanaatine göre takiyye, zaruret kapsamındaki her durumda ve lütufla davranılması gereken yerlerde caizdir. Buna karşılık Müslümanın öldürülmesi ile dinde ifsada yol açması kesin olan veya zann-ı galip ile bilinen konularda caiz değildir. Bunun ardından Şeyh Müfid ve Ebû Ca’fer et-Tûsî’nin görüşleri ile Hasan-ı Basrî’den gelen bir rivayeti aktarmaktadır. Şeyh Müfid’e göre takiyye, hal ve şartlara göre farz, vacip ve caiz olabilir. Ayrıca bazı durumlarda takiyyenin terk edilmesi, bazı durumlarda ise yapılması daha faziletlidir. Tûsî de zâhiru’r-rivayeye göre kişinin canı konusunda endişe etmesi halinde takiyyenin caiz olduğunu ifade etmekte, bununla beraber takiyye yapmayıp açıkça doğruyu söylemenin imkanına dair rivayet bulunduğunu belirtmektedir. Hasan-ı Basrî’den gelen rivayette ise Müseylimetülkezzâb’ın iki kişiyi çağırarak Hz. Peygamber’in ve kendisinin Allah’ın Resulü olduğuna şehadet etmesini istediği, birinin şehadet etmeyerek boynunun

⁵²² Hakyemez, *İmâmiyye Şîası Temel Kavramları*, 43-55.

vurulduğu, diğerinin ise onun peygamberliğini kabul ettiğini söyleyerek canını kurtardığı belirtilmektedir. Hz. Peygamber’e durum arz edildiğinde ise o, kabul ettiğini söyleyenin ruhsatı kullandığını, diğerinin ise doğrudan sebat ederek bunun ecrine nail olduğunu söylemiştir. Bu rivayet ise ona göre, takiyyenin ruhsat, doğrudan sebat etmenin ise fazilet olduğunu göstermektedir.⁵²³

el-Keşşāf’ta ayetin *لَا أَنْ تَنْفُوا مِنْهُمْ تُفْيَهُ* kısmı ile ilgili herhangi bir tartışmaya girilmemiştir. Ayette geçen ifadelerin “onlardan gelmesi muhtemel olan ve korkmanızı gerektiren bir durum olması müstesna” anlamına geldiği belirtilmiştir. Ayrıca müminlere, kâfirlerden korkmaları durumunda zahiren yakınlık göstermeleri konusunda ruhsat verildiği, bu yakınlığın kalben düşmanlık duyulması şartıyla onlarla geçimli olma anlamına geldiği zikredilmiştir.⁵²⁴

Tabersî *Cevāmi*’de herhangi bir şekilde takiyye mevzusuna yer vermemiş, *el-Keşşāf*’ı takip ederek onun metnini alıntılarını yapmıştır. Dolayısıyla ayetin anlamı ve genel olarak tefsiri ile ilgili *el-Keşşāf*’taki ifadelerle aynıyla *Cevāmi*’de de rastlanmaktadır.⁵²⁵

Tabersî’nin *Mecme’ü’l-Beyān*’da takiyyeden bahis açtığı bir diğer ayet *وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ* “Ayetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar kendilerinden uzak dur. Eğer şeytan sana unutturursa, hatırladıktan sonra artık o zalimler topluluğu ile oturma!” mealindeki el-En’ām Suresi 68. ayettir. O, ayetin tefsirini yaptıktan sonra Cübbāi’nin bir sözünü aktarır. Cübbāi’ye göre bu ayette peygamberler ve imamların takiyye yapabileceklerine ilişkin İmâmiyye’ye ait görüşün batıl olduğuna delil bulunmaktadır. Cübbāi’nin ayetten hareketle çıkarmış olduğu bu görüşün sebeplerine dair herhangi bir ayrıntı vermeyen Tabersî, ardından onun bu iddiasına cevap verir. *Mecme’ü’l-Beyān* müellifine göre Cübbāi’nin görüşü isabetli değildir. Zira İmâmiyye, ancak kesin bilgi ifade eden kat’î delillerin bulunduğu ve böylece teklîfin illetinin ortadan kalktığı konularda takiyyeyi İmâmlar için caiz görmektedir. Buna karşılık yalnızca İmâmların görüşü ile hükmü bilinebilecek ve başka herhangi bir delilinde bulunmadığı konularda takiyyeye cevaz vermemektedir. Tabersî’ye göre bu durum, Hz. Peygamber’in daha önce şer’î bir konuda hükmü beyan ettikten sonra

⁵²³ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyān*, 2/221-222.

⁵²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 1/346.

⁵²⁵ Tabersî, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/276-277.

farklı bir zaman ve durumda maslahat gereği ümmetine hükmü açıklamamasına benzemektedir. Tabersî Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer tarafından sorulan kelâle kavramının anlamına ilişkin soruya seyf ayetinin (et-Tevbe 9/5) yeterli olduğunu söylemesini de duruma örnek olarak zikretmektedir.⁵²⁶

el-Keşşâf'ta takiyye konusu ile alakalı herhangi bir bahis açılmamaktadır.⁵²⁷ Benzer şekilde *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de de konu ile ilgili herhangi bir açıklama, istidlal ya da işaret bulunmamaktadır. Tabersî metin olarak *el-Keşşâf*'ı takip etmekte, bazı ayrıntıları eksiltip birtakım kelimelerin sîgasını değiştirerek benzer kelimelerle metni inşa etmektedir.⁵²⁸

Takiyye konusu ile alakalı inceleyeceğimiz bir diğer ayet ise الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا “Allah’ın vahyini insanlara ulaştıran, O’ndan çekinen, Allah’tan başka hiçbir kimseden çekinmeyen peygamberler hakkında da Allah’ın kanunu böyledir. Hesap sorucu olarak Allah kâfidir.” mealindeki el-Ahzâb Suresi 39. ayettir. Tabersî ayette geçen وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ifadesinde takiyyenin peygamberler için caiz olmadığına delil bulunduğunu belirtmektedir. O, ayetin genel olarak tefsirini “Allah’ın ayetlerini hiçbirini saklamaksızın insanlara tebliğ eden, bunu yaparken Allah’tan başka kimseden korkmayan kimselerdir.” şeklinde yapmaktadır. Ayetin bağlamından hareketle وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ifadesinin risalet ve tebliğ vazifesini yerine getirme konusunda olduğunu belirtmektedir. Tabersî, böylece takiyye ile ilişkilendirilmeye elverişli hale gelen ayette peygamberlerin risalet ve tebliğ vazifelerini yerine getirme hususunda takiyye yapmalarının caiz olmadığına dikkat çekmektedir. Zira ayette açıkça tebliğin edası konusunda Allah’tan başka kimseden korkmadıkları ifade edilmektedir.⁵²⁹

el-Keşşâf'ta daha önce zikredilen örneklerdeki gibi konuyla alakalı herhangi bir bahis açılmamıştır.⁵³⁰ Benzer şekilde *Cevâmi*'de de Tabersî, ayetin tefsirinde takiyye konusuna değinmemiştir. *Cevâmi*'de irab ve kıraat vecihleri, kelime ve cümlelerin anlamları hususunda *el-Keşşâf*'ı takip eden Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*'dan وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ayetinin tefsirinde yararlanmaktadır. Nitekim *el-Keşşâf*'ta ayetin bu kısmı tefsir edilmemekte, *Cevâmi*'de ise mef'ûlun bih takdiri ile ayetin nahvî bütünlüğü sağlanarak

⁵²⁶ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 4/62.

⁵²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/33.

⁵²⁸ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/580-581.

⁵²⁹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 8/125.

⁵³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/527.

anlamı ortaya konulmaktadır. Buna göre ayette, peygamberlerin risalet ve tebliğ vazifesi söz konusu olduğunda Allah'tan başkasından korkmadıklarından bahsedilmektedir. *Mecme'ü'l-Beyân*'da aynı ifadelerle gördüğümüz bu yorumun akabinde *Mecme'ü'l-Beyân*'ın aksine takiyye ile ilgili herhangi bir çıkarım veya işarete yer verilmemektedir.⁵³¹ Bununla beraber *el-Keşşâf* metnini takip etse de *Mecme'ü'l-Beyân*'da peygamberlerin takiyye yapmalarının caiz olmayışına delil teşkil ettiğini ifade ettiği yorumu *Cevâmi*'e alması not edilmelidir.

Tabersî, incelediğimiz ayetlerde takiyye kavramına değinmese de *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de bu kelimeyi kullanmaktadır. Takiyye kelimesinin geçtiği bu yerler incelendiğinde onun bu kelimeyi lügavî anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.⁵³²

Netice itibarıyla Tabersî'nin takiyye konusunda *Cevâmi*'de herhangi bir inisiyatif almadığı ve genel olarak *el-Keşşâf*'ı takip ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca buradan hareketle Tabersî'nin takiyye ile ilgili kelamî tavrından vazgeçtiği sonucuna ulaşmak doğru olmayacaktır. Onun, kelam konuları ile ilgili daha önceki başlıklardaki tavrına uygun olarak iki farklı durumda dört farklı yöntemle sahip olduğu söylenebilir. Birinci duruma göre Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*'da konuyu irdeliyorsa *Cevâmi*'de ya kısa istidlaller yapmak ya da herhangi bir işarete bulunmamak şeklinde iki farklı yol izlemektedir. İkinci duruma göre *el-Keşşâf*'ta Şîî düşünceye muhalif herhangi bir açıklama ile karşılaşır ya itiraz etme ya da *Cevâmi*' metnine o kısmı almama şeklinde iki farklı metodu takip etmektedir. İncelediğimiz ayetler çerçevesinde takiyye konusunda *el-Keşşâf*'ta Tabersî'nin itiraz edeceği herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla ikinci durumda izlediği iki yöntemin herhangi birisini kullanmasını gerektirecek bir pasaj da mevcut değildir. Bütün bunlar göz önüne alındığında doğru olan Tabersî'nin, takiyye konusunun savunusuna *Cevâmi*'de yer vermemeyi tercih ettiğini düşünmek olacaktır.

3.2.5. Husûn ve Kubûh

İlahî adalet sorunu çerçevesinde adalet esası merkezinde ortaya çıkmış olan husûn kubûh meselesi, İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslüman düşünürlerin

⁵³¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 3/69.

⁵³² Âl-i 'İmrân 3/28, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/276; et-Tevbe 10/56, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/72; et-Tevbe 10/98, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 2/89.

mesele edildiği ve üzerinde tartıştığı bir konu olagelmıştır. Bu mesele Allah'ın adalet sahibi olmasından hareketle onun fiillerinde de bu adalet sıfatının tecellisinin bulunması gerektiği, adalet sıfatının bulunduğu yerde ise kabîh herhangi bir şeyin ortaya çıkmasının caiz olmayacağı, dolayısıyla Allah'a kabîh fiilin isnad edilemeyeceği düşüncesi ile ortaya çıkmıştır. Mu'tezile, Mâturîdiyye ve Eş'âriyye mezheplerinin kendi düşüncelerini ortaya koyduğu ve birbirinden farklılaştığı husûn kubûh meselesinde, fırka ya da mezhep olması fark etmeksizin her grubun bir fikri olmuştur. Konu bağlamında fiilin tanımı, hasen ve kabîh oluşu ve bunun kaynağının akıl ya da şeriat olduğu, Allah'ın fiillerinin niteliği, kabîh fiile gücünün yetmesi, kabîh fiili yapmaması gibi meseleler incelenmiştir.⁵³³

Şîî düşüncede husûn ve kubûh meselesinin serencamını kabaca iki döneme ayırmak mümkündür. Mu'tezile ile etkileşimin gerçekleştiği dönem öncesinde Şîa'nın husûn kubûh konusunda Cebriyye ile Mu'tezile arasında olduğu ifade edilmektedir.⁵³⁴ İkinci dönemde ise Mu'tezile etkisi ile birlikte tabiri caizse konuya dair yeni fikirler ile daha sistemli ve derinlikli bir anlatı ortaya konulmuştur. Bu anlatıya göre akıl, salt fiillerin bazılarının bedihî olarak hasen, bazılarının ise kabîh olduğuna hükmedebilir. Şeriat bu konuda akli yalanlamayarak onun hükmüne muvafık olur. İmâmiyye, aklın hasen veya kabîh oluşunu idrak edemediği şeylerde ise şeriatın hüküm vermesi gerektiğini vurgular.⁵³⁵ İmâmiyye'nin bu görüşü, Mu'tezile'nin husûn ve kubûh aklî görüşüne mutabakat etmektedir. Dolayısıyla Şîî-İmâmî düşüncede de Mu'tezile'de olduğu gibi husûn kubûh aklînin savunulduğu söylenebilir. Ayrıca yine Mu'tezilî düşünceye paralel olarak Allah'ın kabîh fiile kâdir olduğu, zira kâdir olmadığı şeyi yapmasının Allah hakkında imkânsız olduğunu iddia etmek anlamlı değildir. Ayrıca kâdir olmaması durumunda kabîh fiili işlememesinden ötürü herhangi bir şekilde övgüye de mazhar olmaz. Şîî düşüncede Allah'ın kabîhe kâdir oluşu kabul görse de bu tür bir fiili işlemesi caiz değildir. Zira Allah, kabîh fiilin kabîh olduğunu bilmektedir ve böyle bir fiili işlemeye de ihtiyacı yoktur. Aksi durumda ise Allah'ın kabîh olduğunu bildiği halde böyle bir fiili işlemesi düşünülecektir. Kabîh olanı ise ancak cehalet sıfatını haiz olan

⁵³³ Kādî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/28-104; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza Ensârî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâh ve Kitabhane-i Meclis-i Şûrâ, 1965), 305-352; Sâbûnî, *el-Kifāye*, 274-275; Subhânî, *İlâhiyyât*, 1/227-262; Arslan, *Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, 121-134; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999), 19/60-63.

⁵³⁴ Wilferd Madelung, "Eş'arî Öncesi Kelama Şîî Hâricî Katkı", çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 168-171; Arslan, *Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, 122.

⁵³⁵ Huseynî, *Usûlu't-Teşeyyu'*, 89-90.

varlık yapar ki Allah bundan münezzehtir. Son olarak Allah, kabîh olanı irade de edemez. Zira kabîh olanı irade etmek kabîhtir ve Allah bundan münezzehtir.⁵³⁶

Şîi düşüncenin böyle bir dönüşüm yaşamasında Şerîf el-Murtazâ'nın rolü olduğu düşünülmektedir. Zira yapılan bir çalışmaya göre onun; fiilin tanımı, tasnifi, husûn ve kubûhun kaynağı vd. konularda Kādî Abdulcebbar'ı takip ettiği anlaşılmıştır.⁵³⁷

Yukarıdaki verilere göre İmâmiyye'ye ile Mu'tezile husûn ve kubûh konusunda ortak düşünceye sahip oldukları söylenebilir. Hicrî altıncı asrın İmâmiyye Şîasına müntesip bir müfessiri olan Tabersî'nin konu hakkındaki görüşlerinin incelenmesi, *el-Keşşâf* ile karşılaştıktan sonra yazdığı *Cevâmi*'de ise meseleyi inceleyip incelemediği, inceledi ise bunun oranı ve keyfiyetine göz atılması önem arz etmektedir.

Mecme'û'l-Beyân'da husûn ve kubûh ile alakalı birçok ayet incelenebilir. Zira eserde oldukça yoğun bir şekilde Allah'a kabîh fiillerin isnad edilemeyeceği, O'ndan kabîh fiilin sadır olmasının imkânsız olduğu fikri açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla meselenin takibi nisbeten kolay olmaktadır. Ayrıca aşağıda incelemesine yer verileceği üzere fiillerin husûn ve kubûh olarak tayininde aklın da şeriatın da rolünün bulunduğu, Allah'ın kabîh fiilleri irade etmesinin caiz olmadığı da vurgulanmaktadır.

Tabersî, *وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ*, *وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ* “Demiştik ki: Şu şehre girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyip için, kapıdan eğilerek girin ve af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım. Biz iyi davrananlara fazlasıyla vereceğiz.” mealindeki el-Bakara Suresi 58. ayetin tefsirinde *hasen*/حَسَن ve *kabîh*/قَبِيح kelimesine dair tanımlar zikreder. Ona göre “hasen, hasen olduğunu bilen kimsenin işlemeden ötürü kınama hak etmediği fiil” olarak tanımlanmalıdır. Muhtemelen tasavvufî geleneğe ait olduğunu düşündüğü bir diğer tanıma göre ise hasen, aklın yapılmasını teşvik ettiği fiildir. Yine bu geleneğe ait olduğunu düşündüğü kabîh tanımı ise aklın yapılmasını hoş görmediği fiillerdir.⁵³⁸ Tercih ettiği kabîh tanımını zikretmeyen Tabersî'nin hasen tarifinden -ki bu tanım Şerîf el-Murtazâ'ya aittir- kabîhi, işlenmesi halinde failinin kınanmayı hak edeceği fiiller olarak anlamlandırdığı anlaşılmaktadır.⁵³⁹

⁵³⁶ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlmi ve'l-Amel* (Kum: Dâru'l-Üsve, 1414), 83-89.

⁵³⁷ Arslan, *Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, 122-134.

⁵³⁸ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 1/160.

⁵³⁹ Şerîf el-Murtazâ'nın hasen tanımı için bk. Murtazâ, *el-Mulâhhas*, 309.

Tabersî, putperestlerin her şeyin Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini düşüncesini istismar ederek kendi günahlarını ve kabîh fiillerini tezkiye etmeye çalıştığının anlatıldığı سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ *“Putperestler diyecekler ki: ‘Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.’ Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: ‘Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz.’”* mealindeki el-En’âm Suresi 148. ayeti, husûn ve kubûh konusuyla ilişkilendirir. Ona göre ayette geçen كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ifadeleri Allah'ın masiyeti ve küfrü dilemediğine delil, teville kabil olmayan aklî deliller mevcut olduğu halde bunların Allah'tan sadır olduğunu düşünenlere ise yalanlamadır. Zira Allah, kabîh olanı irade etmekten ve bütün nakıs sıfatlardan münezzehtir.⁵⁴⁰

Meselenin bir diğer başlığı olan Allah'a kabîh fiilin isnad edilmesi ile ilgili Tabersî, وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ *“Yine onlar -hâşâ- ‘Kızlar Allah'ındır.’ diyorlar. Akıllarınca beğendikleri de kendilerinin oluyor! Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. (Aklınca) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar!”* mealindeki en-Nahl Suresi 57-59. ayetler ile أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا *“Kendi kendilerine bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak hikmet temelinde, belli bir süreye kadar kalmak üzere yaratmıştır. Fakat şu bir gerçek ki insanların birçoğu rablerine kavuşmayı hâlâ inkâr etmektedir.”* mealindeki er-Rûm Suresi 8. ayette açıklamada bulunmaktadır. Kendileri için hoş görmedikleri kız çocuğu sahip olmayı Allah'a nispet etmelerinden ötürü müşriklerin kınandığı en-Nahl Suresi 56-60. ayetlerde Tabersî'ye göre Allah'a kabîh olanın isnad edilmesinin doğru olmadığına delil bulunduğunu ifade etmektedir. Zira Allah burada, müşriklerin hakir gördükleri şeyleri kendisine isnad etmesini ayıplamaktadır. Kişinin kendisine isnad etmekten uzak durduğu herhangi bir

⁵⁴⁰ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 4/142.

şeyi Allah’a isnad etmenin nasıl mümkün kabul edilebileceğini sorgulamaktadır.⁵⁴¹ İnkârî bir soru olan bu cümlede Tabersî, Allah’a kabîh olan şeylerin isnadının caiz olmayacağını belirtir görünmektedir. Tabersî’nin aynı hususa dikkat çektiği bir diğer ayet olan er-Rûm suresi 8. ayette ise farazî bir soru sorulmaktadır. Buna göre kendi zatı hakkında tefekkür eden bir kimsenin nasıl Allah’ın her şeyi hak üzere yarattığına inanacağı ve ahiretin varlığına ulaşacağı sorulmaktadır. Tabersî, kişinin bu tefekkür ile mahluk, hâdis olduğu, ilim, hayat ve kudret sıfatlarına sahip kadim bir varlık tarafından yaratıldığı, onun kabîh bir fiil işlemeyeceği, hikmetli bir zat olduğu, böylece yarattığı her şeyi bir maksada binaen yarattığı bilgisine ulaşabildiğini ifade etmektedir. Bütün bunların ancak teklif ile tamamlanacağı, teklifin karşılığı gerektirdiği, dünyada karşılık olmadığına göre bir başka alemin var olmasına ihtiyaç bulunduğunu ekler. İşte bu akıl yürütme ile kişi hem Allah’ın her şeyi hak olarak bir maksada göre yarattığına hem de ahiretin varlığına inanabileceğini belirtir. Burada Tabersî’nin, kişinin nazarla ulaştığı Allah tasavvurunu anlatırken kabîh fiil işlemeyeceğini söylemesi, bu türden fiillerin de isnadını caiz görmediğini gösterir niteliktedir.⁵⁴²

Tabersî, yukarıdaki ifadelerle husûn ve kubûh konusunda Mu’tezilî düşünceye mutabık görünmektedir. Öyleyse onun, husûn ve kubûhun kaynağı, yani aklın şeriat gelmeden önce bazı şeylerin hasen ya da kabîh olduğuna hükmedip edemeceyeceği, şeriatın bu konuda durumunun ne olduğuna dair düşüncesini ortaya koymak da önem arz edecektir.

Atalarının dinine körü körüne bağlanıp Hz. İbrahim’in tebliğ ettiği hakikatleri inkâr eden kavminden bahsedilen *وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ* “Aynı şekilde senden önce de hiçbir topluluğa bir uyarıcı göndermedik ki, topluluğun zevku sefâyâ dalmış kesimi şöyle demiş olmasınlar: Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz.” mealindeki ez-Zuhrûf Suresi 23. ayetin tefsirinde yapmış olduğu yorumlardan hareketle Tabersî’nin husûn ve kubûh konusunda akla pay verdiği sonucu çıkarılabilir. Ayetin *إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ* kısmına yaptığı yorumda taklidin aklen kabîh olduğunu, eğer taklit caiz olsaydı hakikatin aynı anda hem doğru hem de yanlışta bulunması mümkün olacağını söylemektedir. Bunun fasit bir düşünce olduğunun da şüphe götürmediğini

⁵⁴¹ Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 6/129.

⁵⁴² Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 8/37.

belirtmektedir.⁵⁴³ Hz. İbrahim'in babası için Allah'tan bağışlanma dilemesinden bahsedilen *“İbrâhim şöyle dedi: Esen kal! Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O, bana karşı çok lutfkârdır.”* mealindeki Meryem Suresi 47. ayette ise Tabersî, bu istiğfarın durumu hakkındaki görüşleri zikretmektedir. Nakledilen üç ihtimalden ilki Hz. İbrahim'in, babası için istiğfarda bulunabileceğine bunun yanlış bir fiil olduğuna dair ayet gelmeden önce kendi aklıyla karar vermiş olduğudur. Diğer iki ihtimale konumuz çerçevesinde ihtiyaç duymadığımız için yer vermiyoruz. Tabersî, nakletmiş olduğu bu ihtimali tercih ettiğine ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Bununla beraber müşrik bir kişiye istiğfarın aklen hasen olduğu, nakil gelmesinden sonra ise kabîh olduğunun ortaya konulması fiillerin bu niteliklere sahip olma noktasında aklın da şeriatın da pay sahibi olduğuna işaret edebilir. Tabersî'nin bu yorumu nakli de kesinlik ifade etmese de diğer veriyi destekleyici olması nedeniyle önemlidir.⁵⁴⁴

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.” mealindeki el-Bakara Suresi 7. ayetteki *hateme*/حَتَمَ fiilinin Allah'a isnadının anlam ihtimallerine ilişkin Tabersî'nin değerlendirmelerini zikretmek önem arz edebilir. Zira aşağıda anlatılacağı üzere Zemahşerî'nin bu isnadın anlamlarına dair açıklamaları onun husûn ve kubûha dair görüşlerini ifade ettiği yerlerdendir. Tabersî, bu fiilin Allah'a isnad edildiği ayetin yorumunda dört ayrı vecih zikreder. Birincisine göre ayette *حَتَمَ* Allah'ın *حَتَمَ* şeklindeki ifade kâfirin, inkarcılığında artık geri dönülemez bir seviyeye ulaşmasından ötürü Allah'ın onun iman etmeyeceği hükmünü vermek üzere onun kalbinde bir küfrüne delalet eden bir alamet yaratmasıdır. İkincisine göre Allah'ın kalbe mühür vurmasının anlamı O'nun, bu kişinin iman etmeyeceğini bildirmesi ve onaylamasıdır. Bu anlam göz önüne alınırsa *حَتَمَ* fiili, *شَهِدَ* ve *صَدَّقَ* fiillerinden istiâre olur. Üçüncü veçhe göre Allah burada inkârcıların kalplerinin hakikate kulak verip inkârdan yüz çevirme konusunda mühürlenmiş bir kalpten farksız olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre ayet, küfrün bu kimselerin kalplerine kök saldığını, onların gözlerini, kulaklarını ve kalplerini kör ederek mühürlenmiş gibi olduğunu ifade etmektedir. Dördüncü veçhe göre ise bu kimselerin gözleri ve kulakları gibi kalpleri de onlara fayda vermez bir hale

⁵⁴³ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 9/58.

⁵⁴⁴ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 6/327.

gelmiştir. Onlar hakikati elde etmek için düşünmeye güç yetiremezler.⁵⁴⁵ Tabersî, bu yorumların ardından herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Bu anlam ihtimalleri incelendiğinde kalplerin adeta mühürlenmiş olduğu anlamını ihtiva eden üçüncü vecih Zemahşerî'nin zikredeceği ayetin temel maksadı ile aynıdır. Tabersî de bu vechi Ebû Bekr el-Esamm ve Ebû Müslim el-İsfahânî'den nakletmiştir. Mu'tezilî görüşü ifade eden bu vecih dışındakilerde ise حَتَمَ fiilinin mecaza hamledilme çabası görülmektedir. Açıkça olmasa da bu durum Tabersî'nin Allah'a teklife hâlel getirecek bir fiili isnad etmekten kaçındığına delalet edebilir. Ayrıca diğer ayetlerdeki tavrı da bu kanaati desteklemektedir.

el-Keşşâf'ta da Tabersî'nin *Mecme'ü'l-Beyân*'da husûn ve kubûha ilişkin çeşitli ayetlerde incelediği konu başlıkları incelenmektedir. Bu çerçevede *el-Keşşâf*'ta ele alabileceğimiz ayetlerden biri قُلْ إِنْ تُحِبُّوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ يُعْلَمْهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “De ki: “İçinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir; göklerde olanları da yerde olanları da bilir. Allah her şeye kâdirdir.” mealindeki Âl-i 'İmrân Suresi 29. ayettir. Ayette geçen قَدِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ifadesinin bağlam üzere anlamının “O, sizi cezalandırmaya muktediridir.” şeklinde olduğunu belirttikten sonra ayetin bu kısmının, 30. ayetinin وَيُخَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ kısmını açıkladığını söylemektedir. نَفْسَهُ ifadesinin anlamının Allah'ın zatı olduğunu vurgulayarak O'nun zatının sıfatlarını dar çerçevede aktarır. Buna göre Allah, bilgiye konu olan her şeyin bilgisini kapsayan kendi zatına özel bir ilim sıfatına, kudrete konu olan her şeye gücünün yettiğini ifade eden kudret sıfatına sahiptir. Bu açıklamaları ayetin وَيُخَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ kısmına temel teşkil etmesi maksadıyla yaptığı anlaşılan Zemahşerî, bu sıfatlara sahip bir varlığa yaraşanın, kendisinden çekinilmesi ve korkulması olduğunu, bunun farkında olan bir kişinin ise herhangi bir kabîh fiil işlemeye, emredilen bir şeyi yerine getirmemeye cesaret edememesi olduğunu vurgular.⁵⁴⁶

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz.” mealindeki el-Bakara Suresi 21. ayette geçen لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ifadesi bağlamında yaptığı yorumdan Zemahşerî'nin husûn ve kubûh ile alakalı görüşüne ilişkin ipucu yakalanmaktadır. Ona göre لَعَلَّ kelimesinin ayet bağlamında hakikî değil mecazî manada anlaşılması gerekmektedir. Zira Allah, yüklemiş olduğu sorumluluktan ötürü kullarını kendisine ibadet etmeleri için yaratmış, onlara hem akletme

⁵⁴⁵ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/58-59.

⁵⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/346.

hem de arzulama kabiliyeti vermiş, sağlam bir kudret ve bu kudreti kullanabilme kabiliyeti bahşetmiştir. Ayrıca tercih konusunda serbest bırakarak onlara doğru ve yanlış olmak üzere her iki yolu da göstermiştir. Bununla beraber kendisi onlardan hayrı ve takvayı irade etmiştir. Böylece onlar, imtihana tabi tutulmak için uygun hale gelmiş olmaktadır. Bu sebeple takvalı olmalarının umulduğu ifadesi kullanılarak tercih etme imkanına sahip olmaları imtihan edilmeye benzetilmiştir. Nitekim imtihan etmek, neticeyi bilmeyen kişilerin yapması öngörülen bir fiildir. Allah ise bundan münezzehtir.⁵⁴⁷ *el-Keşşâf*'a bir haşiye yazan İbnü'l-Müneyyir'e (ö. 683/1284) göre Zemahşerî burada Mu'tezile'ye mensubiyetini ortaya koymaktadır. Zira Ehl-i Sünnet'e göre Allah hayrı da şerri de irade eder. Kullarından her ne sadır olursa olsun O, bunu irade etmiştir. Dolayısıyla Allah, yalnızca hayrı değil, beraberinde şerri de irade edebilir ve bu durum O'nun zatının kutsiyetine zarar vermez. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre irade ile talep birbirinden farklı kavramlardır.⁵⁴⁸

Hz. Adem'in oğulları arasındaki tartışmanın anlatıldığı *إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ* “Ben diliyorum ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenesin, cehennemliklerden olasın! Zalimlerin cezası işte budur.” mealindeki el-Mâide Suresi 29. ayette de Zemahşerî, husûn ve kubûh görüşü ile alakalı ipuçları vermektedir. O, ayetin *إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ* kısmından hareketle Hâbil'in, kardeşi Kâbil'in azap görmesini dilemesinin nasıl caiz olabildiğine dair bir soru sormaktadır. Cevap olarak da Kâbil'in zalim olduğunu, zalimin cezalandırılmasının ise hasen bir fiil olup istenebileceğini söylemektedir. Ardından ayetin *وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ* kısmının, Allah'ın zalimler için tayin ettiği, dolayısıyla irade etmiş olduğu cezanın bu şekilde olmasının caiz olduğuna işaret ettiğini belirtir. Buradan hareketle kulun da zulüm karşısında bu cezayı dilemesinin caiz olduğunu söyler. Böyle bir çıkarımın temeli ise Allah'ın yalnızca hasen olanı irade etmesidir. Bu ceza ise hasen bir fiildir.⁵⁴⁹

Tabersî'nin husûn ve kubûha dair görüşünü dillendirdiği el-En'âm Suresi 148. ayette Zemahşerî de kendi görüşüne yer vermiştir. Ayetin *كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* kısmının yorumunda Allah'ın, insanların akıl ve din yoluyla kendisinin kabîh fiilleri irade etmekten

⁵⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/262-264.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/98-99.

⁵⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/422.

münezzeh olduğu hakikatine ulaşabilme imkânı verdiğinden bahsetmektedir. Hal böyleyken kabîh fiillerin, küfrün ve günahların varlığını Allah'ın iradesine bağlamak mutlak olarak yalana dahil olduğunu söyleyen Zemahşerî, Mücebbire olarak nitelediği Ehl-i Sünnet'in tam olarak bu görüşte olduğunu söyleyerek kendisini onların karşısında konumlandırmaktadır.⁵⁵⁰

Zemahşerî'nin Allah'a kabîh fiil isnad edilmesinin caiz olmadığı düşüncesin yansıtarak tevil ettiği bir diğer ayet ise el-Bakara Suresi 7. ayettir. O, ayetin *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى* kısmının tefsirinde *خَتَمَ* fiilinin Allah'a isnadının hakikat değil, mecaz düzleminde incelenmesi ve anlaşılması gerektiğini söyler. Ardından ayetteki *خَتَمَ* fiilinin Allah'a isnad edilmesinin sebebine ve bu isnadın nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir soru sorar. Soruya göre Allah'a böyle bir fiilin isnad edilmesi O'nun, kullarını hakkı bulmak ve onu kabul etmekten engellemesi anlamına gelecektir. Böyle bir durumun kabîhtir, Allah da kabîh fiili işlemekten münezzehtir. Zemahşerî'nin ayeti yorumlarken izlediği sıralama böyle bir isnadın kabîh kabul ettiğine işaret eder. Ardından temel anlamın ne olduğunu açıklayıp ayetteki isnadın nasıl anlaşılabilirliğine ilişkin beş ayrı vecih zikreder. Zemahşerî'ye göre ayetin temel amacı bu kimselerin kalplerinin adeta mühürlenmiş olduğunu dikkat çekmektir. *خَتَمَ* fiilinin isnadının anlamına dair beş vecih ise şunlardır: Birincisine göre küfrün bu kimselerin kalplerinde fitrî bir nitelikmiş gibi güçlü bir şekilde bulunmasıdır. İkincisine göre *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ* ifadesi bir meseldir. Uzun bir süre ortadan kaybolan kişi için *طَارَتْ بِهِ الْعُقَاةُ* meselindeki gibi kalpleri taşlaştığı için Allah'ın dinine yanaşmaktan uzak duran kimseler için de *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ* ifadesi mesel olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu fiilde Allah'ın bir müdahalesi bulunmamaktadır. Zira O, böyle bir Üçüncüsüne göre *خَتَمَ* fiili mecaz-ı aklî yoluyla Allah'a isnad edilmiştir. Burada *خَتَمَ* fiili gerçek faili olan şeytan ya da kâfire değil, bu ikisine o fiili gerçekleştirme kudreti vererek sebep konumunda olan Allah'a isnad edilmiştir. Dördüncüsüne göre bu kimselerin iman etmeleri için zorlama dışında hiçbir yolun fayda vermeyeceğinin anlaşılmış, Allah'ın da teklife zarar gelmemesi için onları zorlamamıştır. O'nun bu kimseleri zorlamaması *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ* cümlesi ile ifade edilmiştir. Beşincisine göre ise burada müşriklerin hiçbir şekilde iman etmeyeceklerine dair kendi sözleri tehekküm maksadıyla ifade edilmiştir.⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/74.

⁵⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/166-170.

Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*de de husûn ve kubûh meselesine değinmektedir. Allah'ın bütün fiillerinin hikmetli ve doğru oluşu ile ilim, adalet ve muhtaç olmama sıfatlarından hareketle O'nun kabîhi irade etmesinin, işlemesinin ve emretmesinin kesinlikle caiz olmayacağına vurgu yapmaktadır. Bunlara ek olarak yukarıda incelediğimiz ayetler çerçevesinde yaptığımız karşılaştırmada Tabersî'nin husûn ve kubûh meselesi ile alakalı tartışmaların yapıldığı ayetlerin tefsirinde *el-Keşşâf* metnini esas alarak *Cevâmi'ü'l-Câmi'*i oluşturduğunu gördük. Bununla beraber *Cevâmi'*de konunun *Mecme'ü'l-Beyân* ve *el-Keşşâf*'taki kadar detaylı tartışılmadığına da şahit olduk. Eserde çoğunlukla Şîa ve Mu'tezile'nin temel görüşü olan Allah'ın hasen ve kabîh olmak üzere her şeye kâdir olduğu, bununla beraber kabîh fiili irade etmesinin ve işlemesinin Allah için caiz olmadığı dillendirilmiştir.⁵⁵² Bu durum Tabersî'nin *Cevâmi'ü'l-Câmi'* söz konusu olduğunda kelam meselelerinde özgünlük kaygısı gütmeyeceğine işaret edebilir. Zira konuyla alakalı *Mecme'ü'l-Beyân*'da kendisine ait husûn ve kubûh istidlalleri ve tartışmaları bulunsa da o, *Cevâmi'*de *el-Keşşâf*'tan faydalanmıştır. Bu durumu, konunun girişinde bahsedildiği üzere Şîi düşüncenin husûn ve kubûh meselesinde Mu'tezile ile ortak düşünceyi paylaştığı, dolayısıyla Tabersî'nin *el-Keşşâf*'ı takip etmesi halinde herhangi bir şekilde görüşünden taviz vermemiş olacağına dair farkındalığı ile açıklamak mümkündür. Böylece Tabersî, kelamî duruşundan taviz vermeyerek *el-Keşşâf* metni merkezinde *Cevâmi'ü'l-Câmi'*i telif etme maksadına da hâle getirmemiş olmaktadır.

3.2.6. Ru'yetullah

Ru'yetullah meselesi, İslam düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılmaktadır. Bu tartışmanın içeriğini ise Müslümanların ahirette Allah'ın görüp göremeyeceği, görecekse

⁵⁵² el-Bakara 2/7, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/69-70 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/58-59; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/166-170; el-Bakara 2/21, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/81-82 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/78-79; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/145; Âl-i 'İmrân 3/29, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/277 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 2/222-223; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/346; el-En'âm 6/148, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/627-628 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 4/142; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/73-74; el-'Ârâf, 7/28, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 1/650 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 4/180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95; et-Tevbe 9/70, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/80 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/67; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/280; et-Tevbe 9/111, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/99 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/100; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/303; Yûsuf 12/33, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/217 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 5/309; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/450; Meryem 19/47, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2/455-456 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 6/327; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/20; ez-Zuhrûf 43/23, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/302 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 9/58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/239; el-İhlâs 112/2, Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 3/875-876 Krş. Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 10/374; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/813.

bunun keyfiyetinin nasıl olacağı oluşturmaktadır.⁵⁵³ Tartışmanın ortaya çıkışına ilişkin farklı sebepler sunulmaktadır. İslam dışı din ve düşünce akımları ile karşılaşılması ve bir tanrı tasavvuru meselesi olarak Müslümanların gündemine girmesi ihtimali mahfuz olmakla birlikte bizatihi Kur'an'daki bazı ayetlerin yorumundan da meselenin İslam mezhepleri arasında tartışılır hale gelmesi göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur.⁵⁵⁴ Kesin olarak hüküm vermenin doğru olmayacağını düşünmekle beraber konunun Müslümanlar arasında Kur'an'daki birtakım müteşabih ayetlerin nasıl yorumlanacağına ilişkin sorulardan ortaya çıktığını söylemenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Temelde Allah'ın sıfatlarına dair yaklaşıma dayanan bu meselede tarafların kaygısı tevhid düşüncesini korumaktır. Buradan hareketle İslam mezheplerinin tenzih anlayışının konuya ilişkin görüşlerinin temel hareket noktasını oluşturduğu söylenebilir.⁵⁵⁵ Mezheplerin temelde iki farklı görüşe sahip olduğu ru'yetullah meselesinde Mu'tezile, mutlak olarak ru'yetin Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini savunmakta ve bunu hem akıl hem de nakil yoluyla delillendirmektedir.⁵⁵⁶ Ehl-i Sünnet ise ahirette Allah'ın müminler tarafından görülebileceğini söyleyerek yine aynı yollarla istidlallerde bulunmaktadır.⁵⁵⁷ İmamîyye de Allah'ın görülmesi konusunda Mu'tezile gibi düşünmekte ve ru'yetullahı caiz görmemektedir. Onlara göre de bu durum akıl ve naslar yoluyla sabit olmuştur.

⁵⁵³ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'âle'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabrî b. Selâme (Riyad: Dâru's-Sebât, 1424), 76-79; Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), 35/312-313.

⁵⁵⁴ Osman Demir, *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 9-19; Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran İlahiyat Dergisi* 9/3 (2002), 7-8; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması: Rü'yetullah", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2014), 450-451.

⁵⁵⁵ Fatmanur Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2018), 102-113.

⁵⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/374-446.

⁵⁵⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitābu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 158-168; Sâbûnî, *el-Kifāye*, 147-167; Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 64-73; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: Mektebetü'l-Ezherî, 2011), 588-655.

Ayrıca İmamlardan tevatür derecesine ulaşarak gelen haberler de ru'yetullahın mümkün olmadığını kanıtlamaktadır.⁵⁵⁸

İmamîyye mezhebine mensup Tabersî'nin de ru'yetullah ile alakalı görüşlerini incelemek ve *el-Keşşâf* ile ilişkisi sonrasında yazdığı *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de konuya dair tavrını ve hangi oranda yer verdiğini mukayese yoluyla ortaya koyarak nihai kertede *Cevâmi*'in mahiyetine ilişkin kanaat edinmek önem arz etmektedir. Bu sebeple aşağıda ru'yetullahın tartışıldığı ayetlere dair yorumlar *Mecme'ü'l-Beyân*, *el-Keşşâf* ve *Cevâmi'ü'l-Câmi* sıralaması ile zikredilecek ve karşılaştırması yapılacaktır.

Üzerinden ru'yetullah meselesinin tartışıldığı ayetlerden biri *وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ* “Bir zamanlar, ‘Ey Mûsâ! Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız.’ demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı.” mealindeki el-Bakara Suresi 55. ayettir. Tabersî *Mecme'ü'l-Beyân*'da ayetin ru'yetullah ile ilişkisini hem kendi ifadeleri hem de Ebu'l-Kâsım el-Belhî'den yapmış olduğu bir alıntıyla kurmaktadır. Tabersî'ye göre Allah burada Yahudileri atalarının izinden giderek Allah'ı görme talebinde bulunmaları sebebiyle kınamaktadır. Zira onların selefleri bazen peygamberlerinden ibadet etmek üzere bir put yapmasını istemiş, bazen buzağıya tapmışlardır. Naklettiğine göre Ebu'l-Kâsım bu ayetin Allah'ın görülmesinin caiz olmadığına delalet ettiğini söylemektedir. Zira ona göre bu ayet temelde iki hususa dair kınamayı içermektedir: Peygamberlerine verdikleri cevap ve Allah'ı görebileceklerine inanmaları. *فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً* şeklindeki en-Nisâ Suresi 153. ayette bu kınama daha açık bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla bu ayet ru'yetullahın inkarına delalet etmektedir.⁵⁵⁹ Tabersî burada açık bir şekilde ru'yetullahın caiz olmadığını söylemese de bu görüşte olduğuna dair ipuçları vermektedir.

Zemahşerî de *el-Keşşâf*'ta bu ayetin, ru'yetullahın imkânsız olduğuna delalet ettiğini söylemektedir. Zira burada Hz. Musa, onların sözlerini kınamakta ve bir cihette bulunmaktan münezzeh olan varlığın görülmesinin imkânsız olduğunu onlara bildirmektedir. Ru'yetullahın caiz olduğunu düşünenler ise Allah'ı cisim veya araz olarak

⁵⁵⁸ Muhammed b. Muhammed el-Ukberî Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, thk. Şeyh İbrâhim el-Ensârî (Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfîyeti's-Şeyh Müfîd, 1413), 57; Murtaşâ, *Şerhu Cûmel*, 76-78; Kâdî Saîd Muhammed b. Muhammed Müfîd el-Kummî, *Şerhu Tevhîdi's-Şadûk* (Tahran: Vizârat-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1415), 74-76; Subhânî, *İlâhiyyât*, 2/125-141; Muhammed Coşkun, “Mu'tezilî-Şîî Kur'an Yorumu Açısından Emâlî'l-Murtazâ: Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 53-57.

⁵⁵⁹ Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 1/155.

tasavvur etmektedir. Hz. Musa'nın bu uyarısına rağmen Yahudiler ona karşı geldiler ve inkâr etmeye devam ettiler.⁵⁶⁰

Tabersî *Cevâmi'ü'l-Câmi*'de bu ayeti tefsir ederken herhangi bir şekilde ru'yetullah bahsine girmemektedir. Bununla beraber metin olarak *el-Keşşâf*'ı takip etmektedir.⁵⁶¹

Ru'yetullah konusunun incelendiği bir diğer ayet ise *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ* اللّٰطِيفُ الْخَبِيرُ “Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.” mealindeki el-En’âm Suresi 103. ayettir. Tabersî *Mecme’ü'l-Beyân*’da ayetin tefsirini Allah’ın görülemeyeceğine delalet ettiği fikri çerçevesinde yapar. Ona göre ayette geçen *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* ifadesinin anlamı “Gözler, Allah’ı göremez.” şeklindedir. Zira *الْبَصَرُ* kelimesi gibi duyu organlarına isnad ile kullanılırsa o duyu organlarının görevi neyse o anlamda kullanılmış olur. Buna göre *أَدْرَكْتُ بِأُذُنِي* ifadesinin anlamı “Kulağımla işittim.” şeklindedir. Diğer duyu organları ile beraber kullanıldığında da anlam buna göre verilmelidir. Ayette geçen *وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* ifadesinin anlamı da buna göre “Görme sahipleri Allah’ı göremezler. Ancak Allah, onları görür.” şeklindedir. Allah, görmesi ve görülememesi yönüyle yaratmış olduğu varlıklardan ayrılmaktadır. Zira mahlukat içerisinde üç tür vardır: Hem gören hem de görülen hayat sahibi varlıklar, görülebilen ancak göremeyen cemâdât ve idrak sahibi arazlar, hem göremeyen hem de görülemeyen idrak sıfatına sahip olmayan arazlar. Allah görmesi ancak görülememesi sıfatıyla bu varlıkların her birisinden farklılaşmış ve ayette böylece bu iki sıfatla kendisini övmüştür.⁵⁶²

Zemahşerî, *el-Keşşâf*’ta ayetin tefsirine *البَصَرُ/beşâr* kelimesinin tanımını vererek başlamaktadır. Bu kelimeyi Allah’ın bakma kuvvesine yüklemiş olduğu latif bir cevher olarak tanımlayıp onunla görülebilenlerin görüldüğünü ifade eder. Buna göre ayetin manasını “Gözler Allah’a ilişemez ve idrak edemez. Zira O, zatı itibarıyla görülmekten münezzehtir.” şeklinde veren müellif, bunun sebebinin gözlerin cisimler ve hey’etler gibi ancak bir cihette olan şeyleri görebilmesi olduğunu belirtir.⁵⁶³ Dolayısıyla Zemahşerî bu ayette Allah’ın görülebilmesinin zatı itibarıyla mümkün olmadığına, bu sebeple caiz görülmesinin de doğru olmayacağına dikkat çekmektedir.

⁵⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/144.

⁵⁶¹ Tabersî, *Cevâmi'ü'l-Câmi*, 1/106.

⁵⁶² Tabersî, *Mecme’ü'l-Beyân*, 4/96-97.

⁵⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 2/718.

Tabersî *Cevāmi*'de *el-Keşşāf* metnini takip etmekte ve onun açıklamalarını metne almaktadır. Bununla beraber *Mecme'ū'l-Beyān*'da ayetin sonunda naklettiği İmam Rızā'dan gelen rivayeti de tasarruflarla buraya eklemektedir. Rivayette Faḍl b. Sehl, İmam Ali b. Musa er-Rızā'ya insanların Allah'ın görülmesine dair ihtilafları ve bu konudaki hakikatin ne olduğuna dair bir soru sormaktadır. İmam Rızā ise Allah'a, O'nun kendisini nitelediği sıfatların aksini isnad edenlerin çok büyük bir iftira atmış olacağını belirtmekte, gözlerin onu göremeyeceğini, O'nun ise görebileceğini ifade etmektedir. Rivayetin bu kısmı *Cevāmi*'de bulunmamakta, *Mecme'ū'l-Beyān*'da ise nakledilmektedir. Rivayetin *Cevāmi*'de bulunan son kısmında ise İmam Rızā, burada kastedilen gözlerin maddi gözler değil, kalplerdeki gözler olduğu ve keyfiyetinin bilinmediğini söylemektedir.⁵⁶⁴

Ru'yetullah konusunun tartışıldığı bir diğer ayet *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي* *“Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım.' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirsen sen de beni görebilirsin.' buyurdu.”* mealindeki el-Ârâf Suresi 143. ayettir. Hz. Musa'nın Allah'tan vahiy almaya gittiğinin anlatıldığı ayette geçen *قَالَ رَبِّ أَرِنِي* ifadeleri çerçevesinde öncelikle Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin sebebi ve bunun açıklaması tartışılmıştır. *Mecme'ū'l-Beyān*'da Tabersî'nin yaptığı açıklamalara göre Hz. Musa'nın, Allah'ın duyu organları ile idrak edilemeyeceğini bildiği halde böyle bir talepte bulunmasına dair birkaç farklı açıklama getirilmiştir. Tabersî'nin tercihe şayan bulduğu görüşe göre Hz. Musa'nın bu talebi kavmi içindi. Aynı surenin 155. ayetinde geçen *أَنُفِئْنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا* ifadede onun, bu fiili kavminin sefihlerine isnad etmesini buna açık bir delil olarak zikreder. Ebu'l-Kāsım el-Belhî'nin görüşü olarak naklettiği ikinci açıklamaya göre Hz. Musa burada göz ile görmeyi değil, Allah'ın onu marifeti mecburi bir şekilde elde etmesine vesile olacak bazı uhrevî durumlar oluşturmalarını istemiştir. Böylece birtakım şüpheler ortadan kalkacak, delile ihtiyaç kalmayacak ve imtihan kolaylaşacaktır. Benzer durum Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini talep etmesinde de vardır. Hz. İbrahim'in sözlerinde geçen *أَرِنِي* bilmek anlamına gelmektedir. Allah da ona bunun dünyada olmayacağını açıklamıştır. Ayetin

⁵⁶⁴ Tabersî, *Cevāmi'ū'l-Cāmi*, 1/602; a.mlf., *Mecme'ū'l-Beyān*, 4/97.

devamındaki قَال لَّنْ تَرَيْنِي kısmına gelince Tabersī bu sözlerin Hz. Musa'nın talebine Allah'ın verdiği bir cevap olduğunu, "Hiçbir şekilde beni göremezsın." anlamına geldiğini, zira لَّنْ edatının te'kidli bir nefyi ifade ettiğini belirtmektedir. Ayetin devamında gelen وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ifadeleriyle ise Allah'ın, Hz. Musa'nın kendisini görebilme durumunu yerle bir olduğunu bildiğimiz dağın olduğu gibi kalmasına bağladığını söylemektedir. Ayrıca Tabersī, bu yöntemin herhangi bir şeyin mümkün olmadığını ifade etmek üzere kullanılan bir üslup olduğunu eklemektedir.⁵⁶⁵ Görüldüğü üzere Tabersī bu ayetteki ifadelerin Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğuna delalet ettiğini açıkça söylemekte ve kendi delillerini de ortaya koymaktadır.

Zemahşerī *el-Keşşāf*'ta ayetin ru'yetullahın imkânsız olduğuna delalet ettiği fikri üzerinden kurgulamaktadır. Ona göre اَنْظُرْ رَبِّ اَرْنِي ifadesinin anlamı "Bana tecelli ederek seni görebilir hale getir ki sana bakayım ve seni göreyim." şeklindedir. Zemahşerī, Hz. Musa'nın böyle bir soru sormasının nasıl mümkün olabildiğine dair zikrettiği farazi soru içerisinde kendi görüşünü zikretmektedir. Soruda onun Allah'ı en iyi bilen, O'nun hakkında caiz olan ve olmayan şeylerin neler olduğunu ve Allah'ın görülmesinin O'nu bir cihette tasavvur etmek anlamına gelmesinden ötürü mümkün olmayacağını bildiği halde böyle bir soruyu nasıl sorabildiği ifade edilmektedir. Hz. Musa'nın da böyle bir talebin yanlış olacağını kavmine defalarca anlatmış olmasına rağmen inatla imanlarını bu talebin gerçekleşmesine bağlamalarından ötürü bunun imkânsızlığını ortaya koyan ilahî beyanı kendilerine dinletmek istediğini, bu sebeple böyle bir talepte bulunduğunu söylemektedir. Ardından لَّنْ edatının لَّا ile verilen olumsuzlamanın te'kid edilmesi işlevini gördüğünü belirten Zemahşerī, el-En'ām Suresi 103. ayette geçen لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ ifadesiyle Allah'ın gelecekte görülmesinin olumsuzlanması yapılırken bu ayetle o anlam kuvvetlendirildiğini, zira Allah'ın görülmesinin sıfatlarına aykırı bir durum olduğunu ifade etmektedir. وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ifadeleriyle ise Allah'ın kendisine bakılmasının imkânsız olduğuna dikkat çektiğini, bunun yerine böyle bir talebin kötülüğünü anlamaları için onlara Hz. Musa'yı ve kavmini sarsacak olan dağa bakmalarını emrettiği belirtmektedir. فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ifadeleriyle ise yine Allah'ın, kendisinin görülmesini imkânsız olduğunu açıklamak üzere ru'yeti vaki olmayacak bir şeye bağladığını aktarmaktadır.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Tabersī, *Mecme'ū'l-Beyān*, 4/260.

⁵⁶⁶ Zemahşerī, *el-Keşşāf Tercümesi*, 2/968-972.

Tabersī, *Cevāmi*’de *el-Keşşāf* metnini takip etmektedir. رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ ifadesinin anlamını, sorunun Hz. Musa’nın kendi şahsi talebini değil, kavminin talebini içerdiğini, bu sebeple Hz. Musa’nın onları sefihler olarak nitelediğini, kavmini uyardıktan ve hatalı bir talepte bulunduklarını kendilerine hatırlattığı halde ısrar etmeleri üzerine bunun imkânsız olduğunu doğrudan Allah’ın beyanı ile öğrenmelerini isteyerek لَنْ تَرِنِي ayetiyle şüphelerinin ortadan kalkmasını umuduyla böyle bir talepte bulunduğunu, لَنْ edatının olumsuzlamanın te’kidi için kullanıldığını, el-En’ām Suresi 103. ayetin anlamının buradaki ayetle te’kid edildiğini, ayrıca görülmenin Allah’ın sıfatlarına uygun olmadığını, وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ifadesiyle Allah’ın, kendisinin görülmesinin imkânsız olduğunu söyleyip bu anlamı yine meydana gelmesi imkânsız bir duruma bağlayarak vurguladığını Tabersī, *el-Keşşāf* metninden almaktadır. Ayetin tefsiri bittikten sonra başka bir anlam ihtimali daha olduğunu söylemektedir. Tabersī, *el-Keşşāf*’ta ayetin tefsiri bittikten sonra nakledilen diğer yoruma da burada yer verir. *Mecme’ü’l-Beyān*’da Ebu’l-Kāsim el-Belhī’den naklettiği yoruma göre رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ifadesinin anlamı “Mahlukatın seni (Allah’ı) tanımasını zorunlu kılacak bazı uhrevî durumları yaratarak bana kendini tanı. Böylece sana bakıyormuş gibi zaruri bir bilgi ile seni bileyim.” şeklindedir. لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ifadesi “Sen beni görerek beni tanımaya güç yetiremezsin. Ben dağda bu durumlardan birini yaratayım. Eğer dağ buna güç yetirir de yerinde kalırsa bu durumda sen de buna tahammül edebilirsin.” anlamına gelmektedir.⁵⁶⁷ Görüldüğü üzere Tabersī, bu ayetin tefsirinde de *el-Keşşāf*’ı takip etmekte ve *el-Keşşāf* metnindeki anlatının anlamını koruyarak kısaltmaktadır.⁵⁶⁸

Görüldüğü üzere Tabersī *Mecme’ü’l-Beyān*’da da *Cevāmi*’de de ru’yetullah meselesini tartışmaktadır. Bununla beraber *el-Keşşāf*’tan sonra *Cevāmi*’deki savunusu *Mecme’ü’l-Beyān*’dakinden farklı olup büyük oranda *el-Keşşāf* metninin ihtisar edilmesi ya da birtakım tasarruflarla metnin yeniden kurgulanması şeklindedir. *Mecme’ü’l-Beyān*’da ortaya koymuş olduğu anlatı ru’yetullahın caiz olmadığını ispat etmeyi hedeflemektedir. Mu’tezile mensubu olan Zemahşerī’nin konuya dair görüşü ve buna uygun olarak yaptığı açıklamalar da Allah’ın görülmesinin caiz olmadığını ifade etmeye yöneliktir. *Cevāmi*’de

⁵⁶⁷ Tabersī, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/699-700.

⁵⁶⁸ Tabersī’nin benzer bir tavrı için ayrıca bk. el-Kıyāme 75/23 Tabersī, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 3/684-685 Krş. Tabersī, *Mecme’ü’l-Beyān*, 10/151-153; Zemahşerī, *el-Keşşāf*, 4/649-650.

hangi eseri takip ederse etsin günün sonunda ru'yetullahın imkânsız olduğu sonucuna varacağı açık olan Tabersî, kendi eserindeki özgün kurgu ve istidlalleri yerine *el-Keşşâf* metninin içerdiği anlatıyı esas alarak konuyu tartışmıştır. Şîî ve Mu'tezilî düşüncenin sözbirliği ettiği kelamî bir konuda özgün bir kurguya sahip olmasına rağmen kendi eserini değil *el-Keşşâf*'ı takip etmesi, *Cevâmi'ü'l-Câmi'* sınırları içerisinde kelam meseleleri özelinde özgünlük kaygısında olmadığını gösterebilir. Yukarıda geçen husûn ve kubûh meselesi ve Şîî düşünce merkezli tartışma konuları olduğunu söyleyebileceğimiz imâmet, ric'at ve takiyye gibi meselelerdeki tavırlarının da bu kanaatimizi kuvvetlendirdiğini ifade edebiliriz.

3.2.7. Şefaât

Hız. Peygamber dönemi sonrasında meydana gelen birtakım olaylar ve neticesinde meydana gelen ihtilaflar arasında Hız. Osman'ın şehit edilmesi, onu katleden kişilerin mümin olma durumu gibi tartışmalar bulunmaktadır. Bunlar gibi bazı meseleler günün sonunda büyük günah işleyen kişilerin uhrevî durumlarının ne olacağı gibi sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ashâb-ı kebîre ismiyle anılan bu kimselerin uhrevî durumlarına dair itikadî mezhepler tarafından farklı görüşler benimsenmiştir. Şefaât, Hız. Peygamber ve kendilerine izin verilenlerin kıyamet gününde günahkâr müminlerin bağışlanması için Allah'a niyazda bulunması olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶⁹ Ayet ve hadislerde ifade edilmesine binaen şefaatin bir olgu kabul edildiği düşünüldüğünde,⁵⁷⁰ onun büyük günah işleyen kimseler için geçerli olup olmayacağının tartışılması da doğal karşılanabilir. Haricîler, kebîre sahibi kimselerin ebedi cehennemde kalacağını ifade ederken Mu'tezile tevbe etmeden ölen kebîre sahiplerinin ne kâfir ne de mümin olarak isimlendirileceğini, bilakis fâsık olarak isimlendirilip ebedi cehennemde kalacağını savunur.⁵⁷¹ Buna uygun olarak Haricîlere göre şefaât büyük günah sahipleri için geçerli değildir. Mu'tezile'ye göre ise yalnızca büyük günah işleyip tövbe edenler içindir.⁵⁷² İmâmiyye'ye göre ise şefaât mümin olup sağîre ve kebîre işlemiş olanlar için geçerlidir.

⁵⁶⁹ Tehânevî, *Keşşâfu İşlâhâti'l-Funûn*, 1/1034; Mustafa Alıcı, "Şefaât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 38/411.

⁵⁷⁰ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Âkâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 260.

⁵⁷¹ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Mu'tezile Akaidi: Kitâbü'l-Minhâc fî Usûli'd-dîn.*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik, 2021), 61.

⁵⁷² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2013, 2/605; Murtazâ, *Şerhu Cümel*, 156; Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 38/413-414.

Şefaata hakkına sahip olanlar ise Hz. Peygamber, İmamlar ve bazı salih kimselerdir.⁵⁷³ Yukarıdaki bilgiler ışığında İmâmiyye'ye mensup Tabersî'nin şefaate ilişkin görüşlerini konuyla ilişkilendirilen ayetler çerçevesinde öncelikle *Mecme'û'l-Beyân*'da inceleyeceğiz. Ardından *Cevâmi'û'l-Câmi*'deki tavrını, muhalif görüşe sahip Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile muhatap olduktan sonra görüşünün değişip değişmediğini tespit etmeye çalışacağız.

Şefaata konusunun tartışıldığı ayetlerden biri *وَأَنْتُمْ لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا* “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaata kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.” mealindeki el-Bakara Suresi 48. ayettir. Tabersî *وَأَنْتُمْ لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا* kısmını tefsir ederken bu konuya da temas etmektedir. Buna göre ayette ifade edilen şefaatin kabul edilmeyeceği hükmü Yahudileri bağlamaktadır. Zira onlar kendilerinin peygamberlerin evlatları olduğunu ve atalarının kendilerine şefaata ederek onları kurtaracaklarını iddia etmişlerdir. Allah da bu ayetle onların bu söylemlerinin asılsız olduğunu ifade etmiştir. Bu minvalde bakıldığında ayet umum ifade etse de kapsamı hususidir, dolayısıyla buradan şefaatin bütünüyle reddedildiği hükmünün çıkarılması doğru değildir. Şefaatin mevcudiyetinin delili ümmetin, Hz. Peygamber'in makbul bir şefaata hakkına sahip olduğuna dair icmâ'dır. Şefaatin keyfiyeti konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İmâmiyye'ye göre şefaata, günahkâr müminlerin zarardan korunması ve cezalarının affedilmesi şeklindedir. Mu'tezile'ye göre ise yalnızca tevbe eden ve Allah'a itaatkâr olan müminlerin lütuflarının artırılması şeklindedir. Ayrıca Tabersî, İmâmiyye'ye göre şefaatin Hz. Peygamber, ashabı, imamlar ve salih müminlere ait olduğunu, Allah'ın onlar vesilesiyle birçok günahkârı kurtaracağını da ifade etmektedir. Bu istidlalini takiben şefaatin sünnet ile de sabit olduğunu, hadislerin de yukarıdaki görüşü desteklediğini belirtmek üzere Hz. Peygamber'den gelen iki rivayeti nakletmektedir. Bunlardan ilki “Ben şefaata hakkımı ümmetimden büyük günah işleyenler için sakladım.” şeklindeki rivayettir. Hz. Peygamber'e isnad edilerek İmamlardan gelen diğer rivayette ise “Ben kıyamet gününde Allah'tan şefaata yetkisi ister ve şefaata ederim. Ali ve Ehl-i Beyt'im de şefaata hakkına sahip olur ve şefaata eder. Müminlerin şefaata bakımından en aşağıda olanı bile her biri ateş azabını hak etmiş olan kırk mümine şefaata

⁵⁷³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 47; Huseynî, *Usûlu't-Teşeyyu'*, 172-173; Subhânî, *İlâhiyyât*, 4/337-362.

edecektir.” ifadeleri bulunmaktadır. Tabersī son olarak eş-Şu’ārā Suresi 100-101. ayetlerde ifade edilen kâfirlerin müminlerin sahip olduğu şefaate edilme lütfunu görerek dövünmelerinin de buna işaret ettiğini söyler.⁵⁷⁴

el-Keşşâf’ta ayetin tefsiri çerçevesinde öncelikle نَفْسٌ ve شَيْئًا kelimelerinin söz dizimi açısından delaleti ile kimler hakkında indiği, ardından günahkârlar için şefaatin kabul edilmeyeceği konusu işlenmiştir. Buna göre zikredilen iki kelimenin nekre gelmiş olması hiç kimsenin hiçbir şeye sahip olmayacağı anlamını vermektedir. Böylece her türlü istek ve arzuya dair umut ortadan kaldırılmaktadır. Temrîz sîgasıyla naklettiği bilgiye göre Yahudiler, atalarının kendilerine şefaate edeceği iddiasında bulunmuşlardır. Bu ayet onların bu vehmini ortadan kaldırarak atalarının kendilerine şefaate edeceği düşüncesinden umut kesmelerini hedeflemiştir. Ardından Zemahşerî bu ayetin, şefaatin günahkârlar için kabul edilmeyeceğine de delalet ettiğini söylemektedir. Zira ona göre ayette küllî bir olumsuzlama bulunmaktadır. Bu durum şefaatin hiçbir şekilde kimseden şefaatin kabul edilmeyeceğini gösterir. Böylece günahkârlara şefaate edilmesi düşüncesi de ayetin olumsuzladığı kapsama dahil olur.⁵⁷⁵

Tabersī *Cevāmi’ü’l-Cāmi*’de نَفْسٌ ve شَيْئًا kelimelerinin nekre gelmesinin delaletini zikrederken *el-Keşşâf* metnini takip etmekte ve anlamı birebir vermektedir. وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ kısmında ise *Mecme’ü’l-Beyān*’daki anlatısını kullanmaktadır. Tabersī, ayetteki hükmün Yahudileri kapsadığı, atalarının kendilerine şefaate edeceği iddiaları ve ayetin bu konudaki umutlarını kırdığı, zira Hz. Peygamber’in ümmeti için makbul bir şefaate yetkisinin bulunduğu dair ümmetin icmâ’ ettiği ve bu icmâ’ın da şefaatin caiz olduğuna dair delil teşkil ettiğini bilgilerini bu metne almaktadır. Bununla beraber *Mecme’ü’l-Beyān*’da ortaya koyduğu delillerin ve kurgusunun bir kısmını oldukça kısa bir şekilde verdiği görülmektedir.⁵⁷⁶

Şefaate konusu ile irtibatlandırılan bir diğer ayet يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ “Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah’ın size verdiklerinden O’nun için harcama yapın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.” mealindeki el-Bakara Suresi 254. ayettir. Tabersī *Mecme’ü’l-Beyān*’da ayetin وَلَا شَفَاعَةٌ kısmının tefsirinde “Müminler

⁵⁷⁴ Tabersī, *Mecme’ü’l-Beyān*, 1/140.

⁵⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/372.

⁵⁷⁶ Tabersī, *Cevāmi’ü’l-Cāmi*, 1/102.

dışındaki kişiler için kıyamet gününde hiçbir şekilde şefaath olmayacaktır.” ifadelerini kullanmaktadır. Ardından müminlerin birbirlerine şefaath edebilecekleri, peygamberlerinin onlara şefaath edebileceğini söylemekte ve bunlara el-Bakara Suresi 255. ayette geçen *وَلَا يَشْفَعُونَ* ve el-Enbiya Suresi 28. ayette geçen *وَلَا يَشْفَعُونَ* ifadelerin delalet ettiğini belirtmektedir.⁵⁷⁷ Tabersî, el-Bakara Suresi 255. ayetin tefsirinde ise Allah’ın, putların şefaath etme yetkisi bulunduğuna inanan müşriklere kendisinin izni olmadan hiç kimsenin kimseye şefaath edemeyeceğini bildirdiğini, ancak kendisi şefaath etmeye izin verir ve bunu emrederse şefaath hakkı olan kişinin bunu gerçekleştirebileceğini ifade etmektedir.⁵⁷⁸

el-Keşşâf’ta el-Bakara Suresi 254. ayetin tefsirinde şefaath ile alakalı kısa bir bilgi verilmektedir. *وَلَا شَفَاعَةَ* kısmının tefsirinde “Eğer size ait olan ve yapmanız gereken bir farzı düşürmesi için şefaathçi bulmak isterseniz kesinlikle bulamazsınız. Zira orada şefaath yalnızca fazilet ve üstünlüğün artması için vardır. Başka herhangi bir konuda şefaath söz konusu değildir.” ifadelerini kullanmaktadır.⁵⁷⁹ İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin şefaatin yalnızca fazilet ve üstünlüğün ziyadeleşmesini sağlayacağı ifadelerinin Mu’tezilî görüşü içerisinde barındırdığını ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet’e göre şefaatin azabı hafifletme işlevinin de olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁰ İbnü’l-Müneyyir’in ifade ettiği durumu Zemahşerî’nin *el-Minhâc fî Usûli’d-dîn* isimli eseri üzerinden teyid edebiliyoruz. Buna göre Zemahşerî, Hz. Peygamber’in ümmetine şefaath edebileceğini, ancak bunun ümmetinden büyük günah işleyip tövbe edenlerin lütfunu artırmak için olacağını belirtmektedir. Onun şefaath edeceğini ifade ettiği rivayette de büyük günah işleyip tövbe edenlerin lütfu başkalarından daha fazla ihtiyaç duymaları sebebiyle bu kimseleri kastettiğini ifade etmektedir.⁵⁸¹

Tabersî *Cevâmi*’de el-Bakara Suresi 254. ayeti bütünüyle kendi ifadeleri ile tefsir etmiştir. el-Bakara Suresi 48. ayetteki yorumuna paralel olarak ortaya koyduğu yoruma göre bu ayet umûm delaletinde görünse de kendisiyle husûs murad edilmiştir. Zira ümmet,

⁵⁷⁷ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 2/128.

⁵⁷⁸ Tabersî, *Mecme’ü’l-Beyân*, 2/130.

⁵⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/792.

⁵⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/295.

⁵⁸¹ Zemahşerî, *Kitâbü’l-Minhâc fî Usûli’d-dîn*, 64.

keyfiyeti konusunda ihtilaf etse de kıyamet gününde şefaatin sabit olduğuna dair icmâ etmiştir.⁵⁸²

Tabersî *Mecme'û'l-Beyân*'da *يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا* “O gün -rahmânın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna- şefaatin bir yararı olmaz.” mealindeki Tâ-hâ Suresi 109. ayette de şfaat yetkisinin kimlere ait olduğuna dair açıklama yapmaktadır. O ayetin tefsirini şöyle yapmaktadır: O gün kimsenin şfaati diğerine fayda vermeyecektir. Ancak Allah'ın kendisine yetki verdiği ve sözünden razı olduğu kimseler olan peygamberler, evliyalar, salihler, sıddıklar ve şehitlerin şfaati makbul olacaktır.⁵⁸³

el-Keşşâf'ta ayetin tefsirinde şfaat ile alakalı herhangi bir tartışmaya girilmemekte⁵⁸⁴, *Cevâmi*'de de *el-Keşşâf* metni takip edilmekte ve konuya dair kelam edilmemektedir.⁵⁸⁵

Îmâmiyye'nin Mu'tezile'ye muhalefet ettiği konulardan biri olan şfaat meselesi ile alakalı Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*'da kendi açıklamalarını ortaya koymaktadır. Şefaatin yalnızca büyük günah işleyip tevbe eden müminler için geçerli olduğunu ve yalnızca lütuflarının artırılması işlevine sahip olduğunu savunan Zemahşerî de ayetlerin tefsirinde bu görüşünü dillendirmiştir. Tabersî, *el-Keşşâf* merkezinde yazdığı *Cevâmi*'de Îmâmiyye'nin görüşünü savunmayı sürdürmekte, Zemahşerî'nin şfaat ayetlerini Mu'tezilî düşünceye göre yorumladığı yerlerde ondan ayrılmaktadır. Bu durumda da ya *Mecme'û'l-Beyân*'daki açıklamalarını *Cevâmi*'e almakta ya da Îmâmiyye'nin görüşünü temel düzeyde özetleyen ifadeler kullanmaktadır. Bu durum Tabersî'nin şfaat konusunda da itikadî duruşundan taviz vermediğine delalet eden bir başka gösterge olarak kaydedilebilir.

⁵⁸² Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 1/234.

⁵⁸³ Tabersî, *Mecme'û'l-Beyân*, 7/43.

⁵⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/86.

⁵⁸⁵ Tabersî, *Cevâmi'û'l-Câmi*, 2/502.

SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, telif edildiği hicrî 6. asırdan itibaren tefsir edebiyatına yön vermiş ve *el-Keşşâf* izinde pek çok türde eser yazılmıştır. Te'lif, şerh, hâşiye, ta'lika vb. türden oluşan bu literatür, modern döneme kadar takip edilebilmekte ve İslam beldelerinin her birinde etki sahibi olduğu görülmektedir. Bu etkinin kendisinde görüldüğü eserlerden biri, Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* adlı tefsiridir. Onun, Hazar Denizi'nin güneyindeki Taberistan'da doğup büyüdüğü, Nişabur hududlarında bulunup Horasan bölgesine dahil olan Sebzevâr'a ve Meşhed'e gittiği bilinmektedir. Farklı yerlere seyahat edip etmediğine dair ise herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Tabersî'nin, Zemahşerî ile herhangi bir şekilde birlikteliği, karşılaşması ya da hoca-talebe ilişkilerinde herhangi bir ortaklık bulunup bulunmadığını tespit edebilme adına yaptığımız incelemelerde İbn Şehrāşūb dışında ortak talebe bilgisine ulaşılmadı. Bununla beraber bir bütün olarak İslam Tarihi boyunca Horasan ve Taberistan bölgelerin tarihsel ve sosyal durumlarının, Şîî bir müfessir olarak Tabersî'nin, genelde Mu'tezilî düşünce, özelde ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹ ile irtibat kurmasına zemin hazırladığını tespit edildi.

Zemahşerî'nin adını zikrederek *Mecme'ū'l-Beyān*'da ondan alıntı yapmasından hareketle Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*i yazarken sahip olduğu motivasyonu, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını keşfetmesi ile açıklamak doğru olmayacağı düşünülmektedir. Bu noktada *Cevāmi'* öncesinde onun, *el-Keşşâf*'ı kaynaklardan bir kaynak olarak tasavvur ettiği, mezkûr eserinin yazımında ise esas kaynak olarak aldığını ortaya çıkar. Dolayısıyla Tabersî'nin mukaddimedeki *لَمْ يَنْبَغْ لِي أَنْ أَعْتَرِ مَنْ بَعْدُ* ifadelerini bu çerçevede görmenin daha doğru olacağına kaydedilebilir.

Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi'*'de eserine dair kullandığı bazı ifadelerin hem eserin telif türü hem de gayesi hakkında bilgi verdiği görüldü. Bu çerçevede eserin iki farklı yöne sahip olduğu, bir yandan muhtasar portresi çizerken bir yandan da *el-Keşşâf*'taki nükteleri alıp Şîî kimliği temsil eden hususlarda ondan ayrılması yönüyle dönüştürücülük sıfatını haiz te'lif tefsir olduğuna işaret etmektedir. Bu durum aynı zamanda eserin yazım gayesini de göstermektedir.

Cevāmi'in muhtasar yönünü büyük oranda *el-Keşşāf* ile dilbilimsel ve edebî tefsir çerçevesindeki irtibatı oluşturmaktadır. Nitekim Tabersî, *el-Keşşāf*'ın meânî tahlillerini pek çok yerde özlü bir biçimde *Cevāmi*'e almıştır. Bu faaliyetini gerçekleştirirken birkaç farklı usul takip eden müfessir, bazen *el-Keşşāf* metnini birebir izlemiş çoğu zaman da metnin anlamına sadık kalarak cümleleri kısaltma yoluna gitmiştir. Metnin muhtasar yönünü oluşturması ciddi bir metin ve muhteva bağımlılığını sonuç verse de üç yerde Zemahşerî'yi açıktan eleştirerek kendi görüşünün doğruluğunu savunmuştur. Yapılan incelemeler, dilbilimsel ve edebî tefsir başlığının *Cevāmi*'in *el-Keşşāf*'tan etkilendiği yer olduğunu ve eserin büyük bir kısmını bu bilgilerin oluşturduğunu ortaya koymuştur.

Mukayeseli okumalarımız Tabersî'nin *Cevāmi*'ü'l-Cāmi'deki faaliyetinin daha sonraki dönemde Beydāwî ve Neseî gibi müfessirler tarafından gerçekleştirilecek olan dönüştürme faaliyetinin ilk ayağını oluşturduğunu göstermektedir. Eserin esas projesinin, mukaddimesinden de hareketle *el-Keşşāf*'taki nüktelerin özünün tevarüs edilmesi olduğu söylenebilir. Tabersî'nin *leṭāif* kelimesi ile ifade ettiği bu nükteler, temelde belagat ilimlerinin ilki olan meânî ile alakalıdır. Nitekim *el-Keşşāf* merkezinde *Mecme'ü'l-Beyān* ve *Cevāmi'ü'l-Cāmi* üzerinde yapılan mukayeseler, Tabersî'nin ilk eserinde söz dizimsel tahlillerin görece sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu durum, eserin tefsir metodu açısından *el-Keşşāf* öncesi döneme aidiyetinden kaynaklanmaktadır. Tam da bu sebeple *Mecme'ü'l-Beyān*'da ortaya koyamadığını düşündüğü ve vakıada da büyük oranda sınırlı olduğunu gördüğümüz söz dizimsel tahlillerin *el-Keşşāf*'ta bulunduğunu keşfetmesi ile bunların özünü ihtiva edecek bir metin kaleme alma gayreti için hazırlandığı söylenebilir. Bununla beraber Tabersî'nin *leṭāif* kelimesiyle kastını, meânî yöntemi tevarüs etmesi ile sınırlamak eksik kalacaktır. Nitekim Tabersî'deki dönüşümü görebilme adına *el-Keşşāf* merkezinde yaptığımız karşılaştırmada *Mecme'ü'l-Beyān*'da beyân ilmine dahil olan teşbih, istiâre, mecâz gibi dolaylamalı anlatımların mevcut olduğunu gördük. Ancak *Cevāmi*'de her iki eserdeki izahlar ortak olsa bile *el-Keşşāf* takip edilmiştir. *Mecme'ü'l-Beyān*'daki anlatılar ile *Cevāmi*'e alınan izahlar karşılaştırıldığında ise Tabersî'nin ilk eserinde ortaya koyduğu yorumların büyük oranda dolaylı anlatımın ayete kattığı derinliği açığa çıkarmaktan ziyade ayetin muhtevasına yönelik erken dönem tefsir formasyonu temelli açıklamalar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Cevāmi*'de *el-Keşşāf* ile irtibatının Tabersî'ye, beyân ilminin ayetlere kattığı anlamların ifade etme noktasında daha teknik bir dil ve derinlikli bir üslup edinmesini sağladığı söylenebilir. Ayrıca beyân

ilmi ile ilişkili olan bazı ayetlerin yorumlarında *Mecme'ü'l-Beyân*'da bulunmayan açıklamaları da görmesinden hareketle *le'îâif* sözcüğünden kastının, beyân ilminden kaynaklanan anlam incelikleri olduğu da düşünülebilir. Bu durum, *Cevâmi*'de görülen edebî tefsir verilerinin aynı zamanda *Mecme'ü'l-Beyân*'a ek olarak başka bir tefsirin kaleme alınmasının anlamını da açığa çıkardığını gösterir.

Tabersî, *Cevâmi*'de Kur'ân ilimleri hususunda yer yer *el-Keşşâf*'tan beslenmekte, bazen *Mecme'ü'l-Beyân*'ı takip etmektedir. Farklı bir tavır olarak Ebû Ca'fer et-Tûsî'den de istifade ettiği anlaşılan müfessir, yer yer bazı bilgileri de göz ardı etmektedir. Bu ise eserde memzuc yöntemin de kullanıldığına delil teşkil etmektedir.

Cevâmi'ü'l-Câmi'in dönüştürücü te'lif niteliği ise dinî ilimler açısından *el-Keşşâf* ile kurduğu ilişki ortaya koymaktadır. Fıkıh ve kelam ilimleri çerçevesinde yaptığımız mukayeselerde eser boyunca Tabersî'nin *el-Keşşâf*'a teslimiyetçi bir tavırla yaklaşmadığı, bilakis oldukça seçici davrandığı görülmektedir. Bu durum fıkıhta Ca'ferîliğin savunusu olarak kendisini göstermektedir. Nitekim Tabersî doğrudan ve dolaylı yoldan ahkâm içerikli ayetlerin tefsirinde kendi mezhebinin görüşlerini açıklamış ve savunusunu yapmıştır. Aynı şekilde kelamî meselelerle ilişkilendirilerek delil addedilen ayetlerin yorumlarında Şîî-İmâmî düşüncüyü tavizsiz bir şekilde müdafaa etmiştir. Şîî düşüncüyü temsil eden hususlardaki bu tavrına karşılık Tabersî, Şîa'nın Mu'tezile ile ortak görüşe sahip olduğu konularda *el-Keşşâf*'taki açıklamaları birtakım tasarruflarla *Cevâmi*' metnine almıştır. Böylece *Cevâmi*'in, *el-Keşşâf*'ta Hanefî ve Mu'tezilî yönelişi temsil eden açıklamaları bilinçli bir şekilde karşılayarak Ca'ferî ve Şîî formda sunmuştur. Eserin bir diğer hacimli kısmını ise bu yöntem ve veriler oluşturmaktadır.

Bir bütün olarak Tabersî'nin ve *Cevâmi'ü'l-Câmi*'in dilbilimsel ve edebî tefsir açısından dönüşümü; fıkıh ve kelam ilimleri temelinde dinî ilimler açısından dönüştürücülüğü temsil ettiği görülür. Aynı zamanda Tabersî'nin, bu eseriyle *el-Keşşâf* metni üzerinden hem yöntem hem de muhteva yönüyle erken klasik dönem tefsir geleneğine eklemleme imkânını elde ettiği söylenebilir. Bu durumda *Cevâmi'ü'l-Câmi*'in, *el-Keşşâf*'ın dönüştürüldüğü eser olmasının yanı sıra Tabersî'nin tefsir formasyonunun dönüşümünün temsilciliğini üstlendiğini de ifade edilebilir.

el-Keşşāf, yazıldığı dönemden itibaren Şiî gelenekte de literatür çerçevesinde ciddi bir gerilim oluşturmuştur. *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* dışında Şiî tefsir geleneğinde *el-Keşşāf*'ın kaynak olarak kullanıldığı te'lif; içeriğinin tartışıldığı ve açıklandığı haşiye türü eserler ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu eserlerin her biri müstakil incelemelere konu olmayı beklemektedir. Bir bütün olarak bakıldığında *el-Keşşāf*'ın hem Sünnî hem de Şiî gelenek olmak üzere İslam ilim merkezlerinin her ikisinde de ciddi bir açılımı sonuç verdiği açığa çıkmaktadır. Yazıldığı hicrî 541-542 tarihlerinden de hareketle Tabersî'nin *Cevāmi'ū'l-Cāmi'* isimli eserinin ise *el-Keşşāf*'ın oluşturduğu gerilimin bütün bir tefsir geleneği söz konusu olduğunda başını çektiği anlaşılmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdullatif, Şamil. *el-Ufku 't-Te 'vîlî 'inde 'z-Zemahşerî ve 't-Tabersî ve 'r-Râzî: eş-Şîfâtu 'l-İlâhiyye Enmuzecen*. Nasiriyye: Dhi Qar Üniversitesi, Külliyyeti't-Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Abacı, Harun. “Tefsîrû'l-Celâleyn 'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtiha Suresi Tefsiri Örneği-”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 415-439.
- Abacı, Harun. “Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler”. *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*. ed. Mehmet Fatih Yalçın – İbrahim Aksu. 261-294. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Ağa Büzürg Tahrânî, Muhammed Muhsin. *ez-Zerî'a İlâ Tesânîfi 'ş-Şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Edva, 3. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Redd 'âle 'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdiqa*. thk. Sabrî b. Selâme. Riyad: Dâru's-Sebât, 1424.
- Akdemir, Hikmet. “Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi”. *Harran İlahiyat Dergisi* IX/3 (2002), 7-26.
- Akpınar, Ömer Faruk. “Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı”. *İSTEM: İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 9/17 (2011). 177-194.
- Aksoy, Soner. “Abdülkâhir el-Cürânî'ye Nispet Edilen Dürücü'd-Dürer İsimli Tefsirin Aidiyetine Dair Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 107-120.
- Alak, Musa. “Sarf (Tasrif) İlmi”. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Alevî, Seyyid Haydar b. Ali el-. *Tefsîru 'l-Muhîti 'l-'A 'zam ve 'l-Bahri 'l-Hađm fî Tefsîri Kitâbillâhi 'l-Azîzi 'l-Muhkem*. thk. Seyyid Muhsin et-Tebrîzî. 7 Cilt. Kum: Ma'hedü's-Sekafî Nurun 'Alâ Nur, 4. Basım, 1428.
- Alıcı, Mustafa. “Şefaat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Âmilî, Bahâüddin Muhammed b. el-Huseyn el-. *Zübdetü 'l-Usûl me 'a Havâşi 'l-Musannifi 'Aleyhâ*. thk. Seyyid Ali Cebbar. Kum: İntişârât Daru'l-Beşîr, 1425.
- Âmilî, Muhammed b. el-Hasen el-Hurr el-. *Emelü 'l-Âmâl*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Endelus – Mektebetü'l-Adab, 1385.
- Arpa, Enver. *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

- Âşkerî, Ebû Hilâl el-. *eş-Şinâ'âteyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1419.
- Atar, Fahrettin. "Sefer". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/294-298. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Atik, Sefa. "Şeyh Müfid'in Ebû Ca'fer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127.
- Atik, Aydın. "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 275-292.
- Aytepe, Mahsum. "İmâmetin Vucubiyeti Tartışmaları: Kādî Abdülcebbâr-Şerîf Murtazâ". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIV/1 (2016), 102-118.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1951.
- Baskın, Sami. "Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi: Tanımı, Kapsamı ve Diğer Bilimlerle İlişkisi". *International Journal of Language Academy* 2/4 (2014), 445-457.
- Bayer, İsmail. *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Baysal, Sıddık. *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tevîl İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Behşâyîşî, Abdürrahim Akîkî. *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa*. Kum: Defter-i Neşr-i Novîd-i İslamî, 1372.
- Belensî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-. *Tefsîru Mübhemātu'l-Kur'ân*. thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsımî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1411.
- Beydâvî, Naşîruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ali b. Zeyd el-. *Târih-i Beyhak*. thk. Yusuf el-Hâdî. Dimeşk: Daru İkra', 1425.
- Bıyıkoglu, Yakup. "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvîli Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimaî Boyutu". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 6/1 (2020), 70-97.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2013.

- Birişik, Abdülhamit – Muhammed, Hüseyin Abdülhâdî. “Mübhemâtü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/436-438. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Bozan, Metin. “İmâmiyye Şîa'sının Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi”. *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 95-112.
- Cârihî, Mecdî b. Avvâd el-. *Menhecû's-Şîa'ti'l-İmâmiyye'l-İsnâaşeriyye fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm: et-Tabersî Enmuzecen*. b.y.: y.y, 1430.
- Ceran, Fatmanur. “Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2018), 102-113.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 89-101.
- Cevdet Bey, Bergamalı Ahmed. *Tefsir Tarihi ve Usulü*. nşr. Mustafa Özel. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *eş-Şihâh Tâcu'l-Luga ve Şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffar Attar. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1407.
- Coşkun, Muhammed. “Mu'tezilî-Şîi Kur'an Yorumu Açısından Emâli'l-Murtazâ: Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 43-68.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *el-Hâşiye 'âle'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Raşîd b. Ömer 'Ârâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1437.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999.
- Çelik, Yüksel. *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Mişbâh fî Şerhi'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Çiçek, Mehmet. *Müfessir Olarak Ali Kuşçu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Demir, Osman. *Göz ve Tanrı: Kādı Abdülcebbār'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Hasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Mūsâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Ebu'l-Fidâ. *Ebu'l-Fidâ Coğrafyası (Takvîmu'l-Buldân)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.
- Ebu'l-Futûh er-Râzî, Huseyn b. Ali. *Ravhû'l-Cinân ve Rûhû'l-Cenân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cafer Yâhikî. 20 Cilt. Meşhed: Bunyâd-ı Pejûheşhâyı İslâmî, 1376.
- Ebussuûd Efendi, Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Mehmet Taha Boyalık vd. 9 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed el-. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseî ve Ebu'l-Futûh er-Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- el-Mektebetü'z-Zeydiyye. "Muhammed b. Yahya Behrân". Erişim 23.01.2023. <https://ziydia.com/Author/27>.
- Emîn, Muhsin el-. *'Âyânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. 12 Cilt. Beyrut: Daru't-Tearuf li'l-Matbuat, 1983.
- Ensârî, Şeyh Murtazâ el-. *et-Takiyye*. thk. Komisyon. Kum: Bakırî, 1. Basım, 1415.
- Fâsî, Takiyyüddîn Ebu't-Tayyib el-. *el-'İkdü's-Semîn fî Târihî'l-Beledi'l-Emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1998.

- Gazari, Muhammed Hasan. “A Comparative Glance At Jawami’a’l-Jami’ and al-Kashshaf”. *Qur’anic Researches* 8/29 (Ekim 2002), 172-189.
- Gazzālī, Hücetü’l-İslām Ebū Hāmid Muḥammed b. Muḥammed el-. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Gengil, Veysel. *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu (Zemahşerî ve Peygamber Kıssaları Bağlamında)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Gezgin, Ali Galip. “Ayetler ve Sureler Arasındaki Tenâsüb İle Surelerin Tertibinin Tevkîfiliğinin Kur’an’ın Metin İçi Bağlamı Açısından Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30 (2018), 1-47.
- Gülle, Sıtkı. “Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 8/19 (2004), 273-279.
- Günay, Alaaddin. “Taşköprülüzâde’nin Teftezânî-Cürcânî Arasındaki İstiâre Tartışmasına Bakışı: Mesâlikü’l-Halâs fî Mehâlikü’l-Havâs Risalesi”. *Taşköprülüzâde’de Dil, Ahlâk ve Siyaset*. ed. İhsan Fazlıoğlu – İbrahim Halil Üçer. 227-246. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Habibov, Aslan. “İmâmiyye Şîa’sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.
- Habibov, Aslan. “Şîi Tefsir Geleneği”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 1/57-93. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Hakyemez, Cemil. *İmâmiyye Şîası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Hälidî, Salah Abdulfettah el-. *Ta’rîfû’d-Dârisîn bi-Menâhici’l-Müfessirîn*. Dımeşk: Daru’l-Kalem, 1429.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn el-. *Ravzâtü’l-Cennât fî Âhvâli’l-’Ulemâ ve’s-Sâdât*. nşr. Komisyon. 8 Cilt. Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1392.
- Haseneyn, Muhammed Ahmed. “el-Münâzaratü Beyne Sa’düddîn et-Teftâzânî ve’s-Seyyid Şerîf el-Cürcânî fî İctimâ’i’l-İstiâratî’t-Tebe’iyye ve’t-Temsîliyye: Arzun ve Nakdun”. *Kahire Mecelletü Külliyyeti’l-Lügati’l-Arabiyye* 2/36 (2018), 1475-1600.
- Hayyât, Ebu’l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-. *el-İntisâr ve’r-Raddi ‘âlâ İbni’r-Ravendî’l-Mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1344.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf İbnü’l-Mutahhar el-. *Tehzîbu’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl*. thk. Seyyid Muhammed Huseyn er-Radavî. London: Müessesetü’l-İmâm Ali, 1. Basım, 2001.

- Hûi, Seyyid el-. *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafdîlu Tabakâti'r-Ruvât*. 24 Cilt. Necef: Müessesetü'l-Hûi el-İslâmî, 1411.
- Huseynî, Seyyid Ahmed. *Terâcimu'r-Ricâl*. 2 Cilt. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mar'aşî el-Âmme, 1414.
- Huseynî, Seyyid Haşim el-. *Usûlu't-Teşeyyu'*. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1427.
- Huveyc, Huseyne Abdullah. *Mecme'û'l-Beyân li's-Şeyh el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî: Dirâseten ve Tahlîlen*. Amman: Câmiâtü'l-Ürdüniyye, Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Fâzıl, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma – Ömer Pakiç. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- İbn Bâbeveyh, Müntecebüddîn. *Fihrist-i Esmâ-i 'Ülemâi's-Şîa ve Musannifihim*. thk. Abdulaziz et-Tabatabâi. Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1404.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *Mu'cemu Meķâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-'Ayân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1994.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslam Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Âzîm*. thk. Hânî el-Hâc. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Tevfikiyye, ts.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ İnbâi'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1406.
- İbn Teymiye, Takiyyüddîn. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. Medine: Mecme'û'l-Melik Fehd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1425.
- Kādî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kahraman, Abdullah. “Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 153-170.
- Kannevcî, Sıddık Hasan Hân el-. *Ebcedu'l-'Ülûm*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423.
- Karagöz, Mustafa. *Dil bilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

- Karataş, Ali. “Ehl-i Sünnet’in Kur’ân Yorumunda Mu’tazile Etkisi Ebû Bekir el-Esamm Örneği”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD) International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* II/2 (2016), 178-187.
- Kartaloğlu, Habib. “İmâmiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfidd Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 193-216.
- Kâsimî, Ali el-. *’İlmu’l-Luga ve Şināātu’l-Mu’cem*, b.y.: y.y., 1411.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütûbi ve’l-Funûn*. nşr. Şerafeddin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1941.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019.
- Kaya Mesut. “İbn Teymiye’nin Tefsir Geleneği Eleştirisi”. *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. 22-59. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kazvîni, Muhammed b. Ömer el-. *Telhîşu’l-Miftâh*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu’cemu’l-Müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, 1376.
- Koçinkağ, Mansur. “Kādî Beyzāvî’ye (V. 685 / 1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinā’atî’t-Tarîf/Ta’rîfâtü’l-’Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”. *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. ed. Müstakim Arıcı. 145-165. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Komisyon. *Hizānetü’t-Türās: Fihris-u Mahtûât*. 125 Cilt. b.y.: Merkezü’l-Melik Faysal, ts.
- Küçükbeğir, Esin. “Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Taberistan Bölgesi ve Ziyârilere”. *Vakanivis: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Mart 2017), 139-151.
- Kummî, Abbas el-. *Sefînetü’l-Bihâr*. 5 Cilt. Tahran: Daru’l-Üsve, 2. basım, 1416.
- Kummî, Kādî Saîd Muhammed b. Muhammed Müfid el-. *Şerhu Tevhîdi’s-Sadûk*. Tahran: Vizârat-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslamî, 1415.
- Madelung, Wilferd. “Eş’arî Öncesi Kelama Şîh Hâricî Katkı”. çev. Süleyman Akkuş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 161-184.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzade’nin Envârü’t-Tenzîl Haşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

- Maden, Şükrü. “Envāru’t-Tenzil ve Esrāru’t-Te’vīl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”. *İslām İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādī Beyzāvī*. ed. Müstakim Arıcı. 581-657. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Ma’rife, Muhammed Hādī. *et-Tefsīr ve’l-Müfessirūn fī Sevbihī’l-Kāşib*. 2 Cilt. Meşhed: Cāmiatü’r-Radaviyye li’l-Ulūmi’l-İslāmiyye, 1426.
- Mātūrīdī, Ebū Mansūr el-. *Te’vīlātü’l-Kur’ān*. thk. Bekir Topaloğlu – Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mātūrīdī, Ebū Mansūr el-. *Kitābu’t-Tevhīd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Bir Mu’tazile-Mātūrīdiyye Tartışması: Rü’yetullah”. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* XIV/2 (2014), 449-478.
- Mirza Abdullah Efendi. *Riyāzu’l-’Ulemā ve Hıyāzu’l-Fuḍalā*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Matbaatu’l-Hayyām, 1401.
- Muhammed b. Ömer b. Salim. *’İlmu’l-Münāsebāt fī’s-Sūveri ve’l-Āyāt (Merāşīdu’l-Meṭālī’ fī Tenāsubi’l-Mekātı’ ve’l-Meṭālī’ İçinde)*. thk. Muhammed b. Ömer b. Salim. Mekke: Mektebetü’l-Mekkiyye, 1423.
- Murtazā, Şerīf el-. *el-Mulahhaş fī Usūli’d-dīn*. thk. Muhammed Rıza Ensārī. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâh ve Kitabhane-i Meclis-i Şûrâ, 1965.
- Murtazā, Şerīf el-. *Şerhu Cümeli’l-’İlmi ve’l-’Amel*. Kum: Dâru’l-Üsve, 1414.
- Müeyyedbillāh, İbrahim b. Kasım el-İmam. *Tabakātü’z-Zeydiyye’l-Kübrā*. thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecīh, 3 Cilt. Amman: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1. Basım, 1421.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problemi (Hâkim el-Cüşemî Örneği)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Necefî, Ali el-Fādıl en-. *Mu’cemu Müellifi’s-Şîa*. Kum: Matbaatu’l-Vizâratı’l-İrşadi’l-İslamî, 1305.
- Nesefî, Ebu’l-Mu’în en-. *Tabşīratu’l-Edille fī Usūli’d-dīn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ezherî, 1. Basım, 2011.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu’cemu’l-Müfessirīn min Sadri’l-İslām Hatta’l-Asri’l-Hāzır*. nşr. Hasan Halid. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi’s-Sekafiyye, 1986.
- Onat, Hasan. “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII (1992), 89-110.
- Önen, Hacı. “Taberî Tefsirinin Dirayet Metodu”, *Kur’an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2* (2019), 3-21.

- Önkâl, Ahmet. “Büreyde b. Husayb”. 6/492. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa. “Tabersî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. “Kible (İslâm’da Kible)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/365-369. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Taberistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. “‘Mübhemâtü’l-Kur’ân’ ve İmâmiyye Şîası”. *Dinî Araştırmalar* III/8 (2000), 117-136.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Mu’tezile Ekolü”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 1/95-133. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Fahreddîn er-Râzî”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker – Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Sâbûnî, Nureddin es-. *el-Kifāye fî’l-Hidāye*. thk. Muhammed Aruçî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1435.
- Sadr, Seyyid Hasan es-. *Te’sîsü’s-Şîa li-’Ulûmi’l-İslam*. Tahran: Şeriketü’n-Neşr ve’t-Tıbaati’l-Fırakiyyeti’l-Mahdûde, ts.
- Sâvî, Mustafa es-. *Menhecü’z-Zemâşerî fî Tefsîri’l-Kur’ân ve Beyāni İ’cāzihî*. Mısır: Daru’l-Meârif, ts.
- Sekkākî, Ebû Ya’kûb es-. *Miftāhu’l-’Ulûm: Belagat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Soysaldı, H. Mehmet. “Nisâ Suresi 24. Âyeti Işığında Mut’a Nikâhı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 165-184.
- Subhânî, Ayetullah Ca’fer. “Şî’a İmâmiyyesi’nde Seferilik Hükümleri”. *Seferilik ve Hükümleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*. 385-396. İstanbul: Ensar Yayınları, 1997.
- Subhânî, Ca’fer. *et-Takiyye: Mefhûmuhâ, Hâdduhâ ve Delîluhâ*. Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1. Basım, 1423.
- Subhânî, Ca’fer. *Mu’cemu Tabâkâti’l-Mütekellimîn*. 5 Cilt. Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1424.
- Subhânî, Ca’fer. *İlâhiyyât ‘âlâ Hüdâ’l-Kitâbi ve’s-Sünneti ve’l-’Âkl*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 7. Basım, 1430.

- Subhānī, Ca'fer. *Mut'atü'n-Nisā fi'l-Kitābi ve's-Sünneti*. Kum: Müessesetü'l-İmām es-Sādık, ts.
- Suyūtī, Celālüddīn es-. *Buğyetü'l-Vuāt fi Tabakāti'l-Lügaviyyīn ve'n-Nuhāt*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Suyūtī, Celālüddīn es-. *Mu'teraku'l-Akrān fi I'cāzi'l-Kur'ān*. thk. Ali Muhammed el-Bicāvî. 3 Cilt. y.y.: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hākim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şener, Mehmet. "İ'tikâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresî Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *Evâilu'l-Makālât*. thk. Şeyh İbrâhim el-Ensârî. Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfıyeti's-Şeyh Müfıdd, 1. Basım, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*. thk. Hüseyin el-'Alemlî. Beyrut: Müessetü'l-'Alemlî li'l-Matbuât, 1986.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *I'lâmu'l-Verâ bi-'Â'lâmi'l-Hüdâ*. thk. Muhammed Mehdî el-Horasânî. Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1370.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *Mecme'ü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ān*. Beyrut: Daru'l-Ulûm, 1426.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *Mecme'ü'l-Beyân li-'Ulûmi'l-Kur'ān*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbuat, 1415.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *Mecme'ü'l-Beyân li-'Ulûmi'l-Kur'ān*. thk. Seyyid Haşim el-Mahallâtî. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1412.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *Tefsiru Cevāmi'ü'l-Cāmî'*. tsh. Ebu'l-Kasım Gürci. 4 Cilt. Tahran: İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1377.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *Tefsiru Cevāmi'ü'l-Cāmî'*. thk. Komisyon. 3 Cilt. Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslamiyyi't-Tâbiati li-Cemaâti'l-Müderrişin, 1423.

- Ṭayyār, Müsâid b. Süleyman et-. *el-Muhârrer fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 1429.
- Tehânevî, Muḥammed b. 'Ali b. el-Ḳâḍî Muḥammed Ḥâmid b. Muḥammed Şâbir el-Fârûkî el-Ḥanefî et-. *Keşşâfu İşlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *el-Muṭavvel: Şerhu Telhisi Miftâhi'l-'Ulûm*. çev. Zekerîya Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019-2020.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Muhtaşaru'l-Me'ânî Şerhu Kitâbi Telhîşi'l-Miftâh*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhü'l-'Âkâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Ṭibî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdullah et-. *Futûhü'l-Ğayb fî'l-Keşfi 'ân Kınâ'i'r-Rayb: Ḥâşiyetü't-Ṭibî 'âle'l-Keşşâf*. thk. Muhammed Abdurrahim Sultânü'l-Ulemâ vd. 17 Cilt. Dubai: Caizetu Dubai ed-Düvelîyye, 1. Basım, 1434.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdalbaki. Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Tüsterî, Kādî Nurullah el-Mar'âşî et-. *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. 4 Cilt. b.y.: Daru Hişam, ts.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîa'sında Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şîi Kelamının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 101-112.
- Uzun, Ayşe. *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/504-506. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefaât”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/412-415. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Yeşilyurt, Temel. “Ru’yetullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.
- Yurdagür, Metin. “Ahbâriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. “Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve Ötekini Okumak”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 131-173.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeri ‘A’lâmi’n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaud vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1405.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirün*, 3 Cilt. Kahire, Daru’l-Hadis, 1426.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ‘ân Haqâiki Ğavâmiği’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. thk. Muhammed Abdusselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiye, 2015.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ‘ân Haqâiki Ğavâmiği’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *Mu’tezile Akaidi: Kitâbü’l-Minhâc fî Usûli’d-dîn*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsîri’l-Kur’ân*. Dımeşk: Müessesetü’r-Risale, 1970.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-‘Âlâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002.
- Zübâra, Muhammed b. Yahya. *Mulhaku’l-Bedru’t-Tâli’ bi-Mehâsin-i men Ba’de’l-Karni’s-Sâbi’*. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Marife, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim ez-. *Menâhilü’l-‘İrfân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1438.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Harun BOZKURT	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Marmara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat (%100 Arapça Programı)
Makale ve Bildiriler	
1. Bozkurt, Harun. “ Taberî ve Mâturîdî Mukayesesi -Duhâ ve İnşirâh Sureleri Örneğinde- ”. <i>Bir Müfessir Olarak İmam Mâturîdî</i> . Ali Karataş vd. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2022, 64-84.	