

**T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ**

**ZEMAHŞERÎ'NİN KUR'ÂN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ
(Keşşâf Örneği)**

Oğuzhan Şemseddin YAĞMUR

**Danışman
Prof. Dr. Ömer DUMLU**

İZMİR-2019

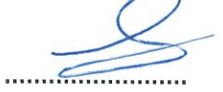
DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adi ve Soyadı : Oğuzhan Şemseddin YAĞMUR
Öğrenci No : 2001800511
Tez Başlığı : Zemaşeri'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşaf Örneği)

Savunma Tarihi : 23/08/2019

Danışmanı : Prof.Dr.Ömer DURLU

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Ömer DURLU	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Dr.Öğr. Üyesi Seyfullah EFE	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.D.Halis ALBAYRAK	- Ankara Üniversitesi	
Prof.Dr.Lütfullah CEBECİ	- Kayseri Üniversitesi	

Oğuzhan Şemseddin YAĞMUR tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği (x) / oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Erkan GÖKSU
Müdür V.

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Zemahşerî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23./08/2019

Oğuzhan Ş. YAĞMUR



ÖZET
Doktora Tezi
Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi
(Keşşâf Örneği)
Oğuzhan Şemseddin YAĞMUR

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Bu çalışmada Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin “el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl” adlı tefsiri bağlamında Kur'an'ı yorumlama yöntemi incelenmiştir. Zemahşerî, Keşşâf tefsiri yanında Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan çok yönlü Mutezilî bir âlimidir.

Çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Keşşâf tefsirinin genel özellikleri ve kaynakları ile Zemahşerî'nin Kur'ân algısı ve kişisel tefsir yöntemi ele alınmıştır.

İkinci bölümde esbab-ı nüzul, muhkem-müteşâbih, nesh, müşkilü'l-Kur'ân vb. Kur'ân ilimlerinden bahsedilmiştir.

Üçüncü ve en geniş bölümde ise rivayet-dirayet yöntemleri açısından Keşşâf tefsiri incelemeye tabi tutulmuştur.

Ulaştığımız sonuçlar ve kullandığımız kaynaklar belirtilerek çalışma sona erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Mutezile, Zemahşeri, Keşşâf.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy(PhD)

Zamakhshari's Interpretation Method of The Qur'ân

(Case of al-Kashshaf)

Oğuzhan Şemseddin YAĞMUR

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

The present study examines Abu al-Qasim Mahmud b. Omar al-Zamakhshari's methodology of interpretation of Qur'an in the context of his commentary, namely, al-Kashshaf an Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqaavil fi Wujuh al-Ta'weel. Zamakhshari is a multi-disciplined Mutazilah scholar known by his works on the Arabic language and literature beside his al-Kashshaf.

Our study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. Introduction presents the subject, aim, and method of the study, and evaluates the sources.

The First Chapter deals with the general aspects of al-Kashshaf and its sources, and then examines Zamakhshari's understanding of Qur'an and his methodology of commentary.

The Second Chapter mentions about the Qur'anic sciences such as Asbab al-Nuzul (occasions of revelation), muhkam-mutashabih (decisive-allegorical), naskh (abrogation), and mushkil al-Qur'an (problems of the Qur'an).

The Third Chapter analyzes al-Kashshaf in terms of riwayat and dirayah methods.

The study has been concluded by specifying the results we reached and the resources we used.

Keywords: Qur'an, Tafsir (Commentary), Mutazilah, Zamakhshari, al-Kashshaf.

ZEMAHŞERÎ'NİN KUR'ÂN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ
(Keşşâf Örneği)

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar LİSTESİ	xi

GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM
ZEMAHŞERÎ'NİN KEŞŞÂF TEFSİRİ VE KUR'ÂN ALGISI

1.1. GENEL ÖZELLİKLERİ	9
1.1.1. Tefsirin Adı ve Yazılışı	9
1.1.2. Mukaddimesi	14
1.1.3. İlmi Değeri	23
1.1.4. Yazma Nüshaları ve Baskıları	38
1.2. KAYNAKLARI	44
1.2.1. Tefsir ve Kur'ân İlimleri	45
1.2.2. Hadis	51
1.2.3. Fıkıh	55
1.2.4. Dil, Nahiv, Şiir ve Edebiyat	56
1.2.5. Kelam	59
1.2.6. Siyer ve İslam Tarihi	60
1.2.7. Tasavvuf	61
1.3. BİREYSEL TEFSİR YÖNTEMİ	61
1.3.1. Sûre Tefsiri	61
1.3.2. Âyet Tefsiri	62
1.3.2.1. Soru Cevap Metodu	66
1.3.2.2. Muhtemel Yorumlar	68

1.3.2.3. Tefsir Uydurmaları/Bidatleri	70
1.4. KUR'ÂN ALGISI	72
1.4.1. Vahiy	73
1.4.2. Âyet	75
1.4.3. Sûre	76
1.4.4. Kur'ân	80
1.4.4.1. Arapça İndirilmesi	80
1.4.4.2. Tedrîcen İndirilmesi	81
1.4.4.3. Tebdilin Olmayışı	82
1.4.4.4. Mushaf Hattının Esas Alınması	83
1.4.4.5. Eksiklik ve Fazlalığın Olmayışı	84
1.4.4.6. Mu'ciz Oluşu	86
1.4.4.7. Diğer Kutsal Kitaplardan Üstünlüğü	87
1.4.4.8. Düzgün Okunmasının Gerekliliği	89
1.4.4.9. Anlamı Gözetilerek Okunmasının Gerekliliği	90

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN KEŞŞÂF

2.1. MEKKÎ-MEDENÎ ÂYET VE SURELER	93
2.2. MUHKEM-MÜTEŞÂBİH	108
2.3. NÂSİH-MENSÛH	119
2.4. ESBÂB-I NÜZÛL	133
2.5. HURÛF-I MUKATTAA	145
2.5.1. Gramer Özellikleri	146
2.5.2. Yazılışı ve Okunuşu	149
2.5.3. Âyet Sayılması	150
2.5.4. Sûre Başlarında Bulunması	151
2.5.5. Anlamı	154
2.5.6. Etkileyici Özellikleri	157
2.5.7. Bazı Soru ve Cevaplar	159
2.6. TEKRARLAR	161
2.7. YEMİNLER	167

2.8. HAKİKAT-MECÂZ	172
2.9. İ'CÂZÜ'L-KU'ÂN	181
2.9.1. Nazım ve Beyan	185
2.9.2. Gayba Ait Haberler	188
2.9.3. Sarfe Nazariyyesi	193
2.10. MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN	195
2.10.1. Müşkil Gibi Görünen Yerlerin İzahı	197
2.10.2. Muhtevanın İzahı	202
2.11. GARÎBÜ'L-KUR'ÂN	205
2.11.1. Manası Kapalı Kelimeler	206
2.11.2. Lehçeler	206
2.11.3. Yabancı Kelimeler	209
2.12. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN	214
2.13. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN	220

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÖNTEM AÇISINDAN KEŞŞÂF

3.1. RİVAYET YÖNTEMİ	227
3.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri	229
3.1.1.1. Anlamsal İzahlar	231
3.1.1.2. Dilsel İzahlar	235
3.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri	238
3.1.2.1. Zemahşerî'nin Hadislere Vukûfiyeti	242
3.1.2.2. Hadislerin Değeri	245
3.1.3. Kur'ân'ın Selef Görüşleriyle Tefsiri	264
3.1.3.1. Sahabe Görüşleri	265
3.1.3.2. Tabiin Görüşleri	276
3.1.4. Kıssalar ve İsrâiliyyât	285
3.2. DİRAYET YÖNTEMİ	304
3.2.1. Akıl	306
3.2.2. Dilbilimsel Tefsir	311

3.2.2.1. Kıraatler	312
3.2.2.2. Sarf/Sözcük Çekimi-Nahiv/Söz Dizimi-Belagat/Edebiyat	329
3.2.2.3. Kelime Anlamları	347
3.2.2.4. Deyimler	356
3.2.2.5. Şiirler	361
3.2.3. Kelâmî Yorumlar	380
3.2.4. Fıkhî Yorumlar	397
3.2.5. Tasavvufî Yorumlar	422
SONUÇ	437
KAYNAKÇA	447



KISALTMALAR

as.	: aleyhi's-selâm
b.	: bin/ibn (oğlu)
bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
s.a.s	: sallallâhü aleyhi ve sellem
ss.	: sayfalar arası
şrh.	: şerheden
trc.	: tercüme eden
thk.	: tahkîk
trs.	: tarihsiz
yay.	: yayınevi
yrs.	: basım yeri yok

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1:	Keşşâf ve Keşşâf Şerhleri Üzerine Yapılmış Çalışmalar	s.29
Tablo 2:	Türkiye’de Keşşâf Üzerine Yazılmış Tez ve Makaleler	s.34
Tablo 3:	Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Keşşâf El Yazmalarının Sayıları	s.39
Tablo 4:	Türkiye’deki Keşşâf El Yazma Nüshalarından Bazı Örnekler	s.41
Tablo 5:	Keşşâf Baskıları	s.43
Tablo 6:	Keşşâf Tefsirinde Kıraat Kaynakları	s.49
Tablo 7:	Keşşâf Tefsirindeki Hadislerin Kaynakları	s.53
Tablo 8:	Nüzul Sırasına Göre Sûrelerin Özellikleri	s.104
Tablo 9:	Kur’ân’daki Bazı Sûrelerin Diğer İsimleri:	s.107
Tablo 10:	Zemahşerî’nin Sureler İçin Günümüzde Meşhur Olanlar Dışında Tercih Ettiği İsimler	s.107
Tablo 11:	Zemahşerî’ye Göre Nâsih-Mensûh Âyetler	s.131
Tablo 12:	Zemahşerî’ye Göre Kur’ân’daki Yabancı Kelimeler	s.212
Tablo 13:	Keşşâf Tafsîrindeki Hadislerin Sûrelere Göre Dağılımı	s.244

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Amacı, Yöntemi ve Kaynakları

Kur'ân-ı Kerîm nazil olurken vahye muhatap olan ilk kitle, vahye konu olan olay ve kişilere bizzat vakıf olduklarından, genel olarak âyetleri anlama ve anlamlandırmada, âyetlerin neden, kimden ya da nereden bahsettiği konusunda herhangi bir sorun yaşamamışlardı. Sorun yaşanan bazı yerlerde ise Hz. Peygamber onlara gereken açıklamaları yapmıştı. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra değişen sosyo-kültürel ve coğrafi şartlar, genelde dini metinlerin özelde Kur'ân'ın her dönemde yeniden yorumlanması zarureti ortaya çıkardı. Böylelikle geçmişten günümüze Kur'ân'ı açıklamayı kendisine amaç edinen birçok tefsir kaleme alındı ve bunlardan bazıları kendinden sonra yazılan tefsirleri de çok ciddi şekilde etkiledi.

Bu açıdan tefsir tarihine bakıldığında en önemli tefsirlerden bazılarının hicri altıncı yüzyılda yazıldıkları görülür. Bu dönem, **rivayet alanında**; Beğavî'nin (ö. 516/1123) “Meâlimü't-Tenzîl”i ile İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) “Zâdü'l-Mesîr”i; **dirayet alanında**; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) “el-Keşşâf”ı ile İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) “el-Muharraru'l-Vecîz”i; **şii tefsir alanında**; Tabresî'nin (ö. 548/1153) “Mecmau'l-Beyân”ı ile Ebû'l-Fütûh Razî'nin (ö. 554/1159), “Ravzu'l-Cinan”ı ve **fikhî tefsir alanında**; Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ile İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) “Ahkâmu'l-Kur'ân”ları gibi tefsirlerin yazıldığı oldukça velûd bir zaman dilimidir.

İşte bu asırda yazılan tefsirler içinde kendi dönemini ve kendinden sonrakileri oldukça fazla etkileyen Zemahşerî'nin “*el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*” adlı eserini yöntem açısından incelemeyi çalışma konusu olarak seçtik. Bu konuyu seçmemizde Keşşâf tefsirinin;

1. Mu'tezile ekolüne mensup müfessirlerin yazdıkları tefsirler içinde elimize ulaşan çok az sayıdaki tefsirden birisi olması,
2. Kaleme alındığı günden itibaren gerek Sünnî gerek Şîî ilim dünyasında artarak devam eden haklı bir itibar ve şöhrete sahip olması,
3. Üzerine çok fazla şerh ve haşiye yazılması,
4. Tefsir ilmindeki önemi: Sünnî tefsir geleneğinde önemli yere sahip birçok tefsirin temel kaynakları arasında yer alması ve hatta bazılarının doğrudan

Keşşâf'taki i'tizâlî görüşler arındırılarak onun özeti mahiyetinde yazılmaları,

5. Geçmişte Osmanlı medreselerinde günümüzde Diyanet Haseki Eğitim Merkezleri ve İlahiyat fakültelerinde halen okutulması,
6. Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin Tefsir Anabilim Dallarında Keşşâf tefsirinin tamamına yönelik tefsir merkezli bir yöntem çalışmasının yapılmaması,
7. Temel İslam Bilimlerinin bütün alanlarında eser kaleme alan ve birçoğunda otorite olan Zemahşerî'nin aşağıda açıklanacağı gibi 45 yaşında geçirdiği bir hastalık sonrasındaki karakter değişiminin eserlerine ve onlar içinde zirve sayılabilecek Keşşâf tefsirine yansması vb. nedenler etkili oldu.

Çünkü yapmış olduğumuz araştırmada Zemahşerî'nin eserlerini ve böyle bir tefsiri yazabilmesini sağlayan temel faktörlerin, onun yetiştiği dönem, ortam ve kişisel özellikleri olduğunu gördük. Zira o, ilim ve edebiyat çalışmalarının son derece geliştiği bir dönem olan Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Melikşah (ö. 485/1092) ve onun meşhur veziri Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) yönetimi (1072-1092) zamanında 467/1075 yılında Türkmenistan/Harizm/Zamehşer'de doğdu. İlk eğitimini çokkültürlü bir atmosferde, farklı din ve mezheplere mensup insanların yoğun bir şekilde yaşadığı ama İslam dini açısından özellikle itikadda Mutezilî amelde Hanefî mezhebinin benimsendiği Harizm'de aldı. Sonraki yıllarda devrin en önemli ilim merkezlerinden olan Buhara'ya gitti ve günümüze değin kendisinden sıkça bahsedilecek olan ilmî şahsiyetinin temellerini orada attı. Özellikle Nizamülmülk başta olmak üzere dönemin devlet adamlarına kasideler ve şiirler yazarak onları övdü. Liyakat sahibi kişilerin getirilmesi gereken devlet makamlarına, değersiz kişilerin getirilmesini eleştirdi ve kendisi için makam mevki talebinde bulundu fakat bu isteği devlet adamları tarafından karşılık görmedi.

Uzun yıllar seyahatler yapan, ilim öğrenen ve öğreten, devlet adamlarına sitayişlerde bulunup sık sık düşüncelerini şiirlere döken Zemahşerî, 512 yılında ciddi bir hastalığa yakalandı ve iyileştiği takdirde artık devlet adamlarının kapısına gitmeyeceğine, onlara methiyeler yazmayacağına ve makam-mevki talebinde bulunmayacağına dair kendi kendine söz verdi. Sağlığına kavuştuktan sonra tüm karakteri değişen, o güne kadar şöhret peşinde koşan, makam-mevki talep eden,

kibirli bir kişi olarak tanınan ve şiirlerine de bu özellikleri kısmen yansıyan Zemahşerî, adeta sükûnete erdi ve ömrünün sonuna kadar gayet sade, mütevazı bir hayat sürüp ilimle meşgul oldu ve sık sık Mekke'ye gitti. En son yazdığı eserlerden birisi olan “el-Keşşâf”ı da bu halet-i ruhiye içindeyken 526/1132-528/1134 yılları arasında Mekke'de kaleme aldı.¹

İ'tizâlî fikirleri barındırdığı gerekçesiyle çok ciddi şekilde eleştirilen ve fakat bununla birlikte tefsir tarihine adını altın harflerle yazdırmış olan Zemahşerî'nin Keşşâf tefsiri hakkında geçmişten günümüze lehte ve aleyhte birçok söz söylenmiştir.² Özellikle son elli yılda Keşşâf'a yönelik ilgi daha da artmış ve üzerine Temel İslam Bilimlerinin farklı alanlarında yerli yabancı birçok çalışma yapılmıştır.³ Ancak yapılan bu son dönem çalışmalarının büyük çoğunluğu Keşşâf tefsirini daha ziyade dilbilimsel ya da kelâmî açıdan incelemeye yöneliktir. Bunlar içinde Keşşâf'ı doğrudan bir tefsir gözüyle inceleyen ya da Zemahşerî'nin tefsirciliğini günyüzüne çıkartmayı hedefleyen yekpare bir araştırma bulunmamaktadır. Bu gibi tefsiri ilgilendiren hususlar, çalışmaların içinde birer alt başlık halinde oldukça dar bir çerçeve ile ilgililerin dikkatine sunulmuştur.

Son dönemde yapılan çalışmalardan bazıları, Zemahşerî'nin tefsirciliğinin tespiti ve Keşşâf'ın bir tefsir olarak incelenmesine zemin hazırlaması bakımından

¹ Zemahşerî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî (ö.646/1248), **İnbahü'r-Ruvât ala Enbahi'n-Nühat**, Daru'l-Kütübi'l-Mısrî, Kahire, 1952, Cilt: 3, s. 265-273; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-A'yân Enbâu Ebnâi'z-Zamân**, Daru Sadır, Beyrut, 1994, Cilt: 5, s. 168-174; Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, Cilt: 20, ss. 151-156; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb**, thk. Mahmûd Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1406/1986, Cilt: 6, ss. 194-198; Ahmed Muhammed el-Hûfî, **ez-Zemahşerî**, el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1980; Lutpi İbrahim, “Al-Zamakhshari: His Life and Works”, **Islamic Studies**, 1980, Vol. 19, No: 2, ss. 95-110; Mustafa es-Savî el-Cüveynî, **Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'cazihi**, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1984, ss. 17-63; Nuri Yüce, “Zemahşerî Hayatı ve Eserleri”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, İstanbul, 1993, Cilt: 26, ss. 297-301; Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2013, Cilt: 44, ss. 235-238; Ali Özek, **Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, ss. 1-56.

² Birinci Bölümde “Keşşâf Tefsirinin İlmî Değeri” başlığı altında bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldık, Keşşâf tefsiri hakkındaki lehte ve aleyhte görüş beyan edenler hakkında bilgi verdik.

³ Zemahşerî ve Keşşâf tefsiri üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. Esra Gözeler, “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2016, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 84-101; Mehmet Kaya “Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Amasya, 2018, ss. 365-414. Birinci Bölümde “Keşşâf Tefsirinin İlmî Değeri” başlığı altında Keşşâf tefsiri üzerine ülkemizde yapılmış olan tez çalışmalarının güncel halini tablo halinde sunduk.

oldukça kayda değerdir. Bunlardan ilk ikisi Zemahşerî ya da Keşşâf tefsiri üzerine çalışma yapanların kayda değer bulup mutlaka referans olarak başvurdukları el-Hûfi'nin, "*Zemahşerî*"si ile Mustafa Savî'nin, "*Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'cazihi*" adlı eseridir.

Hûfi'nin 1980 yılında yaptığı, "*Zemahşerî*" adlı doktora tezi, Zemahşerî'nin hayatı hakkında geniş bir bilgi ile başlayıp onun eserlerini tek tek inceleyen, yarı biyografi yarı eser tanıtımı şeklinde bir çalışmadır. Bu çalışma doğrudan Keşşâf tefsirini tanıtmaya yönelik olmamakla birlikte Keşşâf'a oldukça geniş yer ayırmıştır. Ancak burada Zemahşerî'nin tefsirci kimliği değil mezhebî mensubiyetleri (Mutezile-Hanefi) dikkate alınmış ve Keşşâf tefsiri büyük oranda kelâmî ve dilbilimsel, biraz da fikhî açıdan incelemeye tabi tutulmuştur. Rivayet-dirayet tefsiri ve Kur'ân ilimleri gibi doğrudan tefsir alanını ilgilendiren hususlara bu eserde değinilmemiştir.⁴

Mustafa Savî'nin 1984 yılında kaleme aldığı dört bölümden oluşan "*Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'cazihi*" adlı çalışma ise tefsir alanında Keşşâf üzerine son dönemde yapılmış ilk kapsamlı çalışma niteliği taşımaktadır. Mustafa Sâvî bu çalışmasının birinci bölümünü Zemahşerî'nin hayatı ve doğduğu ortam; ikinci bölümünü Mutezile ekolü ve Zemahşerî'nin tefsir metodu; üçüncü bölümünü Keşşâf'ın i'câz yönü; dördüncü bölümünü ise Keşşâf'ın etkileri konularına ayırmıştır. Günümüze yakın zamanlarda Keşşâf tefsiri üzerine yapılan hemen hemen bütün araştırmalar için gerek sistematik, gerek içerik ve gerek alt başlıklar açısından temel kaynak olma özelliği taşıyan bu çalışma,⁵ Zemahşerî ve Keşşâf tefsiri açısından oldukça kayda değerdir. Ancak 310 sayfalık bu çalışmanın, Zemahşerî'nin tefsir metoduna ayrılan kısmı 120 sayfadır. Bu 120 sayfanın da yaklaşık 50 sayfalık kısmı kelâmî; geriye kalan 60 sayfa ise Zemahşerî'nin kelimelerindeki diğer konulara yönelik tefsir anlayışına tahsis edilmiş, yöntem meselesi üzerinde hemen hemen hiç durulmamıştır.⁶ Eserin daha büyük kısmı ise Zemahşerî'nin Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili görüşlerini açıklamaya yönelik olarak i'câz

⁴ el-Hûfi, ez-Zemahşerî, ss. 108-245.

⁵ Örneğin İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Tarihi adlı kitabının "Zemahşerî ve Tefsiri" bölümü sistematik ve içerik açısından Mustafâ Sâvî'nin bu çalışmasının neredeyse birebir aynısının özetlenmiş halidir. Karşılaştırma için bkz. Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 86-195; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Fecr Yay., Ankara, 1996, Cilt: 1, ss. 315-353. Aynı durum farklı formlarla sonradan yapılan Yüksek Lisans ya da Doktora tezleri için de söz konusudur.

⁶ Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 76-195.

yani dilbilimsel konular üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla her ne kadar bu çalışma doğrudan tefsir alanıyla ilgili olsa bile bunda da Zemahşerî'nin tefsirciliği maalesef dilbilimsel ve kelâmî yönünün gölgesinde kalmıştır.

Bu iki çalışmadan sonra 2003 yılında Toronto Üniversitesinde Andrew Lane tarafından “*Al-Zamakhshari (ö. 538/1144) And His Qur'an commentary Al-Kashshaf A Late Mu'tezilite Scholar At Work*” adlı bir çalışma daha yapıldı. Lane, bu çalışmasında Mustafa Sâvî'nin “*Menhecü'z-Zemahşerî*”sini bir adım daha öteye taşıyıp Keşşâf üzerine tefsir literatürü açısından daha fazla yoğunlaştı. O, üç bölümden oluşan ve ekleriyle birlikte 700 sayfayı aşan bu araştırmasının 350 sayfaya tekabül eden ilk iki bölümünde Zemahşerî'nin hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri, ilmi kişiliği, Keşşâf tefsirinin yazma/baskı nüshaları, mukaddimesi, türü ve Zemahşerî'nin tefsir metodu hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler verdi. İkinci bölümü, Keşşâf tefsirindeki kelâmî bilgilerin temelini Zemahşerî'nin *el-Minhâc fî Usûlid-Dîn*⁷ adlı eseri olduğu iddiasını ispata yönelik olarak Allâh'ın görülmesi/Rüyetullah gibi beş farklı kelâmî konuyu Keşşâf ve el-Minhâc ile karşılaştırarak sona erdirdi. 130 sayfadan oluşan son kısmı ise Keşşâf tefsirinin kaynaklarına ayıran Lane, bu bölümde Keşşâf tefsirindeki bazı kelâmî konuları Zemahşerî'nin hocalarından Rükneddin el-Melâhimî'nin (ö. 536/1141), *el-Mu'temed*'i⁸; dilbilimsel konuları da Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'an*'i⁹ ile uzun uzadıya karşılaştırdı.¹⁰ Lane, Keşşâf'ın yazma ve baskı nüshalarının, Zemahşerî'nin hocaları ve talebelerinin ve daha birçok konunun tek tek incelendiği 200 sayfalık bir ekler bölümü ile çalışmasını sona erdirdi. Lane'in bu çalışması her ne kadar Mustafa Sâvî'nin “*Menhecü'z-Zemahşerî*”sine göre daha fazla tefsir odaklı ve kısmen yöntem meselesi üzerine eğilmiş ise de o da Mustafa Savî gibi çalışmasını daha ziyade dilbilimsel ve kelâmî konulara hasretmiştir. Ancak Sâvî'den farklı olarak hem bütün konuları daha ayrıntılı anlatmış hem Keşşâf tefsirinin yazma ve baskı nüshalarını birebir inceleyip haklarında bilgi vermiş hem de Keşşâf tefsirinin kaynaklarının tespiti hususunda

⁷ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûlid-Dîn*, thk. Abbas Hüseyin İsa Şerefüddîn, Mektebetü Merkezi Bedru'l-İlmiyyi ve's-Sekafe, San'a, trs.

⁸ Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî (ö. 536/1141), *Kitabü'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire, 2010.

⁹ Ebû İshak İbrâhim b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

¹⁰ Andrew J. Lane, *Al-Zamakhshari (d.538/1144) And His Qur'an commentary Al-Kashshaf A Late Mu'tezilite Scholar At Work*, University of Toronto, 2003.

ciddi veriler sunmuştur.

Yaptığımız çalışmanın doğru zemine oturması ve bu çalışmayı yapmamızdaki amacın net bir şekilde anlaşılması için burada son olarak Fethi Ahmet Polat'ın "*Mutezilî Tefsirin Eleştirisi*"¹¹ adlı çalışmasından bahsemek istiyoruz. Polat, 2005 yılında hazırladığı bu çalışmasında Keşşâf tefsirinin önemli haşiyelerinden birisi olan İbn Müneyyir'in "*el-İntisâf fîmâ Tazammenehü'l-Keşşâf*"¹² adlı eserindeki Zemahşerî eleştirilerini konu edinmiştir. Polat, bu çalışmanın giriş kısmında genel olarak Mutezile, Mutezile'nin Kur'an'a Bakışı ve Tefsir Tarihinde Mutezile'nin Yeri konularından bahsetmiş; birinci bölümünde Zemahşerî ve Keşşâf ile İbn Müneyyir ve el-İntisaf hakkında bilgi vermiş; İkinci bölümünde tefsir yöntemi Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri çerçevesinde; üçüncü ve en geniş bölümünde Mu'tezilenin beş temel ilkesine/usûl-ü hamseye yönelik; dördüncü bölümünde ise itikâdî, fikhî ve tasavvufî konulardaki İbn Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirileri ele almıştır. Bizim de tezimizi hazırlarken ve özellikle çatısını ouştururken istifade ettiğimiz bu çalışma doğrudan Keşşâf'ın tefsir kısmı ile ilgilidir ve tefsir literatüründe yer alan gerek Kur'an tarihi, gerek Kur'an ilimleri ve gerek yöntemle alakalı hemen hemen her konuya az çok değinmiştir. Ancak ister istemez bu çalışmanın ana teması -kitabın isminden de anlaşılacağı üzere- İbn Müneyyir'in eleştirdiği konulardan oluşmaktadır. Yani itirazlar ve cevaplardan müteşekkildir.

Biz çalışmamızda gelinen bu noktayı nazar-ı dikkate alarak araştırmamızın doğrudan Keşşâf tefsiri ve Zemahşerî'nin tefsir yöntemiyle alakalı olmasına özen gösterdik. Bunun için çalışmamızda:

- a) Zemahşerî'nin tefsir literatüründe yer alan bir konu hakkındaki görüşünü eğer varsa tespit etmeyi,
- b) O konuyla ilgili tefsir tarihinde durduğu noktayı belirtmeyi ve
- c) Âyetleri anlamlandırırken kullandığı yöntemi yani tefsir yöntemini ortaya çıkarmayı amaç edindik. Diğer bir ifadeyle bir müfessir olarak Zemahşerî'yi ve bir tefsir olarak Keşşâf'ı gözler önünde sermeyi hedefledik.

¹¹ Fethi Ahmet Polat, *Mutezilî Tefsirin Eleştirisi*, Konya, 2005, s.71. Bu çalışmanın yeni baskısı için bkz. Fethi Ahmet Polat, "*İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler-Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*", İz Yay., İstanbul, 2009.

¹² Keşşâf hamışinde yer alan "*el-İntisâf fîmâ Tazammenehü'l-Keşşâf*" adlı eser için bkz. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Bunun için Keşşâf tefsirini ve bu alanda yapılan çalışmaları titizlikle okuduk ve çalışmanın içeriğiyle ilgili hususları tespit ettik. Konuları iyi anladığımızdan emin olmak adına Keşşâf'tan azami ölçüde istifade eden ve bunu çoğu zaman tefsirlerinde belirten Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhü'l-Ğayb*'ı ile Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*'ına da Keşşâf'la birlikte göz gezdirdik ve karşılaştırmalar yaptık. Okumamız esnasında Mustafa Hüseyin Ahmed tarafından tahkiki yapılan, 1987 yılında Beyrut'ta Darü'l-Kitabi'l-Arabî tarafından basımı gerçekleştirilen Keşşâf metnini esas aldık. Kullandığımız diğer bazı farklı Keşşâf baskılarını da dipnotlarda ayrıca belirttik.

Çalışmamızı giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynaklar üzerine inşa ettik. Birinci bölümde Keşşâf tefsirinin genel özellikleri ve kaynakları ile Zemahşerî'nin Kur'an algısı ve kişisel tefsir yöntemi hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde Keşşâf tefsirini Kur'an ilimleri açısından; üçüncü ve en geniş bölümde ise rivayet-dirayet yöntemleri açısından inceledik. Ulaştığımız sonuçları ve kullandığımız kaynakları belirterek çalışmamızı sona erdirdik.

Araştırmamızı yazıya dökerken Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Tez Yazım Kılavuzunu esas aldık. Çalışmamızın hacminin büyüklüğünü göz önünde bulundurarak okurken ana temadan uzaklaşılması ve dikkatin dağılmaması için bazı paragrafların başına o paragrafın konusunu bildiren ara başlıklar ekledik ve ayrıca paragraf içindeki bazı kelimeleri **bold**, *italik* ya da altı çizili hale getirdik. Özellikle son kısımlarda olmak üzere bazı konularda Zemahşerî'nin düşüncelerini net bir şekilde ifade edebilmek maksadıyla ondan uzun alıntılar yaptık ve tez yazım kuralları gereğince bunları ana metinden farklı, daha küçük yazı puntosu ve italik yazı stiliyle ayrı bir metin halinde sunduk.

Konuları işlerken ilk olarak o konuyla ilgili genel bilgileri verdik ve ardından Zemahşerî'nin durduğu noktayı ve görüşlerini Keşşâf tefsiri özelinde aktardık. Bunun yanında çalışmamız esnasında değindiğimiz âyetlerin meallerini kendimiz yaptık ve gerek gördüğümüz durumlarda mevcut Kur'an meallerinden istifade ettik. Hem âyetlerin hem şiirlerin hem de önemli gördüğümüz bazı sözlerin/ifadelerin Arapça metinlerini karşılaştırma yapılabilmesi amacıyla dipnotlarda ayrıca aktardık.

Araştırmamız esnasında öncelikle Zemahşerî'nin konuyla ilgili yazdığı eserler başta olmak üzere **lugat alanında** Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) "Kitâbu'l-Ayn"ı, İbn Düreyd'in (ö. 321/933) "Cemheretü'l-Luga"sı, Ezherî'nin (ö. 370/980) "Tehzîbü'l-Lüğa"sı ve Cevherî'nin (ö. 400/1099) "es-Sihâh"ı; **hadis alanında**, Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) "el-Musannef"leri, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Müsned"i ve Kütüb-i Sitte'de yer alan diğer eserler; **kelâm alanında** Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) "el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl"i ve "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse"si; **siyer alanında** İbn İshak'ın (ö. 151/768) "es-Sîre"si, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) "el-Meğâzî"si, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833), "es-Sîretü'n-Nebeviyye"si ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) "et-Tabakâtü'l-Kübrâ"sı; **tabakat alanında** İbn Nedîm'in (ö. 385/995 [?]), "el-Fihrist"i, Zehebî'nin (ö. 748/1348), "Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ"sı, "İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282), "Vefeyâtü'l-A'yân"ı ve Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474), "Tâcü't-Terâcim"i gibi birinci el klasik kaynaklara mutlaka müracaat ettik. **Şiir alanında** Zemahşerî'nin kendi şiirlerine ilaveten İmruulkays b. Hucr (ö. m. 540 dolayları), Nabîğa ez-Zübyani (ö. m. 604), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. m. 609) ve daha birçok şairin şiirini divanlarından tahkik edip tezimizde kullandık. Ayrıca alanla ilgili yazılmış ikinci el kaynaklara, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi gibi ansiklopedi maddelerine ve dergilerde yayımlanmış birçok makaleye de başvurduk.

Keşşâf tefsirinde kaynaklar belirtilmediği, bilgi ve rivayet aktarımında Zemahşerî tarafından birtakım tasarruflarda bulunulduğu için bilgilerin doğruluğunu ve kaynağını tespit ederken sıkıntı çektik. Fakat gerek Keşşâf üzerine yapılmış çalışmalar gerek diğer eserlerden yararlanarak bu sıkıntıyı çözmeye çalıştık. Ancak en ciddi problemi mekkî-medenî bilgisi, sûre isimleri, âyet sayıları ve nüzul sırasının tespiti konusunda yaşadık. Keşşâf tefsirinde çoğunlukla sûre başında yer alan bu bilgilerin yazma nüshalarda farklı farklı olduğunu gördük. Biz de bu sorunu çözme ve bu konulardaki Zemahşerî'nin görüşlerini aktarabilme adına okuduğumuz Beyrut baskısı Keşşâf tefsirinde yer alan bilgileri dikkate aldık.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ'NİN KEŞŞÂF TEFSİRİ ve KUR'ÂN ALGISI

Zemahşerî'nin tefsir yöntemine geçmeden önce, tefsirin ana hatları ile tanınması, kullanılan bilgilerin ve yorumların hangi zemine oturduğunun daha iyi anlaşılması ve ön bilgi olması açısından Keşşâf'ın özelliklerinden ve kaynaklarından bahsedeceğiz. Zemahşerî'nin tefsir ilmine, bir anlamda Kur'ân'a bakış açısını özetleyen mukaddimesini tahlil edip, Keşşâf'ın farklı ve özgün olan yönleri ile ilmî değeri hakkında bilgi vereceğiz.

1.1. GENEL ÖZELLİKLERİ

1.1.1. Tefsirin Adı ve Yazılışı

Günümüzde Zemahşerî'nin tefsirinden bahsedenler, ya kısa bir şekilde “*el-Keşşâf*” ya da uzun olarak “*el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*”¹³ ismini kullanmaktadırlar. Zemahşerî sonrası ilk dönem araştırmacılar ise bu isimler yerine daha ziyade “tefsir” kelimesinin yer aldığı

¹³ Brockelmann kaynaklı olarak verilen Keşşâf tefsiri isimlerinde “*el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*” şeklindedir. Bkz. Carl Brockelmann (1956), **Tarihü'l-Edebi'l-Arabî**, thk. Abdülhalim Neccar ve Ramazan Abdüttetvab, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1977, Cilt: 5, s. 216. Ancak burada bir çeviri hatası söz konusudur. Zira Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, Almanca'dan Arapçaya çevrilmiş bir kitaptır. Brockelmann'ın çalışmasının Almanca orijinal metninde “Gavâmiz” kelimesi yer almamaktadır. Bu, mütercimler tarafından çeviriye ilave edilmiş bir kelimedir. Bkz. Brockelmann (1956), **Geschichte der Arabischen Litteratur** (GAL), E. J. Brill, Leiden, 1949, Cilt: 1, s. 345; Brockelmann, **Supplementband** Cilt: 1, s. 507. Gavâmiz kelimesinin daha ziyade Keşşâf üzerine yapılan çalışmalarda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin İmâdü'd-Dîn Yahya el-Alevî/Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1350) Keşşâf üzerine yaptığı çalışmasına “Tuhfetü'l-Eşrâf fi Keşf-i Gavâmizi'l-Keşşâf” adını vermiştir. Taşköprülüzade ise Zemahşerî'nin eserlerini sıralarken, tefsirinin uzun ismi için, literatürdekilerden tamamen farklı olarak “*el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzili'n-Nâtık an Dekâiki't-Te'vil*” ismini vermiştir. Bkz. Ebû'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi/Taşköprülüzade (ö.968/1561), **Mevsûatü Mustalahâtü Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, Cilt: 2, s. 87. Ayrıca Keşşâf üzerine çalışma yapan el-Gamidî de bu kelimenin sonradan ilave edildiği görüşündedir. Bkz. Salih b. Ğaramullah el-Ğamidî, **el Mesâilü'l-İ'tizâliyye fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, Dârü'l-Endülüs, 1998, Cilt: 1, ss. 43. Biz gerek Brockelmann ve gerekse Taşköprülüzade'nin, Keşşâf için kullandıkları bu ilave kelimelerin, daha ziyade tefsiri tanımlamaya yönelik ifadeler olduğu kanaatindeyiz. Bu tefsir için bizzat Keşşâf'ta yer aldığı şekliyle kısaca “*el-Keşşâf*” ya da uzun haliyle “*el-Keşfü an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*” isimlerini kullanmanın daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

cümlelerle adlandırma yapmaktadırlar.

Nitekim **Sem'ani** (ö. 562/1167), “Zemahşerî, tefsir, hadislerin şerhleri ve dil alanında eserler yazdı”¹⁴, **İbnü'l-Cevzi** (ö. 597/1201), “Zemahşerî, bu büyük tefsirini yazdı”¹⁵, **el-Kıftî** (ö.646/1248), “Zemahşerî, tefsir ve garibü'l-hadis sahasında eserler yazdı”¹⁶ ve **Ebü'l Vefâ el-Kureşî** (ö. 775/1373) de, “Zemahşerî, tefsir, garibü'l-hadis ve diğer alanlarda eserler yazdı”¹⁷ demek ve böylece bir yandan **Keşşâf**’ı, yazıldığı alan itibariyle “tefsir” olarak isimlendirirken diğer yandan da tefsirin Zemahşerî’ye aidiyetini teyit etmiş olmaktadır.

Keşşâf kelimesini, tabakât yazarları arasında ilk kullanan ve kendinden sonrakilere öncülük eden kişinin ibn Hallikân (ö. 681/1282) olduğunu görmekteyiz. İbn Hallikan, Zemahşerî’yi “**Keşşâf** sahibi Zemahşerî”¹⁸ başlığı altında anlatmakta ve daha önce böyle bir tefsir yazılmadığını söyleyerek **Keşşâf**’ı övmektedir.¹⁹ Zehebî (ö. 748/1348)²⁰, İbn Kesir (ö. 774/1373),²¹ İbn Haldun (ö. 808/1406)²² ve İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449)²³ gibi daha sonraki dönemlerde eser yazanlar da bu yolu takip ederek **Keşşâf** adını kullanmışlardır. Tarihsel süreç dikkate alındığında, tefsirin bu ismi alış serüveninde, asıl etkenin bizzat müfessirin kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Zemahşerî’nin, hem tefsirinde hem de diğer eserlerinde, kitabı için **keşf** ve **keşşâf** kelimelerini kullandığı açık bir şekilde görülmektedir.

¹⁴ “وصف تصانيف وفي التفسير وشرح الاحاديث وفي اللغة” Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî **Sem'anî, el-Ensâb**, thk. Abdullah Ömer el-Barûdî, Daru’l Cinan, Beyrut, 1988, Cilt: 3, s. 163.

¹⁵ “وصف التفسير الكبير” Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), **el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem**, Daru Sadır, Beyrut, 1358, Cilt: 10, s. 112.

¹⁶ “صنف التصانيف في التفسير وغريب الحديث” el-Kıftî (ö.646/1248), **İnbahü'r-Ruvât ala Enbahî'n-Nühat**, Daru'l-Cilt: 3, s. 265.

¹⁷ “وصف التصانيف التفسير وغريب الحديث وغيرها” Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Ebi'l-Vefâ el-Kureşî (ö.775/1373), **el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye** thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru Hicr, Cize, 1993, Cilt: 3, ss. 447-8.

¹⁸ الزمخشري صاحب الكشاف

¹⁹ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, Cilt: 5, s. 168.

²⁰ ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Cilt: 20, s. 152.

²¹ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihâye** thk. Ahmed Ebu Mülhim, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, Cilt: 12, s. 219.

²² Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, **Divânü'l-Mübtedei ve'l Haberi fî Târîhi'l-Arabî ve'l Berberi vemen Âsarahüm min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber**, thk. Halîl Şehâde, Darü'l Fikr, Beyrut, 1408/1988, s. 555.

²³ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, **Lisan'ü'l Mizan** Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbuât, Beyrut, 1986, Cilt: 6, s. 4.

Müfessir, Adliye ve Naciye²⁴ fırkasından kardeşlerinin, “*Kur’ân gerçeklerini ve Kur’ân’ın tefsiri hususunda söylenmiş sözlerin kaynaklarını ortaya çıkarmak* / *الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*” için kendisinden yardım istediklerinden bahsederken hem **keşf** kelimesini hem de bugün Keşşâf tefsiri için söylenen uzun ismi kullanmaktadır.²⁵ Tefsirin sonunda ise matbu esere kaynaklık teşkil eden asıl nüsha ile ilgili bilgi verilirken, müfessirin kendi el yazısı ile “bu, müsveddelerden alınarak yazılan asıl ilk nüshadır ve **Keşşâf**’ın ana metnidir”²⁶ dediği nakledilmektedir.

Zemahşerî, Divan’ında tefsiri ile övünmekte ve şu şiire yer vermektedir;²⁷

وليس فيها لعمرى مثلاً كشافي	إنَّ التَّفاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا عَدَدٍ
فالجَهِلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَافُ كَالشَّافِي ²⁸	إِنْ كُنْتُ تَبْغِي الْهُدَى فَالزَّمِ قِرَاءَتَهُ

Dünyada sayısız tefsir vardır
*Andolsun ki onların içinde **Keşşâf**’ım gibisi yoktur*
Eğer hidayeti istersen, onu sürekli oku
*Cehalet hastalık, **Keşşâf** ise ilaç gibidir.*

يعلم تمييز الجياد الصيارفا ²⁹	و ناهيك <u>بالكشف</u> كنزا نضاره
.....	

***Keşşâf** sana parlak bir hazine olarak yeter*
Cevherin değerini sarraflar bilir.

متفحص عن سره كشاف ³⁰	ثم استوى <u>الكشاف</u> ثم على يدي
.....	

*Sonra **Keşşâf** yazımını tamamladı*
Kur’ân’ın sırlarını araştıran, açığa çıkaran âlim

²⁴ Müfessir, bu ifade ile Mutezile mezhebine mensup kişileri kastetmektedir.

²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, Mukaddime, s. 3. Ayrıca “الكشف عن حقائق التنزيل” ifadesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 50.

²⁶ Bkz. Zemahşerî, “في أصل المصنف بخطه رحمه الله تعالى: وهذه النسخة هي نسخة الأصل الأولى التي نقلت من السواد، وهي أم الكشف...” Keşşâf, Cilt: 4, s. 825.

²⁷ Şiirler, şerhleri dikkate alınarak tercüme edilmiştir.

²⁸ Zemahşerî, *Dîvan-ı Cârullah ez-Zemahşerî*, şerh. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Daru Sadır, Beyrut, 2008, ss. 396-7.

²⁹ Zemahşerî, *Dîvan*, s. 375.

³⁰ Zemahşerî, *Dîvan*, ss. 392-3.

Bütün bunlarla birlikte müfessir, Keşşâf'tan daha sonra yazdığı, Esasü'l Belağa adlı eserinde, حفر kelimesini anlatırken, Keşşâf tefsirine atıfta bulunarak, “kelimenin incelemesini el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl’ de anlattım” demekte ve tefsirini mukaddime de yer alan şekli ile isimlendirmektedir.³¹

Sonuç itibariyle tefsirin adı, her ne kadar bizzat müfessir tarafından “*eserimin adı dur*” şeklinde belirtilmemiş ve zaman içerisinde şekillenerek bu hali almış olsa da, müfessirin ifadelerinin, isimlendirmede oldukça önemli etken olduğu anlaşılmaktadır.

Yazılış Tarihi

Zemahşerî'nin kendi ifadesinden de anlaşıldığı üzere, onun ilk tefsir denemeleri, sûre başları hakkında bazı konular ve Bakara sûresinin bir bölümünün açıklanması üzerinedir. Oldukça uzun, çok sorulu ve cevaplı bu ilk denemelerinin ardından, daha kısa bir yol takip ederek Kur'ân'ın tamamını açıklayan tefsirini, Mekke'de kaleme almıştır.³²

Müfessir, otuz yıldan daha fazla sürecek³³ bu eseri, Hz. Ebû Bekir'in hilafet ettiği zaman süresinde³⁴ tamamlamaya Allah'ın kendisini muvaffak kıldığını,³⁵ 23 Rabiülâhir Pazartesi günü, 528 yılı, bir kuşluk vaktinde, Allame Medresesi olarak bilinen Ecyad kapısı yönündeki Süleymaniye girişinde, Kâbe'nin karşısında yazmayı bitirdiğini söylemektedir.³⁶

Gerek mukaddime ve gerekse eserin sonunda verilen bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Zemahşerî, Keşşâf'ı yazmaya Mekke'de 526/1132 yılında başlamış ve Kâbe'de 528/1134 senesinde, toplam iki yıl dört aylık bir sürede bitirmiştir.

³¹ “وقد ذكرت حقيقة الكلمة في الكشف عن حقائق التنزيل” Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **Esâsü'l-Belâğa**, thk. Muhammed Basil Uyûn, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, Cilt: 1, s. 199.

³² Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 3.

³³ “30 yıldan daha fazla/ وكان يقدر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة” ifadesi ile ilk 4 halife döneminin tamamına işaret edilmektedir. Bkz. İbn Müneyyir açıklaması, Keşşâf, Cilt: 1, Mukaddime, s. 4. Bu ifade “30 yıla bedel” şeklinde de anlaşılabilir. Bkz. Fethi Ahmet Polat, Mutezîlî Tefsirin Eleştirisi, s.71.

³⁴ Kaynaklarda, Hz.Ebû Bekir'in hilafet süresi ile ilgili tam bir birliktelik söz konusu değildir. İki yıl üç ay on gün, yirmi veya yirmiiki gün gibi farklı zaman dilimleri verilmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî İbn Sad (ö. 230/845), **et-Tabakâtü'l-Kübra**, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, 1968, Cilt: 3, s. 202. Ayrıca tüm halifelerin hilafet zamanları için bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, (ö. 354/965), **Sahîh-u İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balaban**, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, Cilt: 15, s. 34.

³⁵ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 4.

³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 825.

Yazılış Sebebi ve Amacı

Zemahşerî, tefsirini, niçin yazdığını ve ne amaçladığını, giriş bölümünde bizzat kendisi söylemektedir.³⁷ Verdiği bilgilerden anlaşıldığı üzere, tefsir yazması, iki aşamada gerçekleşmektedir.

1. Kur'ân'ın belli bölümlerinin tefsiri (Deneme)
2. Kur'ân'ın tamamının tefsiri (Keşşâf)

Zemahşerî'nin ifadesine göre Arapça ve din ilimlerine vakıf Mutezilî kardeşleri, bazı ayetlerin tefsiri için zaman zaman ona müracaat ederler. O da onların bu isteklerini kırmaz ve ayetlerin kapalı noktalarını onlara izah eder. Yapılan tefsirlerden çok memnun kalır, ona dua eder ve “*Kur'ân gerçeklerini ve Kur'ân'ın tefsiri hususunda söylenmiş sözlerin kaynaklarını ortaya çıkaran*”³⁸ bir kitap yazmasını isterler. O, insanların ilmî zayıflıkları, Meanî ve Beyan ilimlerine vakıf olmamaları dolayısıyla bu isteği reddeder. Ancak onlar vazgeçmezler ve hatırı sayılır birçok din büyüğü ve Mutezilî âlimi aracı yaparak ısrar ederler. O dönemde Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeyi düşünmeyen Zemahşerî,³⁹ ısrarlara dayanamaz ve onlara süre başları ve Bakara suresinin bazı bölümleri ile ilgili notlar tutturur.⁴⁰ Bu ilmin geniş ölçüde sırları bulunduğuna işaret etmek, onlara hedef edinebilecekleri bir meşale dikmek ve uyabilecekleri bir ölçü vermek amacıyla, oldukça uzun, çok sorulu ve cevaplı açıklamalar yapar.⁴¹

Böylece Kur'ân'ın bazı bölümlerinin tefsiri yapılmış ve Keşşâf tefsiri için ön hazırlık tamamlanmış olur. Bu ilk denemelerdeki amacı, Kur'ân'ın nasıl tefsir edilmesi ve anlaşılması gerektiğine yönelik Mutezilî âlimlere bir yöntem vermek, onlara rehber olmak ve Kur'ân'ın, Mutezilî düşünceyi esas alarak, en mükemmel şekilde yorumlanabileceğini göstermektir.⁴²

Zemahşerî, bu ilk aşamadan sonra, uzun zamandır içinde var olan, Mekke'ye tekrar gitme, Harem-i Şerif'i ziyaret etme ve orada bir süre kalma arzusunu gerçekleştirmek için yola çıkar. Yolculuğu sırasında, geçtiği her ülkede, ilim

³⁷ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 3-4, Türkçe çevirisi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Cilt: 1, ss. 321-4.

³⁸ “الكشف عن حقائق التنزيل وغيور الأقاويل في وجوه التأويل”

³⁹ es-Savî, Zemahşerî'nin yaşlandığı için tefsir yazmayı reddettiğini söylemektedir. Bkz. Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, s.77.

⁴⁰ Mukaddime, açıklamaların yazdırıldığını ifade eden “أمليت” kelimesi geçmektedir.

⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 2-3.

⁴² Benzer bir yorum için, Bkz. Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, s. 77.

erbabının, onun yazdırdığı notlardan iktibas etme çabası içinde olduklarını görür ve bundan son derece memnun olur. Karşılaştığı bu manzara, ilerlemiş yaşına rağmen çalışmalarına devam etme cesaretini artırır. Mekke'ye ulaştığında ise, ailesi içinde en önemli kişilerden birisi olan, Resulüllah'ın soyundan gelen, ilme son derece önem veren, Harem-i Şerif Emiri, Ebü'l-Hasen Uleyy b. Hamza b. Vehhas (ö. 556/1161) ile karşılaşır. Ebü'l-Hasen, Zemahşerî'ye hürmet eder ve uzun zamandır, tefsir yazması için kendisine bir elçi gönderme düşüncesinde olduğundan bahseder. Bütün bu olaylar karşısında artık reddetmek için bir mazeretinin, tutunacak bir dalının kalmadığını söyleyen müfessir, cesaretini toplar ve davete icabet ederek daha kısa bir metotla Keşşâf tefsirini yazar.⁴³ Onun, ayrıntılara ve geniş açıklamalara yer vermeyip daha kısa bir yol takip etmesinde;

1. Yaşının ilerlemesi (60 yaşın üstünde olması),
2. Kur'ân'ın tamamının tefsirini bitirmek istemesi,
3. İnsanların onun çalışmasının sonucunu bekliyor olmalarının etkili olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴

Müfessirin kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, Keşşâf'ı, bir takım olaylar sonrasında, hayat tecrübesi ve ilmî birikiminin zirvesinde iken yazmıştır.⁴⁵ Biz bütün bunların arka planında/en sonunda bir tefsir yazmaya karar vermesinde, şu sebeplerin rol oynadığını düşünmekteyiz;

1. Tefsirde bir yöntem oluşturma
2. Mutezilî düşüncesini tefsire yansıtma
3. Meânî ve Beyân ilmini tefsirde uygulama
4. Tefsir ilminin önemine dikkat çekme
5. İlmî birikimini bir olarak eser ortaya çıkarma

1.1.2. Mukaddimesi

Mukaddimelerin tefsir tarihinde ayrı bir yeri ve öneminin olduğunu söyleyebiliriz. Müfessirler, tefsir yazmadan önce, tefsirin adı, yazılış amacı, tefsirde takip edecekleri metodun yanı sıra Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Kur'ân'ı

⁴³ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 3.

⁴⁴ es-Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, s.78.

⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, ss. 1-5.

öğrenmenin fazilet ve adabı gibi birçok konuya mukaddimelerde yer verirler.⁴⁶

Keşşâf'ın mukaddimesi de klasik kitap yazma geleneğine uygun olarak⁴⁷ besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Kur'ân'ın tanımı, özellikleri ve mu'cizliği, tefsir ilminin önemi, kimlerin tefsir yapabileceği, Kur'ân'a ait Meânî ve Beyân ilmine vakıf olmanın gerekliliğinin izahından sonra Keşşâf'ın niçin ve ne kadar sürede yazıldığının anlatıldığı bir bölümle sona erer, kısa ve öz bir nitelik taşır.⁴⁸ Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimleri gibi diğer birçok mukaddimedede yer alan usûl konularına değinmez.⁴⁹ Bu bağlamda mukaddimeyi, hem konu hem de metin yönünden tahlil etmenin, müfessirin düşüncesini daha iyi yansıtacağı kanısındayız.

Konu Tahlili

Zemahşerî'ye göre **Kur'ân**⁵⁰, beyanı açık, delillerle ve ispatlarla konuşan bir vahiy, eğriliği olmayan Arapça bir kitap, dünyaya ve ahirete ait menfaatlerin bir anahtarı, kendinden önceki semâvî kitapları tasdik eden, mu'cizliği kıyamete kadar sürecek olan, her yerde ve her dilde dolaşan bir kitaptır. Düzenli ve uyumlu bir kelimeler olarak ihtiyaca göre peyderpey indirilmiştir. Muhkem ve müteşâbih ayetlerden oluşmaktadır. **Kur'ân** surelere, sureler ayetlere, ayetler de amaçlara yönelik olarak duraklara ayrılmıştır. En fasih Araplar bile onun bir benzerini getirmeye teşebbüs edememişler, en kısa sûresi kadar bir sûre yazamamışlar, onun karşısında en ufak bir savunma getirememişlerdir.⁵¹ Bütün bunlar **Kur'ân'ın mu'cizliğine** bağlı olduğundan ona karşı koyamayanlar kılıca sarılmışlardır.⁵² Kur'ân, hem metin hem de anlam yönünden son derece mu'ciz olunca, onun açıklanması da bir o kadar önem

⁴⁶ Mukaddimeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Halil Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl 2003, Sayı 20, s. 225.

⁴⁷ Geleneksel yöntem olarak âlimler kitaplarına besmele, hamdele ve salvele ile başlamışlardır. Ancak bu geleneğe uymayan bazı eserler de vardır. Bunlardan birisi İbn Hâcib'in el-Kâfiye'sidir. İbn Hâcib, eserinde konuya doğrudan giriş yapmış besmele, hamdele ve salvele'yi metinde belirtmemiştir. Bkz. Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), **el-Kâfiye**, Arif Efendi Matbaası, İstanbul, 1313/1895, s.1.

⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, ss. 1-5.

⁴⁹ Ali Bulut, **Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi**, Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.

⁵⁰ Zemahşerî'nin Kur'ân'a bakış açısı ikinci bölümde "Kur'ân" başlığında daha geniş bir şekilde işlenecektir.

⁵¹ Kur'ân'ın meydan okuması karşısında onun benzerini getirme teşebbüsünde bulunanlar ve bazı örnekler bkz. "Tarih boyunca Kur'ân'dan yapılan intihaller; Ahmet Çelik, "Eski ve çağımızdaki yalancı Müseylime arasında bir karşılaştırma", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2006, Sayı: 25, ss. 63-90.

⁵² Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 1.

arz etmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ı izah edecek kişilerde birtakım özelliklerin bulunması gerekir.

Tefsir ise, çeşitli yetenekleri ihtiva etmesi bakımından en kapsamlı, saf gönülleri olgunlaştırması açısından en canlı ilimdir. Anlaşılması kolay veya maharet isteyen sırlı garip nükteler, ancak kendisiyle elde edilir. Zemahşerî'ye göre tefsir yapabilmek için Kur'ân'a ait **Meânî ve Beyân** ilimlerinde derinlemesine bilgi sahibi olmak gerekir. Kelâm, fıkıh, dil ve diğer ilimlerin zirvesinde olanlar bile Meânî ve Beyân ilimlerinde üstünlük sağlamadan⁵³ Kur'ân'la ilgili söz söyleyemezler. Zira bu ilimlere vakıf olmayan hiç kimse Kur'ân yoluna giremez ve gizli sırları keşfedemez.⁵⁴ Bir anlamda bütün ilim dallarında mahir olduktan sonra kişi ancak bu ilimleri anlayabilir ve Kur'ân'ı izah edebilir.

Kur'ân, mu'cizliği ve onun açıklaması olan Tefsir ilmi bu kadar yüce ve değerli olunca bu alanla ilgilenenlerin de bir takım üstün özelliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bu bağlamda müfessir, **ilim adamlarının** ve sanatkârların seviyelerinin birbirine yakın veya eşit olduğunu, birbirlerini ancak birkaç adım geçebileceklerini, asıl farkın, ilim ve sanatlarda mevcut olan güzel nüktelerin, zihindeki düşünceleri harekete geçiren mana inceliklerinin, perdeler ardında gizli kalmış kapalı sırların keşfedilmesinde olduğunu söyler. Bu sırları, toplumun büyük çoğunluğunun kendi maharetleriyle idrak edemeyeceklerini, taklidin esiri olduklarını ve bundan asla kurtulamayacaklarını ifade eder ve bunları ancak toplumun seçkinlerinin en üstün olanlarının keşfedebileceğini belirtir.⁵⁵ Zemahşerî niçin tefsir yazdığını anlatarak mukaddimeye son verir.⁵⁶

Zemahşerî, yüce Kur'ân'ı tefsir etmenin çok zor olduğunu, bunun için iyi bir bilgi birikimine sahip olmanın gerekliliğini anlatmakla, aslında kendisinin tefsir yapmaya ehil kişilerden biri ve Kur'ân'ı tefsir etmenin de kendisi için zorunluluk olduğunudile getirmektedir.⁵⁷

⁵³ Müfessir, Meânî ve Beyân ilimlerinde nasıl üstünlük sağlanacağına da değinir. Bunun için diğer bütün ilim dallarında mahir, nesir ve şiir sanatlarına da aşina olmak gerektiğini söyler. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, ss. 2-3.

⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt:1, s. 2.

⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt:1, s. 2.

⁵⁶ Bu konu bir önceki başlık altında anlatılmıştı.

⁵⁷ Zemahşerî, tefsir yapmanın, kendisi için farz-ı ayn olduğunu ifade ediyor. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, s. 3. Biz bu ifadeyi, İsmail Cerrahoğlu gibi, Zemahşerî'nin bizzat kendisi için söylediğini düşünmekte ve metni o şekilde yorumlamaktayız. Fethi Ahmet Polat ise, bu sözü, Mutezilî âlimlerin, Zemahşerî'ye tefsir yazmaya teşvik için söylediklerini ifade etmektedir. Bkz.

Metin Tahlili

Bu başlıkta, mukaddime metninden ulaşılabilecek sonuçlara ve tartışmalı metinlere değinmeyi hedefliyoruz. Metinden ulaşılabilecek sonuçları, maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz;

1. Keşşâf, uzun yılların bir ürünüdür:

Müfessir mukaddime’de 30 yıla bedel olan bu eseri her ne kadar *iki yıl dört ay* gibi kısa bir sürede bitirdiğini⁵⁸ söylese de verdiği diğer bilgilerden de anlaşıldığı üzere Keşşâf, uzun yıllar sonrası ortaya çıkan bir tefsirdir. Belki de elde mevcut malzemenin derlenmiş toparlanmış halidir. Zira müfessir, Mutezilî kardeşlerine süre başları ve Bakara sûresi ile ilgili uzun tefsir açıklamaları yazdığını, bu çalışmaların diğer ülkelerdeki din âlimleri tarafından da beğenildiğini ve iktibas çabası içine girildiğini söylemekte, Keşşâf’ı yazarken daha kısa bir yol takip ettiğini belirtmektedir.⁵⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere müfessir, mevcut yazılı tefsir malzemelerinden yararlanmış ve onları sadeleştirip özetleyerek tefsirini yazmıştır.⁶⁰ Böylelikle tefsir metodunun, konuların işleniş tarzının ve bazı bölümlerin hazır olması da Keşşâf yazımını kolaylaştırmış ve daha kısa sürede bitmesini sağlamıştır.⁶¹

2. Tefsirin adı mukaddimede söylenmektedir:

“Tefsirin Adı” başlığında da değindiğimiz üzere Zemahşerî, Mutezilî kardeşleri ile diyalogunda, onların *الكشف عن حقائق التنزيل وبيان الأقاويل في وجوه التأويل*⁶² arzusunu dillendirmektedir.⁶³ Bu her ne kadar, onların isteklerinin bir ifadesi olsa da, kelimelere döken ve söyleyen müfessirin kendisidir. Anlam ve cümle kurulumu müfessire aittir. Sonraki dönem eserlerinde tefsiri için *الكشف* adını kullanması da dikkate alındığında, tefsirini mukaddimede, bizzat kendisinin adlandırdığı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

3. Mukaddime tefsirden sonra yazılmıştır:

Müfessir, “*Hz. Ebû Bekir’in hilafet ettiği zaman süresinde Keşşâf’ı*

Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Cilt: 1, s. 323; Polat, Mutezilî Tefsirin Eleştirisi, s. 70.

⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, s. 4.

⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, ss. 3-4.

⁶⁰ Bkz. Lane, Al-Zamakhshari, s. 166. Lane, tefsirin tamamının, müsvedde halinde önceden bitmiş olma ihtimalinden de bahseder.

⁶¹ Kur’ân’ın tamamına yönelik tefsir malzemesinin var olduğu iddiasında değiliz.

⁶² “Kur’ân gerçeklerini ve Kur’ân’ın tefsiri hususunda söylenmiş sözlerin kaynaklarını ortaya çıkarma”

⁶³ Zemahşerî, Keşşâf/ Mukaddime, Cilt: 1, s. 3; Lane, Al-Zamakhshari, s. 166.

tamamlamaya Allah Teâlâ beni muvaffak kıldı” demek ve tefsirin toplam yazım süresini bildirmektedir.⁶⁴ Bu, ancak eserin yazımı bittikten sonra söylenebilecek bir ifadedir. Eğer bu bilgi, mukaddime de değil de tefsirin sonunda yer alsaydı, o zaman önce mukaddime sonra tefsir yazılmış olabilirdi. Ancak durum tam tersi olduğundan, metin analizi kanaatimizi desteklemekte, önce tefsirin sonra mukaddimenin yazıldığı sonucuna bizi ulaştırmaktadır.⁶⁵

4. Harem Emiri, Zemahşerî’nin çalışmalarından haberdardır:

Zemahşerî, Mekke’ye tekrar gitme, Harem-i Şerif’i ziyaret etme ve orada bir süre kalma arzusunu gerçekleştirmek için yola çıktığını söyler. Harem Emiri İbn Vehhâs’ın, tefsir yazması için kendisine bir elçi gönderme düşüncesinde olduğunu anlatır.⁶⁶ Peygamber soyundan gelmesi, ailesi içindeki üstün konumu, yaptığı çalışmalar ve ilme önem vermesi dolayısıyla Vehhâs’dan övgüyle bahseder. Müfessir böylece, Mekke’ye daha önce birkaç defa gittiğini, son gidişinde ise Emîr’le görüştüğünü söylemektedir. Emîr’in de Zemahşerî’nin çalışmalarından haberdar olduğu için onu davet etmek istediği anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bir anlamda müfessirin, Keşşâf’ı, İbn Vehhâs istediği için yazdığı ve ona ithaf ettiği de söylenebilir.

Mukaddime, ... أنزل القرآن الحمد لله الذي أنزل القرآن ile başlamaktadır. Allâh / أنزل القرآن *Kur’ân’ı indirdi* ifadesinin aslında خلق القرآن / *Allâh Kur’ân’ı yarattı* şeklinde olduğu ve sonradan değiştirildiği iddia edilmektedir. Bu iddiayı ortaya atan İbn Hallikân, Zemahşerî’nin, mukaddimeye ilk önce الحمد لله الذي خلق القرآن diyerek başladığını, böyle yazıldığı takdirde insanların Keşşâf’dan uzaklaşıp onu okumayacakları uyarısı üzerine, sonradan الحمد لله الذي جعل القرآن şeklinde değiştirdiğini, caale/جعل’nin de Mutezile’ye göre “yarattı” anlamına geldiğini söylemektedir. Daha sonraki nüshalarda yer alan الحمد لله الذي أنزل القرآن ifadesinin ise musannifin değil, insanların bir düzeltmesi olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Bu iddia, daha sonra aynen⁶⁹ veya kısmen⁷⁰

⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 4.

⁶⁵ Benzer açıklamalar için bkz. Lane, Al-Zamakhshari, s. 167.

⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 3.

⁶⁷ Benzer açıklamalar için bkz. Lane, Al-Zamakhshari, s. 167.

⁶⁸ İbn Hallikân, Vefeyâtü’l-A’yân, Cilt: 5, s. 170.

⁶⁹ Fasî, İbn Hallikân ile aynı metni vermiş, sadece metnin sonunda المصنف yerine المؤلف kelimesini kullanmıştır. Bkz. Ebü’t-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali Fasî (ö.832/1429), *el-İkdü’s-Semin fî Tarihi’l-Beledi’l-Emîn*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü’r-Risale, Beyrut,

bazı tefsir, tarih ve tabakât kitaplarında yer almış, günümüze kadar gelmiş ve araştırmacılar bunun üzerine fikirler bina etmiştir.⁷¹

Böyle bir iddianın rahat bir şekilde ortaya atılmasında ve çok çabuk taraftar bulmasında, Zemahşerî'nin Mutezilî olmasının önemli bir etken olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu iddiayı ilk dillendiren İbn Hallikân, Zemahşerî'nin, Mutezilî olarak meşhur olduğunu hatta bir yere girmek için izin isterken bile “Ebü'l-Kâsım el-Mutezilî” geldi diyerek mezhebiyle övündüğünü söyler ve mukaddime metninin başlangıcının bizzat müfessir tarafından değiştirildiğini iddia eder. Aslında değişen bir şey olmadığını ifade etmek için de “zaten caale/جعل kelimesi Mutezileye göre yarattı anlamına gelmekteydi” der.⁷² Böylelikle Mutezilî olan ve bununla övünen birisinin “الحمد لله الذي خلق القرآن” veya “جعل القرآن” diyerek tefsirine başlamasının gayet normal hatta gerekli olduğu söylenmiş olur. Ancak İbn Hallikân, bu değişikliği hangi el yazmasında gördüğüne veya kimden duyduğuna da hiç değinmez, sadece “الحمد لله الذي أنزل القرآن” yazan nüshaların varlığına işaret eder.⁷³ Zemahşerî'den bir buçuk asır sonra yaşamış olmasına⁷⁴ rağmen iddiasını destekleyecek orijinal bir nüshaya veya rivayete sahip olmaması da dikkati çeken diğer bir husustur.

Bu konu, ilim adamlarının da gündemini işgal etmiş, iddiaya ait rivayetlerin doğruluğu, yanlışlığı, sağlamlığı veya zayıflığını tespitten ziyade Zemahşerî'nin

1406/1986, Cilt: 7, s. 141. Kâtip Çelebi, İbn Hallikân'ı referans göstererek metni aynen aktarmıştır. Bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, (ö. 1067/1657), **Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1413/1992, Cilt: 2, s. 1476. İbnü'l-İmâd da, bir iki kelime ilave ile aynı metni vermiştir. Bkz. İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, Cilt: 6, ss. 196-197.

⁷⁰ Genellikle Zemahşerî'den sonrakiler tarafından, **الحمد لله الذي أنزل القرآن** nin **الحمد لله الذي خلق القرآن** olarak değiştirildiği bölümü aktarılır, metnin ilk bölümlerine yer verilmez. Bkz. İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebü'l-Fida (ö. 732/1331), **el-Muhtasar fî Tarihi'l-Beşer = Târîhu Ebî'l-Fida**, Matbaatü'l-Hüseyniye, Mısır, trs., Cilt: 3, s. 16; Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349), **Târîhu İbni'l-Verdi=Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, Cilt: 2, s. 44.

⁷¹ Son dönemlerde İbn Hallikân referans gösterilerek metin aktarılmış ve yorumlar yapılmıştır. Bkz. Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1399/1978), **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1421, Cilt: 1, s. 304; J. J. G. Jansen, **Kur'ân'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar**, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara, 1993, ss.119-121; Muhammed Ali Hasan; **el-Menar fî Ulûmi'l-Kur'an maa Medhal fî Usûli't-Tefsîr ve Mesâdir**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000, Cilt: 1, s. 285; Cerrahoğlu, **Tefsîr Tarihi**, Cilt: 1, ss. 324-5; Lane, **Al-Zamakhshari**, s. 22; Polat, **Mutezilî Tefsirin Eleştirisi**, ss. 68-70.

⁷² “وجعل عندهم بمعنى خلق”

⁷³ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, Cilt: 5, s. 170:

⁷⁴ Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Hallikân (ö. 681/1282).

böyle bir değişikliği yapıp yapmayacağını açıklama yolunu tercih etmişlerdir. Örneğin Keşşâf hâşiyesi sahibi et-Tîbî (ö. 743/1342), Mukaddime'nin ilk satırında yer alan *enzele/أنزل*, *nezele/نزل* ve *caale/جعل* kelimelerinin nüzûl sırasını ifade etmek üzere, Cinas sanatına uygun olarak, peşpeşe geldiklerini yani bilinçli bir üslup olduğunu söyler ve Zemahşeri tarafından bir değişiklik yapıldığı iddiasının doğru olmadığını belirtir.⁷⁵ Zira Zemahşerî, bu kelimelerin hemen ardından “Söz konusu edilenler ancak başlangıcı olan, en mükemmel şekilde yoktan meydana getirilen birer sıfat, sonradan oluşturulmuş ve icâd edilmiş birer işaretten ibarettir”⁷⁶ cümlesiyle zaten Kur'ân'ın mahlûk olduğunu açıkça dile getirmektedir ve bir değişiklik yapmaya ihtiyacı yoktur.⁷⁷

Fîruzâbâdî (ö. 817/1415) ise Zemahşerî'ye göre *enzele/أنزل* ve *nezele/نزل* arasındaki farkın ne olduğunu, herkesin söylediği *halaka/خلق* nın yerine *enzele/أنزل* nin yazıldığı iddiasının aslının olup olmadığını hocasına sorduğunu aktarır. En güzel cevabı aldığını ve kendisinin de bunu anlatacağını söyler. Fîruzâbâdî *inzâl/انزال* ve *tenzîl/تنزيل* arasındaki farkı ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra, öğrencilerinden bir tanesinin, Keşşâf'ın kenarında görüp kendisine aktardığı bir nottan bahseder. Bu notta Keşşâf tefsirinin orijinal metninde *enzele/أنزل* yerine *halaka/خلق* kelimesinin olduğu, sonradan musannif ya da başkalarının, utanç veren bu çirkinliği kökten kazımak, yanlış bir kelime ile başlamaya engel olmak ve Mutezîlî olarak yaftalanmamak için değişiklik yaptığı yazar. Bunun kayda değer bir söz olmadığını söyleyen Fîruzâbâdî, kendisinin de bunu hocasına sorduğunu ve onun da iki sebepten dolayı bunu reddettiğini aktarır.

⁷⁵ Tîbî'nin ifadesine göre bu sıralama Kur'an'ın önce toptan levh-i mahfuz'dan dünya semasına, sonra hadiseler ve maslahatlara göre peyderpey peygambere indirilmesi, daha sonra da aslına uygun olarak Mushaflarda telif ve tanzim edilmesidir.

⁷⁶ “وما هي إلا صفات مبتدئ مبتدع، وسمات منشئ مخترع” Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, Cilt: 1, s. 1. Ayrıca Zemahşerî İsrâ sûresi 88. âyetin açıklamasında “doğrusu şu yeni yetmelere ve onların hem Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu itiraf edip hem de kadim olduğunu iddia etmelerine şaşarım. Oysa acziyet ancak kudretin olabileceği şeylerde söz konusu olur. Sözelimi ‘Allâh cisimleri yaratmaya kadirdir, kullar ise bundan acizdir’ denilir.” ifadelerine yer vermekte ve yine çok net bir şekilde Kur'ân'ın kadim olmadığını/mahlûk olduğunu söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 692.

⁷⁷ Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî (ö. 743/1342), **Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb**, thk. Hüseyin b. Ahmed el-Ömerî, Salih b. Nasır, el-Caize Dübeyyi'd-Devliyye li-Kur'ani'l-Kerim, 2013, Cilt: 1, ss. 616-617.

1. Zemahşerî kitabının mukaddimesinde *enzele*/أنزل ve *nezzele*/نزل fiillerinde söz konusu olan inceliği kaçırarak ve bu incelikten yoksun bir kelimeyi kullanacak birisi değildir.
2. Zemahşerî, kendisinin Mutezileye mensup olduğunu reddetmeyip bununla övünen bir kişidir. Ayrıca mukaddimesinde “الحمد لله الذي أنزل القرآن” nin hemen ardından Kur’ân’ın mahlûk olduğunu ifade eden gayet açık bir ifade kullanmış ve bunun çirkin bir şey olduğunu düşünmemiştir.⁷⁸

Fîruzâbâdî, ayrıca, Selam şehrinde, Ebû Hanîfe türbesinde, üzerinde herhangi bir düzeltme ya da silinti olmayan musannifin kendi el yazısıyla yazılmış bir Keşşâf nüshası gördüğünü söyleyerek bu mevzubahis olan iddianın herhangi bir kaynağa da dayanmadığını belirtir.⁷⁹

Keşşâf için diğer bir Hâşiye yazmış olan Cürcanî (ö. 816/1413) ise, orijinal nüshada *enzele*/أنزل yerine *halaka*/خلق kelimesinin bulunduğu rivayetini naklettikten sonra, eğer doğru ise bu değişiklikte birtakım faydalar vardır der ve daha ziyade kelâmî, anlamsal ve dilsel tahlilleri içeren yedi madde sıralar.⁸⁰ Böylelikle Cürcanî, değişiklik olsa bile bir amaca binaen yapıldığını, bunun Keşşâf’a bir halel getirmeyeceğini, hatta değerini artıracaklarını ifade eder.

Ayrıca son dönem araştırmacılarından Keşşâf tefsiri üzerine çalışma yapan Andrew J. Lane de erken döneme ait 110 Keşşâf nüshasını incelediğini ve onların hiçbirinde “الحمد لله الذي خلق القرآن” ifadesinin olmadığını ve bunlarda herhangi bir silme ya da değiştirme izine de rastlamadığını söyler. Birçok Keşşâf hâşiye ve şerhinde bu mesele üzerinde durulmadığını, en önemli Keşşâf şarihlerinin ise bu iddiayı reddetdiklerini belirten Lane, “الحمد لله الذي أنزل القرآن” ile değiştirildiği iddiasının sadece tabakat kitaplarında yer alan bir bilgi olduğunu aktarır ve Zemahşerî’nin tefsirine böyle bir başlangıç yaptığı iddiasının kabul edilemeyeceği

⁷⁸ “أنشأه كتاباً ساطعاً تبياناً” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 4.

⁷⁹ Ebü't-Tahir Mevdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîruzâbâdî (ö. 817/1415), **Nuğbetü'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf**, thk. Ömer Ulvî b. Şihâb, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Yemen, 2001, ss. 98-99, 103-104. Fîruzâbâdî’nin bu açıklamaları daha sonraki kaynaklarda da aynen veya kısmen yer almıştır. Bkz. Hüseyin ez-Zehbî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Cilt: 1, ss. 304-5.

⁸⁰ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcanî (ö. 816/1413), **Hâşiye ale'l-Keşşâf**, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1966, ss. 80-81.

görüşünü savunur.⁸¹

Sonuç olarak, İbn Hallikân'ın iddiasından yola çıkarak, ne Zemahşerî ne de sonrakiler tarafından Keşşâf'ın mukaddimesinde herhangi bir değişiklik yapıldığını kabul etmenin sağlam bir dayanağının bulunmadığını söyleyebiliriz. Zira yukarıda yaptığımız metin tahlillerinden ve âlimlerin görüşlerinden de anlaşıldığı üzere bu iddia sadece ön yargıya dayanmaktadır ve doğruluğunu destekleyecek orijinal bir nüsha veya farklı rivayetler mevcut değildir.⁸² Nitekim

1. Zemahşerî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemekten çekinecek birisi değildir. Kaldı ki değiştirildiği iddia edilen cümlelerin hemen devamında Kur'ân için *onu yarattı*/أَنشَأَ ifadesini kullanmış ve düşüncesini net bir şekilde ortaya koymuştur.⁸³ Zira ona göre bu kelime yaratmak anlamına da gelmektedir.⁸⁴
2. Zemahşerî, dil bilgisine son derece hâkimdir ve bunun önemini mukaddimede vurgulamıştır. Hangi kelimeyi nerede ve ne anlamda kullanacağını gayet iyi bilmektedir. *Enzele*/أَنزَلَ ve *nezzele*/نَزَلَ ile ilgili açıklamalarına bakıldığında mukaddimeye *الحمد لله الذي أنزل القرآن* ile başlamasının en doğru ifade olduğu gayet açıktır.⁸⁵
3. Zemahşerî'nin Mutezilî olduğu ve tefsirini bu düşünce etrafında yazdığı aşikârdır. Buna rağmen ilmî değeri dolayısıyla birçok Sünnî müfessir Keşşâf'tan yararlanmış ve bunu da söylemekten çekinmemişlerdir.⁸⁶ Tefsirin tamamı, Mutezilî düşünce ile mezcolmuşken, Sünnî müfessirlerin tek bir kelimeyi değiştirme çabası içine gireceklerini düşünmek bize göre büyük bir hata olur.⁸⁷

⁸¹ Andrew J. Lane, "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mutazilite Theology in al-Zamakhshari's (d. 538/1144) Kashshâf," **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** 75:1 (2012), ss. 47-86.

⁸² Ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Kaya, "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2015, 56/1, ss. 107-135.

⁸³ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 1.

⁸⁴ Bkz. Zemahşerî, Esâsü'l-Belâga, Cilt: 2, s. 268.

⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 227, 336, 576.

⁸⁶ Okumalarımız sırasında Razi'nin birçok yerde özellikle Keşşâf'dan alıntı yaptığını ve Keşşâf'ın yarısından fazlasına denk gelecek kadar bir kısmın, Mefatihü'l Gayb'da doğrudan ya da dolaylı olarak aktarıldığını tespit ettik.

⁸⁷ Müsteşrik Jansen, tarihsel süreci, rivayetleri, hiç dikkate almaksızın, bu iddiayı daha da ileri

1.1.3. İlmî Değeri

Keşşâf tefsiri, her ne kadar Mutezilî düşüncüyü ihtiva etmesi bakımından tenkîde tabi tutulsa da yazılmaya başladığı andan itibaren, ilim erbabı tarafından hüsnü kabul görmüş ve kendinden sonraki birçok müfessire de kaynaklık teşkil etmiştir. Özellikle Meânî ve Beyân ilmi ile Kur'ân'ın mu'cizliğinin izahı ve dil tahlilleri açısından yegâne eser haline gelmiş, İslam dünyasında yıldızı parlamış, üzerine birçok şerh, ta'lik ve hâşiye yazılmıştır. Keşşâf, lüzumsuz ve ayrıntılı ifadelerden uzak olması, İsrâiliyyât⁸⁸ ve kıssalara yer vermemesi, Arap dili ve üslubu açısından verdiği manaların güvenilir olması, meânî, beyân ve belagat nükteleri ile Kur'ân'ın îcazını açıklaması ve soru cevap metodu ile konuları izah etmesi yönleriyle diğer tefsirlere üstünlük sağlamıştır.⁸⁹

Zemahşerî'nin bizzat kendisi şiirlerinde, Keşşâf'ın diğer tefsirlerden üstün olduğunu, kıymetini ancak sarrafların anlayabileceğini söyleyerek tefsirinden övgü ile bahseder.⁹⁰ Nitekim bu minvalde Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1209), Keşşâf'ta sadece Allah'ın arş üzerinde bulunduğu yolundaki teşbîhi görüşün çürütülmesi izahı olsaydı bile bunun, Zemahşerî'ye bir iftihar vesilesi olarak yeteceğini söyler.⁹¹ Başta Râzî olmak üzere Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Nisâbü'rî (ö. 850/1446), Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1361/1942) gibi Sünnî müfessirler Keşşâf'tan faydalanmışlardır.⁹² Hatta Kâtip Çelebi, Envârü't-Tenzîl'in, Keşşâf'ın Mutezilî görüşlerden arındırılmış bir özeti olduğunu ifade eder.⁹³ Buna karşılık söz konusu Sünnî âlimlerin çoğunluğu,

götürerek Sünnileri kızdıran bu ifadenin (الحمد لله الذي خلق القرآن) Keşşâf'ın 1966 Kahire baskısında değiştirildiğini söyler. Bkz. Jansen, Kur'ân'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar, s. 119.

⁸⁸ Bu söz Zürkânî tarafından söylenmiş ve araştırmacılar tarafından da aynen kabul edilip aktarılmıştır. Biz Keşşâf'ta İsrâiliyyât konusunu 3. bölümde ayrıca ele alıp inceleyeceğiz.

⁸⁹ Muhammed Abdülazim Zürkânî (ö. 1122/1710), **Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Darü'l Fikr, Beyrut, 1996, Cilt: 2, s. 51.

⁹⁰ Zemahşerî, Dîvan, ss. 375, 396-7.

⁹¹ Ebu Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), **Mefâtihü'l-Ğayb =Tefsîr-i Kebir**, Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, Cilt: 27, s. 488.

⁹² Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, Cilt: 1, s. 211, 216, 229, 248; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Mukaddime, Matbaai Ebü'z-Ziya, İstanbul, 1935; Ali Özek, "el-Keşşâf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 25, s. 330.

⁹³ Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 2, s. 1481. Sünnî âlimlerin Keşşâf'tan yararlandıkları bilinmektedir. Hal böyle iken Jansen'in, özellikle Beydavî'nin eseri başta olmak üzere Keşşâf'tan yararlanan müfessirlerin eserlerini birer "uyarlama" olarak görmesinin haksız bir itham olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Jansen, Kur'ân'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar, s. 121.

Mutezile'nin ilkelerine uygun düşecek tarzda âyetleri te'vil ettiği ve Ehl-i Sünnet'e üstü kapalı ifadelerle ağır isnatlarda bulunduğu gibi gerekçelerle Keşşâf'ı eleştirmişlerdir.⁹⁴ Tarihsel süreç içerisinde söylenen bu eleştirilerden bazılarının bilinmesi, Keşşâf'ın değerini ve tefsir tarihinde kazandığı haklı yeri daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.⁹⁵ Bunlardan bazıları şunlardır:

1. İbn-i Teymiyye (ö. 728/1328): İbn-i Teymiyye'ye göre Mutezile'nin tefsiri batıldır. Batıl bir tefsirin de birçok yönden butlanının görülebilmesi gerekir. Bu, ya söylenen sözlerdeki ya da Kur'ân'ı tefsir ederken getirilen deliller veya muarızlara verilen cevaplardaki fesadın bilinmesi ile olur. Bu minvalde Keşşâf vb. eserler batıl tefsirlerdir. Bu tefsirlerde fasih ve güzel ibarelerle bidatler gizli olduğundan insanların çoğunun bunları bilmeleri mümkün değildir. Bu gibi insanlar, batıla inanmayan birçok kişiyi, isteyerek tefsirlerinden istifadeye teşvik etmektedirler.⁹⁶ Böylelikle İbn Teymiyye, Mutezilî tefsiri ve dolayısıyla Keşşâf'ı içinde gizli bidatleri barındırıp insanları saptırmakla suçladığı gibi, bundan faydalananların da doğru yolda olmadıklarını iddia eder.

2. Tâceddîn es-Subkî (ö. 756/1355): Subkî'ye göre Keşşâf, alanında muazzam bir kitap, musannifî de müfessirlerin üstadıdır. Zemahşerî, tefsirinde bidatini açıkça göstermekte, nübüvvetin derecesini düşürmekte ve Ehl-i Sünnet hakkında kötü söz söylemektedir. Bu i'tizalî fikirlerin Keşşâf'tan çıkartılması vaciptir. Subkî, babasının Keşşâf okurken Tekvîr suresindeki “O güvenilir bir elçinin getirdiği sözdür”⁹⁷ ayetinin sonuna geldiğinde okumayı bıraktığını ve “Keşşâf Okumaktan Vazgeçmenin Sebebi”⁹⁸ adında bir risale yazdığını aktarır. Babası bu risalede, her ne kadar Keşşâf'da edebî yönden birçok fayda varsa da Resûlullah hakkında birçok yerde kötü söz söylendiği için Peygamber'den hayâ ettiğinden okumayı bıraktığını belirtir. Babasının görüşlerini benimseyen Subkî'ye göre de,

⁹⁴ Özek, “Zemahşerî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 25, s. 330.

⁹⁵ Burada genel olarak Keşşâf tefsirine bakış açısını yansıtan örneklere yer verilecektir. Sarf, Nahiv, Hadisler ve Kıraat gibi özel konulara ait değerlendirmelere ilgili bölümlerde değinilecektir.

⁹⁶ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûlî't-Tefsîr**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1490/1980, Cilt: 1, ss. 35-6.

⁹⁷ Tekvîr Sûresi 81/19: “إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ”

⁹⁸ Kaynaklarda “Sebebü'l-İnkifâf an İkrâi'l-Keşşâf” ismiyle yer alan bu eser tam bir kitap olmayıp iki buçuk sayfadan müteşekkil bir risaledir. Bu eserde Zemahşerî, Hz. Peygamber ve Cebrail karşılaştırması ve meleklerin insandan üstünlüğü gibi konular açısından eleştirilir. Eser metninin tamamı için bkz. Suyûtî (ö. 911/1505), **Tuhfetü'l-Edîp fî Nuhâti Müğni'l-Lebîb**, thk. Hasan el-Milh, Sehi Na'ce, Alemü'l-Kütübi'l-Hadis, Ürdün, 2008, ss. 400-402.

Zemahşerî büyük bir âlimdir. Keşşâf da o yüzyılda, Arap olmayanlar tarafından, ders kitabı olarak okutulan mükemmel bir kitaptır.⁹⁹ Buna rağmen sadece Ehl-i Sünnet metodunu iyi bilen ve Kaderiyye'nin şüphelerinden etkilenmeyecek kişiler bu tefsirden faydalanabilirler.¹⁰⁰

3. İbn Haldûn (ö. 808/1406): İbn Haldûn'a göre tefsir, naklî ve dilsel olmak üzere iki kısma ayrılır. Dilsel tefsir ancak dilbilim alanında mahir olduktan sonra yapılabilir ve bunun en güzel örneği de Mutezilî Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiridir. Ancak Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, Keşşâf'tan uzak durmak, cumhuru da sakındırmak gerekir. Zira Keşşâf her ne kadar dil ve belagat konusunda diğer tefsirlerden üstün olsa da ayet açıklamalarında belagat yolu ile fâsid görüşleri tartışmakta ve bidat ehlinin düşüncelerini savunmaktadır. İbn Haldun'a göre, Keşşâf'tan önceki birçok tefsir belagat ilmi ile ayetleri izah edemediğinden, Ehl-i Sünnet mezhebine iyi bir şekilde vâkıf olan bir kişinin Keşşâf'ı mütalaa etmesinde ve dil bilgisinden yararlanmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹⁰¹

4. Burhaneddin Haydar el-Herevî (ö. 830/1427):¹⁰² Herevî'ye göre şimdiye kadar yazılan hiçbir tefsir, Keşşâf gibi değildir. Keşşâf'ın birçok üstün özelliği olmakla birlikte hiç olmadık yerlerde ayetleri Mutezilî düşünceye göre te'vil ederek uzatması, eğlence içerikli beyitleri kullanması, Allah'ın velilerine, Resullerine ve Ehl-i Sünnet'e ta'n etmesi/dil uzatması bakımından kusurludur ve bu nedenle onun safi yolu zedelenmiş ve yüce mertebesi düşmüştür.¹⁰³

5. Suyûtî (ö. 911/1505): Suyûtî, Keşşâf hakkındaki görüşlerini, İmam Bulkînî (805/1403) ile karşılaştırmalı olarak aktarır. Ona göre bidatçilerin amacı, Allah'ın ayetlerini tahrif ederek onları kendi yanlış görüşlerine indirgemektir. Bu da ancak

⁹⁹ es-Savî, bu ifadedden yola çıkarak, Hicrî sekizinci y.y. ve öncesinde özellikle Arap olmayanların, Keşşâf'la ilgilendiklerini söylemektedir. Bkz. Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, s. 267. Biz bu yorumun doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira bizzat Zemahşerî, Mekke'ye giderken geçtiği ülkelerde tefsirinin ilim erbabınca (Araplar) okunduğunu ve iktibas edildiğini söylemektedir. Kaldı ki Harem-i Şerif Emîri de onun çalışmalarından haberdardır. Keşşâf sekizinci yüzyıldan daha önce İslâm âleminde şöhret kazanmıştır.

¹⁰⁰ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, **Muîdü'n-Niam ve Mübîdü'n-Nikam**, thk. Muhammed Ali Neccâr ve dğr., Darü'l Kitâbi'l Arabî, Kahire, 1367/1948, ss. 80-1.

¹⁰¹ İbn Haldun, Mukaddime ss. 555-6, 762-3.

¹⁰² Sadettin Taftazani'nin talebesidir. Doğrudan Keşşâf üzerine değil Taftazani'nin şerhi üzerine bir haşiye yazmıştır. Ancak eseri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bkz. Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 2, s. 1475.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 1, s. 211; Cilt: 2 ss. 1247, 1479, 1893. Taşköprülüzade, **eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1975, ss. 37-38.

âyetlerin uzak ihtimallerle açıklanması suretiyle gerçekleştirilir. Kur'ân'ın icazını açıklamada Zemahşerî bir otoritedir ve bu sebepten dolayı Keşşâf doğuda ve batıda yayılmıştır. **Bulkînî**'ye göre ise, tefsir ilmi ancak rivayetlerle yapılabilir. Zemahşerînin amacı ayetleri sadece Meânî ve Beyân ilmi açısından açıklamaktır. Hâlbuki bu ilimler, sahabe, tabiin ve ıstılahların oluşumundan sonra ortaya çıkmıştır. Rivayetlere tercih edilmeleri söz konusu değildir. Buna karşılık **Suyûtî**, Bulkînî ile Zemahşerî'nin aynı konudan bahsetmediklerini söyler. Zira sahabe zaten doğal olarak Kur'ân'ı anlamakta ve belagat açıklamalarına ihtiyaç duymamaktadır. Bu iki ilmin kuralları da sahabeden sonra ortaya koyulmuştur. Kaldı ki Zemahşerî, hadis veya rivayetleri yok saymaz ancak bunlara ilaveten, manalardaki güzelliklerin anlaşılabilmesi için bu iki ilimde mahir olmanın gerekliliğine vurgu yapar.¹⁰⁴ Ancak **İmam Bulkînî**, bu eksiklikleri dolayısıyla Keşşâf'tan i'tizâlî fikirleri ayıkladığını söyler.¹⁰⁵ Böylelikle Suyûtî, Mutezilî düşüncesi, Bulkînî ise hem Mutezilî düşüncesi hem de ayetleri rivayet metodu dışında tefsir etmesi nedeniyle Zemahşerî'yi eleştirirler.

6. Ömer Nasûhî Bilmen (ö. 1391/1971): Bilmen'e göre Keşşâf, İtizâlî düşünceleri barındırması dolayısıyla kusurlu olmakla birlikte Belagat'ın en mükemmel örneklerini barındırdığı için ilim erbabının başvurması gereken bir kaynaktır. Bilmen'in Keşşâf hakkındaki sözleri geçmişten günümüze genel kanıyı çok güzel bir özet mahiyetindedir.

*Keşşâf'ın dolunay kadar parlak olan güzel çehresinde bu gibi itizâlî kural ve konuları, ayın yüzündeki lekeler niteliğinde birer leke teşkil etmektedir. Bununla beraber ince tefekkür ve düşüncelerin parlak birer tecelligâhı, belagat inceliklerinin güzel bir tercümanı olan bu önemli eserden ilim ehlinin bîgâne kalması mümkün değildir. Bu açıdandır ki bu muazzam eseri lekeleyen kusurlardan soyutlayarak güzel bir biçimde özetlemeye veya bunun şüpheli noktalarına dipnotlar düşerek, üzerine çalışmalar yaparak açıklamak ve belirlemeye gerek görülmüş, bu görev birçok âlim tarafından yerine getirilmiştir.*¹⁰⁶

Yukarıda görüşlerini sunduğumuz âlimler, Keşşâf Tefsirinin, dil ve belagat açısından üstünlüğünü kabul etmekte, ancak i'tizâlî fikirlere yer vermesi başta olmak üzere diğer bazı noktalardan tenkit etmektedirler. Ancak çok ciddi ve sert bir şekilde

¹⁰⁴ Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 2, s. 1477.

¹⁰⁵ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, el-Heyetü'l- Mısriyyetü'l- Âmme li'l-Kitab, Mısır, 1394/1974, Cilt: 4, s. 243.

¹⁰⁶ Ömer Nasûhî Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, Semerkand Yay., İstanbul, 2014, Cilt: 2, ss. 52-53.

eleştirmelerine rağmen ilmî değeri dolayısıyla, Ehl-i Sünnet bilgisine vakıf olanların dikkatli bir şekilde okumasında sakınca görmemektedirler.¹⁰⁷

Yukarıdaki Örneklerde Keşşâf'ın Eleştirilen Özellikleri

1. Ayetlerin Mutezilî düşünceye göre te'vil edilmesi
2. Allah'ın Resullerine, velilerine ve Ehl-i Sünnet'e hakaret edilmesi
3. İtizâlî düşünceye yer verebilmek için tefsirin bazen uzatılması
4. Eğlence içerikli beyitlere yer verilmesi
5. Rivayetlere gereken önemin verilmeyip Meânî ve Beyân ilminin üstün tutulması

Bütün bunlarla birlikte Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi bazı âlimler, daha katı bir tutum sergilemiş, Mutezileye ait görüşlerin belagat açıklamaları içinde ve Kur'ân'ın gölgesinde sunulması yüzünden Keşşâf'ın okunmasını dahi caiz görmeyerek özellikle dikkat edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁸

Keşşâf hakkında yukarıda bahsettiğimiz bu hassasiyet ve ilmî değeri dolayısıyla şerh, hâşiye ve ta'liklerinin yapılması, i'rap vecihlerinin gösterilmesi, şevâhidinin açıklanması, i'tizâlî fikirlerin ayıklanıp geri kalan bilgilerin özetlenmesi ve hadislerin tahrir edilmesi gibi konular başta olmak üzere Keşşâf'ın tamamı, belli bir bölümü ya da mukaddimesi üzerine birçok çalışma yapılmıştır.¹⁰⁹ Hatta zamanla bu çalışmalardan bazılarının da şerh ve haşiyeleri yapılmış ve okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Daha ziyade *Keşfü'z-Zünûn ve Geschichte der Arabischen Litteratur*' deki veriler temel alınarak isimlerini öğrendiğimiz ve bazıları yazma halde bulunan bu eserler, konu, yöntem ve yazılış amaçları bakımından birbirlerinden farklı özelliklere sahiptirler.¹¹⁰

¹⁰⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Cilt: 2, ss. 351-352; Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 265-71.

¹⁰⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavî, el-Marife lit'Tibaa ve'n-Neşr, Beyrut, 1382/1960, Cilt: 4, s. 78; İbn Hacer el-Askalânî, Lisanü'l-Mîzân, Cilt: 6, s. 4.

¹⁰⁹ Ali Özek, "el-Keşşâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt: 25, s. 330.

¹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 2, ss. 1477-82; Brockelmann, GAL, Cilt: 1, ss. 345-50; Supplementband, Cilt: 1, ss. 507-13; Târihü'l-Edebi'l-Arabî, Cilt: 5, ss. 216-24; Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 272-76. Bu eserler aynı zamanda Tabakâtü'l-Müfessirîn kitaplarında da yer almaktadır. Ancak bu kitaplarda, Keşşâf üzerine yapılmış çalışmaların tamamı Keşfü'z-Zünûn ve GAL deki gibi listelenmemiştir. Her eser müfessirlerin isimleri altında tek tek zikredilmiştir. Bu da doğal olarak araştırmacıların daha ziyade liste sunan eserlere yönelmelerini sağlamıştır. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Davudî (ö.

Keşşâf üzerine yapılmış bu çalışmaların hangi kütüphanelerde bulunduğu ve özellikleri ile ilgili az önce zikrettiğimiz eserler –aradan yıllar geçmesine ve yeni veriler elde edilmesine rağmen- hala ilk başvuru yapılan temel kaynak olma niteliklerini devam ettirmektedirler. Özellikle Brockelmann’ın, bütün bu eserlerin yazmalarının hangi kütüphanelerde bulunduğunu ve baskılarını ayrıntılı bir şekilde belirtmesi araştırmacılar için ciddi kolaylık sağlamaktadır.¹¹¹ Ancak bu konudaki mevcut bilgilerin, güncel veriler ışığında tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu minvalde günümüzde iki çalışma özellikle dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi ve başlangıç olarak kabul edebileceğimiz bir çalışma, Şükrü Maden’in “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü” makalesidir.¹¹² Maden bu makalesinde bazı müfessirlerin eserleri üzerine yapılmış çalışmaları maddeler halinde sıralamaktadır. Bunlar içinde Keşşâf tefsiri üzerine yapılan çalışmalar da yer almaktadır. Bu liste şimdiye kadar kitaplarda aktarılanlar içinde en kapsamlı olanıdır. Başlangıç olarak kabul ettiğimiz bu çalışmanın ardından 2019 yılında Mesut Kaya tarafından “el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme” adıyla 255 sayfalık ciddi bir çalışma daha yapılmıştır. Mesut Kaya bu çalışmasıyla ilgili olarak şunu söylemektedir.

*Bu çalışma öncelikle Kâtip Çelebi’nin karmaşık bir yapı arz eden Keşşâf maddesini, daha sistematik bir tarzda sunma çabası olarak görülebilir. Ancak çalışmanın asıl amacı, telif edildiği dönemden itibaren Keşşâf tefsiri esas alınarak yazılan çalışmaların tarihsel gelişim sürecini, tefsir tarihi içindeki seyrini takip etmek, çalışmaların içerikleri hakkında kısaca bilgi verip birbirleriyle ilişkilerini tespit etmeye çalışmaktır. Böylece şerh haşiye, ta’lîk muhakeme, ihtisar, tahrir gibi yöntemlerle yazılan eserler merkezde olmak üzere, Keşşâf’ın tefsir tarihindeki etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır.*¹¹³

Geçmişten günümüze Keşşâf tefsiri üzerine yapılan bütün şerh ve haşiyeleri tek tek ele alıp inceleyen, eserlerin musannifleri ve içerikleri hakkında bilgi veren, karşılaştırmalar yapan, şerh, haşiye ve ta’likleri gösteren tablolar sunan ve özellikle

946/1540), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1392/1972; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (ö. 1033/1623), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2005; Babanzade, Bağdatlı İsmâil Paşa/İsmail b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 1338/1920), **Hediyetü'l-Ârifin Esmâi'l-Müellifin ve Âsarü'l-Musannafin**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1951. Liste sunan kaynaklar için bkz. Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Cilt: 2, ss. 53-54; Nuri Yüce, “Zemahşerî Hayatı ve Eserleri”, Cilt: 26, ss. 297-301; Abdullah Muhammed el-Habeşi, **Camiu's-Şurûh ve'l-Havâşi**, Mecmeu's-Sekafi, Abudabi, 2004, Cilt: 3, ss. 1454-68.

¹¹¹ Bkz. Brockelmann, Târihü'l-Edebi'l-Arabî, Cilt: 5, ss. 216-24.

¹¹² Şükrü Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü”, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, Karabük, 2014, Cilt: 3, Sayı: 1, ss. 187-193.

¹¹³ Mesut Kaya, Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf, s.10.

yazma nüshaların yerlerini belirten ve kısmen günümüzdeki durumlarını aktaran bu çalışma şimdiye kadar yapılanların en kapsamlısı olma özelliğini taşımaktadır.

Biz, çalışmamızın sınırlılığı dolayısıyla, genel bir çerçeve sunmak amacıyla, bu eserlerden, kaynaklarda en yaygın olarak yer alanları zikretmekle yetinip, bunlardan sadece günümüze ulaşanları/matbu olanları ve önemli gördüğümüz bazı bilgileri dipnotlarda aktaracağız. Bu konuya münhasır bahsettiğimiz özel bir çalışma olduğundan, eserlerin farklı isimleri, içerikleri, eğer yazma nüshaları varsa hangi kütüphanelerde bulundukları ve ilgili müfessire ait olup olmadıkları gibi husulara değinmeyeceğiz.

Tablo 1: Keşşâf ve Keşşâf Şerhleri Üzerine Yapılmış Çalışmalar ¹¹⁴

Keşşâf Şerh, Hâşiye ve Ta'likleri		
1	Kutbeddîn Mahmûd eş-Şîrazî (ö. 710/1311)	Hâşiye alâ'l- Keşşâf ¹¹⁵
2	İbnü'l Bennâ el-Marrakûşî/Ahmed b. Osman el-Ezdî (ö. 721/1321)	Hâşiye alâ'l- Keşşâf
3	Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/ 1342)	Futûhü'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb ¹¹⁶
4	Ömer b. Abdurrahman el-Kazvîni (ö. 745/1344)	el-Keşf an Müşkilâti'l-Keşşâf ¹¹⁷
5	Fahredden Ahmet el-Çarperdi (ö. 746/1346)	Şerhu'l-Keşşâf ¹¹⁸
6	Ebu'l-Hüseyn İmâdüddîn el-Mâlikî (ö. 741/1340)	el-Kefîl bi Meânî't-Tenzîl ¹¹⁹
7	İmâdü'd-Dîn Yahya el-Alevî/Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1350)	Tuhfetü'l-Esrâf fi Keşf-i Gavâmizi'l-Keşşâf, Dürerü'l-Esdâf fi Halli Ukadi'l-Keşşâf ¹²⁰
8	Kutbuddîn et-Tahtanî er-Râzî, (ö.766/1364)	Hâşiye ale'l-Keşşâf ¹²¹

¹¹⁴ Ana metinde ve dipnotlarda aktaracağımız bilgilerde özellikle Mesut Kaya'nın çalışmasından istifade edilmiş olup birtakım güncellemeler ve ilavelerle birlikte kısmen daha yeni bir tablo sunulmuştur. Ayrıca aşağıda isimlerini aktaracağımız ana ve güncel kaynak olma niteliği taşıyan birçok eserdende yararlanılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: **1)** Suyûtî (ö. 911/1505), **Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr**, Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Suud, 2005, Cilt: 1, ss. 9-14. **2)** Taşköprülüzade, eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye, (Her bir Müfessir ayrı ayrı anlatılmaktadır). **3)** Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 2, ss. 1477-82. **4)** Brockelmann, GAL, Cilt: 1, ss. 345-50; Supplementband, Cilt: 1, ss. 507-13; Târihü'l-Edebi'l-Arabî, Cilt: 5, ss. 216-24. **5)** Ömer Nasûhî Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Cilt: 2, ss. 53-55. **6)** Abdullah Muhammed el-Habeşî, Camiu's-Şurûh ve'l-Havâşî, Cilt: 3, ss. 1454-68. **7)** Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 272-76.

¹¹⁵ Her ne kadar kütüphanelerde Kutbuddin eş-Şîrazî'ye nispet edilen yazma halinde böyle bir eser yer alıyorsa da araştırmalar bu eserlerin eş-Şîrazî'ye ait olmadığını göstermektedir. Bkz. M. Taha Boyalık, "Kutbuddin eş-Şîrazî'ye el-Keşşâf şerhi nispeti" **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2017, Cilt: 37, ss. 101-118.

¹¹⁶ Keşşâf üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmadır. 17 cilt olarak basılmıştır. Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî (ö. 743/1342), Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb, thk. Hüseyin b. Ahmed el-Ömerî, Salih b. Nasır, el-Caize Dübeyyî'd-Devliyye li-Kur'ani'l-Kerim, 2013.

¹¹⁷ Teftâzânî ve Cürcânî haşiyelerine kaynak olmuştur.

¹¹⁸ Çarperdi'nin haşiyesi üzerine Hayâlî (ö. 863/1349) de bir haşiye yazmıştır.

¹¹⁹ Keşşâf tefsirindeki nahiv konularına yönelik tartışmaların yoğunluk kazandığı bir çalışmadır.

¹²⁰ Yemenî ilk olarak "Dürerü'l-Esdâf min Hevâşî'l-Keşşâf/Dürerü'l-Esdâf fi Halli Ukadi'l-Keşşâf" isimli bir eser kaleme almış ancak daha sonra Tîbî, İbn Müneyyir ve el-İrâkî nin Keşşâf üzerine yapılmış çalışmalarını görmüş ve bunun üzerine Tîbî'nin şerhi ile Dürer'i birleştirerek iki cilt halinde bu eserini yazmıştır.

¹²¹ Tâhâ sûresine kadar yapılmış bir haşiyedir. Bu haşiye üzerine Cemâleddin Aksârâyî (ö.791/1399)

9	Alaaddin Ali Pehlivan (?)	Hâşiye ale'l-Keşşâf
10	Ekmelüddin el-Babertî, (ö. 786/1384)	Hâşiye ale'l-Keşşâf ¹²²
11	Sadettin Teftazânî (ö. 792/1390)	Hâşiye ale'l-Keşşâf ¹²³
12	Yusuf b. Hasan et-Tebrîzî (ö. 804/1401)	Hâşiye ale'l-Keşşâf
13	Yusuf b. Hüseyin el-Hulvânî (ö. 804/1401)	Hâşiye ale'l-Keşşâf
14	Seyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413)	Hâşiye ale'l-Keşşâf ¹²⁴
15	Ebü't-Tâhir Muhammed b. Yakup Fîruzâbâdî (ö. 817/1415)	Nuğbetü'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf ¹²⁵
16	Ebü Zûr'a Velîyyüddin İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423)	Hâşiye ale'l-Keşşâf ¹²⁶
17	Molla Fenârî/Şemseddin Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431)	Ta'lika alâ Evâilî'l-Keşşâf
18	Muhammed b. Ahmed Aksarayî (ö. 859/1454)	Hâşiye ale'l-Keşşâf
19	Alâuddîn Ali b. Muhammed/Musannifek (ö. 875/1470)	Hâşiye ale'l-Keşşâf ¹²⁷
20	Mehmed b. Süleyman el-Kafiyecî (ö. 879/1474)	Hâşiye ale'l-Keşşâf
21	Molla Hüsrev/Mehmed b. Feramurz (ö. 885/1480)	Hâşiye alâ Süreti'l-En'am ¹²⁸
22	Hasan Çelebi Muhammed el-Fenârî (ö. 891/1486) ¹²⁹	Hâşiye ale'l-Keşşâf
23	Molla Lutfî (ö. 900/1495)	Ta'likât alâ Âyâtî'l-Hacc ¹³⁰
24	Muhammed b. Esad ed-Devvânî (ö. 908/1502)	Şerh li Mesâilî Muhtelifi fi'l-Keşşâf
25	Muhyiddin Mehmed bî Ali el-Karabâğî (ö. 942/1535)	Ta'likât alâ Tefsîri'l-Keşşâf / Hâşiye ale'l-Keşşâf
26	Hayreddîn Hızır el-Atûfî (ö. 948/1541)	Hâşiye ale'l-Keşşâf min Süreti'n-Nebe' ilâ Ahiri'l-Kur'an ¹³¹
27	Zirekzâde Mehmed el-Hüseynî (ö. 972/1564)	Ta'lika li-Keşfi Ba'zî'l-Mevâizi mine'l-Keşşâf fi Evveli Süreti'l-A'râf
28	Abdullah b. Mahmûd el-Karamânî (ö. 981/1574)	Tefsîru'l-Karamânî/Hâşiyetü'l-Keşşâf maa'l-Beyzâvî
29	Ebüsuud Efendi (ö. 982/1574)	Meâkidü't-Tarrâf fi Evveli Süreti'l-Fethi mine'l-Keşşâf ¹³²
30	Zekeriyya Efendi Bayram er-Rûmî Ankaravî (ö. 1001/1593)	Ta'lika ale'l-Keşşâf alâ Süreti'l-A'râf
31	Ahîzâde Abdülhalim el-Konstantin (ö. 1013/1605)	Hâşiye alâ Evveli Süreti'l-Enbiyâ
32	Ebü'l-Meyâmîn Mustafa b. Ali (ö. 1015/1606)	Hâşiye ale'l-Keşşâf
33	Sunullah Mustafa b. Cafer el-İmâdî (ö. 1021/1612)	Hâşiye alâ Evveli Süreti'l-Bakara
34	Radiyyüddin Mer'î b. Yusuf el-Makdisî el-Kermî (ö. 1033/1623)	Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Kâdî Beyzâvî ve'l-Müftî

de “*itirâzât*” adlı bir haşiye yazmış, Abdülkerîm b. Abdülcebbâr (ö. 831/1428) ise her iki eseri karşılaştıran “*Muhâkemât*”ı kaleme almıştır. Bkz. Kâtip Çelebi Keşfu'z-Zünûnun, Cilt: 2, s. 1478.

¹²² Keşşâf tefsirindeki Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin şerhidir.

¹²³ Keşşâf şerh ve haşiyeleri içinde en sistematik olanıdır. Daha sonraki dönemlerde Taftazânî'nin haşiyesi üzerine de birtakım haşiye ve ta'likler yazılmıştır. Bunlar listenin ilerleyen kısmında yer almaktadır.

¹²⁴ Eser Fatîha sûresinden başlayıp Bakara'nın 25. âyetinde biter. Bkz. Seyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413), Hâşiye ale'l-Keşşâf, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1966. Taftazânî'nin haşiyesi gibi Cürcanî'nin haşiyesi üzerine de birtakım haşiye ve ta'likler yazılmıştır. Bunlar da listenin ilerleyen kısmında yer almaktadır.

¹²⁵ Fîruzâbâdî önce Kutbetü'l-Heşşâf li Halli Hutbeti'l-Keşşâf adlı bir risale kaleme almış ancak bu eser kaybolunca Nuğbetü'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf'ı yazmıştır. Eser için bkz. Fîruzâbâdî (ö. 817/1415), Nuğbetü'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf, thk. Ömer Ulvî b. Şihâb, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Yemen, 2001.

¹²⁶ İbn Müneyyir ve Abdülkerîm b. Ali el-İrâkî'nin çalışmaları esas alınarak yapılmıştır. Özellikle kelâmî ve dilbilimsel tartışmaların yapıldığı bu eser, Zeylaî'den sonra hadisleri de tahrir etmiş olma özelliğine sahiptir. Eserin Matbu Nüshası yoktur.

¹²⁷ Eser başlı başına bir şerh olup herhangi bir şerh ya da haşiye üzerine yazılmış değildir.

¹²⁸ Keşşâf ve Beyzâvî tefsirlerinden En'am sûresini karşılaştırmalı olarak ele alan ve bunlardaki bazı müşkil noktaları izah etmek için yazılan sûre tefsiridir.

¹²⁹ Meşhur Molla Fenârî'nin torunudur.

¹³⁰ Keşşâf tefsiri ve haşiyeleri üzerinden Bakara sûresi 196-199. âyetlere yönelik tartışmaların değerlendirildiği bir eserdir.

¹³¹ Keşşâf'ın amme cüzü tefsirine yapılmış bir haşiyedir

¹³² Fetih sûresi tefsirinin başına yazılan bir haşiyedir.

35	Mollazâde eş-Şîrvânî Muhammed Emin (ö. 1036/1626)	Haşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf
36	Abdülkerim el-Pencâbî es-Siyalkûtî (ö. 1067/1657)	Haşiye ale'l-Keşşâf
37	Ebü'l-Bekâ Hüseyin el-Kefevî (ö. 1095/1684)	Haşiye ale'l-Keşşâf
38	Hamid b. Mustafa el-Aksarayî el-Konevî (ö.1098/1687)	Haşiye alâ Tefsîri Süreti'l-En'âm
39	Muhammed el-Bahşî (ö. 1098/1687)	Haşiye ale'l-Keşşâf
40	Rodosizâde Muhammed b. Muhammed (ö.1113/1702)	Ta'likât ale'l-Keşşâf
41	Saçaklızâde Ebûbekir el-Maraşî (ö. 1145/1732)	Haşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf
42	Mehmed b. Ömer ed-Dârendî (ö. 1152/1739)	Hâşiyetü't-Dârendî alâ Âyâtın min Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Beyzâvî
43	Ebü'l-Felah Halil el-Aydinî (ö. 1171/1758)	el-İthâf bi Şerhi Hutbeti'l-Keşşâf
44	İsâmüddin İsmail b. Muhammed el-Konevî (ö. 1195/1781)	Risale alâ Tefsîri'l-Keşşâf alâ Kavlihi Teâlâ
Teftazânî'nin Keşşâf Şerhi üzerine Yapılmış Bazı Haşiyeler		
1	Haydar el-Herevî (ö. 830/1427)	Haşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf
2	Ali Kuşçu (ö. 879/1474)	Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Evaili's-Sa'd ¹³³
3	Alâuddîn Ali et-Tûsî (ö. 887/1482)	Havâş alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf
4	Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (ö. 890/1485)	Muhtasaru Hâşiyeti Teftazânî alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf
5	Ahmed b. Yahya el-Herevî (ö. 906/1501)	Haşiye alâ Evâil-i Hâşiyeti'l-Keşşâf ¹³⁴
6	Mevlânâzâde/Nizameddin Osman el-Hitâî (ö. 901/1496)	Haşiye-i Keşşâf li'l-Hitâî ¹³⁵
7	Celaledin Hasan b. Ahmed el-Yemenî (ö. 1084/1683)	Fethu'l-Eltâf fî Tekmîl-i Hâşiyeti's-Sa'd ale'l-Keşşâf

Cürcânî'nin Keşşâf Şerhi üzerine Yapılmış Bazı Haşiyeler		
1	Seyyid Ahmed el-Kırîmî (ö. 863/1459)	Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ¹³⁶
2	Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496)	Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf ¹³⁷
3	Kemaleddin İsmail Karamânî/Kara Kemal (ö. 920/1514)	Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Keşşâf
4	Kemâl Paşazâde (ö. 940/1534)	Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Keşşâf. ¹³⁸
5	Mehdi Şîrâzî (ö. 956/1541)	Hâşiyeye alâ ba'zî Mevâzîi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî
6	Taşköprizâde (ö. 968/1561)	Hâşiyeye alâ Şerhi Dibâceti'l-Keşşâf

Keşşâf'ı Özetleyen, Keşşâf'a Reddiye Olarak Yazılan Bazı Çalışmalar		
1	Ebü Ali Eminüddin Fazl b. Tabersî (ö. 548/1153)	el-Kâfî eş-şâfi min kitâbi'l-Keşşâf ¹³⁹
2	İz b. Abdisselâm el-Ensarî (ö. 662/1263)	Muhtasaru'l-Keşşâf
3	Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284)	el-İntisâf fîmâ Tazammenehü'l-Keşşâf ¹⁴⁰
4	Kutbuddîn el-Fâlî (ö. 678/1280) ¹⁴¹	et-Takrîb fî't-Tefsîr ¹⁴²

¹³³ Teftazânî'nin Keşşâf şerhi üzerine ta'likleri içeren bu eser Fatiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk âyetinden oluşmaktadır. Ali Kuşçu'nun bu hâşiyesi üzerine de Abdülkerim b. Abdilcebbar ed-Dimeşkî, "Muallakât-ı Mevlânâ Abdülkerim alâ Şerhi'l-Keşşâf li-Mevlânâ Ali Kuşçu" ismiyle bir ta'lika yazmıştır. Ali Kuşçu'nun bu eseri Mehmet Çiçek tarafından tahkikli bir şekilde neşredilmiştir. Bkz. Mehmet Çiçek, **Tefsirde Şerh Geleneği/Ali Kuşçu Örneği**, Tıbyan Yay., İzmir, 2014.

¹³⁴ Ahmed b. Yahya el-Herevî Teftazânînin torunudur. Hafidü't-Teftazânî diye meşhurdur.

¹³⁵ Fatiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk 11 âyetinin tefsiri üzerinedir.

¹³⁶ Seyyid Şerif Cürcânî'nin hâşiyesine hâşiyeye yazma geleneğini başlatan ilk kişidir.

¹³⁷ Fatiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk 25 âyetinin tefsiri üzerinedir.

¹³⁸ İbn Kemâl Paşazâde bu eserde Teftazânî'nin Keşşâf şerhine yapılmış hâşiyeleri de tenkit etmektedir.

¹³⁹ Bu eser Keşşâf üzerine yapılan ilk çalışma olma niteliği taşımaktadır. Ancak elimizde mevcut değildir.

¹⁴⁰ Keşşâf'taki Mutezilî görüşleri Sünnî/Eş'arî çizgide eleştirmek için yazılmıştır. Keşşâf'ın hamisinde yer almaktadır. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

¹⁴¹ Kâtip Çelebi bu şahsın Kutbuddîn eş-Şîrazi de olabileceğini söyler. Bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, Cilt: 2, s. 1481.

¹⁴² Keşşâf'ın sadece önemli kısımlarının birtakım ilavelerle beraber tekrar yazıldığı küçük bir kitaptır.

5	Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)	Muhtasarü'l-Keşşâf ¹⁴³
6	Abdülkerim b. Ali el-Irakî (ö. 704/1304)	el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf beyne'z-Zemahşerî ve İbn Müneyyir ¹⁴⁴
7	Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)	Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Tevîl ¹⁴⁵
8	Zeyneddin Ebu Cafer Ömer b. Selman (ö. 711/1311)	Telhîsü'l-Keşşâf
9	Kutbuddîn Muhammed b. Mesud es-Sîrâfî (ö. 712/1312)	Takrîbu't-Tefsîr
10	Ebû Ali Ömer es-Sekûnî (ö. 717/1317)	et-Temyiz lima Evdeahü'z-Zemahşerî mine'l-İ'tizal fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz ¹⁴⁶
11	İbnü'l-Cebbâra/ Şihâbüddin Muhammed b. Abdü'l-Mevlâ (ö. 728/1328)	Muhtasaru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl
12	İbnü't-Takiyy/Muhammed el-Halebî (ö. 728/1328)	Muhtasarü'l-Reşşâf min Zelâilî'l-Keşşâf
13	İbnü'l-Cebbâra (ö. 728/1328)	Muhtasaru'l-Keşşâf
14	Esîrüddin Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülûsî (ö. 745/1344)	el-Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr ¹⁴⁷
15	Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355)	Sebebü'l-İnkifâf an İkrâi'l-Keşşâf ¹⁴⁸
16	Cemaleddin Abdullah b. Yusuf ibn. Hişâm (ö. 761/1360)	Muhtasarü'l-İnsâf ¹⁴⁹
17	İftiharüddin Muhammed ed-Demağânî (ö. 775/1373)	el-Kâşifü's-Sicâf an Vechi'l-Keşşâf
18	Muhammed bi Yusuf b. Ali el-Kirmânî (ö. 786/1384)	Ünmüzcü'l-Keşşâf ¹⁵⁰
19	Siracüddin Ömer el-Bulkînî, (ö. 805/1403)	el-Keşşâf ale'l-Keşşâf ¹⁵¹
20	Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1574)	el-Muhâkemâtü'l-Âliyye ¹⁵²
21	Abdullah b. Hâdî ez-Zeydî (ö. 810/1407)	Cevheru'l-Keşşâf/Muhtasaru'l-Keşşâf
22	Cemaleddin b. Ebi'l-Kasım (ö. 837/1434)	Tecridü'l-Keşşâf maa Ziyâdeti Nüketi'n-Litâf
23	Abdül-Evvel b. Hüseyin/Ümmü Veled (ö. 950/1543)	Muhtasarü'l-Keşşâf
24	Muhammed b. Hasan el-Hemedânî (ö. 1031/1622)	et-Tevzîh fî Müşkilâtî'l-Keşşâf
25	Sâlih b. Mehdi el-Mukbilî (ö. 1108/1697)	el-İthâf li Talebeti'l-Keşşâf ¹⁵³

¹⁴³ Kaynaklarda Beyzavî'nin, Muhtasarü'l-Keşşâf isimli eseri yer almaktadır. Ancak bu eserin aslında müfessirin Envarü't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vîl adlı tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Bu eser Keşşâf'ı Mutezîlî düşüncelerden arındırarak özetleyen ve bir kısım ilaveler yapan bir eserdir. Bu tefsirin ortaya çıkışından sonra Keşşâf üzerine yapılan şerh ve haşiyelerde artış olmuştur. Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer Beyzâvî (ö. 685/1286), **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.

¹⁴⁴ Keşşâf ve İntisaf'ı değerlendiren bir kitaptır.

¹⁴⁵ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310), **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Tevîl**, thk. Yusuf Ali, Dâru'l-Kelim, Beyrut, 1989.

¹⁴⁶ Ebû Ali Ömer es-Sekûnî (ö. 717/1317), **et-Temyiz lima Evdeahü'z-Zemahşerî mine'l-İ'tizal fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

¹⁴⁷ Esîrüddin Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülûsî (ö. 745/1344), **el-Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr**, thk. Sıtkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.

¹⁴⁸ es-Subkî'nin Keşşâf hakkındaki görüşlerini anlatırken bu kitap hakkında bilgi vermiş ve kaynaklarda "Sebebü'l-İnkifâf an İkrâi'l-Keşşâf" ismiyle yer alan bu eserin tam bir kitap olmayıp iki buçuk sayfadan müteşekkil bir risale olduğunu belirtmiştir.

¹⁴⁹ Bu eser İbn Müneyyir'in el-İntisaf'ın muhtasarıdır.

¹⁵⁰ Keşşâf'taki bazı ihtilaflı meseleleri ele alan bir kitaptır.

¹⁵¹ Edebî sanatları tefsir için zorunlu görmeyen ve bu yönüyle özellikle Keşşâf'ı eleştiren Bulkînî bu esere başlamış ama eser oğlu Alemüddin Salih b. Ömer el-Bulkînî (ö. 868/1464) tarafından bitirilmiştir.

¹⁵² Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye karşı eleştirilerinin haksız olduğunu ispat etme amacıyla yazılmış bir eserdir. Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1574), **el-Muhâkemâtü'l-Âliyye fî'l-Ebhâsi'r-Radaviye fî İ'râbi ba'zi Âyi'l-Kur'âniyye**, nşr. Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: Hashiyahs on al-Kashshaf", *Orients* 41, 2013, ss. 253-257.

¹⁵³ Keşşâf tefsirinin tam bir haşiyesi ya da şerhi değildir. Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirindeki bazı görüşlerinin değerlendirildiği bir zeyl niteliğindedir.

Keşşâf'ta Yer Alan Hadisler ve Beyitler Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar		
1	Cemaleddin Abdullah ez-Zeylaî (ö. 762/1360)	Tahrîc'ül-Ahâdis ve'l-Âsârî'l-Vâkıa fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî ¹⁵⁴
2	İbnü'l-Enbârî (ö. 828/1425)	Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf
3	İbn Hacer el-Askalani (ö. 852/1449)	el-Kâfi's- Şâff fî Tahrîci Ahâdisi'l-Keşşâf ¹⁵⁵
4	Hıdır b. Atâullah el-Mevsîlî (ö. 1007/1599)	el-İs'âf fî Şerhi Şevâhidi'l-Kâdi ve'l-Keşşâf
5	Muhibbüddin Efendi (ö. 1016/1607)	Tenzilü'l Âyât Ale's-Şevâhidi mine'l-Ebyât ¹⁵⁶
6	Muhammed Ulyân el-Merzûkî (ö. 1355/1936)	Meşâhidü'l-İnsâf Alâ Şevâhidi'l-Keşşâf ¹⁵⁷

Keşşâf'ı Karşılaştırmalı Olarak İnceleyen Bazı Çalışmalar		
1	İbnu'l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1210)	el-İnsâf fî'l-Cem'i Beyne's-Sa'lebî ve'l-Keşşâf
2	Bedreddîn Muhammed (ö. 705/1305)	Muhtasarü'r Râşif min Zülâli'l-Kâşif mine't-Tefâsîr
3	Şemseddîn İsfahani (ö. 749/1349)	el-Câmi' Beyne't-Tefsîri'l-Kebîr-i ve'l-Keşşâf
4	Ahmet b. Abdullatif et-Tebrîzî ¹⁵⁸	Mecmeu'l-Eltâf fî'l-Cem'i beyne Letâifi'l-Basît ve'l-Keşşâf
5	İbnü'l-mağribî/Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî (ö. 1016/1607)	Ğâyetü'l-İthâf fîmâ Hafâ min Kelâmi'l-Kâdi ve'l-Keşşâf
6	Yahya b. Muhammed eş-Şâvî el-Melyânî (ö. 1096/1685)	el-Muhakemât beyne Ebî Hayyân ve'z-Zemahşerî

Geçmişten günümüze “Keşşâf”, tefsir alanında bu denli yoğun ilgi görmesine rağmen maalesef Osmanlı sonrası Türkiye’inde pek fazla dikkate alınmamış ve daha ziyade dilbilimsel ve kelâmî konularla ilgili olarak kendisine başvurulmuştur.¹⁵⁹ Ancak özellikle 2000’li yıllardan sonra ilginç bir şekilde özellikle tefsir alanında - muhtemelen dinî alanındaki sorgulamanın artmasına paralel olarak- Keşşâf üzerine yapılan çalışmalarda bir artış gözlemlenmiş ve araştırmacıların da dikkatini çeken bu olumlu gelişme makale konusu haline gelmiştir. Bu minvalde Esra Gözeler 2016 yılında “*Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi*” isimli bir makale kaleme almış ve bu çalışmasında Zemahşerî ve eserleri üzerine yapılan yerli yabancı çalışmalar hakkında bilgi vermiştir.¹⁶⁰ Bu makalenin yayınlanmasından sonra geçen

¹⁵⁴ Cemaleddin Abdullah ez-Zeylaî (ö. 762/1360), **Tahrîc'ül-Ahâdis ve'l-Âsârî'l-Vâkıa fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, Dâru İbn-i Huzeyme, Riyad, 1414.

¹⁵⁵ İbn Hacer el-Askalani (ö. 852/1449), **el-Kâfi's- Şâff fî Tahrîci Ahâdisi'l-Keşşâf**, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418/1997 (Keşşâf baskısı içinde).

¹⁵⁶ Muhibbüddin Efendi (ö. 1016/1607), **Tenzilü'l Âyât Ale's-Şevâhidi mine'l-Ebyât**, Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Mısır, 1319.

¹⁵⁷ Muhammed Ulyân el-Merzûkî (ö.1355/1936), **Meşâhidü'l-İnsâf Alâ Şevâhidi'l-Keşşâf**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1935.

¹⁵⁸ Vefat tarihi bilinmiyor.

¹⁵⁹ Kataloglardan Keşşâf ya da Zemahşerî maddesi arattırıldığında, çoğunlukla dilbilim ve kelam alanlarına yönelik çalışmalar dikakti çekmektedir. Örneğin Prof Dr. Cihad Tunç, Doçentlik tezi olarak Zemahşerî ve Kelamını çalışmış ve Keşşâf merkezli bir eser ortaya koymuştur. Bkz. Cihad Tunç, **Zemahşerî Kelamının Ana Meseleleri** (Doçentlik tezi), Ankara, 1976. Prof. Dr. Ali Özek te bir tefsirci olmasına ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde Keşşâf maddesini yazmasına rağmen, Zemahşerî'nin dilbilimsel yönünü anlatan bir kitap kaleme almıştır. Bkz. Ali Özek, **Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

¹⁶⁰ Esra Gözeler, “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2016, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 84-101.

süre zarfında Zemahşerî ve Keşşâf tefsiri üzerine ilgi ve alaka eksilmemiş ve yeni çalışmalar gündeme gelmiştir. Nitekim Esra Gözeler'in bu araştırmasından iki yıl sonra aynı Mesut Kaya aynı konu üzerine tekrar bir makale yazma gereği hissetmiştir.¹⁶¹

Biz de bu minvalde Türkiye'de, Keşşâf tefsiri üzerine özellikle akademik alanda yapılan çalışmaları -yenileri de ilave ederek- bir liste halinde tekrar sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tablo 2: Türkiye'de Keşşâf Üzerine Yazılmış Tez ve Makaleler

Yüksek Lisans Tezleri			
1.	1988	Halis Ören	Keşşâf ve Neseî Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrailiyyât ¹⁶²
2.	1990	Mehmet Selman Malkoç	Nuğbetü'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf'ın Tahkîki ¹⁶³
3.	1998	Musa Alp	Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar ¹⁶⁴
4.	2008	Mehmet Altın	Mu'tezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili (Keşşâf ve Medarik Örneği) ¹⁶⁵
5.	2008	Şule Akman	Keşşâf' ta Mütevatir Olmayan Kırâatlar ve Tefsir İlişkisi ¹⁶⁶
6.	2012	Bekir Özkızıl	Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde Peygamber Tefsiri Uygulamaları ¹⁶⁷
7.	2016	Şahin Bal	Klasik Arapçada Fîl- Cerr Harfî Birlikteliği: El-Keşşâf Örneği ¹⁶⁸
8.	2013	Hasan Çelik	Tefsir Geleneğinde İntihal olgusu: Neseî Zemahşerî Örneği ¹⁶⁹
9.	2013	Aziz Çınar	Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap ¹⁷⁰
10.	2014	Şerif Gedik	Keşşâf Tefsirine Göre Âyet Ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk ¹⁷¹
11.	2014	Mustafa Başkan	Keşşâf'ta Fıkhu'l-Luga Uygulamaları ¹⁷²
12.	2016	Sulhattin Karabat	Mu'tezili Müfessirlerin Hidayet Ve Dalalet Kavramlarını Yorumlamaları (Ebu Müslim İsfahani, Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği) ¹⁷³

¹⁶¹ Mehmet Kaya "Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi", **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Amasya, 2018, ss. 365-414.

¹⁶² Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁶³ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁶⁴ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁶⁵ Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁶⁶ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁶⁷ Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁶⁸ Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

¹⁶⁹ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷⁰ Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷¹ Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷² Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷³ Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

13.	2016	Abdullah Önder	Te'vili Açısından Taberi, Zemahşeri, Râzî Ve Bursevi'nin Tefsirlerinde Huruf-u Mukattaa ¹⁷⁴
14.	2018	Mesut Yay	el-Keşşâf Tefsiri Bağlamında Ahkâm Âyetlerin Tahlili ¹⁷⁵

Doktora Tezleri			
1.	1992	Mustafa Bilgin	Tefsirde Mu'tezile Ekolü ¹⁷⁶
2.	2007	Abdülcelil Bilgin	Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı ¹⁷⁷
3.	2010	Enes Erdim	Zemahşeri ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı bir Yaklaşım ¹⁷⁸
4.	2012	Recep Orhan Özel	Keşşaf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi ¹⁷⁹
5.	2013	İsmail Bayer	Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları ¹⁸⁰
6.	2014	Mehmet Kaya	İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşeri Örneği- ¹⁸¹
7.	2014	Mustafa Kılıç	Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ında Kıraat Olgusu ¹⁸²

Makaleler			
1.	1983	İsmail Cerrahoğlu	Zemahşeri ve Tefsiri ¹⁸³
2.	1987	Sadreddin Gümüş	Cürcâni ve Hâşiye Ale'l- Keşşaf'ı ¹⁸⁴
3.	2001	Ömer Pakiş	Rü'yettullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kadi Abdülcebâr ve Zemahşeri Örneği) ¹⁸⁵
4.	2003	Mehmet Dağ	Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnadı: Kıraatler Tevkîfî Değil; İctihâdîdir (Zemahşeri Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi) ¹⁸⁶
5.	2003	Zülfikar Durmuş	Mutezilî Mufessir Zemahşeri'nin Muhkem ve Müteşabih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi ¹⁸⁷
6.	2008	Celil Kiraz	Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları ¹⁸⁸

¹⁷⁴ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷⁵ Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷⁶ Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷⁷ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çalışmanın basılmış hali için bkz. Abdülcelil Bilgin, **Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı**, Ankara Okulu Yay., 2014.

¹⁷⁸ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁷⁹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çalışmanın basılmış hali için bkz. Recep Orhan Özel, **Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir**, Sage Yay., Ankara, 2012.

¹⁸⁰ Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁸¹ Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çalışmanın basılmış hali için bkz. Kaya, Mehmet, **İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşeri Örneği**, Bir Medya, Çorum, 2014.

¹⁸² Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çalışmanın basılmış hali için bkz. Mustafa Kılıç, **Kıraat Tefsir İlişkisi (Zemahşeri örneği)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 2015.

¹⁸³ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983, Cilt: 26, s. 59-96. Bu makale daha sonra Tefsir Tarihi kitabında aynen yer almıştır. Bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, s. 315-53.

¹⁸⁴ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987-1988, Sayı, 5-6, ss. 177-190.

¹⁸⁵ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001/2, sayı: 21, ss. 55-79.

¹⁸⁶ Marife Dergisi, 2003, Yıl: 3, Sayı: 3, ss. 219-58.

¹⁸⁷ Marife Dergisi, 2003, Yıl: 3, Sayı: 3, ss. 259-73.

¹⁸⁸ Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, Cilt: 17, Sayı, 2, ss. 519-568.

7.	2009	Mustafa Sönmez	Zemahşerî'nin "Keşşâf"ında Cennetle İlgili İfadelerin Tahlili ¹⁸⁹
8.	2010	Fethi Ahmet Polat	Nuğbe/Nağbetü'r-Raşşâf min Hutbeti'l- Keşşâf ¹⁹⁰
9.	2011	Enes Erdim	Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Bedi' Sanatlarının Kullanılışı ¹⁹¹
10.	2011	Enes Erdim	Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Beyân İlminin Yeri ¹⁹²
11.	2011	Enes Erdim	Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Meani İlminin Yeri ¹⁹³
12.	2011	M. Vehbi Dereli	İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi ¹⁹⁴
13.	2013	Mehmet Dağ	Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler - Ekmelüddîn Bâbertî Örneği ¹⁹⁵
14.	2014	Hasan Çelik	Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Neseî'nin Medarik Eserleri Bağlamında Tefsirde İntihal Olgusunun Tahlili ¹⁹⁶
15.	2015	Mustafa Kılıç	Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları ¹⁹⁷
16.	2015	Mesut Kaya	El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları ¹⁹⁸
17.	2015	Mesut Kaya	Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı – Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği ¹⁹⁹
18.	2015	Enver Arpa	Zemahşerî, Tefsiri ve Etkisi ²⁰⁰
19.	2016	İsmail Bayer	Zemahşerî'nin Keşşâf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi ²⁰¹
20.	2017	Gıyasettin Arslan	Tefsirin Hedef ve Sınırları Açısından Keşşâf Tefsiri ²⁰²
21.	2016	Esra Gözeler	Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi ²⁰³
22.	2016	Muhammed Çoskun	Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti ²⁰⁴
23.	2017	Hasan Yerkazan	Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları ²⁰⁵
24.	2017	İsmail Bayer	Yüzyılları Aşan Tartışma: Abdülkerim b. Abdülcebbar Hakemliğinde; Zemahşerî, Kutbüddin er-Râzî ve Cemâleddin el-Aksarâyî Arasındaki Tefsir Tartışmaları ²⁰⁶
25.	2017	Hasan Yerkazan	Zemahşerî'nin Hadisleri Te'vil Metodu ²⁰⁷
26.	2017	Hüseyin Polat	Zemahşerî'nin Tefsirinde Mutezili Düşüncenin Nahivle İlgili Yorumlara Etkisi ²⁰⁸

¹⁸⁹ EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 2009, Cilt: 13, Sayı, 38, ss. 137-158.

¹⁹⁰ Marife Dergisi, 2010, Cilt: 10, Sayı: 1, ss. 211-215.

¹⁹¹ Hikmet Yurdu, 2011, Cilt: 4, Sayı, 8, ss. 71-82.

¹⁹² Hikmet Yurdu, 2011, Cilt: 4, Sayı, 8, ss. 83-96.

¹⁹³ Dinî Araştırmalar, 2011, Cilt: 14, Sayı: 38, s. 75-94.

¹⁹⁴ Marife Dergisi, 2011, Cilt: 11, Sayı: 1, ss. 97-114.

¹⁹⁵ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, Sayı: 40 ss. 67-91.

¹⁹⁶ Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/1, Sayı: 18, ss. 61-84.

¹⁹⁷ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, Sayı: 48, ss. 149-184.

¹⁹⁸ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, Sayı: 56/1, ss. 107-135.

¹⁹⁹ Marife Dergisi, 2015, Cilt: 15, Sayı: 1, ss. 79-101.

²⁰⁰ Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı, 2015, Cilt: 5, ss. 437-466.

²⁰¹ Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, Cilt: 18, Sayı: 1, ss. 23-42.

²⁰² Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, Cilt: 22, Sayı: 1, ss. 1-23.

²⁰³ Kelam Araştırmaları Dergisi, 2016, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 84-101.

²⁰⁴ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, Sayı: 50, ss. 5-22.

²⁰⁵ Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, Sayı: 8, ss. 273-310

²⁰⁶ I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu, 2016-2017, ss. 424-444.

²⁰⁷ Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2017, Cilt: 17, Sayı: 2, ss. 43-74.

²⁰⁸ İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, 2017, Cilt: 2, ss. 287-292.

27.	2018	Emrullah Ülgen	el-Keşşâf Tefsiri Bağlamında Zemahşerî'nin Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib) Konusuna Yaklaşımı ²⁰⁹
28.	2018	Abdülkadir Tekin	Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği- ²¹⁰
29	2018	Adnan Arslan	Zemahşerî'nin el-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslûbu ²¹¹
30.	2018	İbrahim Bayram	Bazı İman Konuları Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirileri ²¹²
31.	2018	Kutbettin Ekinci	Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtîha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri ²¹³
32.	2018	Hasan Türkmen	Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'nin Mu'cizeye Bakışı ²¹⁴

Diğerleri			
1.	2001	Nihat Temel	Keşşâf Tefsirinde Kıraat Tahlilleri ²¹⁵
2.	2007	Fethi Ahmet Polat	Mutezilî Tefsirin Eleştirisi ²¹⁶
3.	2012	Enver Arpa	Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri ²¹⁷
4.	2015	Mesut Kaya	Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşaf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı ²¹⁸
5.	2017	Faruk Özdemir	Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar ²¹⁹

Yukarıda saydığımız bu eserlerin dışında, fıkıh, hadis, kelam ve Arap dili gibi diğer alanlarda, gerek Zemahşerî ve gerekse Keşşâf üzerine hem doğuda hem de batıda, geçmişten günümüze birçok kitap, makale ve ansiklopedi maddesi de yazılmıştır.²²⁰

²⁰⁹ EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2018, Cilt: 22, Sayı: 73, ss. 557-571.

²¹⁰ Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2018, Cilt: 6, Sayı: 10, ss. 213-260.

²¹¹ Edebalı İslâmiyat Dergisi, 2018, Cilt: 2, Sayı: 3, ss. 125-136.

²¹² Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, Cilt: 18, Sayı: 1, ss. 221-255.

²¹³ Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 2018, Cilt: 22, Sayı: 1, ss. 317-346.

²¹⁴ Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2018, Cilt: 18, Sayı: 2, ss. 167-184.

²¹⁵ Doçentlik çalışması olduğunu düşündüğümüz bu eserin basımı yapılmamıştır. İstanbul 2001.

²¹⁶ İlk olarak 2005 yılında Konya'da yayımlanan bu çalışma daha sonra 2007 yılında, İz yayıncılık tarafından "İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemahşerî'ye Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri" ismiyle tekrar basılmıştır.

²¹⁷ Doçentlik çalışması olarak hazırlanan bu çalışma için bkz. Enver Arpa, **Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri**, Fecr Yay., Ankara, 2012.

²¹⁸ Mesut Kaya, **Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşaf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı**, Ankara, 2015, İlahiyât. Bu eser 2017 yılında tekrar basılmıştır. Bkz. Mesut Kaya, **Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf (Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 2019.

²¹⁹ Faruk Özdemir, **Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar**, Araştırma Yay., Ankara, 2017.

²²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lane, Al-Zamakhshari, ss. 24-31; Esra Gözeler, Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi, 2016, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 84-101; Mehmet Kaya "Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Amasya, 2018, ss. 365-414.

1.1.4. Yazma Nüshaları ve Baskıları

Zemahşerî, hayattayken şöhret bulan, yüzyıllardır okutulan üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'likler yazılan bu eserin dünyanın birçok bölgesinde el yazma nüshaları bulunmaktadır. Matbu Keşşâf nüshaları ile ilgili olarak bu kadar ayrıntılı çalışmalar yapılmasına rağmen maalesef aynı hassasiyet el yazmaları için gösterilmemiş, ciddi karşılaştırmalar hala yapılmamıştır.²²¹ Dünyanın çeşitli bölgelerindeki Keşşâf nüshaların hepsini saymak, tahlil etmek ve eldeki verilerle karşılaştırmak çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Ancak bu sahadaki boşluğa dikkat çekmek ve bir nebze de olsa katkı sunmak amacıyla ülkemiz kütüphanelerinde bulunan Keşşâf yazmalarıyla ilgili genel bilgi vermek istiyoruz.

Son yıllarda, Kültür ve Turizm Bakanlığı, yazma eserleri koruma altına almak amacıyla birtakım çalışmalar yürütmektedir. Yazma eserlerin bakım ve onarımının yanı sıra, farklı yerlerde bulunan eserleri merkezî bölgelerdeki kütüphanelerde toplamakta ve internet ortamında araştırmacıların hizmetine sunmaktadır.²²² Yazma eserlerin yer aldığı bu internet sitesinde şehir plaka kodlarını esas alan arşiv numaralandırma sistemi kullanılmaktadır. Araştırmacılar için ciddi bir kaynakolan bu internet sitesinin birtakım eksik noktaları da bulunmaktadır.²²³

1. Eser ve yazar isimlerinde bir bütünlük söz konusu değildir. Yazmalar, merkez bölge kütüphanesine toplanırken herhangi bir düzeltmeden geçirilmeden aynı eser ya da musannif için farklı isimlendirmelerle karşılaşılabilmektedir.
2. Kütüphanelerdeki yazma eserlerin tamamı bu sistemde mevcut değildir. Örneğin Süleymaniye kütüphanesinde 200'ün üzerinde Keşşâf yazması mevcutken, bu sitede sadece 5 tanesinin ismi yer almaktadır.
3. Henüz Türkiye'deki tüm kütüphane verilerine ulaşılamamaktadır.
4. Eser ve musannif eşleştirmelerinde hatalar vardır.
5. Bilgi hataları vardır. (vefat tarihleri v.s.)

²²¹ Bu konuya yönelik katalog taramalarında herhangi bir veriye ulaşamadık.

²²² Bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr>. 13.05.2019.

²²³ Özellikle Ankara merkez kütüphanesine taşınan koleksiyonların dvd kayıtlarının yapılıyor olması, eserlerin korunmasını temin etmekte, araştırmacılar için hem maddi hem yönden hem de zaman açısından tasarruf sağlamaktadır.

6. Arama motoru aynı sonuçları vermemektedir. Keşşâf ve Zemahşerî kelimeleri üzerinden arama yapıldığında farklı eserlere ulaşılmaktadır.

Bakanlığın hazırlamakta olduğu bu site ve kütüphanelerin kendi kataloglarının dışında özellikle İSAM²²⁴ kütüphanesinin veri tabanı da ciddi bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. İSAM, kütüphanelerdeki arşivlendirme sistemine göre eserleri tasnif etmekte ve okuyucuların hizmetine sunmaktadır.²²⁵ Ancak tüm bu internet sitelerinden elde edilen veriler arasında tam bir uyum söz konusu değildir.

Yaptığımız katalog taramaları sonucunda, Keşşâf'ın tamamını ya da belli surelerin tefsirini kapsayan 500'ün üzerinde el yazma nüshanın, Türkiye kütüphanelerinde bulunduğunu tespit ettik. Genellikle her bir cilt için ayrı numara verilmiş olan yazmaların, İslam coğrafyasının farklı yerlerinde, değişik zamanlarda yazıldığını ve yer yer ta'likler barındırdığını gözlemledik.²²⁶ Türkiye kütüphanelerinde bulunan Keşşâf el yazmalarının sayıları şöyledir:²²⁷

Tablo 3: Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Keşşâf El Yazmalarının Sayıları

Ankara (Milli Kütüphane)	Adet
Yazmalar Koleksiyonu	13
Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	3
Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	11
Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Küt. Koleksiyonu	6
Çankırı İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	2
Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	2
Elazığ İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	3
Kahramanmaraş İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	1
Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk Kütüphanesi	3
Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi	1
Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi	8
Samsun İl Halk Kütüphanesi	21
Samsun Vezirköprü İlçe Halk Küt. Koleksiyonu	3
Tokat Müzesi Koleksiyonu	3
Tokat İl Halk Kütüphanesi	1
Vakıflar Genel Md. Bölge Md. Kütüphanesi	
Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu	4
Amasya	

²²⁴ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

²²⁵ Bkz. <http://ktp.isam.org.tr>. 14.05.2019.

²²⁶ İstinsah tarihi belli olan eserlere baktığımızda, ülkemiz kütüphanelerinde en çok VIII. Yüzyılda yazılmış Keşşâf nüshaları mevcuttur. Diğer yüzyıllarda yazılanların her biri, VIII. yüzyılda yazılanların ancak 1/3 oranındadır. Bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr>. 14.05.2019.

²²⁷ Bu sayılar, <http://www.yazmalar.gov.tr> adresi taranarak elde edilmiştir. Özellikle İSAM veri tabanı ile ciddi farklılıklar söz konusudur. Zira bu web sayfasında yer almayan Keşşâf nüshalarının bulunduğu başka kütüphaneler de vardır. Bkz. Mardin Halk Kütüphanesi, Zemahşerî Tefsîrül-Keşşâf, no: 013539.

	Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	20
Antalya		
	Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi	2
Bursa (İnebey Yazma Eser Kütüphanesi)		
	Orhan Camii Koleksiyonu	5
	Haraççioğlu Koleksiyonu	6
Çorum		
	Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	8
Diyarbakır		
	İl Halk Kütüphanesi	13
Edirne		
	Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi	15
Giresun		
	İl Halk Kütüphanesi	1
İstanbul		
	Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi	
	Atıf Efendi Koleksiyonu	7
	Beyazıt Devlet Kütüphanesi	
	Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu	1
	Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi	
	Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu	12
	Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu	1
	Millet Kütüphanesi	
	Ali Emiri Koleksiyonu	4
	Feyzullah Efendi Koleksiyonu	9
	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi	18
	Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi ²²⁸	18
	Amcazade Hüseyin Paşa Koleksiyonu	4
Kastamonu		
	İl Halk Kütüphanesi	20
Kayseri		
	Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi	1
Konya		
	Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi	
	Burdur İl Halk Kütüphanesi	8
	Gaziantep İl Halk Kütüphanesi	1
	Isparta İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	3
	Isparta Şarkıkaraağaç İlçe Halk Kütüphanesi	1
	Konya İl Halk Kütüphanesi	8
	Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi	8
	Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi	4
	Şanlıurfa İl Halk Kütüphanesi	4
Kütahya		
	Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi	7
	Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi	4
Manisa		
	İl Halk Kütüphanesi	23
	Akhisar Zeynelzâde Koleksiyon	2
	TOPLAM	303

²²⁸ İSAM veri tabanına göre, Süleymaniye kütüphanesinin farklı koleksiyonlarında, 200'ün üzerinde yazma Keşşâf nüshası bulunmaktadır.

Katalog tarama sistemi ile yaptığımız araştırmada Türkiye kütüphanelerinde hemen her yüzyıla ait Keşşâf el yazma nüshasının var olduğunu ve bunlar içinden en eskisinin 528/1134 tarihiyle kaydedildiğini gördük.²²⁹ Ancak bu tarihlendirmenin doğru olma ihtimali söz konusu değildir. Muhtemelen Keşşâf tefsirinin sonunda yer alan müfessirin bizzat kendisinin söylediği tefsir yazımını bitirme tarihi,²³⁰ katalog sistemine müstensihnin eseri çoğaltma tarihi olarak girilmiş olmalıdır.

Tablo 4: Türkiye’deki Keşşâf El Yazma Nüshalarından Bazı Örnekler

1	Beyazıt Devlet Kütüphanesi/Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu		
	Arşiv no, 34 Dev Mer 65 -18730		İstinsah Trh. 538/1143 ²³¹
2	Millet Kütüphanesi/Feyzullah Efendi Koleksiyonu		
	Arşiv no, 34 Fe 221		İstinsah Trh. 542/1147
3	Süleymaniye Kütüphanesi/Ayasofya		
	Arşiv no, 000242		İstinsah Trh. 596/1200
4	Milli Kütüphane/Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu		
	Arşiv no, 06 Hk 2476	dvd no 1344	İstinsah Trh. 683/1284
5	Milli Kütüphane/Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu		
	Arşiv no, 50 Ür 298	dvd no, 1857	İstinsah Trh. 708/1308
6	Milli Kütüphane/Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu		
	Arşiv no, 01 Hk 18110	dvd no, 1174	İstinsah Trh. 827/1424
7	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi		
	Arşiv no, 05 Ba 1283		İstinsah Trh. 949/1541
8	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi/ Konya İl Halk Kütüphanesi		
	Arşiv no, 42 Kon 3976		İstinsah Trh. 1090/1679
9	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi/ Budur İl Halk Kütüphanesi		
	Arşiv no, 15 Hk 2152/2		İstinsah Trh. 1130/1717
10	Milli Kütüphane/Samsun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu		
	Arşiv no, 55 Hk 514	dvd no, 1631	İstinsah Trh. 1249/1833

²²⁹ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 000245, 000249; Laleli, no: 000218; Yozgat, no: 000081; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no: 001929; Kayseri, Raşit Efendi, no: 000054; Halil Hamit, no: 001666; Akşehir Kütüphanesi, no: 000006.

²³⁰ Zemaşeri Keşşâf tefsirini, 23 Rabiülâhir Pazartesi günü, 528 yılı, bir kuşluk vaktinde, Allame Medresesi olarak bilinen Ecyad kapısı yönündeki Süleymaniye girişinde, Kâbe’nin karşısında yazmayı bitirdiğini söylemektedir. Bkz. Zemaşeri, Keşşâf, Cilt: 4, s. 825.

²³¹ Eğer kayıt düşülen istinsah tarihi doğru ise, bu elimizdeki en eski Keşşâf nüshasıdır. İnternet sayfası açıklama bölümünde, eserin doğrudan müellif nüshasından yazıldığı bildirilmektedir. Ancak yanlışlıkla müfessirin ölüm tarihinin yazılmış olması daha muhtemel gözükmektedir.

Kaynaklar ve internet üzerinden yapılan katalog taramaları, Keşşâf tefsirinin birçok el yazmasının ve ilk baskılarının dünyanın çeşitli ülkelerindeki kütüphanelerde mevcut olduğunu gösteriyor.²³² Matbu haldeki Keşşâf nüshalarının, basım tarihleri, metinsel özellikleri, ana metin yanında yer alan diğer kitaplar ve baskı farklılıkları ile ilgili olarak araştırmalar yapılmış ve ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Bu araştırmaların çoğunda yine Keşfü'z-Zünûn ve Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)'in yanı sıra Yusuf İlyan Sarkîs'in Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabesi de temel kaynak olarak kullanılmıştır.²³³ Cihad Tunç, 1976 yılında hazırladığı doçentlik tezi çalışmasında, kaynaklarda yer alan Keşşâf baskılarından 1856 Calcutta ve 1874 Bûlâk baskısı dışındaki tüm Keşşâf basımlarını incelediğini söyler ve altı baskı hakkında ayrıntılı bilgi verir.²³⁴ Tunç'un baskıları birebir görüp tahlil etmiş olması özellikle kayda değerdir. Andrew J. Lane de 2003 yılında hazırladığı tezin sonundaki ekler bölümünün D maddesinde, 1956 Calcutta -1998 Riyad baskısı arasındaki 20 Keşşâf baskısını inceler ve kaynaklardaki verileri tahlil eder.²³⁵ Lane'in bu araştırması, Keşşâf baskıları ile ilgili olarak şimdiye kadar yapılmış en ayrıntılı çalışma özelliğini taşımaktadır.

²³² Örneğin Keşşâf'ın 1864 Bûlâk Baskısı (2. bsk.) Yale, Cambridge ve Uppsala Üniversiteleri kütüphanelerinde mevcuttur. Bkz. Lane, Al-Zamakhshari, (Appendix D), s. 15.

²³³ Bkz. Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt: 2, ss. 1475-84, Brockelmann, GAL, Cilt: 1, ss. 345-46, Supplementband, Cilt: 1, ss. 507-13; Brockelmann, Tarîhü'l-Edebi'l-Arabî, Cilt: 5, ss. 216-24; Yusuf İlyan Sarkîs, **Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe**, Matbaatü Sarkîs, Mısır, 1346/1928 s. Cilt: 2, ss. 973-75.

²³⁴ Cihad Tunç, Zemahşerî Kelamının Ana Meseleleri, s.34-35. Ayrıca Keşşâf baskıları için bkz. el-Ğamidi, el Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî, ss. 43-44.

²³⁵ Çalışmanın sınırlarının genişlememesi açısından, Lane'in incelediği 20 baskının sadece adını zikretmekle yetineceğiz. Bkz. Lane, Al-Zamakhshari, (Appendix D), ss. 15-36.

Tablo 5: Keşşâf Baskıları²³⁶

1	1856-59	Matbaatü'l-Leysî, Calcutta	2 Cilt
2	1864	Dârü't-Tıbâa'l-Mısriyye el-Matbaatü'l-Âmiriyye,	2 Cilt
3	1889-90	Matbaatü's-Şerefiyye, Kâhire	3 Cilt
4	1891	Matbbatü Muhammed Efendi, Bûlâk	2 Cilt
5	1900-1	Matbaatü'l-Âmiriyye el-Kübrâ, Bûlâk	3 Cilt
6	1926-7	Matbaatü'l-Behiyye el-Mısriyye, Kahire	2 Cilt
7	1935	Mektebetü'l-Ticariyye el-Kübrâ, Kahire	4 Cilt
8	1947	Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut	4 Cilt
9	1948-	Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire	3 Cilt
10	1953	Mektebetü't-Ticariyye el-Kübrâ, Kahire	4 Cilt
11	1966?	Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut	4 Cilt
12	1966-68	Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire	4 Cilt
13	1972	Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire	4 Cilt
14	1977	Dârü'l-Fikr, Beyrut	4 Cilt
15	1983?	Dârü'l-Ma'rife, Beyrut	4 Cilt
16	1987	Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut	4 Cilt
17	1987	Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut	4 Cilt
18	1995	Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut	4 Cilt
19	1997	Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut	4 Cilt
20	1998	Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad	4 Cilt
21	2002	Dârü'l-Ma'rife, Beyrut	1 Cilt ²³⁷

Bu baskıların hepsinde Keşşâf metni, aynı olmakla birlikte, ana metnin yanında yer alan hâşiye ve hâmişler değişiklik arz etmektedir. Cürcânî'nin haşiyesi, Askalânî'nin hadis tahrîçleri, İbn Müneyyir'in el-İntisafı gibi Keşşâf'ı açıklayan farklı eserler bir arada veya ayrı ayrı Keşşâf metninin yanında yer almıştır. Ayrıca bütün bu baskılar “الحمد لله الذي أنزل القرآن” cümlesi ile başlamaktadır ve bu hususta baskılar arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bütün bu gerçekleri dikkate almayan Jansen, Keşşâf'ın 1966 Kahire baskısında, Sünnî bakış açısı dolayısıyla değiştirildiğini iddia etmektedir.²³⁸ Hâlbuki elimizde böyle bir Keşşâf baskısı mevcut değildir. Böylelikle Jansen'in iddiasının ne kadar mesnetsiz ve önyargılı olduğu net bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

²³⁶ Elimizde mevcut olan, tek ciltlik 2002 yılı Keşşâf baskısı, Lane'in hazırladığı listeye bizim tarafımızdan ilave edilmiştir.

²³⁷ Araştırmalarda yer almayan bu baskıda, Keşşâf tefsiri, tek cilt halinde ince sarı 1. Hamur kâğıda, el-İnsâf ile beraber basılmıştır. Başına Zemahşerî, Keşşâf ve tefsir tarihi ile ilgili 23 sayfalık bir giriş bölümü ilave edilmiştir.

²³⁸ Bkz. Jansen, Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar, s. 119.

1.2. KAYNAKLARI

Bir önceki kısımda Keşşâf'ın genel özelliklerini anlattık. Bu kısımda ise, Zemahşerî'nin tefsirini yazarken faydalandığı kaynaklar üzerinde duracağız. Böylelikle Keşşâf'ın haklı olarak elde ettiği ilmî değerini, farklı alanlara ait konularda verdiği bilgilerin doğruluğunu, kaynaklar açısından tespit etmiş ve tefsir tarihindeki yerini belirlemiş olacağız.

Bir tefsirin yazıldığı dönemin bilimsel özelliklerinin bilinmesi, kaynakların tespiti açısından en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Keşşâf, VI. yüzyılda (526-28), Tedvin Döneminin oldukça sonrasında,²³⁹ yazılı dokümanların, kitapların, kaynakların bulunduğu, bilgiye göreceli olarak rahatça ulaşılabildiği, isnad zincirinin artık kitaplarda hemen hemen hiç yer almadığı, biyografik eserlerin var olduğu ve kimlerin hoca talebe ilişkisi içinde olduğunun bilindiği bir zamanda yazılmıştır.²⁴⁰ Yazıldığı dönemin özelliklerini barındırmasından dolayı gerek Keşşâf'ın farklı tahkiklerinde²⁴¹ ve gerekse Keşşâf üzerine yapılan çalışmalarda bazı bilgilerin, rivayet kaynaklarının tespit edildiğini ve Keşşâf üzerine teknik çalışmaların yapıldığını görüyoruz.²⁴²

Tefsir ilminde “kaynak” denilince, tedvin dönemi öncesinde görüşlerine başvurulmuş ya da atıf yapılan kişiler; tedvin dönemi sonrasında ise müfessirler, eserleri ve yazılı dokümanlar kastedilmektedir. Müfessirler, tüm bu kaynaklardan yararlanmış ve tefsirler meydana getirmişlerdir. Zemahşerî de kişilerden, kitaplardan, hocalarından ve ders halkalarından, öğrendiği bilgileri, ayırım gözetmeksizin kısa ve öz bir şekilde tefsirine yansıtmıştır. Ancak az sonra alt başlıklarda da belirteceğimiz

²³⁹ Tedvin: İlk devirlerde nakledilen sözlü tefsir rivayetlerini düzenli bir şekilde kitaplarda toplamak demektir. Tefsir tarihi açısından tedvin döneminin ilk eseri Mukâtil b Süleyman (150/767)'ın “Tefsir-i Kebir” i kabul edilmektedir. Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Cilt: 1, s. 159; Cilt: 2, s. 120.

²⁴⁰ Lane, Al-Zamakhshari, ss. 343-4.

²⁴¹ Farklı tahkikler için bkz. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, thk. ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998.

²⁴² Keşşâf'ın, 1998 Mektebetü'l-Ubeykân baskısının sonunda, muhakkik tarafından hazırlanmış, kıraat, hadis, özel isimler, kadın isimleri ve şiirlere ait üçyüz sayfaya yakın fihrist bölümü bulunmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, thk. ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998, Cilt: 6, ss. 471-762. Bu baskının tahlili için bkz. Lane, Al-Zamakhshari, ss. 345-6.

üzere, özellikle yazılı kaynakları belirtmede pek de itinalı davranmamış, belki de malumun i'lâmı kabilinden olduğunu düşünüp gerek duymamıştır. Zira Zemahşerî, tefsir ilmini, ilmî derinliği olan seçkin kişilerin yapması gerektiğini düşünmektedir.²⁴³

Zemahşerî, yararlandığı kaynaklara ve müelliflerinin isimlerine tefsirinde çok nadir yer vermektedir. Bilgi kaynaklarını, ya “...*falan kişi dedi*/قال”, *filan kişiden rivayet edildi*/...*روي* gibi terimlerle kişilerin adını açıkça söyleyerek ya da “*bu/وذلك*”, “*denildi ki/قيل*” ve “*rivayet edildiki*/...*روي*” gibi ifadelerle gizli bir şekilde belirtmektedir. Keşşâf’ın büyük bölümü bu tür rivayetlerden oluşmaktadır. Bu rivayetlerin, doğruluğu, kaynaklarda bulunup bulunmadığı²⁴⁴ ancak temel İslam ilimlerinin her alanında Keşşâf üzerine, karşılaştırmalı çalışmaların yapılması ile anlaşılabilir. Zira tefsirde yer alan bu tip bilgilerden bazılarının anonim olma ihtimali de söz konusudur.

Biz çalışmamızın bu kısmında, hem kendi tespitlerimizden hem de Keşşâf üzerine yapılmış tahkiklerden ve araştırmalardan yararlanarak özellikle yazılı kaynakları aktaracağız.²⁴⁵ Ayrıca Zemahşerî’nin görüşlerinden yararlandığı tedvin dönemi öncesindeki bazı kişilerin isimlerini de aktaracağız.

1.2.1. Tefsir ve Kur’ân İlimleri

Zemahşerî Keşşâf tefsirinde -bundan sonraki başlıklarda da göreceğimiz üzere- genel olarak yararlandığı kaynakların ismini belirtmemiş bunlardan sadece

²⁴³ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 2.

²⁴⁴ Çalışmamız esnasında Keşşâf’ta yer alan bilgileri, Razî ve Kurtubî’nin tefsirleri ile de karşılaştırma imkânı bulduk. Keşşâf’ın büyük çoğunluğunun bu tefsirlerde yer aldığını ve bir kısım bilgilerin kaynakları ile beraber aktarıldığını gördük. Bu bağlamda *قيل* ve *روي* gibi terimlerle nakledilen bazı rivayetlerin kaynağını tespit etmede, Keşşâf’tan faydalanan bu tür eserlere de bakılabileceğini tespit ettik. Örneğin Keşşâf’ta kaynaksız olarak yer alan bir bilgi, Mefâtihü’l-Gayb’da kaynağı ile beraber zikredilebilmektedir. Bunun örnekleri çok fazla olmakla birlikte araştırmamızın sınırlarını aşacağından dolayı sadece bir tanesini vermekle yetineceğiz. Keşşâf tefsirinde yer alan bilgilere göre Nisâ Sûresi 4/155. âyetteki “فِيمَا نَقُصُّهُمْ مِنْهَا” ifadesindeki “ba” harfi cerinin müteallakıyla ilgili birkaç görüş vardır. Bunlardan birisi, bu harfi cerin müteallakının Nisâ 160. âyetteki “حَرُّنَا عَلَيْهِمْ” fiilinin olmasıdır. Zemahşerî’nin isim vermeden aktardığı bu görüş Razî’de Zeccâc’ın görüşü olarak aktarılır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 585; Râzî (ö. 606/1209), Mefâtihü’l-Gayb=Tefsîr-i Kebir, Cilt: 11, s. 258.

²⁴⁵ Bkz. el-Hûfî, ez-Zemahşerî, ss. 109-112; Mustafa Savî, Menhecü’z-Zemahşerî, ss. 80-93; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, ss. 325-8; Lane, Al-Zamakhshari, ss. 341-63.

bazılarını zikretmekle yetinmiştir. Onun tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında ismini belirttiği kaynaklar/kitaplar şunlardır.

1. Amr b. Ubeyd el-Mutezîli (ö. 144/761): Tefsir²⁴⁶
2. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî Ferra (ö. 207/822): Meâni'l-Kur'ân²⁴⁷
3. Ebû Bekir b. el-Esam el-Mutezîli (ö. 235/949): Tefsir²⁴⁸
4. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysî Cahiz (ö. 255/869): Nazmü'l Kur'ân²⁴⁹
5. Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc (ö. 311/923): Meâni'l-Kur'ân²⁵⁰
6. Hasan Ali b. İsa b. Ali b. Abdullah Rummânî (ö.384/994): Tefsîr-i Kebîr²⁵¹

²⁴⁶ Zemahşerî, tefsirden daha ziyade kıraat kaynağı olarak Amr b. Ubeyd (ö.144/761)'den yararlanmış ve fesahati dolayısıyla onu övmüştür. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 17, Cilt: 2, s. 725, Cilt: 3, s. 345, Cilt: 4, s. 748. Mutezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardan olan Ebû Osman Amr b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî'nin tefsirle ilgili görüşlerini bize aktaran Mutezilenin en önemli şahsiyetlerindendir. İlgili şahsiyet için Bkz. İbnü'l-Murtaza Ahmed b. Yahyâ b. Murtaza Mehdi Lidinillah (840/1437), **Tabakatü'l-Mutezile**, thk. Susanna Dırwald Wlzer, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1961, ss. 35-36; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991, Cilt: 3, ss. 93-4.

²⁴⁷ Zemahşerî Keşşâf tefsirinde, dil, tefsir ve kıraat konularında isim vererek onsekiz yerde Ferra'dan alıntı yapmıştır. Ferra'nın Meani'l-Kur'ân'ı ve Keşşâf karşılaştırmasına yönelik bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 598; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî Ferra, **Meâni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yusuf en-Necatî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettah İsmail Şelebî, Dârü'l-Mısıryye, trs., Cilt: 2, s. 98.

²⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 91, Cilt: 2, s. 687, Cilt: 4, s. 357. El-Esam, Basra Mutezilesine bağlı tefsir, kelim ve fıkıh âlimidir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Bîşr b. Mutemir ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî ile muasırdır. el-Esam ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. el-Askalanî, **Lisan'ü-l Mizan**, Cilt: 5, s. 121; İbnü'l-Murtaza, Tabakatü'l-Mutezile, ss. 56-7; Yusuf Şevki Yavuz, "Esam Ebûbekir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 11, ss. 353-5.

²⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 2; Cilt: 4, s. 100. Kaynaklarda Cahiz'e (ö.255/869) ait Nazmü'l Kur'ân isimli bir kitaptan bahsedilmektedir. Nitekim Zemahşerî'de Keşşâf mukaddimesinde bu esere atıfta bulunmuştur. Ancak bu eser maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), **el-Fihrist**, thk. İbrahim Ramazan, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1997, s. 58.

²⁵⁰ Zemahşerî, Zeccac'dan ayet anlamlarının açıklanmasının yanı sıra dil, sarf-nahiv, kelime anlamları ve kıraat konularında da yararlanmış, sarahaten kırkın üzerinde atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda Zeccac, Keşşâf'da ismi açıkca en fazla zikredilen tefsir ve dil kaynağıdır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 6, Cilt: 2, s. 160, Cilt: 3, s. 187, Cilt: 4, s. 188. Ayrıca Zeccac'ın Meâni'l-Kur'ân'ı ile Keşşâf'ın karşılaştırması için bkz. Lane, Al-Zamakhshari, ss. 430-43; İbrâhim Abdullah Rufeyde, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, Dârü'l-Cemahirîyye, Mısırata, 1990, Cilt: 1, ss. 693-8.

²⁵¹ Keşşâf'ta açık bir şekilde Rummânî'nin Tefsîr-i Kebîr'inden bahsedilmemektedir. Ancak İbn Tağrıberdî, Mustafa Savî, Hûfî ve Cerrahoğlu gibi araştırmacılar Rummânî'yi, Keşşâf'ın kaynakları arasında zikrederler. İbn Tağrıberdî, Rummanî'nin, **Tefsîr-i Kebîr** isimli bir kitabının olduğunu ve bu tefsirde itizalî düşüncesini açık bir şekilde ifade ettiğini belirttikten sonra

Zemahşerî, bu müfessirlerin dışında, gerek tedvin ve gerekse şifahî dönem âlimlerinden Mutezilî, Şîî veya Sünnî olmalarına bakmaksızın birçok alıntı yapmış ve nakillerde bulunmuştur. İsimlerini ise her zaman sarahaten zikretmemiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Keşşâf'ın 1998 Mektebetü'l-Ubeykân baskısının sonunda, 700 küsur ismin yer aldığı yaklaşık yirmi sayfalık özel isimler fihristi bulunmaktadır.²⁵²

Ebû Bekir es-Sıddîk (ö.13/634), Osman b. Affân (ö. 35/656), Aişe bnt. EbîBekir (ö. 58/678), Ebû Sa'lebe el-Huşenî (ö. 75/694), Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 81/700), Mücahid (ö. 104/722)²⁵³, Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebu'l-Âliye er-Rıyâhî (ö. 90/709), Said b. Müseyyeb (ö. 94/712), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), İbrahim b. Yezid en-Nehaî (ö. 96/715), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Şa'bî (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân (ö. 105/723), Dahhâk b. Müzahim (ö. 105/723), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 118/736), Sâbit bin Eslem el-Benânî (ö. 120/737), Abdülmelik İbn Cüreyc (ö. 150/767), İsmail b. Abdurrahman es-Süddî (ö. 127/744), Cafer es-Sadık (ö. 148/765), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebu Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdurrahman b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774), Sîbeveyh (ö. 180/796),

Zemahşerî'nin de tefsirde Rummanî'nin yolunu takip ettiğini ve ona ilaveler yaptığını söyler. Mustafa Savî ise günümüzde, Mektebetü'l-Timûriyye'de el yazması olarak bulunan "Tefsîr-u Cüz-i Amme" nin, Rummânî'ye ait olduğunu ve üslup bakımından Keşşâf'la benzer olduğunu ifade eder. Fatiha ve besmeleden bazı örnekleri uzun bir şekilde karşılaştırmalı olarak vererek tezini delillendirmeye çalışır. Bütün bu iddialara mukabil Rufeyde ise Keşşâf'ın gerek belagat konuları ve gerekse üslup bakımından Rummanî'nin eserine benzemediğini ve "Tefsîr-u Cüz-i Amme" nin de Rummânî'ye ait olmadığını iddia eder ve karşılaştırmalar yapar. Rummânî'nin, Hayatı ve eserleri üzerine doktora tezi hazırlayan Mustafa Kaya, mevzu bahis tefsirin, müstakil bir eser olmayıp çok geniş bir çalışmanın bir bölümü olduğu kanaatindedir. Ancak Rummânî'nin Tefsîr-i Kebîrden başka eserlerinin de olduğu ve bunların da Keşşâf'a kaynaklık teşkil edebileceği de gözden uzak tutulmaması gereken bir husustur. Daha geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Mehâsin Cemaleddîn Yusuf b. Tağriberdî (ö. 874/1469), **en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire**, Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Kahire, trs., Cilt: 4, s. 168; el-Hûfî, ez-Zemahşerî, s. 111; Mustafa Savî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 84-9; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Cilt: 2, s. 325; Rufeyde, en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr, Cilt: 1, ss. 683-7. Rummânî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kaya, **er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2007, s.80.

²⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998, Cilt: 6, ss. 673-692.

²⁵³ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 206. Keşşâf üzerine yapılan çalışmalarda Mücahid, her ne kadar eseri bulunan bir tefsir kaynağı olarak zikredilse de aslında ona ait olup bize kadar ulaşmış bir tefsir söz konusu değildir. Günümüzde Mücahid'e atfedilen tefsir, kaynaklarda yer alan rivayetlerin derlenmesi sonucu sonradan oluşturulmuştur. Bu sebeple biz Mücahid'in, Keşşâf'da yararlanılan kişi kaynakları arasında yer almasının daha doğru olduğu kanısındayız. Abdurrahman et-Tahir b. Muhammed es-Sûretî'nin "Tefsîr-u Mücahid" adıyla bastığı eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücahid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1978, Cilt: 23, ss. 31-50.

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819), Ebu Bekr el-Varrâk (ö. 269/883) gibi dönemin eserlerinde ortak olarak kullanıldığını düşündüğümüz birçok kişi, Zemahşerî'nin tefsir kaynakları arasında yer almaktadır.²⁵⁴

Zemahşerî, kendinden önceki her döneme ait bu ve benzeri kişilerden gelen bilgileri herhangi bir ayırım gözetmeksizin kullanmıştır. Ancak Ömer b. Hattâb (ö. 23/644)²⁵⁵, Übey b. Ka'b (ö. 30/650)²⁵⁶, Abdullah b. Mesud (ö. 32/652)²⁵⁷, Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/660)²⁵⁸, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)²⁵⁹, Hasan el-Basrî (ö. 110/728)²⁶⁰ ve Katâde b. Diâme es-Sedûsî (ö. 117/735)²⁶¹ Keşşâf'ta en fazla atıf yapılan ve bilgi aktarılan kişilerdir. Özellikle İbn Abbas'tan 400, İbn Mesud ve Hasan Basrî'den ise 300'ün üzerinde sarahaten atıfta bulunulmuştur. Bu kişilerin, İslami İlimlerin her alanında Keşşâf'ın temel kaynağını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Kıraat

Zemahşerî, kıraat imamları başta olmak üzere kabilelerden, bölge halklarından ve birçok kişiden şaz veya mütevatir ayırımı yapmaksızın, tefsir malzemesi olarak kıraat nakillerinde bulunmuş, herhangi yazılı kaynak ismi belirtmemiştir. Bununla birlikte Keşşâf tefsirindeki kıraatler üzerine doktora tezi hazırlayan Mustafa Kılıç, müfessirin zikrettiği isimlerden yola çıkarak onun istifade etmiş olabileceği muhtemel kaynakları tespit etmiştir. Onun tespitine göre Keşşâf tefsirinin kıraat kaynakları aşağıdaki şekildedir,²⁶²

²⁵⁴ Uzatmamak amacıyla burada zikretmediğimiz bazı isimlere 3. Bölümde Kur'an'ın Selef Görüşleriyle Tefsiri kısmında yer vereceğiz.

²⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 243.

²⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 16.

²⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 567.

²⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 272.

²⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 246.

²⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 150.

²⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 112.

²⁶² Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi (Zemahşeri örneği), ss. 71-77. Burada kitap isimlerini zikretmekle iktifa ettiğimizden kıraatlerin naklediği şahıs isimlerini tek tek zikretmedik. Ancak önemine binaen, Zemahşerî'nin mensubu bulunduğu fıkhi mezhep imamı İmam-ı Azam'dan da kırat naklinde bulunduğunu söylemekte fayda görüyoruz. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 11.

Tablo 6: Keşşâf Tefsirinde Kıraat Kaynakları

1.	Ebü Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr Ferâhîdî (ö. 175/791)	el-Cümel fi'n-Nahv
2.	Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyh (ö. 180/796)	el-Kitâb
3.	Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)	Me'âni'l-Kur'ân
4.	Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö. 215/830)	Me'âni'l-Kur'ân
5.	Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Müberred (ö. 286/900)	el-Belâğa, el-Kâmil fi'l-Edeb, el-Muktedab
6.	Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923)	Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbü'l
7.	Ebü Abdullâh Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh (ö. 370/980)	Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî
8.	Ebü Ali el-Hasan b. Abdî'l-Ğaffâr el-Fârisî (ö. 377/987)	el-Huce fi'l-Kurrâi's-Seb'
9.	Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî (ö. 392/1001),	el-Muhtesab fi Tebyîni Vücuti Şevâzî'l-Kurâat ve'l-İzâhi anhá
10.	Ebü Bekir b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181)	Kitâbü'l-Ezdâd, Kitâbü'l-Müzekker ve'l-Müennes, ez-Zâhir fi Me'âni Kelimâti'n-Nâs, İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâhi Azze ve Celle
11.	Ebü'l-Feth Ali b. Muhammed el-Hemedânî'nin (ö. 366/976)	Kitâbü'l-Beyân

Bütün bunlarla birlikte Keşşâf tefsirinde, özellikle Mushaflar, Kur'ân hattının ve kıraatlerin kaynakları arasında tartışmasız bir yer işgal etmektedirler ve Zemahşerî'nin başlıca müracaat kaynakları arasındadır. Müfessirin bu Mushafları görüp görmediği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, Keşşâf'ta yer alan örneklerden ve Zemahşerî'nin konuya hâkimiyetinden de anlaşılacağı üzere o, Mushaflara vakıf bir kişidir ve onları incelemiş olma ihtimali yüksektir. Bu bağlamda biz de Keşşâf'ta zikredilen Mushafların en azından isimlerinin bilinmesinin faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız.

Keşşâf'ta Mushaflar için her zaman tek bir ifade kalıbı kullanılmayıp bazen tek bazen de birkaç Mushaf ismi bir arada zikredilmiştir. Mushaflar, hem sahiplerine hem de bulundukları bölgeye veya halkına nispet edilerek kullanılmıştır.²⁶³ Yalın olarak “Mushaf”, “Mushaflar” ve “bazı Mushaflar” ifadeleri de sık sık tekrarlanmıştır. Mushaf kelimesi yerine “Harf/حرف” kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir.²⁶⁴ Ancak örneklere bakıldığında “Harf” kelimesinin her zaman Mushafları ifade etmediği, çoğunlukla kıraat farklılıkları veya kelime yazılışları için delil niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.²⁶⁵

²⁶³ مصاحف مكة والمدينة / Übeyy ve Osman'ın Mushaf'ı, مصحف أبي عثمان / Abdullah'ın Mushaf'ı, مصحف عبد الله / الشام / Mekke, Medine ve Şam Mushafları, مصاحف أهل الحجاز والشام / Hicaz ve Şam Halkının Mushafları gibi ifadeler kullanılmıştır.

²⁶⁴ Örneğin Zemahşerî Zümer sûresi 39/56. âyetteki “مَّا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ” ifadesiyle ilgili olarak “Abdullah ibn Mesud ve Hafsa'nın mushafında/الله/ وفي حرف عبد الله وحفصة: في ذكر الله” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 138.

²⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 794.

Mushaflar:

a. Şahıs Mushafları

1. Übey b. Ka'b (ö. 30/650)'ın Mushaf'ı²⁶⁶
2. Abdullah b. Mesud (ö.32/652)'un Mushaf'ı²⁶⁷
3. Osman b. Affân (ö. 35/656)'ın Mushaf'ı²⁶⁸
4. Hafsa bnt. Ömer (ö. 45/665)'in Mushaf'ı²⁶⁹
5. Haris b. Süveyd (?)'in Mushaf'ı²⁷⁰

b. Bölge Mushafları

1. Mekke Mushaf'ı²⁷¹
2. Medine Mushaf'ı²⁷²
3. Şam Mushaf'ı²⁷³
4. Irak Mushaf'ı²⁷⁴

Şahıs ve bölge Mushaflarını ifade etmek amacıyla farklı ifadeler de kullanılmıştır. Bu ifadelerin kullanılış tarzı ve kullanıldığı yerler, bize kimin veya hangi yerin kastedildiği hakkında ipucu vermektedir.

Mushaflar İçin Kullanılan Farklı ifadeler

1. **İmam Mushaf'ı**: Hz. Osman'ın elinde bulunan ve daha sonra Hafsa'ya intikal eden Mushaf için kullanılmıştır.²⁷⁵
2. **Haremeyn-Hicaz Mushafları**: Mekke ve Medine Mushafları için kullanılmıştır.²⁷⁶
3. **Mushaf**: Mushaf kelimesi eğer bir kişiye veya bölgeye izafe

²⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 251.

²⁶⁷ Bazen Abdullah'ın, bazen de ibn Mesud'un Mushaf'ı ifadesi kullanılıyor. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 580; Cilt: 3, s. 62.

²⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 587; Cilt: 4, s. 72.

²⁶⁹ "Hafsa'nın Mushaf'ı" ifadesi iki yerde geçmektedir. Bunlardan bir tanesinde doğrudan "Mushaf" kelimesi kullanılırken diğerinde "Harf" kelimesi kullanılmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 793-4; Cilt: 4, s. 133.

²⁷⁰ Sadece bir yerde "Abdullah'ın öğrencisi Haris b. Süveyd'in Mushaf'ı" ifadesi geçmektedir. Süveyd'in bu Mushaf'ı Haccac zamanında gömdüğü belirtilmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 344.

²⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 412.

²⁷² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 191, 643; Cilt: 3, s. 200.

²⁷³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 159.

²⁷⁴ Sadece bir yerde Irak Halkının Mushaf'ı ifadesi geçerken birçok yerde Basra ve Kûfe Mushafları ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 200, 205; Cilt: 4, s. 225.

²⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 527.

²⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 200; Cilt: 4, s. 161.

edilmemişse, bundan ‘İmam Mushaf’ının kastedildiği anlaşılmaktadır.²⁷⁷

4. **Mushaflar**: Genel olarak bütün Mushafları veya Bölge Mushaflarını ifade etmek için kullanılmıştır.²⁷⁸

5. **Bir Mushafta**: Genel bir ifade tarzı olarak kullanılmıştır.²⁷⁹

1.2.2. Hadis

Keşşâf üzerine yapılan tahric çalışmalarından ve fihristlerden²⁸⁰ de anlaşılacağı üzere Zemahşerî, Kur’ân yorumunda hadisleri azamî ölçüde kullanmış ancak kaynak ve râvî hususunda maalesef itinalı davranmamıştır. İki hadis kitabının ismi ile genel bir işaret dışında hiçbir yerde hadis kaynağını açık bir şekilde belirtmemiştir. Hadis kitaplarından birincisi Müslim’in Sahih’i²⁸¹ diğeri ise Ebu Davud’un Sünen’idir. Ancak Ebû Davud’un Sünen’i bir hadisin değil kelime izahının kaynağı olarak zikredilmiştir.²⁸² Genel işaret olarak nitelendirdiğimiz yer ise onun “bazı hadislerde/haberlerde okudum ki Hz. Peygamber ...”²⁸³ ifadesidir. Zira o bu ifadesi ile muhtemelen belli bir kaynağa, işaret etmektedir.

Zemahşerî hadisleri ya sadece bir tefsir malzemesi olarak gördüğünden veya tefsirin ancak erbabınca ve derinlemesine bilgi sahibi olanlar tarafından yapılması gereken bir iş olduğunu düşündüğünden kaynakları belirtmede gerekli özeni göstermemiş olabilir. Ancak Keşşâf’ta yer alan hadisler, terimler ve râvîler gibi hadis ilmi ile alakalı konular, Zemahşerî’nin Kur’ân’a bakışı ve Keşşâf tefsirinin değeri açısından ciddi önemi haizdir. Nitekim bu minvalde Zeylaî ve İbn Hacer gibi araştırmacılar, bu eksikliği fark etmiş, Keşşâf’ta yer alan yüzlerce hadisin kaynağını tespit ederek araştırmacıların istifadesine sunmuşlardır. Zeylaî 1570; İbn Hacer ise 1603 hadis üzerinde inceleme yapmıştır.²⁸⁴

²⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 265.

²⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 18.

²⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 70.

²⁸⁰ Keşşâf’ın Mektebetü’l-Ubeykan baskısının sonunda yer alan hadis fihristinde 2000’in üzerinde hadis râvîleri ile beraber fihrist halinde verilmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Mektebetü’l-Ubeykan, Riyad, 1998, Cilt: 6, ss. 616-72.

²⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 116.

²⁸² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 464.

²⁸³ “وقرأت في بعض الأخبار أنَّ رسول الله ﷺ...” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 280.

²⁸⁴ Fatiha Sûresi tefsirinde geçen “كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يَنْدَأْ فِيهِ بِاسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبَرُّ” hadisinin kaynakları ve karşılaştırması için bkz. ez-Zeylaî, Tahrîcü’l-Ahâdis ve’l-Âsâri’l-Vâkıa fî Tefsîri’l-Keşşâf li’z-

Zemahşerî'nin hadis anlayışı üzerine doktora çalışması yapan Hasan Yerkazan²⁸⁵ tezinden üreterek yazdığı “**Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları**” isimli makalesinde Keşşâf'taki 1603 hadisin 1506 tanesinin kaynaklarını oldukça güzel bir şekilde tablo halinde istatikler eşliğinde sunmuş, 97 hadisin kaynağını ise tespit edememiştir. Yerkazan, Zeylâ'î ve İbn Hacer tarafından *el-Keşşâf* üzerine yapılan tahric çalışmalarından yararlanarak hazırladığı tablolarda 87 farklı kaynağa ulaşmış, bunlar içinde hadis kitaplarının dışında, tefsir ve tarih gibi alanlardaki kaynakları da tek tek belirtmiştir.

Öneme binaen onun hazırlamış olduğu tabloyu bazı düzeltmelerle birlikte²⁸⁶ burada aynen aktarmanın hem Keşşâf tefsirinin hadis kaynaklarının tespiti açısından hem de Zemahşerî'nin bilgi birikimini gözler önüne sermesi bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz.²⁸⁷

Tablo 7: Keşşâf Tefsirindeki Hadislerin Kaynakları

Zemahşerî, Cilt:1, ss. 22-3; İbn Hacer el-Askalanî, el-Kâfi's- Şâff fî Tahrîci Ahâdisi'l-Keşşâf, (Zemahşerî, Keşşâf, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987 baskısı içinde), Cilt: 1, s. 4.

²⁸⁵ Hasan Yerkazan, **Zemahşeri ve Hadis**, Basılmamış Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt, 2016.

²⁸⁶ Nerelerde düzeltme yaptığımızın anlaşılması için düzeltme yaptığımız yerlerin üzerlerini işaretledik.

²⁸⁷ Hasan Yerkazan, “Zemahşeri'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Amasya, 2017, Sayı: 8, ss. 278-290.

KEŞŞÂF TEFSİRİNDEKİ HADİSLERİN KAYNAKLARI				
No	Musannifin/Yazarın Kısa Adı	Ve fat Tarihi	Kitabının Adı	Hadis Sayısı
1	es-Sa'lebî	(ö. 427/1035)	<i>el-Keşf ve'l-Beyân</i>	389
2	Müslim	(ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	363
3	el-Buhârî	(ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	336
4	el-Hâkim	(ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek ale's-Sahîhayn</i>	314
5	İbn Merdeveyh	(ö. 410/1020)	<i>Tefsiru'l-Müsned</i>	309
6	Muhammed b. Cerîr et-Taberî	(ö. 310/923)	<i>Câmiu'l-Beyân</i>	305
7	et-Taberânî	(ö. 360/971)	<i>el-Mu 'cemu'l-Kebîr</i>	261
8	et-Tirmizî	(ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	242
9	Ahmed b. Hanbel	(ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	221
10	el-Vâhidî	(ö. 468/1076)	<i>Esbâbu'l-Nüzûl</i>	209
11	Ebû Dâvûd es-Sicistânî	(ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	205
12	en-Nesâî	(ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	204
13	İbn Ebî Şeybe	(ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	186
14	el-Bezzâr	(ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	175
15	Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî	(ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	159
16	İbn Mâce	(ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	157
17	İbn Hibbân	(ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	145
18	Abdurrezzâk b. Hemmam	(ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	142
19	İshak b. Rahuveyh	(ö. 233/848)	<i>el-Müsned</i>	137
20	el-Beyhakî	(ö. 458/1066)	<i>Şuabu'l-İmân</i>	131
21	el-Beyhakî	(ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	92
22	İbn Adıyy	(ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	88
23	Ebû Nuaym	(ö. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	77
24	el-Beyhakî	(ö. 458/1066)	<i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	76
25	et-Taberânî	(ö. 360/971)	<i>el-Mu 'cemu'l-Evsat</i>	73
26	İbn Sa'd	(ö. 230/845)	<i>et-Tabakâtü 'l-Kübrâ</i>	71
27	ed-Dârekutnî	(ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	65
28	İbn Ebî Hatim	(ö. 327/938)	<i>el-İlel</i>	63
29	İbn İshâk	(ö. 151/768)	<i>Kitâbu'l-Meğâzî</i>	58
30	el-Vâkidî	(ö. 207/823)	<i>el-Meğâzî</i>	44
31	İbn Hişâm	(ö. 218/833)	<i>es-Sîretü'n-Nebeviyye</i>	41
32	el-Ukaylî	(ö. 322/934)	<i>Kitâbü'd-Duafâ</i>	40
33	el-Begâvî	(ö. 516/1122)	<i>Meâlimu't-Tenzîl</i>	35
34	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî	(ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	31
35	İbnu'l-Cevzi	(ö. 597/1201)	<i>el-İlel</i>	31
36	İbn Hibbân	(ö. 354/965)	<i>ed-Duafâ</i>	26
37	Ebû Nuaym	(ö. 430/1038)	<i>ed-Delâil</i>	25
38	İmâm Mâlik	(ö. 179/795)	<i>Muvatta</i>	22
39	el-Buhârî	(ö. 256/870)	<i>el-Edebü'l-Müfred</i>	22
40	ed-Dârekutnî	(ö. 385/995)	<i>el-İlel</i>	22
41	Abdullah İbn Mübârek	(ö. 181/797)	<i>ez-Zühed el-Birr</i>	21
42	İbnu'l-Cevzî	(ö. 597/1201)	<i>el-Mevdûât</i>	19
43	ed-Dârimî	(ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	17
44	İbn Ebî Hâtim	(ö. 327/938)	<i>et-Tefsîr</i>	17

KEŞŞÂF TEFSİRİNDEKİ HADİSLERİN KAYNAKLARI				
No	Musannifin/Yazarın Kısa Adı	Vefat Tarihi	Kitabının Adı	Hadis Sayısı
45	el-Humeydî	(ö. 219/834)	<i>el-Müsned</i>	15
46	Hâkim et-Tirmizî	(ö. 320/932)	<i>en-Nevâdir</i>	14
47	et-Taberânî	(ö. 360/971)	<i>el-Mu 'cemu's-Sağîr</i>	12
48	Ebû Şuca' ed-Deylemî	(ö. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-Ahbâr</i>	12
49	Ebû Dâvûd es-Sicistânî	(ö. 275/889)	<i>el-Merâsil</i>	11
50	Abd b. Humeyd	(ö. 249/863-64)	<i>el-Müsned</i>	10
51	el-Kudâî	(ö. 454/1062)	<i>Müsnedü's-Şihâb</i>	10
52	eş-Şafî	(ö. 204/820)	<i>er-Risâle l el-Ümm l Müsned</i>	10
53	Ebû Ubeyde	(ö. 224/838)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	9
54	ed-Dârekutnî	(ö. 385/995)	<i>el-Mu'telef ve'l-Muhtelef</i>	9
55	Ebû Ubeyde	(ö. 224/838)	<i>Kitabu'l-Emvâl</i>	5
56	İbn Abdilberr	(ö. 463/1071)	<i>Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihi</i>	5
57	ed-Dârekutnî	(ö. 385/995)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	4
58	Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf	(ö. 427/1035)	<i>Târîhu Cürcân</i>	4
59	el-Hatîb el-Bağdâdî	(ö. 463/1071)	<i>Tarihu Bağdad</i>	4
60	Kâdî İyâz	(ö. 544/1149)	<i>eş-Şifâ</i>	4
61	et-Tahâvî	(ö. 321/933)	<i>Şerhu Meâni'l-Âsâr</i>	3
62	Ebû Ubeyde	(ö. 224/838)	<i>Fedâilu'l-Kur'ân</i>	3
63	el-Buhârî	(ö. 256/870)	<i>et-Târih</i>	3
64	et-Tirmizî	(ö. 279/892)	<i>eş-Şemâil</i>	3
65	Abdullah b. Ahmed	(ö. 290/903)	<i>Ziyâdâtü'l-Müsned</i>	2
66	İbn Huzeyme	(ö. 311/924)	<i>es-Sahîh</i>	2
67	et-Taberânî	(ö. 360/971)	<i>Müsnedü's-Şâmiyyîn</i>	2
68	el-Beyhakî	(ö. 458/1066)	<i>ed-Deavât</i>	2
69	Ebu'l-Velîd el-Ezrakî	(ö. 250/864)	<i>Târîhu Mekke</i>	2
70	Ebû Nuaym	(ö. 430/1038)	<i>Târîhu İsfahân</i>	2
71	el-Hatîb	(ö. 463/1071)	<i>el-Câmi</i>	2
72	Ali b. Ma'bed	(ö. 218/833)	<i>et-Tâ'atu ve'l-Ma'siye</i>	2
73	el-Hâris b. Ebî Usâme	(ö. 282/895)	<i>el-Müsned</i>	1
74	Ebû Avâne	(ö. 316/929)	<i>el-Müsnedü'l-Muhrec</i>	1
75	el-Hâkim en-Nisâbü'rî	(ö. 405/1014)	<i>Marifetu Ulûmî'l-Hadîs</i>	1
76	Hâris b. Ebî Usâme	(ö. 282/895)	<i>el-Müsned</i>	1
77	Saîd b. Dâvûd/İbn Ebî Dâvûd	(ö. 316/929)	<i>Tefsîr</i>	1
78	Mûsâ b. Ukbe	(ö. 141/758)	<i>el-Meğâzî</i>	1
79	el-Fâkihî	(ö. 278/891-92)	<i>Ahbâru Mekke</i>	1
80	İbrahîm el-Harbî	(ö. 285/89)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	1
81	el-Mes'ûdî	(ö. 345/956)	<i>Murûcu'z-Zehab</i>	1
82	Hasan b. Abdillâh el-Askerî	(ö. 382/992)	<i>Tashîfâtü'l-Muhaddisîn</i>	1
83	Temâm b. Gâlib	(ö. 436/1044)	<i>el-Fevâid</i>	1
84	es-Süheyfî	(ö. 581/1185)	<i>er-Ravdu'l-Ünf</i>	1
85	Ebu's-Şeyh el-Hâzîmî	(ö. 584/1188)	<i>en-Nâsih ve'l-Mensûh</i>	1
86	Dâvûd b. el-Muhabber	(ö. 206/821)	<i>Kitâbu'l-Akl</i>	1
87	Alî b. el-Medînî	(ö. 234/848-49)	<i>el-İlel</i>	1
88	Kaynağı bulunamayan hadisler			97

1.2.3. Fıkıh

Zemahşerî, diğer ilim dallarında olduğu gibi fıkıh konusunda da otorite sahibidir. Nitekim bu minvalde, Hanefî ve Şafîî fıkının ihtilaflı konularını açıklamak için *Ruûsü'l-Mesâil* adlı bir kitap²⁸⁸ yazmış ve bunun dışında fıkıh, usûl-fıkıh ve mezheb imamları hakkında diğer başka kitaplar da kaleme almıştır.²⁸⁹

Fıkıh alanındaki bu derin vukufiyetini Keşşâf tefsirine de yansıtan Zemahşerî, fikhî konuların izahında *âyet* ve *hadis*lerin yanısıra, Osmân b. Affân (ö. 35/656), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Mesûd (ö. 32/653), Ali b. Ebi Talib (ö. 40/661), İbn Ömer (ö. 73/692), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Şabî (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728, Atâ b. Ebî Rabah (ö. 114/732), Katâde (ö. 117/735), Zührî (ö. 124/741), Osman el-Bettî (ö. 143/761) ve daha birçok *sahabe ve tabiîn*in kavlerinden yararlanmış,²⁹⁰ “*Hicaz Ehli*”²⁹¹ gibi ifadelerle bölge ulemasının görüşlerine de başvurmuştur. Ayrıca dilciliğinin bir yansıması olarak çok sık bir şekilde *kıraat*lerden²⁹² ve bazen de *Arap şiir*inden²⁹³ faydalanmıştır.

Hanefî mezhebine mensup olan Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde kendi mezhebinin açıklamalarına ve fetvalarına ağırlıklı olarak yer vermekle birlikte İbn Ebi Leylâ (ö. 148/765)²⁹⁴, Abdurrahman b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774)²⁹⁵, Süfyân

²⁸⁸ İlgili kitap için bkz. Zemahşerî, *Ruûsü'l-Mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrut, 2007.

²⁸⁹ Zemahşerî bahsettiğimiz konularla ilgili olarak *Dâletu'n-Nâsîd ve'r-Râid fî İlmi'l-Ferâiz* (miras hukuk), *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri fî Furûi'l-Hanefiyye* (Kuduri'nin Muhtasar isimli eserinin şerhi), *Menâsiku'l-Hac* (Hac hükümleri), *Şafî'l-Ayyi min Kelâmi's-Şafîi* (Şafinin Sözlerinden Dilsiz Şifa), *Şekâiku'n-Nu'mân fî Hakâiki'n-Nu'mân* (İmam-ı Azam'ın menkıbeleri), *Ruûsü'l-Mesâil fî'l-Fıkıh* (Hanefî-Şafî fıkındaki ihtilaflı meseleleri karşılaştırması), *Mu'cemu'l-Hudûd* (Had cezası gerektiren hususlar) *el-Minhâc fî'l-Fıkıh*, isimli eserleri kaleme almıştır. Bu eserler için bkz. Yâkut Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Cilt: 6, s. 2691; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt: 1, s. 831; Cilt: 2, ss. 1022, 1056, 1734; Babanzade Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-Arifîn*, Cilt: 2, ss. 402-403.

²⁹⁰ Zemahşerî bir fikhî konuyu izah ederken tek bir kişiye değil birden fazla kişiye başvurduğundan biz de burada her bir isim için tek tek örnek aktarmayıp konu bazlı olarak örnek aktarmayı uygun gördük. Aktaracağımız örneklerde bu kişilerden birden fazlası yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 223, 232, 673, 678; Cilt: 2, s. 283, 617, 715. Cilt: 3, s. 153, 215, 255, 558; Cilt: 4, s. 553.

²⁹¹ Kıraatler konusu üçüncü bölümde müstakil bir başlık halinde ayrıntılı bir şekilde işlendiğinden, Zemahşerî fikhî hükümleri çıkartırken kimlerden yararlandığı tek tek zikredilmemiştir. Birkaç örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 223, 679.

²⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 203, 262, 272, 275, 679; Cilt: 2, s. 185, 686; Cilt: 3, s. 552.

²⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 17, 18, 327, 673.

²⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 280.

b. Saîd es-Sevrî (ö. 161/778)²⁹⁶, Leys b. Sa'd (ö. 175/791)²⁹⁷, Mâlik b. Enes (ö. 179/795)²⁹⁸, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819)²⁹⁹, İshak b. Râhûye (ö. 238/852)³⁰⁰, Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid (ö. 240/854)³⁰¹, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)³⁰² ve Davud b. Ali ez-Zahirî (ö. 270/885)³⁰³ gibi diğer mezhep imamları ile selef âlimlerinin görüşlerinden herhangi bir ayrım gözetmeksizin yararlanmışlardır.

Ancak bütün bunlarla birlikte Zemahşerî, hadislerde olduğu gibi görüş sahiplerinin ismi dışında herhangi bir kaynak/kitap ismi belirtmemiş sadece bir yerde kendi yazdığı “Şâfi’l-Ayyi min Kelâmi’s-Şafî/ Şafînin Sözlerinden Dilsiz Şifa” isimli kitaba atıfta bulunmuştur ki bu atıf bile doğrudan fikhî bir konu ile ilgili değil dilsel tahlile yöneliktir.³⁰⁴

Sonuç olarak Zemahşerî’nin -her ne kadar isim belirtmese de- fikhî kaynaklar açısından, kendinden önceki tüm fıkıh külliyatından haberdar olduğunu ve bunlardan azamî ölçüde yararlandığını fakat ya Keşşâf’ı belli bir bilgi birikimine sahip kişiler için yazdığından ya da kısa ve özlü bir kitap yazma çabasıyla dolayı kaynak ismi belirtmediğini söyleyebiliriz.

1.2.4. Dil, Nahiv, Şiir ve Edebiyat

Zemahşerî, eserlerinin büyük çoğunluğunu Arap dili ve edebiyatı alanında yazmış³⁰⁵ ve bu sayede birçok ilim adamı tarafından alanında uzman olarak kabul

²⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 471.

²⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 196.

²⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 471.

²⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 515.

²⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 87.

³⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 151.

³⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 608.

³⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 680.

³⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 238.

³⁰⁴ Zemahşerî, Nisâ Süresi 3. âyete yönelik yaptığı bir açıklamayı şöyle bitirmektedir: “Bu konuda Şafi’l-Ayyi min Kelâmi’s-Şafî isimli kitabımız, Şafi Rahmetullah’ın Arap dilinde, böyle bir manayı gözden kaçırmayacak kadar yetkin ve de çaplı bir kişi olduğuna delil olarak yeter.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 469. Bu eser aslında Zemahşerî dil kaynakları arasında yer almaktadır. Ancak İmam Şafi’den nakilleri içermesi dolayısıyla burada da zikretmeyi uygun gördük.

³⁰⁵ Zemahşerî üzerine yazılmış hemen hemen bütün tezlerde, makalelerde, ansiklopedi maddelerinde ve tabakat türü kitaplarda onun eserleri tek tek sıralanmaktadır. Bunların büyük çoğunluğunu yeri geldikçe kaynak olarak biz de kullandık. Ancak bu alana münhasır yapılmış bir çalışma için ayrıca bkz. Hüseyin Samancı, “ez-Zemahşerî’nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2015.

edilmiştir. Bu bilgi birikimini hayatının son demlerinde kaleme aldığı Keşşâf tefsirine de yansıtan Zemahşerî, tefsirinde Arap dilinin ve özellikle belâğat ilminin gelişmesine katkı sağlayacak açıklamalarda bulunmuştur.

Ancak o dil alanında geçmişten getirdiği/edindiği bilgileri kullanırken diğer konulardaki üslubunu aynen devam ettirmiş ve yararlandığı kaynaklardan sadece bazılarının ismini zikretmekle yetinmiştir. Onun Keşşâf tefsirinde Arap dili, nahiv, şiir ve edebiyat alanında ismini belirttiği kaynaklar/kitaplar şunlardır:

1. Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî Sibeveyhi (ö. 180/796):
el-Kitâb.³⁰⁶
2. Habîb b. Evs b. el-Haris et-Taî Ebû Temmâm (ö. 231/846): el-Hamâse;³⁰⁷
3. Ebû Yûsuf Yakub b. İshak el-Huzistanî İbnü's-Sikkît (ö. 244/858):
İslâhu'l-Mantık³⁰⁸
4. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysî Cahiz
(ö. 255/869): Kitâbü'l-Hayevân,³⁰⁹ Nazmü'l Kur'ân.³¹⁰
5. Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Ezdî Müberred (ö. 286/899):
el-Kâmil³¹¹
6. Abdullah b. Cafer b. Dürüsteveyh (ö. 347/958):
el-Mütercim bi-Kitâbi'l-Küttâb el-Mütemmim³¹²

³⁰⁶ Zemahşerî, tefsirinin birçok yerinde Dil, Tefsir ve Kıraat kaynağı olarak Sibeveyh'den yararlanmış. Çoğunlukla sadece Sibeveyh'in ismi ile nakilde bulunurken bazen "Sibeveyh'in kitabında" veya "sahibü'l-kitâb dedi" gibi ifadelerle bilgileri aktarmıştır. Farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 117; Cilt: 3, s. 398; Cilt: 4, s. 818. Bu kitabın basılmış hali için bkz. Ebû Bîşr Amr b. Osman el-Harisi Sibeveyhi, (ö. 180/796), **el-Kitâb**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1988.

³⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 822. Bu kitabın basılmış hali için bkz. Habib b. Evs b. el-Haris et-Taî Ebû Temmam (ö. 231/846), **Dîvânü'l-Hamâse**, thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

³⁰⁸ Zemahşerî, İbn Sikkît'den yararlandığını iki yerde açıkça belirtmiş, bunlardan bir tanesinde kitabının ismini de zikretmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 24, 353. Bu kitabın basılmış hali için bkz. Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Huzistani İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), **İslâhu'l-Mantık**, thk. Muhammed Mür'ib, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

³⁰⁹ Zemahşerî sadece bir yerde okuru Cahiz'in "**Kitâbü'l-Heyevân**"ına yönlendirmektedir. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 361. Kitabın basılmış hali için bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), **Kitâbü'l-Heyevân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424.

³¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 2; Cilt: 4, s. 100. Daha önce bu eser hakkında Tefsir kaynakları bölümünde bilgi vermiştik.

³¹¹ Zemahşerî, altı yerde Müberred'den yararlanmış, şiir naklettiği bir tanesinde kitabının adını da vermiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 274; Cilt: 3, s. 13. Kitabın basılmış hali için bkz. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900), **el-Kâmil fi'l-Lüga ve'l-Edeb**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1997.

³¹² Müfessir, Abdullah b. Dürüsteveyh ve kitabından sadece bir yerde nakilde bulunmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 27. Kitabın basılmış hali için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b.

7. Ebü'l-Feth el-Hemedanî (ö. 357/968): Kitâbü't-Tibyân, ³¹³ el-İklîd³¹⁴
8. Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Farisî (ö. 377/987):
el-Hücce, el-Halebiyyât³¹⁵
9. Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî İbnü'l-Cinnî (ö. 392/1001):
et-Temâm, el-Muhteseb³¹⁶
10. Ebü'l-Ala Ahmed b. Abdullah b. Süleyman el-Maarrî (ö. 449/1057):
İstağfir ve'stağfirî³¹⁷
11. Ebü'l-Kâsım Carullah ez-Zemahşerî: Nevâbiğü'l-Kelim, ³¹⁸
Şafi'l-İyyi min Kelâmi'l Şâfi, ³¹⁹, Nesâihü's-Sığar³²⁰

Cafer b. İbn Dürüsteveyh (ö.347/958), **Kitâbü'l-Küttâb**, thk. İbrâhim Samerrai, Abdülhüseyn el-Fetli, Dârü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kuveyt, 1997.

³¹³ Zemahşerî, el-Hemedanî'nin Kitâbü't-Tibyân'ın dan yararlandığını eserinin iki yerinde açıkça söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 537; Cilt: 4, s. 92.

³¹⁴ Zemahşerî, bu kitaptan üç yerde "İklîd Sahibi" terimi ile nakilde bulunmuş ancak kitabın yazarına hiçbir yerde değinmemiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 583; Cilt: 3, s. 530; Cilt: 4, s. 687. Keşşâf tefsirine şerh yazan Tîbî ise bu esern Ebü'l-Feth el-Hemdânî'ye (ö. 357/968) ait bir tefsir olduğunu söylemektedir. Bkz. et-Tîbî, Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşfi an Gınâi'r-Rayb, Cilt: 9, s. 49. Ancak kaynaklarda el-Hemdânî'ye ait böyle bir tefsirin varlığından söz edilmemektedir. Ayrıca bu kitaptan yapılan alıntılara bakıldığında bunun bir tefsirden ziyade dilbilim alanında yazılmış bir kitap olma ihtimali daha yüksektir. Ayrıca literatür taraması yaptığımızda el-İklîd ismi ile yazılmış başka bir kitaba rastladık. Bu kitap, Meşhur Arap Filozof ve Şairi Ebü'l-Alâ' el-Maarrî'nin (ö. 449/1057), Kur'an'a nazire olsun diye yazıldığı iddia edilen "el-Fusûl ve'l-gâyât fî temcîdillâh ve'l-mevâiz" adlı esere yönelik yazdığı "İklîdü'l-Gâyât" adlı şerhtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sahban Halifat, "Ebü'l-Alâ el-Maarrî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, Cilt: 10, ss. 287-291.

³¹⁵ Zemahşerî, beş yerde Ebû Ali el-Farisî'den yararlanmış, bunlardan iki tanesinde kitapların adını da zikretmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 20, 237. Kitapların basılmış halleri için bkz. Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Ebû Ali el-Farisi (ö. 377/987), **el-Mesâilü'l-Halebiyyât**, thk. Hasan Hindâvî, Dârü'l-Kalemi Dimeşk, 1987; **el-Hüccetü fî İleli Kırâeti's-Seb'ati**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007. Bu ikinci kitap aslında kıraat alanıyla ilgilidir. Fakat genelde Zemahşerî'nin dil ve edebiyat alanındaki kaynakları arasında zikredilmektedir. Biz kitabın ana teması kıraat olmakla birlikte dilsel tahlilleri de içerdiğinden hem dil ve edebiyat hem de tefsir/kıraat kaynaklarının her ikisinde zikretmeyi uygun gördük. Ayrıca bu eser "*el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'*" adıyla da basılmıştır.

³¹⁶ Zemahşerî, İbn Cinnî'den sekiz yerde yararlanmış, bunlardan sadece birer tanesinde Kitâbü't-Temmâm ve Muhteseb'in isimlerini belirtmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 10, 41. Kitapların basılmış halleri için bkz. Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî (ö. 392/1001), **el-Muhteseb: fî Tebyini Vücûhi Şevazi'l-Kırâati ve'l-İzahi anha**, Vüzâratü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslamiyye, Mısır, 1999, **et-Temmâm fî Tefsir-i Eş'ari Hüzeyl**, thk. Ahmed Naci el-Kaysî, Hadice Abdürrezzak el-Hadisî, Ahmed Matlûb, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat, 1962.

³¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 646. Kaynaklarda bu eserin bilgisine rastlayamadık.

³¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 126. Zemahşerî'nin bu eserinin matbu nüshası tez içinde kullanılmış ve yeri geldikçe dipnotlarda belirtilmiştir.

³¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 469. Zemahşerî'nin bu eserinin de matbu nüshası tez içinde kullanılmış ve yeri geldikçe dipnotlarda belirtilmiştir

³²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 452. Zemahşerî, Keşşâfta bu kitabı "Nesaihi's-Sığar" ismi ile kaynak göstermektedir. Hûfî, Corci Zeydan'a göre Zemahşerî'nin "Nesaihi'l Kibâr" ve "Nesaihi's-Sığar" adlı iki ayrı kitabının Kahire ve Berlin'de matbu ve yazma olarak bulunduğunu aktardıktan sonra kendisinin de "en-Nesâihü's-Sığar ve'l-Bevâliği'l-Kibâr" isimli Zemahşerî'ye

Zemahşerî, bu eserlere ilaveten dil, nahiv, şiir ve edebiyat alanında, birçok kişiden alıntı yapmış ve nakillerde bulunmuştur. Diğer ilim dallarında olduğu gibi bu kişilerin de isimlerini her zaman açıkça zikretmemiştir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),³²¹ Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Saîd b. Mes'ade el- Ahfeş (ö.210/830), *dil alanında*; Ebû Basîr Kays b. Cendel A'sa, (ö. 7/629), İmru'ül-Kays b. Hucre (ö. 25/645), Ka'b b. Züheyr (ö.26/645), Lebid b. Rebia (ö. 41/661) ve Antere b. Şeddâd el-Absi (ö. 614) gibi divan sahibi *şairler* de şiir alanında kaynak olarak kullandığı kişilerden sadece bazılarıdır.

1.2.5. Kelam

Keşşâf'ın daha ziyade kelimî ve dilsel izah ağırlıklı bir tefsir olduğu aşîkârdır. Bundan dolayı Zemahşerî'nin en azından dilsel kaynaklar kadar kelimî kaynaklara da yer vermesi, kitap isimleri olmasa bile şahıslardan referans göstermesi beklenirdi. Ancak maalesef müfessir, bu eserinde kelimî konulara dair herhangi bir kitap ya da şahıs ismine işaret etmemektedir. Ayetlerde yer alan bu tür açıklamaları bazen *delîl*/دلیل kelimesi ve formları ile dorğudan aktarıp gerekli izahları yaptıktan sonra eğer gerekiyorsa karşıt ekollerin görüşlerine değinmekte ve onları tenkit etmektedir.³²²

Kelam İlmi sahasında çok ciddi bir yere sahip böyle bir tefsir kaleme alan Zemahşerî'nin, kendinden önceki kelimî literatüre hâkim olmadığı, hele hele Kur'an'ın i'câzı konusundaki teorik görüşlerini bir anlamda pratiğe dönüştürdüğü Kadı Abdülcebâr'ın İ'caz'ül-Kur'an, Şerhü'l-Usûl'l-Hamse, Müteşâbihi'l-Kur'an ve diğer eserlerinden yararlanmadığı elbette ki düşünülemez.³²³ Bize göre müfessir, şu sebeplerden dolayı kelimî kaynakların ismine yer vermemiş olabilir:

ait bir kitabı Kahire'de el yazma olarak gördüğünü söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hûfî, ez-Zemahşerî, s. 63.

³²¹ Zemahşerî birçok yerde Halil b. Ahmed'den nakilde bulunmuş, ondan övgüyle bahsetmiş ancak kitap ismi zikretmemiştir. Nakilde bulunduğu konular nazar-ı dikkate alındığında bu kitabın "Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv" adlı eser olması muhtemeldir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 13, 20, 25, 569; Cilt: 2, 390, 429.

³²² Bu konular, Keşşâf'ın dirayet tefsiri açısından incelenmesi bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

³²³ Zemahşerî'nin bu tür eserlerden genel olarak yararlandığı her ne kadar aşîkârsa da Keşşâf'ta yer alan kelimî görüşlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi kaynakların ve farklı görüşlerin tespiti açısından faydalı olacaktır. Bu, bizim konumuzun sınırlarını aşan ayrı bir araştırma konusudur.

1. Kelamî görüşler, Keşşâf'ın tamamı içine mezcolmuş, diğer konularla bütünleşmiş ve ayrı bir konu olarak ele alınmamıştır.
2. Keşşâf, kısa, öz ve sade bir tefsirdir. Müfessir ayrıntıya girmek istememiştir.
3. Müfessirin bizzat kendisi Mutezile mezhebinin fikri savunuculuğunu yapan ve bununla övünen bir kişidir. Ayetlerin izahındaki kelamî açıklamaları kendi yorumu ile aktarmıştır. Bu görüşler artık onun görüşleri olmuştur.

1.2.6. Siyer ve İslam Tarihi

Zemahşerî, tefsirinin birçok yerinde tarihsel bilgilere yer verip, “*bu/ذالك*”, “*denildi ki/قيل*” ve “*rivayet edildi ki/روي*” gibi terimler ardından nakillerde bulunmuş, Vakıdî (ö. 207/823) dışında herhangi bir kişi veya kaynak ismini açıkça belirtmemiştir.³²⁴ Ancak Keşşâf üzerine yapılan şerh, haşiye ve tahkik çalışmalarında onun İbn İshak (ö. 151/768),³²⁵ Vakıdî (ö. 207/823),³²⁶ İbn Hişam (ö. 213/838)³²⁷ ve İbn Sa'd (ö. 230/845)³²⁸ başta olmak üzere birçok klasik İslam tarihi kaynağından faydalandığı tespit edilmiştir. Ancak ülkemizde yapılan tezler de dâhil olmak üzere tahkik dışındaki diğer çalışmalarda Keşşâf'ın tarih kaynakları hakkında özel bir

³²⁴ Müfessir üç yerde “Vakıdî dedi” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 240; Cilt: 2, s. 222; Cilt: 3, s. 284.

³²⁵ Zemahşerî Keşşâf tefsirinde İbn İshak'a hiç atıfta bulunmamıştır. Ancak Keşşâf tefsirinin bizim de ana metin olarak kullandığımız tahkikli neşrine bakıldığında Zemahşerî'nin İslam tarihi kaynağı olarak en Fazla İbn İshak'ın el-Meğâzî adlı kitabından yararlandığı görülmektedir. Biz Keşşâf tefsirindeki bu rivayetlerin birçoğunun İbn İshak'ın el-Meğâzî'si ile karşılaştırmasını yaptık ve maalesef orada bulamadık. Dolayısıyla muhakkikin dipnotlardaki “*İbn İshak bunu el-Meğâzî'de zikretmiştir*” gibi ifadeleri bu rivayetlerin İshak'ın el-Meğâzî'sinde bulunduğu dair daha sonraki kaynaklardan alınmış bilgi gibi gözükmektedir. Bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 258, 393; Cilt: 2, s. 201, 213; Cilt: 3, s. 136, 340; Cilt: 4, 505, 532.

³²⁶ Zemahşerî Keşşâf tefsirinde, üç yerde Vakıdî'nin adını açıkça zikrederek nakilde bulunmuştur. Bu nakiller tarihsel bilgiden ziyade sebeb-i nüzul tarzı rivayetlerden oluşmaktadır ve Vakıdî'nin el-Meğâzî'sinde yer almamaktadır. Ancak isim belirtmeden Vakıdî'den tarihsel bilgi aktardığı yerler de vardır. Bunlardan birisinin karşılaştırması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 651; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vakıdî, (ö. 207/823), **Kitâbü'l-Meğâzî**, thk. Marsden Jones, Dâru'l-A'lemî, Beyrut, 1988, Cilt: 2, s. 554. İbn Sa'd da da ortak olan bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 260; el-Vakıdî, Kitâbü'l-Meğâzî, Cilt: 3, s. 952.

³²⁷ Karşılaştırma için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 398; Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam (ö. 213/828), **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sekka İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafız eş-Şelebî, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1955, Cilt: 1, s. 556. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 409; İbn Hişam Siret, Cilt: 2, s. 64.

³²⁸ Karşılaştırma için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 260; İbn Sa'd (ö. 230/845), **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, 155, Cilt: 2, s. 118.

Çalışma yapılmamış ve maalesef pek bilgi verilmemiştir. Dolayısıyla Zemahşeri'nin Keşşâf tefsirinde kullandığı tarihsel bilgilerin, kaynak tahlili açısından ayrı bir araştırma konusu yapılması bu açığı kapatacak ve Keşşâf tefsirini daha iyi değerlendirmemizi sağlayacaktır.

1.2.7. Tasavvuf

Müfessir, Keşşâf tefsirinde kimi zaman ilk dönem tasavvuf erbabının görüşlerine de yer vermiş onlardan alıntı yaparak ayetleri ve konuları izah etmeye çalışmıştır. Ancak bu tasavvufi yorumları kullanırken herhangi bir kaynak ismi vermediği gibi görüş sahiplerinin isimlerini de her zaman net bir şekilde belirtmemiştir. Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 106/724), Şehr b. Havşeb (ö. 112/730), Malik b. Dinar (ö. 130/748), İbnü's-Semmâk (ö.183/799), Fudayl b. İyad (ö. 187/803), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) ve Yahya b. Muaz (ö. 258/872) onun isim vererek nakilde bulunduğu ilk dönem mutasavvıflardan sadece bazılarıdır.

1.3. BİREYSEL TEFSİR YÖNTEMİ

Keşşâf tefsirinin genel özelliklerini ve kaynaklarını belirttikten sonra şimdi de Zemahşeri'nin sûre ve âyetleri tefsir ederken uyguladığı bireysel yöntemi ana hatlarıyla belirtmenin Keşşâf tefsirinin hem bizzat kendisinin hem de diğer tefsirlerden farkının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Ancak bu yöntemin/metodun tespiti günümüze yakın zamanlarda yazılan eserlere nazaran pek de kolay değildir. Zira az sonra aşağıda da belirteceğimiz üzere müfessirin sûre ve âyetleri tefsir ederken her yerde uyguladığı sistematik bir metot söz konusu değildir. Bu nedenle biz önemli gördüğümüz bu yöntemleri, tefsirin genelini dikkate alarak tespit etmeye çalışacağız ve bunun için tûmdengelim metodunu takip edeceğiz.

1.3.1. Sûre Tefsiri

Keşşâf, Kur'ân'ın tamamını Mushaf sıralamasına göre tefsir etmeyi amaçlayan, Fatiha'dan başlayıp Nâs suresi ile sona eren, emsallerine nazaran daha az

hacimli bütüncül bir tefsirdir. Zemahşerî bu tefsirde sûreler arasını ayırmaya yarayan teberrüken yazılmış besmeleden önce,³²⁹ ilk olarak sûrenin nazil olduğu ortamı okuyucunun zihninde canlandırmaya çalışır ve bunun için nüzûl bilgisine ve âyet sayılarına, farklılıkları ve ihtilafları da belirterek, yer verir.³³⁰ Bu kısa canlandırmanın hemen ardından -bütün sûreler için geçerli olmamakla beraber- ilgili sûrenin ismine yönelik bilgileri aktarır. Eğer sûre hurûf-ı mukattaa ile başlıyorsa bunu ayrıca incelemeye tabi tutar.³³¹ Ayrıca bazen sûre başlarında sebep-i nüzûl rivayetlerine de yer verir.³³²

Zemahşerî, sûre genelini ilgilendiren bu bilgilerden sonra asıl konuya geçer ve âyetlerin tefsiri ile meşgul olur. Hassasiyetini, yoğun çabasını ve dikkatini âyet tefsirine hasreder. Kur'ân ilimleri bölümünde aktaracağımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere Zemahşerî, hurûf-ı mukattaa dışında sûre genelini ilgilendiren yukarıda bahsettiğimiz konulara yönelik ayrıntılı ya da gelenekte var olmayan farklı bilgiler sunmaz. Zaten özlü, kısa ve anlaşılabilir bir tefsir yapma iddiasında olan birinden bunu beklemek pek de doğru değildir. Sonuçta Zemahşerî'nin Keşşâf'ında sûre tefsirleri, o sûrenin faziletine dair rivayetlerin aktarılması ile sona erer. Ancak burada dikkatlerden kaçmayan husus aktarılan rivayetlerin tamamında vurgunun, sûreye değil o sûreyi okuyan kişinin kazanacağı sevaba yönelik olmasıdır.³³³

1.3.2. Âyet Tefsiri

Bilindiği üzere İslâmî ilimlere yönelik ilk dönem telif eserler, sınırları ve konusu kesinleşmiş, sistematik birtakım üslup ve metot çerçevesinde kaleme alınmamıştır. Bunlar daha ziyade müellifin bilgi birikimini yansıtan, günümüz

³²⁹ Zemahşerî, Fatiha sûresinin başında bismelinin Kur'ân'dan bir âyet olup olmamasıyla ilgili mezheplerin ve selefî görüşlerini aktarır. İlk olarak Medine, Basra ve Şam fakihlerine dayalı olarak Hanefî mezhebinin görüşünü aktarması onun da bu görüşü benimsediğini ve besmeleyi sûreler arasını ayıran teberrüken yazılmış bir ifade olarak kabul ettiğini gösterir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1.

³³⁰ Örneğin Enfâl sûresinin girişinde besmeleden önce şu bilgiler yer alır. “Bu sûre medenîdir. Ancak 30-36. âyetler arası Mekkîdir. Bakara sûresinden sonra nazil olmuştur ve yetmiş beş âyettir.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 193. Keşşâf'ta yer alan bu bilgilerin matbu ve yazma nüshalarda kısmen farklı olduğunu ikinci bölümde Mekkî-Medenî Âyet ve Sureler başlığı altında dile getireceğiz.

³³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 241. Hurûf-ı mukattaa ve Sûre isimlerine yönelik ayrıntılı bilgileri ikinci bölümde ‘Mekkî-Medenî Âyet ve Sureler’ başlığı altında ayrıca ele aldık.

³³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 466.

³³³ Bu konuyu ikinci bölümde ‘Fezâilü'l-Kur'ân' başlığında ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

tasnifine göre farklı konuları da ihtiva eden geniş kapsamlı, genel, girift ve kısmen referanslara (rivayetler vs.) bağlı eserlerdir. Daha sonraki dönemlerde her ne kadar konular birbirinden ayrılmış ve hızlı bir şekilde müstakil eserler gün yüzüne çıkmaya başlamışsa da eserlerin sistematikliği için aynı hızlı ilerleme söz konusu olmamıştır. Haliyle Medrese hocalığı da yapmayan Zemahşerî'nin³³⁴ Keşşâf tefsirinde âyetleri tefsir ederken uyguladığı sistematik bir yöntemden bahsetmek pek de mümkün değildir. Ancak değinilen konuların yoğunluğu ve muhteva dikkate alındığında birtakım özelliklerin ön plana çıktığı görülmektedir ki bunlar müfessirimizin bireysel tefsir yöntemini anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Bu özelliklere geçmeden önce Zemahşerî'nin, Kur'ân'ı başından sonuna kadar Mushaf sırasına göre tefsir ettiğini ancak her bir âyet ve ifadeye tek tek değinmediğini tekrar hatırlatmak gerekir. O, âyetlerin kendince tefsir edilmesi gereken kısımlarını açıklama yolunu seçerek okuyuculara bilgi yüklü, kısa ve özlü bir tefsir sunma yolunu tercih etmiştir. Bu minvalde bazen bir âyette hiçbir tefsir yapmadan sadece kelime anlamı vermekle bile yetindiğini görmekteyiz.³³⁵ Ancak Keşşâf'ın geneline bakıldığında bütün bunların çoğunlukta değil azınlıkta kaldığını söyleyebiliriz. Zira Keşşâf ilk bakışta Kur'ân'ın her bir âyetinin tek tek açıklandığı bir tefsir gibi gözükmemektedir. Bize göre bunun sebebi tefsir yapılırken -bazı âyetlere değinilmese bile- anlamsal bütünlüğün sanki hiç eksik yer bırakılmamış gibi çok güzel bir şekilde yansıtılmış olmasıdır.

Zemahşerî sûre nüzûl bilgilerini verip tefsire başladığında âyetleri parçalara bölerek kelime kelime, cümle cümle izah etme yolunu seçer. Rivayet ve dirayet yöntemini incelerken ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere o, öncelikli olarak kelimeleri, ifadeleri cümleleri ya da cümle gruplarını dilbilim (sarf, nahiv, belagat, irap, lügat v.s.) ve kıraat açısından inceler ve tercihinin âyet, hadis, şiir, deyim, atasözü ve şahıs görüşleri gibi yan unsurlarla, delillendirir. Bu delilleri sunarken Keşşâf'ın zengin yönlerinden bir tanesi olan farklı görüş ve tartışmalara mutlaka yer verir. Böylelikle dilbilimsel izahlar ve kıraatler temelinde âyetleri incelemeye

³³⁴ Muayyen bir kitleye düzenli bir şekilde hitap eden medrese hocalarının eserlerinin bu özelliği taşımayanlara göre daha düzenli ve sistemli olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Kerîman, "Mukâyese-i Tefsir-i Ebu'l-Fütûh Râzî bâ Mecmau'l-Beyân-ı Tabresî", **Mecmûa-i Âsâr-ı Kongre-i Ebu'l-Fütûh Râzî**, Sâzmân-ı Çâp ve Neşr-i Dâru'l-Hadîs, Rey, 1384, Cilt: 2, ss. 73-74.

³³⁵ Örneğin Zümer sûresi tefsir edilirken 26. âyette sadece *el-Hizy* kelimesinin anlamı verilmiş, 27 âyete ise hiç değinilmemiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 125.

başlayarak daha sonra yapacağı yorumların sağlam dilsel bir zemine oturmasını sağlamış olur. Nitekim biz, Keşşâf'ın tefsir literatüründe çoğunlukla dilbilimsel tefsir kategorisinde kendisine yer bulmasının bu yüzden olduğunu düşünmekteyiz.

Bilindiği üzere, âyetlerin muhatabının kimler olduğuna, hangi konudan ve kimlerden bahsettiğine yönelik tefsir ve hadis kitaplarında oldukça fazla bilgi malzemesi bulunmaktadır. Bu bilgiler bizim ilgili âyetleri daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır. Zemahşerî de Keşşâf tefsirinde, yukarıda bahsettiğimiz dilbilimsel açıklamalarla birlikte âyetin kapsamını ya da diğer bir ifadeyle muhteva ve arka planını yansıtacak birçok rivayete yer vermektedir.³³⁶ Bu rivayetlerin içeriği, esbâb-ı nüzûl, tarihsel vakıalar ve âyetlerin kimlere işaret ettiğinden başlayıp doğrudan anlamla alakalı izahlara varıncaya kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Keşşâf tefsirinde yoğun bir şekilde yer alan bu nakillerle müfessir, âyetin genel çerçevesini çizmiş, yapacağı tefsir ve onun üzerine inşa edeceği kelâmî, fikhî vd. hükümlerin Kur'an'a ve dolayısıyla İslâm düşüncesine uygunluğunu –kendi anladığı ölçülere göre- belirtmiş olmaktadır.

Zemahşerî'nin âyetin metinsel anlamı ve kapsamından sonra kendi yorumuna geçmeden önce üzerinde durduğu en önemli husus, âyetlerde değinilen konuların cahiliyye dönemindeki izlerini takip etmek ve İslâm sonrası dönemde nasıl uygulandıklarını tespit etmektir. Bunun için âyetleri tefsir ederken eğer varsa cahiliyye adetlerine mutlaka değinir. Ancak bundan daha fazla ve yoğun bir şekilde Hz. Peygamber'in açıklamalarına ve selef uygulamalarına yer verir. Böylece sonuçta bir âyetle ilgili olarak **metin anlamı, muhtevanın kapsamı/arka planı ve uygulamasından** oluşan üç ana unsuru nazil olduğu dönemdekine uygun bir şekilde tespit etmiş olur.³³⁷ Elbette ki Zemahşerî'nin bütün bu çabasının arkasında yatan temel sâik âyetlerden çıkaracağı hükümlerde ve yapacağı yorumlarda kendine tartışmasız sağlam bir referans noktası bulmaya yöneliktir.

³³⁶ Zemahşerî bu rivayetleri, bazen denildi ki/وقيل, rivayet edildi ki/وروي, hikâye edildi ki/وحكي gibi terimlerle kaynak belirtmeksizin bazen de falan kişi dedi ki/... قال, falan kişiden nakledildi ki/... وعن gibi terimlerle kişi isimleriyle birlikte zikretmektedir.

³³⁷ Cahiliyye döneminde evlatlıkla evlenilip malının alınması uygulaması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 522; Selef'in kadınların mehirlerini geri vermelerine yönelik uygulama için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 471; Hz. Peygamber'in âyeti nasıl açıkladığı ile ilgili bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 133; Hz. Peygamber'in selam alıp verme ile ilgili uygulaması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 544.

Konuya devam etmeden önce bir hususu tekrarlamakta fayda görüyoruz. Bahsettiğimiz bu özellikler ya da unsurlar, Keşşâf tefsirinde genel olarak yoğun bir şekilde var olmakla birlikte her bir âyet ya da âyet grubunda sistematik bir şekilde mutlaka değinilen hususlar değildir. Bunlar bizim Keşşâf'ı incelememiz sonucunda metot olarak bir araya getirdiğimiz, her âyette bulunmasa bile her bir âyet tefsirinin arka planında varlığını tespit ettiğimiz özelliklerdir. Rivayet ve Dirayet başlığı altında vereceğimiz örnekler bu söylediklerimizi net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Zemahşerî, tarihin belli bir zaman dilimi ve kültürel atmosferinde, muayyen bir kitleye Arapça olarak beşerî formda nazil olan âyetleri tarihsel bir vakıa olarak az önce açıkladığımız şekilde metin, muhteva ve uygulama bakımından ele alıp inceledikten sonra oluşturduğu bu zemin üzerine artık kendi tefsirini inşa etmeye başlar. Tefsiri sırasında kelâmî, fikhî, tasavvufî, felsefî, psikolojik alıntılara yer verir ve kendisi de bu konularla alakalı birçok aklî çıkarımlarda bulunur. Yapmış olduğu yorumları ve çıkarımları âyetlerle, hadislerle, selef görüşüyle ve güncel örneklerle destekler. Özellikle âyetlere vereceği anlamın ve yapacağı yorumun Kur'an'ın iç bütünlüğüne uygun olmasına azami ölçüde özen gösterir ve bunun için âyetleri birbirleriyle irtibatlı bir şekilde tefsir eder.³³⁸ Bunu yaparken ilgili konuları genellikle ilk geçtikleri yerlerde ayrıntısıyla ele alır, sonraki yerlerde ise daha önceki açıklamalarına göndermelerde bulunur. Böylece zaten emsallerine göre kısa olan tefsirini sıkıcı tekrarlardan uzak tutmayı başarmış olur.³³⁹

Keşşâf'ta yer alan bütün bu bilgiler birbirine o kadar girift ve bazen o kadar yalın bir haldedir ki nakilleri, tahlilleri ve yorumları ayırt edip müfessirin bizzat kendi görüşüne ulaşmak Keşşâf'ın geneline, müfessirin kelâmî, fikhî zihniyetine hâkim olmayan birisi için oldukça zordur. Ancak buna rağmen yine de müfessirin bazı yerlerde “*el-ma'nâ*/المعنى”, “*el-murâd*/المراد”, “*el-Vech*”/الوجه, “*ez-zâhir*/الظاهر”, gibi terimlerle kendi yorumunu açık bir şekilde belirttiği görülmektedir.³⁴⁰ Ayrıca

³³⁸ Bu konuların açıklaması ve örnekleri üçüncü bölümde, Rivayet-Dirayet başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Ancak Nisâ suresinin ilk âyetindeki takvanın açıklanmasından sonra bu açıklamanın sûrenin genel anlamına uygun olduğunun özellikle belirtilmesi (وهذا المعنى مطابق لمعان السورة) şimdilik bir örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 462.

³³⁹ Zemahşerî, geçmiş yerlere *وقد مر /علي ما ذكرت* gibi terimlerle atıfta bulunur. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31, 68, 236, 343; Cilt: 2, s. 106, 652.

³⁴⁰ Bahsi geçen bu terimlere Keşşâf tefsirinde çok sık bir şekilde rastlanmaktadır. Bunlar her her

Zemahşerî, “falan kişi dedi ki.../...قال”, “falan kişi zikretti ki.../...ذكر”, “denildi ki/قيل”, “rivayet edildi ki/روي ve “falan kişiden nakledildi ki/عن” gibi terimlerle farklı görüşlere de yer verir, bazen bunlardan bir tanesini tercih eder ancak kendince doğru olmayanları eleştirmekten de geri durmaz.³⁴¹ Bazen hem kendi görüşü hem de diğer görüşlerle ilgili ya emin olmadığından ya da tevazu ifadesi olarak “en iyi bilen Allah’tır”,³⁴² “bunun sıhhatini en iyi Allah bilir”,³⁴³ “doğruyu en iyi bilen Allah’tır”³⁴⁴ gibi ifadeler kullanır.

Onun bütün bu bilgi manzumesini özlü bir şekilde bu kadar kısa bir tefsire nasıl yerleştirdiği ayrı bir konu olmakla birlikte, bu bilgilerin aktarımıyla ilgili dikkatlerden kaçmayan, orijinallliği bulunan kendine özgü birtakım hususlar söz konusudur. Bunları dört ara başlık halinde incelemek mümkündür.

1.3.2.1. Soru Cevap Metodu

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerîm’i açıklamaya çalışan müfessirler, tefsir yaparken kendilerine özgü birtakım üslup ve metotlar kullanırlar. Araştırmacılar ve okurlar da bu yöntemler sayesinde onların tefsirlerini daha iyi anlarlar. Anlaşılabilirliği artıran bu yöntemler tefsirlerin orijinal-klasik, üstün-zayıf yönlerinin ortaya çıkarılması açısından da ciddi önemi haizdirler. Bu bağlamda Keşşâf tefsiri ele alındığında onu derinlemesine okuyan ya da en azından göz gezdiren herkesin dikkatini çeken ilk ve belki de en önemli özellik, “eğer sen şöyle dersen.../فإن قلت *ben de böyle derim.../قلت*” şeklinde satırlara yansıyan **hipotetik/varsayımsal** soru cevap

zaman müfessirin kendi görüş ve yorumunu ifade etmek için kullanılmazlar. Örneğin el-Ma’nâ/المعنى terimi müfessirin kendi görüşünü ifade etmenin yanı sıra, âyet anlamını ya da âyette yer alan bir hususun gerekçesini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 390. İlgili terimlerin Zemahşerî’nin görüşlerini bildirmek için kullanıldığı bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 348; Cilt: 2, s. 280, 518, Cilt: 3, s. 292; Cilt: 4, s. 496.

³⁴¹ Müfessirin farklı görüşlere yer vermesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 407. Farklı görüş eleştirisi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 37, 645. Farklı görüşlerden bir tanesini tercih için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 104; Cilt: 4 s. 192.

³⁴² “En iyi bilen Allah’tır/والله أعلم”: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 246, 380; Cilt: 2, s. 751; Cilt: 3, 21, 50, 117, 261, 565; Cilt: 4, s. 121.

³⁴³ “Bunun sıhhatini en iyi Allah bilir/بصحته أعلم”: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 50, 117, 305, 394, 413; Cilt: 4, s. 3.

³⁴⁴ “Doğruyu en iyi bilen Allah’tır/بالصواب أعلم”: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, 298, 346.

metodudur. Aslında bu yöntem benzer terimlerle beraber Zemahşerî ve öncesi dönemin tefsir kitaplarında müfessirler tarafından tartışma ve açıklama tekniği olarak kullanılagelen bir usuldür. Nitekim Zemahşerî'nin de mensup olduğu mutezilî ekolün öncülerinden Kadı Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin* adlı eserini bahsi geçen bu usulle kaleme almış ve *mesele*/مسألة başlığı altında ele aldığı konulara “eğer denilirse/derlerse/sorarlarsa..., cevabımız şudur...”³⁴⁵ şeklindeki diyaloglarla açıklamalar getirmiştir.³⁴⁶ Ancak Zemahşerî'yi diğer müfessirlerden farklı ve özel kılan bu yöntemi ilk defa *didaktik/öğretici* amaçlı kullanmış olmasıdır.³⁴⁷ Ayrıca bu üsul Keşşâf tefsirinde diğerlerine nazaran daha yoğun ve sık bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim sadece Fatiha sûresinin tefsirinde yirmialtı defa “eğer sen şöyle dersen.../قلت, ben de böyle derim.../قلت” ifadesinin yer aldığı görülmektedir.³⁴⁸ Eğer didaktik amaçlar gözetilmeseydi bir ifadenin bu kadar sık kullanılması eserin üstünlüğünün değil zayıflığının işareti sayılabilirdi. Fakat soruların didaktik amaçlarla kullanılması, durumu tam tersine çevirmiş ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ını ‘Keşşâf’ yapan en önemli özelliklerden birisi haline getirmiştir.

Burada açıklanması gereken bir diğer husus da bu soruların hangi konuları çözüme kavuşturmak için sorulduğu diğer bir ifadeyle bunda sistematik bir tavrın söz konusu olup olmadığı meselesidir. Andrew J. Lane bu kadar çok soru türünü tasnif etmenin zor olduğunu belirtmekle birlikte Zemahşerî'nin Keşşâf'ta ilgilendiği konulardan yola çıkıldığında bir ayrımın yapılabileceğini söyler ve sıraladığı her bir maddeyi örnekleriyle beraber ayrı ayrı izah eder. Bunlar;

1. Âyet anlamının açıklanmasına yönelik sorular,
2. Âyette yer alan bir ifadenin açıklanmasına yönelik sorular,
3. Dil ve edebiyat açıklamalarına yönelik sorular,

³⁴⁵ “وجوابنا ... , وربما قالوا / وربما قيل / وربما سألوا...”

³⁴⁶ Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, 2005, ss. 58-59. Ayrıca Zemahşerî ile aynı dönemde yaşayan ve kendisine Keşşâf tefsiri ulaşmadan önce *Mecmeu'l-Beyân* adlı tefsiri kaleme almış olan Şii müfessir Tabersi de bu metodu kullanmaktadır. Bkz. Ebû Ali et-Tabresî (ö. 548/1153), *Mecmeu'l-Beyân*, Dârü'l-Ulûm li't-Tahkîk ve't-Tibâa ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, Beyrut, 2005. Tabersî'nin soru cevap metodunu nasıl işlediğine yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Şentürk, *Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu, İbn Atiyye ve Tabersi Örneği*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, ss. 188-190.

³⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lane, , Cilt:2 s. 243.

³⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 1-19.

4. Âyetlerde çelişki gibi gözükten yerlerin açıklanmasına yönelik sorular,
5. Teolojik konuların açıklanmasına yönelik sorular,
6. İçinde farklı birçok unsuru barındıran kompleks sorular.³⁴⁹

Şimdiye kadar açıkça ve zımnen belirttiğimiz üzere metnin muhteva ve anlamından dilsel, kelâmî, fikhî vs. tahlillere varıncaya kadar her türlü konuya yönelik akla gelebilecek muhtemel soruların Keşşâf tefsirinde *hipotetik/varsayımsal* yöntemle çözüme kavuşturulduğu görülmektedir.³⁵⁰ Elbette ki bu sorular, Zemahşerî'nin bilgisi dâhilinde bulunan ve âyetleri tefsir ederken ele aldığı bütün ilim dallarını kapsamaktadır. Bize göre ister genel birkaç madde halinde isterse ayrıntılı bir şekilde her bir özellik tek tek sayılsın yine de hiçbir unsuru dışarıda bırakmayacak şekilde kesin bir tasnifin yapılması mümkün ve de gerekli değildir. Nitekim Lane'in tasnifinde de hadislerin açıklamasına yönelik sorular kapsam dışında kalmaktadır.³⁵¹ Dolayısıyla didaktik amaçlara yönelik olarak Keşşâf tefsirinde yer alan bu soruların belli konuları çözüme kavuşturduğunu düşünmek yerine bunları, müfessirin bireysel üslubu olarak ele almanın daha yerinde olacağını düşündük.

1.3.2.2. Muhtemel Yorumlar

Zemahşerî'nin Keşşâf'ında yöntem açısından orijinal olduğunu düşündüğümüz bir diğer husus da âyet açıklamalarında “ويحتمل معنيين - ويجوز ان يراد - ويجوز أن” gibi ifadelerle satırlara yansıyan ve ilgili âyetin farklı şekilde anlaşılabilmesine imkân tanıyan muhtemel yorumlardır.³⁵² Bu yorumlar doğrudan âyetin anlamıyla ilgili olduğu gibi tefsiri, ahkâmı v.s. konularla da alakalı olabilmektedir.

Bizi bu yorumların orijinal olduğunu düşünmeye sevkeden sebep ise bu ifadelerin anlam ve tefsire yönelik sağladıkları açılamdır. Zira bunlar bir taraftan müfessirin çok yönlülüğünü ve âyetleri farklı açılardan da değerlendirebildiğini

³⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lane, Al-Zamakhshari, Cilt:2 ss. 244- 248.

³⁵⁰ Üçüncü bölümde, Rivayet-Dirayet başlığı altında zikredilecek örnekler doğrudan bu konulara yönelik olduğundan uzatmamak için burada ayrıca örneklerle yer vermiyoruz.

³⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 231.

³⁵² Yukarıda yer alan terimlere yönelik birer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 57-58, 101, 197, 404-405, 423; Cilt: 2, s. 156, 724; Cilt: 3, s. 120; Cilt: 4, s. 539, 689-690, 822.

ortaya koyarken diğer taraftan âyet anlamlarının ve onlar üzerine bina edilen hükümlerin farklı dönem, zaman ve şartlarda yine Kur'ân temelinde değişebileceğini de göstermektedir. Ayrıca ikinci bölümde Muhkem-Müteşâbih konusunu işlerken değineceğimiz üzere bu yorumlar, Kur'ân'ın tüm âyetlerinin, muhatabı için her an yeniden vahyolunuyormuşçasına dinamik bir özelliğe sahip olduğunun kanıtı olma özelliğini de taşımaktadırlar. Dolayısıyla bu bakış açısı bizi 'Kur'ân'ın geçmişte de günümüzde de *mutlak bir anlamının ya da yorumunun* söz konusu olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması ve bir sonraki başlığa geçiş olması açısından âyet anlamına yönelik bir örnek vermek fıkıh, kelam v.d. alanları ilgilendiren yorumlamayla alakalı açıklamaları Rivayet-Dirayet bölümüne bırakmak istiyoruz.

Müfessirimiz Zemahşerî, azgınlara cehennemde ne kadar kalacaklarını ifade eden “*onlar orada sonsuza dek kalacaklardır*”³⁵³ âyetinin sonundaki “çağlar/devirler/”³⁵⁴ kelimesini, bir dönemi sonsuza dek diğer dönemin takip etmesi yani sınırsız zaman olarak açıklar. “*El-hukb/الحقب*” ve “*el-hikbe/والحقبة*” kelimelerinin de sadece peşpeşe gelen zamanları ifade etmek için kullanılabileceklerini söyler ve sonuçta âyetin azgınlara cehennemde kalacakları sonsuz bir süreyi ifade ettiğini belirtmiş olur. O, kendine ait bu görüşün ardından *ahkâb*’ın seksen yıla tekabül ettiği görüşünü de aktarır. Ancak konumuzun ana teması olan *muhtemel yorumlar* bu kısımdan sonra başlar. Zira âyet tefsirinin bundan sonraki bölümünde *kastedilmesi de caizdir, burada başka bir görüş daha vardır* ifadeleriyle yukarıdakinden farklı iki görüş daha dile getirilmektedir. Bu görüşler şu şekildedir;

“Burada şunun da kastedilmesi caizdir: Onlar orada serinlik veya içilecek bir şey yerine kaynar su ve irin tadararak sonsuza dek kalacaklardır. Onlar çağlar sonra bu kaynar su ve irinin dışında başka bir cins azabın içine sokulurlar.

Burada başka bir görüş daha vardır: Âyetteki *ahkâben/أَحْقَابًا* kelimesi, yağmuru, hayır ve bereketi az olduğunda kullanılan ‘*حَقَبَ عَامًا*’ deyiimiyle; bol rızık elde edemeyen kişi için söylenen ‘*حَقَبَ فُلَانٌ فَهُوَ حَقَبٌ*’ ifadelerine dayanır ve bunun çoğulu da *ahkâb/أَحْقَابٌ* dır. Bu kelime âyette bahsi geçen azgınlardan hal olmak üzere mensubdur. Böylece âyetin manası “Onlar orada darlık ve kıtlık içinde oldukları halde beklerler” şeklinde olur. Daha sonra gelen “Orada ne bir serinlik ne de içilecek bir şey tadarlar” âyeti de bunun bir tefsiridir.”³⁵⁴

³⁵³ Nebe’ Sûresi 78/23: “لَا يَشْرَبُونَ فِيهَا أَحْقَابًا”

³⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 688-689.

Zemahşerî'nin kendi görüşü de dâhil olmak üzere bir kelime anlamını tespit etmeye yönelik olarak yapılan bütün bu açıklamalar doğal olarak âyet anlamını da etkilemekte ve sonuçta birbirinden farklı ama zıt olmayan üç ayrı anlam/meal ortaya çıkmaktadır. Bu mealler aşağıdaki ifadelerle Türkçeye aktarılabilir;

1. Onlar orada sonsuza dek kalacaklardır.
2. Onlar orada çeşit çeşit azaplarla sonsuza dek kalacaklardır.
3. Onlar orada darlık ve kıtlık içinde oldukları halde kalacaklardır/beklerler.

Bu anlamlar her ne kadar birbirleriyle çelişmeyip aksine birbirlerini tamamlayıcı ve açıklayıcı özelliğe sahip olsalar bile yine de bize bir âyetin üç ayrı şekilde değerlendirildiğini ve Zemahşerî'nin de bunu onayladığını göstermektedir. Dolayısıyla bu örnekler ışığında en azından müfessir açısından âyetlerin nazil olduğu dönem dışında mutlak bir anlam ve yorumunun mevzubahis olmadığını söylemek mümkündür. Ancak burada Keşşâf tefsirinin her yerinde aynı üslup ve bakış açısının yer almadığını söylemekte yarar görüyoruz. Zira Zemahşerî özellikle kendi mezhebî eğilimi doğrultusunda tefsir ettiği âyetlerde tam tersi bir istikamette yol almış, farklı düşünce, bakış açısı ve yorumların doğru olabileceklerini söylemek bir tarafa onları devamlı bir şekilde eleştirmiş ve hatta tahkir içerikli ifadeler bile kullanmıştır.³⁵⁵

1.3.2.3. Tefsir Uydurmaları/Bidatleri

Yukarıdaki bölümlerde Zemahşerî'nin âyetleri yorumlarken, birtakım terimler ve ifadeler eşliğinde farklı görüş ve fikirlere yer verdiğini, bunlardan bazılarını kabul, bazılarını reddettiğini, bazıları hakkında ise ilgisiz kalıp hiçbir fikir beyan etmediğini belirtmiştik. Âyetlere vereceği anlamın, yapacağı yorumun ve tercih ettiği fikrin ilâhîliğe, Kur'an'ın iç bütünlüğüne ve akla uygun olmasına son derece özen gösteren Zemahşerî, genellikle kabul etmediği fikir ve açıklamalar için bahsi geçen ifade ve terimlerden farklı olarak *tefsir uydurmaları* diye Türkçeye aktardığımız “*bideu't-tefâsîr*/بدع التفاسير” tabirini kullanmaktadır. O bu ifade ile aslı olmayan temelsiz yorumları eleştirmekte ve reddetmektedir. Ayrıca o “*bideu't-tefâsîr*/بدع التفاسير” dışında aynı amaca yönelik fakat daha nadir bir şekilde “*bu habis bir*

³⁵⁵ Konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalara üçüncü bölümde Dirayet Tefsiri/Kelam başlığı altında yer verilecektir.

tefsirdir/تفسير خبيث”, “*bu tembellerin tefsiridir/الثقلاء*”, “*bu zorlama bir tefsirdir/وهذا تفسير فيه تعسف*” gibi ifadeler de kullanmaktadır.³⁵⁶

O, bu ifadelerle âyetlerle ilgili *sonradan* oluşturularak tefsire sokulmuş ve kabul görmüş bazı bilgi, anlama, yorum ve hükümlerin yanlışlığını ve yaygın kullanımlarının onları doğru yapmayacağını dile getirmekte ve böylece tefsirini kendince uydurma/bidat kabul ettiği görüşlerden arındırmaktadır. Bir tür tefsir eleştirisi olma özelliğini de içinde barındıran bu üslup bize, *dînî bilgi* diye aktarılan verilerin değeriyle ilgili ciddi ipuçları vermekte ve özellikle Kur’ân yorumlarının üzerinde düşünüldükten sonra kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Burada önemli olan bir diğer husus *tefsir uydurmalarının* hangi konular hakkında söylendiği meselesidir. Fethi Ahmet Polat’ın filolojik içerikli örnekler ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan yanlış yorumlarla alakalı olduğunu söylediği bu kavram,³⁵⁷ diğer bir ifadeyle, bu eleştirel bakış açısı bizim tespitimize göre âyet ve kelime anlamlarından, dil ve edebiyat tahlillerine; ahkâmdan, mezhebî görüşlere varıncaya kadar birçok konuyu kapsamaktadır. Örneğin Zemahşerî “*O gün bütün insanları önderleriyle birlikte çağıracağız...*”³⁵⁸ ifadesinin açıklamasında tefsirlere birtakım uydurmalar/bidatler sokulduğunu söylemekte ve bunu Fethi Ahmet Polat’ın da dediği gibi âyette yer alan önderler/imam kelimesinin yanlış tahlilinden kaynaklandığını belirtmektedir. Onun konuya yönelik ifadeleri şu şekildedir:

“Tefsire sokulmuş uydurmalar/bidatlerden birisi de şudur: **İmam** kelimesi, **el-umm** kelimesinin çoğuludur. Nitekim insanlar, Kıyamet Gününde anneleriyle çağrılacaklardır. Babalarıyla değil de anneleriyle çağrılmalarındaki hikmet ise, **Hz. İsa**’nın hakkını gözetmek; **Hasan** ve **Hüseyin**’in değerini ortaya koymak ve **zina mahsulü çocukların** rezil kepaze edilmemesi içindir. Ben bunlardan hangisinin -lafzın doğruluğunun mu, yoksa açıklanan gerekçesinin mi- daha uyduruk olduğunu keşke anlayabilsem!”³⁵⁹

Ancak bu örnekte her ne kadar filolojik bir tahlile binaen yanlış yorumlamanın yapıldığı anlatılıyorsa da Keşşâf tefsirinde yer alan diğer örneklerin hepsinde durum böyle değildir. Nitekim Zemahşerî, Mülk Suresindeki “*Şayet*

³⁵⁶ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 507; Cilt: 2, s. 225; Cilt: 3, s. 94.

³⁵⁷ Bkz. Fethi Ahmet Polat, Mutezili Tefsirin Eleştirisi, s. 54.

³⁵⁸ İsra Sûresi 17/71: “يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ...”

³⁵⁹ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 682; Razî, Mefâtihü’l-Gayb, Cilt: 21, s. 376; Ebü’l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, **Bideu’t-Tefâsîr**, Kahire, Mektebetü’l-Kahire, 1970. ss. 78-79. Beyzâvî, âyetin hikmetine yönelik bu açıklamaları doğru kabul etmiş ve eleştirmeden tefsirinde buna yer vermiştir. Bkz. el-Beyzâvî, Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl, Cilt: 3, s. 262.

...olsaydık...”³⁶⁰ ifadesinin “şayet nakilcilerin veya akılcıların mezhebinde olsaydık” şeklinde tefsir etmenin uydurma/bidat olduğunu hiçbir dilsel tahlile yer vermeksizin belirtmekte ve sözlerine şöyle devam etmektedir:

*“Sanki bu âyet bu iki mezhebin (akılcılar ve nakilciler) ortaya çıkışından sonra nazil olmuş, sanki Allah, diğer mezhep ve müçtehitler hakkında vâid (tehdit) indirmiş, sanki bu iki gruptan olanlar kesinlikle kurtulmuşlar (hâlbuki cennetle müjdelenen sahabeler on kişidir ve onlara on birinci kişi ilave edilemez) ve sanki doğru yolda olanların çoğu bu iki grubun ismini işitmemişler.”*³⁶¹

Benzer birçok örneğe Keşşâf tefsirinde rastlamak mümkündür.³⁶² Bütün bu örneklerin ana teması Müslümanların bizzat kendilerinin ya cahillikten ya da tarafgirlikten dolayı âyetlerden yanlış çıkarımlarda bulunmaları ve tefsire sonradan birtakım yanlış yorumlar katıyor olmalarıdır. Ayrıca bunlar Zemahşerî’nin aklı yönünü göstermesi açısından da kayda değerdir.

Mezhebî eğilimi ve taassubkâr tutumu dikkate alındığında Zemahşerî’nin Keşşâf’ı bidatlerden arındırmada ne kadar başarılı olduğu ayrı bir konu olmakla birlikte onun bahsi geçen bu üslubun kullanımı açısından kendinden sonrakileri etkilediği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim birçok konuda ondan istifade eden Râzî ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344)³⁶³ gibi müfessirlerin, tefsirlerinde bu ifadeyi aynen kullandıkları ve hatta günümüze yakın bir zamanda vefat eden Abdullah el Gumârî’nin (ö. 1963) de yukarıdaki dipnotta kaynak olarak belirttiğimiz *Bideu’t-Tefâsîr* adlı bir kitap kaleme aldığı görülmektedir. Gumârî yazmış olduğu bu eserde 48 sûredeki bazı âyetleri tefsir etmiş ve bunların her birinde özellikle Zemahşerî’nin bizzat belirttiği ve ayrıca kendisinin Keşşâf tefsirinde Zemahşerî adına tespit ettiği bidatlere değinerek açıklamalarda bulunmuştur.

1.4. KUR’ÂN ALGISI

Bilindiği gibi Kur’ân’ı anlamak ve yorumlayabilmek için bazı temel kavramların kişinin zihninde iyi özümsemiş ve netleşmiş olması gerekir. Müfessirler, Kur’ân ile ilgili temel kavramları ve özellikleri ya tefsirlerinin mukaddimelerinde ya da yeri geldikçe âyet açıklamalarında ele alır ve incelerler.

³⁶⁰ Mülk Sûresi 67/10: “وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ...”

³⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 579.

³⁶² Bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 231, 290, 326, 364; Cilt: 2, s. 141, 731.

³⁶³ Râzî, Mefâtihü'l-Ğayb, Cilt: 30, s. 588. Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr, Cilt: 2, s. 562.

Böylelikle tefsirleri için bir ön hazırlık yaparak onları hangi usûle göre yazacaklarını belirlemiş olurlar.³⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf'ta sûre ve kısmen vahiy kavramı dışında Kur'ân'a yönelik diğer temel kavramlarla ilgili ayrıntılı ve geniş bir bilgi sunmamış, bunları tek tek ele almamıştır. Aslında ciddi bilgi birikimine sahip bir kişi tarafından yazılmış, ilmî derinliği olanların başvurusu gereken ve değindiği konular dikkate alındığında oldukça kısa ve öz olan bir tefsirde buna ihtiyaç da yoktur. Bu bağlamda biz Zemahşerî'nin Kur'ân algısının daha iyi anlaşılması için öncelikli olarak vahiy, âyet ve sûre kavramlarını ele alıp daha sonra onun Kur'ân hakkındaki görüşlerini sunmaya çalışacağız.

1.4.1. Vahiy

Kur'ân, Allah-insan ilişkisinin üç şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir. Konuyla ilgili âyetin meâli şöyledir:

*“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini ona vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*³⁶⁵

Zemahşerî, bu ayeti Allah'ın insanoğlu ile ya vahiy yoluyla³⁶⁶ ya kendini göstermeksizin bazı cisimlerde yarattığı sesi dinleyene işittirmek suretiyle³⁶⁷ ya da melekler aracılığı ile³⁶⁸ konuşması şeklinde izah eder³⁶⁹ ve ayette yer alan bu üç yol dışında hiçbir şekilde Allâh'ın insanla iletişime geçmesinin söz konusu olmadığını söyler. Müfessire göre bu iletişim yollarından biri olan **vahiy**, sözlükte ilham etmek,³⁷⁰ kalbe veya rüyaya ilkâ etmek,³⁷¹ emretmek,³⁷² vesvese vermek,³⁷³ gizli ve süratli bir şekilde bildirmek³⁷⁴ ve işaret etmek³⁷⁵ gibi anlamlara gelir. Zemahşerî,

³⁶⁴ Birinci bölümde Keşşâf'ın Mukaddimesi başlığında bu konu yeterince izah edilmiştir.

³⁶⁵ Şûrâ Sûresi 42/51: “وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ

³⁶⁶ Hz. Musa'nın annesine ve Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesi için yapılan vahiy bu şekildedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 233.

³⁶⁷ Bu aynen kendini gizleyerek perde arkasından konuşan, sesi işitilen ama kendisi gözükmeyen bir hükümdarın konuşması gibidir. Nitekim Allah teâlâ da Hz. Musa ile bu şekilde konuşmuştur. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 233.

³⁶⁸ Hz. Musa'nın dışındaki tüm peygamberlerle bu şekilde konuşulmuştur. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 233.

³⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 233.

³⁷⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 618, Cilt: 4 s.233.

³⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 618, Cilt: 4 s.233.

³⁷² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 692, Cilt: 4 s.784.

³⁷³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 59.

³⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 233.

ayetlerde yer alan vahiy kavramını daha ziyade belirttiği bu sözlük anlamlarından yola çıkarak izah eder, bunların dışında herhangi bir yerde net bir vahiy tanımına yer vermez. Ancak Âl-i İmrân sûresinin 84. âyetinin³⁷⁶ tefsirinde peygamberler ve inananlar arasındaki farkı belirtirken vahyin “*peygambere yukardan zorunlu olarak gelen ve insanlarda son bulan bir süreç*”³⁷⁷ olduğunu belirtir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber’in aklına ve kalbine yöneltilen vahyin³⁷⁸ yazıya dökülmüş hali olan Kur’ân, zaman zaman sorulara ve zaman zaman da hadiselerle göre âyet âyet ve sûre sûre nazil olmuş ve bu tadrîciliği ifade etmesi için ilgili ayette³⁷⁹ özellikle “*indirdiğimiziz/نَزَّلَ*” yerine “*indirmekte olduğumuz/نَزَّلَ*” fiili kullanılmıştır. Böylelikle Kur’ân’ın peyderpey indirilmesinin, insanlara ait bir özellik olduğunu ve ilahî bir metnin tek celsede indirilmesi gerektiğini söyleyen inkârcılara da cevap verilmiştir.³⁸⁰

³⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 7.

³⁷⁶ Âl-i İmrân Sûresi 3/84: “*De ki: Biz, Allah'a, bize indirilene verilenlere iman ettik/فُلْنَا آمَنَّا بِاللَّهِ*”
“وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى

³⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 381.

³⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 661.

³⁷⁹ Bakara Sûresi 2/23: “*Eğer Muhammed’e indirmekte olduğumuz Kur’ân’dan şüphede iseniz..../وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا*”

³⁸⁰ Zemahşerî, âyette neden “*tenzîl/التنزيل*” masdarından “*نَزَّلْنَا*” ifadesi kullanılıp ta “*inzal/الإنزال*” mastarından “*enzelna/انزلنا*” ifadesinin kullanılmadığını şu şekilde açıklar:

Burada maksat, Kur’ân’ın tedrici olarak parçalar halinde indirilmesidir. Zira onun bu şekilde indirilmesi meydan okuma açısından daha etkilidir. Çünkü müşrikler şöyle diyorlardı: Eğer bu Kur’ân Allâh katından olsaydı ve insanların bildiği sözlerden farklı olsaydı, o zaman bu şekilde, tıpkı hatiplerin ve şarilerin âdeti olduğu üzere parça parça, ardı ardına sûreler ve âyetler halinde olayların ve hadiselerin gelişimine göre inmezdi. Nitekim şair ve hatipler her an yaşanan yeni hadiselerden ve baş gösteren ihtiyaçlardan hareketle, aklına geldikçe azar azar, bölümler halinde yazarlar. Hiçbir şair ya da hatip, şiirlerinden oluşan divanını ya da risalelerini tek seferde oluşturmaz. Eğer Allâh kitabını bu şekilde tek seferde inzal etmiş olsaydı, işte bu âdete mulafet etmiş olurdu. İşte kâfirlerin bu itirazların Allâh Teâlâ şöyle nakletmiştir: “Kur’ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? (Furkan Sûresi 25/32)”

Onların bu itirazlarına karşılık: eğer bu şekilde tedrici olarak inzal edilen Kur’ân hakkında şüphede iseniz, o zaman siz de onun tek seferde bölümlerinden bir tekini getirin, onun sûreleri içerisinden en kısa olanlardan bir ya da birkaç âyet miktarınca bir bölümünü getirin! İşte Kur’ân’ın bu cevabı, onların bahanelerini tüketme ve kendilerini tekdir etmenin en son noktasıdır.

Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 96-97. Zemahşerî’nin dillendirdiği ve birçok müfessirin de kabul ettiği bu açıklamalara mukabil çağdaş araştırmacılardan Mustafa Zeyd “*tenzîl/التنزيل*” ve “*inzal/الإنزال*” arasında bir fark olduğunu kabul etmez. Bkz. Mustafa Zeyd, *Dirâsât fi’t-Tefsîr*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut, 1998, ss. 53-54.

1.4.2. Âyet

Kur'an'ın iç düzenini ilgilendiren *âyet*/آية kelimesi ile ilgili birbirine yakın birçok tanım yapılmıştır. Ancak tarihsel süreç içinde Müslümanlar, herhangi bir tanım ya da açıklamaya ihtiyaç duymaksızın bu kelime ile doğal olarak sûreler içindeki numaralarla birbirinden ayrılmış cümleleri anlamışlardır. Müfessirimiz Zemahşerî, belki de bu yaygın kabul, bilinmişlik ve anlaşılmışlıktan veya ayrıntıya girmek istemeyişinden olsa gerek farklı kalıplarla beraber Kur'an'ın 378 yerinde geçen bu kelimenin terim anlamı üzerinde hiç durmamış sadece gerekli gördüğü yerlerde sözlük anlamını kullanmakla yetinmiştir.³⁸¹ Aslında Mûtezile mezhebine mensup olan Zemahşerî'ye ve dilsel ağırlıklı bir tefsir olan Keşşâf'a uygun olan üslup da budur.

Keşşâf tefsirinde yer alan izahlardan anlaşıldığı kadarıyla **âyet** kelimesi, alamet,³⁸² işaret,³⁸³ mûcize,³⁸⁴ ibret,³⁸⁵ delil,³⁸⁶ burhan,³⁸⁷ Kur'an³⁸⁸ ve hayret verici iş³⁸⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Zemahşerî, her ne kadar kelimenin terim anlamına hiç değinmemiş ise de kullandığı ifadelerden onun, anlamsal ve konusal bütünlüğü olan iki durak arasındaki cümleleri âyet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bu adlandırma aslında müfessirimizin kendisine ait bir ifade şekli olmayıp sadece mevcut kullanımı devam ettirmesinden ibarettir. Nitekim Keşşâf'ın birçok yerinde kıtal ayeti,³⁹⁰ seyf ayeti,³⁹¹ zekât ayeti,³⁹² kazf ayeti,³⁹³ secde âyeti,³⁹⁴ celde ayeti³⁹⁵ ve miras ayetleri³⁹⁶ gibi ifadelerle konuları açısından bazı cümlelere işaret

³⁸¹ Zemahşerî, Nisâ Sûresi 4/61. âyetteki تَعَالَى kelimesini incelerken örnek babında Kisaî'den naklen âyet / آية kelimesinin aslının, fâiletün / فاعلة vezninde ayiyetün / آية olduğunu söylemektedir. Bkz.

Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 525.

³⁸² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 360, Cilt: 2, s. 369, 508, Cilt: 3, s. 7.

³⁸³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 120.

³⁸⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 254, Cilt: 2, s. 20.

³⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 445, Cilt: 3, s. 10, 575, Cilt: 4, s. 340.

³⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 5, 508.

³⁸⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 203, Cilt: 3, s. 10.

³⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 99.

³⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 705.

³⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 672.

³⁹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 291, Cilt: 4, s. 288, 516.

³⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 190.

³⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 215.

³⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 558.

³⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 217.

³⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 599, Cilt: 2 s. 240, Cilt: 3, s. 524.

edilmekte ve bunlara âyet denilmektedir. Ancak bunlar bazı âyetlerin anlamsal tasvirinde olduğu gibi³⁹⁷ Zemahşerî'den önce müfessirler tarafından zaten kullanılmakta olan ifadelerdir³⁹⁸ ve bu kullanımlarda herhangi bir yenilik söz konusu değildir.

Fakat bütün bunlarla birlikte Zemahşerî'nin kesin ve net bir şekilde ifade ettiği husus ayetlerin tertibinin tevkîfî/nakle dayalı oluşudur. Nitekim o, mukattaa harflerinin müstakil birer âyet olup olmadıklarını tartışırken bunların âyet oluşlarının tıpkı sûre isimleri gibi tevkîfî yolla bilinebileceklerini ve مدهامتان, الرحمن gibi tek kelimelik ayetlerin zaten Kur'ân'da var olduğunu söylemektedir.³⁹⁹

Sonuç olarak Zemahşerî'ye göre anlam bütünlüğü olan iki durak arası her cümleye âyet dendiğini ancak bu ayetlerin sadece tevkîfî yolla öğrenilebileceğini söylemek mümkündür.

1.4.3. Sûre

Kur'ân-ı Kerîm, başı ve sonu belli olan toplam 114 sûreden oluşmaktadır. Âyet kavramında olduğu gibi Kur'ân'ın iç düzenini ilgilendiren *sûre*/سورة kavramı ve sûrelerin özellikleri ile ilgili birçok bilgi, tefsirlerde, araştırmalarda, Kur'ân tarihi ve tefsir usûlü kitaplarında en ince ayrıntısına varıncaya kadar ele alınmış ve incelenmiştir.

Zemahşerî, -yer yer kavram izahlarında belirttiğimiz üzere- Kur'ân tarihini veya tefsir usûlünü ilgilendiren bu tür kelimelere ve konulara başlı başına geniş bir şekilde hiçbir zaman yer vermemiş ancak gerekli gördüğü yerlerde kısaca

³⁹⁷ Zemahşerî, Mâide suresi 63. âyetin izahında İbn Abbas'ın "Bu Kur'ân'daki en ağır âyettir." dediğini nakleder. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 654.

³⁹⁸ Seyf ayeti / آية السيف ifadesinin kullanımı için bkz. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), **Tefsîr-u Mukâtil**, thk. Ahmet Ferid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, Cilt: 1, s. 352; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam el-Herevî el-Ezdî (ö. 224/838), **en-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kur'âni'l-Azîz**, thk. Muhammed b. Salih Müdeyfir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1997, Mukaddime, s. 66; Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî (ö.333/944), **Te'vîlatu Ehli's-Sünne**, thk. Mecdi bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2005, Cilt: 11, s. 281; Ebû İshak Ahmed b. İbrâhim es-Sa'lebî (ö. 427/1035), **el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an**, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrût, 2002, Cilt: 2, s. 88; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begavi (ö. 516/1122), **Meâlimü't-Tenzîl**, thk. Muhammed Abdullah Nemr, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't Tevzî, yrs. 1997, Cilt: 3, s. 316.

³⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31. Hurûf-ı mukattaa konusu ikinci bölümde müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

değirmekle yetinmiştir. Buna mukabil o, diğer bütün kavramlardan farklı olarak sadece sûre kelimesini özellikle ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir. Bir kelimeyi bu denli geniş bir şekilde izah etmesi her ne kadar az önce de söylediğimiz onun genel üslubuna ilk bakışta ters gibi gözüküyorsa da dikkatlice incelendiğinde durumun böyle olmadığı hemen anlaşılabacaktır. Çünkü sûre kelimesi, bir tefsir usûlü terimi olarak değil Kur'ân'ın mu'cizliğini yansıtan bir kavram olarak ele alınmış ve incelenmiştir.

Nitekim sûre kelimesi, Bakara 2/23. âyetin tefsirinde açıklanmaktadır. Bu ayette ise “Eğer Muhammed’e indirmekte olduğumuz Kur'ân'dan şüphede iseniz hadi siz de onun benzeri bir **sûre** getirin!..”⁴⁰⁰ buyrulmakta ve müşriklere meydan okunarak Kur'ân'ın mu'cizliği dile getirilmektedir.

Biz burada bir örneklik teşkil etmesi ve konunun daha iyi anlaşılması açısından sûre kelimesine, hem kavramsal hem de fonksiyonel açıdan değinmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Zemahşerî'ye göre *sûre*/السورة kelimesinin anlamlandırılmasında hangi kökten geldiği, vav'ın *asıl* mı yoksa *hemze*'den mi çevrilmiş olduğu önem arz etmektedir. Ancak kelime hangi kökten gelirse gelsin sonuç itibariyle Kur'ân'ın ilahî kelam oluşuna ve yüceliğine yakışır bir anlam ihtiva etmektedir.

Bu bağlamda Zemahşerî şu açıklamaları yapmaktadır. Ona göre eğer “*sûre*/السورة” kelimesindeki;

1. Vav eğer kelimenin “asıl harf”i ise:

a. Sûre/السورة kelimesi, şehrin surları anlamına gelen *sûr*/سور kelimesinden alınmıştır. Zira sûreler de ya surlarla çevrilmiş şehirler gibi, Kur'ân'ın sınırlanmış birer bölümüdürler ya da tıpkı şehrin surların içindekileri kuşatması gibi birçok ilim dalını ve farklı kullanım çeşitlerini ihtiva etmektedirler.

b. Sûre/السورة kelimesi, mertebe (derece) anlamına gelen *sevre*/سورة lafzından alınmıştır. Kur'ân'ın her bir bölümüne sûre denmesi ya okuyanın basamak basamak yükseldiği derece ve mertebeleri ihtiva etmesinden ya da dindeki yerinin yüceliğinden dolayıdır. Nitekim sûreler de kendi içinde uzun, orta ve kısa derecelere

⁴⁰⁰ Bakara Sûresi 2/23: “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...”

ayrılırlar. Cahiliye dönemi şairlerinden Nabîğa da (ö. 604 [?]) bir şiirinde sûre kelimesini bu anlamda kullanmıştır.

*Harrab ve Kad'in kabileleri o kadar cömerttirler ki,
Oraya bir an uğrayan bir daha orayı terk etmek istemez*⁴⁰¹

2. Vav “hemze” den çevrilmiş ise:

Bir şeyden arta kalan veya onun fazlası olan şeye *su're*/سُورَة dendiği gibi Kur'ân'ın her bir bölümü ve parçası için de sûre denmektedir.⁴⁰²

Kelimenin **sözlük** anlamını bu şekilde oldukça ayrıntılı bir şekilde izah eden ve bütün açıklamalarını Kur'ân'ın ilahî kelimeler oluşuna ve yüceliğine yönelik yapan Zemahşerî, *sûre*/السورة kelimesi için **terim** olarak kendinden önceki eserlerde yer almayan bir tanım yapar. Ona göre “İsimleri belli olan ve en az üç ayetten oluşan Kur'ân'ın her bölümüne sûre denir.”⁴⁰³

Keşşâf tefsirinde sûre isimlerinin nasıl verildiği ile ilgili çok net bir bilgi yer almamaktadır. Sadece ayetlerin tevkîfî olduğu söylenirken ‘sûrelerin bilinmesi gibi/كمعرفة السور’ ifadesi kullanılmakta⁴⁰⁴ ve dolaylı bir şekilde sûrelerin isimleri kastedilmektedir. Gerek sûre kelimesinin terim anlamından ve gerekse müfessirin Enes b. Mâlik’ten aktardığı hadisten anlaşıldığı kadarıyla ona göre sûrelerin isimleri de âyetler gibi tevkîfidir ve bu isimler bizzat Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.⁴⁰⁵ Zira sûrenin tanımında *el-müterceme/isimleri belli olan/المترجمة* kelimesi yer almaktadır.⁴⁰⁶ Bu da sûre isimlerinin sahabe veya tabiîn tarafından

⁴⁰¹ Ebû Ümame Ziyad b. Muaviye Nabîğa ez-Zübeynî (ö. m. 604), **Divânü'n-Nâbîğa**, thk. Ömer Faruk et-Tabba, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1994, s. 65. Keşşâf metni için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 97. Ayrıca biz burada ‘konan karga’ ifadesini maksadı ifade etmesi açısından ‘oraya bir an uğrayan’ diye tercüme ettik. “وَلَزُفُطِ حَرَابٍ وَقَدْ سُورَةٌ... فِي الْمَجْدِ لَيْسَ غَرَابُهَا مُطَارٌ”

⁴⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 97.

⁴⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 97. “الطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات”

⁴⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31.

⁴⁰⁵ Kaynaklarda Peygamberimizin sûrelerin “... sûresi demeyiniz fakat... nın içinde geçtiği sûre deyiniz /... لا تقولوا سورة... ولكن قولوا السورة التي تذكرونها فيها...” şeklinde adlandırılmasını emrettiğine dair rivayetler vardır. İlgili rivayet ve tahlili için bkz. Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), **el-Mu'cemü'l-Evsat**, thk. Tarık b. İvezullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, trs., Cilt: 6, s. 47; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki (ö. 458/1066), **Şuabü'l-İmân**, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd li'n Neşr ve't-Tevzi, Riyad, 2003, Cilt: 4, s. 172; es-Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 1, s. 187.

⁴⁰⁶ el-Müterceme / المترجمة kelimesi Keşşâf'tan sonra yazılan şerhlerde ve kaynaklarda “kendisine ait özel isim ile adlandırılan / المسماة الملقبة باسم مخصوص” gibi tanımlamalarla açıklanmaktadır. Bkz. Seyyid

sonradan verilmediği anlamına gelir. Zemahşerî'nin delil olarak kullandığı hadisi şerifte ise “*Bir adam Bakara ve Al-i İmran sûrelerini okuyunca, bizim gözümüzde büyüdü*”⁴⁰⁷ denilmesinden o dönemde surelerin isimlerinin belli olduğu, müfessirin de bunun üzerine fikir bina ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁰⁸

Zemahşerî'ye göre genelde yazılan tüm eserlerin özelde ise Kur'ân'ın bu şekilde bölümlere/sûrelere ayrılmasının birçok faydası vardır:⁴⁰⁹

1. “Tür”lerin ait oldukları “cins”in altında ve “sınıflar”ın da ait oldukları “tür”ün altında tasnif edilmesi, hepsinin tek bölüm olmasından daha iyi ve güzeldir.
2. Nasıl ki yolcunun, belli bir süre yol aldıktan sonra bir mola noktasında durup dinleneceğini bilmesi onu daha canlı ve diri tutuyorsa okuyucu da bir sûreyi ya da kitaptaki bir bölümü okuyup bitirdiği ve bir diğerine başladığı zaman okuma şevki yeniden canlanır. Daha aktif ve canlı bir şekilde okumaya başlar. Bundan dolayı kıraatçiler Kur'ân'ı *ecza*, *esbâ*, *uşûr* ve *ahmâs*⁴¹⁰ gibi teknik bölümlere ayırmışlardır.
3. Hafız bir sûreyi okuyup ezberlediği zaman, Allâh'ın kitabından başı sonu belli müstakil bir sûreyi hafızasına aldığını bilir. Ezberi onun gözünde kıymetlenir ve onu daha çok önemser. Nitekim bundan dolayı namazın

Şerif Cürcanî (ö.816/1413), Haşiye ale'l-Keşşâf, s. 239; Ebû'l-Fazl Celaledîn es-Suyûtî (911/1505), el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 4, s. 53; Muhammed b. A'la et-Tehanevi (ö. 1158/1745), **Keşşafu Istilahâtî'l-Fünûn**, thk. Ali Duhrûc, Cilt: 1, s. 989, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

⁴⁰⁷ “كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران، جد فينا” Zemahşerî bu hadisi iki yerde farklı ravilere nisbet ederek kullanmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 98; Cilt: 4, s. 623. Ayrıca onun kısa şekliyle aktardığı bu hadis kaynaklarda daha uzun bir metinle yer almaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), **Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs., Cilt: 3, s. 121, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî (ö. 458/1066), **es-Sünenü's-Sağîr**, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Câmiâtü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Karaçi/Pakistan, 1989, Cilt: 1, s. 356.

⁴⁰⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 98. Zemahşerî, benzer hadisleri sûrelerin faziletleri ile ilgili olarak da nakletmektedir. Bu konu bir sonraki başlıkta daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁴⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 98.

⁴¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Haccâc'ın yaptırdığı bir çalışma ile harf ve kelimelere göre taksim edilmiştir. Zemahşerî de bu taksimlerden dört tanesini burada zikretmektedir. **Esbâ**/أسباع: Kur'ân-ı Kerîm'in harf sayısına göre yediye bölünmesi demektir. **Eczâ**/أجزاء: Kur'ân-ı Kerîm'in her yirmi sayfalık bölümüne denir. **Uşûr**/عشور: Kur'ân-ı Kerîm'in harf sayısına göre ona bölünmesi demektir. **Ahmâs**/أخماس: Kur'ân-ı Kerîm'in harf sayısına göre beşe bölünmesi demektir. Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as İbn Ebû Davud, (ö. 316/929), **Kitâbü'l-Mesâhif**, thk. Muhammed b. Abduh, Mektebetü'l-Farûkî'l-Hadîse, Kahire, 2002, ss. 276-91, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Emevi ed-Dânî (ö. 444/1053), **el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'an**, thk. Ganim Kudduri Hamid, Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, Kuveyt, 1994, ss. 300-4.

esnasında bir sûreyi baştan sona tam olarak okumak sûrenin belli bir bölümünü okumaktan daha faziletli sayılmıştır.

4. Kur'ân'ın sûrelere ayrılmış olması, birbiriyle benzerlik ve çelişki arz eder gibi görünen ifadelerin bir arada bulunmasına, böylece anlamın daha kolay mülâhaza edilebilmesine, nazmın uyumlu olmasına ve daha nice faydalara sebep olur.⁴¹¹

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin burada sûre kelimesinin tahliline ve Kur'ân'ın sûrelere ayrılmasının faydalarına özellikle yer vermiş olması yalnızca bir terimin izah edilmesi amacına matuf değildir. Bize göre asıl amaç Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu ve insanların bunun benzerini hiçbir şekilde yapmaya muktedir olamayacaklarını bir kez daha ifade etmektir.⁴¹²

1.4.4. Kur'ân

1.4.4.1. Arapça İndirilmesi

Zemahşerî'ye göre **Kur'ân**, anlaşılın ve buyrukları yerine getirilsin diye Arapça olarak yaratılmış/mahlûk⁴¹³ ve Hicaz lehçesiyle⁴¹⁴ Kadir gecesinde⁴¹⁵ Hz. Peygamber dönemindeki insanların kullandıkları edebî üslupla⁴¹⁶ indirilmeye başlanmıştır.⁴¹⁷ Şayet Kur'ân, başka bir dilde indirilmiş olsa idi, o zaman Hz. Muhammed'in kalbine değil kulağına hitap etmiş ve peygamber de sadece manasını anlayamadığı bir takım harf ve sesleri işitmiş olurdu. Bu bağlamda Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'e kendi dilinde indirilmesi onun hem Hz. Peygamber hem de kavmi tarafından kalben hissedilmesi ve anlaşılması içindir. Nitekim insan birçok dil bilebilir ve anadilinin dışında öğrendiği bir dili mükemmel bir şekilde konuşuyor da olabilir. Ancak o dili ilk duyduğunda aklı önce lafızlara sonra manaya yönelir.

⁴¹¹ Bu son madde sadece Keşşâf'ta yer almakta, sûre kelimesinin açıklaması ile ilgili olarak Keşşâf'tan yararlanan Râzî ve Beyzavî gibi diğer müfessirlerin eserinde bulunmamaktadır.

⁴¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 97-8.

⁴¹³ Zemahşerî, Kur'ân'ın mahlûklığı konusunu, ne özel ne de alt bir başlıkta ele almaktadır. O, bu özelliği Kur'ân'la ilgili kullandığı kelimelerde ve sıfatlarda belirtmektedir. Bu konuyu hakkında ayrıntılı bilgi için birinci bölüm, mukaddime, metin tahlili başlığına bakınız.

⁴¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 15, Cilt: 2, s. 466.

⁴¹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 227.

⁴¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 85.

⁴¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 440, Cilt: 3, s. 335, Cilt: 4, s. 237.

Haliyle kişi ikisini bir bütün içinde algılayamaz ve anlayamaz. Bu özellik ancak anadilini konuşan bir kişi için geçerlidir. Böyle bir kişinin kalbi öncelikli olarak lafızlara değil konuşulan kelimelerin anlamına yönelir.⁴¹⁸

Müfessir, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmiş olmasının, bir geleneğin izinden giden⁴¹⁹ Hz. Muhammed'in, farklı dilleri konuşan tüm insanlığın ve cinlerin peygamberi olmasına engel teşkil etmediği görüşündedir. Zira ona göre Allah Teâlâ eğer isteseydi, konuşulan dillerin hepsinde Kur'an'ı indirebilirdi. Ancak tercüme bu ihtiyacı giderdiği⁴²⁰ ve ilâhî kelâmı uzun bir metin olmaktan koruduğu için Kur'an'ın tek bir dilde ve özellikle peygamberin kavminin dilinde inmiş olması daha muteberdir.⁴²¹ Ancak burada kanımızca Zemahşerî'nin akılcılığının ve Arap olmamasının bu görüşe meyiletmesinde bir etken olabileceği ihtimalini de gözden ırak tutmamak gerekir.

1.4.4.2. Tadrîcen İndirilmesi

Zemahşerî'ye göre Arapça olan Kur'an'ın inişi, kendinden önceki kitaplardan farklı olarak parçalar halinde⁴²² yirmi yıl⁴²³ sürmüştür.⁴²⁴ Böylelikle okuma yazma

⁴¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 335.

⁴¹⁹ Zemahşerî'nin ifadesine göre Hûd, Salih, Şuayb ve İsmâil peygamberler tebliğlerini Arapça olarak yapmışlardır. Hz. Muhammed de bu dili kullanarak uyarma görevi yapan peygamberlerden olsun diye Kur'an Arapça indirilmiştir. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 335.

⁴²⁰ Metnin ilerleyen kısımlarından anladığımız kadarıyla burada tercümelerin aslın yerine geçebileceği iddiası dile getirilmemekte; tercüme ve tefsirlerin, Arapça olan Kur'an-ı anlama ve açıklamaya yardımcı oldukları ifade edilmektedir. Ayrıca dünyanın çeşitli bölgelerinde bulunan farklı ümmetlerin, tahriften uzak tek bir kitap üzerinde ittifak edip onun lafzını ve manasını anlama çabası içine girmiş olmalarının da faydalarının olduğu söylenmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 539.

⁴²¹ Zemahşerî, bütün bu açıklamalarını İbrahim Sûresi 11/4. âyetteki “Biz her elçiye mutlaka kendi kavminin diliyle gönderdik...إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ” ifadesinin izahında yapmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 539.

⁴²² Zemahşerî, diğer kutsal kitapların bir defada toptan indirildiğini söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 278.

⁴²³ Zemahşerî üç yerde Kur'an'ın yirmi yılda indirildiğini söylemekte ve herhangi bir delil sunmamaktadır. Bu belki de fetret dönemleri dikkate alınarak söylenmiş bir ifade olabilir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 576, Cilt: 3, s. 278, Cilt: 4, s. 417. Buna mukabil Kur'an'ın yirmi üç yılda indiği ise iki yerde geçmektedir. Bunlardan birincisi, Furkân Sûresi 35. âyetin tahlilinde geçmektedir. Zemahşerî burada Kur'an'ın tek bir celsede indirilmesi gerektiğini söyleyen inkârcılara karşı onun indirilişinin neden zamana yayıldığının hikmetini anlatmaktadır. Bu esnada önce kendi görüşü olarak Kur'an'ın *yirmi yılda* nazil olduğunu söylemekte ve sonra “denildi ki/قِيلَ” terimi ile bunun *yirmi üç yıl* olduğunu aktarmaktadır. Yirmi üç yıl görüşüne dair diğer bilgi ise Kadir Sûresinin tefsirinde geçmektedir. Müfessir bu sûrenin ilk âyetinin üç yönden Kur'an'ın büyüklüğüne delalet ettiğini belirtmekte ve bu delilleri sıralarken rivayet edildi ki terimiyle bir nakilde bulunmaktadır. Bu nakilde Kur'an'ın, Kadir gecesinde, tek bir celsede Levh-i

bilmeyen peygamberin kalbi güçlenmiş, sorulara ve hadiselerle göre inen ayetleri daha kolay ezberlemiş ve anlamıştır.⁴²⁵ Allah'ın muhafaza etme görevini bizzat kendi üstüne aldığı ve hafızların da ezberleyerek koruduğu Kur'an'da eksiklik, fazlalık, tahrif ve tebdil sözkonusu değildir. Eğer öyle olsaydı nazil olduğu andan itibaren Kur'an'a yapılacak olan herhangi bir harf, hareke veya sükûn değişikliği⁴²⁶ gibi ufacık bir müdahale dahi hemen herkesin dikkatini çeker ve doğrudan reddedilirdi.⁴²⁷ Ancak diğer kutsal kitaplar, din adamları ve âlimler tarafından korunduğu için onlarda tahrif söz konusu olmuştur.⁴²⁸

1.4.4.3. Tebdil Olmayışı

Bu bağlamda Müfessirimiz, kelime olarak değiştirmek anlamına gelen *tebdil*'in⁴²⁹ Allah Teâlâ tarafından korunan Kur'an'da bulunmadığını ifade etmekte; ancak Nahl 16/101. âyetin⁴³⁰ izahında tebdil olarak tanımlanan “nesh”in, tenzîl'in parça parça olması gibi maslahatlara binaen yapıldığını ve geçerli olduğunu söylemektedir. Böylelikle Kur'an'da neshi yani bir ayetin hükmünün başka bir âyetle değiştirilmesi şeklinde gerçekleşen tebdil'i kabul etmiş olmaktadır. Bu ayrımı yaparak belki de insanlar tarafından yapılan tebdil ile bizzat Allah Teâlâ tarafından yapılan “tebdil”in farklı olduğunu dile getirmeyi amaçlamış olabilir.⁴³¹ Ancak bize göre ilkesel olarak kabul ettiğimiz gerçek, her ne isim altında ve her ne sebeple olursa olsun, ister sözlük ister terim anlamından yola çıkılsın, “tebdil” adı altında olsa bile hiçbir değişikliğin Kur'an'da bulunmadığıdır. Bu açıdan bakıldığında Zemahşerî'nin de geçmiş kültürde yer aldığı şekliyle anladığı ve anlattığı nesh'e yeni bir açılım getirmesi ve bize göre tefsirinde sergilediği bu çelişkiden kurtulması

Mahfuz'dan dünya semasına indirildiği, Cebrail'in onu kâtip meleklerle yazdırdığı, sonra da onun **yirmi üç yılda** peyderpey Peygamber'e indirildiği bilgisi yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 278, Cilt: 4, s. 780.

⁴²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 576.

⁴²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 278.

⁴²⁶ Bu konuya kıraatler başlığında ayrıca değinilecektir.

⁴²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 640, Cilt: 2, s. 572.

⁴²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 637; Cilt: 2, s. 572.

⁴²⁹ Bkz. Halîl b. Ahmed, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), **Kitâbü'l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru Mektebetü'l-Hilâl, yrs., trs., Cilt: 8, s. 45.

⁴³⁰ Nahl Sûresi 16/101: “*Biz bir ayeti, başka bir ayetin yerine getirip değişiklik yaptığımız zaman.../... إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ*”

⁴³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 634.

gerekirdi.⁴³²

1.4.4.4. Mushaf Hattının Esas Alınması

Zemahşerî, Kur'ân metninin korunmuşluğu ve sağlamlığı açısından, Kur'ân'ın Arapça yazılış şekline de ayrıca değinir ve tam bir teslimiyetle Mushaf'ın hattına bağlı kalır. Kıyas ve kural dışı birçok yazılımlar⁴³³ olmasına rağmen o, Mushaf hattına tabi olmanın sünnet olduğunu ve değiştirilemeyeceğini “*Mushaf hattında, hece ve hat ilminin üzerine bina edildiği kurallara uymayan yazılımların bulunduğu tartışmasızdır. Ancak bu, ne Kur'ân'ın muhafazasının bekasına, ne de lafzın doğru okunmasına herhangi bir zarar ve noksanlık getirmemektedir. Zira Mushaf'ın hattına uymak sünnettir ve ona muhalefet edilmez*” cümleleri ile ifade eder.⁴³⁴ Bu düşüncesine ilaveten, Mushaf hattında hata olduğunu iddia edenleri eleştirir ve bunlara ancak “*Kitab'ı*⁴³⁵ *incelemeyen, Arap Dil Ekollerini bilmeyen, farklı üslupların ustaca kullanımı hakkında herhangi bir fikre sahip olmayan kişilerin itibar edeceğini*” söyler.⁴³⁶

Zemahşerî, kıraatler bağlamında her ne kadar tüm Mushafları dikkate alsa da yazım noktasında özellikle İmam Mushaf'ını esas alır⁴³⁷ ve Mushaf hattına aykırı rivayetleri, Kur'ân'ın korunmuşluğunu zedeleyeceği endişesi ile çok kesin bir dille reddeder.⁴³⁸ Örneğin Rad 13/31. âyette kâtibin ‘أَفَلَمْ يَأْسِ’ yazması gerekirken uyku bastırdığı için yanlışlıkla bir harf ilave ile ‘أَفَلَمْ يَأْسِ’ şeklinde yazdığı rivayeti, Zemahşerî'nin ifadesiyle “*vallahi kesin ve tartışmasız bir uydurmadır.*”⁴³⁹ Kaldı ki bu kelime Mushaf'ta da ‘أَفَلَمْ يَأْسِ’ şeklinde yer almaktadır. Yine müfessirimiz, İmam Mushaf'ının değeri ile ilgili olarak Arapça yazısının Kur'ân (İmam Mushaf'ı) ile netleştiği ve sağlamlaştığı fikrini savunur. Tövbe 9/47. âyette yer alan ‘وَلَا وَضَعُوا’

⁴³² Nesh konusu, ileriki bölümlerde müstakil bir başlık olarak ele alınacaktır.

⁴³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 332.

⁴³⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 27. Mushaf hattındaki kıyas dışılıklar ve ona tabi olmanın sünnet oluşu ile ilgili benzer ifadeler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 265, 332.

⁴³⁵ Ebû Hayyân'a göre buradaki kitap Kur'ân değil Sibeveyh'in el-Kitab'ıdır. Zira Sibeveyh bu konuyu ilgili eserinde ele almıştır. Bkz. Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, Cilt: 4, s. 135.

⁴³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 590.

⁴³⁷ Farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 102, Cilt: 3, s. 265.

⁴³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 530-531.

⁴³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 531.

kelimesinin, İmam Mushaf’ında bir elif fazla olarak yazılmasının gerekçesini “*Arap yazısından önce fetha, elif ile ifade ediliyordu. Arap yazısı da Kur’ân’ın nüzûlüne yakın bir dönemde icad edilmişti. Böylelikle Arapların zihninde bu eliften bir iz kaldı ve onlar da hemzenin şeklini, elif olarak yazdılar ve onu diğer bir elif ile de fethalı yaptılar. Nitekim Neml sûresi 21. âyet de yer alan ‘أَوْ لَاذِجْه’ kelimesi de aynı şekilde yazılmıştır*”⁴⁴⁰ diyerek izah eder. Böylelikle o, (zımnen) Arap Dili, Edebiyatı ve yazısının Kur’ân’la geliştiği ve onunla netleşip son şeklini aldığını ifade etmeye çalışır.⁴⁴¹

Zemahşerî’nin, Mushaf hattına bu denli önem atfetmesi belki birtakım açılardan eleştirilebilir. Mushaf ve kıraat konuları dikkate alındığında Keşşâf’ta birtakım çelişki gibi gözüken hususlara da rastlanabilir. Ancak Kur’ân’ı anlamaya, tefsir yapmaya, inanç, ibadet ve ahlak konularını Kur’ân’la temellendirmeye çalışan bir kişinin Kur’ân’ın metni, yazısı, yazılımı ve hatta Arapça’ya Cebraîl’in mi yoksa Hz. Pegamber’in mi döktüğü gibi konularda kendi zihninde bir ön kabul ve kararlılıkla Kur’ân’a yaklaşması ve görüşlerini bunun üzerine bina etmesi gerekir. Aksi takdirde Kur’ân’la ilgili yapılan tüm yorumlar ve ileri sürülen görüşler temelden sarsılır ve tutarsız hale gelir. Bize göre Zemahşerî’nin de yapmaya çalıştığı -her ne kadar kısmen eleştirilecek noktalar olsa da- görüşlerini ve yorumlarını sağlam bir zemin üzerine bina etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

1.4.4.5. Eksiklik ve Fazlalığın Olmaması

Zemahşerî’ye göre, metinsel manada her türlü beşerî izden ve bozukluktan korunmuş olan Kur’ân’da hazf, zâid, tekrarlar⁴⁴² ve farklı lehçeler⁴⁴³ elbette ki vardır. Bunlar Kur’ân’ın kendine ait ilgi çekici özelliklerindendir ve bir eksiklik değildir.⁴⁴⁴ Nitekim hazifler cümle içindeki manadan anlaşılırken zâidler, anlamı daha da

⁴⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 277.

⁴⁴¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, “Arap”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991, Cilt: 3, ss. 276-309; Muzaffer Özli, “İslam’ın İlk Asrında Kur’ân’ın ve Hadis’in Arap Dili ve Edebiyatına Olan Tesiri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Elazığ, 1997, ss. 227-239; Nurettin Turgay, “Kur’ân ve Arap Dili”, **Diyanet İlmî Dergi**, Ankara, 1998, Cilt: 34/3, ss. 71-78.

⁴⁴² Tekrarlar konusu ileride müstakil bir başlık olarak ele alınacaktır.

⁴⁴³ Lehçeler konusu kıraat başlığında ayrıca ele alınacaktır.

⁴⁴⁴ İlgili örnekler ve açıklamalar için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 79, Cilt: 4, s. 655.

kuvvetlendirme görevi ifa etmektedirler.⁴⁴⁵ Ancak Kur'an'ın bazı ayetlerinin indikten sonra bir şekilde yok olduklarına dair rivayetler, iyi tahkik edilmeli ve bu konuda tutarlı olunmalıdır. Müfessire göre “*recm ayeti*”⁴⁴⁶ örneğinde olduğu gibi Kur'an'da metinsel olarak yer almayan ifadeler,⁴⁴⁷ nesh cümlesinden değerlendirilebilir. Fakat mensûh olan bu ifadenin aslında Hz. Aişe'nin evindeki bir sayfada yazılı olduğu ve keçi tarafından yenilmesi sonucu yok olduğu gibi hikâyelere asla itibar edilmemelidir. Bunlar ancak Rafizîlerin⁴⁴⁸ ve dinden dönenlerin/mülhid uydurmalarıdır.⁴⁴⁹

Bize göre müfessir, her ne kadar ilahî korunmuşluk açısından Kur'an'ı korumaya çalışıyor olsa da burada ciddi bir hataya düşmektedir. Zira o, recm ayetinin, az önce yukarıda belirttiğimiz Kur'an'ın yorgunluk dolayısıyla yanlış yazılması rivayetindeki gibi insanî bir hata ile kaybolma iddiasına karşı çıkarken, Ahzâb Sûresi ile ilgili bu rivayetin⁴⁵⁰ asıl ana temasının, Kur'an'dan uzun bir bölümün eksikliğini vurguladığını göz ardı etmektedir. Nitekim rivayet dikkatlice

⁴⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 480, Cilt: 2, s. 79.

⁴⁴⁶ Mensûh olduğu iddia edilen recm ayeti kaynaklarda şu metin ile geçmektedir. “*Evli erkek ile evli kadın zina ettiklerinde onları Allah'tan (c.c.) İbretlik bir ceza olmak üzere kesinlikle recmediniz/الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نکالا من الله والله عزيز حكيم*” Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî (ö. 255/868), **Sünenü'd- Dârimî**, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suud, 2000, Hudûd, 16; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebei el-Kazvîni İbn Mace (ö. 273/887), **Sünenü İbn Mace**, thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, trs., yrs., Recm, 1; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî (ö. 303/915), **es-Sünenü'l-Kübra**, thk. Hasan Abdûlmunim Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001, Recm, 5. Zemahşerî, de bu ifade için “*recm ayeti*” tanımlamasını kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 156.

⁴⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf'ta “Recm âyeti” dışında metin olarak Kur'an'da yer almayan başka herhangi bir ifadeden bahsetmemektedir. Ona göre Nâsih-Mensûh âyetler için Nesh konusunun sonunda sunduğumuz tabloya bakılabilir.

⁴⁴⁸ **Rafizî**: Başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e daha sonra ise bütün Şii fırkaları ile Şii unsurları taşıyan bazı batınî gruplara verilen isim. Bu kavramın zaman içerisinde kimler için kullanıldığı ile ilgili ayrıntılı ve daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Rafizîler”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 34, ss. 396-397. Rafizî'lere yönelik bu iddialar, Kadı Abdülcebbâr tarafından da aynen ifade edilmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024-1025), **Şerhu Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 601.

⁴⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 518.

⁴⁵⁰ Hadis kaynağı açısından bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani (ö. 211/827), **el-Musannef fi'l-Hadîs**, thk. Habîburrahman A'zami, Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1403, Cilt: 7, s. 329; Ahmed b. Hanbel, Cilt: 5, s. 132; İbn Hibbân (ö. 354/965), **Sahîh-u İbn Hibban**, Cilt: 9, s. 274. Keşşâf'ta yer aldığı şekli ile: “Zirr dedi ki: Übeyy b. Ka'b (r.a.) bana şöyle dedi: Ahzab sûresini kaç âyet olarak sayıyorsunuz? Ben yetmiş üç âyet dedim. O da: Übeyy b. Ka'b'in yemin ettiği zat hakkı için o, Bakara sûresi kadar veya daha uzundur. Ve biz “Evli erkek ile evli kadın zina ettiklerinde onları Allah'tan (c.c.) ibretlik bir ceza olmak üzere kesinlikle recmediniz” âyetini bu sûrede okurduk dedi.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 518.

okunduğunda, metni ortadan kalkan veya kaybolanın sadece *recm* ayeti olmadığı hemen anlaşılacaktır. Ahzab sûresi yetmiş üç âyet olduğuna ve ilgili rivayet ışığında Kur'ân'ın en uzun sûresi olan Bakara sûresine denk gelmesi gerektiğine göre iki yüzün üzerinde ayetin eksikliği söz konusudur. Kur'ân'ın sünnetle neshi⁴⁵¹ ayrı bir konu olmakla beraber bu kadar fazla ayetin yokluğunu herhalde sadece nesh ile izah etmek pek de mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak hem müfessirin hem de bu görüşte olan kişilerin bir taraftan Kur'ân'da hiçbir eksiklik ya da fazlalığın bulunmadığını savunmaları fakat diğer taraftan “*recm âyeti*” nin varlığını kabul etmeleri ciddî bir tutarsızlık olarak gözükmemektedir. Bize göre her ne sebeple olursa olsun Kur'ân'da bir eksiklik veya fazlalığın varlığını kabul etmek ya da “*recm âyeti*”nin varlığı gibi buna kapı aralayacak rivayetleri ve düşünceleri desteklemek, ilkesel olarak tutarsız bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşım hem Kur'ân'ın ilâhiliğine hem de Allâh tarafından korunmuşluğuna hâlel getirmektedir.

1.4.4.6. Mu'ciz Oluşu⁴⁵²

Zemahşerî'ye göre metin açısından bu denli sağlam, gerek nazım ve gerekse i'caz açısından diğer kitaplardan daha üstün olan Kur'ân,⁴⁵³ içerik ve belagat açısından da son derece muhkem ve mu'cizdir. Onda herhangi bir tenakuz veya ihtilafın bulunması sözkonusu değildir. Bazen ilk bakışta kelimeler veya ayetler arasında bir uyumsuzluk var gibi gözükse de dikkatlice inceleyen bir kişi bunun mümkün olmadığını ve olamayacağını hemen fark edecektir.⁴⁵⁴ Zira Arapların, belagat ve beyân sahiplerinin aciz kaldığı bir nazım ve üslupla bizzat Allah Teâlâ tarafından telif edilen Kur'ân,⁴⁵⁵ belagat ve fesâhatin bütün özelliklerini kendisinde barındırmakta⁴⁵⁶ ve bu özellikler ile muhataplarına meydan okumaktadır.⁴⁵⁷ Bu

⁴⁵¹ Bu konu ileride nesh başlığı altında ele alınacaktır.

⁴⁵² Burada Kur'ân'ın mu'cizliğine genel olarak değinip ayrıntılı açıklamayı, İ'câzü'l-Kur'ân başlığında yapacağız.

⁴⁵³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 733.

⁴⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 540, Cilt: 2, s. 702, Cilt: 4, s. 70, 125. Keşşâf'ın en önemli özelliklerinden birisi olduğunu düşündüğümüz bu konu, örnekleriyle beraber daha detaylı bir şekilde Müşkilü'l-Kur'ân başlığında ele alınacaktır.

⁴⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 592, Cilt: 2, s. 440.

⁴⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113.

⁴⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 6.

sebeple onda herhangi bir eksikliğin veya acziyetin bulunması imkân dâhilinde değildir.

Kur'ân'ın, metin, fesahat ve belagat yönüyle mükemmel, muhkem ve mu'ciz oluşu onun beşer ürünü olmayıp ilahî bir kelim olduğu en bariz kanıtıdır. Muhatapları aciz bırakan bu üstün yönleri onun eşsiz ve etkili anlamında da mevcuttur. Kur'ân'da söylenen herhangi bir manayı ifade edebilecek benzer bir cümlelerin kurulması asla mümkün değildir. Beşerî bir kelamın ne metin ne de anlam yönüyle Kur'ân gibi ilâhî bir kelimla bırakın eşdeğer olmasını mukayesesi bile söz konusu olamaz. Bu açıdan Zemahşerî de Kur'ân'ın üstünlüğünü yine kendisi gibi ilâhî olan diğer kutsal kitaplarla karşılaştırarak izah etme yolunu seçmiştir.

1.4.4.7. Kutsal Kitaplardan Üstünlüğü

Kur'ân, kendinden önceki kutsal kitaplara muvafık olan⁴⁵⁸ ve onları tasdik eden son ilahi kitap olmakla birlikte metin, anlam ve ahkâm bakımından onlardan daha üstün ve daha etkilidir. Zira Kur'ân'da yer alan hükümler, Yahudi ve Hristiyan uygulamalarının aşırılıklarını gideren ve her ikisinin arasını bulan daha mutedil bir özelliğe sahiptir.⁴⁵⁹ Ayrıca Kur'ân, Müslümanlar tarafından ayetlerindeki apaçık mu'cizliği dolayısıyla geçmişten günümüze ezberlenmekte ve hafızlar tarafından her zaman ve mekânda okunmaktadır. Ancak diğer kutsal kitaplar için böyle bir özellik söz konusu değildir. Onlar ezberlenmeksizin sadece yazılı metinlerden takip edilerek okunmaktadırlar.⁴⁶⁰ Bu bağlamda Keşşâf tefsirinin geneline bakıldığında, Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplardan şu yönleriyle üstün olduğu vurgulanmaktadır.

1. Son ilâhî kitap oluşu,
2. Âyetlerinin mu'ciz oluşu,
3. Ümmet tarafından ezberlenip okunuyor olması,
4. Muhafazasını bizzat Allah'ın üstlenmiş olması,⁴⁶¹
5. Kur'ân'ın diğer kitaplar üzerinde murakıp/denetleyici olması.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 624.

⁴⁵⁹ Zemahşerî bunu, Bakara 2/222 âyetin izahında hayızlı kadının durumunu açıklarken “denildi/فيل” ifadesi ile aktardığı bir görüşün içinde söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 265.

⁴⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 458-459.

⁴⁶¹ Diğer kutsal kitaplar, din adamları ve âlimler tarafından korunmaktadırlar. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 572.

Zemahşerî'nin Kur'an'ın ümmet tarafından ezberlenmesini herhangi bir ayırım yapmaksızın diğer kutsal kitapların hepsinden üstün bir yön olarak görmesi ve bunu ayetlerin mu'cizliği ile birlikte sunması kanımızca doğru bir yaklaşım değildir. Zira Yahudi çocukların sinagoglardaki eğitimlerinde altı yaşından itibaren Tevrat'ı, on yaşından sonra Talmut'u ve daha sonrasında ise diğer dini metinleri ezberleme geleneği günümüzde hala devam etmektedir.⁴⁶³ Bunun da ötesinde Tevrat'ın nasıl yazılacağı, nerede, ne zaman ve ne şekilde okunacağı bile gelişigüzel değil birtakım kurallar çerçevesinde yapılmaktadır.⁴⁶⁴ Kaldı ki Hinduizm gibi Müslümanlar tarafından beşerî ve batıl kabul edilen bir dinde bile en önemli kutsal metin olan "Veda"lar da yine belirli kurallar çerçevesinde bazı müntesiplerince ezbere bilinmektedir.⁴⁶⁵ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere ilâhî metinlerin ezberlenmesi, sadece Kur'an'a has ve onu diğer kutsal metinlerden üstün kılan bir özellik değildir. Belki müfessirimiz, hafızlık kültürü dolayısıyla Kur'an'ın diğer kutsal kitaplardan daha fazla halk arasında ezberlenme özelliğine sahip olduğunu söylemek istemiş olabilir. Ancak böyle bir düşünce bile müfessirin diğer kültürlerle yeterince hâkim olmadığını gösterir.

Sonuç olarak bize göre Kur'an'ın üstünlüğünü, ezberlenme yaygınlığında değil metin-anlam mu'cizliği ile evrensel oluşuna ilaveten diğer kitaplardan farklı olarak özellikle onu korumayı bizzat Allah'ın üslenmiş olmasında aramak gerekir ki bu da onun son ilâhî kitap oluşu ile son derece uyumlu ve doğru orantılıdır.⁴⁶⁶

⁴⁶² Zemahşerî Mâide sûresi 5/48. âyetteki "*müheymîn*/مُهَيِّمِينَ" kavramına bu anlamı yüklemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 639.

⁴⁶³ Yahudi çocukların sinagogdaki eğitim süreçlerine yönelik "Covered in the Dust of Your Rabbi!" başlıklı altı sayfalık internet makalesi için bkz. <http://ibobs.org/reading/CoveredDustRabbi.html>, 19.03.2013. Bu bağlamda Kur'an ve Tevrat'ın halk arasında okunması, ezberlenmesi ve anlaşılmasının karşılaştırmalı olarak incelenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁴⁶⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Louis Isaac Rabinowitz, Warren Harvey, Louis Jacobs, Alvin Kass, "Torah" *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem, 1996, Cilt: 15, ss. 1235-1259.

⁴⁶⁵ Vedaların değeri, korunması ve ezberlenmesi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Wayne Howard, *Veda Recitation in Varanasi*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986; Hartmut Scharfe, *Education in Ancient India*, Brill, Leiden, 2002.

⁴⁶⁶ Maide Sûresi 5/44: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِمَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالزَّيَّاتُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابٍ..."; Hicr Sûresi 15/9: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"؛ "اللَّهُ

1.4.4.8. Düzgün Okunmasının Gerekliliği

Zemahşerî, metin ve içerik bakımından bizzat Allah Teâlâ tarafından korunan ve diğer kutsal kitaplardan üstün olan Kur'ân'ın bu özelliklerine yakışır bir şekilde anlamına dikkat edilerek düzgün telaffuzla okunması gerektiği düşüncesindedir. Kur'ân'ın düzgün bir şekilde okunması ise ona göre ancak acele etmeden, yavaş yavaş, harfleri tane tane söyleyip harekelerin hakkını vermekle olur.⁴⁶⁷ Bu bağlamda o, *el-Mufasssal* adlı eserinin son bölümünü özellikle harfler, harflerin mahreçleri ve idğam gibi tecvid konularına ayırmış, başlıkların birçoğunu ayetlerle örneklendirerek izah etmiştir.⁴⁶⁸ Keşşâf tefsirinde konu ile ilgili en net örnek Tekvîr Sûresi 24. âyette⁴⁶⁹ yer almaktadır.⁴⁷⁰ İlgili ayetteki 'بِظَنِّينَ' kelimesi,⁴⁷¹ müfessirin nakline göre 'بِظَنِّينَ' şeklinde *dat/ض* harfi ile de okunabilmektedir. Nitekim Peygamberimiz, Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mesud'un mushaflarında yer alan bu kıraatlerin her ikisini de okumuştur. Ancak Zemahşerî'ye göre kelimenin değişen kökleri, kıraatleri ve anlamlarının yanı sıra burada asıl önemli olan husus, her iki harfî mahreçlerine uygun okuma zorunluluğudur. Zira Müfessire göre bizzat kendi mahreçlerinden çıkarılarak okunması vacip olan bu iki harfin farklılığını Kur'ân okuyanların mutlaka bilmesi gerekmektedir. Çünkü '*dat/ض*' ve '*zı/ظ*' harflerinin mahreçleri birbirlerinden tamamen farklıdır.⁴⁷² '*Dat/ض*' harfi, '*cim/ج*' ve '*şin/ش*' gibi şeceriyye⁴⁷³ harflerinden

⁴⁶⁷ Zemahşerî, Kur'ân'ı yavaş bir şekilde okumanın "iyi okuyuş" olduğunu ifade ederken hızlı bir şekilde okumanın da "en kötü okuyuş" olduğunu söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 637.

⁴⁶⁸ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1993, ss. 545-57.

⁴⁶⁹ Tekvir Sûresi 81/24: "وَمَا هُوَ عَلَى الْعَذِيبِ بِظَنِّينَ" O, vahiyleri iletmede cimri değildir"

⁴⁷⁰ Keşşâf tefsirinde bu örnek dışında sadece bir yerde daha harflerin mahreçlerine yönelik çok kısa bir bilgi yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 251.

⁴⁷¹ Elimizdeki mevcut Kur'ân metinlerinde kelime بِظَنِّينَ şeklinde dat harfi ile yazılıdır. Ancak müfessir, önceliği zâ/ظ harfine vermiş, daha sonra dat/ض harfi ile de okunabileceğini söylemiştir. Biz de burada aynen Keşşâf metninde olduğu gibi kelimeyi ظ/zı harfi ile بظنين şeklinde yazmayı uygun gördük. Müfessirin ifadesine göre بظنين: suçla itham edilmek; بِظَنِّينَ ise cimri olmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda eğer kelime بظنين şeklinde okunursa ayetin anlamı "O, vahiyleri iletmede suçlanmış değildir"; بِظَنِّينَ şeklinde okunması halinde ise "O, vahiyleri iletmede cimri değildir" şeklinde olacaktır. Günümüz meallerine bakıldığında ise genellikle her iki anlamın birleştirilerek verildiği dikkati çekmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 713.

⁴⁷² Zemahşerî, burada her iki harfin mahrecini ayrı ayrı izah etmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 713.

⁴⁷³ Huruf-i Şeceriyye: Ağız boşluğundan çıkan harfler için kullanılan bir terimdir. Bunlar ح, ج ve ش

iken ‘zı/ظ’ harfî, ‘zel/ذ’ ve ‘se/ث’ gibi zevlakıyye⁴⁷⁴ harflerindedir.⁴⁷⁵ Bu iki harften birinin diğerrinin yerine kullanılması ‘zel/ذ’ harfinin ‘cim/ج’; ‘se/ث’ harfinin de ‘şin/ش’ harfî yerine kullanılması gibi olur ki bu tamamen yanlıştır. Harflerin mahreçlerine dikkat edilmesi konusunda bu denli hassas olan Zemahşerî, bize göre abartılı bir ifade ile Arap olmayanların çoğunun dikkatsizlikleri yüzünden bu iki harfî yanlış bir şekilde birbirlerinin yerine telaffuz ettiklerini ve hatta doğru söylemeye çalışırken de bunu başaramayıp hata yaptıklarını söyler.⁴⁷⁶

1.4.4.9. Anlamı Gözetilerek Okunmasının Gerekliliği

Yukarıda aktardığımız örnekten de anlaşılacağı üzere Kur’ân’ın okunuş şekli onun anlamını da etkilemektedir. Müfessirimize göre Kur’ân’ın sadece düzgün okunması onun anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Bunun için Kur’ân’ın özellikle kelimeler ve ayetler üzerinde düşünülerek, anlamı gözetilerek okunması gerekmektedir.⁴⁷⁷ Zira Kur’ân’ı sadece yüzünden okuyup anlamı üzerinde düşünmeyen kimse ondan pek fazla istifade edemez. Bunlar, sütü delevleri olduğu halde onları sağamayan, doğurgan kısırakları bulunduğu halde onlardan yavru alamayan kişilere benzerler.⁴⁷⁸

Burada Kur’ân’ı anlayarak okumanın ne kadar önemli olduğunun daha iyi anlaşılması için müfessirimizin Hasan-ı Basrî’den naklettiği bir olayı aktararak bu konuyu bitirmek istiyoruz.

harfleridir. Bkz. Halil b. Ahmed (ö.175/791), Kitâbü'l-Ayn, Cilt: 1, s. 58.

⁴⁷⁴ Zemahşerî, bu terimi dilin ucundan çıkartılan harfler için kullanmaktadır. Ancak kaynaklarda bu harfler için zevlakıyye ya da yakın kalıpta bir ifade yerine daha ziyade liseviyye gibi farklı isimler yer almaktadır. Zevlakıyye harfleri kaynaklarda ل ب ف şeklinde altı harf olarak sıralanmaktadır. Liseviyye harfleri: ط , ذ ve ث harfleridir. Bkz. Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, Cilt: 1, s. 58; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el- Ezherî (ö. 370/980), **Tehzîbü'l-Luğa**, thk. Muhammed Avz Mer’ab, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut, 2001, Cilt: 1, s. 40. Peltek olan bu üç harf için “zevlakıyye” teriminin kullanılmasının doğruluğu, yanlışlığı ve ilk ne zaman ortaya çıktığı kıraat ve tecvit ilmini ilgilendiren ayrı bir araştırma konusu olmakla beraber bizim burada dikkatimizi çeken Zemahşerî’den sonra bazı tefsirlerde bu terimin ve açıklamaların birebir aynen yer almış olmasıdır. Bkz. Şemsüddîn Hatib Muhammed b. Ahmed Şîrbînî (ö. 977/1570), **es-Sirâcü'l-Münîr**, Matbaatu Bûlak, Kahire, 1285, Cilt: 4, s. 495; Muhammed Reşid Rıza (ö. 1354/1935), **Tefsirü'l-Kur’ânî'l-Hakim= Tefsirü'l-Menar**, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitab, Kahire, 1990, Cilt: 1, s. 84.

⁴⁷⁵ Harflerin mahreçleri ve özellikleri için bkz. Zemahşerî, **el-Mufasssal**, s. 546.

⁴⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 713.

⁴⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 540, Cilt: 4, s. 90.

⁴⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 90.

Bir köle ve bir çocuk anlamını bilmeden Kur'ân-ı okudular, harflerini ezberlediler, ancak emirlerini ihmal ettiler. Onlardan birisi: “yemin ederim ki tek bir harf hata yapmadan Kur'ân'ı okudum dedi.” Oysaki vallahi o, Kur'ân'ın tamamını hatalı okumuştur. Onda Kur'ân'ın ne ahlakından ne de amellerinden hiçbir iz yoktur. Vallahi o harfleri ezberlemiş ama Allâh'ın emirlerini kaybetmiştir. Vallahi bu kişiler ne hükemâdan ne de camilerde saflara çekidüzen veren kişilerden sayılırlar. Allâh Teâlâ bu gibi insanların sayısını artırmasın. Ey Allah'ım! Bizi mütedebbir âlimlerden kıl, mütekebbir karîlerden muhafaza eyle!⁴⁷⁹



⁴⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 90-1.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN KEŞŞÂF

Kendinden sonrakiler için önemli bir otorite ve bir kaynak olan Zemahşerî'nin Kur'ân ve Kur'ân İlimleri hakkında neler söylediği ve bunların onun tefsirine nasıl katkı sağladığı meselesi bizim açımızdan bilinmesi gereken önemli noktalardan birisidir. Bu bağlamda biz, çalışmamızın bu bölümünde bazı temel Kur'ân İlimlerini bizzat Zemahşerî'nin kendi tanımlamaları ve açıklamalarından yola çıkarak izah etmeye çalışacağız. Böylelikle Zemahşerî'nin Kur'ân İlimlerine bakış açısını bizzat kendi cümlelerinden yola çıkarak tespit etmiş olacağız.

Kur'ân İlimleri

Kur'ân'ın nüzulünden sonra tarihsel süreç içerisinde kavramlaşarak günümüze kadar intikal etmiş olan *Kur'ân İlimleri*/علوم القرآن kavramı, artık ana teması Kur'ân olan, Kur'ân'la ilgili çeşitli ilimleri ve araştırmaları kendisine konu edinen bir bilim dalı olarak Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.⁴⁸⁰

Bu bağlamda biz şimdi müfessirimizin Kur'ân ilimlerini nasıl ele aldığını, ayetleri ve sûreleri tefsir ederken bu ilimlerden nasıl yararlandığını ve bunun tefsire ya da bir başka ifade ile Kur'ân'ı anlamaya nasıl katkı sağladığını göstermeye çalışacağız. Alt başlıklarda ise Keşşâf tefsirinde bizzat isimleri belirtilerek yer alan Kur'ân İlimleri konularına yer vereceğiz. Böylelikle bir taraftan bu ilimleri müfessirimize göre izah etmiş olurken diğer taraftan o dönemde müfessirin zihninde

⁴⁸⁰ Kur'ân İlimlerinin tanımı, kapsamı ve literatürü hakkında pek çok eser, tez ya da makale olduğu için tarihçesi, içeriği vs. hakkında ayrıntıya girmeyeceğiz. Kur'ân ilimleri ile ilgili bazı kitaplar için bkz.: Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısri İbn Vehb (ö. 197/812) **el-Câmiu fi-Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Miklos Muranyi, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yrs., 2003; Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), **Fehmu'l-Kur'ân ve Maânîhi**, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1979; Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), **Fünûnü'l-Efnân fi Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân**, Daru'l-Beşâir, Beyrut, 1987; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1957; Suyûtî (ö. 911/1505), **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**. Ayrıca Kur'ân İlimleri kavramının nasıl ortaya çıktığı, bu kavramı ilk defa kimin kullandığı, kapsamı ve bu alanda yazılan ilk eserlerleri geçmişten günümüze kadar inceleyen bazı muasır çalışmalar için bkz. Zürkânî, **Menahilü'l-İrfan**, ss. 17-18; Adnan Muhammed Zerzûr, **Ulûmü'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1981, ss. 123-26; Subhi es-Salih, **Mebahis fi ulumi'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000, ss. 9-12; Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü**, Şule Yay., İstanbul, 1994, ss. 29-58; Muhsin Demirci, **Tefsir Usulü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss.135-8. Tefsir Usulü ve tarihine yönelik kaynaklar için bkz; Ali Turgut, **Tefsir Usulü ve Kaynakları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1991.

yerleşmiş ve Kur'ân'ın tefsirinde zorunlu olan ilimleri tespit etmiş ve bir anlamda Zemahşerî'nin hangi konuları Kur'ân İlmi olarak kabul ettiğini tespit etmiş olacağız.⁴⁸¹ Nitekim bir önceki dipnotta verdiğimiz kaynaklarda da görüleceği üzere Keşşâf'ın yazıldığı dönemlerde bu ilimler netleşmiş ve müstakil kitaplar halinde ilgilenenlerin istifadesine sunulmuş durumdadır.

2.1. MEKKÎ-MEDENÎ ÂYET VE SURELER

Bilindiği üzere âyet ve sûrelerin mekkî-medenî oluşları ile ilgili mekân, zaman ve muhatapların esas alındığı üç ayrı yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımlara göre Mekke'de veya hicret öncesinde nazil olan ya da muhatapları esas alarak “*Ey İnsanlar!*”⁴⁸² ifadesiyle başlayan âyetler mekkî; Medine'de veya hicret sonrasında nazil olan ya da yine muhatapları esas alarak “*Ey İman edenler!*”⁴⁸³ ifadesiyle başlayan âyetler ise medenî olarak kabul edilirler.⁴⁸⁴ Böylece araştırmacılar mekkî-medenî konusunda bunlardan birini dikkate alıp âyet ve sûreleri tefsir ve tasnif ederek Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamış olurlar.

Bu bağlamda bizim için burada öncelikli olan müfessirimizin bu üç yaklaşımdan hangisini benimsediğini ve bunu tefsire nasıl yansıttığını tespit edebilmektir. Zemahşerî, her sûrenin başında ve yeri geldikçe bazı âyet izahlarında nüzûl bilgilerine, mekkî-medenî konularına mutlaka değinmesine rağmen maalesef ne bu kavramları tanımlamaya ne de hangi yaklaşımı tercih ettiğine yönelik net ifadeler kullanmamış tam aksine bu üç yaklaşımın hepsine birden işaret eden açıklamalarda bulunmuştur. Ancak burada şimdiden henüz konunun başında iken Keşşâf tefsirinin genelinden edindiğimiz bilgiler ışığında Zemahşerî'nin, daha ziyade *mekânı esas alan yaklaşımı benimsediğini*, âyet ve sûreleri bu çerçevede tefsir ettiğini söylemek yerinde olacaktır.

⁴⁸¹ Keşşâf tefsirinde yer alan bazı Kur'ân ilimleri için bkz. Recep Orhan Özel, **Keşşâf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2012, ss. 144-324.

⁴⁸² “يَا أَيُّهَا النَّاسُ!”

⁴⁸³ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا!”

⁴⁸⁴ Suyûtî, İtkân, Cilt: 1, ss. 36-38, 68-71; Zürkânî, Menahilü'l-İrfan, Cilt:1, s. 138.

Zemahşerî'nin âyetlerin indiği yerleri esas alarak Mekke'de inenleri mekkî; Medine'de inenleri de medenî kabul ettiğini iddia etmemizde temel iki faktör söz konusudur. Bunlardan birisi Enbiya suresinde yer alan “yoksa onlar ölüleri diriltebilecek birtakım dünyevî tanrılar mı edindiler”⁴⁸⁵ âyetindeki ‘*yerden/مِنَ الْأَرْضِ*’ kelimesinin izahında; diğeri ise âyet veya sûrelerin nerede nazil olduklarına dair yapılan açıklamalarda gizlidir.

Zemahşerî, yukarıdaki âyette yer alan “*yerden/مِنَ الْأَرْضِ*” kelimesinin “*falan kişi Mekke ya da Medine şehrindendir/فلان من مكة أو من المدينة*” ifadesine benzediğini ve bununla da “*Mekkeli veya Medineli olmanın/مكي أو مدني*” kastedildiğini söyler.⁴⁸⁶ Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere o, mekkî ve medenî kelimeleri ile kavramsal olarak Mekke ve Medine şehirlerinde olmanın yani mekâna aitliğin anlaşılması gerektiğini vurgular.⁴⁸⁷

Mekkî ve medenî kavramları ile mekân aidiyetinin kastedilmesi gerektiğini belirten müfessirimiz, âyet ve sûrelerin nüzûl yeri ile ilgili yaptığı açıklamalarda bu görüşünü aynen uygulayarak “*mekkî*” ile Mekke şehrini; “*medenî*” ile de Medine şehrini yani mekânları esas aldığını yer yer ifade eder. Örneğin o, daha Kur’ân’ın ilk sûresi olan Fatiha’ya başlarken sûrenin Mekkî olduğunu ancak bir defa Mekke’de bir defa da Medine’de nazil olduğu dile getirildiği için hem Mekkî hem de Medenî olabileceğinin söylendiğini nakleder.⁴⁸⁸ Yani sûrenin Mekke ve Medine’de nazil olması, onun mekkî-medenî oluşunda temel faktör olarak algılanmaktadır. Buradaki gibi Mekkî ile Mekke; Medenî ile de Medine şehrinin kastedildiği örneklerle Keşşâf tefsirinde sıkça rastlamak mümkündür.⁴⁸⁹

Aslında belki de bu yaklaşımı destekleyecek en belirgin ifade Kasâs sûresinin nüzûl bilgisinde yer almaktadır. Zemahşerî, sûrenin başında “*Kasas sûresi mekkîdir ancak 52-55. âyetler medenîdir. 85. âyet ise Medine’ye hicret sırasında Cuhfe’de*

⁴⁸⁵ Enbiya Sûresi 21/21: “أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ”

⁴⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 109.

⁴⁸⁷ Örneğin Zemahşerî Fetih Sûresini Medeni olarak kabul eder ve “Bu sûre; Hudeybiye dönüşü yolda, Cuma namazı sonrasında nazil oldu” açıklamasını yapar. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 331.

⁴⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1.

⁴⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 72; Cilt: 3, s. 436, 472; Cilt: 4, s. 148, 644, 652.

nazil olmuştur”⁴⁹⁰ bilgisini aktarır. O burada 85. âyeti, hicret sırasında nazil olmasına rağmen medenî âyetler arasında zikretmez ve özellikle Mekke sınırları içinde yer alan Cuhfe’de nazil olduğunu belirterek yer/mekân vurgusu yapar. Böylelikle hem zaman hem de mekân yaklaşımına dair bilgilerin aynı anda yer aldığı bu âyette, tercihini mekândan yana yaparak ilgili âyetin mekkî olduğunu kabul etmiş olur.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan 114 sûrenin başında verilen nüzûl bilgilerinden ve az önce hem açıkladığımız hem de dipnotlarda gösterdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere ilgili konuya genellikle mekân merkezli yaklaşan müfessirimiz, bazen zamanı esas alan yaklaşımı benimseyerek hicret sonrası nazil olan âyetleri medenî kabul eder ve bu çerçevede açıklamalarda bulunur. Örneğin Lokman suresi 27. âyetin izahında “*bu âyet bazılarına göre medenîdir ve hicretten sonra nazil olmuştur*”⁴⁹¹ ifadesini kullanır ve âyetin medenî oluşunu hicretten sonra nazil olması ile açıklama yolunu seçer.

Yukarıdaki açıklamalarda görüleceği üzere çoğunlukla mekânı esas alan Zemahşerî, maalesef bazen konu ile ilgili çelişkili ifadelerle yer vermektedir. Bunun en belirgin örneği Mâide ve Nasr sûrelerinin izahında yer almaktadır. Müfessire göre Maide Sûresi “*medenîdir ancak 3. âyet Arafat’ta Veda Haccı sırasında nazil olduğu için mekkîdir*”;⁴⁹² Nasr sûresi ise “*Mina’da Veda Haccı sırasında nazil olduğu için medenîdir*.”⁴⁹³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere müfessir, aynı zaman, yer ve olay sonrasında nazil olan farklı iki vahyin birini mekkî diğerini medenî kabul etmiş ve tutarsızlık örneği sergilemiştir. Onun bu açıklamasına sehven yapılmış bir hata gözüyle bakmakta mümkündür.

Zemahşerî, mekkî-medenî konusunda çoğunlukla mekânı, bazen de zamanı esas alan bu yaklaşımını örnekleriyle izah ettikten sonra âyetlerin muhataplarının esas alınmasına yönelik düşüncesini aktarmanın konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Keşşâf tefsirinde, Bakara 2/21. âyetin izahında⁴⁹⁴ Alkame ve İbrahim⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 391.

⁴⁹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 501.

⁴⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 600.

⁴⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 810. Müfessir, Fetih sûresinin de Hudeybiye dönüşü nazil olduğunu ve medenî olduğunu söyler. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 331.

⁴⁹⁴ Bakara Sûresi 2/21: “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ”/ Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin. Böylelikle belki korunabilirsiniz.”

kanalıyla kendi dönemine kadar sahih senetle ulaştığını söylediği bir rivayeti nakleder.⁴⁹⁶ Bu rivayette “*Ey İnsanlar!*”⁴⁹⁷ ifadesiyle başlayan tüm ayetlerin mekkî; “*Ey İman edenler!*”⁴⁹⁸ ifadesiyle başlayan âyetlerin ise medenî olduğu bilgisi yer alır.⁴⁹⁹ Zemahşerî, bu rivayetin hemen ardından herhangi bir eleştirel cümle söylemeksizin ilgili ayetin Mekke müşriklerine hitap ettiğini belirterek âyeti izah eder ve bu yaklaşımıyla mekkî-medenîlik konusunda muhataplara göre yapılan ayrımı en azından dikkate aldığını göstermiş olur.⁵⁰⁰

Ancak âyetin anlaşılması açısından son derece önemli olan bu yöntemi Kur'an'ın tamamında uyguladığını söylemek pek de mümkün değildir. Zira Keşşaf tefsirinde “*Ey insanlar!*” kalıbı ile başlayan âyetlerin bulunduğu bazı sûrelerin hiçbir ayırım gözetilmeksizin ve açıklama yapılmaksızın medenî kabul edildiği görülmektedir.⁵⁰¹ Ayrıca mekkî-medenîliğin tespiti hususunda muhatapların esas alınmasına yönelik benzer bir ifade “*Ha-Mim/حم*” ile başlayan sûreler için de söz konusudur.⁵⁰² Zemahşerî, “*denildi ki/قيل*” terimi ile bu sûrelerin mekkî olduğu görüşünü aktarmakta ve tefsirini buna göre muhatapları dikkate alarak yapmaktadır.⁵⁰³ Fakat sûre başlarında verdiği nüzûl bilgilerinden anlaşıldığına göre onun –her ne kadar muhatapların esas alınması açısından bir problem teşkil etmese de- bu surelerin genelini Mekkî; içinden bazı âyetleri ise Medenî kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰⁴

Sonuç olarak Zemahşerî'nin mekkî-medenî konusunda çoğunlukla mekânı esas almakla ve aslen bunu kabul etmekle beraber her üç yaklaşıma da tefsirinde yer

⁴⁹⁵ Zemahşerî, ravilerden İbrahim'i kaynaklarda yer aldığı şekliyle yalın olarak zikreder. Bu kişinin İbrahim en-Nehaî olması muhtemeldir. Bkz. Ebûbekir Ahmed b. Amr el-Bezzar (ö. 292/905), **el-Müsned**, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1998-2009, Cilt: 4 s. 336; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, Cilt: 3, ss. 20.

⁴⁹⁶ Zemahşerî burada “*وبلغنا بإسناد صحيح عن إبراهيم عن علقمة*” ifadesini kullanmaktadır.

⁴⁹⁷ “*يَا أَيُّهَا النَّاسُ!*”

⁴⁹⁸ “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا!*”

⁴⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 89.

⁵⁰⁰ Muhatapların belirtildiği bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 373.

⁵⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 19, 461 (Bakara ve Nisa sûreleri).

⁵⁰² **Hâ-Mîm ile başlayan Sûreler:** Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhuruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf.

⁵⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 148.

⁵⁰⁴ Hangi âyetlerin medenî oldukları için konu sonundaki “Nüzûl Sırasına Göre Sûrelerin Özellikleri” tablosuna bakılabilir.

verdiğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşımların hepsinin aynı anda kullanılıp özellikle zaman ve mekâna yönelik olanlardan birinin tercih edilmemesi ve hatta bir tefsirde aynı anda kriter olmaları her ne kadar ilk bakışta tutarsızlık gibi gözükse de aslında durum böyle değildir. Zira bize göre müfessirimiz için esas olan bu kavramların ne anlama geldikleri ya da hangi sûre veya âyetlerin mekkî-medenî olduklarından ziyade âyetin ve âyetin yer alan hükmün anlaşılmasına nasıl katkı sağladıklarıdır. Bu bağlamda ona göre asıl önemli olan, ilgili âyetin nüzûl ortamı ve neden bahsettiğidir. Mekkî-medenilik bilgisi, ona göre kavramdan da öte icra ettiği fonksiyon açısından önemlidir.

Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanması için elbette mekkîlik-medenîliğin ve buna bağlı olarak nâsih-mensûhun bilinmesi gerekmektedir. Ancak bunların bilinmesinden ziyade asıl dikkat edilmesi ve özen gösterilmesi gereken husus bu bilgiler ışığında ilgili âyet ya da sûrenin en doğru anlamını tespit edebilmektir. Zemahşerî'nin de yapmaya çalıştığı budur.

Örneğin Hasan Basrî'nin Rûm sûresi 17-18. âyetleri⁵⁰⁵ neden medenî kabul ettiğini izah ederken ona göre Mekke'de vakti belli olmaksızın sadece iki rekât olan namazın sonradan Medine'de beş vakit halinde farz kılındığını dolayısıyla âyetin medenî olması gerektiğini aktarır.⁵⁰⁶ Ancak kendisi bu görüşe katılmayıp çoğunluğa göre beş vakit namazın Mekke'de farz kılındığını söyler fakat namazların rekâtlarına ya da âyetten bu beş vaktin nasıl çıkartıldığı konusuna değinmez.⁵⁰⁷

Zemahşerî, En'am sûresindeki “*hasat günü ürünün hakkını verin*”⁵⁰⁸ ifadesi ile de mekkîlik ve medenîliğe göre farklı sonuçlara ulaşılacağını belirtir. Nitekim ona göre,

*Bu âyet Mekkîdir, Zekât ise ancak Medîne'de farz kılınmıştır. Bu durumda âyetteki **hakk** ile hasat edilen mehsullerden, hasat gününde fakir ve miskinlere verilen kısım kastedilmiştir. Bu uygulama öşür/yarım öşür ile (Medinede)*

⁵⁰⁵ Rûm 30/17-18: “وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ/ Öyle ise akşama ulaştığınızda ve sabaha erdiğinizde Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde, öğlen geldiğinde, gece olduğunda Hamd O'na mahsustur.”

⁵⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 472, Cilt: 4, s. 148. Ayrıca Hz. Şuayb'ın çokça namaz kıldığı, Hz. Meryem döneminde rükûlu-rükûsuz; İslâm'ın ilk dönemlerinde de secdesiz-rükûlu ya da secdeli-rükûsuz namaz kılanların olduğu ve bütün bunların akabinde onlara rükûlu-secdeli namaz kılmanın emredildiği bilgileri Keşşâf tefsirinde yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 362, Cilt: 2, s. 419, Cilt: 3, s. 172.

⁵⁰⁷ Mekke dönemi namazın iki rekât oluşuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cevad Ali (ö. 1408/1987), **Tarihü's-Salâti fi'l-İslâm**, Matbatü Ziyâ, Bağdat, trs., ss. 28-31.

⁵⁰⁸ En'am Sûresi 6/141: “...وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...”

*neshedilinceye kadar böyleydi. Bu âyetin Medenî olduğu da söylenmiştir. Bu durumda âyetteki **hakk ile** farz olan zekât kastedilmiştir.*

Âyetin anlamı: Bu hakkı verme hususunda azimli olun, gayret edin ve hasat günü onu vermeye ihtimam gösterin de verilmesi gereken ilk vaktinden onu geciktirmeyin şeklindedir.⁵⁰⁹

Bu ifadelerde Mekke’de hasat günlerinde miskinlere tasadduk etmek vacip iken daha sonra Medine’de *öşür* farz kılınıncı bu uygulamanın neshedildiği bilgisi yer almaktadır. Dolayısıyla âyetin mekkî olması gerekmektedir ki Zemahşerî de verdiği anlamla bunu tercih etmiştir. Ancak âyet medenî kabul edilirse o takdirde bu ifade ile farz olan zekâtın anlaşılması ve ona göre hüküm verilmesi gerekecektir.⁵¹⁰ Zemahşerî, belki de -her ne kadar genelleme yapamasak da- aynı konu ile ilgili farklı dönemlerde inen âyetlerden medenîlerin mekkîleri neshettiği düşüncesi ile bu açıklamaları yapmakta ve ona göre yeni hüküm inşa etmekte ve böylece mekkî ve medenî kavramlarına bir açılım getirmektedir.

Ahkâma taalluk eden konularda bu denli önemli olan mekkî-medenîlik bilgisinin, nüzûl yerinin, zamanının ve muhatapların bildirilmesi âyetin/sûrenin kendi bağlamında daha net ve sağlıklı anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî de âyet-sûre içeriklerini ve akla gelebilecek soruları izah ederken bu bilgilerden yararlanmaktadır. Örneğin Kıtâl Sûresi olduğunu özellikle belirttiği Muhammed Sûresinin 4. âyetinin Uhud Gününde;⁵¹¹ Fetih Sûresinin ise Hudeybiye dönüşünde yolda⁵¹² nazil olduğunu söyleyerek surelerin ismi, konuları, nüzûl ortamı ve zamanı arasında bir bağ kurmakta ve bütüncül bir bakış açısı ile ayetleri izah etmektedir. Yine bu iki örnekten farklı olarak münafıklardan bahseden “kalplerinde hastalık bulunanlar”⁵¹³ ifadesinin Mekke’de nifak bulunmamasına rağmen mekkî bir sûrede nasıl yer aldığını sorgulamakta ve bunun gelecekte haber verme kabilinden bir ifade olduğunu ya da buradaki “maraz/مرض” ile şüphenin kastedilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵¹⁴ Böylelikle hem ayetlerin anlamını kendi bağlamında doğru bir şekilde izah etmekte hem de akla gelebilecek müşkülleri çözmektedir.

⁵⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 72-73.

⁵¹⁰ Zemahşerî, mekkî-medenîlik bağlamında zekâtla ilgili aynı yoruma Müzzemmil sûresinin son âyetinde de yer vermektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 644.

⁵¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 318.

⁵¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 321.

⁵¹³ Müddessir Sûresi 74/31: “...في قلوبهم مرض...”

⁵¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 652. Âyetin anlamsal yönüne tealluk eden benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 47, 436, 501.

Az önce yukarıda belirttiğimiz üzere Zemahşerî için kronolojik bilgi ya da bir diğer ifade ile nüzûl bilgisi son derece önemlidir. Konunun başından beri örnekleriyle beraber izah etmeye çalıştığımız kavramlar ve bu kavramların icra ettiği fonksiyonlar bize müfessirimizin Kur'ân'ın nüzûlü ile ilgili ciddi bir kronolojik bilince sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim o, her sûrenin başında o sûrenin mekkî-medenîliğine, âyet sayısına, nüzûl sırasına,⁵¹⁵ eğer gerekli ise nüzûl yerine ve sûrenin diğer isimlerine mutlaka değinir ve bazen de bu bilgilerden yola çıkarak âyetlerin anlamına yönelik sûre içinde açıklamalar yapar.⁵¹⁶ Bu bağlamda o, âyet ve sûrelerin nüzûl bilgilerini çoğu zaman hiçbir râvi, kaynak ya da ekol adı belirtmeksizin doğrudan verir⁵¹⁷ ve daha sonra farklı görüşleri ‘قال، قيل، عند، عن، وفي رواية’ gibi kalıplarla nakleder.⁵¹⁸ Ancak birkaç yer hariç hiçbir yerde ittifak ve ihtilafları belirtmez.⁵¹⁹

Müfessirimizin nüzûl bilgilerini nasıl aktardığının ve üslubunun daha iyi anlaşılması için şu iki örneği vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.⁵²⁰ Zemahşerî, Enfâl Sûresi için “ *Sûre medenîdir, 30-36. âyetler ise mekkîdir, 75 âyettir ve Bakara*

⁵¹⁵ Zemahşerî, beş sûre hariç bütün sûrelerin ne zaman indiklerini/hangi sûreden sonra nazil olduklarını mutlaka belirtmiştir. Bu sûreler, Fatiha, Bakara, Ali İmran, Nisa, Hacc sûreleridir.

⁵¹⁶ Müfessirin, sûre başlarındaki nüzûl bilgilerini âyet izahlarında kullandığı yer sayısı çok fazla değildir. Tüm örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 72-3, Cilt: 3, s. 47, 436, 472, 501, Cilt: 4, s. 754.

⁵¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 262.

⁵¹⁸ İlgili terimlerle yapılan nakiller için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, (قال) Cilt: 4, s. 235; (قيل) Cilt: 1, s. 1; (عند) Cilt: 3, s. 174; (عن) Cilt: 2, s. 3; (وفي رواية) Cilt: 3, s. 298.

⁵¹⁹ Bu ihtilaf ve ittifaklardan bir tanesi âyet sayısı diğerleri ise sûrelerin mekkî-medenîliği ile ilgilidir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1, Cilt: 2, s. 511, Cilt: 4, s. 545, 754.

⁵²⁰ Yazma nüshalara bakıldığında sûre başlarında yer alan bilgilerle ilgili tam bir birlikteliğin söz konusu olmadığı görülmektedir. Bu nüshaların bazılarında hiçbir bilgi bulunmazken diğer bazılarında Mekkî-Medenî ve âyet sayılarına dair bilgilerden sonra sûreye geçiş yapılmaktadır. Bizim bu bölümde aktardığımız verilerin tamamı çalıştığımız matbu nüsha dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu nüsha her sûre başında Mekkî-Medenî bilgisi ve âyet sayılarıyla birlikte nüzûl sırasına dair verileri de içermektedir. Ayrıca bu bilgiler biraz daha ayrıntılı bir şekilde Keşşâf'ın “Mektebetü'l-Ubeykan” baskısında da yer almaktadır. Mektebetü'l-Ubeykan baskısında ayrıca yazma nüshalar arasındaki farklılıklara da dikkat çekilmiştir. Matbu Keşşâf nüshalarındaki sûre girişi bilgi farklılıkları için bkz. İnşikak Sûresi: Zemahşerî, Keşşâf, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987, Cilt: 4, s. 725; Zemahşerî, Keşşâf, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, Cilt: 4, s. 712; Zemahşerî, Keşşâf, thk. ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998, Cilt: 6, s. 341; Zemahşerî, Keşşâf, thk. Halîl b. Ahmed Me'mûn, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2002; s. 1189; Yazma nüshalardaki sûre girişi bilgi farklılıkları için bkz.

<https://www.yazmalar.gov.tr/tarama.php?cmd=search&genel=zemah%FEeri&submit=Ara>.

20.08.2014. <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/search?query=ke%C5%9F%C5%9Faf>.

02.08.2019.

*Sûresinden sonra nazil olmuştur*⁵²¹ ifadelerini kullanırken Tövbe Sûresi için “ *Sûre medenîdir ancak son iki âyet mekkîdir, 130 âyettir, 129 âyet olduğu da söylenmiştir. Mâide sûresinden sonra nazil olmuştur ve birçok ismi vardır. Bunlar: Berâe, Tövbe, Mukâşkîşe, Muba'sire, Müşerride, Muhziye, Fazîha, Musîre, Hafire, Münekkile, Müdemdime ve Sûretü'l-Azâb'dır*”⁵²² açıklamalarını yapmaktadır. Böylece sûrelerin anlaşılması için gerekli olan usûl bilgilerini çok kısa ve net bir şekilde daha başlangıçta vermeyi uygun görmektedir.

Zemahşerî'nin kendinden önceki kaynaklarda yer alan mekkî-medenî bilgisine hâkim olduğu aşikârdır. Ancak yararlandığı bilgilerin yer aldığı kaynaklarla ilgili diğer konularda olduğu gibi maalesef burada da hiçbir eser ismi belirtmemiştir. Az sonra aşağıdaki tabloda göstereceğimiz üzere sadece birer defa Muhammed ibn Hanefîyye (ö. 71/691), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücahit (ö. 104/723), Dahhâk b. Müzahim (ö. 105/723) Hasan Basrî (ö. 110/728), Mukâtil (ö. 150/767) ve Kufelilerden; iki defa da İbn Abbas'dan nakilde bulunmuştur. Zemahşerî'nin Keşşâf'ta belirttiği nüzûl bilgilerinden yola çıktığımızda şu sistematik verilere ulaşmaktayız.

ZEMAHŞERÎ'YE GÖRE KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ		
1	Sûre sayısı	114
2	Mekkî sûre sayısı	86
3	Medenî sûre sayısı	27
4	İhtilâflı sûre sayısı	1 (Tegâbun)
5	Âyet sayısı (Zemahşerî'ye göre)	6230
6	Âyet sayısı (Farklı râvîlere göre)	6225-6
7	Mekkî âyet sayısı	4490
8	Medenî âyet sayısı	1740

Bilindiği üzere Kur'ân'ın ilk inen sûresi ve âyetlerinin Alak, Müddessir veya Fatiha olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Zemahşerî, ilk olarak **Alak** ve peşinden Kalem sûresinin indiğini kabul ederken⁵²³ müfessirlerin çoğuna göre ilk inen sûrenin **Fatiha** sonra **Kalem** sûresi olduğunu⁵²⁴ söyler ve **Müddessir** sûresinin

⁵²¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 193.

⁵²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 241.

⁵²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 3, Cilt: 4, s. 775.

⁵²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 775. İlk inen sûre hakkındaki tartışmalar için bkz. Mustafa Öztürk, **Tefsirin Halleri**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013 ss. 95-165.

de ilk sûre sayıldığına dair diğer bir rivayeti bize nakleler.⁵²⁵ Sûrelerle ilgili olarak mekkî-medenî ayırımına, âyet sayılarına ve nüzûl sırasına son derece dikkat eden müfessirimiz, Mekke’de nazil olan son sûrenin *Mutaffifîn*,⁵²⁶ genel anlamda son inen sûrenin ise *Nasr*,⁵²⁷ âyetin ise *Tövbe sûresi 9/113*⁵²⁸ olduğunu söyler.⁵²⁹

Zemahşerî, sûrelere yönelik bizzat kendisinin kabul ettiği bu sıralamanın dışında bazı âyetlerle ilgili -herhangi bir açıklayıcı ya da kabullenici cümle kurmaksızın- bilgiler de aktarmaktadır. O, Übey b. Ka’b’dan aktardığı bir rivayette *Tövbe sûresi 128. âyetin* nazil olan son âyet;⁵³⁰ ravi ismi belirtmeden “*rivayet edildi ki / روى*” terimi ile naklettiği diğer bir rivayette ise *Kelale Âyetinin*⁵³¹ nazil olan son ahkâm âyeti olduğunu belirtmektedir.⁵³² Ancak en ilginç ve de değişik ifadeler İbn Abbas’dan yapılan üçüncü nakilde yer almaktadır. Zira Zemahşerî’nin hiçbir yorum yapmadan aktardığı bu nakle göre hem âyetin tam nüzûl zamanı hem de Hz. Peygamber’in vefat ettiği gün net olarak ifade edilmektedir. Buna göre Zemahşerî, “*Allah’a döndürüleceğiniz, herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı günden sakının ve o güne hazırlanın*”⁵³³ âyetinin izahında İbn Abbas’dan “*Bu Cebrail’in en son getirdiği âyettir. O, Peygamber’e bu âyeti Bakara’nın 280. âyetinin başına koy dedi ve Hz. Peygamber bu âyetin nüzûlünden sonra yirmi bir gün daha yaşadı*” rivayetini nakleler.⁵³⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in bu âyetin nüzulünden sonra bir görüşe göre “*81 gün*” diğer bir görüşe göre “*7 gün*” bir başka görüşe göre ise “*3 saat*” daha yaşadığı rivayetlerini de aktarır.⁵³⁵

⁵²⁵ Zemahşerî bu rivayeti kaynağını belirtmeksizin “*Denildi ki: Müddessir ilk nazil olan sûredir*” şeklinde bize aktarmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 644. Ayrıca Müddessir’in ilk sûre olduğuna dair geniş bir rivayet için bkz. en-Nesâî, es-Sünenü'l-Kübra, Tefsîr, 74.

⁵²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 718.

⁵²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 810.

⁵²⁸ Tövbe Sûresi 9/113: “مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ”

⁵²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 315.

⁵³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 325.

⁵³¹ Nisâ Sûresi 4/176: “يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ” / Senden fetva istiyorlar. De ki Allah Teâlâ Kelâle (babası ve çocuğu olmayan kişi) hakkında hükmünü size şöyle açıklıyor...”

⁵³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 598.

⁵³³ Bakara Sûresi 2/281: “وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ”

⁵³⁴ Bu rivayette “280. âyetin başına / في رأس الماتنين والثمانين” ifadesi yer alıyor. Ancak âyet sayısı ve numarası ile ilgili farklı bir kabulden dolayı böyle bir ifadenin kullanılmış olma ihtimali mevcut olmakla beraber Kur’ân’daki sıralama dikkate alınarak burada “280. âyetten sonra” dense idi daha iyi olurdu. Fakat burada asıl dikkat çeken husus, Hz. Peygamber zamanında âyetleri numaralandırma faaliyeti henüz tam teşekkül etmemişken Bakara sûresinin âyetlerine yönelik nasıl böyle kesin bir bilginin rivayette yer aldığı meselesidir.

⁵³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 323.

Bu durumda Zemahşerî'ye göre:

- Mekke'de inen ilk sûre : Alak
- Mekke'de inen son sûre : Mutaaffîfin
- Medine'de inen son ahkâm ayeti : Nisa, 4/176
- Medine'de inen son âyet : Tövbe, 9/113
- Kur'ân'da inen son sûre : Nasr

Farklı Rivayetlere Göre Son İnen Âyet:

- İbn Abbas : Bakara, 2/281
- Übey b. Ka'b : Tövbe, 9/128
- : Nisa, 4/176 (Son Ahkâm âyeti)

Kur'ân'ı Kerim'de yer alan bu 114 sûre için zaman zaman farklı isimlerin kullanıldığı görülmektedir. Bu isimlerin ancak tevkîfen bilinebileceği kanaatinde olan müfessirimize göre de her sûre için sadece tek ve belirli bir isim söz konusu değildir.⁵³⁶ Nitekim onun sûre başlarında verdiği nüzûl bilgilerine bakıldığında 114 sûreden yedisinin günümüzdeki yaygın kullanımlarından farklı şekilde isimlendirildikleri; bir diğer dokuzunun da birden çok isme sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁵³⁷ Örneğin biraz önce nüzûl bilgileri konusunu işlerken aktardığımız Tövbe sûresinin isimleriyle ilgili şu açıklamayı yapar:

“Bu sûrenin birçok ismi vardır. Berâe/براءة/ihtar, **et-Tövbe**/التوبة, **el-Mukaşşıse**/المقشقة/süpürüp atan, **el-Müba'sire**/المبعثرة/saçıp döken, **el-Müşerride**/المشردة/def eden, **el-Muhziye**/المخزية/perişan eden, **el-Fadiha**/الفاضة/rezil eden, **el-Müsîre**/المسيرة/ortaya çıkaran, deşen, **el-Hâfire**/الحافرة/kazan, **el-Münekkile**/المنكلة/ibretlik eden, **el-Müdemdime**/المدمدة/başlarına yıkan bunlardan bazılarıdır. Zira bu sûrede müminlerin **Tevbelerinin** kabulünden bahsedilmektedir

Bu sûre'ye nifaktan uzaklaştırdığı için **Mukaşşıse**/المقشقة, münafıkların iç yüzlerini deşeyip ortaya serdiği için **Müba'sire**/المبعثرة, ve o gizlilikleri meydana çıkardığı için **Müsîre**/المسيرة, onları eşelediği için **Hâfire**/الحافرة, münafıkların kusurunu açığa çıkardığı için **Fadiha**/الفاضة, onları cezalandırdığı için **Münekkile**/المنكلة, onları ürküttüğü için **Müşerride**/المشردة, onları rezil ettiği için **Muhziye**/المخزية ve onların helakını anlattığı için **Müdemdime**/المدمدة denilmiştir.”⁵³⁸

Böylelikle müfessir, hem sûrenin farklı isimlerini hem de neden bu isimlerin verildiğini açıklama yoluna gitmiş ve bir anlamda bize sûre isimlerinin içeriğe göre

⁵³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31.

⁵³⁷ Zemahşerî, surelerin neden farklı isimlerle adlandırıldığını da açıklamaktadır. Bunların daha çok anlamdan yola çıkılarak verilen adlandırmalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu sûreler ve isimleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

⁵³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 241.

verildiğini söylemiştir. Nitekim Fatiha, Muhammed ve Mülk sûreleri içinde benzer açıklamaları görmek mümkündür.⁵³⁹

Konunun başından beri anlattığımız bilgilerin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için Zemahşerî'nin bize aktardığı nüzûl bilgilerini, (sûrelerin nüzul sıralarını, isimlerini, mekkîlik-medenîliklerini, âyet sayılarını, ravîleri ve farklı rivayetleri) tablolar halinde sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira bu tabloda yer alan bütün bilgiler, Zemahşerî'nin âyetlerin nüzulüyle ilgili neleri veri kabul ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ancak bize göre aktaracağımız tabloda en dikkat çeken hususlardan birisi onun Medenî bir sûre içinde Mekkî âyetlerin varlığını herhangi bir yorum yapmadan doğrudan kabul etmiş olmasıdır.⁵⁴⁰ Âyet sayılarına yönelik olarak Tabloda yansıttığımız farklı kabuller, Zemahşerî'nin “denildi ki/ قيل” edatı ardından aktardıklarıdır.

⁵³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1, Cilt: 4, s. 314, 574.

⁵⁴⁰ Bununla ilgili Enfâl Sûresine bakılabilir. Zemahşerî Enfâl sûresinin başında “Bu sûre Medenîdir ancak 30-36. âyetler Mekkîdir. 75 âyettir ve Bakara sûresinden sonra nazil olmuştur” açıklamasını yapmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 193.

Tablo 8: Nüzul Sırasına Göre Sûrelerin Özellikleri

NÜZÛL SIRASINA GÖRE SÛRELERİN ÖZELLİKLERİ							
Nüzul Sırası	Kur'ân Sırası	Sûrenin Adı	Müfessirin Kabul Ettiği Âyet Sayıları	Müfessirin Naklettiği Diğer Âyet Sayıları	Mekkî Medenî	Nüzûlü Farklı Âyet/Âyetler	Mekkî ve Medenîlikle İlgili Müfessirin Naklettiği Farklı Rivayetler ve Nüzul Zamanları
1	96	Alak	19		Mekkî		
2	68	Kalem	52		Mekkî		
3	73	Müzzemmil	19	20	Mekkî	Medenî: 10, 11, 20	
4	74	Müddessir	56		Mekkî		
5	1	Fatiha	7		Mekkî		: İki defa nazil oldu. Mekke ve Medine
6	111	Tebbet	5		Mekkî		
7	81	Tekvîr	29		Mekkî		
8	87	A'la	19		Mekkî		
9	92	Leyl	21		Mekkî		
10	89	Fecr	30	29	Mekkî		
11	93	Duhâ	11		Mekkî		
12	94	İnşirâh	8		Mekkî		
13	103	Asr	3		Mekkî		
14	100	Âdiyât	11		Mekkî Medenî		
15	108	Kevser	3		Mekkî		
16	102	Tekâsür	8		Mekkî		
17	107	Mâûn	7		Mekkî	Medenî: 4-7	
18	109	Kâfirûn	6		Mekkî		
19	105	Fil	5		Mekkî		
20	113	Felak	5		Mekkî Medenî		
21	114	Nâs	6		Mekkî Medenî		
22	112	İhlâs	4		Mekkî Medenî		
23	53	Necm	62	61	Mekkî	Medenî: 32	
24	80	Abese	42	41	Mekkî		
25	97	Kadir	5		Mekkî Medenî		

26	91	Şems	15		Mekkî		
27	85	Burûc	22		Mekkî		
28	95	Tîn	8		Mekkî		
29	106	Kureyş	4		Mekkî		
30	101	Kâria	11		Mekkî		
31	75	Kiyâmet	40		Mekkî		
32	104	Hümeze	9		Mekkî		
33	77	Mürselât	50		Mekkî	Medenî: 48	
34	50	Kaf	45		Mekkî	Medenî: 38	
35	90	Beled	20		Mekkî		
36	86	Târık	17		Mekkî		
37	54	Kamer	55		Mekkî	Medenî: 44-46	
38	38	Sâd	86	88	Mekkî		
39	7	A'râf	206		Mekkî	Medenî: 163-170	
40	72	Cin	28		Mekkî		
41	36	Yâsîn	83		Mekkî	Medenî: 45	
42	25	Furkan	77		Mekkî	Medenî: 68-70	
43	35	Fâtır	45		Mekkî		
44	19	Meryem	98		Mekkî	Medenî: 58, 71	
45	20	Tâ-Hâ	135		Mekkî	Medenî: 130-131	
46	56	Vâkıa	96	97	Mekkî	Medenî: 81-82	
47	26	Şuarâ	227	226	Mekkî	Medenî: 224-227	
48	27	Neml	93	94	Mekkî		
49	28	Kasas	88		Mekkî	Medenî: 52-55 85. âyet Hicret sirasında Cuhfe'de nazil oldu	
50	17	İsrâ	111		Mekkî	Medenî: 26, 32, 33, 57, 73-80.	
51	10	Yunus	109		Mekkî	Medenî: 40, 94, 95, 96	
52	11	Hûd	123		Mekkî	Medenî: 12, 17, 114	
53	12	Yusuf	111		Mekkî	Medenî: 1, 2, 3, 7.	
54	15	Hicr	99		Mekkî	Medenî: 87	
55	6	En'âm	165		Mekkî	Medenî: 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151, 152, 153	İbn Abbas: Surenin Altı âyeti Medenî
56	37	Sâffât	181	182	Mekkî		
57	31	Lokman	34	33	Mekkî	Medenî: 27-29	
58	34	Sebe'	54		Mekkî	Medenî: 68-70	
59	39	Zümer	75	72	Mekkî	Medenî: 53	
60	40	Mümin	85		Mekkî		Hasan Basrî: 55. âyet Medenî

61	41	Fussilet	54	53	Mekkî		
62	42	Şûrâ	53		Mekkî	Medenî: 23-25, 27	
63	43	Zuhurf	89		Mekkî		<u>Mukatıl</u> : 45. âyet Medenî
64	44	Duhân	57	59	Mekkî	Medenî: 15	
65	45	Câsiye	37	36	Mekkî	Medenî: 14	
66	46	Ahkaf	34	35	Mekkî	Medenî: 10, 15, 35	
67	51	Zariyât	60		Mekkî		
68	88	Gâşiye	26		Mekkî		
69	18	Kehf	110		Mekkî	Medenî: 38, 83-101.	
70	16	Nahl	128		Mekkî	Medenî: 126-129	
71	71	Nuh	28		Mekkî		
72	14	İbrahim	52		Mekkî	Medenî: 28, 29	
73	21	Enbiya	112		Mekkî		
74	23	Mü'minûn	119	118	Mekkî		
75	32	Secde	30	29	Mekkî	Medenî: 16-20	
76	52	Tûr	49	48	Mekkî		
77	67	Mülk	30		Mekkî		
78	69	Hâkka	52		Mekkî		
79	70	Meâric	44		Mekkî		
80	78	Nebe'	40	41	Mekkî		
81	79	Naziât	45	46	Mekkî		
82	82	İnfitâr	19		Mekkî		
83	84	İnşikak	25		Mekkî		
84	30	Rum	60		Mekkî	Medenî: 17	
85	29	Ankebût	69		Mekkî	Medenî: 1-11	
86	83	Mutaffifîn	36		Mekkî		Mekke'de nazil olan son sûre
87	2	Bakara	286		Medenî		
88	8	Enfâl	75		Medenî	Mekkî: 30-36	
89	3	Al-i İmrân	200		Medenî		
90	33	Ahzâb	73		Medenî		
91	60	Mümteherine	13		Medenî		
92	4	Nisâ	176		Medenî		
93	99	Zilzâl	8		Medenî Mekkî		
94	57	Hadîd	29		Medenî		
95	47	Muhammed	39	38	<u>Mücahit</u> : Medenî		<u>Dahhak, Sa'd b.</u> <u>Cübeyr</u> : Sûre Mekkî
96	13	R'ad	43		Medenî		: Sûrenin Medenî oluşu İhtilafı
97	55	Rahmân	78		Medenî		
98	76	İnsan	31		Medenî		
99	65	Talâk	11	12/13	Medenî		
100	98	Beyyine	8		Mekkî Medenî		

101	59	Haşr	24		Medenî		
102	24	Nûr	64		Medenî		
103	22	Hac	78		Mekkî	Medenî: 19-24	
104	63	Münâfikun	11		Medenî		
105	58	Mücâdele	22		Medenî		
106	49	Hucurât	18		Medenî		
107	66	Tahrîm	12		Medenî		
108	64	Teğâbün	18		İhtilâflı		
109	61	Saf	14		Medenî		
110	62	Cum'a	11		Medenî		
111	48	Fetih	29		Medenî		Hudeybiye Dönüşü yolda nazil oldu
112	5	Maide	120		Medenî	3. âyet Arafatta Veda Haccı zamanında nazil olmuştur	
113	9	Tevbe	130	129	Medenî	Mekkî: 128,129	
114	110	Nasr	3		Medenî		Mina'da Veda Haccı zamanında nazil oldu
			6230/6231-6232				

Tablo 9: Kur'ân'daki Bazı Sûrelerin Diğer İsimleri

BAZI SÛRELERİN DİĞER İSİMLERİ		
1	Fatiha	Ümmü'l-Kur'ân, Kenz, Vafiye, el-Hamd, el-Mesânî, es-Salat, Şifa, Şafiye
2	Fussilet	Secde
3	Muhammed	Kıtal
4	Mülk	el-Vâkiye, el-Münciye
5	Nahl	Niam
6	Nasr	Tevdî'
7	Tahrîm	Nebî
8	Tövbe	Berae, Mukaşşise, Muba'sire, Müşerride, Muhziye, Fadiha, Musire, Hafire, Münekkile, Müdemdime, Sûretu'l-Azâb
9	Zümer	Ğuref

Tablo 10: Zemahşerî'nin Sureler İçin Günümüzde Meşhur Olanlar Dışında Tercih Ettiği İsimler

ZEMAHŞERÎ'NİN SÛRELER İÇİN GÜNÜMÜZDE MEŞHUR OLANIN DIŞINDA TERCİH ETTİĞİ İSİMLER		
Zemahşerî'nin Tercih Ettiği		Günümüzde Meşhur Olan
1	Melâike	Fâtır
2	Şerh	İnşirâh
3	Nun	Kalem
4	Ğafir	Mümin
5	Amme Yetesâelûn	Nebe'
6	Mesed	Tebbet
7	Zelzele	Zilzâl

2.2. MUHKEM-MÜTEŞÂBİH

Kur'an ilimlerinin anlama dayalı yönünü ifade eden ve geçmişten günümüze en problemli konuların başında gelen **muhkem-müteşâbih** meselesine dair tartışmalar daha ziyade üç âyet etrafında cereyan etmektedir. Bunlar: Al-i İmrân 3/7, Hûd 11/1 ve Zümer 39/23'tür. Yeri geldikçe bizim de değineceğimiz bu âyetler, Kur'an'ın tamamının ya da bir kısmının muhkem veya müteşâbih olması ile ilgili farklı görüşlere zemin hazırlamıştır.⁵⁴¹

*“O, sana kitab'ı indirendir. Onun bazı âyetleri **muhkemdir** ki onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de **müteşabihtir**. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu kendilerine göre evirip çevirmek isteyenler müteşâbih âyetlerin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını hem Allah hem de ilimde derinleşmiş olanlar bilir ve "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Bunu da ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”⁵⁴²*

*“Elif Lââm Râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah Teâlâ tarafından âyetleri önce sağlamlaştırılan (**muhkem**) sonra açıklanan bir kitaptır.”⁵⁴³*

*“Allah sözün en güzelini, birbirine benzeyen (**müteşâbih**) ikişerli bir kitap olarak indirmektedir...”⁵⁴⁴*

Meallerini verdiğimiz bu âyetlerin her birinde Kur'an'ın iki ayrı yönüne, Muhkem ve müteşâbihe vurgu yapılmaktadır. Zemahşerî bu kavramlara ilişkin tanımlamalara ve açıklamalara tefsir geleneğine uygun olarak özellikle Al-i İmrân 3/7. âyetin yorumunda yer vermektedir. Diğer yerlerde ise daha kısa ve öz ifadeler kullanmaktadır. Zemahşerî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin tespiti açısından bizim için burada önemli olan şu üç sorunun cevabının netliğe kavuşmasıdır.

1. Muhkem-müteşâbih nedir?
2. Muhkem-müteşâbih âyetleri bilmenin ne faydası vardır?
3. Muhkem-müteşâbih bilgisi âyetleri anlamaya nasıl katkı sağlamıştır?

⁵⁴¹ Daha geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, **Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yay., İstanbul, 1996; Zülfikar Durmuş, “Mu'tezilî Mufessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, **Marife Dergisi**, Konya, 2003, Yıl: 3 Sayı: 3, ss. 259-73; Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 31, ss. 42-44. Ayrıca İtikadi/İnanç mezheplerinin Muhkem-Müteşâbihe bakış açısını genel olarak tespiti açısından bkz. Ömer Dumlu, “**Cüveynî ve Cüveynî'ye Göre Allah'ın Zatî ve Sıfatları ile İlgili Müteşâbih Âyetler**”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1985, ss. 24-38.

⁵⁴² Âl-i İmrân Sûresi 3/7: “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا”
”تَشَابَهَتْ مِنْهُ الْفِتْنَةُ الْفِتْنَةُ تَأْوِيلُهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”

⁵⁴³ Hûd Sûresi 11/1: “الرَّكِيبَ أَهْلَكَمْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ”

⁵⁴⁴ Zümer Sûresi 39/23: “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا...”

Dilsel tahlillerden ve Al-i İmrân 3/7. âyetin Keşşâf tefsirindeki izahından⁵⁴⁵ yola çıkan araştırmacılar, Zemahşerî'ye göre muhkemi “*ihtimal ve karışıklıktan korunmak suretiyle metni sağlam kılınan âyetler*” olarak tanımlamaktadırlar.⁵⁴⁶ Ancak yine Keşşâf'ta yer alan bazı yorumlar bize bu tanımın eksik olduğunu ve *metnin mu'cizliği ile hükmün mensûh olmaması* şartlarının da bu tanıma dâhil edilmesi gerektiğini göstermektedir. Zira

1. Zemahşerî, “*âyetleri sağlamlaştırılmış*”⁵⁴⁷ ifadesinin “*sağlam ve sık döşenmiş bina gibi herhangi bir çelişki veya eksiklik bulunmayan muhkem ve sarsılmaz bir nazımla dizilmiş âyetlerdir*”⁵⁴⁸ şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklamaya göre muhkem bir âyetin hem lafzı hem de manasının *mu'ciz* olması gerekmektedir. Mu'tezilî ekole mensup birinin yazdığı dilsel ağırlıklı bir tefsirde muhkem âyetlerin böyle bir özelliği olduğunun söylenmesi elbette ki gayet normal ve de yerindedir. Çünkü Zemahşerî açısından Kur'ân'ın i'cazı ile ilahîliği birbiriyle birebir bağlantılı bir meseledir.

2. “*Muhkem âyetler kendileriyle amel edilen nasih; müteşâbih âyetler ise kendileriyle amel edilmeyen mensuh âyetlerdir*” şeklindeki tanımlama bize kadar ulaşan bilgiler arasındadır.⁵⁴⁹ Bu minvalde Zemahşerî, Muhammed Sûresi 20. âyette yer alan Muhkem kelimesini⁵⁵⁰ müteşâbih olmayan, neshe uğramamış şeklinde açıklamış⁵⁵¹ ve ayrıca İbn Abbas ile Hasan Basrî'den de “*bu âyet muhkemdir yani neshedilmemiştir*”,⁵⁵² “*bu âyetler muhkemdir, ilahî kitaplardan hiçbiri tarafından neshedilmemiştir*”⁵⁵³ gibi nakillerde bulunmuştur. Böylelikle muhkemin mensûh

⁵⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 337.

⁵⁴⁶ İlgili tanım için bkz. Polat, Mutezilî Tefsirin Eleştirisi, ss. 148-9; Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi, s. 145; Enes Erdim, **Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2010, s. 61.

⁵⁴⁷ Meali az önce yukarıda verilen Hûd 11/1. âyette yer alan: “...أُخْكِمْتُ آيَاتِهِ...” ifadesi.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 377.

⁵⁴⁹ Muhkem-müteşâbih kelimelerinin anlamına ilişkin farklı tanımlar için bkz. Zülfikar Durmuş, Mu'tezilî Mufessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi, s. 262.

⁵⁵⁰ Muhammed Sûresi 47/20: “...مُحْكِمَةً...”

⁵⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 324.

⁵⁵² Bu ifade İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 498. Ayrıca Hasan Basrî'den de benzer bir nakil vardır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 602

⁵⁵³ “قال ابن عباس رضي الله عنهما: محكمات لم ينسخن شيء من جميع الكتب” Bkz. Zemahşerî, bu cümleyi İbn Abbas'tan nakletmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 80. Mufessirin bir hükmü diğer kutsal kitaplarla karşılaştırmasına yönelik benzer bakış açısı İsrâ 17/40. âyetin yorumunda da yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 668.

olamayacağına dair düşüncesini net bir şekilde ortaya koymuştur.

Ancak bu minvalde bizim asıl dikkatimizi çeken husus, müşriklere eman verilmesi ile ilgili⁵⁵⁴ âyetin izahında herhangi bir nakle dayanmaksızın müfessirin bizzat kendi düşüncesi olarak söylediği ve Hasan Basrî'nin görüşü ile devam ettirdiği “*bu hüküm her zaman sabittir; kıyamet gününe kadar geçerlidir/muhkemdir*”⁵⁵⁵ ifadesidir. Zemahşerî, bu ifadeyi belki sadece bu âyete mahsus olarak söylemiş olabilir. Fakat bu iki cümle, yukarıda aktardığımız *hiçbir ilâhî kitap tarafından neshedilmemiş olma* ifadesi ile beraber düşünüldüğünde muhkem bir âyette yer alan hükmün her zaman ve herkes için geçerli olması yani “*hükmün evrenselliği*” akla gelmektedir. Bu ihtimal eğer doğru kabul edilirse ahkâm ifade eden âyetlerin tekrar ele alınıp diğer kutsal kitaplarla karşılaştırmalı bir şekilde yeniden tespit edilmesi gerekecektir ki bu bir anlamda ilahî dinlerin ortak hükümlerinin ve buna bağlı olarak İslam düşüncesinin yeniden inşası anlamına gelmektedir.

Keşşâf tefsirinde yer alan bu bilgilerden yola çıkıldığında Zemahşerî'ye göre muhkemi, biraz daha genişleterek aşağıdaki şekilde tanımlamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz:

Muhkem: İhtimal ve karışıklıktan korunmak suretiyle metni sağlamlaştırılan,⁵⁵⁶ nazmında herhangi bir bozukluk veya eksiklik bulunmayan⁵⁵⁷ ve neshedilmemiş olan⁵⁵⁸ âyet demektir. Bir başka ifadeyle “*Kitab'ın anası yani esası*”⁵⁵⁹ olan muhkem âyetlerde, anlam belirsizliğinin bulunmaması, anlaşılacak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması, hükümlerinin net olup kişiyi tam bir sonuca

⁵⁵⁴ Tövbe Sûresi 9/6: “وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ” Eğer müşriklerden birisi sana sığınır, Allah (c.c.)’ın kelamını dinleyebilmesi için ona izin ver. Sonra onu güvende olacağı bir yere ulaştır. Böyle yap çünkü onlar bilmez bir topluluktur.”

⁵⁵⁵ Zemahşerî, cümlelerin birinci bölümünü kendisi söylemiş; ikinci bölümünü ise Hasan Basrî'den nakletmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 248. Bunun Zemahşerî, dışında az önce verdiğimiz Muhammed Sûresi 47/20. âyette yer *sûrenin*/سُورَةٍ sıfatı olarak gelen *Muhkem*/مُحْكَمٌ kelimesinin izahında “*bu mensûh değildir ve kıyamete kadar geçerlidir*/وهو غير منسوخ إلى يوم القيامة” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 324. Dolayısıyla onun bu minvalde Keşşâf tefsirinde kullandığı iki ifade vardır. 1. “*bu kıyamete kadar muhkemdir*/هي محكمة إلى يوم القيامة” 2. “*bu mensûh değildir ve kıyamete kadar geçerlidir*/وهو غير منسوخ إلى يوم القيامة”.

⁵⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 337. Müfessir, bir diğer yerde muhkemi “*ihtimal*” ve “*iştibah*” yerine “*fesad*” kelimesi ile tanımlamaktadır. (Allah teâlâ onu hikmet diye isimlendirdi. Çünkü o içine hiçbir şekilde bozukluğun girmedığı muhkem bir kelimedir./وسماه حكمة لأنه كلام محكم لا مدخل فيه للفساد). Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 668.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 377.

⁵⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 80.

⁵⁵⁹ “*أُمُّ الْكِتَابِ أَى أَصْلُ الْكِتَابِ*” Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 337.

ulaştırması, farklı yorumlara sevk etmemesi ve kelimelerin açık anlamı olup âyetle herhangi dilsel veya nahivsel eksikliğin bulunmaması gerekmektedir.

Muhkemi Kitab'ın esas, müteşâbihi ise ona irca edilerek anlaşılabilir âyetler⁵⁶⁰ olarak kabul eden müfessirimiz Zemahşerî, daha ziyade muhkemin anlamını tespit etmeye yönelmiş ancak müteşâbih söz konusu olduğunda tanıma yönelik net ifadeler kullanmayıp onu muhkemle karşılaştırarak izah etme yolunu seçmiştir. Ancak yine de Keşşâf'ta yer alan bilgilerden ve müfessirin yaptığı yorumlardan yola çıkarak bir tanım yapmamız gerekirse **müteşâbih**, *sözlükte* iki şeyin birbirine benzemesi⁵⁶¹ ve ayırt edilememesi⁵⁶² *terim olarak* ise farklı anlamlara gelebilecek kelimeleri barındıran, anlamı kapalı ve teville açık olan,⁵⁶³ anlaşılabilmesi için muhkeme ihtiyaç duyan âyet⁵⁶⁴ anlamına gelmektedir. Yani müteşâbih, muhkeme göre anlam bakımından daha muğlâk, kapalı ve yoruma açık olan âyetler için kullanılan bir kavramdır.

Zemahşerî için müteşâbihin en önemli yönü, gerçek anlamının muhkem âyetlere havale edilerek tespit ediliyor olmasıdır. Bu minvalde o, iddiasını kelimî boyutu olan iki örnekle delillendirmektedir. Bu örneklerde **müteşâbih** olan “*Rablerine bakarlar*”⁵⁶⁵ âyetinin **muhkem** olan “*Gözler onu algılayamaz...*”⁵⁶⁶ âyetine ve yine **müteşâbih** olan “*...oranın varlıklarına emrederiz de onlar orada kötü işler yaparlar...*”⁵⁶⁷ âyetinin **muhkem** olan “*... Allah Teâlâ fuhşiyatı emretmez...*”⁵⁶⁸ âyetine bağlı olarak anlaşılması gerektiği söylenmektedir.⁵⁶⁹ Zira Zemahşerî'ye göre ilk örnekte geçen “*bakarlar/ناظرون*” ifadesi birden fazla anlama gelebilecek bir kelime⁵⁷⁰ olduğundan müteşâbihdir. Kesin ve net manasının tespiti

⁵⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

⁵⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 52.

⁵⁶² İki şeyin birbirinden ayırt edilememesi anlamını Bakara 2/70'in yorumundan elde ettik. Nitekim Zemahşerî, aynı anlamı Esasü'l-Belâğa adlı eserinde de söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 150-1; Esasü'l-Belâğa, Cilt: 1, s. 493.

⁵⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

⁵⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 36.

⁵⁶⁵ Kıyâmet Sûresi 75/22: “إِلَىٰ رَجْمًا نَاطِرًا”

⁵⁶⁶ En'âm Sûresi 6/103: “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...”

⁵⁶⁷ İsrâ Sûresi 17/16: “...أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا...”

⁵⁶⁸ A'râf Sûresi 7/28: “...إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ...”

⁵⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

⁵⁷⁰ “*Nazara/نظر*” kelimesi ve türevlerinin anlamı için bkz. Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, Cilt: 8, ss. 154-156.

için muhkem olan “Gözler onu algılayamaz/لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” ayeti ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir. İkinci örnekte ise bir beldenin önde gelenlerine Allah’ın yoldan çıkmayı emretmesi Allah’ın kötülüğü emretmesi anlamına gelmektedir ki bu caiz değildir ve dolayısıyla müteşâbih bir ifadedir.⁵⁷¹ Bunun da ancak muhkem olan “Allah Teâlâ fuhşiyatı emretmez/لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ” ifadesine hamledilerek anlaşılması gerekmektedir.

Örneklerde de gayet açık ve net bir şekilde görüldüğü üzere Zemahşerî, bir yandan müteşâbihin muhkemle irtibatını şart koşarken diğer yandan kendi mezhebî görüşüne uygun olarak ahirette insanların Allah’ı görmesinin mümkün olmadığını (rü’yetullah) ve Alah’ın şerri yaratmayacağını (aslah prensibi) ifade etmektedir. Böylece bir anlamda –her ne kadar Kur’ân’ın tamamı için geçerli olmasa da- Mu’tezilî görüşe uygun olan âyetleri muhkem diğerlerini ise müteşâbih kabul etmektedir.⁵⁷²

Burada Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan âyetlerden hangilerinin muhkem; hangilerinin müteşâbih olduğu ve Zemahşerî’nin bununla ilgili bir ayırım yapıp yapmadığı sorusu akla gelmektedir. Keşşâf tefsiri incelendiğinde onun bu konu ile ilgili net bir kriter belirtmeyip, biraz da kaçamak davranarak Kur’ân’ın tamamının neden muhkem olmadığını söylemekle yetindiği görülmektedir. Ona göre eğer,

“Kur’ân’ın tamamı muhkem olsaydı insanlar sadece kolaylıkla elde ettikleri bu âyetlere tutunur, araştırma, derin düşünme ve istidlal gerektiren konulardan uzak dururlar ve bunun sonucunda da Allah’ın varlığına ve birliğine ulaştıracak yolu terk etmiş olurlardı.”⁵⁷³

Ancak Zemahşerî’nin belirttiği bu gerekçe maalesef bize pek makul gözükmemektedir. Zira bu yorum Allah’ın varlığı ve birliğinin sadece müteşâbih âyetler üzerine düşünülmesi sayesinde kavranabileceğini ifade etmektedir. Hâlbuki Allah’ın adaletine ve akla en uygun olanı tevhidin hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde muhkem âyetlerle dile getirilmesidir. Keşke Zemahşerî, bunun yerine başka bir gerekçe sungsaydı ya da en azından dünyanın neden altı günde yaratıldığını

⁵⁷¹ Zemahşerî, bu ayette yer alan emretmenin mecazî olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah (c.c.) helak etmek istediği kent halkına şükretmeleri için her türlü nimeti ihsan etmiş ancak onlar nefislerine uyarak sanki isyanla emredilmişler gibi bu rahatlıktan dolayı sapıtmışlardır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 654.

⁵⁷² Bu husus Kur’ân’ın tamamı için değil daha ziyade kelimî konulara kaynaklık teşkil eden âyetler için geçerlidir. Konuya dair ayrıntılı bilgi üçüncü bölümün Kelam başlığı altında verilecektir.

⁵⁷³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

açıklarken belirttiği gibi anlamını bilemediğimiz ve muhtevasını kavrayamadığımız bir hikmete binaen⁵⁷⁴ Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetleri barındırdığını söyleseydi daha iyi olurdu. Yine bize göre derinlemesine düşünebilmek için âyetlerin mutlaka müteşâbih olmasına da ihtiyaç yoktur. Çünkü bu iddia -zımmen-müteşâbih olmayan/muhkem âyetlerin Müslüman bir kişiyi düşünmeye sevk etmediği anlamına gelir ki Kur'ân bu töhmetten ziyadesiyle uzaktır. Birbiri ile aynı özelliklere sahip olan Kur'ân âyetleri anlaşılabilir bir kitap olsun diye anlamı açık âyetler olarak indirilmiştir ve muhatabı için her an yeniden vahyolunuyormuşçasına canlılık arzeden dinamik bir özelliğe sahiptir. Nitekim benzer endişelerden dolayı olsa gerek, âyetin sebep-i nüzûlünden yola çıkan günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş, Kur'ân'ın tamamının *muhkem*/anlaşılır, açık anlamlı olarak indirildiğini, fakat güzellik bakımından *müteşâbih*/birbirine benzer olduğunu söylemektedir. O, Âl-i İmrân 7. âyette bahsi geçen ve çeşitli anlamlara çekilebilecek derecede birbirine benzer/müteşâbih âyetleri barındıran Kitab'ın ise Kur'ân değil Tevrat olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁵

Zemahşerî, Kur'ân âyetlerinin tamamının neden muhkem olmadığına yönelik az önce zikrettiğimiz gerekçesinin ardından müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer almasının hikmetlerini şu şekilde sıralar:

- Müteşâbihler, hakkı kabul edenle sarsılıp yalpalayanı birbirinden ayırt etmeye yarayan bir imtihan aracıdır.
- Âlimler müteşâbih âyetleri muhkem âyetlere irca etmek maksadıyla birçok ilim öğrenirler ve Allah Teâlâ katında sevaba nail olurlar.
- Allah'ın kelamında herhangi bir ihtilaf veya tenakuzun olmadığına inanan mü'min, âyetlerin zahiren çeliştiğini görünce muhkemle müteşâbihin uyuştuğunu ispat etmek maksadıyla kendi kendine derinlemesine düşünür, başkalarına müracaat eder ve sonuçta Allah Teâlâ onun bu problemini çözünce o da imanî olarak daha sağlam bir konuma gelir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 288.

⁵⁷⁵ Süleyman Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1989, Cilt:2, ss. 14-15. Süleyman Ateş'in Kur'ân'ın Muhkem-Müteşâbihliği ile ilgili bu görüşünün Kurtubî'de yer alan bu ve benzeri bilgilerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ancak Kurtubî'deki bu açıklama sadece ilgili âyet için geçerlidir. Yoksa Kur'ân'ın tamamına yönelik muhkem-müteşâbih tanımı değildir. Anlaşılan o ki Süleyman Ateş sadece ilgili âyet için yapılan bu açıklamayı alıp Kur'ân'ın tamamına teşmil etmiştir. Bkz. Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, Cilt: 4, s. 10.

⁵⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

İşte bu hikmetlerden dolayı Zemahşerî'ye göre muhkeme uymayan müteşâbih/yanlış yorumların peşine takılan kişiler, kalplerinde eğrilik bulunan bidatçilerdir. Onlar bu tutumlarını, insanları dinlerinden saptırmak ve hoşlarına giden teville âyetleri yorumlayarak fitne çıkarmak için bilinçli bir şekilde yapmaktadırlar. Hâlbuki ilgili âyetle, bazılarının düşüncesinin aksine⁵⁷⁷ “*Oysa onun gerçek manasını hem Allah hem de ilimde derinleşmiş olanlar bilir ...*”⁵⁷⁸ ifadesinin hemen sonunda vakıf yapıp daha sonra “*Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır derler*”⁵⁷⁹ ile yeni bir cümleye başlanması bir başka ifade ile “*ilimde derinleşmiş olanlar*”⁵⁸⁰ kelimesinin başındaki vav’ın başlangıç değil atıf harfi kabul edilmesi⁵⁸¹ ve sadece Allah’ın bildiği bu tür âyetlerin doğru tevilini, hiçbir fitneye mahal vermeyecek şekilde ilimde derin kavrayış sahibi olan âlimlerin de keşfedebileceğinin bizzat Kur’ân’ın kendi ifadesi olduğunun anlaşılması gerekmektedir.

Zemahşerî’nin bu ifadeleri, her ne kadar müteşâbih âyetlerin yorumunun hem Allah hem de âlimler tarafından bilinebileceğini deliller ışığında oldukça güzel bir şekilde ifade ediyorsa da arka planda ciddi bir ithamı içinde barındırmaktadır. Çünkü onun ifadesine göre âyetin müphem bir şekilde ‘*kalplerindeki eğrilik*’ vasfı ile yerdiği kişiler ‘*bidatçiler*’dir ve bu kavram (*bidatçiler*) müfessirin mu’tezilî düşünceye sahip olmayanlar için kullandığı bir ithamdır. Zemahşerî böyle bir tahsis yaparak aslında müteşâbih âyetlerin ancak mu’tezilî ekole mensup kişilerce doğru tevil edilebileceğini, diğer yorumların ise Müslüman’ı yoldan çıkarıp dinden uzaklaştıracaklarını dile getirmeye çalışmakta ve mezhebî taassup içine girmektedir. Ancak hepimizce malum olduğu üzere Hz. Peygamber zamanında henüz hiçbir mezhep teşekkül etmiş değildir. Kaldı ki bu âyetin Necran’dan gelen Hristiyan heyet hakkında indiği, konunun da Kur’ân değil, Tevrat ve İncil olduğu bilgisi yani herhangi bir Müslüman’la uzaktan yakından alakasının olmadığı kaynaklarda yer

⁵⁷⁷ Zemahşerî’ye göre ilgili âyetle “إلا الله” ifadesinde vakıf yapıp daha sonra “والراسخون في العلم” ile yeni bir cümleye başlanacağı fikri itibar edilmeyecek bir görüştür. Bu görüşe göre müteşâbih sadece Allah’ın (c.c.) bildiği ve hikmetini kendine ayırdığı âyetler olarak anlaşılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

⁵⁷⁸ Âl-i İmrân Sûresi 3/7: “... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...”

⁵⁷⁹ Âl-i İmrân Sûresi 3/7: “... يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...”

⁵⁸⁰ Âl-i İmrân Sûresi 3/7: “... وَالرَّاسِخُونَ...”

⁵⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 338.

almaktadır.⁵⁸² Dolayısıyla âyette bahsi geçenlerin –her ne kadar yeriliyor olsalar da– belli bir düşünceye mensup kişiler olduğunu söylemek bize göre doğru bir yaklaşım değildir.

Bu başlık altında son olarak Zemahşerî'nin Kur'ân'ı yorumlarken muhkem-müteşâbih bilgisini nasıl kullandığını ya da bir başka ifade ile bu bilginin âyetleri anlamlandırmaya nasıl katkı sağladığını açıklayacağız. Böylelikle müfessirin âyetlerin yorumunda başvurduğu temel kriterlerden bir tanesini daha izah etmiş olacağız. Bu bağlamda Zemahşerî'nin Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olarak tasnif edip muhkemi bir mihenk taşı olarak kabul etmesi ve ilimde derinlemesine bilgi sahibi olanların bu tür âyetleri te'vil edebileceklerini söylemesi, âyetlerle ilgili yapacağı te'villere sağlam bir zemin hazırlamaktan başka bir şey değildir. Çünkü Zemahşerî'nin yapmış olduğu bu tür te'villerin büyük çoğunluğu Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi tevhid ilkesi ile dorğudan bağlantılı kelimâ konulara yöneliktir. Bilindiği üzere Mu'tezilî düşüncede Allah'ın zatından ayrı kadîm sıfatlarının olması, O'na zaman, mekân gibi bazı cihetlerin isnad edilmesi ya da bazı insanî fiillerin onda bulunduğu düşünülmesi tevhîd ilkesini zedelediği için reddedilmektedir.⁵⁸³ Dolayısıyla bu tür isnatları zahiren ifade eden âyetlerin bir şekilde izah edilmesi gerekmektedir. Bunun için de en kolay yöntem bunları ya müteşâbih ya da mecaz kabul edip te'vil etmektir ki mu'tezilî düşünceye sahip olan Zemahşerî'nin bu yolları tercih etmesi bize göre gayet normal ve yerindedir.

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âyetlerde bir taraftan Allah'ın tek ve her şeyden üstün olduğu, hiçbir şeye benzemediği vurgulanırken diğer taraftan O'nun kızgınlığı, alay etmesi, hilesi, gelmesi, sevgisi, bakması gibi fiillerinden ve arşı, kürsüsü, eli, yüzü, gözü, yanı, ruhu, bilmesi, kudreti gibi insanda da var olan

⁵⁸² Süleyman Ateş, ayetin bu sebab-i nüzûlünü dikkate alarak Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğunu çünkü burada bahsedilen kitabın Tevrat olduğunu söylemektedir. İlgili rivayet için bkz. İbn Hişâm (ö. 213/828), es-Sîretü'n-Nebeviyye, Cilt: 1, s. 547; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî el-Vahidi (ö. 468/1076), **Esbâbu Nüzûlî'l-Kur'ân**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1411, ss. 99-100; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, Cilt: 2, ss. 14-15.

⁵⁸³ Mutezilenin inanç esaslarından olan tevhîd ilkesi ve ona zıt düşen müteşâbih âyetlerin değerlendirmesi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Emîn el-Hûlî, Matbaatü Dârü'l-Kütüb, Birleşik Arap Emirlikleri, 1960, Cilt: 16, ss. 378-383, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili müteşâbih kabul edilen âyetler ve değerlendirmesi için bkz. Ömer Dumlü, **Kur'ân Tefsirinde Yöntem**, Anadolu Yay., İzmir, 1998, ss. 102-107.

sıfatlarından bahsedilmektedir.⁵⁸⁴ Tenzîh⁵⁸⁵ üslubunu benimseyen müfessirimiz Zemahşerî de bu sıfatların beşerî formdaki hali ile Allah Teâlâ için geçerli olamayacağını düşünmekte ve âyetleri buna göre te'vil etmektedir. Örneğin Bakara sûresi 15. âyette yer alan “Allah Teâlâ onlarla alay eder...”⁵⁸⁶ ifadesinin tefsirinde

“Tüm kötülüklerden beri olduğu için Allah’a alay etme/istihza fiilinin isnad edilmesi caiz değildir. Nitekim alay etmek, “... dediler ki, bizimle alay mı ediyorsun? De ki, cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım”⁵⁸⁷ âyetinde de buyrulduğu üzere cehalet ve ayıp sonucu oluşan bir davranıştır” der ve hemen peşinden “o halde Allah’ın onlarla istihza etmesi ne anlama gelmektedir?”⁵⁸⁸ sorusunu sorar.

Kelimenin etimolojik yapısını da delil getirerek cevabın “münafıkları aşağılamak ve onları tahkir etmek” olduğunu söyler ve böylelikle beşerî bir kusur olarak gördüğü alay etme fiilinin Allah Teâlâ için söz konusu olamayacağını ve muhatabın âyeti bu şekilde anlamasının yanlış olacağını belirtir.⁵⁸⁹

Zemahşerî, Rıdvan Biatı’ndan bahseden Fetih sûresindeki “...Allah’ın eli onların elinin üzerindedir...”⁵⁹⁰ ifadesini de “Peygamber’in elinin biat edenlerin elinin üzerinde olması” şeklinde izah eder ki ona göre bu el Allah’ın elidir ve Peygamber’le anlaşma yapmak aslında Allah’la anlaşma yapmak anlamına gelmektedir. Çünkü bir diğer âyette “Peygamber’e itaat eden Allah’a itaat etmiş olur”⁵⁹¹ buyrulmaktadır. Zemahşerî’nin âyette yer alan “Allah’ın eli” ifadesini bu şekilde te'vil etmesi kendisinin de söylediği üzere uzuvlardan ve cismani sıfatlardan münezzeh olan Allah’a bu özelliklerin isnadının caiz olmaması fikrine dayanmaktadır.⁵⁹² Nitekim etimolojik tahlil, şiir ve deyimlerle desteklenen benzer yorumlar “Allah’ın eli” ifadesinin yer aldığı diğer âyet yorumlarında da aynen karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹³

⁵⁸⁴ Bu konuların yer aldığı ayetlere birer örnek için bkz. Bakara 2/14-15, 115, 255; Âl-i İmrân 3/31, 54; Nisâ 4/93; Mâide 5/64; A’raf 7/54; Hüd 11/37; Hicr 15/29; Fâtır 35/44; Zümer 39/56; Fecr 89/22; İhlâs 112/1-4.

⁵⁸⁵ Tenzîh: Allah’ın yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğuna inanıp bunu ifade etme anlamındaki kelam terimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yurdagör, “Tenzîh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 472.

⁵⁸⁶ Bakara Sûresi 2/15: “... اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ”

⁵⁸⁷ Bakara Sûresi 2/ 67: “... قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ”

⁵⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 66-67.

⁵⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 66-67.

⁵⁹⁰ Fetih Sûresi 48/10: “... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...”

⁵⁹¹ Nisâ Sûresi 4/80: “... مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...”

⁵⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 335.

⁵⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 654; Cilt: 2, s. 662.

Zemahşerî'nin müteşâbih bir âyeti, kelimeyi nasıl anlamlandırdığını ve neye göre tevîl ettiğini yani onun üslubunu daha net gözler önüne seren bir diğer örnek “*Rahmân arşa istiva etmiştir*”⁵⁹⁴ ayetinde geçen “*istevâ/استوى*” fiilinin izahında yer almaktadır. Çünkü müfessir, bu fiili, diğerlerinden farklı olarak birtakım tahliller ve deliller eşliğinde ele almaktadır. O, mezhebî temayülüne uygun bir şekilde öncelikli olarak *arşa istiva* olgusunun kelime anlamını ve edebî yönünü açıklar ve şöyle der;

“*Hükümdarın tahtı manasına gelen ve hükümdarlık alametlerinden birisi olan arş için istiva söz konusu olduğunda (istiva alel'l-arş) bu kavram, “mülk, güç, iktidar” anlamından kinaye olarak kullanılır. Nitekim Araplar hükümdar tahta oturmamış olsa bile hakimiyet manasını kastederek “filan kişi ülkeye hakim oldu/استوى فلان على العرش” demektedirler.*”⁵⁹⁵

Arş ve *istiva* kelimelerinin birlikte kullanıldıklarında zahirî anlamlarının ötesinde mükemmel bir vurgu ile hükümlanlık anlamına geldiğini bu şekilde ifade eden müfessir, verdiği bu anlamı desteklemek için şu açıklamaları yapar:

“*Bu tıpkı bir kişinin cömert ya da cimri olduğu kastedilerek söylenen ‘falanın eli açıktır, falanın eli sıkıdır’⁵⁹⁶ ifadelerine benzer. Halbu ki bu ifadelerle cömert ya da cimri⁵⁹⁷ kelimeleri arasında hiçbir fark yoktur (lafızlar farklı ama anlam aynıdır). Öyleki bir şey alırken elini açamayan ya da hiç eli olmayan kişi için de ‘eli açık’ ifadesi kullanılır. Çünkü Araplar için bunun ile ‘cömert’ kelimesi aynı anlama gelmektedir. Nitekim Kur’ân’ı Kerim’de yer alan ‘Yahudiler Allah’ın eli bağlıdır (cimridir) dediler... bilakis Allah’ın eli açıktır (cömerttir)...⁵⁹⁸ ifadeleri de aynı şekildedir, yani Allah hakkında el, elin bağlanması ve açık olması düşünülmezsizin ‘O cömerttir’ anlamına gelmektedir.*”⁵⁹⁹

Zemahşerî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre ‘arşa istiva’ ile Allah’ın hükümlanlığının kastedilmesi, hem Arap dili ve üslubunun hem de Kur’ân’ın iç bütünlüğünün bir gereğidir. Ayrıca bu tür kelimelere zahiri manalarını verip âyetleri o çerçevede yorumlamak ancak dar kafalıların yapacağı bir iştir ve bunları doğru bir şekilde te’vil etmek için mutlaka Beyân İlminden haberdar olmak gerekir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁴ Tâ-Hâ Sûresi 20/5: “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”

⁵⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 52.

⁵⁹⁶ “يد فلان ميسوطة، ويد فلان مغلوله”

⁵⁹⁷ “جواد أو بخيل”

⁵⁹⁸ Mâide Sûresi 5/64: “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ... يَدَا مَيْسُوطَتَانِ...”

⁵⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 52.

⁶⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 655. Üçüncü bölümde, Dilsel Tefsir başlığında bu konuya ayrıntısıyla değineceğimiz için burada bu kısa cümle ile yetinmeyi uygun görüyoruz.

Allah'ın sıfatları ve fiillerine yönelik bu örnekleri artırmak mümkündür.⁶⁰¹ Ancak bu örneklerden ve yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere muhkem-müteşâbih bilgisi bize göre Zemahşerî'nin Kur'ân yorumunun temelini oluşturmaktadır. Çünkü Zemahşerî kendi mezhebî düşüncesine uymayan âyetleri müteşâbih kabul etmekte ve onları muhkem addettiği diğer âyetlerle kıyaslayarak izah etme yolunu seçmektedir. Dolayısıyla onun hakikat-mecaz kullanımından ve âyetlere yönelik yaptığı yorumlardan hangi âyetleri muhkem ya da müteşâbih kabul ettiğini kısmen anlamak mümkündür. Fakat Zemahşerî'nin, Kur'ân'ın tamamı ya da ele aldığı her konu için bu şekilde bir tavır sergilediğini söylemekte haksız bir itham olacaktır. Zira Keşşâf tefsirinin geneline bakıldığında müfessirin bu üslubunun daha ziyade kelimî konulara yönelik âyetler için geçerli olduğu hemen dikkati çekecektir.

İşte tam da burada önemli bir husus Kur'ân'daki hangi âyet, kelime ya da ifadelerin müteşâbih kabul edilip edilmediğidir. Konunun başında da belirttiğimiz üzere Zemahşerî, Kur'ân'da müteşâbih âyetler olduğunu belirtmekte ancak bunların hangileri olduğuna değinmemektedir. Dolayısıyla bizim hangi âyetlerin bu kapsamda değerlendirileceğine dair kesin bir cümle kurmamız çok da mümkün değildir. Ancak az önce yaptığımız gibi bir kriter belirleyebilir ve genelleme yolu ile tahminde bulunabiliriz ki bizim tahminimiz Zemahşerî'ye göre daha ziyade kelimî konuları ihtiva eden âyetlerin müteşâbih olduğu yönündedir. Mezhebî düşüncesine bağlı olarak normal karşıladığımız müfessirin bu üslubu, Râzî tarafından, bâtinîlerin te'viline de kapı aralayacağı gerekçesiyle yanlış kabul edilmekte ve eleştirilmektedir. O, bu konuda oldukça hassas davranıp, te'viline yönelik kat'î aklî delil bulunmadıkça Kur'ân'daki her lafzın mutlaka hakiki manası ile anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁶⁰² Görüldüğü üzere konu dönüp dolaşıp mezhebî eğilimde düğümlenmekte ve bu eğilim müteşâbihin tespitinde asıl kriter halini almaktadır. Bu iddiamızı desteklemesi açısından Râzî'nin şu ifadeleri oldukça kayda değerdir:

“Her bir mezhep sahibi kendi mezhebî eğilimine uygun âyetlerin muhkem; muarızının mezhebî eğilimine uygun olan âyetlerin ise müteşâbih olduğunu iddia etmektedir. Örneğin Mu'tezile ‘Dileyen inansın; dileyen inkâr etsin’⁶⁰³ âyetinin muhkem ‘Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz de

⁶⁰¹ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi, ss. 156-174.

⁶⁰² Râzî, Mefâtihü'l-Ğayb, Cilt: 22, s. 9.

⁶⁰³ Kehf Sûresi 18/29: “... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...”

dileyemezsiniz⁶⁰⁴ âyetinin de müteşâbih olduğunu öne sürmekte⁶⁰⁵ Ehl-i Sünnet ise bunun tam tersini söylemektedir. Bundan dolayı burada esas alınacak bir kriterin tespiti gereklidir.⁶⁰⁶

Bu başlık altında Zemahşerî'nin muhkem-müteşâbih kavramları hakkındaki düşüncesini ve bunların Kur'an'ı anlamaya yönelik yansımaları birkaç ana tema etrafında aktarmaya çalıştık. İleriki bölümlerde birçok kez değineceğimiz üzere Zemahşerî'nin anlattıklarının aslında Mu'tezilî düşüncede zaten var olan görüşlerin ve zihniyetin daha öz bir şekilde tekrar dile getirilmesinden ibaret olduğunu görmekteyiz.⁶⁰⁷ Ancak bununla birlikte Zemahşerî'yi farklı kılan ya da öne çıkaran özelliğin ise Nesh'e ve Beyân İlmi'ne yönelik yaptığı vurgu ile müteşâbihin te'vilinde başvurduğu dilsel tahliller olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir.

Bize göre evrensel ve son ilahî kitap olan Kur'an'a yönelik her zaman ve zeminde geçerli yorumların yapılabilmesi için âyetlerin her birinin diğerinden farklı ve özel anlam örüntüsüne sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu bağlamda muhkem-müteşâbihi, birbirine zıt değil farklı fonksiyonları icra eden ve ancak birlikte anlaşılabilen '*âyetleri anlamaya yönelik*' tefsir usulü kavramları olarak değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Eğer bunlar, '*tanımlamaya yönelik*' kavramlar olarak kabul edilirlse o takdirde Kur'an'ın korunmuşluğu, mu'cizliği, tutarlılığı ve daha birçok konu ile ilgili yeni problemler ortaya çıkacaktır. Ama yine de bu kavramlar tanımlayıcı olarak kullanılacaklarsa o zaman *muhkem*, Allah tarafından muhafaza edilen; *müteşâbih* ise eşsiz ve benzersiz anlamlara sahip olan âyetler anlamında kullanılabilir ve böylelikle statiklikten, dinamikliğe geçilerek âyetleri her an yeniden nazil oluyormuşçasına anlamak mümkün olabilir.

2.3. NÂSİH-MENSÛH

Kur'an'ı anlamaya, tefsir etmeye ya da ondan uygulanacak hükümler çıkarmaya çalışan bir kişinin karşılaştığı problemlerden birisi de âyetler arasında

⁶⁰⁴ Tekvîr Sûresi 81/29: "وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"

⁶⁰⁵ Râzî'nin bu iddiası, ne Mutezile'nin öncülerinden olduğunu düşündüğümüz Kâdî Abdülcebâr'ın ne de Tenzihü'l-Kur'an'ın da ve Keşşâf'ta yer almaktadır.

⁶⁰⁶ Râzî, Mefâtihü'l-Gayb, Cilt: 7, s. 139.

⁶⁰⁷ Karşılaştırma için bkz. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1024), Şerhu Usûli'l-Hamse, ss. 600-608; el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Cilt: 16, ss. 378-383; Tenzihü'l-Kur'an ani'l-Metâin, ss. 57-59.

görünürde var olan anlamsal zıtlıklar, tutarsızlıklar ve hatta bazı âyetlerin sadece Peygamber'e ve o dönem insanına hitap ediyor gözükmesidir. Bu izlenimin ne şekilde çözüme kavuşturulacağı, İslam'ın ilk dönemlerinden beri üzerinde en fazla fikir yürütülen ve zorlanılan konuların başında yer almıştır. Nitekim Hz. Ali'nin, halkın şikâyetçi olduğu bir hikâyeciyi hesaba çekerken “*nâsih-mensûhu biliyor musun?*” diye sorması ve hayır cevabını alması üzerine “*sen kendini de başkalarını da helak ettin*” demesi⁶⁰⁸ bu konunun ne denli önemli olduğunun ciddi bir göstergesidir.

Bu bağlamda Kur'an İlimleri'nin en çetrefilli konularından birisi olan nesh kavramının tahlili, varlığı, çeşitleri, mensûh âyetlerin sayısı ve nâsih-mensûh etrafında cereyan eden birçok konu İslam âlimleri tarafından ele alınmış ve en ince ayrıntısına varıncaya kadar incelenmiştir.⁶⁰⁹ Biz burada çalışmamızın sınırlılığı dolayısıyla sadece Zemahşerî'nin, nesh'den ne anladığını, âyetleri anlamlandırırken nasıl faydalandığını ve en önemlisi hangi âyetleri nâsih ya da mensûh kabul ettiğini aktarmaya ve yorumlamaya çalışacağız.

Kur'an'ın bir kısmının nâsih bir kısmının mensûh olduğunu söyleyen⁶¹⁰ Zemahşerî, nesh konusu ile ilgili temel görüşlerini Bakara 2/71,⁶¹¹ 106,⁶¹² Yunus 10/15⁶¹³ ve Nahl 16/101.⁶¹⁴ âyetlerin izahında birkaç kavram etrafında sade bir şekilde ifade etmiş, bu kavram tahlillerinin dışında ayrıntılı açıklamalara ya da

⁶⁰⁸ Abdürrezzâk es-San'ani (ö. 211/827), el-Musannef, Cilt: 3, s. 220; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs (ö. 338/950), **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1408, s. 48; Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019), **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Züheyr eş-Şâvîş-Muhammed Ken'ân, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404, s. 18; Ebû Muhammed Said İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064), **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bündârî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406, s. 5. Hz. Ali'nin bu sözü dipnotlarda gösterdiğimiz neshe yönelik ilk el kaynakların birçoğunda Kur'an'da neshin varlığına delil olarak gösterilmektedir. Hz. Ali'nin bu sözünün neshin varlığına delil olmayacağına dair bir tahlil için bkz. M. Sait Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri**, Esra Yay., Konya, 1997, ss. 413-414.

⁶⁰⁹ Neshle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, **en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1963; Süleyman Ateş, **Kur'an'da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1996; Remzi Kaya, **Kur'an'da Nesh**, Furkan Ofset, Bursa, 2001; M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Ekin Yay., İstanbul, 2004; Talip Özdeş, **Kur'an ve Nesh Problemi**, Fecr Yay., Ankara, 2005; Abdurrahman Çetin, “Nesh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 579-581.

⁶¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 278.

⁶¹¹ Bakara Sûresi 2/71: “قَالَ إِنَّهُ يُعْزِلُ إِلَيْهَا بَقَرَةً لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ...”

⁶¹² Bakara Sûresi 2/106: “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...”

⁶¹³ Yunus Sûresi 10/15: “...إِنَّكَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ...”

⁶¹⁴ Nahl Sûresi 16/101: “وَأَوْفَا بَدَّلْنَا آيَةَ مَكَانٍ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ...”

tartışmalara yer vermemiştir. Aslında bizim de yer yer belirttiğimiz gibi onun genel üslubuna uygun olan da budur. Çünkü o, bu tür usûl bilgilerini tartışmaktan ziyade konuyu tamamen bir anlam meselesi olarak ele almakta ve kendi zihninde netleştirdiği fikirlerini tefsirine yansıtmaktadır.

Keşşâf tefsirinde nasih-mensûh, anlam yönünden birbirini tamamlayan ve konunun kavram haritasını oluşturan *nesh*/نسخ, *nes'*/نساء, *insa*/انساء, *tebdîl*/تبدیل ve *mahv*/محو kavramları etrafında dile getirilmektedir.⁶¹⁵ Bu kavramlardan *nesh* genel, *nes'*, *insa*, *tebdîl* ve *mahv* ise neshin farklı yönlerini vurgulayan daha özel bir anlamı ifade etmek için kullanılmakta ve sonuçta hepsi birden Kur'an'daki bir âyet ya da hükmün başka bir âyet ya da hükmü veya uygulamayı ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.⁶¹⁶ Nitekim Zemahşerî'ye göre **nesh**/ bir âyetin ortadan kaldırılarak onun yerine başka bir âyetin getirilmesi, **nes'** âyetin ileri bir tarihe ertelenmesi, **insa** âyetin kalplerdeki ezberlenmiş halinin unutturulması,⁶¹⁷ **tebdîl** âyetlerin yerinin değiştirilmesi,⁶¹⁸ **mahv** ise belli bir döneme ait hükmün silinmesi anlamına gelmekte⁶¹⁹ ve bu kavramların hepsinin açıklamasında bazen eşanlamlılık bazen de açıklama sadedinde mutlaka **nesh** kökünden gelen bir kelime kullanılmaktadır.

⁶¹⁵ Paragrafın devamındaki dipnotlarda görüleceği üzere Zemahşerî'ye göre Nesh / نسخ : İzale etmek, gidermek, Nes' / نساء : Ertelemek, Insa / انساء : Unutturmak, Tecdîl / تبدیل : Değiştirmek, Mahv / محو : Silmek anlamına gelmektedir. Ayrıca özellikle nesh kelimesi başta olmak üzere ilgili kelimelerin anlamları için bkz. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Kitâbü'l-Ayn, Cilt: 2 s. 1086, Cilt: 3, s. 314, Cilt: 7, s. 105, 201, 304, 306, Cilt 8, s.45; Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 270/822), Meânî'l-Kur'ân, Cilt: 1, ss. 64-65, 437; Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824), **Mecâzu'l-Kur'ân**, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1381, Cilt: 1, s. 49; Muhammed b. Hasen İbn Düreyd (ö. 321/933), **Cemheretü'l-Luğa**, thk. Remzi Münir Baalbekkî, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, Cilt: 1, s. 300, 574, 600, Cilt: 2, s. 1074; el-Ezherî (ö. 370/980), Tehzîbü'l-Lüğa, Cilt: 7, s. 84, Cilt: 8, s. 55; İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1099), **es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, Cilt: 1, s. 433, Cilt: 5, s. 18; Ebû'l-Kâsım b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), **Ğarîbü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, Kahire, 1381/1961, s. 490. Tefsir literatürü bağlamında neshin temelini oluşturan bu kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Talip Özdeş, ss. 101-112.

⁶¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 176; Cilt: 2, s. 334, 534, 634.

⁶¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 176, Cilt: 4, s. 739.

⁶¹⁸ Zemahşerî'ye göre nesh ve tebdîl birbirini tamamlayan ama birbirinden farklı anlamları ifade eden iki kavramdır. Neshde bir âyetin hükmünün kaldırılması söz konusu iken tebdilde âyetlerin değiştirilmesi söz konusudur. Örneğin azap âyeti ile rahmet âyetinin yer değiştirilmesi gibi. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 334.

⁶¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 534. Buradaki tanımlamalar, Keşşâf tefsirinde yer alan bilgiler ışığında bizim tarafımızdan yapılmıştır. Ayrıca neshin bu anlamlara geldiğine yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân, Cilt: 3, s. 67.

Konu ile ilgili temel kavramları bu şekilde açıklayan Zemahşerî, neshin, bir âyetin hem lafzının hem de hükmünün ya da ikisinden birisinin, bir başka âyet getirilerek ya da getirilmeyerek ortadan kaldırılması⁶²⁰ ve bunun bizzat Cebrail tarafından peygambere bildirilmesi suretiyle gerçekleşeceğini söylemektedir.⁶²¹ Ancak böyle bir uygulamayı hem meşru hem de ilahî kaynaklı kabul eden Zemahşerî açısından hayatî önem taşıyan ve izah edilmesi gereken bir sorun vardır. O da, bizzat Allah tarafından muhafaza edilen, diğer dinleri tasdik eden ve son ilahî kitap olan Kur'an'da İslam düşmanlarına fırsat veren görünürdeki böyle bir çelişkinin/neshin neden var olduğudur. Ona göre,

*Allah Teâlâ maslahata binaen şeriatları, şeriatlarla nesheder. Zira geçmişte faydalı olan bugün zararlı olabilir ve böylece geçmişteki uygulamanın zıddını emretmek maslahat olur. Faydalı ve zararlı olanları en iyi bilen Allah'tır. O, hikmete binaen dilediğini Kur'an'da bırakır dilediğini ise kaldırır. Bu, "Allah ne indireceğini gayet iyi bilir. Onlar 'sen uyduruyorsun' dediler"⁶²² ifadesinin de anlamıdır. Ancak nâsih-mensûhu bilmeyen ve ondan haberdar olmayan müşrikler, Kur'an'a saldırmak için neshe sarıldılar ve 'Muhammed ashabi ile alay ediyor, bugün emrettiğini yarın yasaklıyor ve daha kolayını emrediyor' dediler. Onlar iftira ediyorlar. Hâlbuki zor olan, kolay olanla; kolay olan zor olanla ya da kolay olan yine kolay olanla; zor olan da yine zor olanla neshedilebilmektedir. Bunların hepsinde amaç kolaylık ya da zorluk değil sadece **maslahattır**.⁶²³*

Bu cümlelerden ve Keşşâf'ta yer alan benzer ifadelerden⁶²⁴ anlaşıldığı üzere Zemahşerî'ye göre nesh bir hikmet ve maslahat⁶²⁵ çerçevesinde zamansal şartlar dolayısıyla bizzat Allah Teâlâ tarafından gerçekleştirilmekte ve böylece bir taraftan müminlerin, Allah'ın her şeyi bir hikmete binaen yaptığına dair sağlam bir zemine basmalarını, kesin bilgiye sahip olmalarını ve iç huzura ermelerini⁶²⁶ temin ederken diğer taraftan da Kur'an'ın her dönem ve zamanda geçerliliğine katkı sunmaktadır. Anladığımız kadarıyla Zemahşerî'nin aslında söylemeye çalıştığı ya da zihninin arka planında kabul ettiği şey, belli bir zamanda inen ve hayata dair olan bir metinde, neshin varlığının tabii karşılanması gerektiğidir. Bu düşünceler her ne kadar ilk

⁶²⁰ Bu bölümün başında 'Kur'an'da Eksiklik ve Fazlalık' ara başlığında recm âyetine değinmiş ve Zemahşerî'nin bu ifadeyi "*metni mensûh âyet*" olarak kabul ettiğini açıklamıştık.

⁶²¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 176. Zemahşerî'nin burada söylediği ifadede âyetin hükmünün neshi söz konusudur. Hâlbuki Mu'tezilî düşünce '*hükümün kendisini değil mislinin neshini*' kabul etmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Cilt: 16, s. 97.

⁶²² Nahl Sûresi 16/101: "... وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُنْجَرٍ ..."

⁶²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 634.

⁶²⁴ Maslahat ve hikmete yönelik benzer ifadeler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 176, 198, Cilt: 2, s. 534.

⁶²⁵ Âyette yer alan neshe yönelik hikmetin açıklaması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 643.

⁶²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 635.

bakışta çok tutarlı ve makul gözükse de kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Zira neshin gerekçesini, zamansal şartlara binaen Allah tarafından ümmetin faydası/maslahat için gerçekleştirilmiş bir uygulama olarak belirtmek aslında her dönem ve zamanda geçerli olan bir neshin söz konusu olmadığını söylemektir. Çünkü nasıl ki Hz. Peygamber dönemi, daha önceki dönemlerden şartları bakımından ayrılıyorsa günümüz de yine şartları bakımından Hz. Peygamber döneminden ayrılmakta o döneme göre kolay olanlar bu dönemde zor; zor olanlar ise kolay olabilmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî, neshin varlığının makul hatta ilâhî olduğunu söylerken delilleri açısından ciddi bir çelişki içine düşmektedir.

Bütün bunlarla birlikte söz konusu metin, ilahî olunca nelerin nâsih olabileceği de ayrı bir tartışma konusudur ve bu soruya verilecek cevabın, ilahî metnin ilahîliğini zedelememesi gerekmektedir. Bu meyanda âyetin âyetle neshini gayet doğal kabul eden Zemahşerî, “*Biz bir ayeti, başka bir ayetin yerine getirip değişiklik yaptığımız zaman...*”⁶²⁷ ifadesinde bizzat âyetin âyetle tebdilinin zikredilmiş olmasının, *sünnet*, *icmâ* ve *kıyası* dışarıda bırakıp bırakmayacağını da ayrıca sorgular ve sünneti ikiye ayırarak çok net cümlelerle Kur’ân’ın yalnız *Kur’ân’la* ve *mütevatir sünnetle* neshedilebileceğini; *icma*, *kıyas* ve *haber-i vâhidle*⁶²⁸ neshin ise sahih olmadığını söyler. Konularla ilgili akla gelebilecek ikincil soruları da her zaman dikkate alan müfessirimiz, mütevatir sünnetin âyeti neshedebilmesini ise kesin ilim ifade etmede Kur’ân gibi olması ile açıklar.⁶²⁹ Ancak müfessirin bu ifadelerinden her ne kadar mütevatir dışında hiçbir şekilde sünnetin Kur’ân’ı asla neshedemeyeceği anlaşılıyorsa da o, çelişkili bir şekilde Bakara sûresi 180-182. âyetlerin⁶³⁰ izahında İslam’ın ilk dönemlerinde varis lehine vasiyet yapıldığını fakat bunun daha sonra hem miras âyetleri hem de haber-i vâhid olan “*Allah Teâlâ her hak sahibine hakkını vermiştir, öyleyse vasiyet edilmez.*”⁶³¹ Hadisi

⁶²⁷ Nahl Sûresi 16/101: “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...”

⁶²⁸ Zemahşerî burada “والسنة غير المقطوع بها” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 634. Onun diğer yerlerdeki açıklamaları dikkate alındığında bununla haber-i vâhid-i kastettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 224. Sünnetin Mütevatir ve âhâd olarak iki kısma ayrılması ve Âhâd haberlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1985, s. 22-24, 344-349.

⁶²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 634.

⁶³⁰ Bakara Sûresi: 2/180-82: “كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا خَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ فَمَنْ مِمَّنْ خَفِيَ عَلَى اللَّهِ غُفُورٌ رَحِيمٌ”

⁶³¹ “إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ أَلَا وَصِيَّةٌ لَوَارِثٍ” metnin aynı veya benzer versiyonları için bkz. Muhammed b.

ve ümmetin bunu canı gönülden kabulü ile neshedildiğini söyler. Haber-i vâhidin Kur'ân'ı neshetmesi ile ilgili problemin farkında olan Zemahşerî, ümmetin sadece rivayeti sahih olan hadisleri kabul ettiğini ve dolayısıyla buradaki haber-i vâhidin de mütevatir gibi olduğunu söyleyerek sorunu çözmeye çalışmakta⁶³² ve bize göre kendini zorlamaktadır. Zira burada haber-i vâhidi mütevatir seviyesine çıkartmak yerine haber-i vâhidin de nâsih âyetteki hükmü desteklediğini söyleseydi daha kısa ve kolay bir şekilde problemi çözmüş olurdu.

Keşşâf tefsirinde neshe yönelik yukarıda bahsettiğimiz bu genel çerçeve dışında ayrıntı sayılabilecek iki konuya daha temas edilmektedir. Bunlardan birincisi *haberî cümlelerdeki nesh*; ikincisi ise *filin vukuundan önce gerçekleşen nesh* hakkındadır. Zemahşerî, ilk konu ile ilgili olarak sebep-i nüzûl tahlili yaparken çok kısa bir şekilde haberî cümlelerde neshin caiz olmadığını belirtir⁶³³ ve muhtemelen gerek görmediği için bu cümle dışında hiçbir bilgi ya da örnek sunmaz. Ayrıca onun bize aktardığı nâsih-mensûh ayetlerin hepsi zaten ahkâm ya da diğer bir ifadeyle sosyal içerikli olup içlerinde hiçbir haberî cümle yer almamaktadır.⁶³⁴

Zemahşerî, değindiği ikinci konuyla ilgili olarak, *nesh* ve *bedân*ın farklı iki şey olduğunu⁶³⁵ vurgulamak adına uygulanmamış bir emrin neshinin caiz olduğunu ancak zamanı henüz gelmemiş bir emrin neshinin ise caiz olmadığını söylemektedir.⁶³⁶ Bakara sûresinde İsrailoğulları'na inek kesmenin emredilişini⁶³⁷

Ömer el-Vâkıdî (ö. 207/823), Megâzî, Cilt: 1, s. 836; Abdurrezzâk, el-Musannef, Cilt: 4, s. 148, Cilt: 9 s. 47; İbn Sa'd el-Basrî (ö. 230/845), et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Cilt: 2, s. 140; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), el-Müsned, Cilt: 4, ss. 186-188, Cilt: 30 ss. 111-113; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), **el-Câmiü'l-Kebîr = Câmiü's-Sahîh = Sünenü't-Tirmizî**, Dârü'l Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998, Vesâyâ, 5; Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1404/1983, Cilt: 8, s. 114,145; Cilt: 17 ss. 33, 35; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **es-Sünenü's-Suğrâ**, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Halep, 1986, Vesâyâ, 5.

⁶³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 224. Nesh konusu bağlamında aynı hadis ile ilgili benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 524.

⁶³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 459.

⁶³⁴ Konunun sonunda nâsih-mensûh âyetleri tablo halinde sunacağız. Haberî cümlelerde neshin geçerli olamamasına yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, ss. 226-228, 411-479.

⁶³⁵ **Bedâ**: Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın, iradesinin değişimi sonucunda daha sonra farklı bir şekilde meydana gelmesi olarak tanımlanmıştır. Yani Allah'ın sıfatlarına yönelik değişimi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, ss. 19-22; Avni İlhan, "Bedâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 5, s. 290.

⁶³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 153-4, Cilt: 4, ss. 57-58.

⁶³⁷ Bakara Sûresi 2/67-71: "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً يَقُولُوا قَالُوا أَتَنَحِدُوا هَهُنَا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (67) قَالُوا" (67) قَالُوا

izah ederken bu konuya özellikle değinen müfessir şöyle demektedir:⁶³⁸

*İsrailoğulları'na kesmeleri emredilen inek önce nitelikleri belli olmayan normal sade bir ineği ancak daha sonra rengi ve nitelikleri belli olan bir ineğe dönüştü ve İsrailoğulları da bu özel ineği kestiler. Bu durumda hüküm, özel nitelikli ineğe dönüştüğünden dolayı ilk inekle ilgili emir doğal olarak mensûh oldu. Nitekim **filden önce nesh caizdir**. Buna ilaveten sonraki hitap müphem olduğu için hem nitelikli ineği hem de diğerlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla şayet tahsisten önceki hitaba uyularak kesme işi gerçekleştirilmiş olsa idi Allah'ın emrine uyulmuş olacağı gibi aynı şekilde tahsisten sonraki kesme işi ile de Allah'ın emri yerine getirilmiş olur.*⁶³⁹

Zemahşerî'nin söylediği bu cümlelerden de anlaşıldığı üzere ona göre şartları ve uygulama imkânı var olan ama henüz uygulanmamış bir emrin neshi caizdir. Çünkü ancak bu şekilde mükellef, emri uygulama imkânını elde etmiş olmaktadır. Eğer mükellefin emri yerine getirme imkânı olmazsa ya da müfessirin ifadesi ile filin zamanı henüz gelmemişse o zaman nesh caiz değildir.⁶⁴⁰ Zira Zamanı gelmeyen ve şartları oluşmayan bir uygulamanın ortadan kaldırılması **nesh** değil **bedâ**dır.⁶⁴¹ Ayrıca nesh, fitnenin, şüphenin ve şeytanın desiselerinin bolca bulunduğu ve bedâ ile arasındaki farkın kesinlikle ortaya konması gereken oldukça çetrefilli bir konudur.⁶⁴²

Zemahşerî'ye göre neshin teorik çerçevesini bu şekilde ifade ettikten sonra onun neshe yönelik bakış açısının netlik kazanması açısından nâsih-mensûh âyetleri nasıl aktardığının ve tefsire nasıl yansıttığının bilinmesinde yarar olduğunu düşünüyoruz.

Zemahşerî'nin nâsih-mensûh olduğunu söylediği âyetlerin büyük çoğunluğunda hiçbir görüş belirtmeksizin veya eleştiri yapmaksızın sadece nesh bilgisini aktardığını görmekteyiz. Örneğin Bakara sûresindeki '*size kısas farz kılındı*'⁶⁴³ ifadesini izah ederken "*Saîd b. Müseyyeb, Şa'bî, Nahaî, Katade, Sevrî ve Ebû Hanîfe'ye göre bu âyet 'cana can'*"⁶⁴⁴ âyetiyle mensûhdur" demektedir ve nesh ile

اذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرَ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (68) قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ (69) قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (70) قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذُلُولَ لَهَا تُبَيِّرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِئَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (71)

⁶³⁸ Nesh ve bedâ ayrımı ile ilgili olarak Hz. İbrahim'in oğlunu kesmesi emrine yönelik benzer açıklamalar için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 57-58.

⁶³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 153.

⁶⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 154; Cilt: 4, ss. 57-58.

⁶⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 154.

⁶⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 206.

⁶⁴³ Bakara Sûresi 2/178: "... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ..."

⁶⁴⁴ Mâide Sûresi 5/45: "... أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ..."

alakalı başka herhangi bir cümle sarf etmemektedir.⁶⁴⁵

Ancak buna rağmen onun bazen aklî yöntem kullanarak eleştirel bir mantıkla rivayetlere yaklaştığı ve kısmî tahlillerde bulunduğu da dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Nisa sûresi 15. âyetteki ‘*o kadınları evlerinde tutun*’⁶⁴⁶ ifadesinin İslam’ın ilk dönemlerinde geçerli olan bir ceza olduğunu daha sonra ‘*zina eden erkek ve kadının her birine yüz değnek vurun...*’⁶⁴⁷ âyetiyle neshedildiğini aktaran Zemahşerî, ilave bir bilgi ile iki sebepten dolayı âyetin mensûh sayılmayabileceğini söylemektedir. Bunlardan birisi had cezası zaten kitap ve sünnette malum olduğu için âyette buna yönelik bir kelimenin zikredilmemiş olması, diğeri ise; âyetin, kadınlar dışarı çıktıkları zaman başlarına gelebilecek sıkıntılardan ve erkeklerin sataşmalarından koruma amaçlı tavsiye niteliği taşıyor olmasıdır.⁶⁴⁸ Müfessir, benzer bir şekilde Hicr sûresi 85. âyetin⁶⁴⁹ seyf âyeti⁶⁵⁰ ile neshedildiğini aktarmakta ve anlam olarak âyetten güzel muamelede bulunmanın da kastedilebileceğini ve o takdirde âyetin mensûh olmayacağını belirtmektedir.⁶⁵¹

Zemahşerî, doğrudan neshin varlığına yönelik bu tür tahliller dışında, çok az da olsa âyet hakkındaki nesh bilgisini aktarıp ardından aklî çıkarımlarda bulunmaktadır. Bize göre müfessirin neshe bakış açısını farklı bir açıdan yansıtan bu kısma yönelik en etkileyici ifadeler Enfâl sûresinde yer almaktadır. Bu sûredeki ‘*Eğer onlar barışa eğilim gösterirlerse sen de göster, Allah’a güven, şüphesiz Allah her şeyi işiten ve bilendir*’⁶⁵² âyetinin İbn Abbâs’a göre ‘*Allah’a, ahiret gününe ve.....inanmayanlarla savaşın*’⁶⁵³ âyetiyle; Mücahid’e göre ise ‘*müşrikleri nerede bulursanız öldürün*’⁶⁵⁴ âyetiyle neshedildiğini aktaran müfessir, akılcı yönünü ön plana çıkararak ‘*doğru olan devlet başkanının, İslam ve Müslümanlar için savaş veya barıştan hangisini uygun gördüğüdür. Her zaman savaşmak veya ateşkese icabet*

⁶⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 220.

⁶⁴⁶ Nisâ Sûresi 4/15: “فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ...”

⁶⁴⁷ Nûr Sûresi 24/2: “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...”

⁶⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 487.

⁶⁴⁹ Hicr Sûresi 15/85: “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْغَحِ الصَّغْحَ الْجَبِيلَ”

⁶⁵⁰ Seyf âyeti, Tövbe Sûresi 9/5: “... فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...”

⁶⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 587. Ayrıca nesh tahliline yönelik farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 686; Cilt: 3, s. 291.

⁶⁵² Enfâl sûresi 8/61: “وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ”

⁶⁵³ Tövbe Sûresi 9/29: “قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...”

⁶⁵⁴ Tövbe Sûresi 9/5: “... فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...”

etmek zorunlu değildir.' demekte ve bir anlamda hükmün şartlara, zaman ve zemine göre değişebileceğini söyleyerek buradaki nesh fikrini reddetmektedir.⁶⁵⁵ Dolayısıyla her ne kadar neshe yönelik bir rivayet varsa da ona göre aklın öngördüğü doğru bilgi nesh bilgisinden önce gelmektedir.

Son olarak Keşşâf tefsirinde yer alan nâsih-mensûh âyetleri konu ve sayı açısından değerlendirmek istiyoruz. Zemahşerî'nin tefsirinde toplam 37 yerde 39 ayete yönelik nesh bilgisi net bir şekilde zikredilmektedir. Bu bilgiler içinde neshle alakalı ayrıntıya taalluk edecek açıklayıcı cümleler bulunmamaktadır. Nitekim daha ziyade âyetin ve hükmün anlaşılmasına yoğunlaşan, anlam odaklı vecîz tefsir yapan birisinin bu tür açıklamalara yer vermesi pek de mümkün değildir. Ancak Keşşâf'da her ne kadar bu tür ayrıntılara yer verilme de yine de mevcut bilgiler ve kullanılan örneklerden yola çıkıldığında müfessire göre, ahkâm içerikli âyetlerde geçerli olan neshin, ana tema olarak sadece Kur'ân'daki bir hükme yönelik olmayıp aynı zamanda geçmiş şeriatlar⁶⁵⁶ ile cahiliyye ve İslâm'ın⁶⁵⁷ ilk dönem uygulamalarını da kapsadığı hemen dikkati çekecektir.

İslâm'ın kendinden önceki diğer dinleri ve şeriatleri neshetmesi⁶⁵⁸ diğer şeriatlerde oruç esnasında yasak olan konuşmanın İslâm'la kaldırılması,⁶⁵⁹ İslâm'ın ilk yıllarında, kocası ölen kadına bir yıl bakılıyorken bu sürenin sonradan dört ay on güne indirilmesi,⁶⁶⁰ zina eden kadına uygulanan ev hapsi cezasının sonradan sopa cezasına çevrilmesi,⁶⁶¹ zinakar bir kadınla yasak olan nikâhın sonradan neshedilmesi,⁶⁶² zimmînin Müslüman aleyhine şahitliğinin sonradan kaldırılması⁶⁶³ ve namaz ilk defa farz kılındığında uygulamada her bir namaz için gereken abdest

⁶⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 333.

⁶⁵⁶ Keşşâf tefsirinde sadece bir yerde kısa bir şekilde Yahudilerin neshi inkâr ettiğine yönelik bilgi yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 386.

⁶⁵⁷ Zemahşerî, açıklamalarında 'İslâm'ın ilk yıllarında' ifadesini kullanmaktadır. Biz bu dönemdeki uygulamaların cahiliyye döneminde de var olma ihtimali dolayısıyla Cahiliye ve İslâm dönemini birlikte kullandık. Nitekim o, konuyla ilgili olarak İslâm'ın ilk yıllarında/Cahiliyye döneminde zina eden kadınla evlenmenin yasak olduğunu ancak sonradan bu hükmün neshedildiğini söyler. Onun bu vb. ifadelerinden anlaşıldığı üzere bahsi geçen uygulamalar cahiliye döneminden kalma adetlerdir ve İslâm bunları neshetmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 212. Ayrıca farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 289, 487.

⁶⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 315.

⁶⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 14.

⁶⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 289

⁶⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 487.

⁶⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 212.

⁶⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 687.

alma şartının sonradan kaldırılması⁶⁶⁴ bahsettığımız konulara örnek olarak gösterilebilir.⁶⁶⁵

Bütün bunlardan anladığımız kadarıyla müfessir, âyetlerde yer alan hükümlerin daha iyi anlaşılması, İslam'ın en son din olduğunun ve sağlam bir zemine oturduğunun vurgulanması amacıyla neshi, hem yakın geçmiş hem de diğer şeriat uygulamalarını içeren ya da bir başka ifade ile ancak onlarla beraber anlaşılabilen geniş kapsamlı bir kavram olarak düşünmektedir. Böylelikle o, Kur'ân muhtevastaki neshi aynen ehl-i sünnet gibi kabul etmekte ve kendi mezhebinin ileri gelen öncülerinin görüşlerine muhalif bir fikri benimsemektedir.⁶⁶⁶

Müfessirin zihninin arka planında neshin işgal ettiği anlamsal zemini farklı bir açıdan izah ettikten sonra onu bu düşünceye sevk eden nâsih-mensûh âyetlerin hangileri olduğu ve onun kaç âyeti nâsih ya da mensûh kabul ettiği önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Kur'ân'da neshin varlığı ile birlikte nâsih-mensûh âyetlerin sayısı da geçmişten günümüze en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi Kur'ân'da neshin varlığını reddeden⁶⁶⁷ ve farklı yorumlayan kişilerin yanı sıra bu tür neshi kabul eden ve nâsih-

⁶⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 610.

⁶⁶⁵ Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 225, 498; Cilt: 3 s. 524. İslam öncesi örf ve adetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, “İslam’a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri”, Beyan Yay., İstanbul, 2014.

⁶⁶⁶ Mutezili âlim Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), nesh konusunu el aldığı kitaplar bize ulaşmamıştır. Onun bu konudaki görüşleri diğer kaynaklar aracılığıyla nakledilmiştir. Örneğin Râzî'nin Ebû Müslim'e göre neshin bu şeriatte söz konusu olmadığı görüşünü aktarmakta ve hangi âyetleri buna delil getirdiğini söylemektedir. Bkz. Râzî, Tefsîr-i Kebîr, Cilt: 20, s. 270; Cilt: 27, 569. Diğer bazı Mu'tezilî âlimler her ne kadar neshi kabul ediyorlarsa da onların nesh anlayışı Ehl-i sünnetle birebir aynı değildir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar'a göre *nesh*, şer'i delillerle sabit olan bir hükmün benzerinin bir başka şer'i delille izale edilmesi/ortadan kaldırılması demektir. Eğer hükmün benzeri değil de kendisi ortadan kaldırılsa bu *nesh* değil *nakz/çelişki* olur. Bkz. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024-1025), Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 584. Hüseyin el-Basrî'ye göre ise *nesh*, nas ile sabit olan bir hükmün benzerinin/mislinin, daha sonra Allâh'tan gelen bir söz veya Resûlünden nakledilen bir fiil ile izale edilmesidir. Bkz. *Muhammed* b. Ali Ebû'l-Hüseyin el-Basri el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403, Cilt: 1, s. 3.

⁶⁶⁷ İslam âlimleri arasında Kur'ân'da neshin varlığını ilk reddeden kişi olarak kabul edilen Mu'tezilî âlim İsfahânî (ö. 322/934), Bakara sûresi 2/106. âyetin izahında üç görüşü sunmaktadır. Ona göre:

- Nehs, geçmiş şeriatlerle alakalıdır,
- Nesh, Kur'ân'ın levhi mahfuzdan diğer kutsal kitaplara nakli ile alakalıdır,
- Bu âyetle Kur'ân'da neshin olmadığı, eğer olsa idi bunun daha iyi bir âyet getirilerek yapılacağı ifade edilmektedir.

Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî, *Camîu't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl*, thk. Saîd el-Ensâr, Kalkuta, 1340, ss. 9-10. Ayrıca neshin hükmü, delilleri, reddi ve kabulüne dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ss. 314-393; Muhammed Mahmud Nedâ, *en-Nesh fî'l-Kur'ân beyne'l-Müeyyidîn ve'l-Muârizîn*, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Sudan, 1996, s. 25, 39. İsfahani özelinde nesh problemiyle ilgili ekollerin görüşlerinin

mensûh âyet sayısını oldukça kabarık rakamlarla ifade eden âlimler de olmuştur.⁶⁶⁸ Ancak tarihsel süreç içinde birçok âlim bu kadar çok âyetin neshe konu olmasını Kur'ân'ın ilahîliği yönünden uygun görmemiştir. Bunlardan birisi olan Suyûtî, ilgili âyetleri inceledikten sonra bu kabarık sayıyı 21'e kadar indirmiş⁶⁶⁹ ve ardından onun azalttığı bu âyetleri tekrar tetkik eden Hindistanlı âlim, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise bu sayıyı 5'le sınırlamayı uygun görmüştür.⁶⁷⁰

Kur'ân'ın kendi içinde neshi barındırdığını ve bunun ilahî hikmet çerçevesinde bir maslahata binaen gerçekleştiğini açık bir dille ifade eden Zemahşerî,⁶⁷¹ hangi âyetlerin nâsih hangilerinin mensûh olduğunu çoğu zaman başkalarından aktararak bazen de kendi görüşü olarak söylemesine rağmen maalesef neshin hangi âyetlerde olduğunu tespit etmemize yarayacak net kriter veya sayısal ifadeler kullanmamıştır. Aslında müfessirlerin hele hele kaynak eser kaleme alanların bu tür konular için kesinlik ifade eden veriler kullanmaması bir eksiklik sayılmayabilir. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere Zemahşerî, neshi Cebrail'in bizzat Peygamber'e bildirdiğini ve Kur'ân'ın da bu minvalde indirildiğini söylemektedir.⁶⁷² Dolayısıyla onun bu düşüncesine göre nâsih-mensûh âyetlerin hangileri olduğunun net olması ya da en azından Kur'ân'ı tebliğle mükellef olan Peygamber'in bunlardan bahsetmesi, bu rivayetler üzerine konuşulması ve Zemahşerî'nin kısmen de olsa bunlardan bizi haberdar etmesi gerekirdi. Hâlbuki ne yazılı ilk kitaplarda ne de hadis kaynaklarında bu tür bilgi ve rivayetler bulunmadığı gibi sonraki dönem âlimler arasında nâsih-mensûh âyetler üzerinde herhangi bir

karşılaştırması için bkz. Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ın Mutezîlî Yorumu-Ebû Müslim İsfehani Örneği**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, ss. 150-167.

⁶⁶⁸ **Mensûh âyet sayısı:** Nehhâs'a göre 134, İbn Hazm'a göre 214, İbnü'l-Cevzî'ye göre ise 247 dir. Bkz. Ebû Cafer Ahmed b. İsmail el-Muradî Nehhas, (ö. 338/950), **en-Nasih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1408; İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî (ö. 456/1064), **en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdülgaflar Süleyman el-Bündârî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân= Nasihü'l-Kur'ân ve Mensûhuhu**, thk. Ebû Abdullah ed-Dânî İbn Münîr, Şirketü Ebnâi Şerîf el-Ensârî, Beyrut, 2001.

⁶⁶⁹ **Suyûtî'ye göre mensûh olan âyetler:** Bakara: 180, 183, 184, 217, 234-40, 284, Âl-i İmran: 102, Nisâ: 8, 16, 33, Mâide: 2, 42, 106, Enfâl: 65, Töve: 41, Nûr: 3, 58, Ahzâb: 52, Mücadele: 12, Mümtehine: 11 ve Müzzemmil: 2-4 olmak üzere toplam 21 âyet mensûhtur. Bkz. Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 3, ss. 73-77.

⁶⁷⁰ **Dihlevî'ye göre mensûh olan âyetler:** Bakara: 180, 183; Enfâl: 65; Ahzâb: 52, Mücadele: 12. Bkz. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, **el-Fevzü'l-Kebir fî Usûli't-Tefsîr**, Farsça'dan Arapça'ya çev., Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Dârü's-Sahve, Kahire, 1986, ss. 85-93.

⁶⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 278; Cilt: 2, s. 604.

⁶⁷² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 176.

uzlaşma da söz konusu değildir.⁶⁷³ Bu açıdan bakıldığında Zemahşerî'nin, neshi Allah'la ilişkilendirip Kur'an'a ve son din İslam'a bir hâlel gelmemesini sağlamaya çalışırken ciddi hataya düştüğü ve savunduğu düşüncenin temelini kökten sarstığı görülmektedir.

Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde nâsih-mensûh olduğunu söylediği âyetleri içeren ayrıntılı bir tablo sunmadan önce şu değerlendirmeleri yapmak istiyoruz.

- İslam âlimlerini birbirinden bu kadar farklı görüşleri savunmaya yönelten sebebin ne olduğuna bakmak ve hiç kimsenin hayattan kopuk bir şekilde herhangi bir fikre sahip olamayacağı bilinci ile bu görüşleri ortaya atan kişilerin yaşadıkları sosyal ve coğrafi çevreyi dikkatli bir şekilde incelemek gerekir. Eğer bu şekilde sosyolojik bir tavır sergilenirse o takdirde konu ile alakalı fikir yürütenlerin düşüncelerinin arka planında ya mezhebî eğilimlerinin ya da diğer kültürlerle karşılaşmış olmalarının etkin rol oynadığı hemen görülecektir. Şöyle ki İslam'ın etkin ve hemen hemen tek din olduğu bölgelerde yaşayanlar Kur'an'da neshin varlığını ya da yokluğunu mezhebî eğilimlerine göre kabul ederken⁶⁷⁴ buna mukabil günümüz mütefekkirleri de dahil olmak üzere değişik kültürlerle, zıt fikirlerle bir arada yaşayan ya da en azından onlarla karşılaşmış olan kişiler, çoğunlukla Kur'an'da neshin varlığını reddetmekte, neshe yönelik âyet ve kelimeleri farklı yorumlamaktadırlar.⁶⁷⁵

Bu farklı yorumlamanın arkasında kısmen İslam'ı diğer kültürlerle karşı

⁶⁷³ Nâsih mensûh konusunda yazılmış olan günümüzde ulaşabildiğimiz ilk kaynak Katâde'ye aittir. Bkz. Katâde b. Diâme, (ö. 117/726), **Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404. Ayrıca neshe yönelik eser isimleri için bkz. Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, ss. 290-340; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., Ankara, 1971, s. 123; Muhsin Demirci, Tefsir Usûlü ve Tarihi, s. 174; M. Sait Şimşek, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, ss. 81-85.

⁶⁷⁴ Daha önce de belirttiğimiz Kur'an'da neshi ilk defa reddeden kişi olarak İsfahanî kabul edilir. Ondan sonra nesh tartışmalı hale gelmiş ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nesh olduğu iddia edilen âyetlerin birçoğu tahsis, takyid, istisna, mübhemî beyan ve mücmeli tafsîl gibi terimlerle izah edilmiştir. Bkz. Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 3, ss. 71; Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ss. 110-161; Süleyman Ateş, Kur'an'da Nesh Meselesi, ss. 22-45; Remzi Kaya, ss. 129-161; Talip Özdeş, ss. 101-157.

⁶⁷⁵ Günümüzde konu ile alakalı farklı görüş bildiren kişilerden Süleyman Ateş, neshe ait fikirlerin Peygamber'in sarîh sözüne değil müfessir ve fakihlerin birbirlerinden aktardıkları bilgilere dayandığını söyler. Ona göre Kur'an'daki her âyetin hükmü yürürlükte ve nesh konusunda doğru olan bazı âyetlerin hem hükmünün hem de metninin kaldırılmış olmasıdır. Bunun dışında hiçbir şekilde nesh söz konusu değildir. Bkz. Ateş, Kur'an'da nesh meselesi, ss. 65-66. Bir diğer araştırmacı Ömer Dumlu ise mensûh sayılan âyetlerin bir kısmının tarihsellik içinde değerlendirilmesi diğer kısmının da zaman ve şartlara bırakılması gerektiğini, zira bunların yeri gelince uygulanacağını belirtir. Bkz. Dumlu, Kur'an Tefsirinde Yöntem, s. 85.

savunma düşüncesi, kısmen de yeni Müslüman olan ve farklı bir hayat yaşayanların İslam'a yavaş yavaş adapte olmalarını sağlama ve onları ürkütmeme endişesi yatmaktadır.

- Neshle alakalı bu kadar çelişik ve zıt görüşlerin ortaya atılması her ne kadar bir problem gibi gözüküyorsa da aslında farklı bir açıdan bakıldığında günümüz için bunu bir zenginlik olarak kabul etmek gerekir. Zira tüm bunlar hem Kur'an ve İslam'ın daha iyi anlaşılmasına yönelik çaba ve hassasiyeti göstermekte hem de araştırmacılara oldukça yekûn tutan bilgi malzemesi sunmaktadır.
- Nesh daha ziyade Yahudi kültürü ile karşılaştırılmakta⁶⁷⁶ onların neshi kabul etmediği anlatılmakta ancak Hristiyan düşüncesine hiç değinilmemektedir. Nesh'le ilgili bir kavram tahlili yapmadan ve hüküm vermeden önce Kur'an'ın kendinden öncekileri tasdik eden son ilahî kitap olduğunu unutmayıp bu kavramın Yahudi ve Hristiyan dünyasındaki izdüşümleri iyi tetkik edilmelidir.⁶⁷⁷
- Neshi, Kur'an'da çelişik gibi görünen ahkâm âyetlerini uzlaştırmayı sağlayan savunmaya yönelik bir kavram olarak algılamak yerine Kur'an'ın bütünlüğünü, evrenselliğini, insanoğluna indirildiğini ve bir yaşam kitabı olduğunu vurgulayan dinamik bir kavram olarak kabul etmek ve bu çerçevede âyetleri yorumlamak daha yerinde olacaktır.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ Yahudilerin neshi inkâr ettiğine dair Zemahşerî'nin ifadesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 386.

⁶⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, ss. 22, 24, 42-45.

⁶⁷⁸ Mensûh kabul edilen âyetlerin yeniden değerlendirilmesi için bkz. M. Zeki Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmesi", **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü**, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2009, ss. 79-106.

Tablo 11: Zemahşerî'ye Göre Nâsih-Mensûh Âyetler Tablosu

No	MENSÛH ÂYET LER		NÂSİH ÂYET LER		RÂVİLER, İLAVE GÖRÜŞLER
1	Bakara 2/178:	... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاصُ ...	Mâide 5/47:	... إِنَّ الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ ...	Sa'd b. Müseyyeb, Şa'bî, Nahaî, Katade, Sevrî, Ebû Hanîfe
2	Bakara 2/183:	... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَيْمَانُ كَمَا كُتِبَ ...	Bakara 2/187:	... لِحَالِكُمْ لَئَلَّهَ لَصِيبٌ ...	
3	Bakara 2/217:	... يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ...	Tevbe 9/5:	... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ ... وَجَدْتُمُوهُمْ	a. Çoğunluğa göre âyet mensûhdur. b. Atâ : Âyet mensûh
4	Bakara 2/240:	... مِمَّا نَحْنُ إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ ...	Bakara 2/235:	... أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ...	
5	Bakara 2/255:	... لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ...	Bakara 2/256:	... جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ ...	
6	Bakara 2/215:	... يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُحْيِيُونَ ...		Zekâtın farz kılınması	Süddî
7	Nisâ 4/8:	... وَإِنَّا خَاضَرُ الْقِسْمَةِ أُولُو الْقُرْبَى ...		Miras Âyetleri	Sa'd b. Cübeyr mensûh değildir
8	Nisâ 4/15-16	... فَأَمْسِكُوهُمْ فِي لُيُوثٍ ... فَأَذَوْهَا ...	Nûr 24/2:	... وَارْتَبَةُ وَارْتَبَةٍ فَادْخُلُوا ...	Zemahşerî , ilave bir görüşle kitap ve sünnette zaten had cezası olduğu için bu âyeti, mensûh kabul etmemenin de caiz olduğunu söyler.
9	Nisâ 4/19:	... إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِحَاجَةٍ مِّنْهُ ...		Had âyetleri	
10	Maide 5/13:	... فِيمَا تَحْضِيهِمْ وَيُقَالِفُهُمْ لَعْنَاهُمْ ...	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	
11	Mâide 5/19:	... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا ...	Nisâ 4/89:	... وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...	
12	Maide 5/42:	... سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلشَّيْءِ ...	Maide 5/49:	... وَإِنْ لَعَنَكُمْ بَعْضُهُمْ بِمَا أَكْرَمَ اللَّهُ ...	
13	Maide 5/106:	... دُونَ عَذَابِ مَنْكُمْ أَوْ آخَرٍ مِنْ غَيْرِكُمْ ...	Talak 65/2:	... وَأَشْهَدُوا دَوِّيَّ عَذَابِ مَنْكُمْ ...	Mekhûl
14	Maide 5/106:	... دُونَ عَذَابِ مَنْكُمْ أَوْ آخَرٍ مِنْ غَيْرِكُمْ ...			: Âyet mensûhtur çünkü Zimmi'nin Müslüman'a şahit olması İslâm'ın ilk yıllarında geçerli idi. Artık caiz değildir.
15	En'am 6/159:	... إِنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا دِيْنَهُمْ ...	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	
16	Enfal 8/61:	... وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَادْخُلْهُمْ ...	Tevbe 9/29:	... قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ...	İbn Abbas
	Enfal 8/61:	... وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَادْخُلْهُمْ ...	Tevbe 9/5:	... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	Mücahid
17	Enfâl 8/72:	... أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ...	Enfâl 8/75:	... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى ... بَعْضٍ	Zemahşerî
18	Tevbe 9/6:	... وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ ...	Tevbe 9/5:	... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	Süddî, Dahhak
19	Tevbe 9/30-31:	... وَقُلْتُ لِيَهُودَ عَرُورٌ ... سَبَّحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ	Mâide 5/5:	... وَلِشَخَصَنَاتٍ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا ...	
20	Tevbe 9/35:	... هَذَا مَا كَرَّمْتُمْ لَا تُفْسِدُكُمْ ...		Zekat âyeti	İhtilâfî
21	Tevbe 9/41:	... انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ...	Tevbe 9/91:	... لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى ...	İbn Abbas
22	Yunus 10/41	... وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي ...		Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	

No	MENSÜH ÂYET LER		NÂSİH ÂYET LER		RÂVİLER, İLÂVE GÖRÜŞLER
23	Hicr 15/85:	وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْغِ الصَّغْحَ الْجَمِيلَ	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	Zemahşerî: Eger Âyetle güzel muamele etmek kastedilirse o zaman mensûh olmaz.
24	Nahl 16/67:	وَمَنْ تَحَرَّبَ التَّجِيلَ وَالْأَعْتَابَ ...			Şa'bî, Nahâî
25	İsrâ 17/110	قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ...	A'râf 7/55	ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ...	Zemahşerî, bu rivayeti zayıf görmektedir.
26	Mü'minûn 23/96:	كُفَّعَ بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ ...	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	
27	Furkan 25/63	وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا	Tevbe 9/35	Kıtal Âyeti	a. Ebû'l-Âliye b. Zemahşerî: Âyetin mensûh olmasına gerek yoktur. Zira sefihlere aldırış etmemek, onlara karşılık vermemek zaten ahlak, insanlık ve şeriatın bir gereğidir ve takvaya da daha uygundur.
28	Ankebût 29/46:	وَلَا تُجَاوِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ ...	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	Katade
29	Ahzâb 33/48:	وَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُشَافِقِينَ ...	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	İbn Abbas
30	Câsiye 45/14:	قُلِ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا ...	Tevbe 9/35	Kıtal Âyet.	
31	Ahkâf 46/9:	... مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ...	Fetih 48/2:	يُخَيِّرْ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ ...	İbn Abbas
32	Muhammed: 47/4:	...فَإِذَا مَتَّأَ بَعْدُ وَإِذَا فَنَاءَ ...			
33	Kâf 50/39:	فَلَصِيْبٌ عَلَى مَا يَقُولُونَ ...	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	
34	Mücâdele 58/12:	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَجْعَلُكُمُ الرُّسُلَ ...	Mücâdele 58/13:	أَلْشُّعْثُ أَلْ تَقْدُمَا ...	İbn Abbas
35	Mücâdele 58/12:	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَجْعَلُكُمُ الرُّسُلَ ...		Zekât âyeti	
36	Müzzemmil 73/20:	... أَتَاكَ نَفْثٌ أَكْفَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ ...	Müzzemmil 73/20:	a. Beş vakit namazın farz kılınması b. ... فَاقْرَأُوا مَا تَشَاءُ مِنْهُ ... âyeti	
37	Müzzemmil 73/10:	وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا	Tevbe 9/5:	Seyf âyeti ... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...	

2.4. ESBÂB-I NÜZÛL

Kur'ân ilahî bir kelam olmakla birlikte elimizdeki şekliyle yazılı bir metin ve sözden ibarettir. Onda evrensel ilkeleri açıklayan ifadelerin, geçmiş dönemlere ait bilgilerin yanı sıra, vahyedildiği dönemde cereyan eden olaylara atıflar da bulunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu Kur'ân olduğunda onun anlaşılması ve âyetlerden ne kastedildiğinin kavranabilmesi için sahabe döneminden beri kullanılagelen âyetlerin indiriliş ortamlarını hemen hemen her yönüyle açıklayan ve

âyetleri maksadına uygun tarzda anlamamıza yardımcı olan ‘Nüzûl Sebepleri/ اسباب النزول’ bilgisine ihtiyaç vardır. Zira herhangi bir sözün söylendiği zaman, mekân ve bağlamdan kopuk olarak doğru anlaşılması mümkün değildir.

Kur’ân’ın doğru anlaşılması ve evrenselliği açısından konunun ne kadar önemli olduğunun farkında olan Zemahşerî de âyetleri tefsir ederken ve hüküm çıkarırken Kur’ân ilimleri içinde kıraatle beraber en fazla esbâb-ı nüzûl bilgisinden yararlanmışır.⁶⁷⁹ Nitekim Keşşâf’ın geneline bakıldığında 350’nin üzerinde âyet için⁶⁸⁰ bir veya birden fazla sebep-i nüzûl rivayetinin aktarıldığı dikkati çekmektedir. Bu rakam her ne kadar hemen hemen tüm âyetler için bir sebep-i nüzûl bulma amaçlı yazılmış eserler veya bazı geniş hacimli tefsirlerdeki nüzûl rivayetleri ile karşılaştırıldığında az gibi gözüküyorsa da Keşşâf’ta var olan diğer Kur’ân ilimleri ile kıyaslandığında oldukça yekûn bir yer tutmaktadır.

Her âyet veya sûreye bir sebep-i nüzûl gerekmediğinin bilincinde olan Zemahşerî, ulaştığı bilgiler ışığında ilgili rivayetleri vermiş ancak her zamanki genel üslubuna uygun olarak sebep-i nüzûlle ilgili tefsir usulü kitaplarında geçen tanımlayıcı, tasvir edici veya teknik ifadelere değinmemiştir. Dolayısıyla Zemahşerî’nin esbâb-ı nüzûle yaklaşımını kendi değerlendirmelerinden yola çıkarak net bir şekilde ifade etmek maalesef mümkün değildir. Bu minvalde biz burada ancak kendi gözlemlerimize dayalı olarak konuyu ele almaya ve müfessirin ne demek istediğini aktarmaya çalışacağız.

Zemahşerî, âyetlerin sebep-i nüzûllerini aktarırken sistematik bir metot takip etmediği gibi kaynak anlamında hiçbir eser ismi belirtmeyip çoğunlukla ‘rivayet edildi ki/روى’ ve ‘denildi ki/قيل’ gibi terimlerle⁶⁸¹ rivayetleri nakletmiş ve bazen râvî isimlerine de yer vermiştir. Müfessirin en fazla kullandığı bu kaynak kişiler arasında sahabeden Hz. Ömer, İbn Mesûd, Hz. Alî, Hz. Âişe, İbn Abbas ve Enes b. Malik; Tabiûn’dan ise Mesrûk, Ebû’l-Aliye, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Mücahid, Hasan Basrî ve Katade başta gelmektedir.⁶⁸² Bu isimler içinde normalde sebep-i

⁶⁷⁹ Kıraat konusu üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ayrıca ele alınacaktır.

⁶⁸⁰ Burada tam net bir rakam vermek mümkün değildir. Zira Keşşâf tefsirinde hangi rivayet ya da bilgilerin sebep-i nüzûl kabul edileceği çoğunlukla belli olsa da konunun içinde ayrıca değineceğimiz üzere sebep-i nüzûl kalıbı kullanılmadan verilmiş birtakım bilgiler de mevcuttur.

⁶⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 672, 684.

⁶⁸² Belirttiğimiz her bir isme yönelik örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 171, 201, 326,

nüzûl rivayetlerinin kaynak kişileri arasında adı sıkça geçen Mukâtil, Kelbî ve Süfyân-ı Sevrî gibi Tebe-i Tabîîn'den hiçbir ismin zikredilmemiş olması ise ayrıca kayda değerdir. Zira bilindiği üzere sebep-i nüzûl rivayetlerini nakledenlerin ya olaylara bizzat şahit olmaları ya da şahit olanlardan bizzat işitmeleri gerekmektedir. Yani hadis terminolojisi ile ifade edecek olursak nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetlerin sahih olabilmeleri için senetlerinin muttasıl ve merfu ya da birtakım şartları içinde barındıran *mürsel haber*⁶⁸³ olmaları gerekmektedir.⁶⁸⁴ Aslında burada biz araştırmacılara düşen bir görev de sebep-i nüzûl olarak günümüze kadar ulaşmış olan tüm rivayetlerin bahsettiğimiz kriterlerler doğrultusunda incelenmesi ve sahih olanların zayıf olanlardan ayırd edilerek bir tefsir malzemesi haline getirilmesidir.

Müfessirimiz Zemahşerî'nin nüzûl sebeplerini zikretme yeri diğer rivayetlerin naklinden pek de farklı değildir. O, sûre veya âyet tefsirinin herhangi bir yerinde hatta bir başka sûre içinde ihtiyaç hâsıl oldukça sebep-i nüzûl rivayetini aktarır ve bunun için özel bir başlık veya ifade kullanmaz.⁶⁸⁵ Çünkü onun için önemli olan sûrenin veya âyetin ya da ilgili ifadenin doğru bir şekilde anlaşılır olmasıdır. Ancak bilindiği üzere sebep-i nüzûl rivayetlerinde önemli olan hususlardan bir tanesi de bu rivayetler aktarılırken kullanılan kalıplardır. Her ne kadar genel anlamda bu kalıplar hemen hemen her tefsirde benzer şekilde kullanılıyorlarsa da yine de eğer bilinçli bir şekilde kullanılıp doğru aktarıldılarsa bizim '*Nüzûl Sebebinin Kuvvet Derecesini*' tespit etmemize birinci derecede katkı sağlayabilirler.⁶⁸⁶ Bu bağlamda müfessirimiz Zemahşerî de âyetlerin iniş sebeplerini zikrederken her zaman olmasa da değişik kalıplar kullanmıştır.

391, 459, 530; Cilt: 2, s. 234; Cilt: 3, s. 512, 555; Cilt: 4, s. 123, 228, 187, 350.

⁶⁸³ **Merfû**: Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil ve takrire denir. **Muttasıl**: Senesinde kesiklik olmayan hadis demektir. **Mürsel**: Tabîîn'in sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den hadis nakletmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları**, çev. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1988, ss. 137, 181-182; Talat Koçyiğit, **Hadis Usulü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1987, ss. 99, 118-119; Serinsu, Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, ss. 193.

⁶⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Serinsu, Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, ss. 93-105; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl'ün Kur'an Tefsirindeki Yeri", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993-1994, Sayı: 11-12, s. 8.

⁶⁸⁵ Sebeb-i nüzûl rivayetlerinin kullanıldığı yerlere yönelik örnekler için bkz. 1) Âyetin izahına başlamadan önce: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 519. 2) Âyeti izah ederken: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 241. 3) Bir başka sûre içinde: Bakara sûresi 113-114. âyetlerin izahında Hümeze sûresi 1. Âyetin; En'am sûresi 35. âyetin izahında ise Kehf sûresi 6 ve Kasas sûresi 56. âyetlerin sebep-i nüzûlleri verilmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 179; Cilt: 2, s. 19. Keşşâf'ta bunların dışında benzer özellikte birçok örnek daha mevcuttur.

⁶⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Serinsu, Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, ss. 108-116.

Keşşâf'ta Yer Alan Sebeb-i Nüzûl Kalıpları⁶⁸⁷

1. فنزلت...: ... ve bu âyet indi.

- ⁶⁸⁸ وعن/وروى/وقيل/وذلك/لما... فنزلت
- ⁶⁸⁹ فنزلت

2. فنزلت هذه الآية...: Bunun neticesinde bu âyet indi.

- ⁶⁹⁰ وعن/وروى... فنزلت هذه الآية

3. ... فنزلت في...: Bu âyet falan kişi, olay hakkında indi.

- ⁶⁹¹ فنزلت في...
- ⁶⁹² وقيل/وروى أنها نزلت في...
- ⁶⁹³ وكان... يقول في نزلت...
- ⁶⁹⁴ قيل نزلت في...
- ⁶⁹⁵ قال... نزلت في...
- ⁶⁹⁶ وعن... نزلت في...
- ⁶⁹⁷ وعن/وروى... وفيه نزلت

4. فنزل ... âyeti inince ...oldu ve peşinden bu âyet indi.

- ⁶⁹⁸ وقيل/وروى... لما نزل... فنزل
- ⁶⁹⁹ فنزل

5. ... انزل: Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirdi, bu âyet indirildi.

- ⁷⁰⁰ فأُنزل الله هذه الآية
- ⁷⁰¹ فأُنزل الله تعالى
- ⁷⁰² فأُنزلت هذه الآية

⁶⁸⁷ Sebeb-i nüzûl rivayetlerinin değerlendirilmesinde rivayet cümleleri ya da bir başka ifade ile nüzûl kalıpları, 'Nüzûl Sebebinin Kuvvet Derecesini' tespit etmemize doğrudan katkı sağlamaktadır. Bu sebeple biz burada müfessirin sebeb-i nüzûlleri aktarırken kullandığı nüzûl kalıplarını/nüzûl kökünden gelen kelimelerin yer aldığı cümleleri dikkate alarak bir tasnif yapmayı uygun gördük.

⁶⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 65, 171, 210, Cilt: 3, s. 462, Cilt: 4, s. 501.

⁶⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 712.

⁶⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 527, 556.

⁶⁹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 72.

⁶⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 29, Cilt: 4, s. 497.

⁶⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 241.

⁶⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 218.

⁶⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 425.

⁶⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 195.

⁶⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 319.

⁶⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 592, Cilt: 2, s. 190.

⁶⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 19.

⁷⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 47.

⁷⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 259.

⁷⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 160.

6. ...نزول...: Bu âyetin inişi ... sebebiyledir, hakkındadır.

- ⁷⁰³والسبب في نزول هذه الآية.....
- ⁷⁰⁴نزولها في.....
- ⁷⁰⁵وقيل نزولها في.....

7. âyetin geliş sebebi budur. .../ وهو السبب لورود الآية

- ⁷⁰⁶..... وهو السبب لورود الآية
- ⁷⁰⁷والسبب فيه.....

Yukarıda zikrettiğimiz bütün bu kalıplardan yola çıkarak Keşşâf tefsirinde yer alan sebab-i nüzûl rivayetlerini genel anlamda tespit ve tahlil etmemiz mümkündür. Ancak asıl üzerinde durulması gereken husus, Zemahşerî'nin hiçbir nüzûl kalıbı kullanmadan “وقيل-وروى-وعن” gibi terimlerle naklettiği ve kaynaklarda açık bir şekilde sebab-i nüzûl olarak belirtilen rivayetlerle ilgilidir. Bu rivayetlerin hemen hemen hepsinde nüzûl kalıpları bulunmasına ya da bunların sebab-i nüzûl rivayetleri olduğunun belli olmasına rağmen Zemahşerî, acaba neden hiçbir kalıp kullanmadan bunları salt bir rivayet olarak nakletme yolunu seçmiştir? Bu soru bizim için son derece önemlidir. Zira bu sorunun cevabı bize müfessirin genel olarak rivayetlere özel olarak sebab-i nüzûl rivayetlerine bakış açısını kısmen açıklamış olacaktır.

Keşşâf tefsirinde yer alan sebab-i nüzûl rivayetlerinin sunum şekline bakıldığında bu konu ile ilgili karşımıza birbiri ile bağlantılı iki sebep çıkmaktadır. Bunlardan **birincisi** ve en güçlü olanı bu tür rivayetlerin genel tarihsel bilgi malzemesi olarak aktarılmış olmasıdır. Nitekim Zemahşerî, ayetlerle ilgili olarak az sonra bu başlık altında da değineceğimiz üzere sık sık tarihsel bilgilere ve uygulamalara yer vermektedir. Bu bağlamda o, bu tür nüzûl bilgilerini de sıhhat derecesine bakmaksızın sadece tarihsel veri olarak nakletmiş ve âyetin anlamsal yönünü izah etmeye çalışmış olabilir. Çünkü onun aktarmış olduğu bu tür rivayetler ana tema olarak kaynaklardakilerle aynı olmakla birlikte kendi açıklamalarının da yer aldığı tarihsel bilgilerden oluşmaktadır. Örneğin “*Ey İman edenler! Kendisine kitap verilenlerden herhangi bir gruba uyarsanız onlar sizi imanınızdan çevirip kâfir*

⁷⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 164.

⁷⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 376.

⁷⁰⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 288.

⁷⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 480.

⁷⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 179.

yaparlar”⁷⁰⁸ âyeti Keşşâf tefsirinde tarihsel bilgilerin yer aldığı tek bir rivayet ile açıklanmakta ve bu rivayetin içinde müfessirin kendi açıklamaları ve görüşleri de yer almaktadır. Bu rivayette şöyle denmektedir,

*Yahudi olan Şas b. Kays, ileri derecede bir münkir, Müslümanlara son derece kızgın ve haset eden birisi idi. Bir gün Evs ve Hazreclilerden oluşan bir Ensar grubunun cahiliye dönemindeki düşmanlıklarını bırakarak bir araya geldikleri ve kaynaştıkları bir sohbet meclisine rastlar ve bu duruma öfkelenerek 'bunlar böyle toplandıkça bize rahat yok' der. Hemen akabinde bir Yahudi gence onların yanına oturarak Yevm-i Buas'ı hatırlatmasını ve o konuda söylenen bazı şiirleri okumasını emreder.⁷⁰⁹ O genç de emri yerine getirmesi üzerine Evs ve Hazrecliler tartışmaya, karşılıklı çekişip övünmeye başlarlar ve 'Silahlarınıza sarılın silahlarınıza' diye bağırırlar. Bu haber Peygamber'e ulaşır ulaşmaz yanındaki Ensar ve Muhacirle beraber onların yanına gider ve 'ben sizin aranızda iken, Allah sizi İslam'la aziz kıldıktan, cahiliye âdetini sizden bertaraf ettikten ve aranızı sevgi ile birleştirdikten sonra siz cahiliye adetlerine geri mi dönüyorsunuz' der. Oradaki topluluk bunun şeytanın bir fitnesi ve hilesi olduğunu anlayıp silahlarını bırakırlar ve birbirlerinin boynuna sarılarak ağlarlar. Sonra da Peygamber ile beraber geri dönerler. **Başlangıcı bundan daha kötü; sonu ise bundan daha güzel hiçbir gün yoktur.**⁷¹⁰*

Görüldüğü üzere bu rivayet her ne kadar tarihsel bir olayı bazı farklılıklarla beraber anlatıyor olsa da *Buas Günü*'nün hangi olay olduğu ve bu günün değeri hakkında asıl metinde yer almayan açıklamaları da içermektedir. Dolayısıyla bize göre müfessir bu tür rivayetleri sebab-i nüzûl değil tarihsel bilgi malzemesi olarak kabul etmekte ve âyeti tarihi bir vak'a ile izah etmeye çalışmaktadır.⁷¹¹ Ancak Keşşâf tefsirinde sebab-i nüzûl mahiyetinde aktarılan bu bilgilerin İbn Müneyyir'in de yer yer eleştirdiği üzere sıhhat bakımından ayrıca test edilmesi gerekmektedir.⁷¹²

Bazı rivayetlerde sebab-i nüzûl kalıplarının kullanılmamasının **ikinci** sebebi de bu tür rivayetlerin tarihsel veri olmalarının yanı sıra zayıf ya da en azından problemli olmasıdır. Çünkü Zemahşerî zaten sebab-i nüzûl kalıplarını kullanan birisidir ve istese her yerde bu kalıplara yer verebilirdi. Ancak bu rivayetler ilk bakışta kolayca anlaşılabilir tarzda hem metin hem de içerik açısından problemli

⁷⁰⁸ Âl-i İmrân Süresi 3/100: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ”

⁷⁰⁹ Medineye 10 km mesafedeki, Beni Kurayza Yahudileri'nin topraklarında bulunan bir bölgeye “Buas” deniliyordu. Bu bölgede Evs ve Hazrec kabileleri arasında uzun yıllar savaş oldu (120 yıl). Hicretten 5-6 yıl önce gerçekleşen ve “Yevmü Buas” olarak bilinen en son savaş, Evslilerin Hazreclilere galip gelmesiyle neticelendi. İbn Sa'd el-Basrî (ö. 230/845) et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Cilt: 3, s. 453. Ayrıntılı bilgi için bkz. Asrı Çubukçu, “Buas”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 6, s. 340.

⁷¹⁰ İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Cilt: 1, ss. 555-556; Vahidî, Esbâb-ı Nüzûli'l-Kur'ân, ss. 119-120; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 393.

⁷¹¹ Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 258, 441, 451-52; Cilt: 4, s. 336.

⁷¹² İbn Müneyyir eleştirisi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 644-647, Dipnot.

olduğu için onları zayıf kabul etmiş ve sebep-i nüzûl olarak değerlendirmemiş olabilir. Yapmış olduğumuz bu tahlilin somut verilere dayanması açısından Tahrîm Sûresi'ndeki “*Ey peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi eşlerini memnun etmek için neden kendine haram ediyorsun?...*”⁷¹³ âyetinin izahında yer alan ve haşiyede İbn Müneyyir tarafından da ciddi bir şekilde eleştirilen birbiri ile bağlantılı dört rivayeti aynen aktarmakta fayda görüyoruz.

- Hz. Peygamber, Hz. Aîşe'nin gününde Mariye ile baş başa kalır ve Hafsa da bunu öğrenir. Hz. Peygamber Hafsa'ya ‘bu aramızda kalsın, artık ben de Mariye ile birlikte olmayacağım, benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'in ümmeti yöneteceklerini sana müjdeliyorum’ der. Fakat Hafsa çok iyi arkadaş oldukları için bu sırrı saklamaz ve Aîşe'ye söyler.
- Hz. Peygamber, Hafsa'nın gününde Mariye ile baş başa kalır, (bunu öğrenen Hafsa'ya) bu sırrın aralarında kalmasını söyler ve onun gönlünü bu müjde⁷¹⁴ ile alır. Ancak Hafsa bu sırrı tutmaz. Hz. Peygamber de onu boşar ve tüm hanımlarını terk ederek 29 gece Mariye'nin evinde kalır.⁷¹⁵
- Hz. Ömer, Hafsa'ya ‘Eğer Hattab'ın soyunda bir hayır olsaydı, o seni boşamazdı’ der ve peşinden Cibrîl de Hz. Peygamber'e ‘ona dön çünkü o, oruç ve namazı çok olan bir hanımdır. Üstelik o, senin cennetteki hanımlarındandır’ der.
- Hz. Peygamber, Zeynep bt. Cahş'ın evinde bal şerbeti içer, bunun kokusunu alan Aîşe ve Hafsa sözbirliğine varıp Hz. Peygamber'e ‘biz senden meğafır kokusu alıyoruz’ derler. Bunun üzerine kötü kokmaktan hoşlanmayan Hz. Peygamber balı kendisine haram kılar.⁷¹⁶

Görüldüğü üzere rivayetlerin hepsinde Hz. Peygamber, Hz. Aîşe, Hafsa ve Mariye'yi ilgilendiren bir olaydan ve bunun telafisi için Hz. Peygamber tarafından verilmiş bir müjdeden bahsedilmektedir. Tüm bu metinler Hz. Peygamber'in, peygamberliğini zedeleyen içeriğe sahip olmalarının yanı sıra dipnotta belirttiğimiz

⁷¹³ Tahrîm Sûresi 66/1: “... يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ...”

⁷¹⁴ Bu müjdenin içeriği bir önceki rivayette anlatılmaktadır.

⁷¹⁵ Bu rivayeti Zemahşerî, birinci rivayet ile bağlantılı olarak وقيل terimi ile aktarmıştır. Ancak biz kaynaklarda ayrı zikredildiği için başlı başına bir rivayet olarak ele almayı daha uygun gördük.

⁷¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 562-563. Tüm bu rivayetler birbiri ile irtibatlı olduğu ve kaynaklarda da bir arada yer aldığı için hepsine yönelik toplu dipnot vermenin daha yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu rivayetler ve farklı versiyonları için bkz. İbn Sa'd el-Basrî (ö. 230/845) et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Cilt: 8, ss. 67-68; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), el-Câmiu's-Sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Boğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987, Talak, 7, İman ven'n-Nuzûr, 24, Tefsîr, 386; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/875), Sahîh-i Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs., Beyrut, Talak, 20-21; Ebû Mansur Maturîdî (ö. 333/944), Tefsîru'l-Maturîdî=Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, Cilt: 10, ss. 76-77, 82-87; Taberânî (ö. 360/971), el-Mu'cemü'l-Kebîr, Cilt: 1, s. 54; Cilt: 12, s. 117; Cilt: 18, s. 365; Cilt: 24, s. 188; Taberânî, el-Mu'cemü'l-Evsat, Cilt: 4, s. 15; Cilt: 8, s. 325; Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Cilt: 4, ss. 16-17, 118; Vahidi (ö. 468/1076), Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân, ss. 456-457, 459-460; Bu hadislerin tek tek sened vemetin tahlili ve kaynakları için ayrıca bkz. Zeylaî (ö. 762/1360), Tahrîcü Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 4, ss. 61-62.

kaynaklarda da görüldüğü gibi metin olarak da problemlidir. Zira hem bu hem de yakın versiyonlu rivayetlerin hepsinde olaylar ve kişiler birbirinden farklılık arz etmekte ve çelişmektedir. Kaldı ki Şîî kaynaklarda durum daha bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Örneğin Ebû'l-Fütûh Razî (ö. 554/1159), Keşşâf'tan hemen sonraki dönemde yazdığı ve Keşşâf'tan oldukça yararlandığı 'Ravzu'l-Cinan' adlı tefsirinde benzer rivayetleri tam zıt tema ile nakletmekte ve isimleri değiştirerek farklı bağlantılarla olayları aktarmaktadır.⁷¹⁷ Bütün bunlar bize rivayetlerin belli amaçlar doğrultusunda uydurulduğunu veya ilavelere maruz kaldığını ya da en azından değiştirildiğini göstermektedir. Nitekim problemin farkında olan Zemahşerî de bu rivayetleri –her ne kadar doğrudan reddetmese bile - mezhebî görüşüne uygun bir şekilde te'vil etme yolunu seçerek;

*Hiç kimsenin Allâh'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılma yetkisi olmadığına göre bu hareket ancak Hz. Peygamber'den sadır olan bir zelledir. Çünkü Allâh Teâlâ helalliğini bildirdiği bir hikmet ve maslahata binaen ancak bir şeyi helal kılar. Onun helal kıldığı bir şeyi haram saymak maslahatın mefsedeye dönüştürülmesi anlamına gelir. demektedir.*⁷¹⁸

Dolayısıyla biz Zemahşerî'nin âyetin hangi anlamsal zemin üzerine oturması gerektiğini vurgulama kaygısıyla ilgili rivayetleri kullandığını ancak sebep-i nüzûl olma bakımından problemli kabul ettiğinden tarihsel bilgi olarak nakletmeyi tercih ettiğini düşünmekteyiz.⁷¹⁹

Zemahşerî, bir âyet için genellikle tek,⁷²⁰ bazen birden fazla sebep-i nüzûl rivayeti zikreder.⁷²¹ Zaman zaman âyetin nerede,⁷²² ne zaman,⁷²³ hangi konuda,⁷²⁴ kim ya da kimler hakkında indiği yönünde,⁷²⁵ nüzûl zamanı ve ortamı ile ilgili⁷²⁶ bilgiler de verir. Bütün bu bilgilerin ve rivayetlerin ana temasının her bir âyet için tek sebep-i nüzûl belirtme kaygısı olmadığı anlaşılmaktadır. Asıl amaç âyetin ne anlam ifade ettiğinin anlaşılması ve o anlam üzerine birtakım fikir ve yorumların inşa edilebilecek olmasıdır. Bunun için Keşşâf tefsirinde yer alan bütün bu nakillerde

⁷¹⁷ Ebû'l-Fütûh Huseyn b. Muhammed Râzî, **Ravzu'l Cinan**, thk. Muhammed Cafer Yâhikî-Muhammed Mehdi Nâsîh, Bünyâd-ı Pejûheşhâyı İslâmî, Meşhed, 1408/1987, Cilt: 19, ss. 287-88.

⁷¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 564.

⁷¹⁹ Benzer bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 309.

⁷²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 513, 525.

⁷²¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 146, 519.

⁷²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 102, Cilt: 4, s. 596.

⁷²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 102, 677.

⁷²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 180, 235.

⁷²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 762, 795.

⁷²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 263, 467, 605, 677; Cilt: 2, ss. 243-244.

hadis âlimi ya da bir bilgiyi olduğu gibi aktaran kişi hassasiyetini görmek pek de mümkün değildir.⁷²⁷ Ancak bu üslup, sebab-i nüzûl rivayetlerinin dikkatsizce ve hiçbir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın aktarıldığı ya da olduğu gibi kabul edildiği anlamına da gelmez. Zira Keşşâf tefsirinde -çok az da olsa- nüzûl rivayetlerinden bir tanesinin tercih edildiği ve bazen de eleştiriye tabi tutularak birtakım değerlendirmelerin yapıldığı dikkati çekmektedir.⁷²⁸ Örneğin Zemahşerî, “*Cehennemlik oldukları belli olduktan sonra –akraba bile olsalar- müşriklerin bağışlanmasını dilemek; ne peygamber, ne de inananlara yakışmaz*”⁷²⁹ âyetinin sebab-i nüzûlü olarak “denildi ki/وقيل” terimi ile iki ayrı rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerde

“Denildi ki: Peygamber amcası Ebû Talib’e ‘üzerimde en çok hakkı ve bana en çok destek olan sensin. Gel seni o zor günde kurtarmamı sağlayacak bir kelime söyle’ dedi. Amcasının buna yanaşmaması üzerine ‘Allâh beni yasaklamadığı sürece bağışlanmanı dilemeye devam edeceğim’ buyurdu ve bu âyet nazil oldu. Ve yine **denildi ki:** Mekke fethedildiği zaman Peygamber, anne babasından hangisinin mezarının daha yakın olduğunu sordu. Bunun üzerine ‘Annen!’ denildi. O da Ebva’daki annesinin kabrini ziyaret etti ve ağlamaklı bir şekilde ‘annemin kabrini ziyaret etmek için izin istedim ve bana izin verildi ancak onun için istiğfar talebim reddedildi’ dedi ve bu âyet nazil oldu.”⁷³⁰

ifadeleri yer almaktadır.

Hiz. Peygamberin anne babasının ve amcasının şirk üzere öldüğü görüşünde olan⁷³¹ Zemahşerî, yukarıda mealini verdiğimiz âyeti, araya hiçbir yorum ya da farklı bilgi katmaksızın sebab-i nüzûl rivayetleri ile izah ettikten hemen sonra ‘*ikinci rivayet daha sahihtir çünkü Ebû Talib hicretten önce vefat etmiştir. Hâlbuki bu sûre Medine’de inen en son sûredir*’ der ve böylece mekkî-medenî bilgisinden yola çıkarak âyetin Peygamber’in amcası ile ilgili olmadığını söyler. Böylece o, ilk rivayeti reddetmeyip sadece onun bu âyet için sebab-i nüzûl olmadığını belirtmiş olur. Çünkü ona göre zaten Mekke’de nazil olan “*Ey Muhammed sen, sevdiğini doğru yola iletmezsin, fakat Allâh, dilediği kişiyi doğru yola iletir. O, yola gelecek*

⁷²⁷ Müfessirimiz Zemahşerî’nin birçok sebab-i nüzûl rivayetini aynen aktarmadığı ana tema olarak naklettiği dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Keşşâf tefsirindeki bu rivayetler üzerine bir çalışma yapılması ve kaynaklarla karşılaştırılması yerinde olacaktır.

⁷²⁸ Kaynağını belirttiğimiz bu iki örneğin dışında herhangi bir değerlendirmeye rastlayamadık. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 376, 348, Cilt: 3, s. 39.

⁷²⁹ Tövbe Sûresi 9/113: “مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ”

⁷³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 314-315.

⁷³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 315. Hiz. Peygamberin ailesinin dini konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akçay, **Hiz. Peygamber’in Anne ve Babasının Dini Konumu**, Araştırma Yay., İstanbul, 2011.

olanları en iyi bilendir”⁷³² âyeti Müslümanların icmasıyla Ebû Talib hakkında nazil olmuştur. Ayrıca bu âyet için yukarıdaki ilk rivayeti de içeren daha geniş kapsamlı bir sebab-i nüzûl de söz konusudur.⁷³³

Bilindiği üzere sebab-i nüzûl konusunun en tartışmalı noktalarından birisi, âyetlerden hüküm çıkarılırken lafzın umumiliğinin mi yoksa sebebin hususiliğinin mi dikkate alınacak olması ya da bir başka ifade ile bu ikisinin arasının nasıl uzlaştırılacağı problemidir. İslam âlimleri her ne kadar farklı görüş beyan etmiş ve kısmen ihtilaf içinde olmuşlarsa da çoğunlukla sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar etmişler ve buna göre âyetleri yorumlamışlardır.⁷³⁴

Yaptığı yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî de sebebin hususiliğini değil âyetin/lafzın umumiliğini esas almakta ve buna yönelik çıkarımlarda bulunmaktadır. Nitekim o, “Allah’ın mescitlerinde onun adının anılmasını engelleyen ve oraların yıkılması için çalışandan daha zalim kim vardır?...”⁷³⁵ ifadesi ile Beyt-i Makdis veya Mescid-i Haram kastedildiğine dair iki ayrı sebab-i nüzûl aktardıktan sonra engelleme ve harab etme eylemlerinin bu iki mescitten birisi için söz konusu olduğu halde âyette neden çoğul olarak ‘Allah’ın mescitleri’ ifadesi kullanıldığını şu şekilde açıklar:

*‘Sebeb hususi olsa bile hükmün umumi olmasında bir sakınca yoktur. Nitekim iyi birine eziyet eden kişi için ‘neden iyilere eziyet ediyorsun’ denilmektedir ve yine sadece Ahnes b. Şureyk hakkında inen bir âyette Allah Teâlâ umumi bir ifade ile ‘insanları çekiştiren, kaş göz işaretiyle alay eden kişilerin vay haline!’⁷³⁶ buyurmuştur.*⁷³⁷

Zemahşerî, sebab-i nüzûllerin, ayetin umum ifade etmesine engel teşkil etmeyeceğine yönelik bu düşüncesini kişiler hakkında nazil olan birçok âyet

⁷³² Kasas Sûresi 28/56: “إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ”

⁷³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 422.

⁷³⁴ Ebû Ya’lâ Muhammed b. Huseyn b. Ferrâ (ö. 458/1066), **el-Udde fi Usûli’l-Fıkıh**, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, yrs., 1990, Cilt: 2, s. 607; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), **Usûlü’s-Serahsî**, thk. Ebû’l-Vefa el-Afgânî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993, Cilt: 1, s. 164; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), **el-Mustasfâ fi İlmi’l-Usûl**, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1413, s. 114; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân, Cilt: 1, s. 32; Zürcânî, Menâhilü’l-İrfân, Cilt:1, s. 125; Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö.1390/1970), **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997, Cilt: 1, s. 46.

⁷³⁵ Bakara Sûresi 2/114: “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا...”

⁷³⁶ Hümeze Sûresi 104/1: “وَيُلَ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ”

⁷³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 179. Zemahşerî, Hümeze sûresinin ilk âyetinin tefsirinde ‘bu çirkinliği işleyen herkesi kapsasın ve kinaye yollu bir anlatım olsun diye sebebin hususi; cezanın umumi olması caizdir’ açıklamasını yapmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 795.

açıklamasında da aynen uygulamıştır. Örneğin “*Allah emaneti ehline vermenizi emreder...*”⁷³⁸ âyetinin Peygamber, Mekke’ye geldiğinde Kâbe’nin kapısını kapatan ve birtakım olaylar akabinde Müslüman olunca kendisine Kâbe’nin koruma görevi verilen Osman b. Talha hakkında nazil olduğunu ancak hitabın herkese yönelik her türlü emaneti/görevi kapsayan genel bir ifade olduğunu belirtmiştir.⁷³⁹

Kur’ân İlimleri’nin bir alt başlığı olan esbâb-ı nüzûl bilgisine yönelik Zemahşerî’nin görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra son olarak Keşşâf tefsirindeki bu rivayetleri icra ettikleri fonksiyon açısından incelemeye çalışacağız. Zira bu ilim dallarının hepsi için birbirini tamamlayan iki önemli husus söz konusudur. Bunlardan birisi usûl bilgisine yönelik düşünceler diğeri ise bu düşüncelerin Kur’ân’ı anlamaya ve anlamlandırmaya nasıl katkı sağladığıdır. Bize göre bazı tefsirlerin kuru ve sık kalmalarının altında yatan sebeplerin başında bu ilim dallarının müfessirler tarafından iyi bir şekilde yorumlanamayıp sadece kaynaklarda yer aldığı şekliyle salt bilgi olarak aktarılmış olmaları gelmektedir.

Tarihin belli bir zaman diliminde ve coğrafi bölgesinde nazil olup insanlara hitap eden bir Kutsal Kitabın ilk etapta muhataplarının ihtiyaçlarını gözetmesi ve buna yönelik buyruklara yer vermesi gayet tabii ve normaldir. Ancak daha sonraki nesiller için bunların anlaşılabilir ve evrensel olması birtakım açıklamaları zorunlu kılmaktadır. Bu açıklamalar da daha ziyade âyetlerin nüzûl ortamını, o ortamda cereyan eden olayları ve birtakım hükümlerin arka planını kapsamaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî de esbâb-ı nüzûl bilgisinden son derece yararlanan, âyetleri bu çerçevede izah eden bir müfessirdir. Onun yararlandığı esbâb-ı nüzûl, fonksiyonları açısından tasnif edildiğinde bir taraftan bize o döneme ait bazı bilgileri aktarırken diğer taraftan sûreden ya da âyetten ne anlaşılması ve onunla hangi sonuçlara ulaşılması gerektiğine yönelik bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Örneğin “*Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar...*”⁷⁴⁰ âyetini Zemahşerî şu rivayetle izah etmektedir:

Peygamber, Amr b. Abdullah el-Hadremî ve beraberindeki üç kişiden oluşan Kureyş kervanını gözetlemek için Bedir savaşından iki ay önce, Cemaziye'l-Âhir ayında Abdullah b. Cahş komutasında bir seriye gönderdi. Onlar el-

⁷³⁸ Nisâ Sûresi 4/58: “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...”

⁷³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 523. Benzer diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 250, 520, Cilt: 3, s. 143, Cilt: 4, s. 552.

⁷⁴⁰ Bakara Sûresi 2/217: “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ...”

Hadremî'yi öldürüp diğerlerini esir aldılar ve Taif ticaret mallarının da içinde bulunduğu kervanı sürüp Medine'ye getirdiler. Bu hadise Recep ayının ilk gününde gerçekleşmişti fakat onlar Cemaziye'l-Âhir ayı zannediyorlardı. Kureyşliler: 'Muhammed korkan kişinin kendinden emin olduğu ve insanların maişetleri için çabaladıkları haram ayı helal saydı' dediler. Peygamber kervanı (şehre girmeden) durdurdu. Ancak bunu hazmedemeyen seriye ashabı 'Tövbemiz kabul edilinceye kadar burayı terk etmeyeceğiz' dediler. Peygamber de esirleri ve kervanı serbest bıraktı⁷⁴¹

Hem bilgi hem de açıklama sadedinde aktarılan bu sebab-i nüzûlde, Bedir Savaşı, onun öncesinde gerçekleştirilen seriyyenin sebepleri ve ne zaman yapıldıklarına dair bilgilerin yanı sıra; İslam tarihindeki ilk ganimet, haram ayların hangileri olduğu ve en önemlisi Resûlullah'ın liderlik stratejilerinin detayları bize sunulmaktadır. Böylelikle âyetin nüzûl ortamı gözümüzde canlandırılarak sanki bugün yeniden nazil oluyormuşçasına dinamik bir şekilde daha iyi anlaşılması sağlanmaktadır.⁷⁴²

Sebab-i nüzûl rivayetlerinin bizzat kendi içlerinde barındırdıkları bu fonksiyonlar, müfessirlerin Kur'ân algısı, dini bilgisi ve hayat anlayışıyla birleşince birtakım hüküm ve görüşlere delil olarak kullanılmakta ve âyetlerin yeniden yorumlanıp sonraki dönemlere aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Kur'ân ilimlerinin hemen hemen hepsinde olduğu gibi esbâb-ı nüzûlle ilgili olarak da teknik bilgi vermekten ziyade uygulamaya ağırlık veren Zemahşerî de rivayetlerden bu şekilde yararlanmaktadır. Örneğin “*Ey iman edenler! Siz ihramlı iken avlanmayın...*”⁷⁴³ âyeti Keşşâf tefsirinde sebab-i nüzûlle beraber şu şekilde izah edilmektedir.

Eğer sen 'ihramlı iken kasten veya hata ile avlanmanın her ikisi de yasakken âyette neden sadece kasıt şart koşulmuştur' dersin, ben de 'âyet kasten avlanan kişi hakkında nazil olmuştur' derim. Nitekim rivayet edildi ki: 'Hudeybiye Umresinde Müslümanların karşısına çıkan vahşi bir eşiği Ebû'l-Yüsr, mızrağı ile yaraladı ve öldürdü. Bunun üzerine ona 'sen ihramlı iken bir av öldürdün' denildi ve bu âyet nazil oldu. Burada da asıl olan eylemin kasten yapılmış olmasıdır. Hata ile yapılan eylemler ise çirkinliklerinden dolayı kasten yapılan eylemler gibi sayılırlar.⁷⁴⁴

Görüldüğü üzere âyette yer alan ihramlı iken avlanmaya yönelik akla gelebilecek bir soru Zemahşerî'nin kendi görüşünü destekleyecek tarzda sebab-i nüzûl rivayeti ile cevaplanmakta ve daha sonrasında -ana temadan uzaklaşmamak

⁷⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 258. Ayrıca ana tema aynı olmakla birlikte rivayetin farklı versiyonları için bkz. Vahidî, Esbâb-ı Nüzûlî'l-Kur'ân, ss. 69-71.

⁷⁴² Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 605, 677

⁷⁴³ Mâide Sûresi 5/95: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ...”

⁷⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 678.

adına burada nakletmeyi uygun görmediğimiz- fıkıh ve kıraat imamlarının farklı görüşleri aktarılmaktadır.⁷⁴⁵ Böylelikle sebab-i nüzûl rivayeti ile hem âyetin anlamı izah edilmekte hem de müfessirin çıkarımında bulunduğu hüküm desteklenmektedir.⁷⁴⁶ Sonuç olarak Keşşâf tefsirinde yer alan sebab-i nüzûl rivayetlerinin fonksiyonlarını ya da bir başka ifade ile kullanıldığı alanları şu şekilde sıralamak mümkündür.

Esbâb-ı Nüzûl'ün Fonksiyonları/Kullanıldığı Alanlar

1. Tarihsel bilgi aktarma
2. Nüzûl bilgisini aktarma
3. Âyetin anlamını izah etme
4. Âyette yer alan bir hükmü destekleme
5. Mezhebî görüşü destekleme

2.5. HURÛF-I MUKATTAA

Bilindiği üzere nazım ve nesirde muhtevaya işaret eden kelimelerin yardımıyla, ilgi çekici güzel bir üslûpla konuya başlamak edebî sanat olarak kabul edilmektedir.⁷⁴⁷ Her yönü ile mu'ciz olan Kur'ân-ı Kerîm'in farklı özelliklere sahip 114 sûresi edebî sanatların en güzel örneklerini içinde barındırmaktadır. Bu sûrelerin giriş cümleleri ya da bir başka ifade ile söze nasıl başladıkları tefsir⁷⁴⁸ ve Ulûmü'l-Kur'ân kitaplarının değindiği konular arasına girmiş hatta müstakil eserler kaleme alınmıştır.⁷⁴⁹

Metin ve mana bakımından muhatabı etkileyecek tarzda yemin, dilek ve emir gibi⁷⁵⁰ giriş cümlelerine sahip olan bu sûrelerin 29 tanesi diğerlerinden daha da farklı

⁷⁴⁵ Saîd b. Cübeyr, Hasan Basrî, Zührî ve Ebû Hanîfe'nin konuya dair görüşleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 678.

⁷⁴⁶ Az önce yukarıda Tahrim sûresine yönelik olarak verdiğimiz örnek, 'mezhebî görüşü destekleme' konusu için de aynen geçerli olduğundan uzatmamak adına burada yeni bir örneğe yer vermedik.

⁷⁴⁷ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Berâat-i İstihlâl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 5, s. 470.

⁷⁴⁸ Hurûf-u mukattaa konusu usûl-ü tefsir kitaplarında başlı başına bir konu olarak işlenirken tefsir kitaplarında daha ziyade Bakara sûresinin girişinde ele alınmaktadır.

⁷⁴⁹ Sûrelerin nasıl başladığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmü'l-Kur'ân, Cilt:1, ss. 164-182; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, ss. 130-147; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, ss. 192-195; Abdurrahman Çetin, "Fevâtihü's-Süver" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 12, ss. 503-504.

⁷⁵⁰ Suyûtî konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almış ve Kur'ân-ı Kerîm'deki sûre başlangıçlarını on gruba ayırıp her sûreyi tek tek belirtmiştir. Bunlar: 1. Allah Teâlâyı övme ile 2. Hece Harfleri ile 3. Nida ile 4. Haber Cümleleri ile 5. Kasem ile 6. Şart ile 7. Emir ile 8. Soru ile 9. Dilek ile 10. Ta'lîl ile

bir üslupla hurûf-ı mukattaa (kesik harfler) denilen,⁷⁵¹ harf sayıları 1-5 arasında değişen 14 çeşit harf tertibiyle başlamaktadır.⁷⁵² İlahî bir kitapta yer alan sûrelerin bu şekilde alışılacağına dâhilinde birtakım harflerle başlaması İslam'ın ilk yıllarından itibaren üzerinde titizlikle durulan konulardan birisi olmuştur.

Zemahşerî de hurûfu'l mu'ceme⁷⁵³ dediği bu harflere yönelik Bakara sûresinin ilk ayetinde detaylı bilgiler sunmuş, diğer sûre başlarında ise kısmî açıklamalara yer vermiştir. Keşşaf tefsiri dikkate alındığında onun özellikle bu konuyu anlatma şekli oldukça önemlidir. Zira Kur'ân ilimleri içinde hurûf-ı mu'cemenin dışında hiçbir konu onun tarafından başlı başına ele alınmamış ve bu denli geniş bir şekilde izah edilmemiştir. Biz de onun görüşlerini önemine binaen birtakım alt başlıklar halinde bu konuyu sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.5.1. Gramer Özellikleri

Hurûf-ı Mukattaa İsimdir

Gramer açısından mukattaa harflerine yönelik en temel sorulardan birisi bunların harf mi yoksa isim mi olduklarıdır. Zemahşerî bunların isim olduğu görüşünü savunmakta ve buna yönelik tartışmalara delilleriyle beraber yer vermektedir. Ona göre hecelenerek okunan lafızlar, kelimeleri oluşturan harfleri ifade etmek için kullanılan isimlerdir. Örneğin 'darabe/ضرب' fiili hecelenirken söylenilen 'ضاد' harfî 'ضه'ın; 'ر' ve 'ب' harfleri de 'ر' ile 'به' in isimleridir.⁷⁵⁴ Dolayısıyla hurûf-ı mukattaa'nın isim olması Arap gramerine daha uygundur. Konu ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu gayet iyi bilen Zemahşerî, bu açıklamasının hemen ardından

başlayan surelerdir. Bkz. Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt 3. ss. 361-363.

⁷⁵¹ Bu harfler, ayrıca hurûf-ı teheccî, hurûfu'l-mu'ceme, hurûfu'l-hecâ, evâilü's-süver ya da fevâtihi's-süver gibi isimlerle de anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 18, ss. 401-408.

⁷⁵² Hurûf-ı mukattaada yer alan on dört çeşit harf: "الألف، الحاء، الراء، السين، الصاد، الطاء، العين، القاف، الكاف، اللام، الميم، النون، الهاء، الياء" dır. Son dönemde müstakil olarak yazılan ve bu konuyu etraflica inceleyen bir eser için bkz. İyâs Muhammed Harb al-Hattâb, **el-Kavlü'l-Mu'teber fî Beyâni'l-İ'cazi lil-Hurûfi'l-Mukattaati min Fevâtihi's-Süver**, Metâbii Printek, Sudan, 2011.

⁷⁵³ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 21, Cilt: 4, s. 70, 584. Bunun yansira 'hece harfleri' anlamına gelen bazı kullanımlar da vardır. Bkz Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 19-21. Biz bundan sonraki bölümde müfessirin adlandırmasına bağlı kalmak için hurûf-ı mu'ceme ve yaygın kullanımı dolayısıyla hurûf-ı mukattaa isimlerinin her ikisini de kullanacağız.

⁷⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 19.

kendinden önceki âlimlerin harf dediği bu lafızları neden isim olarak kabul ettiğini de izah eder ve kendi görüşünün daha doğru olduğunu savunur.

Müfessirimiz Zemahşerî, öncelikli olarak bunları harf olarak kabul eden âlimleri dikkatsiz davrandıkları gerekçesiyle isim vermeden eleştirir ve onların aynı müsamahakâr tavırlarını, zarflar gibi isim olmaları hususunda hiçbir problem bulunmayan birçok ismi, harf diye adlandırarak tekrarladıklarını söyler. Kendisinin daha titiz davrandığı ve ince eleyip sık dokuduğu kanaatinde olan Zemahşerî, hurûf-ı mukattaanın isim olduğu görüşünü sağlamlaştırmak adına ayrıntılı bir örneğe daha yer verir ve kendinden önceki dilcilerin görüşlerini delil olarak aktarır.

‘Feres/فرس’ kelimesi nasıl ki özel bir hayvan türünün ismine (at) delalet ediyorsa ‘elif/الف’ de ‘kâle/قال ve kâme/قام’ kelimelerinin ortanca harfine delalet etmektedir ve her iki ismin delaleti konusunda herhangi bir farklılık da söz konusu değildir. Nitekim harf, kendi dışındaki diğer bir lafızda bulunan manaya delalet eden bir kelimedir. Senin de gördüğün gibi buradaki kelimeler ise kendi başına bir manaya delalet etmektedir ve bunlar üzerinde ‘bâ/ب ve tâ/ت’ örneklerinde olduğu gibi ‘imâle’ ile ‘yâ/ي ve hâ/ه’ da olduğu gibi ‘tefhîm’ ile okunabilirler ve bunlarda ‘marifelik’ ‘nekrelik’, ‘çoğulluk’, ‘tasgîr’, ‘vasıf’, ‘isnâd’ ve ‘izafet’ gibi isimler için söz konusu olan tüm özellikler geçerlidir.

Ayrıca ben bu konuya dair Halil b. Ahmed’den bir delil de öğrendim. Sîbeveyh’in naklettiğine göre Halîl bir gün yanındakilere ‘leke/لك ve ‘darebe/ضرب’ kelimelerinde geçen ‘ke/ك ile ‘be/ب’ harflerini nasıl telaffuz ettiklerini sorar. Onlar da ‘bâ/باء-kâf/كاف’ diye cevap verirler. Bunun üzerine Halîl onlara, ‘siz harfleri telaffuz etmediniz ancak isim ile ifade ettiniz’ ben ise bunları ‘b/ب ve ke/كه’ şeklinde (harf olarak) telaffuz ediyorum’ der. Ebû Alî el-Fârisî de Hücce adlı kitabında ‘Yâsîn/يس’ kelimesini anlatırken Arapların ‘ya zeyd/زيد’ kelimesindeki ‘ya/ي’ nida edatını, harf olmasına rağmen imâle yaparak okuduklarını ve ‘ya/ي’ gibi imâle yapılmaması gereken harflerde imâle yapılıyorsa ‘Yâsîn/يس’ gibi isimlerde imâle yapılmasının daha uygun olduğunu söyler.⁷⁵⁵

Hurûf-ı Mukattaa Murebdir

Hurûf-ı mukattaanın isim olduğunu delilleri ile beraber oldukça geniş bir şekilde izah eden Zemahşerî, bunların *mureb* mi yoksa *mebni* mi olduğuna yine aynı titizlikle değinir ve ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Ona göre lafzın manaya delaleti bakımından tehlîl,⁷⁵⁶ havkale,⁷⁵⁷ hey’ale⁷⁵⁸ ve besmeleye⁷⁵⁹ benzeyen bu isimler

⁷⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 20.

⁷⁵⁶ “لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ / لا إله إلا الله”

⁷⁵⁷ “لا حول ولا قوة الا بالله / لا حول ولا قوة الا بالله”

murebtir ve başında amil bulunmadığı sürece vakıf esnasında sonları sakın okunur. Sayı isimleri nasıl ki ‘واحد اثنان ثلاثة’ şeklinde söyleniyorsa hurûf-ı mukattaa da sonu sükûn ile ‘ألف لام ميم’ diye telaffuz edilir. Ancak vakıf halinde değillerse ve başlarında bir amil bulunuyorsa o takdirde “ هذه ألف، وكتبت ألفاً، ونظرت إلى ألف ” örneklerinde olduğu gibi başlarında bulunan amile göre her üç irabı da alırlar. Fakat bütün bunlara rağmen Zemahşerî’ye göre bu isimler için en doğru olan vakıf hali ile telaffuz edilmeleridir. Nitekim muhasip farklı türleri sayması gerektiği zaman kelimeleri ‘ دار، بسات، غلام، جارية، ثوب، بساط’ şeklinde irapsız/harekesiz olarak sükûn ile söyler. Çünkü bunları hareke ile söylemesi kural ihlali anlamına gelmektedir.⁷⁶⁰

Zemahşerî için burada cevaplanması gereken bir soru daha vardır. O da bu isimlerin sonunda bulunan sükûnun mebnîliğe işaret edip etmeyeceğidir. Bir önceki paragrafta yer alan ifadelerden de anlaşılacağı üzere ona göre bu kelimelerin sonlarında bulunan sükûn vakıfdan dolaydır ve arızîdir. Nitekim şayet bu hareketin mebnîlikle alakası olsa idi o zaman ‘ كيف، وأين، وهؤلاء ’ kelimeleri ile eşdeğer olurlardı ve ‘ ص، ق، ن ’ şeklinde sakınler birleştirilerek söylenmezlerdi.⁷⁶¹

Mureb isim olduğu delilleri ile beraber sunulan hurûf-ı mukattaa’nın gramer açısından izah edilmesi gereken bir yönü de hangi irabı almasının daha uygun olduğu meselesidir. Zemahşerî, dilcilik yönünü ön plana çıkararak bu sorunun cevabına ayrıntılı bir şekilde değinmiş ve bunların irap alıp almayacaklarını, eğer irap alırlarsa bu isimlerin müfred mi, birleşik isim mi, munsarif mi, gayri munsarif mi olduklarını; bu irapların normal mi yoksa mahkî mi olduğunu ve kıraat açısından neye göre merfû, mensup, ya da meksur/mecrur okunacağını kendi tercihini de belirtir şekilde âyet, şiir ve Arapça kullanımların yanı sıra Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh ve Ebû Ali el-Farîsî gibi dilcilerin görüşlerinden faydalanarak tartışmalı bir şekilde çok yönlü zengin bir anlatımla izah etmiştir. Bütün bunlarla birlikte konuyu ilgilendirdiği boyutuyla sarf ilmine ait açıklamalar da yapmıştır.⁷⁶²

⁷⁵⁸ Haydi namaza / حي على الصلاة

⁷⁵⁹ Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla başlarım / بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

⁷⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 20.

⁷⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 21.

⁷⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 20- 26. Zemahşerî’nin bu konu ile alakalı ayrıntılı bir şekilde

2.5.2. Yazılışı ve Okunuşu

Daha önce de belirttiğimiz üzere Zemahşerî, hurûf-ı mukattaayı en ince ayrıntısına varıncaya kadar incelemiş ve akla gelebilecek her türlü soruyu cevaplamıştır. Bu bağlamda onun üzerinde durduğu konulardan birisi de bu isimlerin nasıl yazıldığı ve okunduğudur. Zira bu kelimelerin yazılışı ile okunuşu arasında izaha muhtaç bir farklılık söz konusudur. Dolayısıyla burada doğal olarak cevaplandırılması gereken ilk soru Mushaf'ta ve günümüz Kur'an metinlerinde harf şekilleriyle yazılı olan bu kelimelerin neden yazıldığı gibi değil de isim suretinde okunduğu meselesidir.

Öncelikle böyle bir yazımın yaşayan bir dilin gereği olarak gayet normal olduğunu dile getiren Zemahşerî, kelimelerin harflerden müteşekkil olduğunu ve Arap dili geleneğinde hecelenen bir kelimenin yazılması istendiğinde telaffuzunun isim haliyle, yazımının ise harflerle yapıldığını söyler. Ona göre sûre başlarında yer alan bu isimler yazılırken alışlagelmiş bir üslup uygulanmış ve muhtemel yanlış anlaşılmanın önüne geçilmiştir. Zira bu şekilde Arap olan olmayan herkesin dili meşhur olan bu kullanımda birleşmiş olur. Kaldı ki bunları hecesiz olarak okumanın hiçbir faydası da söz konusu değildir.⁷⁶³

Sûre başlarında yer alan bu isimlerin yazım ve okunuşunda anlam ve amaç olarak herhangi bir problem bulunmayıp aksine birtakım faydalarının olduğunu bu şekilde savunan ve Mushaf hattına uymanın yazım kurallarına aykırı dahi olsa zorunlu olduğunu düşünen Zemahşerî, ikinci olarak yazım hatasının olup olmadığına değinir. Zira onun için aslolan Mushaf hattıdır ve onda herhangi bir hata söz konusu değildir. Çünkü Mushaf hattı doğrudan Kur'an'ın korunmuşluğu ile alakalıdır.⁷⁶⁴ Dolayısıyla Zemahşerî'nin, hurûf-ı mukattaanın yazımıyla ilgili -yazım kurallarına uymasa bile- bir hata olduğunu kabul etmesi söz konusu değildir. Onun bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

“Mushaf'ın hattında, hece ve hat ilminin üzerine bina edildiği kurallara uymayan yazılımların bulunduğu tartışmasıdır. Ancak bu, ne Kur'an'ın muhafazasının bekasına, ne de lafzın doğru okunmasına herhangi bir zarar ve noksanlık getirmemektedir. Zira Mushaf'ın hattına uymak sünnettir ve ona

yaptığı izahlar daha ziyade gramatik özelliklerle alakalıdır. Biz dille alakalı bu geniş bilgileri uzun uzadıya anlatmayıp konuyu dil ile alakalı çalışmalara bırakmayı uygun görüyoruz.

⁷⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 27.

⁷⁶⁴ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için birinci bölümde yer alan 'Mushaf Hattı' başlığına bakınız.

muhalefet edilmez. Nitekim Abdullah b. Dürüsteveyh, Kitâbu'l-Kitâbi'l-Mütemmem fi'l-Hatti ve'l-Hecâ adlı eserinde Mushaf ve aruz hattının kıyas kabul etmeyeceğini belirtmiştir."⁷⁶⁵

Hurûf-ı mukattaanın yazımının hem Arap dilinin kullanımına hem de Mushaf'a uygun olduğunu söyleyen Zemahşerî, bu isimlerin nasıl okundukları konusunda da hassasiyetle durur. Hatta biraz mübalağalı bir ifade ile onun konu ile alakalı bütün fikirlerinin farklı kıraatler üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Zira o, mureb olduğunu söylediği bu isimlerin geçtiği yerlerin büyük çoğunluğunda onların sakin, fetha ya da kesre ile mi okunacağını, tefhîm ya da imâle⁷⁶⁶ yapıp yapılmayacağını ve buna bağlı olarak sarf ve nahiv açıklamalarını ayrıntılı bir şekilde belirtir. Ama bir önceki başlıkta da söylediğimiz gibi onun asıl görüşü kelimelerin vakıf hali ile telaffuz edilip sonlarının sükûn ile okunmasıdır.⁷⁶⁷

2.5.3. Âyet Sayılması

Zemahşerî'ye göre âyetin ne demek olduğunu ve nelerin âyet sayılıp sayılmayacağını kavramsal olarak birinci bölümde müstakil bir başlık altında ele almış ve hurûf-ı mukattaanın âyet sayılması ile ilgili bilgilerin daha sonra işleneceğini söylemiştik. Nitekim bu konuya özel bir önem atfeden müfessirimize göre hurûf-ı mukattaadan âyet olan ve olmayanlar vardır. Bunların hangileri olduğu, aynen sûreler gibi tevkîfen bilinebilir ve bu konuda herhangi bir kural ya da kıyas söz konusu değildir.⁷⁶⁸

Keşşâf'ın genelinde hâkim olan üsluba uygun olarak burada da Kûfelilerin görüşlerini benimseyen ve onlar üzerinden kendi fikirlerini aktaran Zemahşerî, hurûf-ı mukattaayı âyet kabul etmeyenlerin de olduğunu belirtir ancak doğru kabul etmediğinden olsa gerek herhangi bir açıklayıcı bilgiye yer vermez. Onun aktardığı şekliyle Kûfelilere göre âyet sayılan ve sayılmayan hurûf-ı mukattaa şu şekildedir.

⁷⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 27. Mushaf hattındaki kıyas dışlıklar ve ona tabi olmanın sünnet oluşu ile ilgili benzer ifadeler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 265, 332.

⁷⁶⁶ **Tefhîm:** Harfleri okurken dilin kökünün üst damağa kalkması sebebiyle harfe bir kalınlık gelmesi ve ağzın içinin ses ile dolması demektir. **İmâle:** Fethayı kesreye doğru, 'elif' harfini de 'ya'ya doğru eğmek; 'elif' harfini 'ya' harfine, fethayı da kesreye yakınlaştırmak demektir. Nihat Temel, **Kırâat ve Tecvîd Istılahları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 1997, s. 73, 131.

⁷⁶⁷ Benzer açıklamaların farklı örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1 ss. 20, 335-36; Cilt: 3, s. 3, 346; Cilt: 4, ss. 148, 584.

⁷⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31.

<u>Hurûf-ı Mukattaa</u>				
	<u>Tek Başına Âyet Olanlar</u>		<u>Kendinden Sonraki Cümlelerle Birlikte Âyet Olanlar</u>	
1.	الم	Elif-Lâm-Mîm ⁷⁶⁹	الم	Elif-Lâm-Mîm-Râ
2.	المص	Elif-Lâm-Mîm-Sâd	الر	Elif-Lâm-Râ ⁷⁷⁰
3.	طسم	Ta-Sîn-Mîm ⁷⁷¹	طس	Tâ-Sîn
4.	طه	Tâ-Hâ	ص	Sâd
5.	يس	Yasîn	ق	Kâf
6.	حم	Hâ-Mîm ⁷⁷²	ن	Nûn
7.	حم عسق	Hâ-Mîm-Ayn-Sîn-Kâf ⁷⁷³		
8.	كهيعص	Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Sâd		

Kûfeliler üzerinden kendi görüşlerini bu şekilde aktaran Zemahşerî, onlar adına muhtemel bir soruyu da cevaplar ve tek bir kelime hükmünde olan hurûf-ı mukattaa'nın da tevkîfî olarak âyet sayılacağını çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de 'مدهامتان' ve الرحمن⁷⁷⁴ gibi tek kelimelik âyetlerin yer aldığını söyler.⁷⁷⁵

2.5.4. Sûre Başlarında Bulunması

Hurûf-ı mukattaa ile ilgili akla gelen ilk ve en etkili soru, Arap kültüründe eşine az rastlanan bu kullanımların belli bir dönemde, kültürde ve dilde nazil olan, mu'cizliği ile muhatabına meydan okuyan bir kutsal kitapta hem de konunun amacını ve özelliklerini yansıtmaları gereken sûre başlarında neden bulunduğu. Bu denli

⁷⁶⁹ Altı sûrenin başında yer alır. Bunlar: Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rûm, Lokmân ve Secde sûreleridir.

⁷⁷⁰ Beş sûrenin başında yer alır. Bu sûrelere “Zevâtu'r-râ” denilir. Bunlar: Yunus, Hûd, Yusuf, İbrahim ve Hicr sûreleridir.

⁷⁷¹ İki sûrenin başında yer alır. Bunlar: Şuarâ ve Kasas sûreleridir.

⁷⁷² Bütün Hâ-Mîm'ler âyettir. Altı sûrenin başında yer alır. Bu sûrelere “Havâmîm” denilir. Bunlar: Mü'min, Fussilet, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûreleridir.

⁷⁷³ Burada iki ayrı âyet vardır. Sadece Şûrâ sûresinin başında yer alır.

⁷⁷⁴ Rahmân Sûresi 55/1, 65.

⁷⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31.

farklı bir üslubun sûre başlarında yer almasının birtakım gerekçeleri olması gerektiğinin bilincinde olan Zemahşerî, konu üzerinde ihtimamla durur ve maddeler halinde birtakım gerekçeler sıralar. Bu gerekçeler aynı zamanda bu isimlerin bir sır olmayıp manalarının bilinebileceği anlamına gelir. Ona göre bu isimler temelde üç sebepten ya da bir başka ifade ile üç hikmetten dolayı sure başlarında yer almaktadır.

1. Sûre isimleridir: Zemahşerî'nin birçok âlimin de kanaati olduğunu söylediği bu görüşe göre hurûf-ı mukattaalar başında bulundukları sûrelerin isimleridir.⁷⁷⁶ Bunlar Kur'ân'ın bu lafızlardan müteşekkil Arapça kelimelerden oluştuğunu bildirmektedirler. Nitekim Allah Teâlâ da Yusuf sûresinde Kur'ân'ın '*Arapça bir kitap*'⁷⁷⁷ olduğunu belirtmektedir.⁷⁷⁸

Ancak Zemahşerî'nin bu ifadelerine rağmen Keşşâf Tefsiri'nin geneli göz önünde bulundurulduğunda hurûf-ı mukattaanın sûre ismi olarak kabul edilmesinin çelişkili bir durum olduğu gözükmemektedir. Zira müfessire göre sûre isimleri tevkîfen bilinmektedir. Fakat kendisinin belirttiği ve bizim de tablo halinde sunduğumuz sûre isimlerini içeren listede hurûf-ı mukattaalar yer aldıkları sûrelerin isimleri olarak zikredilmemişlerdir. Eğer hurûf-ı mukattaanın sûre ismi olması tercihe şayan/çoğunluğun ittifak ettiği bir görüş ise bunun hem tevkîfen bildirilmesi hem de bizzat Zemahşerî tarafından sûre ismi olarak kullanılması gerekirdi. Hâlbuki durum tam da bunun zıddı şekilde cereyan etmiş ve hurûf-ı mukattaanın büyük çoğunluğu sûre ismi olarak nitelendirilmemiştir.⁷⁷⁹

Zemahşerî'ye göre Arap dili ve belagati açısından Hurûf-ı mukattaanın sûre ismi olmasına yönelik muhtemel iki itiraz söz konusu edilebilir.⁷⁸⁰ Bunlar;

a. Kur'ân Arapların kullandıkları üsluba uygun bir şekilde Arapça nazil olmuştur. Hâlbuki Araplar bir şeyi adlandırırken bileşik iki isimden daha fazlasını kullanmamışlardır. Dolayısıyla birden fazla isimden oluşan hurûf-ı mukattaanın sûre ismi olduğu görüşü Arap dili kurallarına aykırıdır.

b. Bu yaklaşım bizi isimle müsemmanın bir olduğu sonucuna ulaştırır ki bu

⁷⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 21.

⁷⁷⁷ Yusuf sûresi 12/2: '...قُرْآنًا عَرَبِيًّا...'

⁷⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 26.

⁷⁷⁹ Mekki-Medenî Âyet ve Sureler, başlığı altında verdiğimiz sûre isimleri tablolarına bakınız.

⁷⁸⁰ Zemahşerî, bu itirazları ikinci görüşü savunan kişinin muhtemel savı olarak gündeme getirir. Ancak biz konu bütünlüğü açısından bunları birinci maddeye ilave ederek anlatmayı daha uygun gördük.

da kurallara aykırıdır.⁷⁸¹

Kendi görüşü ve delillerinden oldukça emin olan Zemahşerî, elbetteki bu itirazları çürütmeye ya da en azından sanılandan farklı olduğunu ispat etmeye çalışacaktır. Nitekim o, her iki itirazı da ciddi bir şekilde ele alır, tartışır ve reddeder. Onun her iki itiraza yönelik görüşleri özetle ve sırasıyla şu şekildedir:

a. 'الله نور السماوات والأرض' ya da 'الحمد لله - براءة من الله ورسوله - يوصيكم الله في أولادكم' yi okudum diyen kişi, bu ifadelerle başlayan belli bir konu âyet ya da sûreyi okuduğunu söylemektedir.⁷⁸² Bunlar belli bir konunun, âyetin ya da sûrenin ismi değildir. Dolayısıyla bu ifadelerle herhangi bir isimlendirme kastedilecek olsa bu gerçek/hakîkî manada değil ancak mecazî anlamda mümkün olabilir. Görüldüğü üzere Zemahşerî ilk itirazı öncelikli olarak Arapça kullanımı temel alarak reddettikten sonra dilbilim açısından kendisine göre de üç ya da daha fazla kelime bir isimlendirme yapmanın Arapça gramer yapısına uygun ve kabul edilebilir bir üslup olmadığını söyler. Ancak hurûf-ı mukattaa, sayı isimleri gibi düşünülür ve 'حضر موت' gibi tek bir isim olarak kabul edilirse o zaman bunların sûre isimleri olmalarında dil açısından bir engel olmayacağını ve Sîbeveyh'in görüşlerinin de bu iddianın sağlamlığını kesin bir şekilde desteklediğini belirtir.

b. Sûrelerin başlangıç cümleleri ile isimlendirilmesi isim ile müsemmanın bir olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu bir bütünün/müellefin parçası/müfredi ile isimlendirilmesi anlamına gelmektedir ki müellef ve müfred birbirinden farklı şeylerdir. Nitekim Araplar 'صاد' dediklerinde bununla isim ile müsemmayı bir kabul etmiş olmazlar. Çünkü 'صاد' birkaç harften müteşekkil müellef bir kelimedir. Bunun müsemması ise tekil olan 'ص' harfidir.⁷⁸³

2. Bu isimler sûre başında sıralı bir şekilde gelmiştir: Çünkü bunlar,

a. Kur'ân'a ve nazmının mu'cizliğine meydan okuyan kişiyi ikaz etmek ve ona seslenmek içindir.⁷⁸⁴

b. Müşriklere benzerini getirmekten aciz oldukları Kur'ân'ın kendi dillerinde

⁷⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 28.

⁷⁸² **Sûreler:** Fatiha sûresi 1/2; Tövbe Sûresi 9/1; **Konu:** Nisâ Sûresi 4/11; **Âyet:** Nûr sûresi 24/35.

⁷⁸³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 28.

⁷⁸⁴ Zemahşerî'nin bir başka yerdeki ifadesine göre bu isimler aynı zamanda muhataba meydan okuma özelliğini de taşımaktadırlar. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 326.

indirilen bir kitap olduğunu göstererek onları harekete geçirmek içindir. Zira onlar içinde dil yeteneği zirvede olan ve dilsel maharetleriyle övünmeye can atan kişiler vardır. Ancak bu maharetlerine ve aynı dili kullanmalarına rağmen onların sözleri Kur'ân seviyesinde değildir. Nitekim bu şekilde onlar her yönüyle mu'ciz olan Kur'ân'ın bir beşerin değil Allah'ın kelamı olduğunun farkına varacaklardır.⁷⁸⁵

Zemahşerî, asıl olan birinci görüş olmakla birlikte bu seçeneğin de kısmen tercihe şayan olduğunu belirtmekte ve ilgili sûre başlarında genelde bu iki seçeneği içeren cümleler sarfetmektedir.⁷⁸⁶

3. Bunlar harekesiz olarak kulağa çarpan ilk ses olduklarından i'cazın bütün yönlerini yansıtmaktadırlar: Araplardan gerek ümmî ve gerekse kitap ehli olanlar harfleri telaffuz etmede aynı seviyedeydiler. Ancak harflerin isimleri ile konuşmada durum farklı idi. Bu özellik okuryazar olan ya da ehl-i kitapla bir arada yaşayıp onlardan ders alan kimselere mahsustu ve bir ümmînin bu harflerle konuşması okuryazar olması gibi şaşılabilecek bir şeydi. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm bu durumu “*sen bundan önce bir kitabı okuyamaz ve yazamazdın. Eğer bunları yapabilseydin o zaman müşrikler senden şüphelenirlerdi*”⁷⁸⁷ ifadeleri ile dile getirmektedir.⁷⁸⁸

Görüldüğü üzere Zemahşerî, burada hurûf-ı mukattaayı bir anlamda Kur'ân'ın mu'cizliğinin sembolik ifadesi olarak ele almakta ve bunu Hz. Peygamber'in ümmîliği ile irtibatlandırmaktadır. Nitekim o, bu cümlelerin hemen ardından hurûf-ı mukattaanın, vahiy mahsulü olma ve Hz. Peygamber'in peygamberliğinin sıhhatine şahadet etme hususunda aynen kıssalar hükmünde olduğunu çünkü Hz. Muhammed'in hiç kimseden işitmeden bu kelimelerle konuştuğunu söylemektedir.⁷⁸⁹

2.5.5. Anlamı

Hurûf-ı mukattaanın yorumlanıp yorumlanamayacağı, anlamının olup olmadığı geçmişten günümüze tartışıl原因lmış, gerek müsteşrikler ve gerekse İslam

⁷⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 27.

⁷⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 27-28, Cilt: 3, s. 506, Cilt: 4, s. 269, 284.

⁷⁸⁷ Ankebût Sûresi 29/48: ‘وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُمْ بَيْمِينُكَ إِذَا لَا تَأْتِبُ الْغَبِطُونَ’

⁷⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 28.

⁷⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 29.

âlimleri arasında birbirine zıt fikirler beyan edilmiştir. Bazıları bu harfleri Kur'ân'ın sırları olarak görüp manalarının bilinemeyeceğine hükmederken diğer bazıları da Allah'ın muhataplarına anlamsız bir kelam inzal etmesinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla bu harflerin bir anlamının olması gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁹⁰ Yukarıda yer alan yorumlardan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî, bu isimlerin bir sır olmayıp elbette ki bir amaç ve anlamlarının bulunduğu kanaatindeydi. Ancak bizim burada üzerinde duracağımız husus bu kelimelerin her birinin sözlük veya terim anlamlarının olup olmadığı ve müfessirin bu konuda ne düşündüğüdür.

Zemahşerî, bu isimleri daha ziyade Kur'ân'ın mu'cizliği bağlamında ele aldığı için kelime anlamlarına yönelik ilkesel bir tutum sergilememiş sadece Tâ-Hâ, Yâsîn ve Sâd kelimelerinin manalarını aktarmakla yetinmiştir. Her üç sûrede kelimelerin farklı kıraat ve gerekçelerini anlatırken anlamlarına da değinmiş ve hatta bu anlamların doğruluğuna dair birtakım deliller sunmuştur. Biz burada önemine binaen her üç kelimeye yönelik açıklamaları bağlamlarıyla beraber ayrı ayrı vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Tâ-Hâ

-Hasan-ı Basrî 'tâ-hâ' kelimesini 'tah/طه' şeklinde okumuş ve bunu 'yere basmanın/الوطء' emredilmesi şeklinde tefsir etmiştir. Nitekim Peygamber teheccüd namazı kılariken bir ayağı üzerinde duruyordu ki böylelikle ona iki ayağını birden yere basması emredilmiş oldu. Bu okuyuşa göre kelimenin aslı sakın hemze ile 'ta'طه' dır ve hemze 'ha' ya kalbedilmiş, ya da şairin 'Bu yiğişin sana afiyet olmasın!/'⁷⁹¹ لا هناك المرتع mısraında olduğu gibi önce طه daki (muzari kalıbındaki) hemze 'elîf'e kalbedilmiş sonra emir kalıbına çevrilmiştir. Kelimenin sonundaki 'ha' ise sekte içindir.

-Lafızları müsemmaya delalet ettiği için iki isimden bir tanesi ile iktifa etmek de caizdir.

-(Allah Teâlâ doğruluğunu daha iyi bilir). 'Tâ-hâ/طاه' "Akk"⁷⁹² lughatinde 'ey adam/رجل' anlamındadır. Onlar يا هذا kelimesinde tasarruf ettiler. Kendi

⁷⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, ss. 131-144; M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, Cilt: 18, ss. 401-408; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, ss.194-200; Ali Akpınar, Kur'ân'da Hece Harfleri ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2013 ss. 55-60.

⁷⁹¹ Ebû Firâs Hemmâm b. Galib b. Sa'saa Temîmî Ferezdak (ö.114/732), **Dîvânü'l-Ferezdak**, thk. Ali Fâûr, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1987, s. 353: "Ey Fezare! Haydi, bol bol ye(yayıl); Bu yiğişin sana afiyet olmasın!/"⁷⁹² فارعى فزارة لا هناك المرتع

⁷⁹² Zemahşerî buradaki "Akk" ile kastettiği Adnan oğullarından Akk b. Adnan'dır. Adnanoğulları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Lütfi Kazancı, "Ak (Benî Ak)", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, Cilt: 2, ss. 207-208.

dillerinde ‘ya/ياء’ yı ‘tâ/طاء’ya kalbettikleri için burada da ‘yâ/يا’ yerine ‘tâ/طا’ dediler ve ‘hâzâ/هذâ’ yı da kısaltıp ‘hâ/ها’ ile yetindiler. Nitekim buradaki sanat aşağıdaki beyitte açık bir şekilde gözükmektedir.

‘Ey falanca (tâ-hâ) beyinsizlik sizin karakterinizdir
Allah Teâlâ lanetlilerin ruhlarını takdis etmesin’⁷⁹³

Yâ-Sîn

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre ‘Yâ-sîn/يس’ in manası -doğruluğunu Allah daha iyi bilir- “Tay”⁷⁹⁴ dilinde ‘Ey insan’ demektir. Eğer bu doğru ise şu şekilde izah edilir: Kelimenin aslı ‘يا أييسين’ idi, ancak onların dilinde bu şekilde seslenmek yaygınlaşınca yarısı ile yetinip ‘يس’ dediler. Nitekim Araplar ‘أيمن الله’ kalıbındaki kasemi kısaltılarak ‘م الله’ şeklinde söylemişlerdir.⁷⁹⁵

Sâd

Bu kelime, ‘Musâdât/المصاداة’ mastarından kesreli okunursa karşılık vermek, denkleştirmek anlamlarına gelir. Nitekim ‘yankı/الصدى’ kelimesi de bu kökten türemiş olup تنها yerlerde sesin katı cisimlere çarpması sonucu oluşur. Buna göre ‘sâd’ kelimesinin manası ‘yaptığın işleri Kur’ân’la karşılaştı. Emirlerini uygula, yasaklarından da sakın’ demektir.⁷⁹⁶

Görüldüğü üzere müfessir, kelimelerin farklı kıraatlerini anlatırken sarf ve nahiv açıklamalarıyla beraber anlamlarını da belirtmekte ve tefsirini bunun üzerine inşa etmektedir. Ancak yine de burada iki problem söz konusudur. Bunlardan birincisi Zemahşerî’nin yapmış olduğu bu açıklamaların hem doğrudan kendi görüşü olmaması hem de sûrenin diğer âyetleriyle irtibat kurma kaygısıyla zorlama yorumlar içermesidir. Özellikle tâ-hâ kelimesi için yaptığı açıklamalar bu açıdan dikkate değerdir. İkincisi ise ‘nûn’ hariç geri kalan diğer 26 ismin hiçbirisinde buna benzer anlamlandırmaların yapılmamış olmasıdır.⁷⁹⁷ Dolayısıyla bize göre bu kelimelerin bir anlamı olabileceği kabul ediliyorsa -ki Zemahşerî’nin yaptığı açıklamalar bunu gösteriyor- bunun bütün hurûf-ı mukattaayı ya da en azından çoğunluğunu kapsayacak şekilde ele alınması daha tutarlı bir davranış olurdu.

⁷⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 49-50. Kime ait olduğunu bulamadığımız bu şiir için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân/ an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü’r-Risâle, 2000, Cilt: 18, s. 269: ‘إِنَّ السَّفَاهَةَ طَاهَا فِي خِلَافَتِكُمْ ... لَا قَدَسَ لِلَّهِ أَخْلَاقُ الْمَلَائِكِينَ’.

⁷⁹⁴ **Tay:** Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Âdem Apak, “Tay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, Cilt: 40, ss. 187-188.

⁷⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 3.

⁷⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 70.

⁷⁹⁷ Zemahşerî ‘nûn’ kelimesinin kıraat açısından aynen ‘sâd’ gibi olduğunu söyledikten sonra kelimeyi hokka, balık, levha ya da cennette bir nehir olarak anlamlandıranları ve kasem olduğunu söyleyenleri önce bu konuda dilsel veya şer’î bir kural mı var diyerek sorgular sonra nahiv kurallarına uygun olmadıkları gerekçesiyle reddeder.

2.5.6. Etkileyici Özellikleri

Zemahşerî, sûre başlarında bulunan bu isimler üzerinde derinlemesine düşünen bir kişinin elde edeceği bazı etkileyici özelliklerden bahsetmektedir. Bu özellikler hurûf-ı mukattaada yer alan harflerin sayıları, çeşitleri, sıfatları ve kullanım şekilleri üzerine bina edilmiş, kısmen tartışmaya ve farklı düşünmeye açık fikirlerden oluşmaktadır.

Zemahşerî'nin bu isimlerle ilgili olarak dikkat çektiği ilk husus sayıları ile alakalıdır. Nitekim sûre başlarındaki hurûf-ı mu'ceme'nin tamamı dikkate alındığında tekrarlar çıkarıldıktan sonra 'الألف، اللام، الميم، الصاد، الراء، الكاف، الهاء، الياء، العين، ' الطاء، السين، الحاء، القاف، النون' dan müteşekkil toplam 14 harfin kullanıldığı görülmektedir. Sayısal açıdan Arap alfabesinin yarısına eşit olan bu harfler⁷⁹⁸ tesadüfen ya da gelişigüzel değil bir hikmete binaen seçilmişlerdir.

Ayrıca Arap alfabesindeki harflerin her biri için onların mahreçlerini ve özelliklerini gösteren birtakım sıfatlar söz konusudur. Tecvit ilminin ilgi sahasına giren bu sıfatlar, harfin mahreçten gelişi esnasında çıkan sesin keyfiyetine yönelik hükümleri ihtiva etmektedir. Zemahşerî'ye göre asıl ilginç olan hurûf-ı mu'cemde telaffuz edilen harflerin bu sıfatların harf sayısının yarısına eşit olması yani her bir sıfatta bulunan harflerin yarısının hurûf-ı mukattaada yer almasıdır ki bu alelade bir iş değildir. Nitekim bu iddiasını delillendirmek isteyen Zemahşerî, ilgili sıfatları tek tek sıralar ve görüşünün ne denli sağlam olduğunu vurgulamaya çalışır. Onun belirttiği bu sıfatlar ve hurûf-ı mukattaadaki harfleri kendi isimlendirmesiyle aşağıdaki şekildedir.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 4-5, 20.

⁷⁹⁹ Zemahşerî bu açıklamaları yaparken harflerin özellikleri için 'sıfat' değil 'cins' kavramını kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 29.

1.	Mehmûse ⁸⁰⁰	: الصاد، والكاف، والهاء، والسين، والحاء
2.	Mechûre ⁸⁰¹	: الألف، واللام، والميم، والراء، والعين، والطاء، والقاف، والياء، والنون
3.	Şedîde ⁸⁰²	: الألف، والكاف، والطاء، والقاف
4.	Rihvet ⁸⁰³	: اللام، والميم، والراء، والصاد، والهاء، والعين، والسين، والحاء، والياء، والنون
5.	Mutbika ⁸⁰⁴	: الصاد، والطاء
6.	Münfetiha ⁸⁰⁵	: الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والعين، والسين، والحاء، والقاف، والياء، والنون
7.	Müsta'liye ⁸⁰⁶	: القاف، والصاد، والطاء
8.	Münhafîza ⁸⁰⁷	: الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والسين، والحاء، والنون
9.	Kalkale ⁸⁰⁸	: القاف، والطاء

Zemahşerî'nin harfler ve sıfatlarına yönelik serdettiği bu bilgiler gerçekten ilk bakışta insanı ciddi şekilde etkilemekte ve hayranlığa sevk etmektedir. Ancak Keşşâf tefsirinin hiçbir yerinde –tabloda aktardığımız bir kısım harfler hariç- bizim bu bilgileri doğrulamamızı sağlayacak şekilde sıfatlar ve harflerinin **tam bir listesi** mevcut değildir. Zira tecvit ve kıraat ilmi dikkate alındığında bu sıfatlara ve

⁸⁰⁰ **Mehmûse**: Harflerin mahrecinden çıkmaları esnasında mahreçte aralık kalması ve mahrece fazla dayanılmaması sebebiyle, harf teleaffuz edilirken nefesin akmasına denir. Hems harfleri şunlardır: 'فَحَثَّةٌ شَخْصٌ سَكَّتْ'.

⁸⁰¹ **Mechûre**: Cehr sıfatı bulunan harfleri harekeli olarak telaffuz ederken nefes cereyanının hapsolmesine denir. Cehr harfleri şunlardır: 'ظَلٌّ قَوْ رَنْصٌ إِذْ غَزَا جُنْدٌ مُطِيعٌ'.

⁸⁰² **Şedîde**: Şiddet harfleri sükûn ile okunduğu zaman sesin ve nefesin asla akmamasına denir. Şiddet harfleri şunlardır: 'أَجْدُ قَطُّ بَكَّتْ'.

⁸⁰³ **Rihvet**: harf sakin veya harekeli olduğu zaman sesin rahatça akmasına denir. Şiddet ve Beyniyye harflerinin dışındahi harfler Rihvet harfidir.

⁸⁰⁴ **Mutbika**: Dil kökünün ve ortasının yukarı damağa yükseltilmesiyle birlikte, damağın dil ortası üzerine intibak etmesidir. Itbak harfleri: 'ص, ض, ط, ظ'.

⁸⁰⁵ **Münfetiha**: Harf söylendiği zaman dilin üst damağa kapanmamasıdır. İnfıtah harfleri şunlardır: 'مَنْ أَخَذَ وَجَدَ سَعَةً فَرَكَا حَقٌّ لَهُ شَرْبٌ غَنِيٌّ'.

⁸⁰⁶ **Müsta'liye**: İsti'la harflerini teleffuz ederken, dilin köküyle birlikte üst damağa yükselmesine denir. İsti'la harfleri: 'حَصٌّ ضَغْطٌ قَطُّ'.

⁸⁰⁷ **Münhafîza**: Harf telaffuz edildiği ve okunduğu zaman dilin üst damağa kalkmamasıdır. İsti'la sıfatının zıddıdır. İsti'la harflerinin dışında kalan harflerdir.

⁸⁰⁸ **Kalkale**: kuvvetli bir ses işitilinceye kadar mahrecin kımıldanmasına denir. Kalkale harfleri şunlardır: 'قَطُّ جَدٌ'. Bahsi geçen tüm kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429), **et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd**, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1985, ss. 86-101; İsmail Karaçam, **Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 1996, ss. 197-221; Nihat Temel, **Kırâat ve Tecvîd İstılahları**, ss. 35-145.

harflerine yönelik tam bir ittifakın söz konusu olmadığı, sayılarının kişiden kişiye değiştiği ve 14' den 44'e kadar çıktığı görülmektedir.⁸⁰⁹ Dolayısıyla hurûf-ı mukattaanın ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın mu'cizliğinin beyanı sadedinde bu tür sayısal verilere başvurmak ve bunları Kur'ân'ın mu'cizliği ile bağdaştırmak bize göre pek makul gözükmemektedir.

Zemahşerî, konunun devamı sadedinde sıfatlarla ilgili bir noktaya daha değinir ve hurûf-ı mu'cemede daha fazla harfe sahip sıfatlar yerine neden daha az harfi olanların kullanıldığını açıklar. Sözlerine '*Her şeyde incelikli hikmetleri bulunan Allah'ı tesbih ederim*' diyerek başlayan Zemahşerî, hurûf-ı mukattaada yer alan sıfatların Arapça kelime terkiplerinde en çok kullanılanlar olduğunu, zımnen diğerlerini de kapsadığını ve bir şeyin büyük bölümü o şeyin tamamı yerine geçtiğinden böyle bir kullanımın, Kur'ân'ın muhtasar üslubuna da uygun düştüğünü belirtir. Böylelikle sanki Allah'ın (c.c) Araplara, konuştukları dilin olduğu lafızları tek tek sayarak onları Kur'ân'ın mu'cizliği ile susturup benzer deliller getirmelerini zorunlu kıldığını söyler. Diğer taraftan yine bu çoğunluk hükmü gereğince kelimelerin terkinde en fazla kullanılan elif ve lam harfleri diğer mu'cemelerden fazla olarak hurûf-ı mukattaada mükerrer bir şekilde kullanıldığını ve 13 sûrenin⁸¹⁰ başında yer aldığını belirtir.⁸¹¹

2.5.7. Bazı Soru ve Cevaplar

Zemahşerî'nin hurûf-ı mukattaa hakkındaki görüşlerini tasnif ederek birkaç başlık altında aktarmaya çalıştık. Son olarak konuyla alakalı müfessirin kendisinin sorduğu ve cevapladığı bazı noktalara temas etmek istiyoruz.

1. Hurûf-ı mukattaa neden farklı sûrelerde geldi? Müfessirin burada sorguladığı husus, hurûf-ı mukattaanın neden Kur'ân'ın başında tek tek sayılmayıp farklı sûrelerde yer aldığı noktasıdır. Elbette ki söz konusu mu'cizliği ile muhatabına

⁸⁰⁹ Harfler ve sıfatlarına yönelik ibn Müneyyir ve Cürcanî'nin tahlilleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 29; Cürcanî, el-Hâşiyetü ale'l-Keşşâf, s. 81-83. Harflerin sıfatlarındaki farklılığın izahı ve kime göre kaç sıfat olduğunun açıklaması için bkz. İsmail Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, ss. 197-199.

⁸¹⁰ Kur'ân'ı kerimde 29 surenin başında hurûf-ı mukattaa yer almaktadır. Bunlardan 13 tanesinin başında elif ve lam harfleri tekrarlanmıştır. Bu sureler: Bakara, Âl-i İmrân, Rûm, Ankebût, Lokmân, Secde, A'râf, Ra'd, Yûnus, İbrâhîm, Hûd, Yûsuf ve Hicr sûreleridir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 30.

⁸¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 30.

meydan okuyan Kur'ân-ı Kerîm olduğunda bunun etkileyici bir nedeninin olması gerekmektedir. Nitekim Zemahşerî'ye göre Kur'ân'da bulunan tekrarların amacı nasıl ki tekrar edilen şeyin nefislerde yerleşmesini ve kökleşmesini sağlamaksa aynı şekilde bu isimler de farklı sûrelerde gelmek suretiyle Kur'ân'ın bu harflerden müteşekkil olduğuna tekrar tekrar dikkat çekmektedir. Böylelikle hem maksada ulaşılmış hem de istenilen kulak ve kalplere sağlam bir şekilde yerleştirilmiş olmaktadır.⁸¹²

2. Hurûf-ı mukattaa neden farklı şekillerde geldi? Zemahşerî'nin burada üstünde durduğu husus hurûf-ı mukattaa'nın harf sayısındaki farklılığın nedenidir. O bu şekilde amacı ve hedefi belli olan bir üslubun (hurûf-ı mukattaa) neden değişik sayıdaki harflerden müteşekkil olup yeknesak olmadığını sorgulamaktadır. Nitekim 'المص، المر' üçer harfli; 'الم، الر، طسم' ikişer harfli; 'طه، طس، يس، حم' birer harfli; 'ن، ق، ن' dörder harfli ve 'كهيعص، حم عسق' beşer harflidir. Ona göre bu, Arapların konuştukları dilin bir çeşit kullanımı ve o dilde yer alan edebi sanatın tekrarlanmasından ibarettir. Çünkü Arap dili kelimeleri, 1-5 arası değişen sayıdaki harflerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla böylelikle hurûf-ı mukattaa'nın kullanımında da aynı üslup gözetilerek kelimenin oluşabileceği tüm kombinasyonlar dikkate alınmıştır.⁸¹³

3. Hurûf-ı mukattaa neden belirli sûrelerde gelmiştir? Müfessirimiz Zemahşerî'nin en son tetkik ettiği husus bu isimlerin neden belli bazı sûrelerin başında yer alıp o sûreye tahsis edildiği meselesidir. Burada öncelikli olarak bütün sûre başlangıçlarındaki amacın tenbîh/dikkat çekmek olduğunun bilinmesi gerekir. Bu anlamda her başlangıç birbirine eşittir ve birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. Dolayısıyla ona göre sûre başlarında yer alan bu isimler için de aynı özellik geçerlidir ve tahsisle alakalı böyle bir soru geçersizdir. Nitekim bir kişi çocuklarına Zeyd ve Amr isimlerini verse neden ilgili ismi birine verip de diğerine vermedin denilemez. Çünkü buradaki amaç o iki çocuğu ayırt etmektir ve verilen isimlerle bu hâsıl olmuştur.⁸¹⁴

⁸¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 30.

⁸¹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 30-31.

⁸¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31.

2.6. TEKRARLAR

İnsanı diğer varlıklardan ayırıp onu insan yapan niteliklerden birisi onun sanat yönüdür. Söze dayanan bütün sanatların hammaddesi ve ürünü ise dildir.⁸¹⁵ İnsanlar arası iletişim vasıtalarından birisi olan dildeki bütün unsurların taşıdıkları bir anlam ve icra ettikleri bir fonksiyon vardır. Allah Teâlâ insanlarla iletişime geçmek istediği zaman var olan bu işleyişe uygun olarak anladıkları dil ile onlara hitap etmiştir. Son ilahî kitap Kur'an bu açıdan dikkate alındığında, onun Arap dili ve edebiyatının inceliklerini içinde barındıran mükemmel bir kitap olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda Kur'an'ı incelemek bizatihi Arap dilini incelemek anlamına gelmektedir.⁸¹⁶ Dolayısıyla böylesine mükemmel bir kitabın beşerî metinler için söz konusu olan eksiklik ya da fazlalık gibi kusurlardan uzak olması onun ilâhî ve mu'cizevî oluşunun en önemli delillerinden birisidir.

Bütün bunlarla birlikte Kur'an'a bakıldığında 114 sûreye dağılmış bir şekilde yer yer tekrar eden âyet ve ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Kimilerince eksiklik olarak kabul edilen böyle bir üslup geçmişten günümüze İslam âlimleri tarafından araştırılmış, Kur'an'da tekrarların olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmış ve büyük çoğunluk tekrarların varlığını kabul etmiştir.⁸¹⁷ Ancak burada Arap Dili ve Edebiyatı'nın mihenk taşı olan Kur'an'da tekrarların bulunmasının onun ilahî ve edebî metin olmasının önünde bir engel teşkil edip etmediği ve bunların Kur'an'da hangi fonksiyonu icra ettikleri sorusu akla gelmektedir. Zemahşerî'ye göre belîğ bir kişinin kısa ifade edilmesi gereken yerde kısa, uzun ifade edilmesi gereken yerde ise uzun cümle kurması,⁸¹⁸ belli amaçlar doğrultusunda yapılanlar hariç olmak üzere bir lafzı aynı söz içinde tekrarlamaması gerekmektedir.⁸¹⁹ Bu bağlamda Kur'an'daki tekrarları, bir amaç doğrultusunda yapılıp ayetlerin ve ifadelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı için kusur değil aksine edebî özellik olarak algılamak gerekir.

⁸¹⁵ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2000, s. 12.

⁸¹⁶ Mehmet Ali Şimşek, **Arap Dilinde Zait Edatların İletişim Değeri** (Kur'an-ı Kerîm Örneği), **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sivas, 2001, Cilt: 5, Sayı: 2, s. 381.

⁸¹⁷ Ayrıntılı Bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, **Kur'an Dili ve Retoriği**, Kitabiyat, Ankara, 2002, ss. 23-48; Erdoğan Baş, **Kur'an'ın Üslubu ve Tekrarlar**, Pınar Yay., İstanbul, 2003.

⁸¹⁸ Zemahşerî, **Keşşâf**, Cilt: 1, s. 78.

⁸¹⁹ Zemahşerî, **Keşşâf**, Cilt: 3, ss. 445-446.

Tekrar Eden Lafızlar

Kur'ân'da hangi âyet, ifade, cümle ya da kelimelerin tekrar edildiği çalışmamızın sınırlarını aşan başlı başına bir araştırmayı gerektirmektedir.⁸²⁰ Ancak Zemahşerî'nin üzerinde titizlikle durduğu amaçların daha iyi anlaşılması açısından Keşşâf tefsirinde değinilen tekrarları en azından ana hatlarıyla belirtmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Keşşâf Tefsirinde Değinilen Tekrarlar

1. Âyetin tamamının tekrarı⁸²¹
2. Âyetin bir bölümünün tekrarı⁸²²
3. Kıssaların tekrarı⁸²³
4. Anlam tekrarı⁸²⁴
5. Cümle tekrarı⁸²⁵
6. Cümle öğelerinin tekrarı;
 - Kelime⁸²⁶
 - Fiil⁸²⁸
 - Harf (Cer, Atıf, İstifham)⁸³⁰
 - Zamir⁸³²
 - İsm-i İşaret⁸²⁷
 - Zarf⁸²⁹
 - Edatlar (Nida, İnne)⁸³¹

Zemahşerî, tekrarları Kur'ân'ın edebî yönünün bir uzantısı olarak gördüğünden ona göre asıl önemli olan bu tekrarların âyetin ve dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılmasına nasıl katkı sağladığıdır. Bu bağlamda o Kur'ân'daki tekrarları tek tek saymak yerine daha ziyade ne amaçla tekrar edildikleri üzerinde durmuş ve tefsirini bunun üzerine inşa etmiştir.

⁸²⁰ Kur'ân'daki tekrarları tek tek ele alan ve inceleyen bir eser için bkz. Ebül-Kâsım Burhaneddin Tacülkurra Hamza Kirmanî (ö. 505/1110), **Esrarü't-Tekrar fi'l-Kur'ân**, thk. Abdülkadir Ahmet Atâ, Dârü'l-Fazîle, trs., yrs.,

⁸²¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 439.

⁸²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 166.

⁸²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 334.

⁸²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 351, Cilt: 1, s. 31.

⁸²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 131.

⁸²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 45.

⁸²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 45.

⁸²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 405.

⁸²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 616.

⁸³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 283, Cilt: 4, s. 649, Cilt: 3, s. 380.

⁸³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 285, Cilt: 4, s. 168.

⁸³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 54.

Tekrarın Amacı

“Tekrarlarda manaları ruhlara yerleştirme ve gönüllere sabitleme amacı vardır. Bilgileri akılda tutmak ancak tekrar etmekle mümkün olur. Bilgiler bol bol tekrar edilirse kalbe iyice yerleşir, zihinde kalıcı olur, hatırlamayı güçlendirir ve unutkanlıktan uzaklaştırır.⁸³³ Nefis, vaaz ve nasihat işitmekten hiç hoşlanmaz. Bu yüzden tekrar edilmeyen nasihatler, nefislerde kökleşmez ve işlevini yerine getiremez. Nitekim Hz. Peygamber’de kalplere yerleşmesi ve gönüllerde kök salması amacıyla öğütlerini üç ile yedi kez tekrarlardı.”⁸³⁴

Kur’ân’daki tekrarların amacını insan fizyolojisi ve psikolojisi üzerindeki etkisi açısından kayda değer bulan Zemahşerî, tekerrür eden lafızlara, konulara ve âyetlere yönelik özel açıklamalar yapmış, birçok gerekçe sunmuş ve bunlar üzerinden âyetlerin tefsirini yapmıştır. Bu gerekçeler aynı zamanda onun Kur’ân tekrarlarını belagat konusu olarak gördüğünü bize göstermektedir.

Keşşâf tefsirinde yer alan tekrar gerekçeleri:

- Takrîr /Yerleştirme ⁸³⁵	- Tevbîh /Kınama ⁸³⁶	- Mübalağa Abartı ⁸³⁷
- Tahsîs /Özel Kılma ⁸³⁸	- Te’kîd /Pekiştirme ⁸³⁹	- Ziyade /Artırma ⁸⁴⁰
- Tahzîr /Uyarma ⁸⁴¹	- Tefhîm /Yüceltme ⁸⁴²	- İbtihâl /Dua ⁸⁴³
- Tehvîl /Ürkütme ⁸⁴⁴	- Tenbih /Dikkat çekme ⁸⁴⁵	- Vaîd /Tehdit ⁸⁴⁶
- Tecdîd /Yenileme ⁸⁴⁷	- Tenvîh /Övgü ⁸⁴⁸	- Farklı durumları bildirmek ⁸⁴⁹

Görüldüğü üzere Zemahşerî’ye göre Kur’ân’da yer alan tekrarların amacı, anlamın âyete yönelik özel amaçlar yardımıyla muhatabın nefisine yerleşmesini ve kök salmasını sağlamaktır. Bu şekilde Kur’ân edebî açıdan mu’ciz olmakta ve muhataplarına meydan okumaktadır.

⁸³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 334.

⁸³⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 123. Benzer bir ifade için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 30.

⁸³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 334.

⁸³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 429.

⁸³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 131.

⁸³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 470.

⁸³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 553.

⁸⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 143.

⁸⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 66.

⁸⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 167.

⁸⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 457.

⁸⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 717.

⁸⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 45.

⁸⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 547.

⁸⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 439.

⁸⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 446.

⁸⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 66, Cilt: 3, s. 147.

Kur'ân'da yer alan tekrarların hangi konu ve amaca yönelik olduklarını bu şekilde maddeler halinde gördükten sonra bunların âyetlerin anlaşılmasına nasıl katkı sağladıklarını konuyu şekil bakımından incelerken anlatmanın daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

Aynı Lafızlarla Tekrar

“*Fir'avn: Ey Hâmân, bana yüksek bir kule yap da yollara, göklerin yollarına erişeyim...*”⁸⁵⁰ âyetlerinde ‘yollar/أسباب’ lafzının tekrarlanması *tefhîm/yüceltme* içindir. Çünkü bir şey önce mübhem bırakılıp sonra açıklandığında o şeyin durumu yüceltilmiş olur. Binaen aleyh burada Fir'avn, garip isteğinin Hâmân'da merak uyandırması amacıyla önce mübhem olarak yollar demiş sonra da bu yollara ulaşma arzusunun ne denli fazla olduğunu göstermek için onu göklerle açıklamıştır.⁸⁵¹ Ve yine “...onlar ahireti inkâr edenlerin kendileridir.”⁸⁵² ifadesinde ‘onlar/هم’ zamiri iki sebepten dolayı tekrarlanmıştır. Bunlardan birincisi tahsîsdir. Zira burada Hz. İbrahim'in yolunu takip edip ahirete inanan kişiler olduğu halde Hz. Yûsuf'un terk ettiği kişilerin ‘özellikle ahireti inkâr’ ettikleri söylenmektedir. İkincisi ise -bize göre müfessirin daha ziyade mezhebî eğilimi doğrultusunda seçtiği- te'kîddir. Çünkü bu zamirlerle ahireti inkâr edenlerin yaptıkları zulümlere ve işledikleri büyük günahlara dikkat çekilerek ‘ahireti inkârları te'kîd’ edilmektedir.⁸⁵³ Benzer lafızların tekrarı olmasına rağmen amaç bakımından bunlardan biraz daha farklı olarak “*Emrimiz gelince Hûd'u ve onunla beraber inananları rahmetimizle kurtardık; onları katı bir azâbdan kurtardık.*”⁸⁵⁴ Âyetindeki ‘*kurtarmak/تنجية*’ ise bir belagat vurgusundan ziyade farklı iki durumu bildirmek içindir. Çünkü bu kelimelerden birincisi düşmanlardan; ikincisi ise burunlarından girip arkalarından çıkan ve tüm uzuvlarını parçalayan semûm⁸⁵⁵ şeklinde gerçekleşen katı bir azaptan kurtarmadır ki bunun

⁸⁵⁰ Gâfir sûresi 40/36-37: “وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ...”

⁸⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 167.

⁸⁵² Yusuf sûresi 12/37: “...وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ...”

⁸⁵³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 470.

⁸⁵⁴ Hûd Sûresi 11/58: “وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا لَنَجِّنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجِّنَاهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ”

⁸⁵⁵ **Semûm**: Sıcak rüzgâr. Bkz. Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, Cilt: 7, s. 207; İbn Düreyd, Cemheretü'l-Luğa, Cilt: 3, s. 275; el-Ezherî, Tehzîbü'l-Lüğa, Cilt: 12, s. 224; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ali el-Ensârî İbn Manzur (ö. 711/1311), **Lisanü'l-Arab**, Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1414, Cilt: 12, s. 304.

ahiret azabı olduğu da söylenmiştir.⁸⁵⁶ Tekrar zannedilen yerler başlığında açıklayacağımız üzere biz farklı iki durumu bildirmek kabilinden olan bu tür yerlerin aslında tekrar olmayıp her bir kelimenin yeni bir anlam ifade ettiği kanaatini taşımaktayız.

Ayrıca âyetin hem fonetik hem de anlamsal vurgusunu artırmak amacıyla aynı harflerden müteşekkil kelimelerin peşisıra tek bir kalıp içinde gelmesi şeklindeki tekrarlar da mevcuttur. “*Onlar ve azgınlara cehennemine dibine atılırlar.*”⁸⁵⁷ âyetinde yer alan ‘الكبيبة’ lafzında ‘كب’ kelimesinin peşisıra gelmesi bu tür bir tekrarı ifade etmektedir. Böylelikle lafızdaki tekrar mana tekrarına da yol açmış ve ‘onlar cehenneme atıldıklarında dibine ulaşınca kadar yuvarlana yuvarlana giderler’ anlamı kastedilmiştir.⁸⁵⁸

Farklı Lafızlarla Tekrar

Tekrar deyince her ne kadar akla ilk etapta aynı lafızlar geliyorsa da anlamın veya konunun farklı ifade ve kelimelerle tekrarı da söz konusudur. Az sonra aktaracağımız örneklerden anlaşılacağı üzere bunlar daha ziyade yorumlayan kişiye göre tekrar mahiyeti arz etmektedir. Zira bize göre bu tür âyetlerden her birinin bağlamına göre farklı anlam ifade edebileceğini söylemek mümkündür.⁸⁵⁹ “*Mü’minler, inananları bırakıp, kâfirleri dost edinmesin...*”⁸⁶⁰ nehyi Zemahşerî’ye göre Kur’ân’da anlam olarak “*Ey İman edenler Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin!*”,⁸⁶¹ “*Sizden kim onları dost edinirse o da onlardan olur...*”,⁸⁶² ve “*Allah’a ve ahiret gününe inanan hiçbir topluluğun sevgi beslediğini göremezsin...*”⁸⁶³ ifadeleri ile tekrar edilmektedir.⁸⁶⁴ Ancak konu ile ilgili daha dikkat çekici bir örnek Kasas sûresindeki “*Elini koyuna sok*”⁸⁶⁵ emrinin aynı anlamla fakat

⁸⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 405.

⁸⁵⁷ Şuarâ Sûresi 26/64: “فَكَبِكُوا فِيهَا لَهُمُ وَالْعَاوُونَ”

⁸⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 322. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 580, Cilt: 4, s. 193, 599.

⁸⁵⁹ Araştırmamızın sınırlarını aşmaması açısından bu tür karşılaştırmalara burada yer vermeyi uygun görmüyoruz.

⁸⁶⁰ Âl-i İmrân Sûresi 3/28: “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...”

⁸⁶¹ Mâide Sûresi 5/51: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ...”

⁸⁶² Mâide Sûresi 5/51: “... وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَوَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ...”

⁸⁶³ Mücadele Sûresi 58/22: “لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ...”

⁸⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 351. Benzer bir örnek için ayrıca bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 31, 235.

⁸⁶⁵ Kasas Sûresi 28/32: “اسْأَلْكَ يَدَّكَ فِي جَيْبِكَ...”

farklı metinle “*Kollarını kendine çek*”⁸⁶⁶ ifadesindeki tekrarında görülmektedir. Zemahşerî’ye göre böyle bir anlam tekrarı amaçların farklılığı dolayısıyla mümkün olmaktadır. Çünkü birinci ifade ile ‘elin bembeyaz çıkması’ ikincisi ile ‘korkunun saklanması’ amaçlanmaktadır.⁸⁶⁷

Aslında farklı lafızlarla tekrara yönelik en çarpıcı örnekler kıssalarda yer almaktadır. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de hem üslup hem de konu bakımından kıssaların bazı kısımları ile âyetler tekrar edilmekte ve böylece ibret alınması sağlanmaktadır. Bu bağlamda kıssalardaki tekrar nedenlerine özellikle değinen Zemahşerî, şunları söylemektedir:

Şayet sen “her kıssanın başında ve sonunda tekrar edenler nasıl olup ta bu sûre (Şuarâ) boyunca da tekrar etmiştir? dersin şöyle derim:

Bu surenin her kıssası, müstakil birer ilâhî pasaj gibidir ve bunların hepsinde diğer kıssalarda olduğu gibi ibret alma söz konusudur. Ayrıca buradaki her bir kıssa diğeri ile aynı başlangıç ve bitişlere sahip olmakla gerçeği ifade etmektedir. Çünkü tekrarda manaları ruhlara yerleştirme ve gönüllere sabitleme amacı vardır. Bilgileri akılda tutmak ancak onları tekrar etmekle mümkündür. Bilgiler ancak bol bol tekrar edilirse kalbe iyice yerleşir, zihinde kalıcı olur, hatırlamayı güçlendirir ve unutkanlıktan uzaklaştırır. Zira Kur’an kıssalarıyla hakkı dinlemek istemeyen kulaklara ve tedebbüre kapalı kalplere seslenilerek öğüt ve hatırlatmalarla rekabet edilmiş ve defalarca konuya dönülmüş olur. Böylece belki, kulaklar açılır, zihinler aydınlanır, uzun zamandır parlatıcıya ihtiyacı olan akıllar parlatılır ya da pas yığınıyla kaplı bazı zihinler temizlenir.”⁸⁶⁸

Tekrarların amaçları ve onlar üzerine inşa edilen âyet anlamlarına yönelik örnekleri artırmak mümkündür.⁸⁶⁹ Ancak biz konunun yukarda aktardığımız örneklerle anlaşıldığını varsayarak tekrar gibi gözükmesine rağmen aslında tekrar olmayan yerlere değinerek bu başlığı bitirmek istiyoruz.

Tekrar Zannedilen Yerler

Konuyu her zaman bütün yönleriyle ele alan ve en ince ayrıntısına varıncaya kadar soru-cevap metodu çerçevesinde açıklayan Zemahşerî, lâfzen tekrar edildiği halde aslında farklı bir anlam ifade eden noktalara da değinmiş ve âyetleri o minvalde tefsir etmiştir. Örneğin Zemahşerî, “*Bir zamanlar Yûsuf babasına: Babacığım ‘ben rüyamda on bir yıldızı, güneşi ve ayı gördüm, onların bana secde*

⁸⁶⁶ Kasas Sûresi 28/32: “وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ...”

⁸⁶⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 408-9.

⁸⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 334.

⁸⁶⁹ Farklı birkaç örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 405, 632, Cilt: 4 s. 168, 647.

ettiklerini gördüm’ demişti.”⁸⁷⁰ Âyetinde ‘*gördüm/رَأَيْتُ*’ fiilinin iki defa geçmesinin tekrar olmadığını söylemektedir. Ona göre âyette yer alan ikinci ‘*gördüm/رَأَيْتُ*’ fiili mukadder bir sorunun cevabı olmak üzere başlangıç cümlesidir. Böylelikle sanki Hz. Ya’kûb, oğluna “*ben rüyamda on bir yıldızı, güneşi ve ayı gördüm*” dediğinde, rüyanın keyfiyetini kastederek ‘*onları nasıl gördün*’ şeklinde bir soru yöneltmiş ve Yûsuf’da bu soruya “*onların bana secde ettiklerini gördüm*” diye cevap vermiştir.⁸⁷¹ Yine benzer bir özellik Mü’minûn sûresindeki “*Onlar ki, namazlarında huşû içindedirler*”,⁸⁷² “*Ve onlar ki, namazlarına devam ederler*”⁸⁷³ âyetlerinde geçen ‘*namaz/الصلاة*’ kelimesi için söz konusudur. Zemahşerî, bu âyetlerin ilkinde namazın huşû içinde kılınmasını; diğerinde ise bütün erkânı ile yerine getirilmesini anlatan farklı iki konu olduğu için tekrar bulunmadığını söylemekte ve ilk âyette, tekil kalıpla, namaz ibadetindeki huşûnun; ikincisinde ise çoğul kalıpla farz namazlar başta olmak üzere her çeşit namazın kılınmasının ifade edildiğini belirtmektedir.⁸⁷⁴

Zemahşerî’nin bu açıklamaları bizce de makul ve yerinde olmakla birlikte yukarıda anlattığımız görüşleri dikkate alındığında çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira ona göre ‘*farklı durumların bildiriliyor olması*’ bazı yerlerde tekrarı, edebî ve anlamlı kılan gerekçeler arasında yer alırken⁸⁷⁵ burada durum tam tersinedir. Zira aynı gerekçe burada lafızları bir olan kelimelerin tekrar sayılamayacaklarının kanıtı olarak sunulmaktadır. Az önce de söylediğimiz gibi bize göre doğru olan bu lafızların yeni anlamlar kazandığını düşünmek ve onları ‘tekrar’ kabul etmemektir.

2.7. YEMİNLER

Yemin, kişiler ve kültürler arası iletişimlerde dikkat çekip güven oluşturmanın en yaygın ve etkili yollarından birisidir. Kur’ân da muhataplarını

⁸⁷⁰ Yûsuf Sûresi 12/4: “إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأُمِّهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ”

⁸⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 443-44.

⁸⁷² Mü’minûn Sûresi 23/2: “الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ”

⁸⁷³ Mü’minûn Sûresi 23/9: “وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ”

⁸⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 177. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 200; Cilt: 4, s. 119, 771.

⁸⁷⁵ Daha önce “Aynı Lafızlarla Tekrar” başlığı altında yaptığımız açıklamalara bkz.

etkilemek amacıyla dinî ve edebî bir üslup olarak yeminleri sıkça kullanmıştır.⁸⁷⁶ Nitekim Kur'an-ı Kerîm'e bakıldığında Yâsîn/Kur'an'a, Sâffât/Meleklerle, Sâd/Kur'an'a, Kâf/Kur'an'a, Zâriyât/Havaya, Tûr/Tur dağına, Necm/Yıldıza, Nûn/Kaleme, Mürselât/Havaya, Nâziât/İnsan ve Melek topluluğuna, Burûc/Gök cisimlerine, Fecr/Fecre, Şems/Güneşe, Leyl/Geceye, Duhâ/Kuşluk vaktine, Tîn/İncir dağına, Âdiyât/Atlara ve Asr/Zamana sûrelerinin yeminle başladığı görülür.⁸⁷⁷ Bunların dışında sûre içlerine dağılmış birşekilde oldukça fazla sayıda yemin ifadesi de vardır. Mesela Allâh Teâlâ bizzat kendi ismine, peygamberlere, Kur'an'a, meleklerle, Kıyamet Günü'ne, evrendeki önemli varlıklara yemin etmektedir.⁸⁷⁸ Bu ifadelerin mahiyeti, konuları, gramer özellikleri, Kur'an'da bulunuş sebepleri, öznesinin kim olduğu ve eğer öznesi Allah ise yemin etmenin O'nun ilahlığına uygun olup olmadığı gibi konular araştırmacıların başlıca değindiği hususlar arasında yer almakla birlikte⁸⁷⁹ Kur'an'ın yeminleri kullanması ile ilgili en popüler İslâmî açıklamalar görünüş itibarıyla teolojik meseleleri ilgilendirmektedir.⁸⁸⁰

Zemahşerî ise bahsettiğimiz bu konuların birçoğuna değinmeyip sadece kısmî bilgiler vermekle yetinmiş fakat konunun ne denli önemli olduğunun farkında olarak yeminlerin âyete nasıl bir anlam kattığı üzerinde ciddiyetle durmuştur. Bu bağlamda onun değindiği konuların başında ne üzerine yemin edileceği hususu gelmektedir. O, "...onlar *Firavn'un izzeti adına* biz, elbette biz galip geleceğiz dediler."⁸⁸¹ âyetinin

⁸⁷⁶ M. Zakyıİbrahim, "Kur'an'da Yeminler: Bintü's-Şâtî'nin Edebî Katkısı", çev., Burhan Sümertaş, **International Journal of Social Science**, 2013, Cilt: 6, Sayı: 3, s. 947.

⁸⁷⁷ Nûn, Kâf, Yâsîn ve Sâd Hurûf-ı Mukattaa ile başlayan sûrelerdir. Bu harflerin hemen ardından yemin ifadeleri geldiği için biz bu sûreleri yeminle başlayan sûreler kategorisinde ele aldık. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Dumlu, **Tefsir Usulü**, Tıbyan Yay., İzmir, 2017, ss.198-199.

⁸⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdullah İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), **et-Tibyan fî Aksâmî'l-Kur'an**, thk. Muhammed Hamid el-Fakkî, Dâru'l-Marife, Beyrut, trs.; Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'an, Cilt: 3, ss. 40-46; Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'an, ss. Cilt:4, ss. 53-60; Celal Kırca, "Aksâmü'l-Kur'an", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 2, ss. 290-291, İstanbul, 1989; Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, ss. 164-167; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, ss. 248-253.

⁸⁷⁹ Konu ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. Abdülbaki Turan, "Kur'an-ı Kerîm'deki Yeminler (Aksamu'l-Kur'an)", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, Sayı: 2, ss. 97-114; M. Faik Yılmaz, "Aksamu'l-Kur'an Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek", **İslâmî İlimler Dergisi**, 2010, Yıl: 5, Sayı: 1, ss. 133-149; Hayrettin Öztürk, "Abdülhamîd El-Ferâhî'nin 'Kur'an'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, Sayı: 34, ss. 37-70; M. Zakyı İbrahim, "Kur'an'da Yeminler: Bintü's-Şâtî'nin Edebî Katkısı", **The Journal of Academic Social Science Studies(Jasss)**, çev. Burhan Sümertaş, 2013, Cilt: 6, Sayı: 3, ss. 947-970.

⁸⁸⁰ M. Zakyı İbrahim, "Kur'an'da Yeminler: Bintü's-Şâtî'nin Edebî Katkısı", s. 948.

⁸⁸¹ Şuarâ Sûresi 26/44: "وَقَالُوا بِعَزَّةٍ فَرَعُونَ إِنَّا كُنَّا الْعَالِيُونَ..."

fiilin yerine gelmekte iken **bâ** hem fiilin hem de kasem harfinin yerine geçmiş olmaktadır.⁸⁸⁹ Bütün bunlara ilaveten kasem **lâm**ı diğerlerinden bağımsız olarak sadece te'kîd nunlu muzari fiilin başına gelebilir.⁸⁹⁰

Müfessirimizin bu harflere özellikle değinmesi ve teknik bilgiler sunması aslında âyet anlamının nahiv bağlamında sağlam bir zemine oturmasını sağlamak içindir. Nitekim “Allah’a yemin ederim ki, siz çekip gittikten sonra ben putlarınıza bir tuzak kuracağım”⁸⁹¹ ifadesinde yemin ifadesinin **tâ** ile kullanılmış olması Zemahşerî’ye göre İbrahim’in tuzağı kendi eliyle gerçekleştirmekten taaccüp etmesi dolayısıyladır. Çünkü böyle bir tuzak kurmak özellikle Nemrut zamanında olmak üzere her dönemde hem çok zordur hem de Hz. İbrahim’den hiç beklenmeyen bir davranıştır.⁸⁹²

Bu başlık altında nahvi ilgilendiren ve mutlaka değinilmesi gereken bir husus da ‘nehiy **lâ/ لا**’ sınırının neden kasem fiilinin başında geldiği meselesidir. Zemahşerî özellikle Kıyâmet Sûresi’nin ilk âyetinde yapmış olduğu açıklamalarda konuyu ele almış, hem Arap dili ve edebiyatı hem de nahve dayalı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre bu kullanım Arap dili ve şiirinde yaygın bir üsluptur. Nitekim şairler şiirlerinde şöyle demektedirler:

- İmruü’l-Kays** : - Hayır baban hakkı için Ey Âmirî’nin kızı,
- Onlar asla benim kaçtığımı iddia edemez⁸⁹³
- Ğuveyye b. Sülmâ** : - Ümâme buradan göçüleceğini ilan etti
- Beni üzsün diye. Hayır, hâlbuki ben sana asla
aldırmıyorum.⁸⁹⁴

Dolayısıyla böyle bir üslubun Kur’ân’da yer alması gayet tabii ve doğaldır. Fakat bunun nedeni ve ne anlam ifade ettiği ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Zemahşerî, bu **la**’nın sıla, kendinden sonra nefyedilen cümleye hazırlık ya da daha önce geçmiş bir kelamın nefyi olması görüşlerini reddetmekte ve bunun yerine

⁸⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 758.

⁸⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 767.

⁸⁹¹ Enbiyâ Sûresi 21/57: “وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ”

⁸⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 349; Cilt: 3, s. 122.

⁸⁹³ Ebu Vehb İmruülkays b. Hucr, (ö. M. 540), **Divânü İmrii’l-Kays**, thk. Abdurrahman el-Mustâvî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2004, s. 105: “لا وأبيك أبة العامري ... لا يدعى القوم أبا أقر”

⁸⁹⁴ Ebû Temmam, (ö. 231/846), **Divânü’l-Hamâse**, s. 181; İbn Cinnî (ö. 392/1001) **el-Hasâis**, el-Hey’etü’l-Mısıriyyeti’l-Âmme, Mısır, trs., Cilt: 2, s. 21; Cilt: 3, s. 415: “لا نادى أمانة باحتمال ... لتحزنى فلا”
”بك ما أبالى”.

kasemi te'kid için gelmiş zaid bir harf olduğunu söylemektedir.⁸⁹⁵ Örneğin “*Hayır, Rabbine yemin ederim ki.../...فَلَا وَرَبِّكَ*”⁸⁹⁶ ifadesindeki *lâ* müfessire göre az önce de belirttiğimiz gibi kasemi te'kid için gelmiş zaid bir harftir ve dolayısıyla bu ifade “*Rabbine yemin ederim ki biz onların hepsine elbette soracağız*”⁸⁹⁷ âyetindeki gibi olumlu anlamdadır.⁸⁹⁸ Ancak burada asıl önemli olan zaid bile olsa olumsuzluk anlamını içeren bu harfin yüceltme amaçlı yemin cümlesi ile nasıl bir arada bulunabildiği meselesidir. Her zamanki kıvrak zekâsı ile Zemahşerî “*Kıyamet gününe yemin ederim*”⁸⁹⁹ âyetinin tefsirinde buna güzel bir açıklama getirmiştir. Ona göre burada sanki yemin *lâ*’sı kasem filinin başına getirilmekle yemin edilen şeyin yeminle yüceltilmediği, onun zaten çok yüce olduğu vurgulanmış olmaktadır.⁹⁰⁰

Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekir. Bir şeye ancak onu yüceltmek için yemin edilir⁹⁰¹ ve yeminde *muksemin bih* ile *muksemin aleyh* arasında ilişki kurmak zorunlu değildir. Gereken tek şey, *muksemin bih*deki *azameti* belirlemektir ki bu yapıldıktan sonra, *muksemin aleyhin* doğruluğu kendiliğinden kabul edilecektir.⁹⁰² Nitekim “*Nûn, Kaleme ve yazdıklarına andolsun*”⁹⁰³ âyetinde kaleme yemin edilmesi, onun yaratılmasındaki hikmete ve onda varolan sayısız faydaya dikkat çekerek onu ta’zîm/yüceltmek içindir.⁹⁰⁴ Ve yine *Târık*’ın ne olduğunun açıklandığı “*O, parlayan yıldızdır*”⁹⁰⁵ ifadesindeki yemin de olağanüstü güç ve ince bir hikmete sahip yıldıza dikkat çekmek ve onu yüceltmek için yapılmıştır.⁹⁰⁶

Sonuç olarak tezimizin bundan sonraki birçok bölümünde de göreceğiniz üzere Zemahşerî’ye göre Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’in birçok yerinde güncel Arap Dili üslubunu kullanmaktadır.⁹⁰⁷ Bu tür yerlerde aslolan Arapların hangi ifadeyi

⁸⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 658.

⁸⁹⁶ Nisâ Sûresi 4/65. âyet.

⁸⁹⁷ Hicr Sûresi 15/92: “فَوَرَبِّكَ لَسْتَ لَهُمْ أُجْعِينَ”

⁸⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 529-530. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 468, 753.

⁸⁹⁹ Kıyâmet Sûresi 75/1: “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ”

⁹⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 658.

⁹⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 658.

⁹⁰² Hayrettin Öztürk, s. 10.

⁹⁰³ Kalem Sûresi 68/1: “ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ”

⁹⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 584.

⁹⁰⁵ Târık Sûresi 86/3: “النَّجْمُ الثَّاقِبُ”

⁹⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 734.

⁹⁰⁷ Burada üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir husus ise Arap dilinde geçerli olan her kuralın o dilde indirilmiş olan Kur’ân için her zaman geçerli olup olmadığı meselesidir. Konu ile ilgili

niçin kullandıkları ve ondan ne anladıklarıdır. Örneğin “*Bir zaman gelir ki inkâr edenler, ‘Keşke Müslüman olsaydık’ diye arzu ederler.*”⁹⁰⁸ âyetinin başında -âyetle zan ve şüphe manası kastedilmiyor olmasına rağmen- *taklîl/azaltma* anlamlı ‘رب’ kelimesinin yer alması da aynen yeminlerde olduğu gibi Arap dili örfü gereğidir.⁹⁰⁹ Dolayısıyla müfessire göre Kur’ân’daki yeminler, Arap Dili-Edebiyatı ve örfündeki bir üslubun tevhîd inancı çerçevesinde, te’kid amaçlı olarak mükemmel bir kullanımından ibarettir. Bu kullanımda yemin edilen şey ve dikkat çekilen husus elbette ki önemli olmakla birlikte bunun da ötesinde asıl yeminin icra ettiği fonksiyon ve muhatabın zihin dünyasında uyandırdığı anlam daha kayda değerdir.

2.8. HAKİKAT-MECÂZ

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren İslâmî ilimler ve ona bağlı olarak Arap Dili ve Edebiyatına yönelik tedvîn faaliyetleri başlamıştı. Bu döneme kadar Arap Dili öğreniminde şifahî ve kültürel bir eğitim söz konusu olduğu için insanlar fasih Arap Dilini kendi zevk-i selimleriyle idrak ediyor ve aralarında herhangi bir ihtilaf baş göstermiyordu. Ancak fetihler vasıtasıyla İslam kültürü geniş bir coğrafyaya yayılınca, kültürler arasındaki karşılıklı tesirden dolayı birçok ihtilaf ortaya çıkmaya başladı. İşte bu ihtilafli konulardan birisi de “mecaz” meselesi, kaynağı ise Allah’ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin yorumu idi. Kur’ân-ı Kerîm’de hem hakikî hem de mecazî anlama gelebilecek kelime ve ifadelerin varlığı kuşku götürmez bir gerçek olmakla birlikte tarihsel süreç içinde bu konu ile ilgili görüş ayrılıkları ortaya çıkmış, bu tür mecazların Kur’ân’da varlığı kabul edilmesine rağmen tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Ancak ileriki dönemlerde özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun talebesi İbn Kayyım’ın (ö. 751/1350) Kur’ân’da mecaz’ın varlığını reddetmesi ile beraber mesele önemini iyice artırmış ve tekrar ele alınması zaruri olmuştur.⁹¹⁰ Böylelikle yine tarihsel süreç içinde sadece Tefsir değil Usul-u Fıkıh, Kelâm ve Dil

ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Emin Abdülkadir eş-Şinkîti, **Men’u Cevazi’l-Mecâz fî’l-Münezzeli li’t-Taabbudi ve’l-İ’câz**, thk. Şeyh Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd editörlüğünde Fıkh-ı İslâmî Fakültesi, Dâru Âlemi’l-Fevâid li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, Cidde, trs., ss. 9-26.

⁹⁰⁸ Hicr Sûresi 15/2: “رَبِّمَا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ”

⁹⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 570.

⁹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hikmet Akdemir, “Kur’ân’da Mecâzın Varlığı Problemi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Şanlıurfa, 1998, ss. 61-63.

(belagat) alanında konu ile ilgili birçok fikir beyan edilmiştir.⁹¹¹

Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde Kelam âlimleri ve kelimî bir eğilime sahip müfessirler arasında genel olarak üç ana damar ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre, bu ifadeler hakîkî anlamda kabul edilmelidirler. Bu yaklaşımı benimseyenler, genelde Müşebbihe veya Mücessime olarak isimlendirilmişlerdir. İkincisi ise bu ifadelere ‘keyfiyetlerini sorgulamaksızın, oldukları gibi’, fakat “*O’nun hiçbir benzeri yoktur*”⁹¹² ayetinden hareketle teşbîh ve tecsîme sapmadan iman etmek ve bunlarla ilgili herhangi bir yorum yapmaktan kaçınmak şeklinde kendini gösterir. Bu bakış açısı da selef ulemasında, Hanbelîlik’te ve ayrıca Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin özellikle ilk dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Üçüncüsü ise, bu gibi ifadelerin, konuyla ilgili anahtar konumundaki yukarıdaki ayetten hareketle Yüce Allah’ın şanına yakışır bir şekilde tevil edilmesi şeklindedir ki ilk dönemlerde Mu’tezile mensuplarınca ortaya konulan bu yaklaşım, daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından da büyük oranda benimsenmiştir.”⁹¹³

Kimilerince yalanın kardeşi olarak kabul edilen,⁹¹⁴ ne dilde ne de Kur’ân’da bulunması uygun görülmeyen mecâz, Zemahşerî’ye göre hem Kur’ân’ın temel bir özelliği hem de ister dilsel isterse mezhebî eğilim dolayısıyla olsun âyetleri anlama ve anlamlandırmada başvurulması gereken olmazsa olmaz edebî üsluplardan birisidir. Zira Birinci bölümde mukaddime tahlilinde de ifade ettiğimiz üzere ona göre tefsir yapabilmek için, Kur’ân’a ait Meânî ve Beyân ilimlerinde derinlemesine bilgi sahibi olmak şarttır.⁹¹⁵ Dolayısıyla onun belagat’ın bir parçası olan mecâz açıklamalarından müstağni olması elbette ki mümkün değildir. Nitekim o, ilgili âyet tefsirlerinde kendinden sonraki birçok tefsire kaynaklık teşkil edecek şekilde

⁹¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Galip Yavuz, “Akıl ve Yan Anlam İlişkisi Açısından MecazîAnlatım” **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, Cilt: 6, Sayı: 4, ss. 97-113; Selim Türcan, “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra’nın Yeri” **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:2, Sayı: 4, ss. 89-122; İsmail Durmuş, “Mecâz”; Ferhat Koca, “Fıkıh’ta Mecâz”; Mustafa Uzun, “Türk Edebiyatında Mecâz”; Abdülhamit Birişik, “Mecâzü’l-Kur’ân”; Adem Yerinde, “Mecâzü’l-Kur’ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 28, ss. 217-227.

⁹¹² Şura Sûresi 42/11: “... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...”

⁹¹³ Celil Kiraz, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bursa, 2008, Cilt: 17, Sayı: 2, s. 520.

⁹¹⁴ Subhi es-Salih (ö. 1407/1986), *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut, 2000, s. 329; Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 177.

⁹¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf/Mukaddime*, Cilt:1, s. 2.

mecâzın her çeşidine mutlaka değinmiş ve gerekli açıklamaları yapmıştır. Tabî ki biz burada üçüncü bölümün konularından birisi olan, dil ve belagat alanına giren⁹¹⁶ istiare, kinaye ya da mecâz-ı mürsel ve mecâz-ı aklî gibi mecâz türlerine değinmeyeceğiz.⁹¹⁷ Açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere bizi burada ilgilendiren ve bizim bir usul konusu olarak dikkate aldığımız husus, Zemahşerî'nin ilâhî bir kelimada mecâzın varlığını kabul edip etmediği ve eğer ediyorsa bunu nasıl kullandığı meselesidir. Zira o zaten kelimelerin hakikî anlamlarının yanı sıra mecâzî anlamlarının da olabileceğini sözlük özelliği taşıyan *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde örnekleri ile beraber bize aktarmıştır.⁹¹⁸

Zemahşerî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de hakîkî anlam asıl olmakla birlikte eğer herhangi bir sebepten dolayı kelimedden hakîkî değil de sadece mecâz anlam kastedilmesi gerekiyorsa o takdirde gerek aklî ve gerek edebî gerekçelerle mecâz anlamın daha uygun olacağı ve bazen ifadelerin her iki anlamı birden ihtiva edebileceği görüşü öne çıkmaktadır. Yani Zemahşerî açısından Kur'ân'da genel olarak hakikî, ikincil olarak mecâzî ve ilaveten yerine göre her ikisinin aynı anda varlığından söz etmek mümkün gözükmektedir.

Arap dilinde ve ona bağlı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de mecâzî ifadelerin varlığını bir tarafa bırakacak olursak hakikat ve mecâzın her ikisinin aynı anda bir kelime ya da ifadede bulunması, üzerinde durulması gereken bir husustur. Hele bir de bu, dil alanında kendisinden sıkça bahsedilen Zemahşerî gibi bir müfessirin tefsirinde yer alıyorsa ayrıca dikkat edilmesi ve incelenmesi gerekir. Bu minvalde biz de burada öncelikli olarak bu ikili anlama dikkat çekip daha sonra sırf hakikat ve sırf mecâzın yer aldığı örneklerle konuya devam etmek istiyoruz.

Zemahşerî, "Onların kalplerinde hastalık vardır..."⁹¹⁹ âyetinde yer alan *hastalık* kelimesi ile 'karnı ağrıyor'⁹²⁰ ifadesindeki gibi elem/acı kastedilirse *hakikî*;

⁹¹⁶ Mecâzın belagat çerçevesinde incelenmesi açısından bkz. Hamdullah b. Ebî Bekr el-Kazvinî (ö. 750/1350), *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belaga*, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafacî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, trs., Cilt:1, ss. 81-120.

⁹¹⁷ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi, ss. 295-324; Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiare Algılamaları", ss. 520-568.

⁹¹⁸ "حمد , حلا , نقل" kelimelerinin hakiki ve mecâzî anlamları için bkz. Esâsü'l-Belâğa, Zemahşerî, Cilt: 1, ss. 110-11, 211-212.

⁹¹⁹ Bakara Sûresi 2/10: "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُفِّرُوْا عَنْ رِّبَّكُمْ مَّرَضًا..."

⁹²⁰ "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُفِّرُوْا عَنْ رِّبَّكُمْ مَّرَضًا..."

yanlış itikat, kin, kıskançlık, günahlara yönelmek, onları yapmak istemek, arzuların esiri olmak, korku ve zayıflık gibi bazı kalp hastalıklarından istiare yapılırsa *mecâzî* anlam kastedilebileceğini ve bu ayette her ikisinin de mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak o her ne kadar iki anlamın birden kastedilebileceğini söylese de daha sonra yaptığı açıklamalardan tercihinin mecaz anlam olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre bu âyetle münafıkların kalplerindeki bozuk itikat, küfür, kin, kıskançlık ve nefret gibi durumlar kastedilmektedir. Onların kalpleri Peygamber’e ve mü’minlere karşı kin ve öfke ile dolup taşmakta, nefret ve kıskançlıkla yanıp tutuşmaktadır.⁹²¹

Bir ifadeden hakikat ve mecâzın kastedilebileceğine dair benzer açıklamaları Keşşâf tefsirinin diğer yerlerinde de görmek mümkündür.⁹²² Ancak mecâza karşın hakikî anlama daha fazla yer verildiği, çok somut ve ayrıntılı ifadelerin kullanıldığı ve buna rağmen herhangi bir tercihin yapılmadığı en çarpıcı örnek Enbiyâ sûresinin 47. âyetinin tefsirinde yer almaktadır. Müfessir burada “*Kıyamet gününe mahsus adalet terazileri kuracağız...*”⁹²³ ifadesindeki adalet terazilerinin kurulması ile ne kastedildiğini iki görüş ile izah etmektedir. İlgili ifadenin izahları şöyledir:

1. *Eşit bir hesaplamanın yapılması, hiçbir kula zerre kadar haksızlık yapılmaksızın, işlenen amellere göre adil ve hakkaniyetli bir karşılığın verilmesidir. Bu durum, ağırlıkları tartmak için terazi kurmaya benzetilmiştir.*

2. *Kıyamet günü, gerçek teraziler kurulacak ve onlarla ameller tartılacaktır. Hasan Basri’ye göre bu terazinin iki kefesi ve bir dili vardır. Rivayet edildiğine göre Hz. Davut Allah’tan (c.c) kendisine adalet terazisini göstermesini dilemiş, onu görünce de bayılmış; kendine gelince “Allah’ım bu terazinin kefesini iyilikle doldurmaya kimin gücü yetebilir” demiş. Allah Teâlâ da “Ey Davut! Kulundan razı olursam onu bir hurmayla bile doldururum” diye karşılık vermiştir. Eğer ameller araz kabilinden olduğu halde nasıl tartılacaktır? diye sorulacak olursa bu konuda da ayrıca iki görüş vardır: Bunlardan birincisine göre amellerin yazılı olduğu sayfalar tartılacaktır. İkincisine göre ise iyilikler kefesine ışık veren beyaz cevherler, kötülükler kefesine de karartı veren siyah cevherler konulacaktır.”⁹²⁴*

Bu izahların ilkinin *mecâzî* ikincisinin ise gayet somut bir şekilde *hakikî* anlama tekabül ettiği görülmektedir. Hem mecâz hem de hakikî anlama gelebilecek bir ifadenin bu kadar somut bir izahının olması ve akılcı yönüyle ön plana çıkmış bir

⁹²¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 59.

⁹²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 609-10, 670.

⁹²³ Enbiyâ Sûresi 21/47: “وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ...”

⁹²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 120. Benzer bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 546, Cilt: 4, s. 784.

müfessirin bunu hiçbir eleştiriye tabi tutmaması ise bizim asıl dikkatimizi çeken husustur.

Yukarıda aktardığımız örneklerde, hakîkât ve mecâzın bir yerde aynı anda var olduğu iddiası çok net bir şekilde görülmektedir. Bu iddia eğer iki anlamdan sadece birinin kabulü demekse yorum zenginliği kabilinden addedilip belki bir nebze kayda değer görülebilir. Ancak ikinci örnekteki gibi herhangi bir tercih veya eleştirinin yer almadığı, iki anlamın da bir yerde aynı anda var olması demekse bu bizzat Zemahşerî'nin kendi ifadeleri ile çelişmektedir. Zira o, tefsirinin muhtelif yerlerinde bir lafzın bir ibarede farklı iki mana ya da hem hakîkât hem de mecâz anlam için kullanılmasının doğru olmadığını söylemektedir.⁹²⁵ Bu denli derinlemesine dil bilgisine sahip olan bir müfessirin böyle bir hata yapması ya da basit bir ifade ile bunu gözden kaçırmış olması pek de makul değildir. Dolayısıyla biz burada Recep Orhan Özel'in görüşüne katılıyor ve Zemahşerî'nin bu tutumunun bir çelişki olmadığını, onun Kıyamet Günü açılacak sayfalardan,⁹²⁶ konuşacak kitaptan,⁹²⁷ parlayacak ve karacak yüzlerden,⁹²⁸ azaların konuşması ve şahitlik etmelerinden⁹²⁹ bahseden ayet-i kerimelerin izahlarındaki gibi ahirete taalluk eden konularda işin hakikat yönüne kapıları kapatmasından ileri geldiğini düşünüyoruz.⁹³⁰ Nitekim üçüncü bölümde aynı somut bakış açısının benzer bir şekilde kısır izahları için de söz konusu olduğunu tekrar göreceğiz.

Hakîkî ve mecâzî anlamı karşılaştırmalı bir şekilde böylece izah ettikten sonra doğrudan mecâz veya hakîkî anlamın yer aldığı ifadelere ve bunların gerekçelerine değinmek ve böylece Zemahşerî'nin Kur'an'da mecâzın varlığı fikrini hangi zemin üzerine inşa ettiğini tespit etmek istiyoruz. "*İnkâr edenler, kendilerine ansızın kıyamet yahut kısır bir günün azabı gelinceye dek Kur'an'dan şüphederler.*"⁹³¹ âyetindeki '*kısır gün/اليوم العقيم*' Zemahşerî'ye göre Bedr günüdür ve bu savaş gününün '*kısır/العقيم*' olarak nitelendirilmesi şu sebeplerden dolayıdır:

⁹²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 494; Cilt: 2, s. 670; Cilt: 3, s. 149, 559.

⁹²⁶ Bkz. İsra Sûresi 17/13; Tekvir sûresi 81/10.

⁹²⁷ Mü'minûn Sûresi 23/62; Casiye sûresi 45/29.

⁹²⁸ Âl-i İmrân Sûresi 3/107.

⁹²⁹ Fussilet Sûresi 41/21.

⁹³⁰ Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Açısından İncelenmesi, ss. 304-305, 315.

⁹³¹ Hac Sûresi 22/55: "وَلَا يَرَأِ الْكَافِرِينَ كَفَرُوا فِي مَرِيَّةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ"

1. Annelerin çocukları o gün öldürüldüğü ve böylece onlar sanki hiç doğurmamış kısır gibi oldukları ya da, 'savaşın oğulları' denilen askerler öldürüldüğü için bu gün **mecâzen** kısırlıkla nitelendirilmiştir.

2. Bu kelimenin 'kendisinde hayır bulunmayan' anlamına geldiği söylenmiştir. Nitekim yağmura sebep olmayan ve ağaçları aşılamaayan rüzgâra da 'akîm rüzgâr' denilir.

3. Bu, meleklerin savaştığı bir gün olduğu için büyüklükte dengi ve benzeri olmayan demektir.⁹³²

Görüldüğü üzere Zemahşerî, görüşünü sağlam zemine oturtabilmek amacıyla öncelikli olarak âyeti Bedr savaşı ile irtibatlandırmakta ve daha sonra kendi tercihini belirtir şekilde **kısır günü** savaş bağlamında mecâzî olarak açıklamaktadır. Ancak ilerleyen cümlelerinde -kelimedede hiçbir kelâmî boyut bulunmadığından olsa gerek- *denildi ki* ifadeleriyle kelimenin farklı anlamlarını da aktarır âyetin bağlaçla ayrılmış her iki bölümünden Kıyamet Günü'nün kastedilmesinin mümkün olabileceğini söylemektedir. Böylelikle keskin zekâsını kullanarak hem âyetteki mecazı açıklamış olmakta hem de âyetin anlaşılmasına yönelik her türlü bilgiyi ve bakış açısını gözler önüne sermektedir.

Ancak yukarıda aktardığımız açıklamalarda yer alan **kısır günün, Bedr günü** olduğu iddiası Zemahşerî'nin bizzat kendisinin Hacc Sûresinin başında aktardığı nüzüî bilgileri ile çelişmektedir. Zira o, Hacc sûresinin Mekkî (19-24 âyetleri hariç) olduğunu söylemektedir.⁹³³ Dolayısıyla bu sûrede Bedr savaşından bahsedilmesi ve kısır gün ile Bedr'in kastedilmesi söz konusu değildir.

Yine müfessirimiz, Âl-i İmrân sûresindeki “*De ki: Eğer Allâh'ı seviyorsanız bana uyun ki Allâh da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın. Allâh çok bağışlayan ve merhamet edendir.*”⁹³⁴ âyetinin mecâz olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre ilgili âyetdeki *kulun Allah'ı sevmesi/muhabbetü'l-ibâd* ifadesi nefsin ibadeti sadece Allah'a tahsis etme ve arzulama isteğinden; *Allah'ın kulunu sevmesi/muhabbetullâh* ise onlardan razı olması ve fiillerini övmesinden mecâzdır. Dolayısıyla âyetin ilk bölümünün anlamının “*eğer gerçekten Allah'a ibadet etmek istiyorsanız bana uyun*” şeklinde olması gerekir. Zira her kim Allah'ı sevdiğini iddia eder de Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet ederse yalancıdır ve Kur'ân da onu yalanlamaktadır. Âyette yer alan muhabbet kavramının Allah ve kula izafesinin

⁹³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 166.

⁹³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 141.

⁹³⁴ Âl-i İmrân Sûresi 3/31: “قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ”

mecâz olduğunu söyleyen Zemahşerî bununla yetinmez ve *muhabbetullah* kavramı çerçevesinde kendisi gibi düşünmeyenleri çok sert, kaba ve galiz kelimelerle tenkit eder.⁹³⁵

Zemahşerî'nin bize çok makul gelen ve doğrudan âyeti açıklamaya yönelik olan bu güzel üslubu maalesef kelâmî içerikli ifadelerde değişiklik arz etmektedir. O bu tür yerleri bazen zorlama yorumlarla görüşüne uygun düştüğü şekliyle izah etmektedir. Örneğin “Onları siz öldürmediniz fakat Allâh öldürdü, attığın zaman da sen atmadın fakat Allâh attı...”⁹³⁶ ifadesindeki öldürme ve atma fiillerinin her ikisi birden normalde çok kolay bir şekilde *zahîrî-hakîkî* anlamlarıyla açıklanabilecekken, fiillerin yaratıcısının kim olduğu konusundaki fikir farklılığından dolayı *mecâzî* olarak ele alınmış ve konuya ilişkin açıklamalar yapılmadan önce bu anlamları destekler mahiyette sebep-i nüzûl ve nahiv bilgileri aktarılmıştır. Yapılan bu önhazırlık sayesinde bizzat âyetin kulun kendi fiilini yaratabileceği anlamına geldiği vurgulanmıştır. Öneme binaen âyette yer alan ilgili bölümün tamamını birebir aktarmakta fayda görüyoruz. Konuya ilişkin ifadeler şu şekildedir:

-Müslümanlar, Müşrikleri bozguna uğratıp, öldürüp esir aldıklarında böbürlenmeye başladılar. İçlerinden bazıları ‘ben öldürdüm, ben esir aldım’ diyordu.

-(Rivayet olunduğuna göre), Kureyş ordusu gözüktünce Allah’ın resulü, ‘işte Kureyş! Bütün kibri ve böbürlenmesiyle senin resulünü yalanlamaya geliyorlar. Allah’ım! Senden bana vadettiğini istiyorum!’ dedi. Bunun üzerine Cebrâil (a.s.) gelerek “bir avuç toprak al ve onlara at” dedi. İki ordu karşı karşıya gelince, Hz. Peygamber Hz. Ali’ye “bana bu vadinin çakıl taşlarından bir avuç ver!” dedi. Hz. Peygamber “yüzleriniz, suratlarınız değişsin, bozulsun!” diyerek bu taşları Kureyşlilerin yüzlerine fırlattı. Böylece bütün müşrikler gözleriyle meşgul oldular ve akabinde bozguna uğradılar. Mü’minler de onları takip edip bazılarını öldürdüler, bazılarını ise esir aldılar.

-Âyetin başında yer alan “fâ” harfinin, mahzûf bir şartın cevabı olduğu da söylenmiştir. Bu durumda kelam; ‘eğer onları öldürmekle övünüyorsanız bilin ki onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü’⁹³⁷ şeklinde olur. Zira Allah Teâlâ Cebrîli göndererek Müşriklerin kalplerine korku salmış, yardımı ve zaferi mü’minler için dilemiş, onların kalplerini güçlendirerek endişe ve korkuyu oradan uzaklaştırmıştır.

-“Ey Muhammed! Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı” ifadesi, attığın bir avuç toprağı, hakikatte sen atmadın. Çünkü şayet sen atmış olsa idin onun tesiri ancak diğer insanların atmasının tesirinin ulaşacağı yere kadar olurdu. Hâlbuki bu muazzam etkiyi Allah’ın atması yaratmıştır demektir. Atma fiilinin

⁹³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 353.

⁹³⁶ Enfâl Sûresi 8/17: ‘فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...’

⁹³⁷ ‘إِنْ افْتَخَرْتُمْ بِقَتْلِهِمْ فَاتَمَّ لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ’

önce Hz. Peygamber'e nispet edilmesi, eylemin görünüşte ondan meydana gelmesi; sonra nefyedilmesi ise hiçbir beşerin yapmaya güç yetiremeyeceği bu etkinin Allah'ın fiili olması dolayısıyladır. Böylece sanki Allah atma fiilinin hakikî faili olmuş ve bu eylem Hz. Peygamber'den hiç sudur etmemiş olur⁹³⁸

Zemahşerî'nin âyete yönelik aktardığı rivayetler, yaptığı dilsel açıklamalar ve yorumlardan, *hakikî* anlamda öldürme eylemini gerçekleştirenlerin mü'minler, atma fiilini gerçekleştirenin de Hz. Peygamber olduğu; bu eylemlerin Allah'a izafesinin ise *meccâz* kabul edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü müfessire göre Allah öldüren veya taş gibi bir şeyi atan değil, müşriklerin kalplerine korkuyu yerleştirip mü'minlere manevî anlamda cesaret veren ve muazzam tesiri meydana getirendir. Böylelikle müellif, mezhebî eğilimine uygun olarak “*kul kendi fiilinin yaratıcısıdır*” sonucuna ulaşma çabasıyla zorlama yorumlara gitmekte ve âyete yönelik tüm anlamsal kurguyu değiştirmektedir. Ancak eğer müfessir mu'tezilî değil de sünnî olsa idi âyette yer alan bu ifadeleri gayet rahat bir şekilde zahirî hakikî anlamıyla ele alır, nefy-isbât⁹³⁹ üslubu çerçevesinde fiillerin yaratıcısı Allah'tır der ve hiçbir zorluk çekmezdi.⁹⁴⁰

Keşşâf tefsirinde, özellikle kelâmî konularda mezhebî eğilim doğrultusunda kelime ya da ifadelerin *meccâz* anlamlarıyla izah edildiği başka örnekler de bulmak mümkündür.⁹⁴¹ Ancak bütün bunlara mukabil *meccâzî* açıklamaların en fazla kullanıldığı yer, âyetlerin edebî yönünün açıklanmasına yöneliktir ki yer yer bizim de vurguladığımız gibi bu, dilsel yönü ağırlıklı bir tefsirde gayet normaldir. *Meccâz*ın edebî katkı sağlama amaçlı kullanımına dair en güzel örneklerden birisi Bakara sûresinin “*İşte onlar, hidâyete karşılık sapıklığı satın aldılar. Fakat bu ticaretleri kar sağlamadı ve doğru yolu da bulamadılar*”⁹⁴² âyetinin tefsirinde yer almaktadır. Zemahşerî, buradaki *meccâz*ı ve edebî üstünlüğünü soru-cevap metoduyla çok güzel bir şekilde izah etmektedir. Onun âyetin edebî özellikleriyle ilgili açıklamalarının

⁹³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 207.

⁹³⁹ Âyetin ilk bölümü kulun fiilini nefyetmekte ikinci bölümü ise fiilleri Allah'a izafe ederek fiilleri yaratanın Allah olduğunu söylemektedir.

⁹⁴⁰ Ayette yer alan ifadelerin fiillerin yaratıcısının Allah olduğu fikrine uygun açıklamaları için bkz. Taberî (ö. 310/923), Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân, Cilt: 13, s. 442; Mâtürîdî (ö. 333/944), Tefsîru'l-Maturîdî=Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Cilt: 5, ss. 169-170; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 207 (İbn Müneyyir'in dipnottaki açıklaması), Râzî, Mefâtihi'l-Gayb, Cilt: 15, ss. 467-468.

⁹⁴¹ Mezhebî eğilim doğrultusunda yapılan benzer açıklamalar için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 254, Cilt: 3, s. 348.

⁹⁴² Bakara Sûresi 2/16: “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ”

konumuzla alakalı kısmı şu şekildedir:

1. **Şayet** zarar eden tüccarlar olduğu halde zarar etme fiili niçin tüccarlara değil de ticaretin kendisine isnad edilmiştir? **dersen şöyle derim:** Bu, terkib mecâzî bir isnaddır.⁹⁴³ Bu tür isnadlar, fiilin (gerçek failine değil de) kendisiyle ayrılmaz bir ilgisi bulunan şeylere isnad edilerek yapılır. Ticaret ve müşteri arasındaki ilgi de bu şekildedir.

2. **Şayet** “Diyelim ki ‘Hidayet karşılığında sapıklığı satın almak’, değiştirmek manasında mecâz olarak gelmiştir. Peki, o zaman sanki ortada gerçekten bir alışveriş varmış gibi ‘kar’ ve ‘ticaretten’ söz edilmesinin anlamı nedir? **dersen şöyle derim:** Bu mecâz kullanımı ile zirveye ulaşan harika bir söz sanatıdır. Bu, müraşşah bir mecâzdır. (İsitiâre-i Müraşşaha) Bu mecâzda bir kelime mecâz olarak kullanıldıktan sonra ardından onunla ilgili lafızlar söylenir. Bu şekilde kelimeler peşisıra getirildiğinde bundan daha güzel, akıcı ve zarif hiçbir ifade göremezsin.⁹⁴⁴

Müfessire göre burada ‘satın alma’ lafzı zikredilince, onların zarar ettiklerini temsil ve alışverişlerinin hakikatini tasvir etmek için bu alışverişe benzeyen ve onunla ilgili olan kelimeler de hemen peşinden getirilmiş ve mecâz daha da kuvvetli bir hal almıştır. Cümledeki anlamsal bütünlük, güzellik ve akıcılık ise kelâma ayrı bir değer katmıştır. Zemahşerî, âyette yer alan mecâzı bu şekilde açıkladıktan sonra görüşünü sağlamlaştırmak amacıyla Arapça kullanım ve şiirlerden deliller getirmiş ve onları da ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.⁹⁴⁵

Konunun başından beri aktardıklarımızdan anlaşılacağı üzere müfessirimiz Zemahşerî, mecâzın Kur’ân’da varlığını hem anlamsal hem de edebî açıdan kabul etmekte ve çok sık bir şekilde mecâzî açıklamalara yer vermektedir. Yukarıdaki açıklamalarımızda da yer aldığı üzere onun mecâz açıklamalarının temelde üç nokta etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Bunlar:

1. Bir ifade, kelime ya da âyetin anlamsal izahı
2. Bir ifade, kelime ya da âyetin edebî yönünün izahı
3. Kelâmî içerikli konuların mezhebî eğilim doğrultusunda izahı

⁹⁴³ Zemahşerî burada mecâzî isnadı şu şekilde açıklamaktadır:

Şayet “Mecâzî isnad olarak ‘kölen kar etti’, ‘cariyen zarar etti’ ifadeler kullanılabilir mi?” **dersen, şöyle derim:** Evet, hal/durum buna delalet ediyorsa söylenebilir. Zaten mecâzî isnadın sıhhat şartı, halin delalatıdır. Atulgan birini kastederek ‘bir aslan gördüm/raeytü eseden/رأيت أسدا’ diyebilmenin şartı budur. Yani hal buna delalat etmezse, o zaman bu isnad sahih olmaz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 70.

⁹⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 70.

⁹⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 70-71.

2.9. İ'CAZÜ'L-KU'ÂN

Hız. Peygamber'in tebliğ ettiğı vahiy, bilgi birikimi birbirinden çok farklı özelliklere sahip muhataplar tarafından metin ve anlamıyla beraber bir bütün olarak kabul ediliyor, herhangi bir tartışmaya gidilmiyordu. Buna mukabil vahyi kabul etmeyenler ise Hız. Peygamber'i şair, kâhin ve mecnunlukla itham ediyor, söylediğı sözlerin uydurma olduğunu öne sürüyor ve ondan Kur'ân dışında diğer peygamberlerdeki gibi hissî mucizeler getirmesini istiyorlardı.⁹⁴⁶ Böylelikle kendilerince Kur'ân'ın alelade bir metin ve Hız. Muhammed'in peygamberlik iddiasının da sahteliğini ispatlamış olduklarını zannediyorlardı.⁹⁴⁷

Bütün bunlar karşısında Kur'ân-ı Kerîm, nübüvvetin, vahyin ve dolayısıyla tevhiidin sağlam bir zemine oturması için onların akıl yürütmelerini, asılsız isnat ve suçlamalarını reddedip vahyin ilâhî, Hız. Muhammed'in de hak peygamber olduğunu sık sık vurguluyor ve sadece kendisinin yeterli bir mucize olduğunu söyleyerek inkârcılara çok sert bir şekilde meydan okuyordu (*tehaddî*).⁹⁴⁸ Onlardan iddialarının doğruluğunu ispat etmeleri için Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri isteniyordu.⁹⁴⁹

Bu meydan okumanın ne Hız. Peygamber döneminde ne de daha sonraki dönemlerde hiçbir ciddi karşılık bulmaması, tek bir âyetin benzerinin bile en meşhur

⁹⁴⁶ Zemahşerî, Hız. Muhammed'in Kur'ân'ın yanı sıra hissî mucizelere de sahip olduğunu düşünmektedir. Onun özellikle Kamer sûresinin ilk âyetlerinde yaptığı açıklamalar oldukça kayda değerdir.

“*İfttırیت الشاعة وأنشق القمر*”: Ayın yarılması hız. Peygamber'in mucizelerindendir. Nitekim Enes b. Malik, Abdullah ibn Abbas ve Abdullah ibn Mesud'dan; Kâfirler'in Hız. Peygamber'den bir mucize istedikleri ve bunun üzerine ayın ikiye ayrıldığı şeklinde bir rivayet nakledilmiştir. İbn Abbas “Ay, ikiye yarıldı. Bir parçası gitti bir parçası yerinde kaldı”; İbn Mesud da “Ayın yarılan iki parçası arasında Hira'yı gördüm” demiştir. Bazıları, inşikâk-ı kameri “ay kıyamet günü yarılacak” şeklinde anlamışlardır. “Ama onlar bir mucize görseler, yüz çevirirler ve buzaten hep olagelen bir sihirdir derler/سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ” ayeti bu düşünceyi reddetme hususunda tek tek başına yeterlidir. Huzeyfe'nin kıraatinde bu âyet “وقد انشق القمر” şeklinde okunmuştur. Yani “Kıyamet yaklaştı, onun yaklaştığını gösteren mucizelerden biri gerçekleşti ve ay yarıldı” demek olur. Bu senin “Emir geldi. Gerçekten onun gelişini müjdeleyen kişi geldi” demen gibidir.

Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 430-431. Ayrıca mucizeyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2005, Cilt: 30, ss. 350-352.

⁹⁴⁷ Konuyla ilgili bazı Kur'ân âyetleri için bkz. Enfâl Sûresi 8/31; İsrâ Sûresi 17/89-93; Enbiyâ Sûresi 21/5; Furkân Sûresi 25/5; Sâd Sûresi 38/7; Müddessir Sûresi 74/24-25.

⁹⁴⁸ Şuarâ Sûresi 26/224-7; Yâsin Sûresi 36/69-70; Tûr Sûresi 52/29-31; Hâkka Sûresi 69/40-3.

⁹⁴⁹ Bakara Sûresi 2/23-24; Yûnus Sûresi 10/38; Hûd Sûresi 11/12; İsrâ Sûresi 17/88; Tûr Sûresi 52/34.

edîpler tarafından yazılamamış olması,⁹⁵⁰ Kur'an'ın ilâhîliği, mu'cizliği ve Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının haklılığının bir ispatı olarak değerlendirildi.⁹⁵¹ Elbette ki itirazlar ve reddiyeler burada bitmedi. İslam'ın zamanla geniş bir coğrafya ve farklı kültürlerle yayılmasıyla birlikte yabancı din ve kültürlerle mensup bazı kişiler, Kur'an'ı eleştirmeye ve kendilerince onda hatalar bulmaya çalıştılar.⁹⁵² Bu durum karşısında Müslüman âlimler, önce onu dil ve edebiyat kurallarına bağlı olarak tefsir ettiler daha sonra i'cazıyla ilgili görüşler ileri sürdüler. Yeni bir konu olarak ortaya çıkan bu i'caz meselesinde başı doğal olarak âyetlerin izahında aklî ve dilsel izahlara başvuran Mu'tezilî eğilimdekiler çekti.⁹⁵³ Ancak zaman ilerledikçe i'câzın hangi noktalarda temerküz ettiği ve her âyet, her bir kelime için geçerli olup olmadığı gibi ayrıntıya taalluk eden meselelerde farklı temayüller oluştu. O kadar çok ve birbirinden farklı fikirler ileri sürüldü ki, konuya dair müstakil bir eser kaleme alan Suyûtî bunları ayrıntılı olarak otuz beş madde halinde, İtkân'da ise daha genel olarak on altı maddede sıraladı ve çeşitli değerlendirmelerde bulundu.⁹⁵⁴

Keşşâf tefsiri ciddi bir şekilde okunup değerlendirmeye tabi tutulduğunda Zemahşerî'nin fikirlerini çok açık bir şekilde Kur'an'ın mu'cizliği üzerine inşa ettiği ve hemen hemen tüm açıklamalarını bu ilkeyi dikkate alarak yaptığı görülmektedir. Özellikle belagat konuları başta olmak üzere sarf, nahiv, kavram, dil ve tefsire

⁹⁵⁰ Kur'an benzerini getirme teşebbüsleri için bkz. Mahmud b. Hamza Burhaneddin el-Kirmânî, (ö.505/1111), **Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl**, Dâru'l-Kible li's Sekâfeti'l-İslamiyye, Beyrut, trs., Cilt: 1, s. 372; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Ahbârü'z-Zirâf ve'l-Mütemâcinîn**, Cilt: 1, s. 130; Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an, Cilt: 2, s. 93; İbrahim b. Ömer el-Bikaî (ö. 885/1480), **Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyi ve's-Süver**, Dâru'l-Kitabi'l-İslami, Kahire, Cilt: 22, s. 298; Suyûtî, İtkân, Cilt:4 s.11.

⁹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bakıllanî (ö. 403/1013), **İ'cazü'l-Kur'an**, thk. Seyyit Ahmet Sakr, 1997, Dâru'l-Meârif, Mısır, s. 251; Issa J. Boullata 'Kur'an'ın Belagat Açısından Tefsiri: İ'câz Ve İlgili Konular'**Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, çev., İbrahim H. Karşı, 2005, Cilt: 5, Sayı: 4, ss. 256-258.

⁹⁵² Bu tür iddialar müsteşrikler tarafından mütemadiyen dile getirilmektedir. Konuyla ilgili noktasal iki makale için bkz. Mehmet Akif Koç, "John Burton'un "Kur'an'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1996, Cilt: 35, ss. 553-559; P. Newton, "Kur'an: Gramer Hataları (?)", çeviren: M. Cevat Ergin, Ali Akay, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 173-181.

⁹⁵³ İ'câzü'l-Kur'an ve tarihsel seyri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, ss. 403-406; Enver Arpa, 'İ'câzü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım', **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2002, Cilt: 43, Sayı: 1, ss. 82-84; Mustafa Öztürk, Kur'an Dili ve Retoriği, ss. 151-172.

⁹⁵⁴ Bkz. Suyûtî, **Mu'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'an**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, Cilt: 1, ss. 12-387; İtkân, Cilt: 4, ss. 3-28.

yönelik yapılan açıklamalarda bu minvaldeki bakış açısının izlerini çok rahat bir şekilde görmek mümkündür. Zira ona göre Kur'ân, metin ve anlamıyla beraber bir bütün olarak diğer kutsal kitaplardan daha üstün, en büyük ve asıl mucizedir.⁹⁵⁵

Nitekim bu özellikleri dolayısıyla Allah Teâlâ,

“Halis Araplardan Kur'ân'a muarız olmak isteyenleri onunla susturmuş ve ona meydan okuyan belagat sahibi hatiplerin dillerini, onunla tutmuştur. Fesâhat sahibi olanlardan hiç biri onun gibi veya ona benzer bir şey getirmeye teşebbüs edememişlerdir. Belagat sahiplerinin sayıları el-Batha'daki⁹⁵⁶ ince çakıldan daha çok, ed-Dehna'daki⁹⁵⁷ kum sayısından daha fazla olmalarına rağmen onun en kısa sûresi kadar bir sûre meydana getirememişlerdir.”⁹⁵⁸

Bu bağlamda “Eğer Muhammed’e indirmekte olduğumuz Kur'ân'dan şüphede iseniz hadi siz de onun benzeri bir sûre getirin! Allah'tan başka yardımcılarınızı da çağırın; eğer doğruyu söyleyenlerden iseniz.”⁹⁵⁹ âyetinin tefsiri, Zemahşerî'nin konuya yönelik en geniş ve ayrıntılı düşüncelerini bize söylemekte ve bizim onun bakış açısıyla ilgili doğru ve sağlam bir kanıya varmamızı sağlamaktadır. Çünkü bu örnekte Kur'ân'ın i'câz yönü ile bu i'câzın felsefî ve psikolojik arka planı net bir şekilde belirtilmektedir. Öneme binaen buradaki açıklamaların konumuzu ilgilendiren kısımlarını maddeler halinde aktarmak daha sonra müfessirin kabul ettiği i'câz'ın iki yönünü açıklamak istiyoruz.

- **İnsan dilini ve özelliklerini barındıran Kur'ân ilâhî bir metin; onu getiren de Peygamberdir.**

Hiz. Peygamberin aklına ve kalbine yöneltilen vahyin⁹⁶⁰ yazıya dökülmüş hali olan Kur'ân, sorulara ve hadiselerle göre âyet âyet ve sûre sûre nazil olmuştur. Zemahşerî'ye göre bu tadrîciliği ifade etmesi için ayette özellikle ‘*indirdiğimiz*/أَنْزَلْ’ yerine ‘*indirmekte olduğumuz*/نَزَّلْ’ fiili kullanılmıştır. Böylelikle Kur'ân'ın peyderpey indirilmesinin, insanlara ait bir özellik olduğunu ve İlâhî bir metnin tek celsede indirilmesi gerektiğini söyleyen kâfirlere de cevap verilerek onlara peyderpey ve

⁹⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 99. Kur'ân'ın metin ve anlam bakımından diğer kutsal kitaplardan daha üstün bir mu'ciz oluşunu bölüm başında, Kur'ân başlığı altında ele almıştık.

⁹⁵⁶ el-Bathâ: İçinde ince çakılı bol olan geniş alanın adıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdullah Şihabuddin Yakut el-Hamevî (ö.626/1229), **Mucemü'l-Buldân**, Dâru Sadır, Beyrut, 1995, Cilt: 1, s. 75.

⁹⁵⁷ ed-Dehnâ: Arabistan yarımadasının güneyinde bulunan geniş bir çölün adıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yakut el-Hamevî, **Mucemü'l-Buldân**, Cilt: 2, s. 493.

⁹⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime Cilt: 1, s. 1.

⁹⁵⁹ Bakara Sûresi 2/23: “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ”

⁹⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 661.

parça parça inen bu Kur'an'dan şüphe ediyorsanız, haydi siz de onun en küçük sûresine denk bir sûre ya da birkaç âyet getirin denmiştir. Sonuçta onlar bu meydan okumaya karşılık veremeyince bahaneleri tükenmiş, Kur'ân âyetleri tarafından susturulmuşlar ve Kur'ân'ın bir beşer sözü olmayıp Allah Teâlâ keliması olduğu, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının da sıhhati kanıtlanmıştır.⁹⁶¹

- **Meydan okumanın ana teması Kur'ân metnidir.**

Az önce yukarıda aktardığımız Bakara sûresi 2/25. âyette yer alan '*min mislihi*/مِنْ مِثْلِهِ' kelimesindeki '*hu/ه*' zamiri '*abdinâ*/عَبْدِنَا' kelimesini de '*mâ nezzelna*/مَا نَزَّلْنَا' kelimesinin başındaki "*mâ/ما*" ism-i mevsûlünü de işaret ediyor olabilir. Her iki ihtimali de zikreden Zemahşerî, tercihini '*nezzelna*/نَزَّلْنَا' dan yani vahiyden/Kur'ân'dan yana kullanır ve bunun diğer tehdî âyetlerindeki aynı kelime için de geçerli olduğunu söyler.⁹⁶² Zira ona göre sadece sağlam bir tertip ve en sahih üslupta vaki olan Kur'ân, kendisiyle meydan okunmaya layıktır. Ayrıca zamirin merciinin vahiy olması kelama ilave güzellik katmaktadır. Çünkü konuşma vahyin indiği kişiyle değil bizzat vahyin kendisiyle alakalıdır ve doğal olarak zamirin de vahiyle alakalı olması gerekir. Nitekim âyetin anlamı "*Kur'ân'ın Allah katından indirildiği hususunda şüphede iseniz hadi siz de ona denk veya benzer bir sûre getirin*" dir. Eğer zamir vahye değil de Hz. Muhammed'e raci olsa idi o zaman anlam '*Muhammed'in kendisine vahiy indirilen kişi olduğundan şüphede iseniz hadi siz de onun gibi birinden Kur'ân getirin*' şeklinde olurdu. Böylelikle tek bir kişinin yaptığı şey kalabalık bir kitleden istenmektedir ki bu bir kişiye yönelik meydan okumadan daha edebî ve âyetin devamındaki '*yardımcılarınızı da çağırın*' ifadesine de daha uygundur.⁹⁶³ Onlar başlangıçta edebî güçlerine çok fazla güvendikleri için Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık verememe fikrini şüpheli karşılıyor, diğer bir deyişle küçümsüyor, onun Arap dili ve üslubuna hâkim olan herkesin meydana getirebileceği türden metinler olduğunu iddia ediyorlardı.⁹⁶⁴ İşte bu sebepten dolayı bir sonraki âyet, onların zihniyetlerini yansıtır tarzda kesinlik ifade eden '*iza/إِذَا*' ile değil de

⁹⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 96-97, 101-102.

⁹⁶² Bkz. Hûd Sûresi 11/13; İsrâ Sûresi 17/88.

⁹⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 99.

⁹⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 101; Cilt: 2, s. 383.

şüphe ifade eden ‘in/ئِنْ’ edatı ile başlamıştır.⁹⁶⁵

Zemahşerî, Kur’ân’ın muhataplarına tek bir sûre getirmeleri şeklindeki bu meydan okumasının bir arzuhalcinin arkadaşından kendisi gibi on satır yazmasını istemesi ve onun başaramaması üzerine ‘sana bunu tek bir satıra düşürdüm’ demesi gibi olduğunu söyler. Zira Allah Teâlâ onlara ilk olarak Mushaf tertibinde on birinci sırada gelen Hûd sûresindeki “*Yoksa Muhammed onu uydurdu mu diyorlar? Hadi o zaman sizde onun gibi uydurulmuş on sûre getirin...*”⁹⁶⁶ âyetiyle, daha sonra ise yukarıda ayrıntılı açıklamasına yer verdiğimiz Bakara sûresindeki “*Eğer Muhammed’e indirmekte olduğumuz Kur’ân’dan şüphede iseniz hadi siz de onun benzeri bir sûre getirin!*”⁹⁶⁷ âyetleriyle meydan okumuş ve böylelikle onları kesin bir şekilde susturarak söyleyecekleri hiçbir söz bırakmamıştır.⁹⁶⁸

Görüldüğü üzere âyet metninin, sarf, nahiv, dil ve edebî izahlarının hepsi bir bütün olarak hem Kur’ân’ın onlara nasıl meydan okuduğunu hem de muhatapların ifadelerini ve zihin yapılarını çok kısa ve veciz bir şekilde aktarmaktadır. Ancak bize göre burada dikkat edilmesi gereken ve müfessirin de söylemeye çalıştığı ayrı bir husus daha vardır ki o da, Kur’ân’ın muhataplarına meydan okuduğu bu iki âyetin bizzat kendilerinin metin-mana bütünlüğü ile beraber muhteşem bir tehdî örneği teşkil ediyor olmalarıdır.

Tehaddî ayetleri bağlamında i’câzın felsefî ve psikolojik arka planını bu şekilde izah eden Zemahşerî, i’câzın hangi konulara yönelik olduğuna da değinmekte ve Kur’ân’ın iki yönden mu’ciz olduğunu söylemektedir. Bunlardan birisi Kur’ân’ın nazmı diğeri ise gaybî konulara yönelik haberler barındırmasıdır.⁹⁶⁹

2.9.1. Nazım ve Beyan

Zemahşerî’nin i’câz konusunda öne çıkardığı ve bir anlamda onun Kur’ân ve tefsir algısının felsefî arka planını oluşturan temel faktör Kur’ân’ın nazım ve beyan yönüyle mu’ciz oluşudur. Çünkü ona göre **nazım**, “*Kur’an i’câzının ana unsuru,*

⁹⁶⁵ Bakara Sûresi 2/24: “إِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا...”

⁹⁶⁶ Hûd Sûresi 11/13: “أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ...”

⁹⁶⁷ Bkz. Bakara Sûresi 2/22-23

⁹⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 383.

⁹⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 348

tehaddî âyetlerinin temel dayanağıdır ve müfessirin en çok dikkat etmesi gereken hususların başında yer alır.”⁹⁷⁰ Âyetlerde yer alan sırlar ve nükteler de ancak nazım ile ortaya çıkabilir.⁹⁷¹ Dolayısıyla Kur’ân’ın i’câzı mevzubahis olduğunda birinci derecede akla gelmesi gereken onun nazımıdır.

Bu bağlamda Abdülkâhir Cürcânî’nin (ö. 471/1078-79) yolunu takip edip onun i’câzü’l-Kur’ân hakkındaki görüşlerini uygulayan ve sonrakileri etkileyen Zemahşerî,⁹⁷² Kur’ân’ın nazım ve beyan yönünden mu’ciz olmasına yönelik kendi teorik bilgilerini çoğunlukla tehaddî âyetlerindeki ‘*mislihi*/مِثْلِهِ’ kelimesinin izahında belirtmekte ve Kur’ân’ın tamamını bu minvalde tefsire tabi tutmaktadır. Ona göre bu kelime ‘benzerleri’ anlamına gelmektedir ve burada üzerinde durulması gereken husus, Kur’ân’ın bir benzerinin nasıl olması gerektiği ya da diğer bir ifade ile Kur’ân’ın hangi özelliklere sahip olduğu meselesidir.⁹⁷³ Zira tehaddî âyetleriyle, Hz. Muhammed’in Kur’ân’ı kendi nefsinden uydurduğunu iddia edenlere, sizler de Muhammed gibi saf Araplarsınız (Arabü’l-Âribe), fasih Arapça konuşuyorsunuz, onun güç yetirdiği kelimelerin diziliminin aynısını siz de söyleyebilirsiniz, hadi o zaman bu kelamın, **belagat, te’lîf, nazım ve beyan güzelliği** bakımından bir benzerini siz de meydana getirin denmekte ve böylece Kur’ân’ın i’câz yönü bildirilmektedir.⁹⁷⁴ Hem bu cümlelerden hem de Keşşâf tefsirinde yer alan diğer ifadelerden anlaşıldığı üzere Kur’ân’ın bir benzerinde şu iki özelliğin bulunması gerekmektedir.

1. Arap bir beşerin veya hiçbir kitap okumamış ve âlimlerden ders almamış bir ümmînin getirdiği bir metin olması,
2. Muhteşem beyanı ve nazım güzelliğindeki yüksek mertebesi bakımından onun özelliklerini taşıyan bir metin olması.⁹⁷⁵

Kur’ân’da yer alan her bir âyetin her bir parçasının, âyetler arası irtibatın ve dizilimin mutlaka i’câzî bir yönünün bulunduğunu yani Kur’ân’ın muhteşem bir içsel bütünlüğe sahip olduğunu düşünen ve tefsirini bu minvalde yazan Zemahşerî, nazma yönelik bu i’câzı anlamının pek kolay bir iş olmadığı ve bunu ancak meânî ilmine

⁹⁷⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 63.

⁹⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 134.

⁹⁷² Mustafa Savî, Menhecü’z-Zemahşerî, ss. 219.

⁹⁷³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 383.

⁹⁷⁴ Bkz Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 383; Cilt: 1, s. 98; Cilt: 2, s. 347, 692; Cilt: 4, s. 414.

⁹⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 98.

derinlemesine nüfuz etmiş kişilerin başarabileceği kanısındadır.⁹⁷⁶ Kendisi dil ve belagati ilgilendiren i'câzın bütün bu yönlerini ‘*faydası nedir?*’/فما فائدة- denilemez miydi/هل قيل - *nasıl caiz olur*/كيف جاز - *şayet denseydi*/ولو قيل - *daha edebîdir*/ابلع - *daha uygundur*/أحسن طباقا’ gibi terimlerle⁹⁷⁷ ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bazen ‘*nazmın güzelliği*’/سداد نظم الكلام وجزالته - *kelamın doğru ve de sağlam dizilmesi*/حسن النظم - *ahengin bozulması*/تنافر النظم - *nazmın uyumlu olması*/يتجاوب النظم - *nazmın bozulması*/فك النظم ifadeleriyle⁹⁷⁸ nazmın mevcut halindeki güzelliklere ve farklı dizilimindeki olumsuzluklara dikkat çekmiştir. Bize göre, Keşşâf tefsirinin kazandığı haklı şöhretin büyük bir kısmı onun bu tür izahlarından ileri gelmektedir.⁹⁷⁹

Konunun dil ve edebiyat alanını ilgilendiren ayrıntılı incelemesini üçüncü bölüme bırakmadan önce meramın daha iyi anlaşılması açısından müfessirin görüşlerini yansıtan iki örneğe değinmek ve onun cümlelerini aktarmak istiyoruz. Bunlardan birincisi onun, “*Dağlara bakarsın da onları yerinde sabit zannedersin. Hâlbuki onlar bulutlar gibi hareket etmektedirler...*”⁹⁸⁰ âyetinin tefsirinde yer alan, nazmın mu’cizliği ve mükemmelliğine dair ifadeleridir. Müellif burada âyetle ve dolayısıyla Kur’ân’la ilgili hayranlığını şu ifadelerle dile getirmektedir:

“*Şu kelamın belagatine, nazım ve tertibinin güzelliğine, sağlamlığına, muhkem tefsirine, kelimelerin birbirleriyle irtibatına bir bak! Sanki tek kalemde çıkmış gibiler. Böylelikle tüm kuvvetler aciz bırakılmış ve yaygaracılar susturulmuştur.*”⁹⁸¹

Bir diğeri ise Kur’ân’ın en uzun âyetinin hemen başında yer alan “*Ey iman edenler, belirli bir süreye kadar birbirinize borç verdiğiniz zaman onu yazın...*”⁹⁸² ifadesinde ‘*borç*’/ذَيْن’ kelimesinin niçin zikredildiğine yöneliktir. Zemahşerî soru

⁹⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, Cilt: 1, ss. 2-3; Cilt: 3, s. 124.

⁹⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 265, 274, 268, 338; Cilt: 3, s. 180, 415.

⁹⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 37, 93, 98, 196, 461; Cilt: 4, s. 52. 138, 759.

⁹⁷⁹ Konu ile ilgili ayrıntılı inceleme için bkz. Mustafa Sadık er-Rafî (ö. 1356/1937), **İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belagatü'n-Nebeviyye**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2005, ss. 98-189; Muhammed Ebu Musa, **el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâgiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, trs.; Mustafa Savî, **Menhecü'z-Zemahşerî**, ss. 217-263.

⁹⁸⁰ Neml Sûresi 27/88: “وَنَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...”

⁹⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 387.

⁹⁸² Bakara Sûresi 2/282: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِذَيْنِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...”

cevap metodu ile bunu şu şekilde izah etmektedir.

Soru: Burada ‘إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى’ yerine ‘دَيْنٍ’ kelimesi olmaksızın ‘إِذَا تَدَايَنْتُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى’ denilmesi gerekmiyor muydu? Neden ‘دَيْنٍ’ kelimesi tekrar zikredildi?

Cevap: ‘onu yazınız/فَاكْتُبُوهُ’ lafzındaki zamir ‘borç/دَيْنٍ’ kelimesine raci olsun diye bu kelime zikredilmiştir. Eğer zikredilmeseydi o zaman ‘فاكتبوا الدين’ denmesi gerekirdi ki, bu durumda âyetin nazmı güzel olmazdı.⁹⁸³

Elbette ki yukardan beri anlattığımız bütün bu ifadeler Zemahşerî’ye göre sadece metnin mu’ciz olup mananın metin kadar önemli olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur’ân yalnız metni ile değil aynı zamanda anlamı en güzel şekilde ifade etmesiyle de mu’cizdir ve onun anlaşılabilir olması mu’cizliğinin bir parçasıdır.⁹⁸⁴ Nitekim bu metin-anlam birlikteliği vurgusu müfessirin i’cazla ilgili sarfettiği cümlelerin hemen hemen hepsinde görülmektedir. Örneğin o, “*Elif Lââm Râ. İşte bunlar apaçık kitabın âyetleridir.*”⁹⁸⁵ âyetindeki ‘الْمُبِين/apaçık’ kelimesinin izahında, Kur’ân’ın Arapça nazil olduğu için Araplara karışık gelmeyecek şekilde apaçık olduğunu, iyice düşünenlerin onun bir beşer sözü olmayıp Allah katından gönderildiğini anlayacaklarını ve ondaki âyetlerin Arapları aciz bırakma ve susturma fonksiyonu icra ettiğini söyler. Böylece Kur’ân’ın sadece edebî değil aynı zamanda apaçık ve anlaşılabilir olması bakımından da mu’ciz olduğunu belirtmiş olur.⁹⁸⁶

2.9.2. Gayba Ait Haberler

Az önce yukarıda da belirttiğimiz üzere Kur’ân, gaybla ilgili haberler vermesi yönünden de mu’cizdir. Bu haberler hem gelecek hem de Peygamber’in ümmiliğine bağlı olarak geçmişle ilgili bilgileri kapsamaktadır. Zemahşerî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bu tür haberler hem Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispatlamakta⁹⁸⁷ hem de Kur’ân’ın mu’ciz olduğunu göstermektedir. Bunun en önemli delili de kendi ifadesiyle “*gaybî haberlerin doğruluğudur.*”⁹⁸⁸ Zira Kur’ân’ın nüzûlünden sonraki tarihsel süreçte gerçekleşmiş birtakım olayları bu çerçevede ele

⁹⁸³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 325.

⁹⁸⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 383.

⁹⁸⁵ Yusuf Sûresi 12/1: “الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ”

⁹⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 440.

⁹⁸⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 167; Cilt: 4, s. 506.

⁹⁸⁸ Keşşâf tefsirinde geçen metnin uzun hali şu şekildedir. “لَأَنَّ صَدَقَ الْإِخْبَارَ عَنْ الْغُيُوبِ مُعْجَزَةٌ وَآيَةٌ / Gaybla ilgili verilen haberlerin doğruluğu bir mucize ve delildir.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 341.

almak ve test etmek mümkündür. Bu minvalde Rumların ilk etapta mağlup olmalarına rağmen ileriki bir zamanda galip geleceklerini haber veren âyetler konuya ciddi ışık tutacak ve bizi bin dört yüz yıl öncesine götürerek gaybî i'câzın zihnimizde canlanmasını sağlayacaktır.

*“Elif Lâm Mîm. Rumlar yakın bir yerde yenildiler. Onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Her iki durumda da karar Allah’ındır. O gün geldiğinde mü’minler Allah’ın yardımıyla sevineceklerdir. Allah dilediğine yardım eder, O üstün olan ve merhamet edendir.”*⁹⁸⁹

Çok açık ve net bir şekilde bir milletin önce mağlup olup sonra galip geleceklerini ve bunun da mü’minleri sevindireceğini beyan eden bu âyetler Zemahşerî tarafından kıraat ve sebep-i nüzûl bilgisi başta olmak üzere en ince ayrıntısına varıncaya kadar incelenmiş ve nihayetinde şu yargı ile sona ermiştir:

*“Bu âyet, nübüvvetin sıhhatini ve Kur’an’ın Allah katından olduğunu gösteren apaçık delillerdendir. Çünkü burada Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği gaybî bir bilgi haber verilmektedir.”*⁹⁹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de geleceğe matuf belli bir olayın anlatıldığı ve test edilebilme özelliği taşıyan bu tür âyetler dışında kalıp ya da yapı itibariyle istikbali işaret eden cümle ve ifadeler de mevcuttur. Zemahşerî, hem dil hem de anlamsal bütünlüğü sağlama açısından bu tür yerleri de gaybdan haber vermeye yönelik olarak te’vîl etmekte ve i’câzın bir parçası saymaktadır. Bunun en belirgin ve ayrıntılı örneği konunun başından beri sık sık vurgu yaptığımız tehdî âyetindeki *“Eğer yapamazsanız ki asla yapamayacaksınız...”*⁹⁹¹ ifadesinin izahında yer almaktadır. Müellif bu ifadede nübüvvetin isbatına dair iki delil bulunduğunu söylemektedir. Bunlardan birisi kendisiyle meydan okunan şeyin mu’cizliğinin sıhhati diğeri ise muhatapların bu meydan okumaya asla karşılık veremeyeceklerinin önceden haber verilmiş olmasıdır ki bu da ancak Allah’a ait gaybî bir bilgidir.⁹⁹² Âyette hem doğru ve tutarlı bir zeminde meydan okumanın hem de fiil cümlesi ile⁹⁹³ gaybdan haber vermenin yer aldığını söyleyen Zemahşerî, birtakım açıklamalar yaptıktan sonra *“asla yapamayacaksınız”* ifadesinin nasıl gaybdan haber verme ve dolayısıyla mu’ciz olduğunu sorgular. Ona göre muhataplar, Kur’ân’ın bu meydan okumasına

⁹⁸⁹ Rûm Sûresi, 30/ 1-5: “... فِي بَعْضِ سِينِ اللَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدُ (3) فِي بَعْضِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (2) فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) وَيَوْمَئِذٍ يُفْرَجُ الْمَوْدِيْنُ (4) يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5)”

⁹⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 467.

⁹⁹¹ Bakara Sûresi, 2/24: “...فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا...”

⁹⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 101.

⁹⁹³ “...فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا”

azıcık karşı koymuş olsalardı bunu insanlar mutlaka naklederlerdi. Zira böyle bir şeyin özellikle Kur'ân'a saldıranların daha fazla olduğu bir ortamda gizli saklı kalması âdeten mümkün değildir. Sonuçta böyle bir bilgi nakledilmediğine göre Kur'ân bu ifade ile gaybdan haber vermektedir ve dolayısıyla da mu'cizdir.⁹⁹⁴

Ana teması veya cümle yapısı gelecekle alakalı olan benzer örneklerin hepsi Keşşâf tefsirinde gaybdan haber verme ile ilişkilendirilmekte ve Kur'ân mu'cizliğinin göstergesi sayılmaktadır.⁹⁹⁵ Ancak belki de bundan daha önemlisi geçmişe yönelik haberlerin yani kıssaların, hem de bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından gaybî bilgi olarak nasıl kabul edildiği meselesidir.⁹⁹⁶ Zira malum olduğu üzere kıssalar ilâhî dinlerin hepsinin ortak konularından birisidir ve bu tür bilgiler tamamen ya da kısmen insanoğlunun kültür mirasında mevcuttur. Dolayısıyla bunların gaybî haber kabul edilmesinin ayrı bir izahı olması gerekmektedir.⁹⁹⁷

Kur'ân-ı Kerîm ilgili âyetlerde bu soruyu, olaylar yaşanırken Hz. Peygamber'in onların yanında olmaması, ne onun ne de kavminin kıssalardan haberinin bulunmaması şeklinde cevaplamakta ve gayb meselesini Hz. Peygamber ile kavmi açısından bilinemezlik olarak belirtmektedir.⁹⁹⁸ Zemahşerî de kıssalar bağlamındaki bu gaybî haberlerin Kur'ân'da bulunmasının, Hz. Peygamberin nübüvvet delillerini çoğalttığını, mu'cizelerini artırdığını söylemekte ve Keşşâf tefsirinde yer alan ifadelerden anladığımız kadarıyla bunu Peygamber'in ümmî oluşuna bağlamaktadır.⁹⁹⁹

Farklı kalıplarla beraber Kur'ân'da yer alan ümmî kelimesi ile ilgili geçmişten günümüze birçok fikir ortaya atılmıştır. Hz. Peygamber'in önceleri okuma yazma bilmediği ancak sonradan öğrendiğini iddia edenler olmakla beraber İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu *ümmî*'nin '*okuma yazma bilmeyen*' anlamına

⁹⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 102.

⁹⁹⁵ Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 101, 167, 644; Cilt: 2, s. 589; Cilt: 4 s. 346, 652.

⁹⁹⁶ Bazı kıssaların akabinde geçen “مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ”/sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz gayb haberlerindendir” ifadesi için bkz. Al-i İmrân Sûresi 3/44; Hud Sûresi 11/49; Yusuf Sûresi 12/102.

⁹⁹⁷ Gaybî haberlerin i'câz sayılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, “Kur'ân ve İ'câzü'l-Kur'ân (Gaybî Haberler)”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss.479-491.

⁹⁹⁸ İlgili âyetler için bkz. Al-i İmrân Sûresi 3/44: “ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ...”; Hud Sûresi 11/49: “...ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا...”; Yusuf Sûresi 12/102: “...ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ”.

⁹⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 86.

geldiğinde hemfikirdirler. Müsteşrikler de ilk defa Medine döneminde ortaya çıktığını söyledikleri bu kelimeye İbraniceyi temel alarak ‘putperest, kutsal kitabı olmayan kimse’ anlamını yüklemişlerdir.¹⁰⁰⁰ Nispeten daha ılımlı bir müsteşrik olan W. Montgomery Watt ise Kur’ân’da yer alan *ümmî* kelimesini, bütün formlarını ve İslam alimleri tarafından Hz. Peygamberin okuma yazma bilmediğinin delillendirildiği âyetleri inceledikten sonra *ümmî*’nin Yahudi olmayan anlamına geldiğini ve İbranice ‘*umot haolam*’ (dünya halkları) kelimesinden türetildiğini söylemektedir ki bunu burada özellikle zikretmemizin nedeni az sonra Zemahşerî’nin görüşünü aktardığımızda daha iyi anlaşılacaktır.¹⁰⁰¹ Zira Zemahşerî de *ümmî* kelimesinin izahında benzer açıklamalara yer vermektedir. Ancak onun görüşünün sadece bundan ibaret olmadığı da aşîkârdır.

Zemahşerî, *ümmî* lafzının, diğer milletlere nazaran okuma yazma özelliğinden yoksun bir toplum olduğu için Araplara nisbet edildiğini söylemekte¹⁰⁰² ve tefsirinde kelimeyi ağırlıklı olarak buna uygun bir şekilde ‘okuma yazma bilmeyen’ anlamında ele almaktadır. Örneğin “*Sen bundan önce bir kitabı okuyamaz ve yazamazdın. Eğer bunları yapabilseydin o zaman müşrikler senden şüphelenirlerdi*”¹⁰⁰³ âyeti onun tarafından bizi ilgilendiren bölümleriyle şu şekilde tefsir edilmektedir.

1. *Sen ümmîsin. Hiç kimse sana kitap okumayı ya da yazmayı öğretmedi. Eğer buna dair en ufak bir işaret olsaydı ehli kitaptan iptalciler (mubtilûn) şüpheye düşerler ve ‘Kitaplarımızda geleceği bildirilen peygamber, okuma yazma bilmeyen ümmî bir peygamberdir’ derlerdi. Ya da Mekke müşrikleri de şüpheye düşer ve ‘Belki de o, Kur’an’ı birinden öğrendi ya da kendi eliyle yazdı.’ derlerdi.*

¹⁰⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Önkâl, “Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1986, Sayı: 2; Remzi Kaya, “Kur’ân’da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, Cilt:11, Sayı:1; Mehmet Soysaldı-Songül Şimşek, “Kur’an’da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber’in Ümmiliği Meselesi”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2003, Cilt: 7, Sayı: 16, ss. 85-102; Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2012, Cilt: 42, ss. 309-310; Ziya Şen, “Kur’an’da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2006, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 203-218; Necmettin Gökkır, “Hz. Muhammed’in Ümmî Olması Kur’an-ı Kerim’in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]**, 2008, Sayı: 17, ss. 197-222; Abdülvahap Özsoy, Hz. Peygamber’in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, Sayı: 31, ss. 150-170.

¹⁰⁰¹ W. Montgomery Watt, **Kur’ân’a Giriş**, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 49.

¹⁰⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 529.

¹⁰⁰³ Ankebût Sûresi 29/48: ‘وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّوهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَازَمْتُمُ الْمُتَعَبِّلُونَ’

2. Allah Teâlâ onları “mubtilûn” diye adlandırmıştır. Çünkü onlar, şüpheden irak bir şekilde ümmî olduğu halde, Hz. Peygamber’i inkâr ettiler. Böylelikle Allah Teâlâ, sanki “Peygamberi inkâr ederek yanlış yolda olan bu kimselerin (mubtilûn), peygamberin ümmî olmaması durumunda çok daha fazla şüphe içinde olacaklarını” söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla o, **okuryazar olmayınca** şüphelenmeleri için hiçbir sebep kalmamıştır.

3. Âyette yazı yazarken kullanılan ‘sağ elin ile/يَمِينُكَ’ ifadesinin geçmesi onun **yazı yazma özelliğinin bulunmadığını** ayrıca tasvir etmektedir. Nitekim sen ‘Emiri bu kitabı eliyle yazarken gördüm.’ dediğinde onun bizzat kendisinin bu yazma işini üstlendiğini daha güçlü ifade ettiğini görmez misin?¹⁰⁰⁴

Âyetin her türlü açıklamasını yukarıda belirttiğimiz çerçevede yapan ve bir anlamda Hz. Muhammed’in okuma yazma bilmediğini bu âyetle delillendiren müfessir, diğer peygamberlerin okuma yazma bildiklerini, Hz. Muhammed’in ise bilmediğini/ümmî, onların kutsal kitaplarından farklı olarak sadece Kur’ân’ın mu’ciz olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰⁵

Ancak bizim asıl dikkatimizi çeken Zemahşerî’nin **ümmîliği** bazen *ders almamış, eğitim görmemiş kişi ve kendisine kitap verilmeyen toplum* şeklinde izah ediyor olmasıdır. Çünkü bu bakış açısı zımnen peygamberin okuma yazma bilebileceği anlamını taşımakta ve müfessirin yukarıdaki görüşü ile çelişmektedir. Belki Recep Orhan Özel gibi düşünüp böyle bir tutarsızlığın olmadığını, Zemahşerî’nin hiçbir yerde Peygamber’in okuma yazma bildiğini söylemediğini dolayısıyla ona göre kelimenin her iki muhtevayı da kapsamasının daha makul olduğunu söylemek ve çelişki gibi gözükten bu durumu izah etmek mümkündür.¹⁰⁰⁶ Fakat bize göre durum böyle değildir. Elbette ki müfessirin net bir şekilde Peygamber’in okuma yazma bilmediğini/ümmî söylediğinin farkındayız. Ancak ümmî kelimesi mevzubahis olduğunda Keşşâf’ta, kelimeye yönelik günümüz ifadeleriyle ciddî bir etimolojik ya da semantik tahlilin yer almaması ve kelimenin diğer türevlerinin âyetlerde farklı yorumlanması ister istemez bir tutarsızlık izlenimi doğurmaktadır. Zira i’câzı bu denli önemseyen ve bunu peygamberin okuma yazma bilmemesi temeline dayandıran, nübüvveti ve Kur’ân’ın ilahîliğini birçok yerde bununla ispat eden, hele bir de tefsir alanında iddiası olan bir kişinin, Kur’ân’la ilgili farklı paradigmalara yönlendirecek böyle bir konuda daha tutarlı olması ve izahlarını

¹⁰⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 458.

¹⁰⁰⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 458. Benzer açıklamalar için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 264; Cilt: 4, s. 738.

¹⁰⁰⁶ Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsiri’nin Kur’an İlimleri Yönünden İncelenmesi, s. 283.

bir bütünlük içinde yapması en doğru olan yöntemdir.

Tekrar konuya dönecek olursak kelimenin *okuma yazma bilmezlik* dışındaki bu diğer muhtevasını Zemahşerî'nin açıklamalarında çok sarih bir şekilde görmek mümkündür.

*Kur'an, öğrenim görmemiş, ders dinlememiş, ömründe bir saat olsun bilginlerle karşılaşmamış ümmî bir kişiden sâdır olmuştur. O, bilginlerin olduğu bir şehirde yetişmemiştir ki onlardan fasih bir kitap okusun da usul ve fûru' ilimleriyle, geçmiş ve geleceğin haberleriyle donanmış olarak ve Allah'tan başka kimsenin bilmediği gaybî konular hakkında konuşarak diğer bütün fasih, mensur ve manzum sözlerin üstünde bir söz söylesin. Aranızda kırk sene yaşad, onun bütün hayatını biliyorsunuz, sizden hiçbir gizlisi saklısı yoktur. Bu söylediklerinin tek bir harfini bile daha önce ondan işitmediniz. Ona, Kur'an'ı en yakınlarından birisi de öğretmedi.*¹⁰⁰⁷

Buna ilaveten o, ümmî lafzının türevlerinden birisi olan 'ümmiyyûn/أميون' kelimesini *yazma bilmeyen*,¹⁰⁰⁸ anlamı dışında *ehli kitap olmayan*,¹⁰⁰⁹ *cahiliyye toplumu/kendisine kitap ve peygamber gönderilmeyen toplum*¹⁰¹⁰ anlamlarında da kullanmıştır. Bütün bunlar bize müfessire göre eğitim-öğretimin konusu, kaynağı ile o dönemde kimlerin bu bilgiye sahip olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu ikinci bakış açısının az önce yukarıda meselenin girişinde aktardığımız Watt'ın görüşü ile neredeyse birebir örtüştüğü de görülmektedir. Aralarındaki temel fark Zemahşerî'nin kelimenin kapsamına '*okuma yazma bilmeyen kişi*' anlamını da ilave etmesi ve bunu Kur'an i'câzının ana unsuru olarak kabul etmesidir. Buradan Watt'ın Hz. Peygamber'in ümmîliğiyle ilgili orijinal bir fikre sahip olmadığı, sadece İslâmî kaynaklarda yer alan görüşleri değişik formlarla tekrar ettiği sonucuna ulaşmak da mümkündür.

2.9.3. Sarfe Nazariyyesi

İ'cazü'l Kur'an'la ilgili bütün bu anlattıklarımızdan sonra son olarak önemine binaen '*sarfe*' iddiasına değinmek ve Mu'tezilenin önde gelenlerinden birisi olan Zemahşerî'nin bunu kabul edip etmediğini belirtmek istiyoruz.

¹⁰⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 335. Benzer diğer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 530

¹⁰⁰⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 157, 347.

¹⁰⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 466.

¹⁰¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 589.

Sarfe düşüncesinin temeli, Arapça olarak indirilen Kur'ân'ın bir benzerini, kendisine meydan okunan Arapların söylemesinin aklen mümkün olduğu ancak onların bunu yapabilmekten Allah tarafından engellendikleri/sarfe ve aciz bırakıldıkları iddiasına dayanmaktadır. Bu iddia mu'tezilî ulemâ başta olmak üzere, bazı sünnî ve şîî âlimler tarafından da zaman zaman dillendirilmiş ancak hiçbir şekilde fikir birliği sağlanamamıştır.¹⁰¹¹ Özellikle Mu'tezilî âlimlerin başı çektiği bu konuda mezhebin önde gelen isimlerinden birisi olan Zemahşerî'nin tavrı oldukça önemlidir. Fethi Ahmet Polat, Zemahşerî'ye göre Bakara sûresi 2/24. Âyetteki '*min mislihi*/*مِنْ مِثْلِهِ*' kelimesinin muhtemel izahlarından birisinin "*Muhammed gibi ümmî birisinden*" şeklinde olduğunu¹⁰¹² -biraz zorlama bir yorumla- bunun sarfecilerin iddiaları ışığında yapıldığını ve dolayısıyla Zemahşerî'nin sarfe iddiasını kabul ettiğini söylemekte ancak bunun dışında herhangi bir örnek ya da açıklamaya yer vermemektedir.¹⁰¹³ Recep Orhan Özel ise konuya yönelik farklı fikirleri sıralayıp tahlil ettikten ve uzun uzadıya anlattıktan sonra Zemahşerî'nin Keşşâf'ın hiçbir yerinde sarfe ile ilgili bir görüş beyan etmediğini, genel anlamda sarfeyi kabul ettiği izlenimi verecek açıklamalarının da olmadığını, onun i'câzla ilgili görüşlerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemekte ve müfessirin görüşünün anlaşılabilmesi için Keşşâf dışındaki eserlerine bakılmasını tavsiye etmektedir.¹⁰¹⁴ Bu minvalde o, müfessirin i'câz konusu için özel olarak kaleme aldığı '*İ'cazu Sureti'l-Kevser*'¹⁰¹⁵ adlı eserine başvurmakta ve onun sarfeyi kabul etmediğini kendi cümleleri ile ispat etmektedir. Bahsi geçen eserde Zemahşerî şöyle demektedir.

Sarfe lafını bir kenara bırak. Çünkü sarfe, İslam'da ilk defa Nazzam'ın gaflet ve cinnet eseri söylediği sözlerden ibarettir. Onun bu sözlerine karşı cevap verilmiştir. Eğer söyledikleri doğru olsaydı hikmet-i ilahi olarak Kur'an'ın en zayıf ve en aşağı tarzda, en düşük ve en bayağı üslupta, belagat güzelliklerinden en âri şekilde ve parlak akıl cevherlerinden en uzak halde indirilmesi gerekirdi. Sonra da söz söyleme sanatının zirvesinde bulunan kişilere şöyle denilirdi: Onun gibi ve onun seviyesinde bir söz getirin. Ardından ilahi engelleme (hacz) önlerini keser ve acziyetleri ortaya çıkardı. Bu durumda şöyle denirdi: "Allah, onları mahir oldukları alanın en basitini ve yapabileceklerinin en kolayını

¹⁰¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bakıllanî, İ'câzü'l-Kur'ân, ss. 8, 12-13, 30; er-Rafî, İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belagatü'n-Nebeviyye, ss. 101-102; Mustafa Müslim, **Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2005, ss. 58-75; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, Cilt: 36, ss. 140-141; "İ'câzü'l-Kur'ân", Cilt: 36, ss. 404.

¹⁰¹² Konunun başında bu yorumun Zemahşerî'nin tercih ettiği bir görüş olmadığını belirtmiştik.

¹⁰¹³ Fethi Ahmet Polat, Mu'tezilî Tefsirin Eleştirisi, s. 167.

¹⁰¹⁴ Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi, s. 288-93.

¹⁰¹⁵ Zemahşerî, **İ'câz-u Sûreti'l-Kevser**, thk. Hâmid el-Haffaf, Dâru'l-Belâga, 1991.

söylemekten alıkoymuştur.¹⁰¹⁶

Biz de Zemahşerî'nin sarfe iddiasını kabul ettiği kanısında değiliz. Keşşâf tefsiri ciddi bir incelemeye tabi tutulduğunda ne açık bir şekilde ne de zımnen bu iddiayı destekleyecek hiçbir cümlemin onda yer almadığı görülmektedir.

Sonuç olarak Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın, Arapların, belagat ve beyân sahiplerinin aciz kaldığı bir nazım ve üslupla bizzat Allah tarafından telif edildiğini,¹⁰¹⁷ belagat ve fesahatin bütün özelliklerini kendisinde barındırdığını¹⁰¹⁸ ve bu özellikleri ile muhataplarına meydan okuduğunu, bunu da özellikle nazım ve gaybî haberler verme yoluyla yaptığını söylemek yerinde olacaktır.¹⁰¹⁹

2.10. MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'e kendi kavminin diliyle Arapça olarak indirilmiş ilâhî bir kelimedir.¹⁰²⁰ Allah Teâlâ onun ilâhî oluşunu *"Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı onda birçok çelişki bulurlardı."*¹⁰²¹ âyetiyle delillendirmiş ve onun beşer sözünde bulunan tutarsızlık, çelişki ve aykırılıklardan ârî olduğunu bildirmiştir.

Hiz. Peygamber hayatta iken Müslüman olan ve olmayan herkese Kur'ân'la ilgili gerekli açıklamaları yapmış, bu açıklamalar o dönemde kulaktan kulağa yayılmış ve böylece kapalı ya da anlaşılmamış birçok konu aydınlığa kavuşmuştu. Ancak onun vefatından sonra bir taraftan Müslümanların kendi içlerindeki itikadî, amelî ayrışmalar bazı âyetleri farklı anlama ve anlamlandırmaya sebebiyet verirken diğer taraftan karşılaşılan yeni kültürler Müslüman dimağlarda şüphe uyandırmak amacıyla -günümüzde özellikle sosyal medya aracılığıyla canlı bir şekilde devam eden-¹⁰²² Kur'ân'da birtakım tutarsızlık ve çelişkilerin olduğunu iddia etmeye başlamışlardı. Bütün bunlar sonucunda kitaplarda malzeme halinde bulunan bilgilere

¹⁰¹⁶ Zemahşerî, İ'câz-u Sûreti'l-Kevser, ss. 62. Konuyla ilgili benzer açıklamalar için bkz. ss. 29-36.

¹⁰¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 592, Cilt: 2, s. 440.

¹⁰¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113.

¹⁰¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 6.

¹⁰²⁰ Yûsuf Sûresi, 12/2.

¹⁰²¹ Nisâ Sûresi 4/82: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"

¹⁰²² Konuya yönelik bazı web sayfaları ve tartışmalar için bkz.

<http://www.ateistforum.org/index.php?showtopic=49934>;

<http://aydinlatici.blogcu.com/kurandaki-tutarsizliklar-ve-celiskiler/11667341>;

<http://panteidar.wordpress.com/2009/10/27/kurandaki-celiskiler/>. 15.05.2014.

yenilerinin eklenmesiyle, zihinleri meşgul eden bazı müşkil ve müteşabih âyetleri tefsir etmek ve Kur'an'ı, İslam'a muhalif akımlara karşı savunmak amacıyla, âyetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilafları inceleyen '*Müşkilü'l-Kur'an*' ilmi ve buna yönelik kitaplar ortaya çıktı.¹⁰²³ Kapsamı ve muhtevası birbirinden farklı olan bu kitaplarda Müslümanlar arasında farklı yorumlanan âyetler, Kur'an'da var olduğu vehmedilen müşkiller, bunları doğuran sebepler ve çözüm yolları ayrıntılı bir şekilde araştırmacıların istifadesine sunuldu.¹⁰²⁴

Bu bağlamda kendinden önceki bütün bu bilgi birikiminden haberdar olan ve Kur'an'ı tefsir etmede akla son derece önem veren Zemahşerî de bir taraftan âyetlerde herhangi bir çelişki, tutarsızlık, zıtlık ve yanlışlık olmadığını '*işkâl/اشكال*' ve '*tenâkuz/تناقض*' kelimeleriyle izah etmiş;¹⁰²⁵ diğer taraftan '*كيف صح، كيف جاز، كيف طابق،*' gibi sorgulayıcı terimlerle Kur'an'ın dilsel, anlamsal, mantıksal ve felsefî tutarlılığını yani iç bütünlüğü ve evrenselliğini oldukça güzel bir şekilde dile getirmiştir.¹⁰²⁶ Onun bu açıklamaları, *Müşkilü'l-Kur'an* kavramını, kelime ve anlama problemini içerecek tarzda çok geniş bir yelpazede ele aldığını bize göstermiştir.

Müfessirin böyle aklî derinlikli izahlar yapmasının ardında mezhebî

¹⁰²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'an", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, s. 164; Murat Sülün, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 329-335.

¹⁰²⁴ İbn Uyeyne'nin (ö.198/814) **Cevâbü'l-Kur'an**'ı, Kutrub'un (ö. 210/825) **er-Redd ale'l-Mülhidîn fi Teşâbühi'l-Kur'an**'ı ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) **er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**'si ilk dönem zındık ve mülhitlerinin Kur'an'ın ilâhî olmaması konusunda uyandırmaya çalıştıkları şüpheleri gidermeye yönelik çalışmalar olsa da kaynaklarda özellikle bu konuya yönelik olarak yazılmış kapsamlı ilk eserin İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) '**Te'vîl-ü Müşkili'l-Kur'an**' adlı kitabı olduğu zikredilmektedir. Daha sonraki dönemlerde yazılmış kitaplar ve içerikleri hakkında sistematik bilgi için bkz. Adem Yerinde, "Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2007, Sayı: 16, ss. 29-61. Ayrıca bir Ulûmu'l-Kur'an meselesi olarak Müşkilü'l-Kur'an'ın içeriği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, ss. 175-178; Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'an", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1989-1992; Sayı: 7-10, ss. 79-112; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, ss. 221-228.

¹⁰²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 335; Cilt: 3, s. 133; Cilt: 4, s. 50, 319. Zemahşerî, çok kesin çizgilerle ayırmamakla birlikte işkâl/اشكال kavramını daha ziyade dil ve edebiyat; tenâkuz/تناقض kavramını ise anlamsal müşkillerin izahı için kullanmaktadır. Ayrıca o, bu kelimelerin geçtiği yerlerde açıklama ya da eş anlamlık sadedinde '*muhtelif*' ve '*iştibah*' kelimelerine de yer vermektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 209; Cilt: 4, s. 396. İşkâlin kavramsal yapısı için bkz. Murat Sülün, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, ss. 329-330.

¹⁰²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 560; Cilt: 2, s. 80, 405; Cilt: 3, s. 449; Cilt: 4, s. 49.

eğiliminin, yaşadığı coğrafyanın sosyal-siyasi renginin, İslâm'ın dünya sathında kazandığı ivmenin ve buna bağlı olarak diğer kültürlerle sık sık karşılaşılıyor (mücadele anlamında) olmasının elbette ki büyük önemi vardır. Ancak sebebi ne olursa olsun hem Kur'ân'ı savunan hem de muhataplarına Kur'ân'ın nasıl meydan okuduğunu gösteren bu ikinci türden sorgulayıcı açıklama ve değerlendirmeler bize göre Keşşâf'ın -her ne kadar Keşşâf, ilim camiasında dilsel tefsirler kategorisinde ele alınıyor olsa da- en önemli ve de farklı özelliklerinin başında yer alır. Dolayısıyla Keşşâf için bir tanımlama yaparken ve onun hangi kategoride bir tefsir olduğu hususunda fikir beyan ederken sadece dilsel izahların çokluğunun değil *Müşkilü'l-Kur'ân* temelindeki bu özelliğinin de dikkate alınması zaruridir. Çünkü Keşşâf, ilk bakışta her ne kadar dilsel bir tefsir olarak gözüküyorsa da aslında o bunun da ötesinde bütün unsurlarıyla beraber Kur'ân'ın ilahî kelamlığını, doğruluğunu ve evrenselliğini muhataplara etkileyici bir dille anlatmayı amaçlayan *meydan okuyucu* bir tefsirdir.

Keşşâf'ın karakteristik özelliğini yansıtan bu cümlelerden sonra tekrar Zemahşerî'nin *Müşkilü'l-Kur'ân*'ı nasıl anladığı ve anlattığı konusuna dönecek olursak onun izahlarının iki nokta etrafında toplandığını görürüz. Bunlar âyet içi veya âyetler arası müşkil gibi görünen yerler ile akıl-nakil birlikteliği ve çelişmezliğini bize gösteren muhtevanın izahıdır.

2.10.1. Müşkil Gibi Görünen Yerlerin İzahı

Müşkil gibi görünen yerler, konuya münhasıran yazılmış eserlerde ve tefsir kitaplarında 'müşkil' başlığı altında ele alınan, âyet içi ve âyetler arası anlam, dil ve belagat çelişkileri ile kelime kullanımındaki farklılıklar ve uyum (tenâsüb) gibi iç bütünlüğü ve tutarlılığı ifade eden birçok konuyu kapsamaktadır. Az önce yukarıda atıfta bulunduğumuz makale ve kitaplar bütün bunları ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve konularına göre sistematik bir tasnife tabi tutmaktadır. Zemahşerî de yeri geldikçe bütün bunlara mutlaka temas edip, müşkileri çözmeyi kendisine bir vazife addetmekte ve Kur'ân'da çözümsüz hiç bir problemin/müşkilin bulunmadığını

söylemektedir.¹⁰²⁷ Ona göre ‘Ebb/عَبَّ’¹⁰²⁸ kelimesinin anlamına yönelik olarak Hz. Ebû Bekir’in ‘Allah’ın kitabı hakkında bilgim olmayan bir şeyi söylersem hangi gök beni altında barındırır ve hangi yer beni üstünde taşır’¹⁰²⁹ sözü ile Hz. Ömer’in ‘vallahî bu bir külfettir.’¹⁰³⁰ Ey Ömer’in anasının oğlu! Ebb’in ne olduğunu bilmesen ne olur ki? Siz Kur’ân’da manası açıkça anlatılanlara uyunuz, onun dışındakileri bırakınız’ ifadesi,¹⁰³¹ Kur’ân manalarını ve müşkillerini araştırmaya engel teşkil etmemektedir. Zira bütün gayretini amel etmeye yönlendiren sahabenin, ameli gerektirmeyen azıcık bir ilimle meşgul olması yüküdür. Nitekim bu ifadeler de kelime anlamlarıyla meşgul olmak yerine âyetin fehvasınca bütün nimetler için şükre yönelmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber ne de sahabenin Kur’ân âyetlerinin araştırılmasını engellemeye yönelik hiçbir ifadesi asla söz konusu değildir.¹⁰³²

Müfessirin Kur’ân’da yer alan anlam, dil ve belagat temelindeki müşkilleri nasıl çözdüğünü çok fazla ayrıntıya girmeden birkaç örnekle izah etmek yerinde olacaktır. Zemahşerî, Kur’ân-ı Kerîm’deki “...o gün aralarında akrabalık bağı kalmaz...”¹⁰³³, “hiçbir dost dostunun halini sormaz”¹⁰³⁴ ifadeleri “onların kimisi diğerinin halini sorar”¹⁰³⁵, “...aralarında tanışır...”¹⁰³⁶ ifadeleriyle çelişmediğini/tenâkuz söylemekte ve bunu iki şekilde izah etmektedir.

1. Kıyamet gününün süresi elli bin senedir. Bu süre zarfında insanların birbirlerinin halini sorup tanışacakları ya da korkunun şiddetinden dolayı böyle bir tanışmanın hiç akıllarına gelmeyeceği çeşitli dönemler ve durumlar vardır.

2. İnsanların birbirlerini tanımamaları Sur’a ilk defa üfürüldüğü zaman söz konusudur. Sur’a ikinci defa üflendiğinde onlar kabirlerinden kalkar, birbirleriyle tanışır ve hallerini sorarlar.¹⁰³⁷

¹⁰²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 473. Kur’ân’daki müşkillerin bilinebileceğine yönelik bir örnek ve açıklama için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 473.

¹⁰²⁸ Kelimenin geçtiği âyet için bkz. Abese sûresi 80/31: “وَفَاكِهَةً وَأَبًّا”

¹⁰²⁹ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), el-Kitabu’l-Musannef fi’l-Ehâdisi ve’l-Âsâr, Cilt: 6, s. 136, Hadis No: 30107.

¹⁰³⁰ Metinde ‘التكلف’ kelimesi geçmektedir. Biz bu kelimenin burada ‘külfet’ veya ‘yük’ olarak Türkçeye aktarılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

¹⁰³¹ Hâkim en-Nisâbü’rî (ö. 405/1014), el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn, Cilt: 2, s. 514, Hadis No: 3897.

¹⁰³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 704-705.

¹⁰³³ Mu’mînûn Sûresi 23/101: “...فَلَا أَنْتَابَ لِيَهُنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ...”

¹⁰³⁴ Meâric Sûresi 70/10: “وَلَا يَسْأَلُ حِمِيمٌ حِمِيمًا”

¹⁰³⁵ Tûr Sûresi 52/25: “وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ”

¹⁰³⁶ Yûnus Sûresi 10/45: “...يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ...”

¹⁰³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 203-204.

Yine Zemahşerî aynı şekilde“... Allah, inananların koruyucusudur. Hakkı inkâr edenlerin ise koruyucusu yoktur.”¹⁰³⁸ âyetinin “...Herkes gerçek sahipleri olan Allah’a döndürülür...”¹⁰³⁹ âyetiyle çelişmediğini/**tenâkuz** söylemekte ve buna yönelik olarak da şu izahı yapmaktadır;

“Bu iki âyet arasında bir çelişki/**tenakuz** yoktur. Zira Allah, bütün kullarının Rabbi ve işlerinin sahibi olması bakımından hepsinin; yardım etme bakımından ise sadece müminlerin Mevlasıdır.”¹⁰⁴⁰

Yukarıda anlamlarını verdiğimiz âyetler arasında, anlamsal çelişkinin olmadığını bu şekilde izah eden Zemahşerî, benzer açıklamalarını âyet içinde,¹⁰⁴¹ iki âyet arasında,¹⁰⁴² soru cevap uyumunda¹⁰⁴³ ve aynı kıssaya yönelik bir bilginin değişik yerlerdeki farklı anlatımında¹⁰⁴⁴ da yapmakta ve Kur’ân’da bir tutarsızlığın ya da anlamsal uyumsuzluğun mevzubahis olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁴⁵

Kur’ân’ın bu her yönlü eşsiz muhteşem ahengine rağmen Müsteşrikler, sanki hep bir ağızdan sözleşmişçesine onun ilâhî bir metin olmadığını zira elimizde bulunan metnin Arapça bilen herkesin kolaylıkla görebileceği açık gramer hataları içerdiğini söylemekte ve böylece onun insan yapıtı olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰⁴⁶ Bu bağlamda müfessirimiz Zemahşerî, engin Arapça bilgisiyle olası itirazlara hicrî 6. asırda cevap vermiş ve Kur’ân’ın hiçbir âyetinde herhangi bir dil hatasının olmadığını olanca açıklığıyla mükemmel bir şekilde izah etmiştir. O, Kur’ân’da dil (sarf-nahiv) hatası olduğuna ancak “Kur’ân’ı incelemeyen, Arapçadaki ekolleri bilmeyen, farklı üslupların ustaca kullanımı hakkında herhangi bir fikre sahip olmayan kişilerin itibar edeceğini” söylemiştir.¹⁰⁴⁷

Örneğin“...altın ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda

¹⁰³⁸ Muhammed Süresi 47/11: “ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ”

¹⁰³⁹ Yunus Süresi 10/30: “وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ”

¹⁰⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 319.

¹⁰⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 255, 615.

¹⁰⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 341.

¹⁰⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 257; Cilt: 3, s. 583.

¹⁰⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 139; Cilt: 4, s. 50.

¹⁰⁴⁵ Zemahşerî, ... كيف ifadeleriyle âyetin her türlü anlamsal sorgulamasını yapmaktadır.Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 55, 560; Cilt: 2, s. 124; Cilt: 4, s. 49.

¹⁰⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Akif Koç, “John Burton'un "Kur'an'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1996, Cilt: 35; Moiz Emced, “Kur’ân’da Gramer Hataları (!)”, çev., M. Cevat Ergin-Ali Akay, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Diyarbakır, 2005, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 183-200.

¹⁰⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 590.

*harcamayanlar...*¹⁰⁴⁸ ifadesinde iki şeyden (altın, gümüş) bahsedilmektedir. Nahiv kuralları gereği bu iki şeye raci olan zamirin tesniye olması gerekir. Hâlbuki âyette ‘*lâ yünfikûneha/لَا يُنْفِقُونَهَا*’ denmiş ve müfred zamir kullanılmıştır. Müfessirimiz Zemahşerî, görünüşte var olan bu müşkilin çözümüne yönelik, birincisi kendi görüşü olmak üzere dört ayrı cevap vermektedir.¹⁰⁴⁹

1. Buradaki zamir lafza değil manaya racidir. Çünkü altın-gümüş, anlamlı bir bütünü, birçok çeşidi, dinar ve dirhemi ifade eden çatı kavramdır. Bu da tıpkı “Eğer müminlerden iki grup çatışırsa...”¹⁰⁵⁰ âyeti gibidir.
2. Zamirin mercii ‘*hazinele/الكنوز*’ kelimesidir.
3. Zamirin mercii ‘*mallar/الأموال*’ kelimesidir.
4. Bu ifadenin manası, tıpkı şairin ‘Ben ve (devem) Kayyar, orada yabancıyız’¹⁰⁵¹ beytinde olduğu gibi ‘o gümüşü ve altını *harcamayanlar/ولا ينفقونها والذهب*’ şeklindedir.

Âyetlerde gramer açısından ilk bakışta hata gibi gözüken birçok noktanın Keşşâf tefsirinde aynen yukarıdaki örnekte olduğu gibi titizlikle irdelendiği ve makul izahlar getirildiği görülmektedir.¹⁰⁵² Ancak gerek müfessirimiz ve gerekse İslâm âlimleri tarafından yapılan bu tür izahlara rağmen ya inançsızlık ya da ideolojik körlük sebebiyle, Arap dili gramer ve edebiyatının ilk ve asıl kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’de dilsel hataların bulunduğu vehmi maalesef hala devam etmektedir.¹⁰⁵³

Şimdiye kadar âyetlerin dil ve anlam tahlillerine yönelik aktardığımız örneklerden ve bilgilerden de anlaşıldığı üzere Zemahşerî’ye göre Müşkil kavramı, - her ne kadar kendisi kavramın tanımını net olarak yapmamış olsa da- sadece problem gibi gözüken hususların değil aynı zamanda anlaşılması zor ve açıklanması zorunlu olan yerlerin izahını da kapsamaktadır. Bu bağlamda onun belagate yönelik çözümlemeleri daha ziyade kelimenin, cümlenin, ifadenin ya da âyetin edebî yönden

¹⁰⁴⁸ Tövbe Sûresi 9/34: “...وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...”

¹⁰⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 268.

¹⁰⁵⁰ Hucurât Sûresi 49/9: “...وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...”

¹⁰⁵¹ el-Müberred, el-Kâmil fi’l-Lügati ve’l-Edeb, Cilt: 1, s. 253: “فَأَيُّ وَفَيَّارٍ بِمَا لَعَرِبَ”.

¹⁰⁵² Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 374, 478, 559; Cilt: 3, s. 173.

¹⁰⁵³ Ülkemizde, bu konuyla alakalı Turan Dursun ve onun izinden gidenler yazılı ve görsel medya aracılığıyla zihinleri bulandırmakta ve Müslümanların kalplerine şüphe tohumları serpmeye çalışmaktadırlar.

Bkz. <http://www.turandursun.com/forumlar/showthread.php?t=25168>. 20.01.2015.

izahı ve normal şartlarda ilk bakışta fark edilemeyen bu edebî sanatın anlama etkisinin vurgulanması şeklindedir.

Örneğin ana teması *riba* olan, ribanın haramlığının ve riba yiyenlerin öbür dünyadaki durumlarının anlatıldığı âyeti kerimede, bu kişilerin tutumlarına gerekçe olarak “*Alışveriş de ribâ gibidir*”¹⁰⁵⁴ dedikleri söylenmektedir. Zemahşerî bu ifadeye yönelik olarak, onlar, ‘bir kişi bir dirhemlik eşyayı iki dirheme satın alması caiz ise, bir dirhemi iki dirheme satması da caizdir’ diye düşünüyorlardı. Dolayısıyla âyette onların ribayı, alışverişe benzeterek helal kıldıklarını belirtmek üzere “*riba da alışveriş gibidir*” denmesi gerekmez miydi sorusunu sormaktadır. Cevap olarak, onların *ribanın* helal olduğuna inandıklarını, ribayı asıl yapıp alışverişini ona benzettiklerini dolayısıyla bu durumu ifade etmek üzere âyet-i kerimede *mübalâğa* yoluyla “*Alışveriş de ribâ gibidir*” dendiğini söylemektedir.¹⁰⁵⁵ Böylelikle müfessir, bir yandan âyetin edebî yönünü izah ederken diğer taraftan âyetlerin, nazil olduğu dönemin sosyo-kültürel yapısını ve muhatabın zihin dünyasını dikkate aldığını belirtmiş olmaktadır.

Hem dil hem de belagat açıklamalarının bir arada bulunduğu son bir örnekle bu alt başlığı bitirmek ve aslında müfessirin kapalı yerlerin izahına yönelik olarak yaptığı açıklamaların iç içe geçmiş konular bütününden oluştuğunu göstermek istiyoruz. “*Allah’ın gökyüzünden indirdiği suyla yerin yeşerdiğini görmez misin?...*”¹⁰⁵⁶ ayetinde fiili mazi yerine fiili muzari kullanılarak ‘*fetusbihü*’/فُتْصِبُ denmesinin sebebi Zemahşerî’ye göre yağmurun etkisinin uzun bir süre devam ettiğini göstermek içindir. Nitekim “*Falanca bana, falan yıl ikramda bulunmuştu. Şimdi ben de sabah akşam ona teşekkür ediyorum*”¹⁰⁵⁷ denilir. Eğer bunun yerine “*sabah akşam teşekkür ettim*”¹⁰⁵⁸ denilseydi önceki ifadenin yerini tutmazdı. Ayrıca ‘*fetusbihu*’/فُتْصِبُ kelimesi, bahsedilen anlamı vurgulamak için istifhamın cevabı olmak üzere mansup değil merfu okunmuştur. Çünkü bunun manası yeşilliğin bulunduğunu söylemektir. Eğer kelime mansub okunsaydı o zaman tam zıt bir anlam

¹⁰⁵⁴ Bakara Sûresi 2/275: “... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا...”

¹⁰⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 320-321.

¹⁰⁵⁶ Hac Sûresi 22/63: “... أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً...”

¹⁰⁵⁷ “أُنعِمَ على فلان عام كذا، فأروح وأغدو شاكرًا له”

¹⁰⁵⁸ “فرحت وغدت”

ifade edilmiş ve yeşilliğin bulunmadığı söylenmiş olurdu. Bu da tıpkı “*Benim sana ikramda bulunduğumu görmedin mi? Gördün ki teşekkür ediyorsun*”¹⁰⁵⁹ denilmesi gibidir. Eğer bu ifadenin sonundaki ‘teşekkür ediyorsun/ فتشكر’ kelimesi mansub okunursa, kişinin teşekkür etmediği ve kendisinden şikâyetçi olunduğu; merfu okunursa teşekkür ettiği ifade edilmiş olur.¹⁰⁶⁰

Bizim belagat ana teması altında aktarmayı uygun gördüğümüz kelimenin kalıbına yönelik bu izah dışında âyetlerdeki her bir lafzın neden kullanıldığına¹⁰⁶¹ ve aynı cümlelerin bazı sûrelerde neden değişik kelimelerle ifade edildiğine¹⁰⁶² varıncaya kadar -konunun sınırlılığı dolayısıyla bizim burada ayrıntısıyla anlatamadığımız- birçok nokta Keşşâf tefsirinde Müşkilü’l-Kur’ân bağlamında titizlikle ele alınmakta ve araştırmacıların istifadesine sunulmaktadır.

2.10.2. Muhtevanın İzahı

Bir önceki başlık altında Kur’ân’ın iç bütünlüğü ve tutarlılığını ifade eden müşkil gibi görünen yerlerin müfessir tarafından nasıl izah edildiğine temas etmiştik. Burada ise muhtevanın izahı ile kastettiğimiz Zemahşerî’nin Kur’ân buyruklarının akla, realiteye ve dolayısıyla kendi anladığı şekliyle İslâm’a uygunluğunu anlattığı ya da diğer bir ifade ile akıl-nakil birlikteliği ve çelişmezliğini bize gösteren daha ziyade kelâmî izahlardır. Bunların büyük çoğunluğunun özellikle mezhebî eğilim doğrultusunda yapıldığı kuşku götürmez bir gerçektir. Bu tür izahlarla Zemahşerî İslâm’ın evrenselliğini, Kur’ân’ın akla-mantığa uygunluğunu ve yaşanabilirliğini gözler önüne sermektedir.

Örneğin “*İnsanların hesabı yaklaştı fakat onlar gaflet içindeler, aldırış etmiyorlar*”¹⁰⁶³ âyetinde kıyametin yaklaştığından bahsedilmektedir. Zemahşerî burada âyetin nüzülü üzerinden beş yüz sene (bu gün için 1400 sene) geçmesine rağmen hala hesap günü gelmediği halde nasıl olurda ‘yaklaşmakla’ nitelemenin yapıldığını sorgular ve üç ayrı cevap verir. Böylelikle o, âyetin realiteye ve akla

¹⁰⁵⁹ “ألم تر أن أنعمت عليك فتشكر”

¹⁰⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 168.

¹⁰⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 648.

¹⁰⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 170.

¹⁰⁶³ “اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ” Enbiyâ Sûresi 21/1:

uygunluğunu denetlemiş olur.

1. Bu Allâh'a göre yakın demektir. Nitekim “*Senden azabın çabucak gelmesini istiyorlar. Allah sözünden caymaz. Rabbinin katındaki bir gün sizin saydığınız bin yıl gibidir.*”¹⁰⁶⁴ âyeti bu açıklamayı desteklemektedir.
2. Her gelecek yakındır. Uzaklık ise olmuş bitmiş, sona ermiş şeyler için geçerlidir. Dünyanın da baki kalan ömrü, geçip gidene nispetle daha kısa ve daha azdır. Nitekim ahir zamanda geleceği vaat edilen Son Peygamber’in artık gönderilmiş olması da bunu göstermektedir. Hz. Muhammed: “*Ben, kıyametin ilk esintilerinin gelmeye başladığı bir zaman diliminde gönderildim*”¹⁰⁶⁵ buyurmuştur. Ayrıca önceki âlimlerden birisi konuşmasında “*dünyanın akışı tersine döndü, kabın içinde kalan damlacıklar kadar bir ömrü kaldı*”¹⁰⁶⁶ demiştir.
3. Bir şeyin geride kalan kısmı, büyük kısmına nispetle az ise -haddi zatında çok olsa bile- onu azlıkla ve mesafe kısalığıyla nitelemek daha doğrudur.¹⁰⁶⁷

Müfessirin konunun başında aktardığımız terimler aracılığıyla muhtevaya yönelik yaptığı izahların büyük çoğunluğu kelâmî konuları kapsamaktadır. Nitekim Keşşâf’ın mu’tezilî bir tefsir olarak adlandırılması bize göre kısmen bundan ileri gelmektedir. Aslında belli bir dönemde belli birtakım olaylar neticesinde inen ve sonraki dönem yaşantısına kaynaklık teşkil eden âyetlerde bu tür yorum ve açıklamaların bulunması gayet tabii ve normaldir. Ancak bu normalliğe rağmen her izah edilen meselenin mutlak manada müşkil olduğu düşünülmemelidir. Zira dikkatli bir okuyucu, bu tür izahların onu kaleme alan kişinin zihniyeti ile doğru orantılı olduğunu hemen fark edecektir.

Bu bağlamda Zemahşerî, bir taraftan Kur’ân’ın realite ile uyumlu olduğunu yer yer vurgulamaya çalışırken¹⁰⁶⁸ diğer taraftan âyetlerin birbirleriyle

¹⁰⁶⁴ Hac Sûresi 22/47: “وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ”

¹⁰⁶⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru's-Seâde, Mısır, 1974, Cilt: 4, s.161; Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed Becavi, Dâru'l-Marife, Beyrut, Cilt: 3, s. 422.

¹⁰⁶⁶ Müslim, *Sahîh, Zühd*, 53, Hadis No: 2967.

¹⁰⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 3, s. 101.

¹⁰⁶⁸ Realiteye uyumla ilgili benzer bir örneğe daha önce Rûm sûresinin ilk ayetlerini anlatırken yer vermiştik.

çelişmediklerini, geniş anlamıyla İslam’a¹⁰⁶⁹ uygun olduklarını söylemekte ve bu minvalde açıklamalar yapmaktadır. Bizim bu açıklamaları müşkilin izahı olarak kabul etmemizi sağlayan temel faktör, bunların sorgulama neticesinde elde ediliyor olmalarıdır. Nitekim müellif, “*Ey Rabbimiz, hesabın görüleceği gün, beni, anamı babamı ve mü’minleri bağışla*”¹⁰⁷⁰ âyetinin izahında bir kişinin kâfir olduklarını bildiği halde anne-babası için bağışlanma talep etmesinin caiz olup olmadığını sorgular. Mezhebî görüşüne uygun olarak bunun aklen mümkün olduğunu ancak *tevkîfî* bir delil olduğu takdirde caizliğin ortadan kalkacağını söyler.¹⁰⁷¹ Böylelikle hem kelâmî bir konuya değinmiş hem de meseleye kendi perspektifinden bakarak bir anlamda aklın, herhangi bir hükmü, şeriata ihtiyaç duymaksızın idrak edebileceğini söylemiş olmaktadır.¹⁰⁷² Yine müfessir benzer bir sorgulamayı “...*Allah seni insanlardan koruyacak...*”¹⁰⁷³ ifadesinin izahında yapar ve Hz. Muhammed’in Uhud Savaşı’nda yüzünün yarılması ve dışının kırılmasının bununla nasıl bağdaştırılacağını sorgular. Cevap olarak, Peygamber’in öldürülme dışındaki diğer bütün bela ve sıkıntılara katlanması gerektiğini, peygamberlerin mesuliyetlerinden daha ağır ve meşakkatli hiçbir sorumluluk olmadığını ve dolayısıyla buradaki koruma ile ‘*öldürülmekten korumanın*’ kastedildiğini söyler.¹⁰⁷⁴

Müşkilü’l-Kur’ân’a yönelik yapmış olduğumuz bütün bu izahlardan sonra bunun özellikle anlamı kapalı ya da zor olan âyet ve kelimelerin anlaşılması açısından tamamlanmış ve bitmiş bir Kur’ân ilmi olmadığını düşünüyoruz. Zira insanlık devam ettiği müddetçe çeşitli sebeplerden dolayı yeni kültürler, algılamalar ve anlam dünyaları ortaya çıkacak ve bunlar insanların Kur’ân’ı anlamasında farklılıklara sebebiyet verecektir. Bugün ya da geçmişte müşkil olan bir Kur’ân ifadesi gelecekte belki de müşkil olmayacak onun yerine yeni müşkiller gündeme gelecektir. Bu da bizim Kur’ân üzerine düşünmemizi ve onu daha iyi anlamaya çaba sarfetmemizi sağlayacak ve böylece onun evrenselliği bir kez daha kanıtlanmış olacaktır.

¹⁰⁶⁹ Burada İslam’a uygun olma ile kastedilen, Kur’ân’ın iç bütünlüğe sahip olması ve âyetlerde yer alan muhtevanın Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar Allah’ın gönderdiği bütün emir ve yasaklarla uyumlu olmasıdır.

¹⁰⁷⁰ İbrahim Sûresi 14/44: “رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ”

¹⁰⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 562. Diğer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 696.

¹⁰⁷² Bu açıklamayı İbn Müneyyir yapmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 562.

¹⁰⁷³ Mâide Sûresi 5/67: “...وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...”

¹⁰⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 659.

Sonuç itibariyle anlam, dil ve belagete yönelik Kur'ân müşkillerinin geçmişten günümüze birçok tefsir ve konuya münhasır yazılmış olan eserlerde açıklandığını, bunların en başında yapmış olduğu izahlarla bu alanda ciddi bir çığır açan Zemahşerî'nin Keşşâf'ının geldiğini ve onun özellikle bu yönüyle ayrıca incelenmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

2.11. GARÎBÜ'L-KUR'ÂN

Allah Teâlâ İslâm'dan önceki bütün ilahî kitapları anlaşılabilirsin diye peygamberlerinin kavminin diliyle gönderdiği gibi¹⁰⁷⁵ Kur'ân-ı Kerîm'i de Hz. Muhammed'in lisanıyla apaçık Arapça bir kitap olarak indirmiştir.¹⁰⁷⁶ Arapça'yı fasih olarak konuşan ve çeşitli Arap kabilelerinin lehçe özelliklerini bilen Resûl-i Ekrem bazı ayetleri ve sahabenin anlayamadığı kısımları tefsir etmiş, böylece Kur'an-ı Kerîm'in ilk müfessiri olmuştur. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği, Kur'ân'dan açıklanmayan bir kelimenin, âyetin ya da konunun olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak şu bir gerçektir ki Rasûlullah, kelime bilgisinden ziyade âyetlerdeki hükümleri açıklayıp güzel ahlakın esasları üzerinde durmuştur. Böylelikle doğal olarak İslam'ın ilk yıllarından itibaren bazı sahabeler, Kur'an'daki birtakım kelimelerin manasına nüfuz edemediklerini belirtmişler ve bunları açıklamaya yönelik çaba sarfetmişlerdir.¹⁰⁷⁷

Sahabenin anlamı zor ve kapalı kelimelerle ilgili yapmış oldukları açıklamalar ve Kur'ân'da Kureyş lehçesi dışında diğer lehçe ve dillerden kelimeler bulunduğuna yönelik iddialar,¹⁰⁷⁸ *'az kullanılması sebebiyle manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimeleri açıklamakla ilgilenen'*¹⁰⁷⁹ *Garîbü'l-Kur'ân*

¹⁰⁷⁵ İbrahim Sûresi 14/4: “Biz, her elçiye kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın.../... وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ

¹⁰⁷⁶ Bkz. Yusuf Sûresi 12/2; Şûra Sûresi 42/7; Zuhur Sûresi 43/3.

¹⁰⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996, Cilt: 13, ss. 379-380.

¹⁰⁷⁸ Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığı ve yokluğuna yönelik iddialar, değerlendirmeler ve eserler için bkz. Mehmet Yavuz, “Mu'arreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler”, **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2001, cilt: 1, Sayı: 2, ss. 112-119; Semîh Ebû Muğûlî, **Kur'ân'ın Dilleri**, çev. Muammer Erbaş, İnsan Yay., İstanbul, 2003; Ferruh Karaman, “Kur'an'da Muarrab/Arapçalaşmış Kelimelerin İlgili Toplumlar Bağlamında Tahlili” **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 2013/1, Sayı: 37, ss. 119-152; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, ss. 77-100.

¹⁰⁷⁹ Hüseyin Elmalî-Şükrü Arslan, “Garîb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul,

ilmini ortaya çıkarmıştır. İslâm içindeki farklı ekollerin, diğer kültürlerle karşılaşmış olmasının ortaya çıkardığı fikrî ivmeye ve Arap olmayan kavimlerin Müslümanlığı kabul etmesine paralel olarak¹⁰⁸⁰ anlamı zor anlaşılan, Arapçalaşmış/muarrab ve diğer lehçelerdeki kelimeleri araştırmakla ilgilenen bu ilim dalına yönelik müstakil eserlerin yazımı daha da önem kazanmış ve giderek artış göstermiştir.¹⁰⁸¹

2.11.1. Manası Kapalı Kelimeler

Zemahşerî manasının anlaşılması için sözlüklere bakılma ihtiyacı duyulan kelimeleri, *garîb* değil kapsamını çok geniş tuttuğu *müşkil* terimi altında ele almaktadır. Onun bu tür kelimeleri *garîb* olarak tavsif etmemesi muhtemelen ‘anlaşılma’ problemi ile ilgilidir. Zira Kur’ân anlaşılсын diye o dönem insanların konuştuğu Arap Dili ile nazil olmuştur. Sahabenin bizzat kendilerinin yaşadığı birtakım olaylara binaen nazil olan Kur’ân’ı anlamamaları ya da anlamakta zorlanmaları aklen mümkün değildir.¹⁰⁸²

2.11.2. Lehçeler

Arap dilinin Kureyş lehçesinde nazil olan ve bu lehçeye göre İmam Mushaf’ında bir araya getirilip yazdırılan Kur’ân-ı Kerîm’de, farklı lehçelere ait kelimelerin varlığı meselesi tarihsel süreçte İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur.¹⁰⁸³ Zemahşerî de Kur’ân’ın, nazil olduğu Kureyş lehçesiyle yazıldığı ve onda diğer lehçelerden kelimelerin bulunmadığı ancak bazı kelimelerin ortak kullanım alanına sahip oldukları kanaatindedir. Nitekim Yûsuf Sûresin’de yer alan

1996, Cilt: 13, ss. 374.

¹⁰⁸⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü’l-Kur’ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 13, s. 380.

¹⁰⁸¹ Kronolojik sırasına göre, Garîbü’l-Kur’ân ilmine yönelik yazılmış eserler ve tahlilleri için bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, ss. 153-154; Ali Bulut, “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”, **Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 1999, Sayı:12-13, ss. 399-402.

¹⁰⁸² Müfessirin müşkil olarak tavsif ettiği ve bizim bir önceki başlıkta örnek olarak aktardığımız Ebb / عَبَّ kelimesine yönelik izahlara bakılabilir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 705.

¹⁰⁸³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşi, el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân, Cilt: 1, ss. 283-287. Ayrıca müsteşriklerin Kureyş lehçesi bağlamında Kur’ân diline yönelik farklı fikirlerinin bir özeti için bkz. W. Montgomery Watt, Kur’ân’a Giriş, ss. 101-103.

‘حَتَّى حِينَ’ ifadesinin¹⁰⁸⁴ İbn Mesud’a göre ‘عَنْ حِينَ’ şeklinde okunmasının Huzeyl lehçesi olduğunu belirten müfessirin, delil olarak Hz. Ömer’den naklettiği şu rivayet, bu görüşünü net bir şekilde gözler önüne sermektedir:

*H. Ömer bir kişinin ‘عَنْ حِينَ’ şeklinde okuduğunu işitir. Sana kim öğretti bunu diye sorar. İbn Mesud cevabını alması üzerine ona “Allah Teâlâ Kur’ân’ı Arapça olarak Kureyş lehçesinde indirdi, sen de onu insanlara Huzeyl ile değil Kureyş lehçesiyle okut” emrini verir.*¹⁰⁸⁵

Zemahşerî Kur’ân’ın Kureyş lehçesiyle indirilip yazıldığını kabul etmekle birlikte Huzeyl, Tayy, Hicaz, Temîm, Neha’, Necd, Akk, Tihâme, Kelb ve Gatafan ile isimsiz birtakım kabile lehçelerini¹⁰⁸⁶ de Keşşâf tefsirinde zikretmektedir. O, bunların büyük çoğunluğunu kıraatler bağlamında ele alırken¹⁰⁸⁷ az bir kısmını kelime anlamlarını ifade etmek için kullanmaktadır. Bizi burada ilgilendiren de bu az sayıdaki örneklerdir.¹⁰⁸⁸ Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki onun kelimelerin farklı lehçelerdeki anlamlarından bu şekilde yararlanması, Kur’ân’da farklı lehçelerden kelimelerin bulunduğunu değil, bir dildeki ortak kelime ve anlamların varlığını ifade etmektedir. Zira Keşşâf tefsirinde Kur’ân’ın ve İmam Mushaf’ının Kureyş lehçesinde olduğu vurgusu net bir şekilde dile getirilmekte ve buna göre bazı açıklamalar yapılmaktadır.¹⁰⁸⁹ Kaldı ki müfessirin Kur’ân’da başka lehçe ve dillerden kelimeler bulunabileceğine yönelik herhangi bir ifadesi de mevzubahis değildir.

Konuya örnekler ışığında bakacak olursak, müfessir, İnsân sûresindeki ‘zemherîra/زَمْهَرِيرًا’ kelimesinin¹⁰⁹⁰ izahında ‘denildi ki/قِيلَ’ terimiyle kelimenin Sa’leb’e göre Tayy lehçesinde ‘ay’ anlamına geldiğini bildirmekte ve delil olarak,

¹⁰⁸⁴ Yûsuf Sûresi 12/35: “ثُمَّ بَدَأَ هُؤْلَمٌ مِنْ بَعْدِهِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ لَهُنَّ حَتَّى حِينَ”

¹⁰⁸⁵ İbn Cinnî el-Mevsîlî (ö. 392/1001), **el-Muhteseb fi Tebyini Vucûhi Şevâzzi'l-Kırâati ve'l-Îzahi anha**, Vüzâratü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslamiyye, Mısır, 1999, Cilt: 1, ss. 342-343; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Danî (ö. 444/1053), **et-Taḥdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd**; thk. Ganim Kaddûrî Hamed, Mektebetü Dâru'l-Enbâr, Bağdat, 1988, s. 82; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 468.

¹⁰⁸⁶ Buradaki isimsiz lehçeler ifadesiyle “...söyleyen kişinin lehçesine göre/ ... على لغة من يقول” ifadesiyle aktarılan lehçeleri kastetmekteyiz. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 535. Ayrıca müfessir Ensar ve Arap lehçesi ifadesini de kullanmaktadır ki bize göre bununla lehçeden ziyade belirli bir kullanım dile getirilmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 293; Cilt: 2, s. 452.

¹⁰⁸⁷ Zemahşerî ‘garîp/غَرِيب’ lafzını *Garîbü'l Kur'ân*’ı ifade etmek için değil bir kıraat terimi olarak kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 590; Cilt: 3, s. 272, 440; Cilt: 4, s. 60, 670.

¹⁰⁸⁸ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 293; Cilt: 2, s. 287; Cilt: 4, s. 83, 788.

¹⁰⁸⁹ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 15; Cilt: 2, s. 468, 697; Cilt: 4, s. 608.

¹⁰⁹⁰ İnsân Sûresi 76/13: “مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْبَابِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَيْئًا وَلَا زَمْهَرِيرًا”

Bir gece ki; karanlıkları iyice koyulaştı

*Ben o gece boyunca yürüdüm gittim, zemherîr (ay) ise hiç parlamadı*¹⁰⁹¹

beytini aktarmaktadır. Bu bilgilerden hemen sonra da âyetin manasının “*cennet pür aydınlıktır onda ne güneşe ne de aya ihtiyaç duyulur*”¹⁰⁹² şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ve yine o aynı şekilde, “*Gerçekten de insan Rabbine karşı çok nankördür*”¹⁰⁹³ âyetindeki ‘kenûd’ kelimesinin önce ‘nankör’ anlamına geldiğini delilleriyle beraber belirtir ve Kelbî’den naklen kenûd’un, Kinde lehçesinde âsi; Benû Mâlik lehçesinde cimri; Mudar ve Rebîa lehçesinde ise nankör anlamına geldiğini aktarır.¹⁰⁹⁴ Daha sonra “*yani özellikle Rabbinin nimetine çokça nankör olan demektir*” der.¹⁰⁹⁵

Böylelikle her iki örnekte de görüldüğü üzere Zemahşerî, Kur’ân’da başka bir lehçenin varlığını değil, lehçeler arası ortak bir kelimenin anlamını ve o anlama binaen âyetin nasıl anlaşılması gerektiğini belirtmiş olmaktadır. Ayrıca onun bu ve benzeri örneklerde kelimelerin farklı lehçelerdeki anlamlarını ‘*kîle*’ ve ‘*an fûlan*’ terimleriyle aktarması, yardımcı unsur olarak bu bilgilerden yararlandığını bize göstermektedir. Az sonraki paragraflarda belirteceğimiz üzere Zemahşerî’ye göre Kur’ân’da Arapça dışında herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Zira eğer bir kelime bir dilde konuşuluyor ve kullanılıyorsa o kelime artık o dilin bir parçasıdır ve ona aittir. Dolayısıyla Kureyş lehçesi dışındaki bir kelime Kureyş lehçesi’nde kullanılırsa o kelime artık Kureyş Lehçesi’nden demektir.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹¹ Zemahşerî’nin Sa’leb’den aktardığı bu beyti şiir divanlarında bulamadık. Bu beytin yer aldığı en eski kaynak Arap edebiyatına dair ‘*el-Celîs ve’l-Enîs*’ adlı eserdir. Ancak bu eserde de ‘*zemherîr*’ kelimesinin ‘şiddetli soğuk’ anlamına geldiği söylenmekte ve ‘ay’ anlamına geldiği iddiasının yanlış olduğu belirtilmektedir. Ebû’l-Ferec Muâfâ b. Zekeriyâ Nehrevânî, (ö. 390/1000), *el-Celîsü’s-Sâlihü’l-Kâfi ve’l-Enîsü’n-Nâsîhü’s-Şâfi*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, Cilt: 1, s. 727: “*وليلة ظلامها قد اعتكر ... قطعها والزهرير ما زهر*”

¹⁰⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 670.

¹⁰⁹³ Âdiyât Sûresi 100/6: “*إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ*”

¹⁰⁹⁴ Zemahşerî metinde lehçe anlamını ifade etmek için sık sık kullandığı ‘lehçe/لغة’ kelimesini değil ‘dil/لسان’ i kullanmaktadır. Fakat örnekler ve konuyu dikkate alarak لسان kelimesini ‘dil’ değil ‘lehçe’ olarak çevirmeyi uygun gördük.

¹⁰⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 788.

¹⁰⁹⁶ Klasik Arapça, Kureyş lehçesi ve Kur’ân’a etkisi açısından ayrıntılı bilgi için bkz. Sevde Alan, Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2007, Cilt: 16, Sayı: 2.

2.11.3. Yabancı Kelimeler

Bir kültür varlığı olan ve kültürü oluşturan öğelerin en başında gelen dil, kültür hareketlerinin ve toplumlararası kültürel ilişkilerin etkisiyle değişikliklere maruz kalmaktadır. Bugün çeşitli dillere ait elimizde bulunan yazılı ürünlerin en eskilerinde bile başka dilden alınma unsurlar göze çarpmaktadır. Dinsel yakınlaşmalar, edebiyat etkilenmeleri başta olmak üzere birlikte yaşama, ticaret ve siyasal ilişkiler nedeniyle ödünç öğeler dilden dile aktarılmaktadır.¹⁰⁹⁷ Nitekim ‘*Türkçede Batı Kökenli Yabancı Kelimeler Sözlüğü Çalışma Grubu*’ tarafından hazırlanan ve Türk Dil Kurumu İnternet Sitesinde araştırmacıların hizmetine sunulan sözlükteki verilere göre bizim eserlerimizde Arapça ya da Farsça bir tarafa dursun Batı kökenli 5.321 söz bulunmaktadır. Bu da bize diller arası iletişim, etkileşim ve değişimin ne kadar derin ve doğal olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹⁸

Bu bağlamda geçmişten günümüze Kur’ân’da başka dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı âlimler arasında tartışılmış ve dil alanını ilgilendiren bu konuya yönelik dilden ziyade teolojik gerekçelerle birbirine zıt fikirler ileri sürülmüştür.¹⁰⁹⁹ Nitekim tartışmanın asıl zemininin farkında olan Suyûtî de konuya ait görüşleri aşağıda aktaracağımız ifadelerle özetlemiştir.

“Âlimler, Kur’ân’da Arapçalaşmış/muarrab kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Aralarında İmam Şâfi, İbn Cerîr, Ebû Ubeyde, Kâdî Ebû Bekr ve İbn Fâris’in de yer aldığı çoğu âlim, “Arapça Kur’ân”¹¹⁰⁰ “Eğer biz Kur’ân’ı yabancı bir dilde indirmiş olsaydık onlar ‘Âyetlerin anlaşılır olması gerekmez mi? Arap bir peygambere yabancı dilde bir Kur’ân gönderilir mi?’ derlerdi.”¹¹⁰¹ ifadelerini delil göstererek Kur’ân’da yabancı kökenli kelimelerin bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Ayrıca Şâfi, farklı görüşte olanlara şiddetle karşı çıkmıştır.”¹¹⁰²

Mu’tezilî ekole mensup olan Zemahşerî de Keşşâf’ında bu konuya değinmiş ve yabancı kökenli kelimelerin Arapçalaşmış/muarrab oldukları için yabancı olmaktan çıktıklarını ve Kur’ân-ı Kerîm’de bulunmalarının caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre bir kelimenin aynı anda hem Arapça hem de yabancı olması

¹⁰⁹⁷ Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil, s. 137.

¹⁰⁹⁸ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bati&view=bati. 19.06.2014.

¹⁰⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân, Cilt: 1, ss. 287-291; Mustafa Öztürk, Kur’ân Dili ve Retoriği, ss. 77-100.

¹¹⁰⁰ Yûsuf Sûresi 12/2: “... قُرْآنًا عَرَبِيًّا...”

¹¹⁰¹ Fussilet Sûresi 41/44: “... وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَبِيٍّ وَعَرَبِيٍّ...”

¹¹⁰² Suyûtî, el-Mühezzeb fîmâ Vekaa fi’l-Kur’ân’i mine’l-Muarrab, thk. Tehâmî Racî Haşimî, İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, yrs., trs., s. 1-2.

mümkün değildir ve Arap diline giren bir kelimenin *ta'rîb* yoluyla artık Arapça sayılması gerekir.¹¹⁰³ Zira *ta'rîb*, bir kelimenin çeşitli kalıplarda çekimlenmesi, ait olduğu dil kurallarının değiştirilmesi ve kendisine en uygun irabın verilmesiyle Arapçalaştırılması demektir.¹¹⁰⁴ Ancak bununla birlikte Araplar yabancı bir kelimeyi üzerinde birtakım değişiklikler yaparak söylediklerinden¹¹⁰⁵ muarrab bir kelimenin asıl kök formunu her zaman koruması da şart değildir.¹¹⁰⁶

Keşşâf tefsirinde “*Yer ve göklerin anahtarları Ona aittir...*”¹¹⁰⁷ âyetindeki ‘mekâlîd/مقاليد’ ile “... *Tevrat’ı ve İncil’i de O indirdi*”¹¹⁰⁸ âyetindeki *Tevrat* ve *İncil* kelimelerine yönelik yapılan izahlar, müfessirin yukarıda anlattığımız görüşlerinin güzel bir uygulamasını bize göstermektedir. Bu izahlar şu şekildedir;

- ‘*Mekâlîd/مقاليد*’ kelimesi anahtarlar anlamına gelmektedir ve bu lafzın müfredi yoktur. Bunun ‘*miklîd/مقلید*’ olduğu ve ‘*iklîd/إقليد*’ ve ‘*ekâlîd/أقاليد*’ şeklinde kullanıldığı da söylenmiştir. Kelimenin aslı Farsçadır. Eğer sen apaçık Arapça bir kitapta Farsça’nın ne işi var dersin ben de nasıl ki mühmel bir kelime kullandıkça mühmellikten çıkıyorsa aynı şekilde *ta'rîb* sayesinde bu kelimenin (yabancılıktan çıkıp) Arapçalaştığını söylerim.¹¹⁰⁹

-*Tevrat* ve *İncil*, iki yabancı/a’cemî isimdir. Bunların *verâ* ve *necel* köklerinden türemiş *Tef’aletün* ve *if’îlün* kalıbında (Arapça) kelimeler olduklarını söylemek zorlama bir yorumdur. Bu yorum ancak kelimeler, muarrab/Arapçalaşmış olduktan sonra sahih olabilir. Nitekim Hasan Basrî *İncil*’i, elifin fethasıyla *Encîl* şeklinde okumuştur ki bu da kelimenin yabancı olduğunun bir delilidir. Çünkü ef’îl kalıbı Arapça vezinleri arasında yer almamaktadır.¹¹¹⁰

Müfessir bu ve benzer örneklerdeki açıklamalarının hemen hemen hepsinde kelimenin kökenini/iştikakını, anlamını, yabancı bir kelime olup olmadığını belirtmiş ve bazen de Arap dili grameri tahlillerine yer vermiştir.¹¹¹¹ Bu tahliller kelimenin birebir Arapça olmadığını, Arapçalaştırıldığını ve farklılıkların yabancılıktan kaynaklandığını ispatlamaya yöneliktir. Zira az önce de ifade ettiğimiz üzere onun *ta'rîb*’in temelinde kelimenin Arapça kurallarına uydurulması fikri yer almaktadır.

¹¹⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 441.

¹¹⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 282.

¹¹⁰⁵ Zemahşerî bu bilgiyi İbn Cinnî (ö. 392/1002) den naklen aktarmaktadır. İbn Cinnî (ö. 392/1001), *el-Munsif Şerhu Kitâbi’t-Tasrîf*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Kadîm, 1954, s. 147. Ayrıca Keşşâf’ta geçtiği yer için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 170.

¹¹⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 481.

¹¹⁰⁷ Zümer Sûresi 39/63: “... مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...”

¹¹⁰⁸ Âl-i İmrân Sûresi 3/3: “... وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...”

¹¹⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 140.

¹¹¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 336. Aynı kelimelere yönelik benzer ifadeler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 636, 639.

¹¹¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 335; Cilt: 2, s. 263, 416; Cilt: 3, s. 160.

Ayrıca Zemahşerî, Kur'ân'da geçen bazı özel isimlerin Arapça kelimelerden türediklerine ve Arapça olduklarına yönelik iddiaları da sarf-nahiv kuralları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutup ciddi şekilde eleştirmekte ve Arap dili edebiyatını bilmeyenlerin bu tür kusurları sık sık yaptıklarını belirtmektedir.¹¹¹²

Keşşâf tefsirinde yer alan yabancı kökenli kelimelerin tamamı incelendiğinde bunların İbranice, Süryanice, Farsça kelime ve özel isimlerden müteşekkil oldukları,¹¹¹³ kelime anlamı, gayri munsariflik¹¹¹⁴ ve isticâk¹¹¹⁵ gibi sarf-nahiv kuralları çerçevesinde dile getirildikleri ve bazılarının Kur'ân'da geçmeyen farklı yabancı isimlerle örneklendirildikleri görülmektedir.¹¹¹⁶ Konunun daha iyi anlaşılması açısından Zemahşerî'ye göre *muarrab* kelimelerin hangileri olduğunu bir tablo halinde sunmanın ve ayrıntıya yönelik bilgileri dipnotlarla belirtmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu tabloda Zemahşerî'nin kelimeyi yabancı kabul ederken kullandığı ifadeleri de birebir aynıyla aktaracak ve böylece onun kelimeleri hangi yönüyle değerlendirmeye tabi tuttuğunu anlatmış olacağız.

¹¹¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 292; Cilt: 3, s. 24.

¹¹¹³ Konuyla ilgili müstakil bir eser kaleme alan Arthur Jeffery, Kur'ân'da yabancı olduğunu varsaydığı 270 kelimeyi inceler, kökenlerine dair bilgiler verir ve bunların yaklaşık 70 tanesinin Süryanice, Habeşçe, Aramca, Farsça ve Yunanca dillerinden olduğunu söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arthur Jeffery, **The Foreign Vocabulary of the Qur'ân**, Leiden/Boston, 2007.

¹¹¹⁴ **Gayri Munsarif**: Muzaf olma ve elif lam alma durumu hariç, dokuz illetten iki tanesinin kendisinde bulunması sebebiyle cer ve tenvin kabul etmeyen kelime demektir. Bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah İbn Hişam en-Nahvî (ö. 761/1360), **Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1383, Cilt: 1, ss. 52-54. Ayrıca Gayri Munsarif hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sibeveyh (ö.180/796), el-Kitab, Cilt: 3, ss. 193.

¹¹¹⁵ **İstikâk**: Aralarında mana ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi demektir. Hulusi Kılıç, "İstikâk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 439-440. Zemahşerî'ye göre **İstikâk**: *Aynı kökten gelen iki ya da daha fazla kalıbın bir manada toplanması demektir*. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 6. İstikâk konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cinnî (ö. 392/1001), el-Hasâis, Cilt: 2, s.135.

¹¹¹⁶ Yabancı isim örneklendirmeleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 263; Cilt: 4, s. 148.

Tablo 12: Zemahşerî'ye Göre Kur'ân'daki Yabancı Kelimeler

	Kelime	Kelimenin Anlamı	Kelimenin Geçtiği Bir Âyet (Çoğunlukla İzahların Yapıldığı Âyetler)	Kelimenin Yabancı Olma Gerekçesi/ Ana Dili
1	Âdem ¹¹¹⁷	---	Bakara 2/31: “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ...”	Yabancı isim ¹¹¹⁸
2	İblîs ¹¹¹⁹	---	Bakara 2/34: “...فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...”	Yabancı isim
3	İsrâîl ¹¹²⁰	Allah Dostu Allahın Kulu	Bakara 2/40: “يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا...”	Ucme
4	Mısra ¹¹²¹	---	Bakara 2/61: “...أَهْبِطُوا مِصْرًا...”	Muarrab
5	Cibrîl ¹¹²²	Allahın Kulu	Bakara 2/97: “قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ...”	Ucme
6	Mîkâîl ¹¹²³	---	Bakara 2/98: “وَمَلَايِكَةٍ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ...”	Ucme
7	İbrâhîm ¹¹²⁴	---	Bakara 2/125: “وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ...”	Ucme
8	İsmâîl ¹¹²⁵	---	Bakara 2/125: “وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ...”	Ucme
9	Tâlût ¹¹²⁶	---	Bakara 2/247: “إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ...”	İbranice
10	Tevrat ¹¹²⁷	---	Âl-i İmrân 4/2: “وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...”	Yabancı isim
11	İncil ¹¹²⁸	---	Âl-i İmrân 4/2: “وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...”	Yabancı isim
12	Yahyâ ¹¹²⁹	---	Âl-i İmrân 4/40: “...أَنَّ اللَّهَ يُشِيرُكَ بِنَحْيٍ...”	Ucme
13	Mesih ¹¹³⁰	Mübârek	Âl-i İmrân 4/45: “اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...”	İbranice
14	İsâ ¹¹³¹	---	Âl-i İmrân 4/45: “اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...”	İbranice
15	Mûsâ ¹¹³²	---	Âl-i İmrân 4/84: “...وَمَا أَوْفَىٰ مُوسَىٰ وَعِيسَى...”	Ucme

¹¹¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 125.

¹¹¹⁸ Müfessirimiz Zemahşerî'nin kullandığı terimlere bağlı kalmak adına burada ve diğer iki yerde yabancı isim/اسم أعجمي terimini aynen kullanmanın daha yerinde olduğunu düşünüyoruz.

¹¹¹⁹ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 125 ve Cilt: 3, s. 23’ te verilmiştir.

¹¹²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 130.

¹¹²¹ Mısran kelimesinin muarrab olduğu ‘denildi ki’ terimiyle aktarılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 145.

¹¹²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 169.

¹¹²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 170.

¹¹²⁴ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 130’ te verilmiştir.

¹¹²⁵ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 130’ te verilmiştir.

¹¹²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 292.

¹¹²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 335, 636.

¹¹²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 335, 639.

¹¹²⁹ Yahya kelimesinin Nahiv kuralları çerçevesinde hem Arapça hem de yabancı bir kelime olabileceği bilgisi yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 359.

¹¹³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 363.

¹¹³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 363.

¹¹³² Mûsâ kelimesinin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 359’ da verilmiştir.

16	Üzeyr ¹¹³³	---	Tövbe 9/30: “وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ...”	Yabancı isim
17	Mekâlîd	Anahtarlar	Zümer 39/63: “لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...”	Farsça
18	Siccîl ¹¹³⁴	---	Hûd 11/82: “... مِنْ سِجِّيلٍ مَنصُودٍ...”	Muarrab
19	Yûsuf ¹¹³⁵	---	Yûsuf 12/4: “إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ...”	İbranice
20	Ye’cûc Me’cûc ¹¹³⁶		Kehf 18/94: “قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ...”	Yabancı isim
21	İdrîs ¹¹³⁷	Yüksek Rutbe	Meryem 19/56: “وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِسَ...”	Süryanice
22	Sînâ ¹¹³⁸	---	Mü’minûn 24/20: “... مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ...”	Ucme
23	Salât ¹¹³⁹	---	Hacc 22/01: “... فَخَدِمْتَ صَوَامِعَ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٍ...”	İbranice
24	Kârûn ¹¹⁴⁰	---	Kasas 28/76: “إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى...”	Yabancı isim
25	Hârûn ¹¹⁴¹	---	Kasas 28/34: “وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي...”	Yabancı isim
26	İlyâs ¹¹⁴²	---	Sâffât 37/123: “وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ...”	Süryanice
27	Nûh ¹¹⁴³	---	Tahrîm 66/10: “أَمْرَأَتُ نُوحٍ وَأَمْرَأَتُ لُوطٍ...”	Ucme
28	Lût ¹¹⁴⁴	---	Tahrîm 66/10: “أَمْرَأَتُ نُوحٍ وَأَمْرَأَتُ لُوطٍ...”	Ucme
29	Yûnus ¹¹⁴⁵	---	Sâffât 37/139: “وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ...”	İbranice
30	Vedd ¹¹⁴⁶	---	Nûh 71/22: “وَلَا تَذَرْنِ فَرْدًا وَلَا سَوَاعًا وَلَا يُغْنِيَنَّكَ” “وَيُغَوِّقُ وَيُسْرِئُ”	Ucme
31	Suvâ’	---	“	Ucme
32	Yeğûs	---	“	Ucme
33	Yeûk	---	“	Ucme
34	Nesr	---	“	Ucme
35	İstebrak ¹¹⁴⁷	---	İnsân 76/21: “عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ...” “وَإِسْتَبْرَقُ”	Ucme

Yukarıdaki tabloda yer alan kelimelerden de anlaşılacağı üzere Zemahşerî daha ziyade özel isimleri yabancı kelime olarak kabul etmekte ve bunları sarf-nahiv

¹¹³³ Üzeyr kelimesi tenvinli okunursa Arapça olur. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 263.

¹¹³⁴ Siccîl kelimesinin hem Arapça hem de yabancı bir kelime olabileceği bilgisi ‘denildi ki’ terimiyle aktarılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 416.

¹¹³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 441.

¹¹³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 746.

¹¹³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 23-24’te kelimenin ‘ucme’ olduğu delilleriyle beraber anlatılırken; Cilt: 4, s. 40’ da kelimenin Süryanice olduğu belirtilmektedir.

¹¹³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 180.

¹¹³⁹ Bu kelimenin İbranice olduğu ‘denildi ki’ terimiyle aktarılmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 160.

¹¹⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 429.

¹¹⁴¹ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 429’ da verilmiştir.

¹¹⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 60.

¹¹⁴³ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 145’te verilmiştir.

¹¹⁴⁴ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 145’ te verilmiştir.

¹¹⁴⁵ Bu kelimenin yabancı olduğuna yönelik bilgi âyetteki yeri dışında ‘Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 441’ de verilmiştir.

¹¹⁴⁶ Bu kelimelerin hem Arapça hem de yabancı kelimeler olabileceğine yönelik bilgiler mevcuttur. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 619.

¹¹⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 673.

kuralları çerçevesinde dile getirmektedir.¹¹⁴⁸ Ancak gerekçe her ne olursa olsun ona göre Arap dili kurallarına uygun hale gelen ve kabul gören bir kelime, doğal olarak artık yabancı değil Arapça'dır ve böyle bir kelimenin Kur'an'da bulunması onun ilâhîliğine, apaçıklığına ve anlaşılabilirliğine herhangi bir hâlel getirmemektedir.

2.12. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerîm, tarihin belli bir zaman diliminde ve coğrafi bölgesinde Hz. Muhammed aracılığıyla ana dili Arapça olan bir kitleye anlaşılsın diye kendi dillerinin en mükemmel formuyla indirilmiş ve onlar üzerinden bütün insanlığa hitap etmiştir. Vahye muhatap olan bu ilk kitle, vahye konu olan olay ve kişilere bizzat vakıf olduklarından, genel olarak âyetleri anlama ve anlamlandırmada, âyetlerin neden, kimden ya da nereden bahsettiği konusunda herhangi bir sorun yaşamamışlardı. Kaldı ki böyle bir sorun yaşasalar bile ilk müfessir Hz. Muhammed'den her türlü sorunun cevabını öğrenebilme imkânına sahiptilerdi. Fakat daha sonraki süreçte vahyin ilk muhatabı olma özelliğini taşımayan, vahiyle kendi aralarında zamansal ve mekânsal ortam kopukluğu bulunan, kısmen tabiîn ve özellikle tebe-i tabiîn nesli için zamir, ism-i işaret ve ism-i mevsûl gibi edatların ve hatta bazı kelimelerin işaret ettiği birtakım kişi, olay, yer ya da gruplar *mübhem/anlamı kapalı* hale geldi. İslam âlimleri tarafından bu edatların medlullerinin ne olduğuna/neyi işaret ettiklerine yönelik yoğun çaba sarfedildi ve nakle dayalı farklı fikirler tefsir kitaplarında yerini aldı.¹¹⁴⁹

Bu bağlamda Kur'an'ın nazil olduğu zamanla ilgili mübhemlerin çözümünde genel olarak rivayetlerden,¹¹⁵⁰ İslam öncesi dönem ve olayları anlatan âyetlerdeki mübhemâtta ise İsrâiliyyâtan ve Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanıldı.¹¹⁵¹ Ancak

¹¹⁴⁸ Zemahşerî Tîn Sûresi birinci âyetteki الرَّيُّونَ - الرَّيُّونَ kelimelerinin bir görüşe göre Süryanicede Kutsal dağlar anlamına geldiğini söyler. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 773.

¹¹⁴⁹ Ayrıntılı Bilgi için bkz. Hâlis Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1992, Sayı: 32, ss. 155-182; Hüseyin Yasar, **Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'an)**, Beyan Yay., İstanbul, 1997; Süleyman Gezer, "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar/Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum, 2002/2, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 253-264.

¹¹⁵⁰ Suyûtî mübhemlerin çözümünde sadece rivayetlerin geçerli olduğunu, kişisel görüş ve kanaatlerin söz konusu olmadığını söylemektedir. Bkz. Suyûtî, el-İtkân, Cilt: 4, s. 95.

¹¹⁵¹ Abdülhamit Birışık-Hüseyin Abdülhâdî Muhammed , "Mübhemâtü'l-Kur'an", **Türkiye Diyanet**

İslam'ın erken döneminden itibaren ortaya çıkan birtakım mezhep ve fırkalar kendi doğruluklarını ispatlamak için mübhemâtın medlûlünün tespitinde sahih ve sağlam rivayetlere başvurmak yerine heva ve heveslerine göre âyetleri te'vile yöneldiler.¹¹⁵² Böylelikle Kur'ân mübhemlerine yönelik birbirine zıt birçok farklı fikir ortaya çıktı. Nihayetinde -her ne kadar diğer Kur'ân ilimlerine göre en son sırayı alsa da-¹¹⁵³ birçok farklı eser içinde bilgi malzemesi olarak hazır bulunan bu mübhemât çözümlemeleri bir araya getirilip ayıklanarak, ana konusu 'Kur'ân'da kapalı bırakılan bazı kelimeleri açıklamak' olan *Mübehemâtü'l-Kur'ân* ilmi ve kitapları oluşturuldu.¹¹⁵⁴

Mübehemâtü'l-Kur'ân'a dair bahsi geçen müstakil eserler ve sistematik bilgiler Keşşâf tefsirinden daha sonra yazılmış olmalarına rağmen Zemahşerî, tefsirinde mübhemlerdeki kapalılığı gidermeye ciddi önem vermiş ve bize konunun başvuru kaynakları arasında yer alacak kadar çok bilgi malzemesi sunmuştur. Ona göre anlaşılсын diye Arapça olarak indirilen ve ancak Meânî ve Beyân ilimlerinde derinlemesine bilgi sahibi olanların tefsir edebileceği Kur'ân-ı Kerîm,¹¹⁵⁵ Arap dili ve edebiyatının bir özelliği olarak bizzat kendi içinde mübhem-müfesser ve mücmel-müfassal/mübeyyen olma özelliğine sahiptir¹¹⁵⁶ ve Kur'ân-ı Kerîm'de böyle bir edebî sanatın yer alması da *tefhîm*/yüceltme ve *te'kîd* dolayısıyladır. Zira bir şeyin önce mübhem/kapalı bırakılıp sonra açıklanması o şeyin durumunu yüceltmek ve te'kîd için yapılır.¹¹⁵⁷

Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2007, Cilt: 31, ss. 437-439.

¹¹⁵² Mustafa Öztürk, "Mübehemâtü'l-Kur'ân ve İmamiyye Şiası", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2001, Sayı: 12-13, ss. 437-455; Mevlüt Erten, "Mübehemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", **Ekev Akademi Dergisi**, Erzurum, 2001, Cilt: 3, Sayı: 1, ss. 65-84.

¹¹⁵³ Kaynaklarda yer alan bilgilere göre elimizdeki en eski *Mübehemâtü'l-Kur'ân* eseri es-Süheylî'nin (ö. 581/1185) 'et-Ta'rîf ve'l-A'lâm' adlı kitabıdır. Bkz. Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 1, s. 155; Suyûtî, İtkân, Cilt: 4, s. 93.

¹¹⁵⁴ Mübehemâtü'l-Kur'ân tanımları için bkz. Ebu'l-Kasım es-Süheylî (ö. 581/1185), **et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm fîmâ Ubhime mine'l-esma' ve'l-A'lam fi'l-Kur'ân'il-Kerîm**, thk. Abdullah Ali Mühennâ, Beyrût, 1987, s. 16; Hüseyin Yasar, Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 91; Hâlis Albayrak, Mübehemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri, Sayı: 32, ss. 156-157.

¹¹⁵⁵ Müfessir, Meânî ve Beyân ilimlerinde nasıl üstünlük sağlanacağına da değinir. Bunun için diğer bütün ilim dallarında mahir, nesir ve şiir sanatlarına da aşina olmak gerektiğini söyler. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, Mukaddime, ss. 2-3.

¹¹⁵⁶ Zemahşerî, mübhem ve mücmelleri hemen hemen aynı kategoride ele aldığından biz de burada her ikisini birlikte sunmayı uygun gördük. Bahsedilen konu örnekleri için Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 601; Cilt: 2, s. 720; Cilt: 3, s. 326; Cilt: 4, s. 28, 169.

¹¹⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 584; Cilt: 3, s. 60; Cilt: 4, s. 167, 684.

Keşşâf tefsirinde yer alan bilgilere bakıldığında bazı ‘kelime, zamir, ism-i işaret ve ism-i mevsuller ile zarfların’ mübhem olarak tavsif edildiği ve bunlardaki kapalılığın Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri yöntemiyle ya da bir başka ifadeyle âyetler arası irtibatla, çözüme kavuşturulduğu görülmektedir. Âyetler arasında kurulan bu irtibatların, zımmen müfessirin kendi bakış açısını da yansıtmaları bakımından ayrıca kayda değer olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim Zemahşerî, Kur’ân-ı Kerîm’deki ‘kavm/قوم’, ‘karye/قرية’ ve ‘ümmet/امة’ gibi mübhem birçok kelimededen, kimlerin ve nerelerin kastedildiğine bazen doğrudan bazen de birtakım deliller eşliğinde mutlaka açıklık getirmekte ve âyetin tarihi bir vak’a olarak zihinlerde canlanmasını sağlamaktadır.¹¹⁵⁸ Aşağıda aktaracağımız örneklerde de görüleceği üzere o, mübhemliği ifade etmek ve açıklamak için ‘behime/بهم’ ve ‘delle/دل’ ile ‘fessere/فسر, beyyene/بين, evdaha/أوضح’ kökünden türemiş terimleri kullanmaktadır.

Örneğin Zemahşerî’ye göre “...şayet Mekke halkı kendilerine verdiğimiz Kitap, hikmet ve peygamberliği inkâr ederlerse biz bunları koruma görevini, onları inkâr etmeyen başka bir topluluğa veririz”¹¹⁵⁹ ifadesindeki topluluk anlamında olan kavm kelimesi ile daha önce bu sûrede sayılmış olan onsekiz peygamber kastedilmektedir. Çünkü hem bu ifadenin başındaki “şayet Mekke halkı kendilerine verdiğimiz kitap, hikmet ve peygamberliği inkâr ederlerse”¹¹⁶⁰ cümlesi âyetin başı ile irtibatı sağlamakta hem de bir sonraki âyet “İşte bu sözü bahsedilenler Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir. Ey Muhammed sen de onların yolundan git...”¹¹⁶¹ cümlesi ile başlamaktadır. Görüldüğü üzere Zemahşerî âyetler arası irtibattan yola çıkarak topluluk/kavm kelimesindeki mübhemliği giderme yolunu seçmektedir. Hemen bu açıklamaların ardından o, aynı kelimeye yönelik farklı görüşleri de ‘denildi ki’ terimiyle bize aktarmakta ve böylelikle nakillere rağmen kelimedeki mübhemliğin çözümünde âyetler arası irtibatın daha öncelikli olduğunu bize göstermiş olmaktadır.¹¹⁶² Bunlar,

¹¹⁵⁸ Bahsi geçen kelimelere yönelik farklı örnekler için bkz. **Kavm**: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 646; Cilt: 2, s. 43, 67, 271. **Karye**: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 307; Cilt: 2, s. 170; Cilt: 3, s. 452. **Ümmet**: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 188, 640; Cilt: 2, s. 167, 181.

¹¹⁵⁹ Enâm Sûresi 6/89: “فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ”

¹¹⁶⁰ “فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ”

¹¹⁶¹ Enâm Sûresi 6/90: “أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِ...”

¹¹⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 43.

1. Hz. Muhammed'in ashabı ve ona inanan bütün müminlerdir.
2. İnanan herkeştir.
3. Meleklerdir.
4. İranlılardır.
5. Ensar, bunların kendileri olduğunu iddia etmiştir.

Yine “... Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği *hayvanlar* üzerine belli günlerde O'nun adını ansınlar...”¹¹⁶³ ifadesindeki *behîme*, Zemahşerî'ye göre mübhem bir kelimedir. Ancak bunun mübhemliğini çözmek için çok fazla çaba sarfetmeye gerek yoktur. Zira karada ve denizlerdeki dört ayaklı canlıları ifade eden *behîme* hemen ardından gelen ‘en’âm’ lafzı ile açıklanmıştır. Çünkü *en’âm* deve, sığır, koyun ve keçi demektir.¹¹⁶⁴

Yukarıda aktardığımız her iki örnekte de Zemahşerî'nin, mübhemliği Kur'an'ın iç bütünlüğünden yola çıkarak çözümlediği görülmektedir. Onun bu üslubu aynı şekilde mübhem olarak kabul ettiği *zamir*,¹¹⁶⁵ *ism-i işaret*,¹¹⁶⁶ *ism-i mevsuller*¹¹⁶⁷ ve *zarflar*¹¹⁶⁸ için de geçerlidir. Ancak bu yöntem daha ziyade kelimelerin mübhem olduğunu belirttiği yerler için söz konusudur. Zira o bunların dışında hiçbir terim kullanmaksızın kelimelerden ve edatlardan kimlerin ve nelerin kastedildiğini hiç de azımsanmayacak derecede fazla yerde belirtmektedir. Bunları bazen ‘denildi ki, rivayet edildi ki’ gibi terimlerle ve bazen de hiçbir terim kullanmaksızın doğrudan aktarmakta ve zaman zaman birtakım rivayetlerle desteklemektedir. Bize Keşşâf tefsirinin *Mübhemâtü'l-Kur'an* ilminin temel kaynakları arasında olabileceğini düşündüren ve ayrı bir araştırma konusu olmayı hakeden temel nokta bu yoğun bilgi malzemesidir.¹¹⁶⁹

¹¹⁶³ Hac Sûresi 22/28: “...وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ حَيْمَةِ الْأَنْعَامِ...”

¹¹⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 153.

¹¹⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 123.

¹¹⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 6.

¹¹⁶⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 609.

¹¹⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 584. Ayrıca zamir, ism-i işaret ve ism-i mevsuller ile zarfların hangi gerekçelerle mübhem sayıldığıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hâlis Albayrak, “Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri” Sayı: 32, ss. 157-162.

¹¹⁶⁹ Sadece zamirlerin mercileri ve bunlara göre değişen anlamlara yönelik açıklamalar ve deliller bile başlı başına bir araştırma konusu yapılabilir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 123, 363, 451. Ayrıca Keşşâf tefsirinde âyetlerin işaret ettiği birçok tarihsel şahsiyetten de bahsedilmektedir. ‘Sana soruyorlar, söylüyorlar’ gibi ifadelerin yer aldığı âyetlerden kimler kastedildiğine yönelik açıklamalar bunlardan sadece bazılarıdır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1,

Burada şunu da belirtmek gerekir ki konuya dair yazılmış müstakil eserlerde ve tefsir kitaplarında oldukça fazla ve kısmen tutarsız bilgi malzemesinin yer alması her ne kadar Mustafa Öztürk'ün *Mübhemâtü'l-Kur'ân* ilmini “Kur'an'ın nazil olduğu tabii bağlamın tespitiye yönelik bazı tarihsel materyaller ihtiva etmesinin dışında önemsiz ayrıntıları tespit ve tayin amacı üzerine inşa edilmiş bir ilmî disiplin”¹¹⁷⁰ olarak tavsif etmesini haklı çıkarsa bile biz, Zemahşerî'nin Keşşâf'ı başta olmak üzere tefsirlerde bulunan bütün bu bilgilerin salt bir bilgi yığını olmanın ötesinde âyeti anlama ve anlamlandırmaya ciddi katkı sağladığı kanaatindeyiz.

Aslında konuyla ilgili olarak üzerinde durulması ve cevaplandırılması gereken asıl soru, çözümlenen yani kimden, nereden ve neden bahsettiği belirlenen bu mübhemâtın bulunduğu âyetlerin, anlam bakımından belli bir bölgeye, döneme veya kişilere mi yoksa daha genele mi hitap ettiği ya da tefsir literatüründeki terimleriyle *umûm* mu yoksa *husûs* mu ifade ettiği meselesidir. Nitekim müfessirimizle aynı çağda yaşamış olan Şehristânî (ö. 548/1153) Tefsir'inin girişinde öncelikli olarak *umûm* ve *husûsun* zihinlerde ve dış dünyada bulunduğunu, zihinlerde umûmun, dış dünyada ise husûsun evla olduğunu söyler. Daha sonra Kur'an'daki *âmm/genel* lafızların hepsi için *tahsîs/belirleme/özelleştirme*; *hâs/özel* lafızlar için de *teşhîs/kişileştirmenin* söz konusu olduğunu belirtir ve ilim ehlini bu *teşhîsten* habersizlikleri dolayısıyla eleştirir.¹¹⁷¹ Böylelikle o, bir taraftan konuya yeni bir kavram ilave ederek (*teşhîs*) açılım sağlarken diğer taraftan umûm ve husûsun âyetleri anlama ve günümüze aktarmada ne denli önemli olduğunu bize göstermeye çalışır.

Zemahşerî, hem Kur'an-ı Kerîm'in bizzat kendi üslubunda *umûm/genel* ve *husûs/özel* özelliğinin bulunduğunu¹¹⁷² yani *umûm* ve *husûsun* Kur'an'î bir üslup olduğunu hem de âyetlerdeki bazı lafız, ifade, hüküm ve bir kısım uygulamaların

s. 54, 234, 257. Ayrıca âyetlerde işaret edilen mübhem yerler ve şahsiyetlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Cilt: 1, ss.155-164; Suyûtî, *Mu'terakû'l-Akrân fî l'câzî'l-Kur'ân*, Cilt: 1, ss. 378-384; İtkân, Cilt: 4, ss. 119-120. Filolojik tefsir bağlamında zamirin mercii sorunu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Tıbyan Yay., İzmir, 2012, ss. 236-242.

¹¹⁷⁰ Mustafa Öztürk, “Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmamiyye Şiası”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ss. 439-440

¹¹⁷¹ Ebü'l-Feth Abdülkerim Şehristani, *Mefâtihü'l-Esrâr ve Mesâbihü'l-Ebrâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, Tahran, 2008, Cilt: 1, s. 50.

¹¹⁷² Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 345, 525.

anlam açısından *umûm-husûsluğu* yansıttığını söyler.¹¹⁷³ Konumuzun ana teması olan Mübhemât'ın umûm-husûs açısından değerlendirmesini yapmadan önce şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî'nin yer yer bu tür ifadeleri hem umûm hem de husûs anlamıyla beraber vermesi ve aralarındaki farklara temas ederek âyetleri yeniden anlamlandırması, bizim ufkumuzu geliştirmekte ve Kur'ân'ı daha iyi anlayıp onu günümüze aktarmamıza katkı sağlamaktadır. Ya da en azından tefsirin *statik* değil *dinamik* bir özelliğe sahip olduğunu bize göstermektedir. Nitekim Zemahşerî, Meryem sûresi 66. âyetteki '*insan*' kelimesinden¹¹⁷⁴ genel olarak bütün *insanlar/âmm* veya özel olarak kâfirlerin kastedilmesinin mümkün olduğunu ve buna bağlı olarak 68. âyetteki '*diz çökmüş halde getirilmeleri/إحضارهم جثيا*' ifadesinin¹¹⁷⁵ anlamının da değiştiğini ve farklılaştığını söylemektedir.¹¹⁷⁶

Mübhemât bağlamında konuya geri dönecek ve Zemahşerî'ye göre sebebin hususiliğinin, hükmün umumiliğine engel teşkil etmediğini hatırlayacak olursak¹¹⁷⁷ belli bir şey, kişi, ya da yerden bahseden mübhemlerin ona göre Kur'ân'ın evrenselliğine herhangi bir hâlel getirmediğini ve bu tür âyetlerin anlam bakımından tüm insanlığa hitap ettiğini anlamış oluruz. Nitekim Keşşâf tefsirinde "*İnsanlardan herhangi bir bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışanlar vardır...*"¹¹⁷⁸ âyetinin 'Melekler Allah'ın kızlarıdır, Kur'ân eskilerin masallarıdır, Allah çürüyen ve toprak olan bir kişiyi diriltmeye kadir değildir diyerek tartışma yapan Nadr b. Hâris hakkında nazil olduğu' aktarılır ve âyette yer alan mübhem/kapalı *ism-i mevsûl olan men edatının* kimden bahsettiği sebep-i nüzûl sayesinde çözüme kavuşturulur. Bu tespitin hemen ardından âyetin kime hitap ettiğine yani *hâss* mı, *âmm* mı olduğuna yönelik şu ifadelere yer verilir:

Bu, sıfat ve fiillerden Allah'a nispet edilmesi uygun olan ve olmayanlar hakkında tartışmayla meşgul olan kişilere hitap eden genel/âmm bir âyettir. Böyle kişiler, herhangi bir bilgiye başvuramaz ve ilmi verilere dört elle sarılmazlar. Bunlar, delillere tabi olmazlar, hak ve adalete boyun eğmezler.

¹¹⁷³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 349, 603, 680-681; Cilt: 2, s. 78, 427; Cilt: 4, s. 282, 552.

¹¹⁷⁴ Meryem Sûresi 19/66: "وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِثْلُ لَسُوْفٍ أُخْرِجَ حَيًّا"

¹¹⁷⁵ Meryem Sûresi 19/68: "فَوَرَبِّكَ لَنَخْشَرَنَّهِنَّ وَأَلْسِنَاتِنَ ثُمَّ لَنَنْخَصِرُنَّهُمْ خَوْْلَ جَهَنَّمَ حَيًّا"

¹¹⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 31, 33-34. Ayrıca diğer başka örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 177; Cilt: 4, ss. 206-207.

¹¹⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 795. Ayrıca benzer ifadelere daha önce Esbâb-ı Nüzûl bahsini işlerken yer vermiştik.

¹¹⁷⁸ Hacc Sûresi 22/3: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ..."

*Hak ile batılın arasını ayırt etmeksizin körü körüne iddialarını sürdürürler.*¹¹⁷⁹

Aktardığımız bu açıklamaların benzerlerine Humeze ve Nisâ sûresi gibi gıybet yapanların kimler ve emanetle kastedilenin ne olduğunun sebep-i nüzûl rivayetleri sayesinde özel olarak bilindiği yerlerde de rastlamak mümkündür.¹¹⁸⁰ Bütün bu yerlerde öncelikli olarak âyetin husûsi yönü tespit edilir ve daha sonra genele nasıl hitap ettiği belirtilir. Zemahşerî için önemli olan âyet anlamının daha iyi anlaşılması ve yaşama aktarılması olduğundan özellikle bu konuda onun çok keskin ayrımlara yer vermesi söz konusu değildir. Âyeti *âmm* ya da *hâssa* hasretmek onu sınırlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla umûm ve husûs ona göre âyetin anlaşılması için, bilinmesi ve dikkate alınması gereken yardımcı unsurlardır.

2.13. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN

Tarihsel süreç içinde İslam âlimlerinden bazıları bir bütün olarak Kur'ân'ın faziletini kabul etmekle beraber, tamamı Allah kelamı olan âyetlerin birbirine üstünlüğünün söz konusu olmadığını savunmuş, çoğunluğu oluşturan diğer bazıları ise birtakım gerekçelerle âyet ve sûrelerin de faziletlerinin olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹⁸¹ Bu minvalde İslâmî kaynaklarda, Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı süre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı süre yahut âyetlerin şifalı oluşuna dair bilgileri ifade etmek üzere “Fezâilü'l-Kur'ân”, “Sevâbü'l- Kur'an” ve “Menâfiu'l-Kur'ân” gibi bölümler oluşmuş¹¹⁸² ve ayrıca müstakil eserler kaleme alınmıştır.¹¹⁸³ Bu eserlerde âyet ve sûrelerin faziletleri ifade edilirken hadisler delil olarak kullanılmış ve maalesef hassas davranılmayarak sahih olanların yanı sıra zayıf ve uydurma niteliği taşıdığı gayet açık ve net olanlara da yer verilmiştir. Zira bu uydurma hadisleri nakledenlerden bazılarının neden bu tür rivayetleri aktardıkları sorulduğunda, bunun Kur'ân'dan uzaklaşan insanları Kur'ân'a

¹¹⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 143.

¹¹⁸⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 523; Cilt: 4, s. 795.

¹¹⁸¹ Ayrıntılı ilgi için bkz. Suyûtî, İtkân, Cilt: 4, ss.136.

¹¹⁸² Abdullah Aydemir, “Fezâilü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 12, ss. 532-533.

¹¹⁸³ Konuya dair yazılmış eserler için bkz. Ömer Faruk Akpınar, “Fezailü'l-Kur'ân Edebiyatı”, **İSTEM**, Konya, 2011, Yıl: 9, Sayı:17, ss. 182 -191.

teşvik amacıyla yapılmış lehte bir iş olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁸⁴

Hadisler konusunda fazla titiz davranmadığını daha önce belirttiğimiz Zemahşerî, sûrelerin faziletleriyle ilgili nakledilen ve birçoğunun uydurma olduğu râvilerince beyan edilen bu haberler konusunda dikkatli bir tavır sergilememiş ve maalesef süregelen bu furyadan etkilenererek her bir sûrenin sonunda¹¹⁸⁵ o sûrenin faziletine dair ‘her kim ... sûresini okursa, tilavet ederse/....ومن قرأ , ومن تلا’ gibi terimlerle râvi ve kaynak ismi belirtmeden doğrudan Hz. Peygamber’den nakillerde bulunmuştur.¹¹⁸⁶ Ancak bütün bu sûreler dışında -az da olsa- belli başlı birtakım âyetlerin,¹¹⁸⁷ Hz. Ebû Bekir ve Ali gibi bazı sahabelerin, deve gibi bazı hayvanların, Hurma, üzüm, incir ve zeytin gibi bazı bitkilerin mescit yapmak gibi bazı eylemlerin ve Cuma gününün faziletine dair haberlere de tefsirinde yer vermiştir.¹¹⁸⁸

Keşşaf tefsirinde Fezâilü’l-Kur’ân ilmi bağlamında aktarılan haberlerin kahir ekseriyeti sûrelere yönelik olmakla birlikte müfessirin âyetlerin faziletlerine yönelik kendi görüşünün/yorumunun yer aldığı tek örnek Âyete’l-Kürsî’nin tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Bu âyetin niçin faziletli olduğunu sorgulayan Zemahşerî, konuyla alakalı üç hadis nakletmektedir. Bu hadisler;¹¹⁸⁹

1. *Bu âyet herhangi bir evde okunduğunda, şeytanlar otuz gün süreyle o evi terk ederler. Hiçbir büyücü erkek ve kadın (sihirbaz) kırk gece süreyle o eve giremez. Ey Ali çocuğuna, ailene ve komşularına onu öğret. Zira bundan daha büyük hiçbir âyet indirilmemiştir.*

2. *Hz. Ali’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Peygamberimizin minber üzerinde*

¹¹⁸⁴ Kur’ân’ın faziletlerine dair uydurma rivayet nakledenler ve değerlendirmesi için bkz. İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), **Kitâbu’l-Mevzûât**, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1966, Cilt: 1, ss. 240-242; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), **el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an**, thk. Semîr el-Buharî, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad, 2003, Cilt: 1, ss. 78-79; Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân, Cilt: 1, ss. 432-433; Suyûtî, İtkân, Cilt: 4, ss. 131. ayrıca ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Ömer Faruk Akpınar, “Fezailü’l-Kur’ân Edebiyatı”, ss. 179-180.

¹¹⁸⁵ Cürcanî, Zemahşerî’nin bu hadisleri, diğer tefsirlerden farklı olarak sûre başlarında değil de sûre sonlarında getirmesinin gerekçesini sıfat olmalarına bağlar. Çünkü sıfatın mevsufundan sonra gelmesi gerektiği için bunlar sûre sonlarında gelmiştir der. Bkz. Seyyid Şerif Cürcanî, Hâşiye ale’l-Keşşâf, Cilt:1, s. 74.

¹¹⁸⁶ Bazı sûrelerin faziletleri için bkz. Âli İmrân Sûresi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 460. Yûnus Sûresi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 376. Meryem Sûresi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 100. Mü’min Sûresi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 183.

¹¹⁸⁷ İsrâ 111. âyeti öğrenmenin fazilet için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 701. Kehf sûresi 110. âyetin fazileti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 751.

¹¹⁸⁸ Hz. Ali’nin fazileti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 600. Deve’nin fazileti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 744. İncir ve zeytin’in fazileti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 773. Mescit yapma’nın fazileti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 254- 255. Cuma gününün fazileti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 532-533.

¹¹⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 302-303.

iken şöyle dediğini işittim: 'Kim Âyete'l-Kürsî'yi her farz namazın peşinde okursa, cennete girmesine, ölümden başka hiçbir şey mani olmaz. Onu okumaya ancak sıddık veya âbid kişiler devam eder. Kim onu yatağına girdiğinde okursa, Allah o kimseyi kendi canı, komşusu, komşusunun komşusu ve etrafındaki evler hususunda emin kılar.

3. Sahabe (r.a.) Kur'ân'da hangi âyetin daha faziletli olduğunu müzakere ederlerken, Hz. Ali onlara Âyete'l-Kürsî'den haberiniz yok mu der ve sonra da 'Allah resûlü bana şöyle dedi: Ey Ali! Beşeriyetin efendisi Hz. Âdem; Arapların efendisi ise Hz. Muhammed'dir. Bunda övünülecek bir durum yoktur. İranlıların efendisi Selman; Rumların efendisi Suheyb; Habeşlilerin efendisi Bilal; dağların efendisi Tûr; günlerin efendisi Cuma; sözlerin efendisi Kur'ân; Kur'ân'ın efendisi Bakara; Bakaranın efendisi ise Âyete'l-Kürsî'dir' der.¹¹⁹⁰

Zemahşerî, bu üç hadisi naklettikten sonran İhlâs sûresiyle karşılaştırma yapar ve İhlâs sûresinde olduğu gibi Allah'ın sıfatlarından bahseden Âyete'l-Kürsî gibi her bir âyetin diğerinden daha üstün olduğunu belirtir ve bunlardaki üstünlüğün içerdikleri konuyla alakalı olduğunu söyler. O, burada sonuç itibarıyla şu üç hususa temas eder;

1. İhlâs sûresi Allah'ın birliğini, yüceliğini, şerefini ve ulu sıfatlarını kapsadığı için üstündür.
2. Zikredilmeye layık Allah'tan daha üstün hiçbir varlık yoktur.
3. Bu konuların zikredildiği her şey diğerlerinden daha üstündür.

Keşşaf üzerine yapılmış tahkik ve hadis tahriri çalışmalarında yer alan bilgilere göre Zemahşerî'nin aktardığı zayıf ya da uydurma olarak nitelenen bu rivayetlerin büyük çoğunluğu, üç kişinin, Kur'ân'ın faziletlerine dair uydurma hadis nakletmekle itham edilen Übey b. Ka'b'dan (ö. 33/654)¹¹⁹¹ naklettikleri rivayetlere

¹¹⁹⁰ Hadislerden sadece ikincisinin Zemahşerî'den önceki kaynaklarda yer aldığını ve *isnadının zayıf* olduğunun belirtildiğini gördük. Bkz. Beyhaki, Şuabü'l-İmân, Cilt: 4, s. 56. Ayrıca ilgili hadislerin senet ve metin yönünden incelenmesi için bkz. Zeylaî, Tahrîcü Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 1, ss. 160-162; İbn Hacer, el-Kâfi's- Şâff fi Tahrîci Ahâdisi'l-Keşşâf, (Zemahşerî, Keşşâf, Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987 baskısı içinde) Cilt: 1, ss. 302-303. Anlaşılan o ki Zemahşerî, Âyete'l-Kürsî'nin faziletine dair naklettiği bu nakillerle kendinden sonrakileri de etkilemiş ve bu rivayetlerin onların eserlerinde de aynen bulunmasını sağlamıştır. Âyete'l-Kürsî'nin faziletine dair nakledilen bu hadislerin İsrailiyat bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Muhammed b. Süveylim Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevzûât fi'l-Kütübi't-Tefsir*, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1987, s. 310.

¹¹⁹¹ İbn Nedim, Übey b. Kab''ın Kur'ân'ın faziletlerini anlattığı bir kitabı olduğunu söyler. Bkz. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), el-Fihrist, s. 39. Übey b. Ka'b, kaynaklarda sûrelerin faziletlerine dair uydurma hadis nakletmekle eleştirilen bir kişidir. Nitekim İbnü'l-Cevzî de yukarıdaki dipnotta belirttiğimiz eserinde Übey b. Ka'b'dan gelen bu rivayetlerin uydurma olduğunu söyler. Ayrıca İslam âlimleri Übey b. Kab'ın bu tür rivayetlerinden sakınılması gerektiğini belirtirler. Bkz. Celaleddin es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî, Dâru Tayyibe, Beyrut, trs., Cilt: 1, ss. 339-340. Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Cilt: 1, s. 243. Bünyamin Erul ise Übey b. Ka'b'dan nakledilen bu rivayetlerin kendisine ait olmadığı onun adına uydurulduğu kanaatindedir. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Bünyamin

dayanmaktadır.¹¹⁹² Bu kişiler tefsir sahibi İbn Merdeveyh (ö. 410/1020), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vahidî (ö. 468/1075) dir. Nitekim Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân adlı tefsiri üzerine çalışma yapmış olan Walid A. Saleh, sûrelerin faziletlerine dair ayırdığı başlıkta Sa'lebî'nin bu geleneği başlatan ilk kişi olduğunu ve Zemahşerî'nin de onun sûre başlarında naklettiği rivayetlerin aynılarını sûre sonlarında naklettiğini söylemektedir.¹¹⁹³

Bizim de tespit ettiğimiz bu gerçekliğe rağmen Sa'lebî ve Vahidî hadisleri senetleri ile beraber vermeleri açısından kısmen mazur görülürken Zemahşerî, zayıf hadislere tefsirinde yer vermesinin yanı sıra bir de onları senetsiz nakletmeyi kural haline getirdiği ve kendinden sonrakileri etkilediği gerekçesiyle eleştirilerin odak noktasına oturmuştur.¹¹⁹⁴ Özellikle Keşşâf'tan azami ölçüde istifade eden ve Sünnî dünyada meşhur olan Beydâvî ve Ebussuûd Efendi gibi müfessirlerin tefsirlerinde bu hadislerin aynı üslup ve metotla yer alması da ithamlara ivme kazandırmıştır.¹¹⁹⁵ Hatta müfessir Şirbînî (ö. 977/1570), tefsirinde Zemahşerî ve ona tabi olan Beyzavî'yi birlikte ele almış, surelerin faziletlerine dair naklettikleri hadisleri yeri geldikçe tek tek irdilemiş, dokuz tanesi hariç yüz dört sûreninkilerin zayıf ve uydurma olduğunu belirtmiş ve doğal olarak problemin kaynağını Zemahşerî'ye

Erul, "Übey b. Ka'b", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2012, Cilt: 42, ss. 272-274.

¹¹⁹² Her sûre sonunda geçen hadisler, kaynakları ve sıhhat dereceleri için bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdisi'l-Keşşâf; İbn Hacer el-Askalanî, el-Kâfi's- Şâff, (Zemahşerî, Keşşâf, Darü'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1987 baskısı içinde). Ayrıca Zeylaî eserinin sonuna '*Kur'ân'ın Faziletlerine Dair Nakledilen Rivayetler*' bölümünü ilave etmiş ve Übey b. Ka'b başta olmak üzere konuya dair nakilde bulunanlar ve nakilleri ilgili genel bilgiler verip değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. ez-Zeylaî, Cilt: 4, ss. 343-346. Bu tür rivayetlere eserinde yer veren Vahidî ve ondan aynen nakilde bulunan diğer bütün müfessirlere yönelik hadis literatürü bağlamında bir eleştiri için bkz. Ebû Amr Osmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), **Ma'rîfetü Envai Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Abdullatif el-Hemîm-Mahir Yasin Fehl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 207.

¹¹⁹³ Walid A. Saleh, **The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Quran Commentary of Al-Thalabi**, Brill Leiden, Boston, 2004, s. 103-108. Saleh'den daha önce İbn Teymiye, Sa'lebi ve Vahidî'nin sûre başlarında Zemahşerî'nin ise sonlarında bu hadislere yer verdiğini söylemekte ancak bir karşılaştırma yapmamaktadır. Muhtemelen Saleh İbn Teymiye'nin aktardığı bu bilgiden yola çıkarak bir karşılaştırma yapmış ve bu sonuca ulaşmıştır. Bkz. İbn Teymiye, **Minhâcû's-Sünne**, thk. Muhammed Reşad Salim, Suud, 1986, Cilt: 7, s. 434.

¹¹⁹⁴ Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 1, s. 432; Ebü'l-Fazl Zeynuddîn Abdürrahim b. Hüseyin Irakî (ö. 806/1404), **Şerhu't-Tebîr ve't-Tezkire**, thk. Abdullatif el-Hemîm-Mahir Yasin Fehl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, Cilt: 1, s. 312.

¹¹⁹⁵ Nisa sûresini okumanın faziletiyle ilgili hadisin karşılaştırması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 599; el-Beyzavî, (ö. 685/1286), **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Cilt: 2, s. 112; Muhammed b. Muhyiddin el-İmâd Ebussuûd Efendi, (ö. 982/1574), **İrşadü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyî'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., Cilt: 2, s. 265.

dayandırmıştır.¹¹⁹⁶

Zemahşerî'nin konuyla ilgili bu kadar çok eleştirilmesinde ve sanki hadisleri ilk o uydurmuş, o nakletmiş ve tefsire ilk o sokmuş gibi davranılmasında hem kendisinin Mutezilî ekole mensup olmasının hem de Keşşâf'ın tefsirler içinde bir mihenk taşı vazifesi görmesinin ya da Sa'lebî'nin tefsirinin gözden kaçmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁹⁷ Ancak bütün bunlarla birlikte Mu'tezilî olması hasebiyle aklı ön planda tutan, tefsir alanında çılgır açan ve birçok açıdan kendinden sonrakileri etkileyen Zemahşerî'nin Keşşâf'ının en zayıf yönlerinden bir tanesinin, sûrelerin faziletlerine dair herhangi bir sorgulama yapmaksızın naklettiği bu haberler olduğunu ve bunun Keşşâf'ın geneline hâkim olan akılcı üslupla çeliştiğini söylemek yerinde olacaktır.

¹¹⁹⁶ Konuya dair bir örnek için bkz. Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570), es-Sirâcü'l-Münîr, Cilt: 1, s. 551. Konuya dair bahsi geçen sayısal tespit için bkz. Muhsin Demirci, "el-Hatib Eş-Şirbini ve Tefsiri", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1986, Sayı:4, s. 394.

¹¹⁹⁷ Belli bir bakış açısının somutlaşmış halini göstermesi bakımından İsmail Hakkı Bursevî'nin Sûrelerin Faziletleriyle ilgili hadisleri değerlendirme sadedinde söylediği şu sözler kayda değerdir: "Bu hadisleri Keşşaf sahibi zikretmiş, Kadı Beyzâvî, Ebu's-Suûd gibi büyük müfessirler de bu hususta ona tâbi olmuşlardır." Bursevî bu görüşünün ilerleyen kısmında otorite sahibi olan bu kişilerin belli bir araştırmadan sonra tefsirlerine bu hadisleri aldıklarını ve dolayısıyla bunlarla amel etmekte bir sakınca olmadığını belirtir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, Dâu'l-Fikr, Beyrut, trs., Cilt: 3, s. 547-548.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÖNTEM AÇISINDAN KEŞŞÂF

Bilim tasniften ibarettir dense abartılmış olmaz. Tasnifler de esas itibariyle var olanın yakalanıp tespit edilmesi çabasından öte, bir bakış açısının ve yaklaşımın kelimelere dökülmüş hali ve bir anlamlandırma çabasıdır. Ayrıca *tasnif*, sadece basit bir zihinsel eylem/işlem değildir; her tasnifin arkasında farklı algılar, bakış açıları ve dünya görüşleri vardır. Dolayısıyla toplumsal farklılıklara, tarihi gelişme ve değişmelere, bilgi birikimlerine paralel olarak, yapılan sınıflandırmalar da çeşitlilik arz ederler. Hatta zaman ilerledikçe belli bir alanda yapılmış olan tasniflerin elde edilen yeni veriler ışığında güncellenmesi veya kendisinden tamamen farklı yeni kategorilerin oluşturulması da söz konusudur. Ancak burada sınıflandırmanın ilgili olduğu bilim dalıyla alakasını anlamaya çalışırken hatırd tutulması gereken husus, “sınıflandırmanın nasıl bir algıyla ilişkili olduğu” meselesidir.¹¹⁹⁸

Bu bağlamda Temel İslam Bilimleri’nin bir alt başlığı olan Tefsir İlmi’ne bakıldığında müfessirlerin, tefsirleri, tarihsel süreç içinde birtakım sınıflandırmalara tabi tuttukları ve bunların müfessirin bilgi birikimi dolayısıyla birbirinden farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Nitekim bu konuda Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlayıp Tûfî (ö. 716/1316) ile devam eden temel görüşler, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) ile belli bir aşamaya gelmiş ve bütün farklılıklara rağmen tefsir çeşitlerinin alt başlıkları ya da diğer bir ifadeyle içeriği büyük ölçüde oluşmuştur. Daha sonraki süreçte Suyûtî’nin hocası Kafîyeci (ö. 879/1478), Dihlevî (ö. 1176/1764) ve nihayetinde Zürkanî (ö. 1367/1947) ile tefsiri tasnif etme işi sona ermiş¹¹⁹⁹ ve sonuçta tefsirler bilindiği gibi genel anlamda *rivayet/me’sûr/mankûl* ve *dirayet/re’y/ma’kûl* şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu ikili tasnifte *Rivayet tefsirinin aşamaları*, Kur’an’ın; Kur’an ile Hz. Peygamber’den nakil ile sahabe ve

¹¹⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sosyal Bilimlerin Tasnifi; http://www.gencakademisi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=151%3A-sosyal-blmlern-tasnf&Itemid=71. 15.12.2014.

¹¹⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Muhâsibî, Fehmu’l-Kur’ân ve Maânîhi, ss. 263-271; Süleyman b. Abdülkavi et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi’t-Tefsîr*, Kahire 1977, s. 6, 10, 11; İbn Teymiyye, Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr, ss. 20-46; Zerkeşî, el-Burhan fî Ulûmi’l-Kurân, ss. 146-217; Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavaid-i İlmi’t-Tefsîr*, thk. Mustafa Hüseyin ez-Zehabî, Mektebetü’l-Kudüs, Kahire, 1998, ss. 23, 24, 30; ed-Dihlevî, el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr, s. 171-172; Zürkânî, *Menahilü’l-İrfan*, Cilt: 2, ss. 10-11.

tabiûn sözü ile *dirayet tefsirinin aşamaları* ise, ana hatlarıyla, âyetlerin dil/lügat, fıkıh, kelâm ya da tasavvufî açıdan tefsir edilmesi olarak kabul edilmiştir.¹²⁰⁰

Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki böyle bir tasnif içine sokulacak tefsirlerden hangilerinin rivâyet, hangilerinin dirâyet olduğu meselesi, üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir konudur. Nitekim rivayet tefsiri örneklemesinin başında yer alan ve bu alanda bir mihenk taşı haline gelmiş olan Taberî tefsirine/Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân'a bakıldığında onun salt bir "rivayet tefsiri/et-Tefsîru'l-Me'sûr" olduğu zannedilmektedir. Hâlbuki durum böyle değildir. Çünkü bu eser, rivayet ağırlıklı bir tefsir olmakla birlikte, rivayetleri, bazı tercihlere de yer verilerek bizzat müfessir tarafından seçilmişlerdir. Yani akıl yürütülerek bir tür anlama ve yorumlama faaliyetinden sonra bir araya getirilmişlerdir. Bu da dirayet tefsirinde bulunan bir özelliktir.¹²⁰¹ Diğer taraftan müfessirlerin âyetlere yönelik dilbilimsel, fıkhi, kelâmî ve tasavvufî açıdan yapmış oldukları yorumların kendilerinden önceki müfessirlerin yaptıkları üzerine neler koyduğu ayrı bir muammadır. Eğer müfessirler dirayet adıyla öncekilerin görüşlerini aynen naklediyorlarsa bu tür bir tefsir *dirayet* değil olsa olsa *rivayettir*. Zira bu tür bir tefsirde müfessir, öncekilerin görüşleriyle çağın gerekliliklerini ve ihtiyaçlarını harmanlayabilen ve yeni yorumlar yapabilen kişidir.¹²⁰² Dolayısıyla ne dirayetten yoksun bir rivayet; ne de rivayetten yoksun bir dirayet tefsirinin mümkün olmadığı ve bu tür tasnifler yapılırken hangi kriterlerin dikkate alındığını belirtmenin gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız.

İşte biz de tezimizin bu son bölümünde tefsir araştırmalarında geçmişten günümüze kabul gören, tefsirleri tanıyıp sınıflandırmamıza katkı sağlayan bu yöntemler açısından Keşşâf'ı değerlendirmeye tabi tutacağız. Böylelikle hem Keşşâf

¹²⁰⁰ Rivayet, dirayet ayrımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", **Bilimnâme**, 2004/2, Cilt: 5, ss. 45-60; Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2009/2, Sayı: 2, ss. 1-32.

¹²⁰¹ Muhammed Tâhir b. Aşûr, Taberî tefsiri ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Taberî, kendisini sadece sahabe ve tabiûndan nakledilenlerle yetinmekle yükümlü tutmasına rağmen, o bu rivayetlerden kendi seçtiğini eserine almış ve Arap şiirinden de delil getirmek suretiyle bazısını bazısına tercih etmiştir. Bu bile kendi çizmiş olduğu, me'sûr tefsirle yetinme sınırını aştığını göstermeye yeter..." et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Cilt: 1, s. 33.

¹²⁰² Seyfullah Efe, **Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları**, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2013, ss. 138-139.

tefsirini yazıldığı dönemi dikkate alarak incelemiş ve daha iyi anlamış hem de müfessirin tefsirine aksettirdiği ilmî yönünü tetkik etmiş olacağız.

3.1. RİVAYET YÖNTEMİ

Anlaşılsın diye Arapça olarak indirildiği bizzat Allah Teâlâ tarafından bildirilen¹²⁰³ Kur'an'ın en iyi ve ilk müfessiri yine onun kendisi ve Allâh Resûlüdür. Sahâbe de tefsir açısından önemli bir kaynaktır. Çünkü onlar vahiy döneminde yaşamış, âyetlerin kimler hakkında, ne zaman indiğini gözlemlemiş, Resûl-i Ekrem'den Kur'an tefsirini işitmiş ve Kur'an'ın getirdiği hükümlerin uygulamasını görmüşlerdir. Tâbiîn ise sahâbenin aktarmadığı pek çok uygulamayı onlardan görerek sonraki nesillere taşımıştır.¹²⁰⁴

Bu bağlamda bazı müfessirler tefsir yaparken sadece ***Kur'ân-ı Kerîm'i, Resûl-i Ekrem'in sünnetini, sahâbeyi ve tabiîn neslini*** esas alıp bu yollarla gelen bilgilerle yetinmişler ve Kur'an'ı bunlara göre yorumlamışlardır. Onların Kur'an'ı açıklamaya yönelik olarak seçmiş oldukları bu yöntem kaynaklarda “*et-tefsîru'l-menkûl*” “*et-tefsîr bi'l-me'sûr*” adıyla zikredilmiş ve sonradan ***Rivayet Tefsiri*** ismiyle şöhret bulmuştur.¹²⁰⁵

Bütün bu adlandırmaların (*rivayet/me'sûr/mankûl*) hepsinin ana temasında öncekilerden bir şeylerin nakledildiği/aktarıldığı anlamı mevcuttur.¹²⁰⁶ Bu nakillerin sağlam olanlarıyla ilgili elbette ki bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine atfedilen ve tefsirlerde sıkça rastlanan bazı uydurma sözler, haberler ve İsrâiliyyât da vardır ki bunlar, rivayet tefsirinin, üzerinde hassasiyetle durulması gereken zayıf yönünü oluşturur.

¹²⁰³ Yusuf Sûresi 12/2: “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”

¹²⁰⁴ Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 285.

¹²⁰⁵ Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö. 1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân*, Cilt: 2, s. 10. Bu anlayışın gerek ***Rivayet Tefsiri*** olarak adlandırılması ve gerek alt başlıklarının oluşumu bölümün başında da değindiğimiz üzere ilk dönemlerden beri var olan klasik diyebileceğimiz bir isimlendirme ve tasnif olmayıp Muhammed Abdülazîm Zürkânî ile şekillenerek şöhret kazanmıştır. Ayrıntılı bilgi ve karşılaştırmalar için bkz. Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, ss. 46-59.

¹²⁰⁶ Nitekim Zemahşerî de “*esere/أثر*” kelimesini izah ederken “*bir neslin önceki nesilden naklettiği söz*” *حديث مأثور مأثره* kalıbını örnek vermektedir. Bkz. Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 20.

Zemahşerî de“...Biz bu Kitabı sana, her şeyi açıklasın, Müslümanlara yol göstereyim, rahmet ve müjde olsun diye indirdik”¹²⁰⁷ ifadesinin açıklamasında sonradan alt başlıkları belirginleşen ve ‘Rivayet Tefsiri’ adıyla anılacak bu yöntemle Kur’ân’ı yorumlamanın zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. Onun konuyla alakalı açıklamaları şu şekildedir:

Eğer sen Kur’ân her şeyi nasıl açıklar dersin şöyle cevap veririm: O, dini konularla ilgili bütün her şeyi ya **kur’ânî metinlerle** ya da **sünnete** havale ederek açıklar. Nitekim Kur’ân’da peygambere uyulması ve ona itaat edilmesi emredilerek ‘o arzusuna göre konuşmaz’¹²⁰⁸ buyurulmuştur. Yine Kur’ân’da ‘kim mü’minlerin yolundan başka bir yolu takip ederse’¹²⁰⁹ ifadesiyle **icma** teşvik edilmiştir. Peygamberimiz de ‘Benim ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarırsanız hidayete ermiş olursunuz.’¹²¹⁰ buyurarak ümmetinin ashabını takip etmesini ve onların izinden gitmesini istemiştir. Ashap da ictihad etmiş, kıyas yapmış ve bunlar için gerekli metotları kullanmıştır. Sonuçta **Sünnet, icma, kıyas ve ictihad Kur’ân’ı açıklama dayanakları** olunca Kur’ân da (bütün bu yollarla) her şeyi açıklar olmuştur.¹²¹¹

Zemahşerî’nin bu ifadelerine bakıldığında ona göre özellikle rivayet ve onun üzerine inşa edilmiş olan dirayet tefsirinin Kur’ân yorumunda bizzat Kur’ân’ın emri olarak başvurulması gereken bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Keşşâf tefsiri dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun dirayet metoduna göre yazılan bir eser olmakla birlikte rivayetlere de yer vererek her iki metodu birleştirdiğini ve rivayet metodunun bütün unsurlarını kendisinde yoğun bir şekilde barındırdığını görürüz.

Şimdi biz bundan sonraki süreçte Keşşâf tefsirini önce rivayet yöntemi açısından üç alt başlıkta değerlendirmeye tabi tutacağız ve ardından dördüncü başlıkta Kıssalar ve onunla bağlantılı olarak rivayetler aracılığıyla tefsirlere sokuşturulmuş ve bizim Keşşâf’ta da rastladığımız İsrâiliyyât konusuna yer vereceğiz.

¹²⁰⁷ Nahl Sûresi 16/89: “...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ”

¹²⁰⁸ Necm Sûresi 27/3: “وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ”

¹²⁰⁹ Nisâ Sûresi 4/115: “...وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُنْجِينَ”

¹²¹⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutni (ö. 385/995), **el-Mu'telif ve'l-Muhtelif**, thk. Muvaffak İbn Abdülkadir, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, Cilt: 4, s. 1778. Ayrıca hadisin kaynak, metin ve senet yönünden incelenmesi için bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 2, ss. 229-230; İbn Hacer el-Askalanî, el-Kâfi'sh-Şâff, (Zemahşerî, Keşşâf, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987 baskısı içinde), Cilt: 2, s. 628.

¹²¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 628.

3.1.1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri

Kur'an'ın kendine has üslubu ve tertibi onun kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasını zaruri kılmaktadır. Onun bu şekilde kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerçeği veya sonradan isimlendirildiği şekliyle “*Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri*”, ilk örneklerini Hz. Peygamber ile sahabede gördüğümüz ve sonrasında müfessirlerin devam ettirdikleri bir tefsir çeşididir. Bu yorumlama biçimi -sistematiik bir şekilde olmasa bile- İslâm'ın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe âlimlerce önemi vurgulanan bir husustur.¹²¹² Ancak kaynaklardaki verilere göre bunun kavramsal olarak ilk defa “*Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*” şeklinde isimlendirilmesi ve sonrasında Kur'an'ı anlama ve yorumlamada zorunlu hale gelmesi İbn Teymiyye ile başlamıştır. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserinde tefsir metotlarının en güzelinin (*ehsanü turuki't-tefsîr*) hangisi olduğu sorusuna;

*“Bu konuda en doğru yol Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir. Zira Bir ayette kısa ve özlü (mücmel) biçimde zikredilen bir husus başka bir ayette tavzih ve tefsir edilir. Yine bir ayette muhtasar şekilde belirtilen bir husus başka bir ayette etraflıca izah edilir.”*¹²¹³

şeklinde cevap vermektedir. İbn Teymiyye ile geline bu noktada genelde rivayet özelde Kur'an'ın Kur'an ile tefsiriyle amaçlanan hedef müfessirin bireysel etkisini kaldırarak Kur'an'ı kendi iç bütünlüğü içinde nazil olduğu günkü şekliyle anlayabilme çabasıdır. Nitekim Allah teâlâ “*O'nun açıklaması bize düşer*”¹²¹⁴ buyurarak bir anlamda Kur'an tefsirinin ilk ve en önemli kaynağının ilk etapta yine onun bizzat kendisi olduğunu bildirmektedir. Bu minvalde geçmişten günümüze Kur'an'ı yorumlamaya çalışan bütün müfessirlerin âyetlerin tefsirinde diğer âyetlerden yararlandıkları görülmektedir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki; Kur'an'ın tamamının sadecebu şekilde (müfessirin etkisini devre dışı bırakarak, kendi iç bütünlüğü içinde) doğru tefsir edilebileceğine ve bunun bir tür zorunluluk olduğuna yönelik bir yaklaşımın ne kadar geçerli ya da mümkün olduğu, üzerinde ayrıca durulması gereken bir husustur.¹²¹⁵

¹²¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâlis Albayrak, **Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri**, Şule Yay., İstanbul 1996, ss. 11-12.

¹²¹³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 39.

¹²¹⁴ Kıyâme Sûresi 75/19: “يَوْمَ نَبَيِّنُهَا لَكُم بِآيَاتِنَا”

¹²¹⁵ Ayrıntılı Bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2008, Cilt: 8, Sayı:

Kur'ân-ı Kerîm'e bütüncül olarak bakıldığında onda bir yerde mücmel, mutlak ya da âmm olarak zikredilen bir hususun başka bir yerde açıklandığı, takyid ve tahsis edildiği; farklı sûrelerdeki âyetlerin konu bakımından birbirlerini tamamladıkları ya da kelimelerin Kur'ân bütünlüğü içinde yeni anlamlar kazandıkları görülmektedir.¹²¹⁶ Dolayısıyla "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri" ifadesiyle salt anlam ve konu benzerliği olan âyetlerin peşi sıra dizilmesini değil; "Kur'ân'ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'ân bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'ân pasajlarının yardımıyla açıklanmasını; buna ilaveten Kur'ân'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların terkîbî bir yaklaşımla Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesini"¹²¹⁷ anlamak daha doğru gözükmektedir.

Zemahşerî de âyetlerin birbirini tefsir ettiğini, Kur'ân'ın bizzat kendisinin en doğru anlamı işaret ettiğini belirtmekte¹²¹⁸ ve buna bağlı olarak âyet, kelime ve ifadeleri yorumlama, anlamlandırma ile sarf, nahiv, belagat tetkiklerinde ve muhtevanın izahında diğer âyetlerden azamî ölçüde istifade etmektedir. O bu tür izahları çoğunlukla içinde 'tefsir/تفسير' kökünden gelen kelimelerin yer aldığı kalıplar ardından ya da birtakım ifadelerden sonra yapmaktadır.

1	فسر، تفسير لقوله، تفسيره	: Bu âyeti şu âyet açıklamaktadır. (Çoğunlukla bu kalıplar kullanılmaktadır.)
2	كقوله تعالى	: Şu ayette olduğu gibi.
3	كما قال في آخر آية	: Allah teâlâ diğer bir âyette de buyurduğu gibi.
4	مثله نحوه	: Bu, şu âyet gibidir.
5	كلام موضح لقوله	: Bu, falan âyeti izah eden bir ifadedir.
6	جملة مبينة	: Bu falan âyeti açıklayan bir cümledir.
7	وهذا بيان لقوله	: Bu şu âyeti açıklamaktadır.
8	وقد فصلنا في قوله تعالى	: Allah teâlâ bunu falan yerde tafsîl etmiştir.
9	أجملها ثم فصلها	: Allah teâlâ âyeti önce mücmel olarak zikretti sonra tafsîl etti.
10	كالترجمة لقوله	: Bu âyet falan âyetin tercümesi gibidir.
11	قد كرر ذلك في القرآن	: Allah teâlâ bunu Kur'ân'ı Kerîm'de tekrar etmiştir.

2, ss. 1-11; Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", Sayı: 20, ss. 1-32.

¹²¹⁶ Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 4, s. 200; Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Cilt: 2, s. 175; Hâlid Abdurrahman el-Akk, **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidüh**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 79.

¹²¹⁷ Hâlis Albayrak, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri, s. 43.

¹²¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 430 (فإنَّ القرآنَ يفسر بعضه بعضاً); Cilt: 3, s. 473 (وَأَسَدُ الْمَعَانِي مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ).

Keşşâf tefsirinde yer alan bütün bu terimlere bakıldığında Zemahşerî'nin âyet, kelime ya da bir ifadenin anlamını *açıklamak, pekiştirmek, kapalılığını gidermek, diğer âyet ve ifadelerle çelişmediğini göstermek/anlamsal izahlar* ya da *sarf, nahiv ve belagat açıklamaları/dilsel izahlar* için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine/diğer âyet ve ifadelerle destekleme usulüne başvurduğu görülmektedir.

3.1.1.1. Anlamsal İzahlar

Keşşâf tefsirinde yukarıda zikrettiğimiz terimler içinden özellikle ‘ *كقوله تعالى، مثله* ’ gibileri ardından sıralanan âyetlerin büyük çoğunluğu, konu birlikteliğini ve bütünlüğünü sağlamaları bakımından konulu tefsir¹²¹⁹ olarak da değerlendirebileceğimiz anlamsal tekrar ve izahlar kabilindendir.¹²²⁰ Bunların dışındaki diğer terimler ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin hangi amaca yönelik olarak kullanıldığını da gösteren yargı yüklü kelimelerden oluşmaktadır. Nitekim Zemahşerî, “*Dediler ki ey Rabbimiz, bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin...*”¹²²¹ ifadesinin tahlilinde **iki ölümle** insanların ilk defa ölü olarak yaratılmaları¹²²² ve ecelleri geldiğinde ölmelerinin; **iki diriltme** ile de ilk yaratılış ve öldükten sonra yeniden dirilişin kastedildiğini söylemekte ve bu açıklamanın hemen ardından

“*Bu ifadenin tefsiri olarak “Cansız iken size hayat veren ve sonra sizi tekrar öldürecek ve diriltecek olan ve sonunda kendisine döndürüleceğiniz Allah'ı nasıl inkâr edersiniz”¹²²³ âyeti sana yeter.”*

ifadelerine yer vermektedir.¹²²⁴ Yine benzer bir şekilde “*Mü'minler, inananları bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler...*”¹²²⁵ ifadesinin tahlilinde inananların, akrabalık, İslâm öncesi arkadaşlık ya da bunlar dışında birlikte yaşamayı gerekli kılan birtakım sebepler dolayısıyla kafirlerle dostluk kurmalarının yasaklandığını belirtmekte ve ilave olarak;

¹²¹⁹ Konulu Tefsir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Dumlu, **İbn Teymiye ve Konulu Tefsir**, Anadolu Dağıtım, İzmir, 1999, ss. 51-117.

¹²²⁰ Keşşâf tefsirinde bu minvalde oldukça fazla örnek bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 539; Cilt: 2, s. 267; Cilt: 3, s. 68; Cilt: 4, s. 745.

¹²²¹ Mü'min Sûresi 40/11: “*قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَفَتُتَّبِعُونَ أَهْلِيَّائِنَا الَّذِينَ كَفَرُوا...؟*”

¹²²² Zemahşerî bu ifade ile muhtemelen çocuğun ya baba sulbündeki potansiyel/sperm ya da anne rahminde ruh üflenmeden önceki/cenin halini kastetmektedir.

¹²²³ Bakara Sûresi 2/28: “*كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَتَكْفُرُونَ أَهْلِيَّائِنَا فَاحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتْكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*”

¹²²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 154.

¹²²⁵ Al-i İmran Sûresi 3/28: “*لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...؟*”

*Nitekim ‘Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin...’¹²²⁶, ‘Allah’a ve ahiret gününe iman eden toplulukların Allah’a ve Elçisi’ne karşı çıkanlarla dostluk ettiğini göremezsin...’¹²²⁷ ayetlerinde de bu anlam **tekrarlanmaktadır**. Zira Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek çok önemli bir konu ve iman ilkelerinden birisidir demektir.¹²²⁸*

Böylece o, hem âyetleri, âyetlerle tefsir etmekte hem de bu tefsirin, birinci örnekte *açıklama* ikinci örnekte ise *pekiştirme* amacına matuf olduğunu söylemiş olmaktadır. Zemahşerî’nin seçmiş olduğu ve yoğun bir şekilde başvurduğu bu yöntemdeki amacı elbette ki sadece benzer anlam ve muhtevaya sahip âyetleri peşisıra dizmek değil aynı zamanda yaptığı ya da yapacağı yorumunun sağlam bir zemine oturduğunu gözler önüne sermektir. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken husus, *müfessirin hangi âyetler arasında irtibat kurduğu meselesidir*. Zira bu irtibatların doğruluğu ve tutarlılığı, müfessirin Kur’ân’ın bütününe yönelik hâkimiyetinin yanı sıra onun ne denli objektif olduğunu da anlamamızı sağlayacaktır.

Yukarıda bahsettiklerimiz, daha çok, muhtevanın açıklanmasına yönelik olan tefsirlerdir. Bunlara ilaveten Kur’ân’da yer alan bazı kelimelerin bizzat kelime anlamlarını diğer âyetler yardımıyla tespit etmeye matuf çabalar da vardır. Kur’ân terimleri/kavramları/kelimeleri diyebileceğimiz bu konu bize göre dilsel yönü ağırlıklı olan Keşşâf tefsirinde derinlemesine incelenmesi gereken bir husustur. Zira Keşşâf tefsirine bakıldığında onda binin üzerinde kelimeye yönelik anlam açıklamasının yapıldığı ve bunlara âyet, hadis, şiiir, atasözü ve Arapça kullanımlardan deliller getirildiği görülmektedir. Konumuzu ilgilendiren kısmı ile âyetle desteklenen bir örnek Gâşiye Sûresinde yer almaktadır. Zemahşerî, “*Dehşeti her şeyi sarıp sarmalayacak olanın haberi sana geldi mi?*”¹²²⁹ ayetindeki ‘gâşiye/الْعَاشِيَّةُ’ kelimesinin *kıyamet ve cehennem* anlamlarında olduğunu söylemekte ve bunlardan birincisi için “*O gün azap onları sarıp sarmalayacak...*”¹²³⁰ âyetini ikincisi için ise “*...ve yüzlerini de ateş kaplar*”¹²³¹ ifadesini delil göstermektedir. Böylelikle bir kelimenin anlamını aynı konudan bahseden ve aynı kelimenin yer aldığı diğer âyetlerle açıklamış olmaktadır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki bu tür kelime açıklamalarında

¹²²⁶ Mâide Sûresi 5/51: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ...”

¹²²⁷ Mücadele Sûresi 58/22: “...لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...”

¹²²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 351.

¹²²⁹ Gâşiye Sûresi 88/1: “هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ”

¹²³⁰ Ankebût Sûresi 29/55: “...يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ...”

¹²³¹ İbrahim Sûresi 14/50: “...وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ...”

müfessirlerin tercihleri ve delillendirmeleri her zaman aynı olmamaktadır. Zira yine ‘*gâşîye/الغاشية*’ kelimesinin aynı anlam ve delillerinin başka müfessirler tarafından birbirinin zıddı şekilde ele alındığı görülebilmektedir.¹²³² Bu da bize rivayet tefsirlerinde bile bir yekpareliğin söz konusu olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Bir âyet/ifade/kelime anlamının Kur’ân’ın bütünü dikkate alınarak tespit edildiği, açıklandığı, pekiştirildiği ve müfessirin etkisinin oldukça fazla görüldüğü bu tarz tefsirler dışında Kur’ân metninin kendi iç özelliği/üslubu gereği âyet içi ve âyetler arası referanslar yoluyla ya da konu birlikteliği dolayısıyla meydana gelen birtakım açıklamalar da söz konusudur. Bunlar ancak iyi bir dil, nüzûl, tarih/kıssa, siyak-sibak ve din bilgisi (ilâhî dinler) ile aynı anda Kur’ân hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olan kişilerin anlayabileceği ve aktarabileceği türden tefsirlerdir.¹²³³ Kaynaklarda bu tefsirler her ne kadar Kur’ân ilimleri bağlamında ele alınıp değerlendiriliyorlarsa da (*mübhem, mutlak-mukayyet, mücmel-mufasssal/mübeyyen ve âmm-hâss*) icra ettikleri fonksiyon ve anlam açısından Kur’ân’ın Kur’ânla tefsiri olarak değerlendirilmeleri mümkün gözükmemektedir. Çünkü buralarda bir âyet veya ifadede var olan kapalılık ancak diğer âyet veya ifadeyle ortadan kalkmakta ve sadece bu şekilde doğru anlama ulaşılabilmektedir.

Zemahşerî’nin tefsir esnasında bu irtibatlarla çok sık başvurduğu ve âyetleri büyük ölçüde bunlar muvacehesinde açıkladığı dikkati çekmektedir. Nitekim biz de ikinci bölümde önemine binaen Kur’ân İlimlerini anlatırken bu hususlara yer yer temas etmiştik. Ancak şimdi burada Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri bağlamında bir şeyler söylemek gerekirse “Onlar için bu hayvanlarda daha birçok yararlar ve içecekler var. Hâlâ şükretmiyorlar mı?”¹²³⁴ âyetinde yer alan ‘faydalar/مَنَافِعُ’ kelimesiyle ilgili yapılan kısa açıklamanın konuyu izah etmede yeterli olacağı kanaatindeyiz. Zemahşerî bu âyette yer alan ‘faydalar/مَنَافِعُ’ kelimesinin *mücmel/kapalı* bir ifade olduğunu ve bunun daha sonra nazil olan Nahl Sûresi 80. âyette¹²³⁵ açıklandığını

¹²³² Aynı örneği karşılaştırma için bkz. Seyfullah Efe, Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları, ss. 141-142.

¹²³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâlis Albayrak, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine.

¹²³⁴ Yâsîn Sûresi 36/73: “وَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ”

¹²³⁵ Nahl Sûresi 16/80: “وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ

söylemekte ve bu *fadalarla* hayvanların *derileri, kılları, yünleri* ve benzer kısımlarının kastedildiğini belirtmektedir.¹²³⁶ Böylelikle o, bir kelimedenden ne kastedildiğini aynı konudan bahseden diğer âyete referansla tespit etmiş olmaktadır. Keşşâf tefsirindeki *mübhem*,¹²³⁷ *mutlak-mukayyed*, *mücmel-mufasssal/mübeyyen* ve *âmm-hâss* bağlamında değerlendirilen her bir âyet, ifade ve konuları da burada ayrı ayrı birer örnek olarak ele almak mümkündür.¹²³⁸ Ancak biz konuyu uzatmamak adına yukarıda verdiğimiz örneklerle yetinmek istiyoruz.

Keşşâf tefsirinde yukarıda bahsettiğimiz tefsir türlerinden daha fazla, âyetler arasında çelişki ve tutarsızlığın bulunmadığını gösteren açıklamalar yer almaktadır. Bize göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini uygulamalı bir şekilde gözler önüne seren ve bizim de müstakil bir başlık altında ele alıp incelediğimiz, burada ayrıntısına tekrar yer vermeyeceğimiz bu açıklamalar (*Müşkilü'l-Kur'ân*), Keşşâf tefsirini diğer tefsirlerden farklı ve üstün kılan özelliklerin başında gelmektedir. Zira Zemahşerî anlama taalluk eden bu yöntemle -kendi tespit ettiği kadarıyla- Kur'an'daki her bir harf, kelime, ifade ya da âyetle ilgili akla gelebilecek her türlü soruya yine Kur'ân'daki benzerlerini delil getirmek suretiyle cevaplar vermektedir. Böylece bir taraftan Kur'ân'ın felsefi ve anlamsal tutarlılığını delilleriyle ispat ederken diğer taraftan onda hiçbir dil ve edebiyat hatasının bulunmadığını da göstermiş olmaktadır.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin anlamsal izaha yönelik kısmını bitirirken son olarak şunu söylemek istiyoruz. Hz. Ali'nin de dediği gibi “Kur'ân âyetleri birbirleriyle konuşur ve birbirlerine şahitlik ederler.”¹²³⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ı yorumlamak isteyen kişinin öncelikli olarak her bir kelime, ifade ya da âyetin hem tek başına hem de Kur'âni bütünlük içinde ne anlam ifade ettiğini göz önünde bulundurması gerekir.¹²⁴⁰ Aksi takdirde yaptığı tefsir, literal ve donuk olmaktan öteye geçmeyecek ve sonuçta İslâm, güncel hitap eden yaşanır bir din olmaktan uzaklaşacaktır.

”أَصَوَافِهَا وَأَوْبَارُهَا وَأَشْعَارُهَا أَتَانَا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ

¹²³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 28.

¹²³⁷ Bu konu ikinci bölümde “*Mübhematü'l-Kur'ân*” başlığı altında ele alındı.

¹²³⁸ **Mücmel-Mübeyyen** cümle için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 47; **Mutlak-Mukayyed** cümle için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 107; **Âmm-Hass** cümle için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 345.

¹²³⁹ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Huseyn eş-Şerif er-Radî, **Nehcü'l-Belâga**, thk. Şeyh Fâris el-Hassûn, Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, yrs., trs., s. 297: “... وَ يَنْطَلِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ ...”

¹²⁴⁰ Fazla bilgi için bkz. Halis Albayrak, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, ss. 93-155.

3.1.1.2. Dilsel İzahlar

Arapların, belagat ve beyân sahiplerinin aciz kaldığı nazım, üslup ve dilsel özelliklerle bizzat Allah Teâlâ tarafından telif edilen,¹²⁴¹ Arap dili ve edebiyatının ilk ve asıl kaynağı kabul edilen Kur'ân, belagat ve fesâhatin bütün özelliklerini kendisinde barındırmakta¹²⁴² ve bu özellikleri ile muhataplarına meydan okumaktadır.¹²⁴³ Kur'ân'da yer alan kelime, ifade ve âyetler birbirleriyle son derece ahenk içindedir ve onda herhangi bir eksikliğin, acziyetin veya beşerî izin bulunması imkân dâhilinde değildir. Ayrıca Kur'ân'ın kendi içinde barındırdığı dilsel mükemmellik onun ilâhî oluşunun göstergelerinden birisidir. Bu bağlamda Keşşâf tefsirindeki âyetlerle desteklenmiş dilsel izahları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında ele almamız mümkündür. Zira bunlar özünde her ne kadar dil-edebiyat alanına giren açıklamalar olsalar bile benzer özellikteki âyetlerle desteklenmeleri ve ilgili âyetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaları açısından bir tür tefsir özelliği taşımaktadırlar.

Dilsel ağırlığı ön planda olan Keşşâf tefsirine bakıldığında onda dil-edebiyat ve anlam ilişkisinin zirveye çıktığı görülmektedir. Bundan sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz bu husus, âyetlerin dilsel açıdan birbirleriyle uyumunun ya da diğer bir ifade ile desteklenmesinin ne denli önemli olduğu ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Örneğin “*Deniz avı ve yiyeceği faydalanmanız için size ve yolculara helal kılındı...*”¹²⁴⁴ ifadesinde yer alan ‘size geçimlik olmak üzere/مَتَاعًا لَكُمْ’ kelimesinin mef’ûlü leh olduğuna yönelik yapılan nahiv açıklamaları ve onun üzerine inşa edilen anlam, konuyu çok güzel bir şekilde aydınlatmaktadır. Zemahşerî burada şunları söylemektedir:

Bu “Ona İshak’ı ve Yakub’u bağışladık...”¹²⁴⁵ ifadesindeki hal olan نَافِلَةٌ kelimesi konumundadır (onun gibi mansubdur). نَافِلَةٌ nasıl Ya’kûb’la alakalı ve de hal ise مَتَاعًا لَكُمْ de yemekle alakalıdır ve mef’ûlü lehdır. Yani ‘kendi memleketinde bulunanların taze iken onları yiyerek faydalanmaları; yolculukta olanların ise Hz. Musa’nın Hızır’la yolculuğunda balığı azık edinmeleri gibi

¹²⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 592, Cilt: 2, s. 440.

¹²⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113.

¹²⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 6.

¹²⁴⁴ Mâide Sûresi 5/96: “أُجِّلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَاةِ...”

¹²⁴⁵ Enbiyâ Sûresi 21/72: “وَوَعَدْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً...”

*kurutulmuş olarak onları saklamaları helal kılındı*¹²⁴⁶ demektir.

Görüldüğü gibi âyetteki bir kelimenin nahiv izahı başka bir âyete referansla anlatılmakta ve sonrasında anlam bunun üzerine inşa edilmektedir. Bu açıklamayı Zemahşerî'nin öncelikli kaynaklarından olan Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ı ile karşılaştırdığımızda ne demek istediğimizin daha iyi anlaşılacağı kanısındayız. Zeccâc aynı kelimeyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

*Bu kelime müekked masdar/mefulu mutlak olmak üzere mansubdur. Çünkü âyetin başındaki 'size helal kılındı/أُجِّلَ لَكُمْ' ifadesi Allah'ın onlara bu nimeti verdiğinin delilidir. Nitekim 'Anneleriniz size haram kılındı...'*¹²⁴⁷ *ifadesi de bu hükmün onlara farz kılındığının delilidir. Nitekim buna binaen (bir sonraki âyette müekked mastarlı bir şekilde) 'Allah'ın size emri budur...'*¹²⁴⁸ *denmiştir.*¹²⁴⁹

Böylece bir âlimin mefûlu mutlak dediği bir kelimenin, ondan azami ölçüde faydalanmış olan diğer âlim tarafından mefûlu leh olarak kabul edildiğini ve her ikisinin de referans olarak Kur'ân'ı kullandıklarını görmüş olduk. Ancak burada ikisini ayıran temel fark Zemahşerî'nin, seçtiği i'râb çeşidi üzerine âyetin konusu ile alakalı bir anlam inşa ediyor olmasıdır ki bu da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında önem arz etmektedir.

Meramımızın anlaşıldığını düşünerek belagat alanına giren son bir örnekle bu kısmı bitirmek istiyoruz. Zemahşerî, “*Musa kavmi için su istediğinde biz ona 'asan ile taşa vur' demiştik o da vurunca taştan on iki pınar fişkırmıştı...*”¹²⁵⁰ ifadesindeki ‘*فَانْفَجَرَتْ*’ kelimesinin başındaki ‘*fa/ف*’ harfinin mahzûf bir kelimeye taalluk ettiğini ve bunun ‘*taşa vurdu ve fişkirdi/فانفجرت*’ ya da ‘*taşa vurursa fişkırır/فانفجرت*’ anlamına geldiğini ve daha önce geçmiş olan “*...bunun üzerine O, tövbenizi kabul etmişti ...*”¹²⁵¹ ifadesinde de aynı durumun söz konusu olduğunu söylemektedir. Bunun akabinde buradaki ‘*fa/ف*’ harfinin sadece edebî/beliğ

¹²⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 680.

¹²⁴⁷ Nisâ Sûresi 4/23: “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...”

¹²⁴⁸ Nisâ Sûresi 4/24: “... كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ...”

¹²⁴⁹ ez-Zeccâc (ö. 311/923), Meâni'l-Kur'an ve I'râbuhu, Cilt: 2, s. 209.

¹²⁵⁰ Bakara Sûresi 2/60: “وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضْرًا...”

¹²⁵¹ Bakara Sûresi 2/54: “... ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ...”

metinlerde yer alan *fâ-i fasiha* olduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹²⁵² Böylelikle o, bir taraftan âyetin anlaşılmasına yönelik dilsel izahı yaparken diğer taraftan Kur'ân'ın edebî yönü yüksek bir metin olduğunu ve bunun kendi içinde bütünlük arz ettiğini belirtmiş olmaktadır.¹²⁵³

Zemahşerî'nin dil ve edebiyat alanını ilgilendiren açıklamaları tefsirinin omurgasını oluşturmaktadır ve bu konu elbette ki bizim aktardığımız bu birkaç örnekle sınırlı değildir. Ancak bu örneklerden de anlaşılacağı üzere müfessir, bütün yorumlarını Kur'ân'ın dilsel bütünlüğü ve ahengi ya da diğer bir ifade ile i'cazı üzerine inşa etmektedir.¹²⁵⁴ Dolayısıyla onun dilsel izahları şiir, atasözü ve Arapça kullanımlara ilaveten âyetlerle desteklemesinden daha doğal bir şey yoktur. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki onun tefsir esnasında bu tür bir yöntem izlerken takip ettiği metot kendi mezhebî görüşüne kaynaklık teşkil etmeyen âyetlerde herhangi bir te'vîle gitmeksizin doğrudan âyetleri sunma ve bunun üzerine yorumlar inşa etme şeklindedir. Eğer konu Mutezilî bakış açısını ilgilendiren bir husus ise o gayet doğal olarak kendi görüşünü söylemekten çekinmemektedir. Nitekim ilerleyen bölümlerde ele alacağımız kelimî konular bu hususu oldukça güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şimdiye kadar Zemahşerî'nin anlamsal ve dilsel izahlar için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden azami ölçüde yararlandığını, bunun için siyak-sıbak bilgisinin yanı sıra Kur'ân hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu ancak bireysel bilgi ve kişisel eğilimlerinin etkisinden tamamen sıyrılmasının pek de mümkün olmadığını tespit etmiş olduk.

Bütün bu anlattıklarımıza binaen konuyla alakalı ulaştığımız sonuç ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin hem *rivayet* hem de *dirayet* olarak çift yönlü bir şekilde ele alınması gerektiğidir. Zira burada âyetler hem rivayet tefsirinin özelliğine uygun olarak benzer özellikteki diğer âyetlerle açıklanmakta hem de müfessirin ilgili âyetleri seçimi esnasında yürüttüğü akli faaliyet/tercihler

¹²⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 144.

¹²⁵³ Daha ayrıntılı ve uzun bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 34.

¹²⁵⁴ Keşşâf tefsirinin dil ve edebiyat alanıyla ilgili ayrıntılı incelenmesi için bkz. Fazıl Salih es-Samarraî, **ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyye inde'z-Zemahşerî**, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1981; Muhammed Hüseyin Ebû Musa, **el-Belagatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'Zemahşerî**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, trs.; Enes Erdim, Zemahşerî ve İbn Atiyye Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, ss. 221-327.

dolayısıyla dirayet tefsiri söz konusu olmaktadır.¹²⁵⁵

3.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri

Bilindiği üzere Kur'ân, tarihin belli bir zaman dilimi ve kültürel atmosferinde, Hz. Muhammed'e yaklaşık 23 yılda apaçık bir Arapça ile¹²⁵⁶ peyderpey indirilmiştir. Edebî yönü son derece güçlü ilâhî bir kelam olan ve bu yönüyle muhataplarına meydan okuyan Kur'ân'ın kendine has bir üslubu vardır. Bu üslup çerçevesinde -bizim de bir önceki başlıkta bahsettiğimiz şekliyle- bazı âyet, ifade, kelime ve cümleler Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğü içinde açıklanmış ve anlaşılır olmuştur. Ancak Kur'ân'ın tamamı göz önüne alındığında onda yer alan bütün âyet, ifade ve kelimelerin hepsinin gerek sahabenin hepsi ve gerek sonraki nesiller tarafından ilk okunduğu anda hemen anlaşılabilmesi elbette ki mümkün değildir. Bu sebepten Hz. Peygamber'e âyetleri *aktarma/tebliğ*¹²⁵⁷ ve *açıklama/teybin*,¹²⁵⁸ müminlere ise onlar üzerinde *düşünme*¹²⁵⁹ emredilmiş¹²⁶⁰ ve buna bağlı olarak tarihsel süreç içinde Kur'ân'ın birçok tefsiri yapılmıştır.

Kur'ân'ın sünnetle tefsiri denilince ivedilikle akla gelen bu sözlü açıklamalar/tebyîn, öncelikle vahyin ilk muhatabının açıklamaları olmaları ve sonrasında Kur'ân'ı salt bir metin olarak tefsir etmeleri bakımından son derece önemlidirler. Fakat Peygamber'e mutlak anlamda şârî/hüküm koyucu olan Allah tarafından dolaylı bir şekilde¹²⁶¹ verilen *hüküm koyma/teşrî* yetkisi¹²⁶² ve bunun

¹²⁵⁵ Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada öncelikle alakalı ayrıntılı bilgi için bkz: Halis Albayrak, **Tefsir Usûlü** (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şule Yay., İstanbul, 1998, ss. 149-154.

¹²⁵⁶ Şuarâ Sûresi 26/195: “بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ”

¹²⁵⁷ Mâide Sûresi 5/67: “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...”;

¹²⁵⁸ Nahl Sûresi 16/44: “...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ...”

¹²⁵⁹ Sâd Sûresi 38/29: “مِثْقَاتِ أَنْزِلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَذَّبَ آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ”. Aynı minvalde düşünmeyi/akletmeyi emreden benzer âyetler için bkz. Yûsuf Sûresi 12/2; Nûr Sûresi 24/61; Zuhuruf Sûresi 43/3; Muhammed Sûresi 47/24.

¹²⁶⁰ Yukarıdaki dipnotlarda aktardığımız aynı âyetlerden yola çıkan Şatıbî, tebliğin, Risaleti/Kur'ân'ı insanlara ulaştırmak ve onu açıklamak şeklinde *çift yönlü* fonksiyon icra ettiğini söylemektedir. Bkz. Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Gırnâtî Şatıbî, (ö. 790/1388), **el-Muvâfakât**, Dâru İbn Affân, 1997, Cilt: 3, s. 230.

¹²⁶¹ Sünnetin teşrii değer ifade edip etmemesi ayrı bir tartışma konusudur. Bu sebepten dolayı burada *dolaylı olarak* kelimesini kullanmayı uygun gördük. Zira bizim Hz. peygamberin teşrî/hüküm koyma özelliği ile kastettiğimiz, özellikle ibadet konuları başta olmak üzere Kur'ân'da yer alan genel hükümlerin açıklanması ve nüzül döneminde ortaya çıkan yeni hadiseler karşısında kendisinden sadır olan Kur'ân temelli uygulamalardır ve bunlar daha çok ilk/temel hükümler

sonucunda ortaya çıkan yeni hükümler, hem sözlü hem de uygulamalı/fiili açıklamalar olmaları bakımından bir kat daha fazla önemlidirler. Zira bunlar ayetlerin ne dediklerinin yanı sıra ne demek istediklerini ya da diğer bir ifade ile muradı ilahiyi de bize göstermektedirler. Kanımızca Hz. Peygamber'in "bana Kur'ân ve onun bir benzeri verildi"¹²⁶³ ve "ben size bir şeyi yasakladım sa ondan mutlaka kaçınınız; emrettiğim bir şeyi ise gücünüz nispetinde yerine getiriniz"¹²⁶⁴ vb. ifadeleri sünnetin Kur'ân'ı anlama ve anlamlandırmadaki bahsettiğimiz bu ikinci fonksiyonunu dile getirmektedir. Konunun ilerleyen bölümlerinde bahsedeceğimiz üzere müfessirimiz Zemahşerî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu ve Keşşâf'ı değerli kılan en önemli özelliklerden birisi de âyetlerin bu minvalde hadislere ilaveten Peygamber ve selef uygulamalarıyla açıklanıyor olmasıdır.

Sünnetin Kur'ân'ı tefsir etmesiyle ilgili çizdiğimiz bu genel çerçeveden sonra burada konunun nirengi noktasını oluşturduğunu düşündüğümüz iki hususa daha, Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mutezile ekolünün görüşlerini de dikkate alarak, kısaca değinip, ardından Keşşâf tefsiri örneklemine geçmek istiyoruz. Bunlardan birisi *Sünnet* ve *Hadis* kavramları diğeri ise *Hz. Peygamberin Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği* meselesidir.

Bu iki kavramın tarihsel süreçte bazen birbirlerinin yerine bazen de *haber* gibi diğer bir kelimenin müradifi olarak kullanıldıkları ve her biri için birbirine

olmayıp ayrıntıya taalluk eden hususlardır. Nitekim Hz. Peygamberin verdiği hükümler ve yaptığı uygulamalar vahiy süzgecinden geçiyor (Necm Sûresi 53/3) ve zaman zaman Allah teâlâ tarafından düzeltiliyordu (Nur Sûresi 24/51, Tahrîm Sûresi 66/1). Dolayısıyla bunların doğrudan Peygamber kaynaklı hükümler olduğunu söylemek bize göre pek de mümkün değildir. Sünnetin teşrii değeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Toksarı, "Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu" **Bilimname Dergisi**, 2014/2, Sayı: 27, s. 9-24.

¹²⁶² Konuyla ilgili bazı âyetler için bkz. Nisâ Sûresi 4/59: "Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz - eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız - onu Allah ve Resulüne götürün... /... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ..."; Nisâ Sûresi 4/65: "Hayır hayır. Ey Peygamber Rabbine yemin olsun ki onlar, çekiştikleri konularda seni hakem yapmadıkça ve sonra da senin verdiğin hükme kalplerinde hiçbir kuşku hissetmeden tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar. /... فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحْجِثُوا فِي شَجَرِ بَيْتِهِمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ خَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"; Nûr Sûresi 24/51: "Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Resulüne davet edildiklerinde, müminlerin sözü ancak "İşittik ve itaat ettik" demeleridir... /... إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ...".

¹²⁶³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 130, Hadis No:17213; Ebû Dâvûd, Sünen, Sünne 6, Hadis No: 4604. "الا انا اوتيت القرآن ومثله معه..."

¹²⁶⁴ Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, İ'tisam 2, Hadis No: 6858; Müslim, Sahîh-i Müslim, Fezail 37, Hadis No: 130; Nesaî, es-Sünenü'l-Kübra, Menâsik 1, Hadis No: 3585.

benzer tanımlamaların yapıldığı görülmektedir.¹²⁶⁵ Bu tanımlamaları derleyip toparlayan ve her bir kavramın diğerinden farkını belirtmeye çalışan günümüze yakın usûl kitaplarına bakıldığında Ehl-i Sünnete göre **sünnet'in** Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri, Mutezile'ye göre ise Hz. Peygamber'e ait olduğu kesinleşmiş, üzerinde icma edilmiş söz ve davranışlar anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Mutezilenin daha ziyade *haber* kavramını kullandığı **Hadis** ise her iki gruba göre de **sünnet'in** sözle/rivayetle tespit edilmiş şeklini ifade etmektedir.¹²⁶⁶ İlk zamanlar odak noktasında sadece Hz. Peygamberin bulunduğu Hadis teriminin sınırları sonradan daha da genişletilerek içine sahabe ile Tabiîn sözleri de dâhil edilmiş ve neticede Peygamber sözleri için **merfû**, sahabe sözleri için **mevkûf**, tabiîn sözleri için de **maktû'hadis** kavramları kullanılır olmuştur.¹²⁶⁷

Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki sünnet kavramıyla ilgili bu farklı bakış açılarına rağmen İslâm tarihinde Mutezile ekolü de dâhil, Müslümanlar arasında ayrıntıya taalluk eden hususlar hariç genel manada Sünnet'in şer'î delil olmasıyla ilgili herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.¹²⁶⁸ Tartışmalar sünnetin rivayet şekli ya da diğer bir ifade ile sözle tespit edilmiş/metinleşmiş hali (*hadis/haber*), bunların değeri ve hangi konularda delil teşkil edeceği hususunda yapılagelmiştir. Nitekim Zemahşeri'nin Kur'ân'ın yalnız Kur'ân'la ve mütevatir sünnetle neshedilebileceğini; icma, kıyas ve haber-i vâhidle neshin caiz olmadığını

¹²⁶⁵ Sünnet ve Hadis'in eşanlamlı kullanılıp tanımlanmasına örnek olarak bkz. Ebü's-Seâdât Mecdüddîn b. Muhammed el-Cezerî, (ö. 606/1210), **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, Cilt: 2, s. 409.

¹²⁶⁶ Hadis ve Sünnet kavramlarının tanımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, ss.120-121, 399-401; Ali Yardım, **Hadis I**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1984, ss. 33-34. Mutezile'nin Sünnet ve Hadis anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, **Mutezile ve Hadis**, Otto Yay., Ankara, 2012, ss. 105-160. Ayrıca Sünnet'in Mutezile'ye göre izahı ve delil olarak kabulü için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, **Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuat Seyyit, Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974, ss. 185-186.

¹²⁶⁷ Merfû', Maktû' ve Mevkûf Hadis'le ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Takıyyüddîn Osman b. Abdirrahman İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), **Ma'rifetü Envâi' Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, ss. 116-126; Sirâcüddîn Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), **el-Mukni' fî Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', Dâru Fevvâz, Suûdî Arabistan, 1413, Cilt: 1, ss. 113-129.

¹²⁶⁸ Sünnet'in Teşriî delil olmasıyla ilgili görüşler ve tartışmalar için bkz. Abdülganî Abdülhalik, **Hücciyetü's-Sünne**, Dâru'l-Vefâ, Mansure, 1993, ss. 247-271. Ayrıca Mustafa es-Sıbâî de İslâm tarihinde Sünnetin şer'î delil oluşuna Rafizi'lerin aşırılarından başka itiraz eden hiçbir grubun bulunmadığını söylemektedir. Bkz. Mustafa es-Sıbâî, **es-Sünnetü ve Mekânetüha fî't-Teşri'i'l-İslâmî**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1978, s. 149. Mu'tezilenin Sünneti kabulü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, Mu'tezile'nin Sünneti İnkâr Ettiğine Dair İddialar Üzerine, **İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri**, Kutlu Doğum Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2003, ss. 239-254.

söylemesi de tartışmanın bahsettiğimiz boyutunu gösteren önemli bir fikir olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁶⁹

Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber olduğuna göre burada değinilmesi gereken ikinci husus onun Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği meselesidir. Kaynaklara bakıldığında bu hususta geçmişten günümüze birbirinden farklı görüşlerin ileri sürüldüğü, bazı İslâm âlimlerinin kendilerine göre birtakım deliller muvacehesinde **Kur'ân'ın tamamının** diğer bazılarının ise çok **az bir kısım âyetin** Peygamber tarafından tefsir edildiği fikrini savundukları görülmektedir. Konuyu tetkike yönelik olarak elimize ulaşmış olan hadis kitaplarının tefsir bölümleri incelendiğinde belki Kur'ân'ın tamamının değil ama azlıkla nitelendirilemeyecek kadar ciddi bir kısım âyetin Hz. Peygamber tarafından tefsir edildiği ve bunların da âyetlere yönelik sözlü açıklamaların¹²⁷⁰ metinleşmiş/hadisleşmiş kısmından oluştuğu dikkati çekmektedir.¹²⁷¹ Fakat bu, bazılarının düşündüğü gibi Hz. Peygamberin Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiği anlamına da gelmemektedir. Zira âyetlerin ya da birçok âyetin ilk muhatabı ve de konusu bizzat ashabın kendileri olduğundan onların her zaman tefsir ihtiyacı içinde olmaları aklen mümkün değildir. Kaldı ki Hâlid b. Abdülaziz el-Bâtîlî'nin her bir âyete mevzubahis olan hadisleri tek tek incelemeye tabi tuttuğu “et-Tefsîru'n-Nebevî” adlı doktora tezi de bize âyetlerle ilgili nakledilen hadislerin tekrar ve zayıflardan arındırıldığında Kur'ân'ın tamamını kapsamadığını göstermektedir.¹²⁷²

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan ulaşılmaması gereken sonuç Mekhûl'un de (ö. 113/731) “*Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı sünnetin, Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır*”¹²⁷³ sözüyle veciz bir şekilde ifade ettiği üzere sünnet ve onun metinleşmiş hali olan hadisin Kur'ân'ı anlamak ve anlamlandırmak isteyen kişilerin bigâne kalamayacağı en önemli iki kaynak olduğu hususudur. Artık bundan sonra asıl

¹²⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 634.

¹²⁷⁰ Sözlü açıklamalar bazen Hz. Peygamber'e âyetle ilgili sorulan bir soruya yönelik cevapları da kapsamaktadır. Zemahşerî Keşşâf tefsirinde bu tür açıklamalara özellikle yer vermektedir. Bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 18, 35; Cilt: 4, s. 140, 555, 687.

¹²⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Abdürrahim Muhammed, **et-Tefsîru'n-Nebevî Hasâisuh ve Masâdiruh**, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire, 1992, ss. 7-17.

¹²⁷² Bkz. Halid b. Abdülaziz el-Bâtîlî, **et-Tefsîrû'n-Nebevî Mukaddimetün Te'siliyyetün maa Dirâsetin Hadîsiyyetin li-Ehâdîsi't-Tefsîri'n-Nebeviyyi's-Sarîh**, Dâru Kunûzi İşbilyâ, Riyad, 2011/1432.

¹²⁷³ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), **Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fazlihî**, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzî, 1994, Suud, Cilt: 2, s. 1194, Hadis No: 2352.

konumuz olan Keşşâf tefsirini sünnet ve hadisin kullanımı açısından ele almaya ve bunların âyetleri anlamlandırmaya nasıl katkı sağladıklarını tespit etmeye geçebiliriz.

3.1.2.1. Zemahşerî'nin Hadislere Vukûfiyeti

Zemahşerî özellikle Kur'ân'ın Faziletlerine dair hadisler başta olmak üzere çok fazla zayıf ve uydurma hadise tefsirinde yer verdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. İlerleyen bölümlerde Zemahşerî'nin zayıf ve uydurma hadislere tefsirinde yer verip vermediği konusuna ayrıca değineceğiz. Ancak burada onun hadislere vukûfiyeti meselesinin öncelikli olarak değinilmesi gereken bir husus olduğunu düşünüyoruz. Bunun birinci sebebi onun hadis bilgisi hakkında genel bir fikre sahip olup Keşşâf'ı daha iyi değerlendirebilmek ikinci sebebi ise eleştirilerin bir uzantısı olarak günümüz yazılarında dillendirilen Zemahşerî'nin yeterince hadis bilgisine sahip olmadığı iddiasını vuzuha kavuşturabilmektir.¹²⁷⁴

1. Zemahşerî'nin çağdaşı olan Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî, onun Irak'tan hadis kitapları getirttiğini, insanları bunları okumaya teşvik ettiğini, Hârizm'de hadis ilmini ihya eden ilk kişi olduğunu ve hadis ilminin onun sayesinde bölgede yayıldığını söylemektedir.¹²⁷⁵

2. Zemahşerî kimilerinin hadis kimilerinin dil alanına ait olduğunu söyledikleri “*el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*” adlı lügat türü bir kitap kalem almış ve burada hadislerde geçen nadir, anlaşılması güç veya birkaç anlama gelen kelimeleri açıklamıştır.¹²⁷⁶ Her ne kadar bu kitap doğrudan hadis ilmini ilgilendiren bir eser olmasa da böyle bir çalışma yapabilmek için musannıfın hemen hemen bütün hadis metinlerini gözden geçirdiği ve her bir kelime üzerinde ciddiyle durduğu anlaşılmaktadır.¹²⁷⁷

¹²⁷⁴ Cemaleddin ez-Zeylâî, **Kitabu Tahrîci'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkıati fî'l-Keşşâfi li'Zemahşerî min Evveli Sûreti'l-Fatiha ila Sûreti'l-Mâide**, thk. Ali Ömer Ahmed Bâ Dahdah, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1416-1417, s. 41; <http://www.fetvameclisi.com/fetva-zemahserinin-tefsiri-okunabilir-mi-33974.html>; <http://www.islaminida.com/forum/index.php?topic=3193.0>; <https://ok.ru/group/52969531506756/topic/64814555469124>, 09.01.2015.

¹²⁷⁵ Abdülkerim el-Yâfi, “Fî Sîreti'z-Zemahşerî”, **Mecelletü Mecmai'l- Lügati'l- Arabiyye bi Dimaşk**, 1982, Cilt: 57, Sayı: 3, s. 379.

¹²⁷⁶ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed Becavi, Dâru'l-Marife, Beyrut. Kitabın tanıtımı için bkz. el-Hûfî, ez-Zemahşerî, ss. 260-264.

¹²⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî, **ez-Zemahşerî'l-Lugavî ve Kitabühü'l-Fâik**, Menşuratü'l-Mecmai'l-İlmi, Bağdat, 2001; el-Hûfî, e-Zemahşerî, ss. 260-267.

3. Zemahşerî'nin Keşşâf'ına yapılan şerh ve haşiyeler dışında onda yer alan hadisler üzerine sahanın otoriteleri tarafından birbirini tamamlar nitelikte iki kitap kaleme alınmış¹²⁷⁸ ve ayrıca bu kitaplar üzerine de özel çalışmalar yapılmıştır.¹²⁷⁹

4. Zeylaî'nin eserinde yer alan verilere göre hazırladığımız ve aşağıda sunduğumuz tabloda görüleceği üzere Zemahşerî kısa ve özlü oluşuyla dikkat çeken Keşşâf tefsirinde 1351 hadise doğrudan yer vermiştir. Buna mevkûf'lar da ilave edildiğinde sayı 1570'e ulaşmaktadır.¹²⁸⁰ Sahîh-i Buhârî'deki 9082 hadisin tekrarlardan arındırıldığında 2761'e indiği dikkate alındığında, Zemahşerî'nin sadece Keşşâf tefsirinde naklettiği 1570 hadisin ne denli önemli bir yere sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

¹²⁷⁸ Cemaleddin Abdullah ez-Zeylaî, *Tahrîcü'l-Ahâdis ve'l-Âsârî'l-Vâkıa fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, Dâru İbn Huzeyme, Riyad, 1414; İbn Hacer el-Askalanî, *el-Kâfi's- Şâff fî Tahrîci Ahâdisi'l-Keşşâf*, (Zemahşerî, Keşşâf, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987 baskısı içinde).

¹²⁷⁹ Bu tahkik çalışmalarının hem bizzat kendileri hem de özellikle mukaddimelerinde yer alan Zemahşerî, Zeylaî ve kitapları hakkındaki geniş malumat, müfessirin hadis bilgisinin değeri hakkında ciddi bilgiler sunmaktadır. Konuyla ilgili olarak Zeylaî'nin eserinin belli bir kısmı üzerine yapılmış iki tahkik çalışmasına/Doktora örnek olarak bakılabilir. Bunlardan birincisi birkaç dipnot önce kaynak olarak gösterdiğimiz Ali Ömer Ahmed Bâ Dahdah'ın, *Kitâbü Tahrîcü'l-Ahâdis ve'l-Âsâr el-Vâkıatü fî'l-Keşşâfi li'Zemahşerî min Evveli Sûreti'l-Fatiha ila Sûreti'l-Mâide'si*, diğeri ise Muhammed b. Ahmed b. Ali bâ Cabir'in *Kitabu Tahrîcü'l-Âsârve'l-Ahâdis el-Vâridetü fî Kitabi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî min Evveli Sûreti Sebe' ilâ Âhiri Sûreti'n-Nâs'ı*, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1419.

¹²⁸⁰ Zeylaî'nin, *Tahrîcü'l-Ahâdis* adlı eseri her sûreye ait hadislerin sûre sırasına göre tek tek ele alınıp açıklandığı bir çalışmadır. Bu kitapta sûre başlarında o sûrede kaç tane hadis kullanıldığı sıralamayla birlikte yer almaktadır. Bizim de tablo şeklinde gösterdiğimiz üzere bu hadislerin toplamı 1351 tanedir. Zeylaî her sûre başında o sûrede kaç hadis olduğunu önce sayı ile söylemekte ardından tek tek hadisleri incelemeye tabi tutmaktadır. Ancak Zeylaî'nin eserinde başına herhangi bir sıra numarası bulunmayan mevkûf hadisler de mevcuttur. Nitekim tahkikli metinde bunlar da hadis olarak değerlendirilmiş ve eser 1570 numaralı hadisle sona ermiştir. İbn Hacer el-Askalanî de Zeylaî'nin bu eserinin bir muhtasarı mahiyetinde kaleme aldığı *el-Kâfi's- Şâff* adlı eserinde Zeylaî'nin bilerek ya da bilmeyerek kitabına almadığı mevkûf hadisleri de ilave etmiş ve 1697 hadise yer vermiştir. İlk bölümde Hadis kaynaklarını incelerken Hasan Yerkazan'ın doktora tezinden ürettiği konuyu doğrudan inceleyen makalesinden alıntı yapmış ve onun tespitine göre İbn Hacer'in 1603 hadise yer verdiğini aktarmıştık. Ancak az önce de belirttiğimiz üzere bizim tespitimize göre bu sayı 1697'dir.

Tablo 13: Keşşâf Tefsirindeki Hadislerin Sûrelere Göre Dağılımı¹²⁸¹

Sûre Sırası	Sûre Adı	Hadis Adedi	Sûre Sırası	Sûre Adı	Hadis Adedi	Sûre Sırası	Sûre Adı	Hadis Adedi
1	Fatiha	9	39	Zümer	13	77	Mürselât	2
2	Bakara	143	40	Mümin	8	78	Nebe'	4
3	Al-i İmrân	97	41	Fussilet	3	79	Naziât	4
4	Nisâ	84	42	Şûrâ	14	80	Abese	3
5	Maide	38	43	Zuhruf	8	81	Tekvîr	2
6	En'âm	15	44	Duhân	11	82	İnfîtâr	2
7	A'râf	22	45	Câsiye	3	83	Mutaffîfîn	3
8	Enfâl	27	46	Ahkaf	12	84	İnşikak	5
9	Tevbe	57	47	Muhammed	8	85	Burûc	5
10	Yunus	22	48	Fetih	14	86	Târık	3
11	Hûd	11	49	Hucurât	27	87	A'la	4
12	Yusuf	21	50	Kaf	6	88	Gâşiye	1
13	R'ad	10	51	Zariyât	2	89	Fecr	3
14	İbrahim	6	52	Tûr	5	90	Beled	6
15	Hicr	9	53	Necm	11	91	Şems	1
16	Nahl	17	54	Kamer	4	92	Leyl	2
17	İsrâ	41	55	Rahmân	5	93	Duhâ	6
18	Kehf	16	56	Vâkıa	11	94	İnşirâh	2
19	Meryem	22	57	Hadîd	4	95	Tîn	4
20	Tâ-Hâ	9	58	Mücâdele	14	96	Alak	6
21	Enbiya	12	59	Haşr	7	97	Kadir	2
22	Hac	14	60	Mümtehine	8	98	Beyyine	1
23	Mü'minûn	12	61	Saf	3	99	Zilzâl	2
24	Nûr	40	62	Cum'a	15	100	Âdiyât	2
25	Furkan	11	63	Münâfıkun	2	101	Kâria	2
26	Şuarâ	9	64	Teğâbün	5	102	Tekâsür	2
27	Neml	15	65	Talâk	13	103	Asr	2
28	Kasas	12	66	Tahrîm	11	104	Hümeze	1
29	Ankebût	14	67	Mülk	2	105	Fil	2
30	Rum	16	68	Kalem	5	106	Kureyş	1
31	Lokman	11	69	Hâkka	4	107	Mâûn	4
32	Secde	6	70	Meâric	4	108	Kevser	5
33	Ahzâb	40	71	Nuh	3	109	Kâfirûn	1
34	Sebe'	4	72	Cin	6	110	Nasr	12
35	Fâtır	14	73	Müzzemmil	8	111	Tebbet	3
36	Yâsîn	10	74	Müddessir	8	112	İhlâs	2
37	Sâffât	11	75	Kıyâmet	4	113	Felak	4
38	Sâd	11	76	İnsan	5	114	Nâs	1
							Toplam	1351

¹²⁸¹ Bu Zeylaî'nin her sûre başında verdiği bilgilerden yola çıkarak hazırladığımız bir tablodur. Bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 1-4.

Bütün bu bilgiler bize Zemahşerî'nin hadis kültürü ve bilgisine sahip bir kişi olduğunu ve erbabınca da kayda değer bulunduğunu göstermektedir.¹²⁸² Dolayısıyla biz onun hadis ilmine vukûfiyeti ile tefsirine aldığı hadislerin değerinin farklı iki mesele olduğunu, bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünüyoruz. Evet, biz de onu hadis ilminde bir otorite olarak görmüyoruz. Ancak onu hadis ilminde bilgisizlikle itham etmenin daha ziyade kişilerin ya kendi bilgisizliklerinden ya da mezhebî taassuplarından ileri geldiği kanaatini taşıyoruz. Zira Zemahşerî'yi bu şekilde eleştirenler Sa'lebî hakkında hiçbir şey söylememektedirler. Hâlbuki Zemahşerî'nin hadis konusundaki kaynaklarının başında hadis bilmemezlikle suçlanan Sa'lebî ve öğrencisi Vahidî gelmektedir.¹²⁸³

3.1.2.2. Hadislerin Değeri

Zemahşerî, bir rivayete göre Zeynep, diğer bir rivayete göre ise Ümmü Gülsüm'ün evliliği hakkında nazil olan Ahzâb Sûresi 36. âyetin¹²⁸⁴ tefsirinde müminlerin görüş ve tercihlerinin Hz. Peygamber'in görüş ve tercihiine tabi olması gerektiğini söyler.¹²⁸⁵ Husûsî ve sosyal içerikli bir konuya ait hükmü ihtiva eden bu âyet ona göre bütün müminleri kapsayacak şekilde genel bir anlam ifade etmektedir.¹²⁸⁶ Böylece İslâm dinini kabul eden herkesin görüş beyan edilmiş konularda Hz. Peygamber'e tabi olmalarının dini bir zorunluluk olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu da doğal olarak ancak sünnet ve onun metinleşmiş hali olan hadislerin takip edilip uygulanmasıyla mümkün olur.

¹²⁸² Günümüze gelinceye kadar Zemahşerî'nin hadisçiliği ile ilgili yapılmış çalışmalar daha ziyade onun eserleri üzerine yapılmış araştırmalardan oluşmaktadır. Doğrudan onun hadisçiliğini ortaya koymaya çalışan kapsamlı ilk araştırma Hasan Yerkazan tarafından 2016 yılında “*Zemahşeri ve Hadis*” başlığıyla, Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalında doktora tezi olarak yapılmıştır.

¹²⁸³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Teymiye Minhâcû's-Sünne, Cilt: 7, s. 12-13, 42; Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Cilt: 1, s. 167; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, (ö. 1345/1927) *er-Risâletü'l-Müstadrafe*, thk. Muhammed Muntasir ez-Zemzemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2000, s.79.

¹²⁸⁴ Ahzâb Sûresi 33/36: “Allâh ve Resulü, bir konuda hüküm verdiği zaman artık inanmış bir erkek ve kadının, kendileriyle ilgili o işte tercih hakları yoktur. Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, وما كانَ للمؤمنِ ولا للمؤمنةِ إذا قضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا”.

¹²⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 540.

¹²⁸⁶ Zemahşerî âyetteki ‘mü'min ve mü'mine/لِلْمُؤْمِنِ وَالْمُؤْمِنَةِ’ kelimelerinin nefiy/olumsuzluk edatından sonra geldiklerini ve bütün mü'minleri kapsadığını. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 540.

Burada cevaplandırılması gereken soru Hz. Peygamber'den günümüze intikal etmiş bunca hadisten hangilerinin bu değeri haiz olduğu meselesidir. İkinci bölümde nesh konusunu işlerken belirttiğimiz üzere Zemahşeri açısından kayda değer olan sünnet/hadis türü, **mütevâtir** özelliği taşıyanlardır ve Kur'ân gibidirler. **Haber-i vâhid** ise ancak mütevâtir seviyesine çıkarsa bir anlam ifade etmektedir ki bu ancak ümmetin kabulü ile mümkündür. Çünkü ona göre ümmet sadece sıhhati sabit olan rivayetleri kabul etmektedir.¹²⁸⁷ Bu düşünce aslında itiraza maruz kalmayan meşhur ifade ve kullanımların kriter aranmaksızın kabulü anlamına gelmektedir ve Zemahşerî'nin genel tavrına da uygundur. Zira o hem hadis hem de nahiv konularında *meşhur-müstefiz*¹²⁸⁸ olarak nitelendirdiği bazı görüşleri muteber addedip delil olarak kullanmaktadır.¹²⁸⁹ Bize göre özellikle hadislerle ilgili olan hususlarda herhangi bir gerekçe göstermeksizin kriterlerin göz ardı edilmesinin makul bir izahı yoktur. Çünkü o dönemde bile çok geniş bir alana yayılmış olan İslâm coğrafyasında ümmetin neleri kabul edip neleri kabul etmediğini tespit etmek imkân dâhilinde değildir ve ayrıca kişilerin objektif olacaklarının, kendi anlam dünyaları dışındaki hadisleri dikkate şayan bulacaklarının da garantisi yoktur.

Zemahşerî'nin '*Hadis İlmi*' bilgisini ve ona göre *hadisin değeri* konusunu bu şekilde izah ettikten sonra Keşşâf tefsirinde yer alan hadisleri **şekil, metin/içerik ve kullanım alanları** bakımından tetkik etmek, müfessirin hadislerle ilgili değerlendirmelerini incelemek ve bunların âyetleri anlamlandırmaya/yorumlamaya nasıl katkı sağladıklarını tespit etmek yerinde olacaktır. Çünkü ancak bu şekilde Zemahşerî'nin hadis algısı net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

1. Keşşâf Tefsirinde Hadislerin Nakledilişi/Şekil Bakımından

Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde başvurduğu kaynakların en önemlilerinden birisi de hadislerdir. Nitekim o, âyet açıklamalarının yanısıra birçok farklı konuyla ilgili hadislerden azami ölçüde yararlanmaktadır. Onun hadis kullanımındaki üslubunu şekil bakımından birkaç maddede özetlemek mümkündür. Zemahşerî;

¹²⁸⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 224; Cilt: 2, s. 634.

¹²⁸⁸ **Meşhur**: En az üç isnadla rivayet edilen fakat tevatür derecesine ulaşamayan hadise denir. Hadisçilerin meşhur hadisler için yaptıkları bu tanım bazı fukaha tarafından "**Müstefiz**" olarak adlandırılır. Bkz. Talat Koçyiğit, Hadis İstılahları, s. 219, 332.

¹²⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 551; Cilt: 3, s. 232; Cilt: 4, s. 228.

1. Bir hadis dışında hiçbir hadisin kaynağını belirtmemiştir.¹²⁹⁰
2. Hiçbir yerde hadislerin senet zincirini zikretmemiş sadece ilk râvinin adını vermekle yetinmiştir.¹²⁹¹
3. Hadisleri naklederken birbirinden farklı terimler kullanmıştır.
 - a. Hadisleri ‘dedi/قال’ ve ‘...den rivayetedildi/روى عن’ gibi fiiller veya ‘Hz. Peygamber’in Hadisi.../منه الحديث’, ‘Nebî’nin sözü.../قول النبي’ gibi ifadeler ya da ‘den, dan/عن’ harfî ceriyle doğrudan Hz. Peygamberden nakleder.¹²⁹²
 - b. Hadislerin büyük çoğunluğunda sahabe ravileri belirtmemesine rağmen bazen ‘...den rivayetedildi/روى عن’ fiili veya ‘...’nın hadisinde/... في’ ifadesi ya da sadece ‘den, dan/عن’ harfî ceriyle ilk raviyi zikreder.¹²⁹³
 - c. ‘Bir hadiste/في حديث’, ‘hadiste/وفي الحديث’ veya ‘Rivayet edildi ki/وروى/وروى’ gibi ifadelerle doğrudan hadis metnini aktarır.¹²⁹⁴
4. Hadis metinlerini bazen kısaltarak, bazen birleştirerek bazen de değiştirerek verir. Örneğin o, Sâd sûresi 32. âyette ‘sâfîn/الصَّافِينَ’ kelimesini izah ettikten sonra yorum sadedinde içinde ‘sâfîn/الصَّافِينَ’ den türemiş ‘sufûn/صفون’ kelimesinin yer aldığı “İnsanların kendi huzurunda ayakta durmalarından hoşlanan kimse cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisini nakleder.¹²⁹⁵ Hâlbuki bu hadis kaynaklarda aynı tema ile ancak

¹²⁹⁰ Birinci bölümde Hadis Kaynakları başlığı altında bu konuyu ele almıştık.

¹²⁹¹ Zemahşerî’nin sened zikrettiği bir yer vardır. Orada da sadece ilk ravi ismine yer vermiştir. Bkz. “Bize sahih bir senedle İbrahim ve Alkame’den ulaştı ki .../... عن علقمة...” Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 89.

¹²⁹² “قال عليه السلام/ قال النبي/ قال رسول الله/ وروى عن النبي/ منه الحديث/ قول النبي/ وعن النبي” : İlgili ifadeler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 61, 454, 458; Cilt: 3, s. 204, 291; Cilt: 1, s. 394; Cilt: 3, s. 236.

¹²⁹³ “روى عن علي/ في حديث سلمان/ عن ابن عباس” İlgili ifadeler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 220, Cilt: 1, s. 112, 298.

¹²⁹⁴ “في حديث/ وفي الحديث/ وروى: أن رسول الله” İlgili ifadeler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 394; Cilt: 1, s. 114; Cilt: 2, s. 121; Cilt: 1, s. 207.

¹²⁹⁵ “من سره أن يقوم الناس له صفونا فليتبوأ مقعده من النار” bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 91. Bu ifade Zemahşerî’nin naklettiği şekliyle ancak kendisinden sonra şöhret bulmuştur. Ona en yakın dönemde bu metni aynen kullanan ve irdeleyen kişi İbnü'l-Cevzî’dir. Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-

farklı bir metinle “erkeklerin kendi huzurunda ayakta durmalarından hoşlanan kimse ateşteki yerine hazırlansın”¹²⁹⁶ şeklinde yer almaktadır.¹²⁹⁷ İyimser bir düşünce ile müfessirin hadisin orijinal metninde yer alan ‘sufûn/صفون’ ile ayakta durmanın ‘ricâl/رجال’ ile de insanların kastedildiğini vurgulamak için böyle bir değişiklik yaptığı söylenebilir.¹²⁹⁸ Ama yine de bu farklı bir metnin aktarıldığı gerçeğini değiştirmez.

Bu bilgiler ışığında onun dönemindeki geleneğe uygun olarak klasik diyebileceğimiz bir metotla hadis aktardığını ve dördüncü maddede belirttiğimiz husus hariç ciddi bir problemin söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Burada haklı olarak Zemahşerî, titiz davransaydı ve hadis metinlerinde herhangi bir tasarruf yapmasaydı daha iyi olurdu eleştirisini getirilebilir. Fakat biz, o dönem ve şartları dikkate alındığında 1500 civarında hadisin yer aldığı bir eserde ana temayı etkilemeyen bu türdeki değişikliklerin mazur görülebileceği kanaatini taşımaktayız. Ayrıca her ne kadar biz hadisleri bu haliyle kaynaklarda bulamamışsak da müfessirin bir şekilde onları görmüş veya duymuş olma ihtimalini de gözden ırak tutmamak gerekir.

2. Keşşâf Tefsirinde Hadisler/Metin-İçerik Bakımından

Keşşâf tefsirini okuyan bir kişi bu kadar çok hadisin yer aldığı dirayet türü bir eserde konuyla ilgili ciddi değerlendirmelerin bulunacağını ve bunların alanla ilgili bazı meselelere ışık tutacağını düşünebilir. Fakat Zemahşerî bu beklentinin aksine maalesef oldukça ketum davranmış, çok az bilgi ve yoruma yer vermiştir. Sadece birkaç hadisin senedine yönelik bilgi aktarmıştır. Bu bilgiler de herhangi bir gerekçe göstermeksizin ilgili hadislerin *merfû*,¹²⁹⁹ *sahih*, *meşhur* ve *zayıf*¹³⁰⁰ olduklarını

Cevzî, **Garîbü'l-Hadîs**, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, Cilt: 1, s. 596.

¹²⁹⁶ “مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرَّجُلُ قِيَامًا فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ” bkz. Tirmîzî, Sünen, Edeb, 13, Hadis No: 2755.

¹²⁹⁷ Benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 514.

¹²⁹⁸ Zeylaî'nin de özellikle dikkat çektiği ve irdelediği hadislerin birleştirilmesi ve kısaltılması ile ilgili örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 492, 505; Cilt: 2, s. 311; Cilt: 3, s. 284, 555; Cilt: 4, s. 494, 793.

¹²⁹⁹ Zemahşerî dört hadis için *merfû* kaydı düşmektedir. İlgili hadisler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 162, 394; Cilt: 2, s. 451; Cilt: 7, s. 771.

¹³⁰⁰ Zemahşerî sadece birer yerde hadislerin *sahih*, *meşhur* ve *zayıf* olduğunu söylemiş ve bunlar için de “*Sahih isnad*/إسناد صحيح, *Merfû*’ *Hadis*/حديث مرفوع, *Meşhur Hadis*/حديث مكشوف” terimlerini kullanmıştır. Meşhur Hadis terimini belli bir hadis için değil hukuki bir hükmü değerlendirme

bildirmekten ibarettir. Ancak onun metinsel tahlil yaptığı hadisler ise biraz daha fazladır ve bizim ona göre hadislerin ne değer ifade ettiğini anlamamıza ışık tutmaları bakımından oldukça önemlidir.

Bahsettiğimiz bu tahliller kendi mezhebî görüşüne uymayan hadislerin *sıhhatini şüpheli kabul etme, te'vîl* ya da *reddi* şeklindedir ve daha ziyade kelimî konulara münhasırdır. Buradaki ana tema hadisin sahihliği değil metin/içerik doğruluğudur. Yapılan yorumların ne derece makul ve objektif olduğunu bir tarafa bırakacak olursak belli bir mezhebî ekolün yılmaz savunucusu olan Zemahşerî'nin bu üslubunu gayet tabii karşılamak gerekir. Çünkü o böylelikle akılcı yönünü ön plana çıkarmakta ve kendi içinde tutarlı olmaya çalışmaktadır.

Hadislerin Sıhhatini Şüpheli Kabul Etme

Keşşâf tefsirini inceleyen hemen hemen herkesin dikkatini çeken konuyla alakalı güzel bir örnek Meryem'i dünyaya getiren annesinin ona adını verdikten sonra “...onu ve soyunu kovulmuş Şeytanın şerrinden korumanı diliyorum.”¹³⁰¹ şeklindeki duasının izahında yer almaktadır. Zemahşerî burada öncelikli olarak Meryem kelimesinin anlamını izah eder. Onların dilinde Meryem'in âbide kadın anlamına geldiğini, annesinin ismi ile müsemma olsun diye çocuğuna bu ismi verdiğini ve âyette yer alan duanın da buna uyumlu olduğunu söyler. Bu açıklamanın ardından kendi mezhebî eğilimiyle uyuşmayan “*Meryem ve oğlu hariç her doğan çocuğa şeytan dokunur ve o çocuk da bundan dolayı ağlar*”¹³⁰² hadisini nakleder ve aşağıda aktaracağımız ifadeleriyle evvela hadisin sahih olmadığı izlenimini uyandırır ve sonra metin tahliline girilerek hadisi te'vîl eder. Onun bahsi geçen hadise bakışı şu şekildedir.

Bu hadisin sıhhatini en iyi Allah bilir ama eğer sahih ise bunun anlamı: Allah tarafından korunan Meryem ve oğlu ile onların özelliklerini taşıyan ‘Senin gerçek kullarının dışındaki herkesi yoldan çıkartacağım’¹³⁰³ âyetiyle işaret edilen kişiler hariç her doğan çocuğu şeytanın iğva etmek/yoldan çıkartmak istediğidir. Yeni doğmuş çocuğun Şeytanın dürtmesine bağlı olarak ağlaması ise onun bu konuda ne kadar istekli olduğunun zihinde canlandırılmasıdır.

babında zikretmiştir. İlgili hadisler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 89; Cilt: 2, s. 342; Cilt: 3, s. 232. Bunlar dışında bir hadis için de “Bu hadis bir grup sahabe tarafından aktarılmıştır/صحابة من جماعة عن ذلك عن وحكى ذلك عن جماعة من الصحابة” ifadesini kullanmaktadır.

¹³⁰¹ Âl-i İmrân Sûresi 3/36: “وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ...”

¹³⁰² Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Ehâdisü'l-Enbiyâ, 44, Hadis No: 3431; Müslim, Sahîh-i Müslim, Fezâil, 40, Hadis No: 2366.

¹³⁰³ Sâd Sûresi 38/82-83: “...لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (82) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ (83)”

*Böylece sanki şeytan çocuğa dokunmakta, eliyle vurmakta ve 'bu benim aldattıklarımımdandır' demektedir. Nitekim böyle bir canlandırma İbnü'r-Rûmânî'nin şu dizelerinde de yer almaktadır: 'çocuğa ana karnından dünyaya ayrılışı bildirilir, ağlar doğduğunda her çocuk'*¹³⁰⁴

Zemahşerî bu ifadeleriyle aslında hadiste var olan problemi edebî bir yöntemle, mecaz yollu te'vîl ile çözmüştür. Ancak ona göre mesele sadece bir hadisin te'vîli meselesi değil Kur'ân'a ve hadislere bakış açısıyla ilgilidir. Bu sebepten dolayı olsa gerek açıklamalarını bu cümlelerle sınırlandırmaz. Hadisi hakiki manada ele alan Haşviyye'nin yanlış düşüncede olduğunu da belirtir ve adeta onlarla dalga geçercesine “*şeytanın her dokunduğu hakikaten bağırıydu dünya feryattan geçilmezdi*” der.¹³⁰⁵ Onun önce şüphe ile yaklaşıp sonra te'vil ettiği ve bazı değerlendirmelerde bulunduğu benzer üsluba cehennemin ebediliği, Hz Musa'nın sudan çıkarılmasının ardından gerçekleşen konuşmalar müvacehesinde Firavn'un iman üzere olma ihtimaliyle ilgili hadislerde de rastlamak mümkündür.¹³⁰⁶ Zemahşerî'yi böyle bir üslup kullanma zorunda bırakan temel faktör kanımızca onun bu hadisleri kolay kolay reddedemiyor olmasıdır.

Hadislerin Te'vîli

Bununla birlikte Keşşâf'taki hadis te'villerinin genel olarak üç grup altında toplandığını görürüz. Birincisi dirayet türü bir tefsirde sıkça rastlanan açıklama kabilinden te'viller, ikincisi mezhebî eğilim doğrultusunda yapılan te'viller, üçüncüsü ise Mu'tezile mezhebine aykırı olan hadislerin te'vîlidir. Biz ilerleyen kısımlarda konuları açısından hadisleri incelerken bunlardan ilk ikisine yönelik örnekleri zaten aktarmış olacağız. Dolayısıyla burada ele alacağımız ve bizim daha önemli gördüğümüz üçüncü kısımda yer alan aykırı hadislerin yorumu meselesidir.

Büyük günah, şefaât, iman-amel ilişkisi, günahların keffareti ve affını konu alan hadisler bu kısma girenlerden sadece bazılarıdır. Elbette ki büyük günah işleyip de tövbesiz ölen mümin'in cennete giremeyeceğini, böyle bir günahın kişiyi imandan çıkaracağını, küçük günahların affedileceğini fakat büyük günahlar için tövbenin şart olduğunu, amelin imandan bir cüz olduğunu ve şefaatin sadece cennet ehli için geçerli olduğunu düşünen Zemahşerî için bu konulara dair hadisler hakiki

¹³⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 356-357.

¹³⁰⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 357.

¹³⁰⁶ İlgili Hadisler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 431; Cilt: 3, s. 394.

manalarında kabul edilmeyecek ve te'vil edileceklerdir.¹³⁰⁷ Ancak burada bizim önemli gördüğümüz ve bir örnekle açıklamak istediğimiz Allah'ın sıfatlarıyla ilgili konulardaki hadis te'villeridir. Çünkü bunlar Arapçanın dil ve edebiyat özelliklerinden oldukça fazla yararlanan müellifin birçok âyette olduğu gibi özellikle *temsîl ve tahyil/canlandırma* yöntemine başvurarak te'vil ettiği hadislerdir. Nitekim Teşbihin bir alt başlığı olan bu edebi sanat, Keşşâf tefsirini farklı kılan niteliklerin başında gelmektedir.¹³⁰⁸

Bakara sûresi 26 ve 27. âyetler ilk bakışta Mu'tezile mezhebine mensup bir kişinin mezhebî temayülüne zıt anlamlar barındırmaktadır. Bunun farkında olan Zemahşerî de çözüm sadedinde ilgili âyetleri uzun uzadıya incelemekte ve ilâhî bir kelamda sivrisinek gibi bir varlığın nasıl örnek olarak gösterilebildiğinden, Allah'ın saptırmasının istihya/çekinme/utanmasının ne demek olduğuna varıncaya kadar birçok konuyu ele almaktadır. Bunlardan konumuzla alakalı olanı “*Allah sivrisineği ve hatta onun da ötesinde bir varlığı örnek vermektan utanmaz/çekinmez*”¹³⁰⁹ ifadesinde yer alan Allah'ın *istihya/utanma/çekinmesi* meselesidir. Ayrıca aynı niteleme Hz. Peygamber'in “*Şüphesiz ki Allah hayâ sahibidir ve cömerttir. Kulu Ona ellerini açtığında boş çevirmekten hayâ eder ve mutlaka onlara bir hayır verir.*”¹³¹⁰ hadisinde de geçmektedir. Bu minvalde müfessire göre öncelikli olarak bilinmesi gereken husus, *hayâ* kelimesinin ne anlam ifade ettiğidir. Çünkü ancak bu şekilde teorik alt zemin oluşmuş ve te'vil zorunlu hale gelmiş olacaktır.

‘Hayâ/hayâ’, kınanma ve tenkit edilme korkusuyla insanda meydana gelen moral bozukluğu ve hal değişikliğidir. Bu kelime ‘hayat/hayâ’ lafzından türemiştir. Nitekim ‘arka bacakları ağrıyan, nefes nefese kalan ve kamış kemiği çatlayan at

¹³⁰⁷ İlgili konulara yönelik hadis te'villeri için bkz. Büyük günah işleyip tövbe etmeyen mü'minlerin cennete giremeyeceği: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 613. Büyük günahın imandan çıkaracağı ve bu kişiye cehennemın ebedi olacağı: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 431, Cilt: 4, s. 329. Şefaatin cennet ehli için olduğu: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 136. Amelin imandan bir cüz olması: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 331-332. Büyük günahların tövbesiz kabul edilmeyeceği: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 435. Günahların affı: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 514.

¹³⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Celil Kiraz, “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, ss. 519-568; Enes Erdim, Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, ss. 304-305; İsmail Bayer, Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları, ss. 202-240.

¹³⁰⁹ Bakara Sûresi 2/26: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فُوقَهَا...”

¹³¹⁰ Zemahşerî'nin naklettiği hadis metni “إِنَّ اللَّهَ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ إِلَى الْعَبْدِ يَدَيْهِ أَنْ يَرُدَّهَا صَفْرًا حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا” şeklindedir. Kaynaklarda ise hadisin sonundaki “حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا” ifdesi yer almamaktadır. Bkz. İbn Mâce, Sünen, Kitâbü'd-Dua, 13, Hadis No: 3865; Ebû Dâvûd, Sünen, Kitâbü's-Salât, 370, Hadis No: 1488; Tirmizî, Ebvabü't-Daavât, 121, Hadis No: 3556.

için/ 'نَسِيَ وَخَسِيَ وَشَطِئَ الْفَرَسُ' dendiği gibi aynı vezinde 'adam utandı/حَيِيَ الرَّجُلُ' da denilir. Böylece **hayâ**, kendisinde moral bozukluğu ve değişiklik meydana gelen varlığın kuvvetini kıran, hayatını kederlendiren şey manasında kullanılmış olur. Nitekim Araplar 'falan kişi şundan utandığından dolayı kahroldu, utancından öldü, yüzünde utancının şiddetinden dolayı kahrolma belirtisi gördüm, utancından eridi, utancından yerinde dondu kaldı' demişlerdir.¹³¹¹

Zemahşerî bu tahlille **hayâ** kelimesinin, cismani varlıklar için söz konusu olan bedendeki bir değişikliği ifade ettiğini tespit etmiş ve nihayetinde ilgili âyet ve hadiste kendisi için korku, kusur ve değişim gibi özelliklerin söz konusu olmadığı Allah'a, **kabih/kötü-kusurlu** bir fiilin (utanma) nispet edildiği sonucuna ulaşmıştır. Onun penceresinden bakıldığında Yüce Yaratıcıda bulunmaması gereken bu kusurların bir şekilde te'vil edilmesi gerekmektedir ve bu da iki şekilde mümkündür.

1. Hem âyette hem de hadiste temsili bir anlatım vardır. Hadiste Allah'ın kuluna bir şey vermemesi, kulunu zarara uğratması olarak canlandırılmıştır. (Hayâ buna engel olmaktadır) Allah cömerttir, ihtiyaç sahibine vermeyi reddeden kişi gibi kendisine el açan kulunu bir şey vermeden, eli boş geri çevirmez, böyle davranmaktan hayâ eder. Âyetteki 'Allah çekinmez/hayâ eder' ifadesinin anlamı da aynen böyledir. Yani Allah, sivrisineği küçümsediği için örnek vermekten utanan kişi gibi onu örnek vermekten çekinmez demektir.

2. Âyetteki bu ifadenin kâfirlerin sözü olması da mümkündür. Nitekim onlar Muhammed'in Rabbi sineği, örümceği örnek vermekten utanmıyor mu dediler (أَمَّا يَسْتَحْيِي). Onların bu sözlerine karşılık olarak sorularına denk bir cevap ile (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي) denmiştir. Bu Arap dilinde güzel bir edebi sanattır. Şair Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) dizelerinde de bu edebî sanat vardır.

Kim iletir Ya'rûb kabilesinin gariplerine
Evden önce komşu satın aldığı mı¹³¹²

Yani Kur'ân'da yer alan bu ve bunun gibi nitelemelerin Allah için doğrudan mevzubahis olması söz konusu değildir. Her birinin makul bir izahı vardır. Bunlar ya Arap dili üslup ve özellikleri ile ya da muhatap kitle ile alakalıdır.

Hadislerin Reddi

Kendi mezhebî görüşünü destekleyen rivayetleri sık sık kullanan Zemahşerî, aleyhine olanlarda bazen yukarıda bahsettiğimiz anlama ve yorumlamaya dayalı üslubun da ötesine geçerek ehl-i sünnet eleştirisiyle birlikte reddetme yolunu tercih eder. Çünkü ona göre bu tür yerlerde mesele hadislerin sıhhati değil, onların mezhebî görüşüne uygun olup olmamasıdır. Bunlar daha ziyade iman, rû'yetullah, meleklerin

¹³¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 112.

¹³¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113. Ebû Temmâm (ö. 231/846) **Dîvânu Ebî Temmâm**, şrh. Muhiddin el-Hayyât, Beyrut, 2011, s. 237: "مَنْ مَبْلَغَ أَفْئَاءَ يَغْزِبُ كُلُّهَا ... أَتَى بَنِيَّ الْجَارِ قَبْلَ الْمَنْزِلِ".

insandan üstünlüğü ve büyük günah gibi kelimâ konularla¹³¹³ bazen de Meryem'in isminin Kur'an'da zikredilmesinin sebebi gibi genel mülâhazalarla ilgilidir. Zikrettiğimiz bu kelimâ konuların hemen hemen hepsine dirayet bölümünde ayrıca değineceğiz. Ancak burada bizi ilgilendirdiği kısmıyla Mu'tezilî düşüncede önemli olan rû'yetullah meselesi ile Meryem'in isminin Kur'an'da zikredilmesi konularını sadece hadislerin reddi açısından irdelemekle yetineceğiz. Böylelikle Zemahşerî'nin hem hadis metnini tenkit metodunu hem de farklı düşüncede olanlara karşı takındığı tavrı göstermiş olacağız.

Bilindiği üzere Mutezile'ye göre Allah'ın hem bu dünya hem de öbür dünyada görülmesi aklen ve naklen mümkün değildir. Mu'tezile açısından bunun akli imkânsızlığını ispatlamak gayet kolaydır. Ancak naklî deliller söz konusu olduğunda durum biraz daha zordur ve ciddi açıklamalar gerekmektedir. Zira bu durumda âyetlerin te'vili, hadislerin ise ya te'vili ya da reddi söz konusu olmaktadır. Yûnus sûresi 26. âyetteki '*fazlalık/يَاذُ*' kelimesinin tefsiri sadedinde zikredilen bir hadis ile ilgili mülâhaza müfessirin bu kısma ait tavrını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

*"İyi işler yapanlar için güzel mükâfat ve daha da fazlası vardır..."*¹³¹⁴ âyetindeki '*fazlalık/يَاذُ*' kelimesi Zemahşerî tarafından selef ulemasının görüşleri ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri dikkate alınarak Allah'ın '*daha fazla mükâfat*' vermesi şeklinde tefsir edilmiştir. Ancak bu fazlalığın '*Allâh'a bakmak*' olduğunu düşünenler de vardır. Zemahşerî bu düşünce sahiplerini eleştirmekte ve sundukları delillerin gerçek olmadığını iddia etmektedir. Onun hedefinde ana muhalif kanat olarak gördüğü ehl-i sünnet vardır. O, bu konuya yönelik olarak

*Müşebbihe ve Mücebbire buradaki fazlalığın 'Allah'a bakmak' olduğunu zannetmişler ve bunun için "Cennet ehli cennete girdiğinde 'cennet halkı' diye çağrılırlar. Perde kaldırılır ve onlar da Allah'a bakarlar. Allah'a yemin olsun ki Allah onlara bundan daha güzel hiçbir şey vermemiştir"*¹³¹⁵ şeklinde bir uydurma hadis nakletmişlerdir.¹³¹⁶

¹³¹³ İlgili konulara dair örnekler için sırasıyla bkz. Firavn'un İmanı: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 368; Rû'yetullah: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 342; Meleklerin üstünlüğü: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 630; Cilt: 2, s. 681; Büyük günah işleyeninin durumu: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 431.

¹³¹⁴ Yunus Sûresi 10/26: "...لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ..."

¹³¹⁵ Tirmîzî, Sünen, Sıfatü'l-Cenneh, 16, Hadis No: 2552; Tefsîri'l-Kur'an, 11, Hadis No: 3105.

¹³¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 342.

İfadeleriyle hem fazlalığı ‘Allah’a bakmak’ şeklinde anlayan Müşebbihe ve Mücebbireyi/ehl-i sünneti yermekte hem de nakledilen hadisin asılsız olduğunu söylemektedir. Böylece Kur’ân’ın ve sünnetin doğru anlamının kendi savunduğu fikir olduğunu kanıtlama adına birçok farklı tarikle/yolla kaynaklarda yer alan bir hadisi zorunlu olarak uydurma vasfıyla nitelemektedir. Ancak Keşşâf’ta reddedilen bütün hadislerin bu çerçevede olduğunu düşünmemek gerekir. Nitekim makul gerekçelerle karşı çıkılan bazı hadisler de vardır. Onlardan birine burada yer vermek istiyoruz. Bu örneği ele almamızdaki amaç onun mezhep taassubu içine girmeden yaptığı yorum ve değerlendirmelerin ne kadar doğru ve ufuk açıcı olduğunu göstermektir.

Bahsettiğimiz hadis Tahrîm Sûresi’nin son iki âyetinin tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Bu âyetlerde Allah Teâlâ inananlardan iki mü’mine kadını örnek almalarını istemekte ve bunlardan Meryem’in adını açık bir şekilde, Asiye’yi ise ‘Firavn’un karısı’ nitelemesiyle zikretmektedir.¹³¹⁷ Buradaki tartışma konusu inanan ve inanmayan kadınların adlarının Kur’ân’da zikredilip zikredilemeyeceği meselesidir. Zemahşerî bu âyetleri tefsir ederken bir rivayet nakleder. Bu rivayete göre;

H.z. Aişe: Allah’ın Resulüne, “Allah niye Müslüman olan Meryem’in adını zikretti de kâfir olan bir kadının adını zikretmedi” diye sormuş. **H.z. Peygamber de:** “Onu sevmediği için” diye cevap vermiş. Bunun üzerine **H.z. Aişe:** Peki o kimdir diye sorunca **H.z. Peygamber:** Nuh’un karısı Vâile ile Lut’un karısı Vâhiledir demiş.

hadisini ele alır. Bizim de kaynaklarda tespit edemediğimiz bu hadis için Zeylaî ‘Garîb’¹³¹⁸ derken İbn Hacer herhangi bir yorum yapmamıştır.¹³¹⁹ Ancak Zemahşerî’nin hadisin uydurma olduğu ile ilgili herhangi bir şüphesi yoktur. O,

*Bu hadisin uydurulduğu gayet açık ve nettir. Çünkü Allah Teâlâ birçok kâfiri isimleri ve künyeleri ile Kur’ân’da zikretmiştir. Şayet isim zikretmek sevgi; zikretmemek nefret göstergesi olsaydı Allah Teâlâ Meryem ve Asiye’nin Mü’minlere örnek verildiği âyetlerde Asiye’nin adını da zikrederdi.*¹³²⁰

¹³¹⁷ Tahrîm Sûresi 66/11-12: “وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِّنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا وَصَدَّقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ

¹³¹⁸ **Garîb:** Metin veya sened yönünden tek kalmış yahut benzeri başka raviler tarafından rivayet edilmemiş hadis demektir. Bkz. Talat Koçyiğit, Hadis İstılahları, s. 114.

¹³¹⁹ Zeylaî, Tahrîcü Ehâdîsi’l-Keşşâf, Cilt: 4, s. 68; İbn Hacer, el-Kâfi’s-Şâff, (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 4, ss. 573-574.

¹³²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 574.

demekte ve böylece hadis metninin anlamının çelişkili olduğunu ve dolayısıyla uydurulduğunu düşünmektedir ki bu gayet yerinde bir tespittir. Dikkat edilecek olursa buradaki hadisin uydurma olma niteliği ile bir önceki aynı değildir. Zira burada Kur'an'ın ana teması ve üslubuyla bariz bir çelişki söz konusu iken diğerinde hadis, bir taraftan *merfu* özelliği ile kaynaklarda yer alırken diğer taraftan Kur'an'daki bazı âyetlerle de anlam bakımından örtüşmektedir. Dolayısıyla farklılık mezhebi görüşü onaylatma çabasından ileri gelmektedir. Hâlbuki Zemahşerî mezhebî görüşüne aykırı olan yerleri doğrudan reddetme yerine te'vil yolunu seçseydi kanımızca daha tutarlı davranmış olurdu.

Burada son olarak bir hususa vurgu yapmak istiyoruz. Zemahşerî hadisleri reddetme konusunda bir tereddüt yaşamazken, hadislerin akla ve Kur'an'a uygunluğunu denetlerken ve hatta mezhebi uğruna olmayacak hadisleri reddederken uydurma olduğu kesin olan sûrelerin, şehirlerin ve kişilerin faziletlerine dair olan hadisleri reddetmede maalesef aynı cesareti gösterememiştir.

3. Keşşâf Tefsirinde Hadisler/Konuları Bakımından

Zemahşerî için hadisler, diğer bütün yardımcı unsurlarla birlikte âyetlerin net bir şekilde anlaşılıp Kur'anî bütünlüğün sağlanmasına, makul, inanılabilir ve uygulanabilir bir İslâm'ın oluşmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda biz daha önce kısa ve özlü oluşuyla dikkatleri çeken Keşşâf'ta hacmine nazaran oldukça fazla sayıda hadisin bulunmasının kayda değer bir özellik olduğunu belirtmiştik. Ancak burada üzerinde duracağımız husus bu hadislerin nerelerde kullanıldıkları ya da diğer bir ifadeyle konular açısından dağılımı meselesidir. Nitekim Keşşâf tefsirine bakıldığında bezen bir kelimenin, bir fikrin, âyetten çıkarılan bir hükmün ya da ayet ardından ilgili hadislerin sırasıyla zikredildiği bazen de mevcut ve muhtemel soruların hadisler ışığında cevaplandırıldığı görülmektedir. Bunlar Temel İslam İlimlerinin her alanından birçok farklı konuyu ilgilendirmektedir ve buralarda ***hadisler çoğunlukla delil olarak kullanılmaktadır***. Bütün bunlar bize hadisin/sünnetin sadece *teşrii* değil aynı zamanda *bilgi* kaynaklığı açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu tür yerleri genel olarak birkaç maddede sıralamamız mümkündür.

1. Âyetteki bir ifade, kelime ya da lafzın anlamı
2. Âyetteki kapalı bir ifade ya da kelimenin izahı

3. Âyetin uygulaması
4. İtikadî, fikhî ve tasavvufî konuların izahı
5. Dilbilimsel konuların izahı
6. Sûre faziletlerinin bildirilmesi
7. Kıraat¹³²¹

Bunlardan bazılarını ikinci bölümde değinmiştik. Bazılarını da ilerleyen kısımlarda münhasır başlıklarda ele alacağız. Ancak burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir iki hususu örnekler ışığında incelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Âyet/İfade Anlamlarının İzahı

Keşşâf tefsirine bakıldığında âyetle ilgili anlamsal sonuca ulaşmak için analitik bir yöntem takip edildiği, ilgili hususların tek tek ele alındığı ve bu esnada bazen âyetle aynı muhtevaya sahip ya da aynı olmasa bile muhtevayı açıklayan/tamamlayan hadislerin zikredildiği görülür. Bize göre müfessirin böyle bir yöntem takip etmesindeki amacı Kur'ân'ın nüzûl dönemindeki anlamını birinci elden tespit edebilme çabasıdır. Örneğin“...Allah karşılıksız yardımları kat kat artırır...”¹³²² ifadesi Zemahşerî tarafından‘Allah sadaka karşılığında kat kat sevap vererek, sadakası verilen malı artırarak, bereketlendirerek nemalandırır’ şeklinde tefsir edilmekte ve hemen ardından ilahi kelimeler peygamber diliyle açıklanarak‘zekat asla maldan bir şey eksiltmez’¹³²³ hadisi nakledilmektedir.¹³²⁴ Bu sayede Zemahşerî, sadece âyeti tefsir etmiş olmakla kalmayıp aynı zamanda kendi yorumunu da teyid etmektedir.

Onun hadislerden faydalanma şekli genelde yukarıda aktardığımız örnekteki gibi âyetin bir kısmına yöneliktir. Ancak bunun yanı sıra bir bütün olarak âyetin tamamını kapsayanlar da vardır. Nitekim Zemahşerî, “Eğer kullarım sana beni sorarlarsa bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Bana dua ettiklerinde dualarına karşılık veririm. Onlar da bana karşılık versinler ve bana inansınlar ki doğru yolu

¹³²¹ Zemahşerî âyetleri tefsir ederken on ki yerde ‘Resulullah’ın kıraati/قراءة رسول الله ifadesini kullanmaktadır. Biz bu konuyu ileride ‘Kıraat’ ana başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alacağımızdan burada ayrıca değinmeyeceğiz.

¹³²² Bakara Sûresi 2/276: “...وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ...”

¹³²³ “...ما نقصت زكاة من مال قط...” Hadisin tam metni için bkz. Tirmîzî, Sünen, el-Birr ve’s-Sıla, 82, Hadis No: 2029.

¹³²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 321.

bulabilsinler”¹³²⁵ âyetini hadisler ışığında tefsir etmektedir. O, burada öncelikle âyetteki ‘*çok yakınım*’ ifadesini irdeler. Allah’la kulun yakınlığını dile getiren bu söylemin Allah’ın kolayca icabet etmesi, kendisinden isteyenin ihtiyacını çabucak karşılaması durumunu yansıttığını ve “... *biz ona şah damarından daha yakınız*”¹³²⁶ cümlesindeki gibi *temsili anlatım* yapıldığını söyler. Bunun hemen ardından konumuzu ilgilendirdiği kısmıyla bir bütün olarak âyetin ne dediğini daha iyi anlamamızı sağlayan, biri sebep-i nüzûl, diğeri açıklama mahiyetinde iki hadis zikreder. Bunlar;

1. *Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: ‘O sizinle binek hayvanlarınızın boyunları arasındadır.*”¹³²⁷

2. *Rivayet edildi ki bedevî’nin birisi Resulüllaha: Rabbimiz bize yakın ise O’na sessizce yakarıştı bulunalım. Yok, eğer uzak ise O’na nida edelim, yüksek sesle yalvarıp yakaralım’ diye sorar.*”¹³²⁸ İşte bunun üzerine bu âyet nazil olur.¹³²⁹ hadisleridir.

Böylelikle o, âyetin tamamını, uzun uzadıya açıklamalara ihtiyaç duymaksızın hadisler ışığında açıklamış olur. Keşşâf tefsirinde Sebeb-i nüzûl sadedinde zikredilen hadislerin büyük bir kısmını bu çerçevede değerlendirmek gerekir.¹³³⁰

Kelime/Lafız Anlamlarının İzahı

Zemahşerî, “*Bir peygamberin hıyanet içinde olması düşünülemez...*”¹³³¹ ifadesinde yer alan ‘*el-ğill/الغل*’ kelimesinin ‘*insanın sinesinde saklamış olduğu gizli kin*’ anlamına geldiğini söyler ve ardından bu anlamı desteklemek için aynı kelimenin yer aldığı dört hadis sıralar. Bunlar ‘*Bir işe gönderdiğimiz kişi hainlik yaparsa, kıyamet gününde onu boynunda taşıyarak gelir*’,¹³³² ‘*Yöneticilere verilen hediyeler hainliktir*’,¹³³³ ‘*Hainlik etmemiş olan emanetçinin tazminat ödemesi*

¹³²⁵ Bakara Sûresi 2/186: “وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ”

¹³²⁶ Kâf Sûresi 50/16: “...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ”

¹³²⁷ Hadisin tam metni: “إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَصَمٍّ وَلَا غَائِبٍ، هُوَ يَتَبَكَّمُ وَيَتَرَفُّ رُؤُوسَ رَحَالِكُمْ” Bkz. Tirmîzî, Sünen, Ebvâbü’d-Deavât, 59, Hadis No: 3461

¹³²⁸ Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, Cilt: 3, s. 480.

¹³²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 228-229.

¹³³⁰ Bu konuyu ikinci bölümde ‘Esbâb-ı Nüzûl’ başlığında ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

¹³³¹ Âl-i İmrân Sûresi 3/161: “وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلَّ...”

¹³³² “من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه” Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet-Tahavi (ö. 321/933), *Şerhu Müşkilü’l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1994, Cilt: 11, s. 122, Hadis No: 4339.

¹³³³ “هَذَا يَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ” Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 5, s. 426, Hadis No: 23649.

gerekmez',¹³³⁴ 'Ne *hainlik*, ne de çekip almak, çalmak vardır',¹³³⁵ hadisleridir.¹³³⁶ Benzer bir anlamlandırmayı "...atlılarınla ve yayalarınla onların üzerlerine yürü ..."¹³³⁷ ifadesindeki 'at/خَيْلٍ' kelimesinin 'süvari/' الخيالة anlamına geldiğini söylerken de yapmakta ve "Ey Allah'ın süvarileri, binin"¹³³⁸ hadisini delil getirmektedir.¹³³⁹ Yine orucun başlangıç ve bitiş zamanını bildiren 'beyaz iplik/الْأَبْيَضُ' ve 'siyah iplik/الْأَسْوَدُ'¹³⁴⁰ metaforunu yanlış anlayan, siyah iplikle beyaz ipliği yastığının altına koyup birbirlerinden ayrıldığı zamanı kollayan ve sonuca ulaşamayan Adiy b. Hatim'e Resulüllah'ın "senin yastığın geniştir/anlamakta güçlük çekiyorsun. Bundan maksat gece ile gündüzün ayrışmasıdır"¹³⁴¹ şeklindeki açıklaması da kapalı bir ifadenin izahı kabilinden değerlendirilebilir.¹³⁴²

Âyetlerin Sosyal Hayatta Nasıl Uygulandıklarının Sunumu

Keşşâf tefsirinde âyetlerin selef ulema tarafından nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı ile ilgili bilgiler yoğun bir şekilde yer almaktadır. İslam Tarihi bilgileri olarak da değerlendirebileceğimiz bu tür veriler bizi tarihin o dönemine götürmekte ve âyetlerin kendi atmosferinde ne anlam ifade ettiğini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bunlardan bazılarının öznesi doğal olarak Hz. Peygamberdir ve âyetlerin onun tarafından nasıl anlatıldığı ve uygulandığını bize göstermektedir. Nitekim Zemahşerî'nin "Size birisi selam verdiğinde ondan daha güzeli ile veya aynısıyla karşılık verin ..."¹³⁴³ ifadesinin tefsiri sadedinde bize aktardığı rivayet, âyetin uygulamalı bir açıklamasını gözler önüne sermektedir.

¹³³⁴ "لَيْسَ عَلَى الْمُسْتَعِيرِ غَيْرُ الْمَعْلِيِّ، صَمَانٌ" Darekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004, Cilt: 3, s. 456.

¹³³⁵ "لَا إِغْلَالَ، وَلَا إِسْلَالَ" ed-Dârimî (ö. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, Cilt: 3, s. 1618, Hadis No: 2533.

¹³³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 433.

¹³³⁷ İsrâ Sûresi 17/64: "...وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ..."

¹³³⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Cihad, 54, Hadis No: 2560. Bu hadisin sıhhati ile ilgili farklı görüşler de bulunmaktadır. Ancak bu hadis zayıf bile olsa Arap dili kullanımını gösterdiği için konumuza örnek olarak alınmıştır.

¹³³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 2, s. 677.

¹³⁴⁰ Bakara Sûresi 2/187: "...gecenin karanlığından gündüzün aydınlığı fark edilinceye kadar yiyiniz, içiniz./...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ..."

¹³⁴¹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdis-i ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, Cilt: 2, s. 28, Hadis No: 9079; Buhârî, *Sahih*, Savm, 16, Hadis No: 1916; Müslim, *Sahih*, Sıyâm, 8, Hadis No: 1090; Ebû Davud, *Sünen*, Savm, 17, Hadis No: 2349.

¹³⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 231.

¹³⁴³ Nisâ Sûresi 4/86: "...وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها..."

Rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber kendisine ‘Allah’ın selamı üzerine olsun’ diyen bir kişiye ‘Allah’ın selamı ve rahmeti senin üzerine olsun’ şeklinde; ‘Allah’ın selamı, rahmeti ve bereketi senin üzerine olsun’ diyen ikinci bir kişiye aynıyla ‘Allah’ın selamı ve rahmeti senin üzerine olsun’ şeklinde; ‘Allah’ın selamı ve rahmeti senin üzerine olsun’ diyen üçüncü kişiye ise ‘sana da’ şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine üçüncü kişi ya resulallah benim için noksan söyledin der ve âyeti okur. Hz. Peygamber de ‘sen bana söyleyeceğim bir fazlalık bırakmadığın için sana aynıyla mukabele ettim’ der.¹³⁴⁴

Sonuç itibariyle bu anekdot sayesinde biz de aslolanın karşdakine güzel mukabelede bulunmak olduğı sonucuna ulaşmış oluruz. Eğer bu tür bir örnekle karşılaşmamış olsaydık sadece kelimelere takılı kalır ve literal bir din anlayışına hapsolurduk. Nitekim benzer bir açılımı “*Henüz dokunmadığınız veya mehir belirlemediğiniz kadınları boşamanızda bir günah yoktur. Ancak bu durumda onlara nafaka verin. İmkânı fazla veya az olan herkes kendi gücü nispetinde, örfe uygun bir şekilde onları faydalandırmalıdır, bu iyi olan kişilerin yükümlülüğüdür.*”¹³⁴⁵ âyetinin tefsirinde de görmemiz mümkündür. Bu âyeti irdeleyen Zemahşerî öncelikli olarak ‘henüz dokunmadığınız/مَّا لَمْ تَمْسُوهُنَّ’ ifadesinden maksadın ‘cinsel ilişkiye girmemek’ olduğunu belirtir. *Mehir ve maddi imkânın ölçüsünün* ne olduğu konularına değinir ve ardından bunlara bağılı olarak şu rivayeti aktarır;

Rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber, bir kadınla onun için herhangi bir mehir belirlemeksizin evlenen ve sonra da onu cinsel ilişkide bulunmadan önce boşayan Ensar’dan bir kişiye ‘o kadını faydalandırdın mı/ona mal verdin mi?’ diye sorar. Adamın yanımda verebileceğim hiçbir şey yok demesi üzerine ‘bari ona külahını ver’ buyurmuştur.¹³⁴⁶

Böylelikle meselenin sadece belirli bir miktar para, mal ya da eşyanın karşı tarafa verilmesi değil erkeğin kendi sosyo-kültürel seviyesine uygun bir davranış sergilemesi ile kadının onurunun korunmasına yönelik ilkesel bir tavır olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu tür örnekler hem âyetin nüzûl zamanında nasıl uygulandığını hem de Hz. Peygamber’in âyeti nasıl anladığını/tefsir ettiğini bize göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nitekim Zemahşerî de bu sebepten dolayı hadisi kayda değer bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve sıhhat derecesine bakmaksızın âyet tefsirlerinde

¹³⁴⁴ Taberânî, el-Mu’cemü’l-Kebir, Cilt: 6, s. 246.

¹³⁴⁵ Bakara Sûresi 2/236: “لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنِ طَلَّعْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا”
”بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ”

¹³⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 285.

kanaatindeyiz. Ancak müfessirin genel mahiyette bile olsa kaynak belirtmesi ve yer yer hadislerin sıhhat bilgilerini vermesi ya da en azından konuyla ilgili kriterlerini söylemesinin eserinin değerini artıracaklarını düşünüyoruz. Bize göre bunlar içinde en önemli olanı onun “*Hadis İlmi*” alanıyla ilgili hata yaptığı iddiasıdır ki bu kısmen gerçeği yansıtmaktadır ve bunun ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Hadis İlmi Hataları

1. Uydurma Hadisler: Her sûrenin sonunda o sûrenin faziletine dair *uydurma/mevzu* hadisler zikreden Zemahşerî, bu üslubu dolayısıyla birçok İslâm âlimi tarafından ciddi şekilde eleştirilirken bazılarınca iyi bir amaca hizmet ettiği gerekçesiyle mazur görülmüştür.¹³⁵² Ancak o tefsirinde bunlar dışında Zeylaî'nin tespitine göre 17; İbn Hacer'e göre ise 9 tane daha mevzu hadise yer vermiştir.¹³⁵³ Bunlardan bir tanesi hem Fetih hem de Abese sûresinde zikredilen, Ebû Hatim ve İbn Cevzî gibi âlimler tarafından *mevzu* olarak nitelendirilen “*gece çok namaz kılanın gündüz yüzü güzel olur*” sözüdür.¹³⁵⁴ Bu hadislerle bakıldığında bunların da genel anlamda faziletlerle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

2. Zayıf Hadisler: Âyetleri tefsir ederken hadislerden azami ölçüde istifade eden Zemahşerî, zayıflıkla itham edilen birçok hadise tefsirinde yer vermiştir. Keşşâf tefsiri hadis uzmanı olarak nitelendirebileceğimiz Zeylaî ve İbn Hacer de tam bir ittifak içinde olmamakla birlikte bu hadisleri tespit ederek bize aktarmışlardır. Elbette ki hangi hadisin zayıf özelliği taşıdığı hadis ilmi sahasına giren ayrı bir tartışma konusudur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus zayıflık kriterinin kişiden kişiye değiştiği ya da diğer bir ifade ile ravilerle ilgili değerlendirmelerde her zaman mutabakatın olmadığı meselesidir. Nitekim Keşşâf tefsiri bağlamında konuyu irdelleyecek olursak bahsettiğimiz her iki araştırmacı da birçok rivayet muvacehesinde “*Mescide komşu olanın namazı sadece mescidde makbul olur*”,¹³⁵⁵

¹³⁵² İbn Teymiye, Minhâcû's-Sünne, Cilt: 7, s. 91, 311, 434; Ebû Hayyân, Bahrû'l-Muhît, Cilt: 8, s. 252. Ayrıntılı bilgi için ikinci bölüm, Fezâilü'l-Kur'an başlığına bakınız.

¹³⁵³ Zeylaî, Tahrîcû Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 1, s. 37, 65, 347, 387, 50, 149, 161; Cilt: 2, s. 311, 362, 440, 442; Cilt: 3, s. 135, 180, 263, 267, 319, 360; İbn Hacer, el-Kâfi's- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 1, s. 150, 551; Cilt: 2, s. 746; Cilt: 3, s. 102; Cilt: 4, s. 57, 348, 392, 587, 822.

¹³⁵⁴ “مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ خَشِنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ” İbn Mâce, Sünen, İkâmeti's-Salât, 174, Hadis No: 1333; Zeylaî, Tahrîcû Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 3, s. 318; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 348, 706.

¹³⁵⁵ “لَا صَلَاةَ لِمَنْ جَارَ الْمَسْجِدَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ” İbn Ebî Şeybe, Musannef, Cilt: 1, s. 333, Hadis No: 3469; Dârekutnî, Sünen, Cilt: 2, s. 292, Hadis No: 1552-1553; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 192.

“çocuklarınızı ve delilerinizi mescidlerden uzak tutun”¹³⁵⁶ hadislerinin zayıf olduğunu belirtirken “Hamd şükrün başıdır. Allah’a şükretmeyen bir kul, O’na hamdetmemiş olur”¹³⁵⁷ hadisi hakkında farklı tavır sergilemişlerdir. İbn Hacer bu hadise zayıf demesine rağmen Zeylaî bu konuda hiçbir fikir beyan etmemiştir.¹³⁵⁸

3. Hadis Hataları:

Zemahşerî tefsirinde zayıf ve uydurma rivayetlere yer vermenin de ötesinde hadis aktarımıyla ilgili birçok teknik ve içerik hatası yapmaktadır. Büyük oranda Usûl-ü Hadis ilmini ilgilendiren bu hataların çeşidi oldukça fazladır. Konumuzun sınırlılığı dolayısıyla bunları genel olarak maddeler halinde sıralayıp örneklerle dipnotlarla yönlendirme yapacağız. Karşılaştırmalar için İbn Hacer ve Zeylaî’nin eserlerine atıfta bulunacağız.

- Aktardığı sözün hadis olduğunu söylemez¹³⁵⁹
- İlk ravi isimlerini/sahabe yanlış aktarır¹³⁶⁰
- Merfû ve Mevkûf hadisleri karıştırır¹³⁶¹
- Tabiin sözlerini hadis diye aktarır¹³⁶²
- Hadisin bazı kelimelerini değiştirerek aktarır¹³⁶³
- Hadisin orijinal metnini kullanmaksızın anlam olarak aktarır¹³⁶⁴

¹³⁵⁶ “جَيِّتُوا مَسَاجِدَكُمْ صَبَّانَكُمْ وَ تَحَابُّنَكُمْ” Abdürrezzâk, Musannef, Cilt: 1, s. 442, Hadis No: 1727; Zeylaî, Tahrîcû Ehâdîsî’l-Keşşâf, Cilt: 1, ss. 324-325; İbn Hacer, el-Kâfi’s- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 1, s. 513.

¹³⁵⁷ “الْحَمْدُ رَأْسُ الشُّكْرِ، مَا شَكَرَ اللَّهُ عَبْدٌ لَمْ يَحْمَدْهُ” bkz. Ma’mer b. Râşid, el-Cami, thk. Habîbü’r-Rahmân el-A’zamî, Meclisü’l-İlmî, Pakistan, 1403, Cilt: 10, s. 424, Hadis No: 19574; el-Beyhaki, Şuabü’l-İmân, Cilt: 6, s. 230, Hadis No: 4085.

¹³⁵⁸ Zeylaî, Tahrîcû Ehâdîsî’l-Keşşâf, Cilt: 1, ss. 25-26; İbn Hacer, el-Kâfi’s-Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 1, s. 9.

¹³⁵⁹ “Ne ekersen onu biçersin/كَمَا تَدِينُ ثَدَانُ” Zemahşerî bu ifadeyi üç yerde zikretmiş ve hiçbirinde hadis olduğunu belirtmemiştir. Arap sözü olarak nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdîsî’l-Keşşâf, Cilt: 1, s. 26; İbn Hacer, el-Kâfi’s- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 1, s. 609; Cilt: 3, s. 353; Cilt: 4, s. 170.

¹³⁶⁰ İlk ravisi Enes b. Malik olan bir hadisin İbn Abbas’tan nakledildiği örnek için bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdîsî’l-Keşşâf, Cilt: 3, s. 334-335; el-Kâfi’s- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 4, s. 364.

¹³⁶¹ Merfû olan bir hadisin mevkûf olarak nakledildiği bir örnek için bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdîsî’l-Keşşâf, Cilt: 2, s. 10; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 196.

¹³⁶² Katede’ye ait olan Mevkuf bir sözün Hz. Peygamber’e nispet edildiği örnek için bkz. Zeylaî, Tahrîcû Ehâdîsî’l-Keşşâf, Cilt: 2, s. 146; İbn Hacer, el-Kâfi’s- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 2, s. 394.

¹³⁶³ Konunun başında Şekil Bakımından hadisleri anlatırken bu hususa değinmiştik. İbn Hacer’in bu şekilde kaynaklarda bulamadım/لم أجده هكذا dediği ve farklı versiyonlarını aktardığı bu hadislerin sayısı 33 dür. Bu rakamın içinde birleştirilmiş hadisler de vardır. Zeylai ise aynı ifade ile 35 hadisten bahsetmektedir. Bunlar isnad veya metin bakımından Zemahşerî’nin naklettiklerinden farklı olanları kapsamaktadır.

- Hadisleri birleştirerek tek bir hadis gibi aktarır¹³⁶⁵
- Hadis metninin bir kısmını aktarır¹³⁶⁶

Keşşâf tefsirinde yer alan problemli hadisleri ve aktardığımız bu hataları nazar-ı dikkate alan bir kısım araştırmacı daha önce de belirttiğimiz üzere Zemahşerî'yi hadis ilmi bilgisinin yetersizliği ile itham etmekte ve eserine gölge düşürmektedir. Bu itham her ne kadar ilk bakışta doğru gibi gözükse de bize göre gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü eserdeki hadisler ya da hadis diye aktarılan metinler bir ilim dalının ana teması olmaları bakımından o ilim dalına ait genel özellikleri/kriterleri taşımaktadırlar. Bunların bazıları üzerinde tartışılıyor olması ne hadislerin tamamını ne de alanında haklı bir şöhrete sahip olan eseri ve müfessirini töhmet altında bırakmak için yeterli sebep değildir. Kaldı ki bundan daha da önemlisi Zemahşerî açısından hadisler, bir dinî metin/kaynak olmaktan da öte **bilgi malzemesi** vazifesi görmektedirler. Bırakalım hadisleri, içinde Kur'ân'a zıt olmayan ufacık bir bilgi kırıntısını barındıran her bir metin ona göre ciddi değeri haizdir. Nitekim bunlar sayesinde ancak dönemin algısı (selefin bakış açısı) tespit edilebilecek ve belli bir zaman diliminde, beşerî formda nazil olan Kur'ân daha iyi anlaşılabilir. Bu sebepten dolayı olsa gerek Zemahşerî, Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân'ından kaynak göstermeksizin ve eleştiriye tabi tutmaksızın oldukça fazla nakilde bulunmuştur.¹³⁶⁷ Yukarıda problemli olarak zikredilen hadis örneklerinin bir kısmı bunların sadece bazılarıdır.

¹³⁶⁴ “Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç sebepten dolayı helal olur: İmandan sonra küfre düşmesi, evlendikten sonra zina etmesi ve haksız yere adam öldürmesi”. Bu ifadenin hem hadis olduğu belirtilmemiş hem de orijinal metinden farklı kelimelerle aktarılmış. Karşılaştırma için bkz. Buhârî, Diyat, 6, Hadis No: 6878; Müslim, Kasame, 6, Hadis No: 1676; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 664. Zeylai ve İbn Hacer de bu hadisi gözden kaçırdıklarından herhangi bir yorumda bulunmamışlar.

¹³⁶⁵ “Kadınlarınıza özen gösterin/onlar sizin yardımcılarınızdır/فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ”. Bu hadis hem Zeylai hem de İbn Hacer tarafından iki hadisin birleşimi olarak kabul edilmiş ve buna göre izah edilmiştir. Hâlbuki bu ifade Peygamber'in Veda Haccı'nda yaptığı uzun bir hadisin içinden bir cümle olarak kaynaklarda mevcuttur. Karşılaştırma için bkz. İbn Ebî Şeybe, Müsned, thk. Adil b. Yusuf el-Azazi, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997, Cilt: 2, s. 56, Hadis No: 562; Zeylai, Tahrîcü Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 1, ss. 297-298; el-Kâfi's- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 1, s. 492.

¹³⁶⁶ Kaynaklarda uzun bir şekilde yer alan hadisin kısmî bölümünün 'hadis' olarak aktarıldığı örnek için bkz. Zeylai, Tahrîcü Ehâdisi'l-Keşşâf, Cilt: 1, ss. 216-217; İbn Hacer, el-Kâfi's- Şâff (Keşşâf baskısı içinde), Cilt: 1, s. 406.

¹³⁶⁷ Şamile programında yaptığımız araştırma ile ulaştığımız sonuca göre Keşşâf tefsirinde yer alan rivayetlerden İbn Hacer'e göre 275, Zeylai'ye göre ise 390 tanesinin kaynağı Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân'ıdır. Buna yakın rakamlar Vahidi için de söz konusudur.

3.1.3. Kur'ân'ın Selef Görüşleriyle Tefsiri

Bilindiği üzere sözlükte “önce gelmek, geçmişte kalmak” gibi anlamlara gelen **selef** kelimesi, ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap, tabiin ve onların izinden giden İslâm âlimleri için kullanılır.¹³⁶⁸ İslâmî ilimler alanında söz söylemek isteyen herkes gibi Zemahşerî'nin de ilk referansı doğal olarak **selef ulema** olmuştur. Zemahşerî, tefsirinin önemli bir kısmında bazen doğrudan isim zikrederek bazen de '**selef**/السلف' kelimesiyle kendinden önceki bu ulemanın görüşlerinden ve uygulamalarından yararlanmışır.¹³⁶⁹ Böylece âyetlerin nüzûl zamanı ve hemen sonrasında nasıl anlaşıldığını tespit etmiş ve yorumlarını bunun üzerine inşa etmiştir.

Ömer b. Hattâb (ö. 23/644), Abdullah b. Mesud (ö. 32/652), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ali b. Ebî Tâlib (ö.40/660), Aişe bnt. Ebî Bekir (ö. 58/678), Mesrûk b. el-Ecdâ' (ö. 63/682), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Said b. Müseyyeb (ö. 94/712), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), İbrahim b. Yezid en-Nehaî (ö. 96/715), Mücahid (ö. 104/722), Şa'bî (ö. 104/722), Dahhâk b. Müzahim (ö. 105/723), İkrime (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân (ö. 105/723), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 118/736), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), İsmail b. Abdurrahman es-Süddî (ö. 127/744), Mâlik b. Dînar (ö. 131/748), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Cafer-i Sadık (ö. 148/765), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Fudayl b. İyâd (ö. 187/803), Abdullah b. Vehb (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) gibi âlimler onun en sık başvurduğu selef ulema arasında yer almaktadır.

Zikrettiğimiz bu isimler içinde **sahabeden** Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Übey b. Ka'b, İbn Mesud, Hz. Ali, Hz. Aişe, İbn Abbas, Abdullah b. Ömer;

¹³⁶⁸ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Umran Yay., Ankara, 1981, ss. 61-63, Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1979, s. 33; Serafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin Yay., Konya, 1991, s. 49; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2009, Cilt: 36, s. 399.

¹³⁶⁹ Zemahşerî yirmi yerde selef/السلف ifadesiyle kendinden önceki ulemadan yararlanmışır. Bunların büyük çoğunluğu uygulamaya yönelik örneklerdir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1, 325, 384, 398, 415, 471; Cilt: 2, s. 142, 482; Cilt: 3, s. 55, 158, 208, 232, 288, 345, 550; Cilt: 4, s. 368, 523, 536, 550, 804.

tabiinden Hasan Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücahid, İkrime, Katâde ve Süddî Keşşâf'ta en fazla atıf yapılan ve bilgi aktarılan kişilerdir. Özellikle İbn Abbas ve Hasan Basrî'ye 400, Katade'ye 200, İbn Mesud'a 150, Mücahid'e ise 100'ün üzerinde yerde sarahaten atıfta bulunulmuştur. Bu kişilerin, İslami İlimlerin her alanında Keşşâf'ın temel kaynakları olduklarını söylemek pek de abartılı bir ifade olmayacaktır.¹³⁷⁰ Atıfların fazlalığını nazar-ı dikkate alırken Hasan Basrî ve Katâde başta olmak üzere yukarıdaki isimlerin bir kısmını, Mutezile ekolü mensuplarının kendilerinden saydıklarını gözden ırak tutmamak gerekir.¹³⁷¹

Bundan sonraki kısımda, müfessirimizin yararlandığı sahabe ve tâbiûn tefsîrine yer vereceğiz. Bunu yaparken, mümkün olduğunca, en fazla yararlanılan sahabe örneklerini aktaracağız. Onların izinden giden fakîh ve kelâmcı gibi diğer ulemanın görüşlerine ise daha sonra ayrı birer konu olarak ele alacağımız için burada değinmeyeceğiz.

3.1.3.1. Sahabe Görüşleri

“Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlaşılabilmesi için **Hz. Peygamberin**, Allah'ın açıklamasına; **ashabın** da Rasulüllah'ın açıklamasına ihtiyacı vardır. Sahabeden sonra gelen nesillerin de bu ikisinin (peygamber ve ashabının) açıklaması olmadan bazı ayetleri anlamaları mümkün değildir.”¹³⁷² Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ın tefsiri konusunda en büyük rol sahabeye aittir. Çünkü onlar vahiy döneminde yaşamış, âyetlerin kimler hakkında, ne zaman indiğini gözlemlemiş, Resûl-i Ekrem'den Kur'an tefsirini işitmiş ve Kur'an'ın getirdiği hükümlerin uygulamasını görmüşlerdir. Ya da diğer bir ifade ile Hz. Peygamberle beraber bizzat vahyin öznesi konumunda olan, İslâm'ı ilk defa yaşayarak öğrenen ve öğreten kişilerdir. Ayrıca içlerinden bir kısmı sebep-i nüzûllere ilaveten vahyin ilğa veya ıslah ettiği ya da aynen devam ettirdiği cahiliye dönemi örf ve adetlerini de iyi bilmektedir. Nitekim bu özellikleriyle onlar Kur'ân'ı en iyi anlayan topluluk kabul edilmişlerdir. Ancak şu

¹³⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. I. Bölüm, Tefsir ve Kur'ân İlimleri Kaynakları kısmı; Mustafa Savi, Menhecü'z-Zemahşerî, s.159

¹³⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Münîye ve'l-Emel**, thk. Sâmi Neşşâr, İsamüddin Muhammed, Dârü'l-Matbûâtü'l-Câmiyye, İskenderiye, 1972, s. 25, 41.

¹³⁷² M. Zeki Duman, “Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1985, Sayı: 2, s. 294.

da bir gerçektir ki bütün bunlar onların tamamının Kur'ân'ı anlamada eşit seviyede oldukları anlamına gelmemektedir. Zira sahabenin her biri ayrı bir kişiliktir. İslâm'la müşerref olma zamanları, Arap dil ve edebiyatına vukûfiyetleri, bilgi ve kültür dereceleri ile Hz. Peygamber yanında bulunma süreleri birbirinden farklıdır. Karakter ve zihniyetteki bu farklılık da zorunlu olarak anlama ve yorumlamaya etki etmektedir.

Sahabe Kur'ân âyetlerini tefsir ederken diğer âyetleri dikkate almanın yanı sıra Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarından da faydalanmış ve hatta eğer gerekiyorsa önceki ilâhî kitaplara ve Ehl-i Kitap âlimlerine de (İsrâiliyyât) başvurmuşlardır. Böylece sebab-i nüzûlller başta olmak üzere her türlü bilgiyi sonraki nesillere aktararak tefsir ilminin temelini oluşturmuşlardır. Fakat zamanla yeni düşüncelerle, soru ve sorunlarla karşılaşan sahabe, âyetlerin tefsirine yönelik yeterli veri bulamadıkları durumlarda kendi görüş ve düşünceleriyle izah yolunu tercih etmişlerdir. İctihatla yaptıkları, dilsel ve fikhî yönü ağırlıklı olan bu tür tefsirde farklı metotlar çerçevesinde müşkillere çözümler üretmişlerdir. Nihayetinde bütün bunlar bizler için Kur'ân'ın, ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığını gösteren uygulamalı birer örnek haline gelmiştir.¹³⁷³

Zemahşerî de âyetleri tefsir ederken *tarihsel bilgiler*,¹³⁷⁴ *sebeb-i nüzûller*, *âyet/kelime anlamları*, *âyet uygulamaları*, *kelimelerin farklı okunuşları/kıraat*, *dil-edebiyat izahları* ve *fikhî hükümler* başta olmak üzere birçok konuda bazen isim zikrederek ama genelde isimsiz bir şekilde sahabe açıklamalarından ve uygulamalarından faydalanmıştır. Keşşâf tefsirinde yer alan bu açıklamaların birçoğunun girift olduğunu, Hz. Peygamber, sahabe tabiîn ve tebe-i tabiîn sözlerini bir arada barındırdıklarını hatırdan çıkarmadan birkaç örnek ışığında konuyu ele almak daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Sebeb-i Nüzûller

Sebeb-i Nüzûl konusunu ikinci bölümde Esbâb-ı Nüzûl başlığı altında ayrıntılı bir şekilde işlemiş, sahabe ve tabiîn'in kaynaklığı üzerinde durmuştuk.

¹³⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Zeki Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi**, Kayseri, 1985, Sayı: 2, ss. 295-309; Abdüsettar Hâmid, "Sahabe Tefsiri ve Hükümü", çev. Ömer Dumlu, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1992 Sayı: 7, s. 359.

¹³⁷⁴ Tefsirlerde yer alan tarihsel bilgilerin kaynağı sahabe ve tabiîn olduğundan ve bizim de bir sonraki başlıkta Kıssalar ve İsrâiliyyât konusunu ele alacağımızdan tekrara girmek adına bu hususla ilgili örneklerle burada yer vermeyeceğiz.

Orada aktardığımız örnekler burası için de aynen geçerli olduğundan tekrara girmeyeceğiz. Ancak bu başlığa münhasıran hem burada hem de tabiîn başlığı altında söylememiz gereken önemli bir husus bulunmaktadır ki o da sahabe ve tabiîn'in, âyetlerden kimlerin kastedildiğine dair yaptığı açıklamalardır. Nitekim Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde bu açıklamalardan azami ölçüde istifade etmiş böylece âyetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Örneğin “*Mallarını gece ve gündüz, gizli ve aşikâr bir şekilde hayır için harcayanların mükâfatı Rab’leri katındadır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*”¹³⁷⁵ âyeti, Zemahşerî’ye göre hayır yapma istekleri dolayısıyla bütün zamanlarını sadaka vermek için değerlendiren, her ne zaman bir ihtiyaç sahibi ile karşılaşsalar hiç vakit kaybetmeden ona yardıma koşan kişilerden bahsetmektedir. Bunun delili ise âyetin nüzulüne konu olan şahsiyetlerdir. Bunlar;

*İbn Abbas’tan (ö.68/688) rivayet edildiğine göre bu âyet, Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Çünkü onun bütün malı dört dirhemden ibaretti. Birini gece, birini gündüz, birini gizli, birini de açıktan sadaka olarak verdi. Ayrıca bu âyetin elinde kırk bin dinarı olan ve bunların on binin gece, on binini gündüz, on binini gizli, on binini de açıktan sadaka olarak veren Hz. Ebu Bekir hakkında ya da Allah yolunda at beslemek ve onu bağlayıp cihad için hazırlamak konusunda nazil olduğu da söylenmiştir. Nitekim Ebû Hureyre’nin besili bir at gördüğünde bu âyeti okuduğu nakledilmiştir.*¹³⁷⁶

Aktarılan bu rivayetler sayesinde -her ne kadar rivayetler arasında farklılıklar olsa bile- âyetin ana konusu, muhatabı ve hedef kitlesi belirlenmiş ve Zemahşerî’nin birçok yerlerde söylediği üzere *murad-ı ilâhî/Allah’ın maksadı* net bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Böylece herkese âyeti kendi şartlarına göre anlama ve ders çıkarma imkânı sağlanmıştır. Benzer örneklerle Keşşâf tefsirinin birçok yerinde rastlamak mümkündür.¹³⁷⁷

Âyet/İfade Anlamlarının İzahı

“*Dul kadınlara evlenme isteğinizi hissettirmenizden yahut içinizde tutmanızdan dolayı size bir günâh yoktur. Allâh, biliyor ya siz onlara bunu mutlaka söyleyeceksiniz. Sakın ha -örfe uygun/meşru söz söylemeniz dışında- onlarla gizlice sözleşmeyin ...*”¹³⁷⁸ âyetindeki ‘*meşru söz*’ ve ‘*gizlice sözleşme*’ ifadelerinin ne

¹³⁷⁵ Bakara Sûresi 2/284: “الَّذِينَ يُتَّقُونَ أََمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”

¹³⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 319.

¹³⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 376; Cilt: 4, s. 353, 490, 604.

¹³⁷⁸ Bakara Sûresi 2/235: “وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا”

anlama geldiğini irdeleyen Zemahşerî ‘*meşru söz*’ün ta’riz yollu bildirimde bulunup açık konuşmamak anlamına geldiğini ‘*gizlice*’nin ise cinsel ilişki demek olan nikâhtan kinaye olduğunu söyler. Ona göre bu kısım dul kadınlara evlilik teklifiyle alakalıdır ve ‘örfe uygun sözleşme dışında asla o kadınlarla başka türlü sözleşmeyin veya örfe uygun bir söz söylemek dışında onlarla sözleşmeyin’ demektir. Ayrıca o, bu ifadelerin başkalarınca ‘*cinsel ilişki içerikli olarak onlarla randevulaşmayın*’ anlamına geldiğini de belirtir. Ayrıntılı bir şekilde irdelediği bu anlamların ardından son olarak kendi görüşünü destekler mahiyette İbn Abbas’ın yorumunu nakleder. **İbn Abbas**’a göre buradaki ‘*meşru söz*’ ifadesiyle, ikisinin başka bir evlilik yapmayacaklarına dair birbirlerine kesin söz vermeleri kastedilmektedir.¹³⁷⁹

Yukarıdakine benzer bir üslup Bakara Sûresindeki “*Allah, faizli kazancı bereketsiz kılar...*”¹³⁸⁰ ifadesinin anlam izahında da yer almaktadır. Zemahşerî bu ifadeyi önce kendisi ‘Allah faizli kazancın bereketini giderir ve içine girdiği malı helak eder’ şeklinde izah eder ve ardından **İbn Mesud**’un ‘faiz çok bile olsa sonu kıtlıktır’ şeklindeki açıklamasını aktarır.¹³⁸¹ Böylece bir taraftan âyetin ilgili kısmını açıklamış, diğer taraftan açıklamasının doğruluğunu sahabe kavli ile desteklemiş olur.¹³⁸² Onun yapmış olduğu bu yorumun kendinden sonraki birçok tefsirde aynen yer alması ve hatta günümüz meallerinde de sıkça karşımıza çıkması ayrıca kayda değer bir husustur.¹³⁸³

Zemahşerî özellikle mekkî sûrelerde yer alan kelime anlamlarını açıklarken sahabe başta olmak üzere selef ulemadan sıkça yararlanmıştı. Onun buradaki yararlanma şekli kelimelerin/lafızların ilgili âyette ne anlama geldiğini tespit etmeye yöneliktir. Yoksa selef âlimlerini, bir dil bilgini kabul edip onlardan kelimelerin lügat anlamlarını nakletmek değildir. Nitekim kendisi zaten Arap diline hâkim birisi olduğundan buna ihtiyacı da yoktur. Şimdi ayrıntılı bir anlatım yapmadan, Zemahşerî’nin en fazla atıfta bulunduğu İbn Abbas’a dayanarak birkaç kelimenin

¹³⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 284.

¹³⁸⁰ Bakara Sûresi 2/276: “يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا...”

¹³⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 321.

¹³⁸² Saîd b. Cübeyr’den nakledilen benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 449.

¹³⁸³ Beyzâvî(ö. 685/1286), Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl, Cilt: 1, s. 162; Nesefî (ö. 710/1310), Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâikü’t-Tevîl, Cilt: 1, s. 225; Ebu’s-Suûd Efendi (ö. 982/1574), **İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, Cilt: 1, s. 267.

anlamını aktaracağız, dilsel tartışmalara değinmeyeceğiz, müfessirin kendi tanımlamalarına ise tabloda yer vereceğiz.

Zemahşerî'nin İbn Abbas'tan aktardığı bilgilere göre “*Ey insanlar kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...*”¹³⁸⁴ ifadesindeki ‘*taş/الحجارة*’ kelimesi, ‘yakıldığında alabildiğince sıcaklık veren kükürt taşı’;¹³⁸⁵ “*Bu yüzden Semûd kavmi şiddetli bir sarsıntı ile helak edildiler*”¹³⁸⁶ âyetindeki ‘*sarsıntı/الطَّاعِيَّة*’ kelimesi, ‘yıldırım’;¹³⁸⁷ “*Arslandan korkup kaçan*”¹³⁸⁸ âyetindeki ‘*aslan/قَسُورَة*’ kelimesi, ‘insanların fısıldamaları ve çıkardıkları sesler’;¹³⁸⁹ “*İncir ve Zeytine andolsun ki*”¹³⁹⁰ âyetindeki ‘*incir-zeytin/الرَّيْتُون-التَّيْن*’ kelimeleri, ‘İnsanların bildiği meyve olan incir-zeytin’¹³⁹¹ ve son olarak “*onlara çamurdan katılaşmış taşlar atıyorlardı*”¹³⁹² âyetindeki ‘*çamurdan katılaşmış/سَجِيل*’ kelimesi, ‘pişirilmiş çamur’¹³⁹³ anlamına gelmektedir. Elbette ki bu kelimeler herkese göre aynı anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla karşılaştırmalı olarak bunların anlamlarına bakıldığında müfessirin sahabeden yararlanma şekli daha iyi anlaşılacaktır.

¹³⁸⁴ Tahrîm sûresi 66/6: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ...”. Bu aktaracağımız diğer örneklerden farklı olarak Medenî bir âyettir.

¹³⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 568.

¹³⁸⁶ Hâkka Sûresi 69/5: “فَأَمَّا عُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاعِيَّةِ”

¹³⁸⁷ Zemahşerî bu kelimeyle ilgili olarak kendi tanımı ve İbn Abbasınki dışında farklı birkaç görüşü daha aktarır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 598-599.

¹³⁸⁸ Müddessir Sûresi 74/51: “فَرَّتْ مِنْ قَسُورَةٍ”

¹³⁸⁹ Zemahşerî bu kelimeyle ilgili olarak da kendisi ve İbn Abbasın tanımı dışında farklı birkaç görüşü daha aktarır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 656.

¹³⁹⁰ Tîn Sûresi 95/1: “وَالَّتَيْنِ وَالرَّيْتُونِ”

¹³⁹¹ Zemahşerî'nin kendisi de İbn Abbas gibi bu kelimelerin ‘meyve olan incir ve zeytin’ olduğu kanaatindedir. Ancak bunun dışında Süryanice de kutsal dağlar anlamına geldiğini de söyler. Fakat yapmış olduğu tüm izahlar meyve merkezlidir. Vermiş olduğumuz mealde de görüleceği üzere biz, kutsal kitapların nüzûl mekânları olan dağları dikkate alarak bu kelimeleri ‘dağ’ olarak tercüme ettik. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 773.

¹³⁹² Fîl Sûresi 105/4: “تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ”

¹³⁹³ Zemahşerî bu kelimenin ‘kâfirlerin azaplarının kaydedildiği divanın özel ismi’ olmasını şöyle açıklar. **Siccîn**, kâfirlerin amel defterinin özel ismidir ve sanki ‘yazılı, kayıtlı azap türünden bir taş ile’ denilmek istenmiştir. Bu manaya göre kelimenin iştikakı salıvermek/irsal demek olan ‘**iscâl**’ kökündendir. Çünkü azap Kur’ân’da irsal ile nitelendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 799-800.

	Sûre	Kelime	Zemahşerî'ye Göre Anlam	İbn Abbâs'a Göre Anlam
1.	Tahrîm sûresi 66/6	الْحِجَارَةُ	Sadece insanlarla ve taşlarla yanabilen bir çeşit ateş	: Kükürt taşı
2.	Hâkka Sûresi 69/5	الطَّاعِنَةُ	Şiddette sınır tanımayan bir vak'a	: Yıldırım
3.	Müddessir Sûresi 74/51	قَسْوَرَةٌ	Avlanan avcılar topluluğu	: İnsanların fısıldamaları ve çıkardıkları sesler
4.	Tîn Sûresi 95/1	الْأَيْنُ - الزَّيْتُون	İncir ve zeytin	: İncir-zeytin
5.	Fil Sûresi 105/4	سَجِيل	kâfirlerin azaplarının kaydedildiği divanın özel ismi	: Pişirilmiş çamur

Âyetlerin Sosyal Hayatta Nasıl Uygulandıklarının Sunumu

Bir önceki ara başlıkta, Keşşâf tefsirinde, âyetlerin selef ulema tarafından nasıl uygulandığı ile ilgili yoğun bilgilerin bulunduğunu, bunların nüzûl zamanı ve hemen sonrasında vahyin ilk muhataplarınca nasıl anlaşıldığını tespit etmemize ciddi katkı sağladığını söylemiştik. Eğer *tefsir*, “Kur'ân'ın açıklanması/yorumlanması” şeklinde değil de “âyetlerin nüzûl zamanındaki anlamının doğruya en yakın şekilde saptanması” şeklinde tanımlanacak olursa bu uygulama örneklerinin Temel İslâm İlimleri açısından önemi daha iyi idrak edilecektir.¹³⁹⁴ Biz de burada önemine binaen bunlardan birkaçını tanesini peşisıra aktararak konuyu aydınlatmaya çalışacağız.

Zemahşerî, “Ölüm vakti yaklaşan kişi, -eğer geride bir mal/hayır bırakacak durumdaysa- anne-babaya ve yakın akrabaya uygun bir şekilde vasiyette bulunsun. Bu sorumluluk sahibi olanlar için bir görevdir.”¹³⁹⁵ Âyetindeki ‘*hayran*’/خَيْرٌ kelimesini ‘*çok mal*’ olarak tefsir eder ve bunu destekleme sadedinde üç örnek olay aktarır.¹³⁹⁶

Rivayet edildiğine göre;

1. Çoluk çocuğu ve dört yüz dinarı olan adamın birisi vasiyet etmek istemiş. Hz. Aişe ‘ben burada vasiyete konu olacak bir fazlalık görmüyorum’ demiş.¹³⁹⁷

2.Yine Bir başka adam vasiyet etmek istemiş. Hz. Aişe ona; ‘ne kadar malın var?’ diye sormuş. Adam; ‘üç bin dirhem’ demiş. Hz. Aişe; ‘kaç çocuğun var’ diye sormuş. Adam; ‘dört’ deyince Hz. Aişe; Allah sadece ‘eğer bir mal/hayır bırakacak durumdaysa’ buyurmuştur. ‘Senin malın çok az, sen bunu çoluk çocuğuna bırak’ demiştir.¹³⁹⁸

3. Hz. Ali, yedi yüz dirhemi bulunan ve bunu vasiyet etmek isteyen bir azatlısını bundan menetmiş ve Allah, ‘eğer bir mal/hayır bırakacak durumdaysa’

¹³⁹⁴ Tefsir ve te’vîl arasındaki fark ve tefsirin gelişim seyri için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî (ö. 333/944), Tefsîru’l-Maturîdî, Cilt: 1, ss. 184-186.

¹³⁹⁵ Bakara Sûresi 2/180: “مُحِبِّ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّى عَلَى الْمُتَّقِينَ”

¹³⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 223-224.

¹³⁹⁷ Abdürrezzâk, Musannef, Cilt: 9, s. 63, Hadis No: 16354.

¹³⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, Musannef, Cilt: 6, s. 229, Hadis No: 30946.

buyurmuştur. Buradaki hayır ise fazla maldır. Senin fazla malın yok ki demiştir.¹³⁹⁹

Aynı şekilde Zemahşerî “Bir eşinizi bırakıp başka birini almak isterseniz, ilk eşinizden -yığınla mal vermiş olsanız dahi- hiçbir şeyi geri almayın....”¹⁴⁰⁰ âyetindeki ‘*kintâr*’ (قِنْطَارٌ) kelimesinin de ‘çok fazla mal’ anlamına geldiğini söyler ve bunu Hz. Ömer’le bir sahabî hanım arasında, Cuma namazında cereyan eden diyalogla temellendirir. Ayrıca bu diyalog, âyet üzerindeki sahabe konsensüsünü göstermesi bakımından da oldukça kayda değerdir.

Hz. Ömer bir gün hutbede iken: Ey insanlar! Kadınlara mehir verirken aşırı gitmeyin. Eğer onlara çok mehir vermek dünyada hayır ve Allah katında takva göstergesi olsaydı, bunu sizin en üstünüünüz olan Hz. Peygamber yapardı. O ise, ne kadınlarına, ne de kızlarına on iki ukiyyeden¹⁴⁰¹ fazla mehir takdir etmedi.” der. O sırada bir kadın ayağa kalkarak: “Ey Emîrü’l-Mü’minin, Allah’ın bize helal kıldığını sen niçin haram kılıyorsun?!, Yüce Allah, ‘yığınla mal vermiş olsanız dahi ilk eşinizden hiçbir şey geri almayın.’¹⁴⁰²” buyurmuyor mu der. Kadının bu sözleri üzerine Ömer ashabına döner ve ‘Her biriniz Ömer’den daha iyi biliyorsunuz, böyle bir söz söylediğimi işittiğinizde siz beni uyarmıyorsunuz da âlimler sınıfından olmayan bir kadın uyarıyor ha!’¹⁴⁰³ diyerek kızar.”¹⁴⁰⁴

Hz. Ali ile bir müşrik arasında cereyan eden bir anekdotu da anlatarak bu kısmı sona erdirmek istiyoruz. Zemahşerî “Eğer müşriklerden birisi sana sığınırsa onu koruma altına al ki Allah’ın sözünü işitebilsin ...”¹⁴⁰⁵ âyetinin, arada bir anlaşma olmadığı dönemlerde müşrik bir kişi İslâm’ı öğrenmek için peygambere gelirse peygamberin onu kabul etmesi anlamına geldiğini zira bu kişinin-müslüman olmasa bile- ancak bu şekilde İslâm üzerinde düşünebileceğini ve sonra onu kendi yurdundakilere de anlatabileceğini söyler. Daha sonra gerekirse savaşılabilceğini ancak bu *eman* kuralının her dönemde geçerli olduğunu da ilave eder. Böylelikle aslında bu âyetin Seyf Âyeti ile neshedildiği fikrini de reddetmiş olur. Buraya kadar doğal seyri ile tefsir yapmış olan Zemahşerî, yukarıdakilerle aynı minvalde yine kendi yorumunu desteklemek için kısa bir olay aktarır. Bu olay şu şekildedir;

¹³⁹⁹ Abdürrezzâk, Musannef, Cilt: 9, s. 62, Hadis No: 1635.

¹⁴⁰⁰ Nisâ Sûresi 4/20: “وَأَنْتُمْ اسْتَيْدَآلُ زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِخْدَاهُمْ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا...”

¹⁴⁰¹ **Ukiyye:** Eski bir ağırlık ölçüsü birimdir. Hz. Peygamber döneminde 28.3 gr. tekabül eden bu ağırlık ölçüsü birimi ilerleyen süreçte dönemlere ve bölgelere göre değişiklik arz etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Ukiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2012, Cilt: 42, ss. 67-70.

¹⁴⁰² Nisâ Sûresi 4/20 deki bu âyetin metni ve mealini az önce yukarıda aktarmıştık.

¹⁴⁰³ Ebû Dâvûd, Sünen, Nikâh, 29, Hadis No: 2106.

¹⁴⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 491.

¹⁴⁰⁵ Tövb Sûresi 9/6: “وَأَنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ فَأَجَرَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...”

Müşriklerden birisi Hz. Ali'ye gelir ve 'biz anlaşma bittikten sonra, Allah'ın kalamını dinlemek için veya herhangi bir ihtiyaçtan dolayı Peygamber'e gelirken öldürülür müyüz diye sorar.' Hz. Ali de: 'hayır, çünkü Allah, 'Eğer müşriklerden birisi sana sığınırsa onu koruma altına al ki Allah'ın sözünü işitebilsin' buyurmuştur.'¹⁴⁰⁶ der.'¹⁴⁰⁷

Bu tür uygulamalar Hz. Peygamber, sahabe, tabiin ve sonrası dönemde, sosyo-kültürel ve coğrafi şartlar müvacehesinde, vahyin nasıl anlaşıldığını, ne dediğini ve ne demek istediğini gözler önüne seren oldukça kayda değer örneklerdir.

Kelimelerin Farklı Okunuşları/Kıraat, Dil-Edebiyat İzahları ve Fıkḥî Hükümler

Keşşâf tefsirinin en önemli yönlerini yansıtan, bu üç konuyu ileride müstakil birer başlık altında ele alacağımızdan burada ayrıntıya girmeyeceğiz. Tekrarlardan kaçınmak adına sadece bizi ilgilendirdiği kadarıyla kısa bir iki örnek vererek konuyu işleyeceğiz. Aynı üslubu '*Kur'ân'ın Tabiîn Görüşleriyle Tefsîri*' kısmında da devam ettireceğiz.

Zemahşerî, "*Allah sizi zayıf bir halde yarattı...*"¹⁴⁰⁸ âyetindeki '*za'f*/*ضعف*' kelimesinin '*çocukluk dönemini*' ifade ettiğini, ilk harfinin hem *fetha* hem de *zamme* ile okunabileceğini ancak zammeli halinin Arap dili bakımından daha güçlü bir kıraat olduğu fikrini savunur. Bu görüşünü destekleme sadedinde kelimeyi '*da'fin*/*ضعف*' diye okuyan İbn Ömer'in, Resûlullah tarafından '*du'fin*/*ضعف*' şeklinde düzeltildiği rivayetini aktarır.¹⁴⁰⁹

Benzer bir açıklamayı Bakara sûresi 61. âyetin tefsirinde yapar. Burada öncelikle âyetteki '*salatalık*/*وَقَتَائِهَا*' kelimesinin¹⁴¹⁰ kâf harfinin ötresi ile '*وَقَتَائِهَا*' şeklinde de okunduğunu söyler ve ardından âyetteki diğer kelimeyle ilgili olarak Araplar arasında "*فوم*" yerine "*القوم*" diye bir kullanımın bulunduğunu hatırlatır. İbn Mesûd'un '*وَقَتَائِهَا*' şeklindeki okuyuşunun bunu teyid ettiğini ve *soğan* ve *sarımsak* gibi bitkileri ifade etmesi bakımından daha uygun olduğunu belirtir.¹⁴¹¹ Zemahşerî,

¹⁴⁰⁶ Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Cilt: 5, s. 13.

¹⁴⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 248.

¹⁴⁰⁸ Rûm Sûresi 30/54: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ..."

¹⁴⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 486.

¹⁴¹⁰ Bakara Sûresi 2/61: "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَائِهَا وَفُومَهَا..."

¹⁴¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 145. Benzer diğer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s.

‘Sakin ha yaptıklarıyla övünen ve yapmadıklarıyla övülmeyi isteyen kişilerin azaptan kurtulacaklarını zannetme, onlar için şiddetli bir azap vardır.’¹⁴¹² ifadesinin tefsirinde ise ‘yaptıkları/أَتَوْا’ kelimesine verdiği anlamı, sahabe kaynaklı farklı kıraat okumaları ile delillendirir. Bu kıraat-anlam ilişkisi bakımından ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur. Onun açıklaması şu şekildedir;

‘أَتَوْا’ kelimesi ‘فَعَلُوا’ manasındadır. ‘Etâ/أَتَى’ ve ‘câe/جاء’ fiilleri bazen ‘feale/فعل’ (yaptı) manasında kullanılır. ‘... O’nun va’di elbette yerine gelecektir.’,¹⁴¹³ ‘... Meryem, sen gerçekten acayip bir şey yapmışsın’¹⁴¹⁴ âyetlerindeki kelimelerin anlamı da bu türdendir. Nitekim Übeyy b. Ka’b’in ‘yapıp ettiklerine/بِمَا فَعَلُوا’ şeklinde okuması da bunu desteklemektedir. Ayrıca yine bu kelime ‘verdikleri’ manasında ‘أَتَوْا’ şeklinde de okunmuştur ve Hz. Ali’nin ‘kendilerine verilen şeyler sebebiyle/بِمَا أُوتُوا’ tarzında okuduğu da rivayet edilmiştir.’¹⁴¹⁵

Yukarıda Zemahşerî’nin dil-edebiyat izahlarında sahabeden yararlandığını söylemiştik. Onun bu minvalde sahabeye başvurma şekli, daha ziyade âyetin sarf-nahiv-belagat izahından sonra ortaya çıkan anlamı pekiştirme kabilindendir. Ancak bunun dışında az da olsa doğrudan sahabe sözünü dilsel konulara referans kabul ettiği yerler de vardır ve bunlar bizim için sahabenin Arap Dili ve Edebiyatındaki yerini göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir. Bunlardan birisi oldukça uzun bir anlatımla “Allah’a kesin söz verdikten sonra onu bozanlar...”¹⁴¹⁶ ifadesinde yer alan ‘bozmak/النقض’ kelimesindeki *istiare*’nin¹⁴¹⁷ izahında geçmektedir.

‘النقض’: fesh etmek, terkibi bozmak demektir. Şayet ‘Ahdi iptal etme durumunu ifade etmek için nakz kelimesinin kullanılması nerede uygun görüldü ki?’ diye sorarsan, şöyle derim: Çünkü Araplar, ahitleşen kişiler arasında bağlantı olduğunu ifade ettiği için ahdi, istiare yolu ile ‘ip’ olarak isimlendirmişlerdir. Nitekim sahabeden **ibn Teyyihân**’ın (ö. 20/641) Akabe Biati’nde söylediği şu söz de buna örnektir: ‘Ya Resûlallâh! Bizimle kavmin arasında ‘ip’ler var, biz o ipleri kesip atıyoruz. Fakat Yüce Allah seni aziz ve muzaffer kıldığında bizi bırakıp kavmine geri dönmenden endişe ediyoruz.’ İşte bu belagat ilminin sırlarından ve inceliklerinden bir uygulamadır. Zira burada benzeyen şey

265.

¹⁴¹² Âl-i İmrân Sûresi 3/188: “لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ تُخَمَلُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”

¹⁴¹³ Meryem Sûresi 19/61: “إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا”

¹⁴¹⁴ Meryem Sûresi 19/27: “لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا فَرِيًّا”

¹⁴¹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 451.

¹⁴¹⁶ Bakara Sûresi 2/27: “الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...”

¹⁴¹⁷ **İstiare**: Bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması. İstiare ve tanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Iskender Pala, İsmail Durmuş, “İstiare”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 315-318.

zikredilmeyip onun müradifi olan kelimelerden birisi ile ona işaret edilmiştir.¹⁴¹⁸

Zemahşerî'nin benzer bir açıklaması “Tevrat indirilmeden önce kendilerine yasakladıkları dışındaki bütün yiyecekler İsrailoğullarına **helal**di...”¹⁴¹⁹ ifadesindeki ‘helal/حَلَالٌ’ kelimesinin izahında yer almaktadır. Bu kelimenin **mastar** olduğunu söyleyen Zemahşerî, Arapların, ‘Hayvan boyun eğdi, itaat etti’, ‘Adam çok aziz ve kıymetli oldu’ dedikleri gibi ‘bir şey helal oldu’ da dediklerini;¹⁴²⁰ Hz. Âişe’nin de mastar halindeki ‘hill/الحل’ kelimesini içeren ‘ona ihramlı ve **ihramsız** halinde de koku sürerim’¹⁴²¹ şeklinde bir sözünün bulunduğunu aktarır. Bu deliller neticesinde kelimenin müzekker-müennes; müfred-cemi bütün kelimelere aynı şekilde sıfat olabileceği hükmüne varır.¹⁴²²

Dil-edebiyat alanında sahabenin bizzat kendi ifadelerinin delil teşkil ettiğini gösteren bu gibi örneklerin de ötesinde onların görüşlerinin dilsel bilgi kaynağı kabul edildiği yerler de vardır. Bunlardan birisi Keşşâf tefsirinin hemen başında uzun uzadıya anlatılan, bizim de ikinci bölümde bir ana başlık altında ele aldığımız hurûf-ı mukattaa konusunda geçmektedir. Zemahşerî burada sûre başlarındaki *Nûn, Sâd, Kâf* gibi lafızların kasem vav’ının *hazfiyla* mansub değil de *izmarı* ile mecur olabilir mi? sorusunu ele alır. Bu soruya birtakım deliller müvacehesinde olumlu yanıt verir ve ardından İbn Abbas’ın, ‘Allah Teâlâ bu harflerle yemin etmiştir’ sözünün aktarır. Böylece bir nahiv görüşü beyan ederek bu harfleri de kasem edatlarına ilave etmiş olur.¹⁴²³

Fıkıh sahasında da derin bir bilgiye sahip olan Hanefî mezhebine mensup Zemahşerî, âyetlerde yer alan fikhî hükümleri açıklamak için sık sık sahabe görüşlerine ve açıklamalarına başvurur. Onun bu konudaki üslubu -diğer yerlerdeki gibi- bazen kendi görüşünün ardından bazen de doğrudan başta sahabe ve mezhep imamları olmak üzere *selefulemanın* açıklamalarını peşisıra serdetmek şeklindedir.

¹⁴¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 119.

¹⁴¹⁹ Âl-i İmrân Sûresi: 3/93 “...كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّیْهِ إِسْرَآئِیلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآئِیلَ عَلَی نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ...”

¹⁴²⁰ ‘حَلَّ الشَّيْءُ حَلًّا’, ‘عَزَّ الرَّجُلُ عِزًّا’, ‘ذَلَّتِ الدَّائَةُ ذِلًّا’

¹⁴²¹ ‘كنت أطيعه لحله وحرمه’ : Bkz. Müslim, Sahih, Kitabü'l-Hacc, 7, Hadis No: 1189.

¹⁴²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 385.

¹⁴²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 25.

Hülle

Zemahşerî, çiftlerin boşanma sonrası durumlarından bahseden Bakara Sûresi 230.¹⁴²⁴ âyetin tefsirinde, cumhura göre üç talakla boşanan bir kadının ilk eşine tekrar dönebilmesi için ikinci eşiyile cinsel birliktelik yaşamasının zorunlu olduğunu söyler ve hemen ardından Rifaa'nın (ö. 42/662) eşinin boşandıktan kendisine geri dönmesine Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve en son Hz. Ömer'in izin vermemesi hadisesini uzun uzadıya anlatır. Bu nakiller ve kullandığı üslup aslında kendisinin de *Hülle*'yi kabul etmediğini göstermesine rağmen ya önemine binaen ya da mensubu bulunduğu mezheb imamından farklı düşündüğünden dolayı olsa gerek Hülle ile ilgili net bir soru sorar ve bu sefer cevabı Hz. Peygamberin de içinde yer aldığı *selef* görüşlerini aktararak verir. Bizi de ilgilendiren kısım sahabe kavlinin yer aldığı bu noktadır.

Soru: 'Hülle şartıyla kıyılan nikâh hakkında ne diyorsun?' **Cevap:** *Süfyân, Evzaî, Ebû Ubeyd ve Mâlik* gibiler Hülle'nin caiz olmadığı fikrindedirler. **Ebû Hanîfe**'ye göre ise bu kerahetle caizdir. Hatta Ebû Hanîfe'nin çiftler Hülle'yi gizleyip, açıklamazlarsa bunda hiçbir kerahet yoktur dediği rivayet edilmiştir. **Hz. Peygamber**'in Hülle yaparı da yaptıranı da lanetlediği; **Hz. Ömer**'in 'bana bir Hülle yapan ve yaptıran getirirlerse onları kesinlikle recmederim' dediği; **Hz. Osman**'dan da 'Nikâh ancak hilesiz ve karşılıklı rıza ile olur' sözü rivayet edilmiştir.¹⁴²⁵

Namazların Kısaltılması

Zemahşerî, "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük yapmasından korkarsanız namazları kısaltmanızda bir günah yoktur..."¹⁴²⁶ âyetinin tefsirinde, insanlar namazlarını tam olarak kılmaya alışınca kısalttıkları zaman gönüllerinde noksanlık hissi oluşur, "günah yoktur" ifadesi onların gönüllerini ferahlatmak içindir; *namazı kısaltmak* tan kasıt ise kişinin kısaltma ile tamamlama arasında muhayyer bırakılmasıdır ancak tamamlaması daha *efdaldir* açıklamasını yapmaktadır. Böylece mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin, yolculukta namazı kısaltmak gerekir görüşüne aykırı bir görüşü tercih eder ve Hz. Peygamber'in de içinde yer aldığı *selef* görüşlerini aktararak konuyu aydınlatmaya çalışır. Aktardığı rivayetlerin tamamı -Ebû Hanîfe'nin hükmü hariç- kendisinin *efdaliyyet* görüşünü desteklemeye yöneliktir.

¹⁴²⁴ Bakara Sûresi 2/230: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ" "وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"

¹⁴²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 276.

¹⁴²⁶ Nisâ Sûresi 4/101: "وَإِذَا حُرِّبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا..."

H. Peygamber'in yolculukta namazları tam kıldığı rivayet edilmiştir. **H. Aişe**'den, "ben Allahın Rasulü ile umre yapmak için Medine'den Mekke'ye gittim. Mekke'ye geldiğimizde 'Ya Resülallah anam babam sana feda olsun! Namazı kısa da kıldım, tam da kıldım; oruç tuttum da tutmadım da' dedim. Bunun üzerine Allah'ın Rasulü "güzel yaptın ey Aişe" dedi ve beni ayıplamadı" rivayeti nakledilmiştir.¹⁴²⁷ Ayrıca **H. Osman** da namazları kâh tam kıları kâh kısaltırdı.¹⁴²⁸

Ebû Hanîfe'ye, göre ise yolculukta namazları kısaltmak ruhsat değil azimettir/ farzdır, bunun dışındaki hükümler geçersizdir. **H. Ömer**'in, "Peygamberinizin söylediğine göre yolculukta iki rekât namaz kılmak kısa değil tamdır" dediği rivayet edilmiştir.¹⁴²⁹ **H. Aişe**'nin de "namaz ilk farz kılındığında ikişer rekât olarak farz kılındı; sonra yolculukta olduğu gibi bırakıldı hazardous/yolcululuk dışında ise artırıldı" dediği¹⁴³⁰ rivayet edilmiştir.¹⁴³¹

Ayrıca orucun ne şekilde kaza edileceğine dair sahabe görüşlerinin sıralandığı Bakara 2/184'e de bakılabilir. Zemahşerî burada ulemanın genelinin görüşünün muhayyerliğe dayalı olduğunu (dileyen peş peşe, dileyen de ayrı ayrı tutar) söyler ve bunu Ebû Ubeyd'den (ö. 18/639) bir rivayetle destekler. Ancak bunun hemen ardından farklı görüşleri de aktarır.¹⁴³²

3.1.3.2. Tabiin Görüşleri

Bilindiği üzere ilk Müslümanlar/sahabe karşılaştıkları problemleri H. Peygamber'e soruyor ve çözümünü ondan öğreniyorlardı. Onun vefatının ardından başvuru mercii olarak Kur'ân ve Sünnete bakıyor, eğer orada bulamazlarsa kendi görüş ve düşünceleriyle/ictihad karar veriyorlardı. Ancak hem kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında yeşermeye başlayan ayrılık tohumları hem de İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte tanışılan yeni kültür ve medeniyetler, dini metinlerin farklı yorumlanması neticesini doğurdu. Hele bir de buna bölgeler arası iletişim sıkıntısı eklenince -kimilerince kaos, kimilerince zenginlik denilebilecek çok sayıda fikir ortaya çıktı ve bundan âyet tefsirleri de nasibini aldı.¹⁴³³ Bu süreçte özellikle sahabe sonrası neslin açıklamaları bir hayli önem kazandı. Zira onlar vahyin

¹⁴²⁷ Müslim, Sahîh-i Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 2, Hadis No: 17.

¹⁴²⁸ Nesâî, es-Sünenü'l-Kübra, Kasru's-Salâti fi's-Sefer, 4, Hadis No: 1927.

¹⁴²⁹ İbn Mace, Sünen, İkâmetü's-Salavât, 73, Hadis No: 1063; Nesâî, es-Sünenü'l-Kübra, Salâtü'l-Cum'a, 40, Hadis No: 1745.

¹⁴³⁰ Buhârî, Sahîh-i Buhârî, Salât, 1, Hadis No: 343.

¹⁴³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 558.

¹⁴³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 226-227.

¹⁴³³ Nurettin Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", **Bilimname Dergisi**, 2010/1, Sayı: 18, ss. 93-113.

öznesi konumundaki ilk halka ile görüşen ve özellikle tefsir eğitimini bizzat onlardan alma fırsatına nail olan kişilerdi.¹⁴³⁴

Sahabe sonrası ilk nesil olan Tabiîn, Kur'ân'ı açıklarken ve İslâm'ı anlatırken yukarıda bahsettiğimiz şekliyle sahabe yolunu takip etti. Onların görüşlerini de içeren geçmişin bütün bilgi birikimini, yaşanmışlıklarını gözden geçirdi ve bunları kendi yorumlarını da ilave ederek bir sonraki kitleye aktardı. Sonuçta sahabeye nazaran daha çok olay ve olgu ile teşriki mesai içine giren tabiîn, İslam kültür mirasının -haklı olarak- vazgeçilmez üçüncü unsuru (Peygamber-sahabe-tabiîn) haline geldi. Onların en önemli farklılıkları, ilimle ve bilhassa tefsirle iştiğal edenlerinin *mevâlî* diye adlandırılan sonradan İslam'a girmiş kişilerden meydana gelmesiydi. Nitekim bu yönleriyle onlar, eski din ve kültürlerinin de tesiri altında kalarak, İslamiyeti Araplardan başka şekilde anladılar ve anlattılar.

Tefsir tarihinin mihenk taşı konumundaki bu grup, dilsel ve fikhî yönü ağırlıklı bir tefsir tarzını benimseyerek sahabenin yolunu takip etmekle birlikte, Kur'ân'ın tamamını tefsir etme, tefsiri müstakil bir ilim dalı haline getirme, tefsir ekollerini oluşturma, İsrâiliyyâta yer verme, kendi dönemlerinin düşünce ve yaşayışlarını tefsire yansıtma ve özellikle rey ile tefsire sahabeden daha açık ve baskın bir şekilde yer verme gibi hususlar dolayısıyla onlardan bir adım öteye gitmişlerdir.¹⁴³⁵ Bu minvalde bizim için Tabiîn'in ehemmiyet arzeden yönü, doğrudan ilk halkadan aldıkları bilgileri, sosyo-ekonomik ve siyasal özellikleri farklı olan kültür ve medeniyetlere uyarlama ya da diğer bir ifade ile onlara uygun yorumlama şeklidir. Çünkü bize göre, bu sayede ciddi anlamda tefsirden tevile geçilmiş ve İslam'ın cihanşümullüğüne yönelik adımlar atılmıştır.

Zemahşerî de yukarıda bahsettiğimiz öneme binaen âyetleri tefsir ederken *sebeb-i nüzûller*, *tarihsel bilgiler*,¹⁴³⁶ *âyet/kelime anlamları*, *âyet uygulamaları*, *kelimelerin farklı okunuşları/kıraat*, *dil-edebiyat izahları* ve *fikhî hükümler* başta olmak üzere birçok konuda bazen isim zikrederek ama genelde isimsiz bir şekilde 'denildi ki/قيل' ve 'rivayet edildiki/روي' gibi terimler ardından tabiîn açıklamalarından

¹⁴³⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, Cilt: 2, s. 199; Siyer, Cilt: 4, ss. 451-454; Suyûtî, *İtkân*, ss. 240-241.

¹⁴³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Cilt: 1, ss. 103-105; Nurettin Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", ss. 106.

¹⁴³⁶ Bir önceki ara başlıkta bu hususu ilerde müstakil olarak ele alacağımızı belirtmiştik.

faydalanmıştır. Biz konunun başında müfessirin çoğunlukla yararlandığı *selef ulemânın* isimlerini zikretmiş bunlardan Hasan Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde ve Süddî'nin en fazla atıf yapılan şahsiyetler olduğunu belirtmiştik. Zemahşerî'nin tabiîn tefsirinden yararlanma yöntemi sahabe ile aynı olduğundan ve bir önceki ara başlıkta bu yöntemi ayrıntılı bir şekilde sunduğumuzdan şimdi burada daha az örnekle konuyu anlatmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Tabi yine sahabe sözlerinden yararlanma başlığında da söylediğimiz üzere, Keşşâf tefsirinde yer alan bu açıklamaların birçoğunun girift olduğunu, Hz. Peygamber, sahabe tabiîn ve tebe-i tabiîn sözlerini bir arada barındırdıklarını, genelde Zemahşerî'nin kendi görüşünü destekleme sadedinde sıralandıklarını ama bazen sadece farklı görüşlerin sunulması şeklinde aktarıldıklarını da akılda tutmak gerekir.

Sebeb-i Nüzûller

Yukarıda sahabe görüşlerinden yararlanma başlığında, bu konuyu daha önce ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde işlediğimizi söylemiş ve önemine binaen buralarda sadece sahabe ve tabiîn'in, âyetlerden kimlerin kastedildiğine dair yaptığı açıklamalara ve müfessirin bunlardan yararlanma şekline yer vereceğimizi belirtmiştik. Bunun sebebi olarak da Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde bu açıklamalara çok sık başvurmasını ve âyet anlamlarını bunlar sayesinde daha anlaşılabilir kıldığını göstermiştik.

Bu minvalde “İçinizden sadece zulmedenlerle sınırlı kalmayıp hepinize erişecek olan fitneden sakının. Bilin ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”¹⁴³⁷ âyetinin tefsirine baktığımızda Zemahşerî'nin öncelikle kelime anlamları, kıraat bilgisi ve nahve göre değişen anlamlardan bahsettiğini ancak âyetin genel manada ne demek istediği ya da nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde bir açıklama yapmadığını bunun yerine âyetin kimlerden bahsettiğini aktardığını görürüz.

Hasan-ı Basrî'den bu âyetin, özellikle Cemel savaşındaki Hz. Ali, Ammar, Talha ve Zübeyr'in durumları hakkında; **Süddî'den** Cemel savaşında öldürülen Bedir Ashabı hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir. Nitekim rivayet edildiğine göre bir gün Zübeyr, Hz. Peygamber'le gece sohbet ediyordu. Derken Hz. Ali çıkageldi. Zübeyr onu gülerек karşıladı. Hz. Peygamber ona ‘Ali’yi ne kadar seversin?’ diye sordu. Zübeyr, ‘Ey Allah'ın Rasulü, onu tıpkı çocuğumu sevdiğim gibi hatta daha da fazla severim’ diye cevap verince Hz. Peygamber, ‘Sen onunla savaşılmaya gidince nasıl olacak ya!’ dedi.¹⁴³⁸

¹⁴³⁷ Enfâl Sûresi 8/25: “وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

¹⁴³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 212.

Zemahşerî, tabiîn'den naklettiği bu rivayetler sayesinde -her ne kadar kısmen farklılık olsa bile- âyetin ana konusu, nüzûl zamanı ve hedef kitlesini belirlemiş ve birçok yerde söylediği üzere *murad-ı ilâhîyi/Allah'ın maksadını* net bir şekilde gözler önüne sermiştir. Böylece herkese âyeti kendi zamanının olaylarına göre anlama, değerlendirme ve ders çıkarma imkânı sağlamıştır. Benzer örneklere Keşşâf tefsirinin birçok yerinde rastlamak mümkündür.¹⁴³⁹

Âyet/İfade/Kelime Anlamlarının İzahı

Zemahşerî, “Bu yüzden İsrailoğullarına şunu bildirdik; Kim, cinayet işlemeyen, ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmayan bir kişiyi öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de onun hayatını kurtarırsa, bütün insanlığı kurtarmış gibi olur...”¹⁴⁴⁰ ifadesinin tefsirinde, bir kişinin bütün insanlara nasıl benzetildiğini ve bir kişi için geçerli olan bir hükmün bütün insanlar için nasıl geçerli olabileceğini inceler ve bunun âyette zikredilmesinin ne gibi bir fayda sağlayacağına değinir. İnsanlar birbirlerini takip ettikleri için bir kişi ile bütün insanlar arasında fark olmadığını belirtir. Ona göre âyette bunun özellikle zikredilmesi ise bir cana kıyma ve hayat verme duygusunun öneminin kalplere yerleştirilmesi vardır. Nitekim

Mücahid'in; *bir cana kıyanın cezası cehennemdir, Allah'ın gazabıdır, büyük bir azaptır. Hasan-ı Basrî'nin de; Ey Âdemoğlu! Söyle bakalım sen bütün insanları öldürdüğünde ona mukabil bir amel işleyip de bağışlanabileceğini mi zannediyorsun? Hayır, bu nefsinin ve şeytanın seni kandırmasıdır. İşte bir kişiyi öldürmek de böyledir*” dediği rivayet edilmiştir.¹⁴⁴¹

Keşşâf tefsirinde Hz. Musa'ya verilen dokuz mucize,¹⁴⁴² kötülüğe iyilikle mukabele etmedeki iyilik¹⁴⁴³ ve ölüleri diriltmenin ne demek olduğu¹⁴⁴⁴ gibi daha birçok konu selef ulemadan (Peygamber-sahabe-tabiîn) yararlanılarak açıklanmış ve hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan olduğu gibi nakledilmiştir.

İyi bir dilci olan Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde, akla gelen ilk özelliklerden birisi de kelimelerin anlamlandırılması ve açıklanmasıdır. Nitekim o âyetlerdeki kelime ve kavramları derinlemesine incelemeye tabi tutmuş ve bunların izahında tabiîn neslinin de içinde yer aldığı her türlü kaynaktan yararlanmıştır. Özellikle ilk

¹⁴³⁹ Farklı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 459; Cilt: 3, s. 39, Cilt: 4, s. 331.

¹⁴⁴⁰ Mâide Sûresi 5/32: “... مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا”

¹⁴⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 627.

¹⁴⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 697.

¹⁴⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 202.

¹⁴⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 7.

kıraat imamlarının da ortaya çıktığı bu nesil kelime bilgisi bakımından ciddi önemi haizdir. Onun buradaki yararlanma şekli tıpkı sahabe kavlinde olduğu gibi kelimelerin/lafızların ilgili âyetle ne anlama geldiğini tespit etmeye yöneliktir. Yoksa tabîni bir dil bilgini kabul edip onlardan kelimelerin lügat anlamlarını nakletmek değildir. Şimdi ayrıntılı bir anlatım yapmadan, Zemahşerî'nin en fazla atıfta bulunduğu kişilerden Hasan Basrî'yi dikkate alarak birkaç kelimenin anlamını aktaracağız, dilsel tartışmalara değinmeyeceğiz, tabîin içinde yer alan diğer ulemâ ile müfessirin kendi tanımlamalarına tabloda yer vereceğiz.

Zemahşerî'nin Hasan Basrî'den aktardığı bilgilere göre “...apaçık bir kötü davranma hariç...”¹⁴⁴⁵ ifadesindeki ‘kötü davranma/الْفَاحِشَةُ’ kelimesi, ‘zina’;¹⁴⁴⁶

“...bunun kefareti kendi ailenize yedirdiğiniz yiyeceğe yakın bir yiyecek on fakiri doyurmanız, onları giydirmeniz yahut bir kişiyi özgürlüğüne kavuşturmanızdır...”¹⁴⁴⁷

âyetindeki ‘giysi/الْكِسْوَةُ’ kelimesi, ‘iki beyaz elbise’¹⁴⁴⁸; “Hayır onlar kıyametin

geleceğini de yalanladılar. Biz de onlar için alevli bir ateş hazırladık”¹⁴⁴⁹ âyetindeki

‘alevli ateş/السَّعِيرُ’ kelimesi, ‘cehennemin isimlerinden birisi’¹⁴⁵⁰; “İşte hak ettikleri

azap budur, tatsınlar öyleyse kaynar suyu ve irini”¹⁴⁵¹ âyetindeki ‘irin/الْعَسَاقُ’

kelimesi, ‘sadece Allah’ın bildiği bir azap türü’¹⁴⁵²; “bulutlardan şarıl şarıl su

indirdik”¹⁴⁵³ âyetindeki ‘çamurdan katılaşmış/الْمُعَصِرَاتُ’ kelimesi ise ‘gökler’¹⁴⁵⁴

anlamına gelmektedir. Elbette ki bu kelimeler herkese göre aynı anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla karşılaştırmalı olarak bunların anlamlarına bakıldığında müfessirin tabîin’den yararlanma şekli daha iyi anlaşılacaktır.

¹⁴⁴⁵ Nisa Sûresi 4/19: “...إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ...”

¹⁴⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 490.

¹⁴⁴⁷ Maide Sûresi 5/89: “...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...”

¹⁴⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 673.

¹⁴⁴⁹ Furkân Sûresi 25/11: “بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا”

¹⁴⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 267.

¹⁴⁵¹ Sâd Sûresi 38/57: “هَذَا فَلْيَذُقُوهُ حَمِيمٌ وَعَسَاقٌ”

¹⁴⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 101.

¹⁴⁵³ Nebe’ Sûresi 78/14: “وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا”

¹⁴⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 686.

	Sûre	Kelime	Zemahşerî'ye Göre Anlam	Tabî'n'e Göre Anlam
1.	Nisâ Sûresi 4/19	الْفَاحِشَةُ	Kadının geçimsizliği, insanlara karşı kötü huyuluğu, kocasına ve yakınlarına kötü davranmasıdır.	Hasan Basrî: Zina
2.	Mâide Sûresi 5/89	الْكَبَشَةُ	Avret mahallini örten elbise	1. Hasan-ı Basrî: İki beyaz elbise 2. Mücahit: Vücudu örten elbise 3. İbn Ömer: Erkekler için Peştamal veya gömlek; Kadınlar için üstlük veya elbise
3.	Furkân Sûresi 25/11	الشَّعِيرُ	Cayır cayır yanan ateş	Hasan Basrî: Cehennemin isimlerinden birisi
4.	Sâd Sûresi 38/57	الْفَسَاقُ	Cehennemliklerden akan irin	Hasan Basrî: Sadece Allah'ın bildiği bir azap türü
5.	Nebe' Sûresi 78/14	الْمُغْصِرَاتُ	Rüzgarların sıkıştırdığı bulutlar	1. Hasan Basrî: Gökler 2. Katade: Gökler 3. Mücahit: Toz kaldıran rüzgar 4. İkrime: بِالْمُغْصِرَاتِ şeklinde okunmuş buna göre kelime her iki anlama da gelebilir: a) Rüzgar b) Bulutlar
Hasan Basrî Dışında Bir Örnek				
1.	Âl-i İmrân Sûresi 3/125	مُسْتَوِينِ	Zemahşerî burada Tabî'nin verdiği anlamları birleştirmiş ve kelimeye İşaretli/Kendileri ve atları işaretlenmiş anlamını vermiş	Urve b. Zübeyr (ö.ö. 94/713): Sarı renkli sarık Mücahid (ö.104/722): Atların kuyruk ve kılları kesilmiş. Dahhâk (ö.105/723): Atların alın ve kuyrukları beyaz yünle işaretlenmiş. Katâde (ö.117/735): Alaca atlara binmiş Kelbi (ö.146/763): Sarı renkli sarıklarla işaretli

Âyetlerin Sosyal Hayatta Nasıl Uygulandıklarının Sunumu

Âyet uygulamalarının üç temel sacayağının sonuncusu tabî'n neslinin ictihadlarıdır. Peygamber uygulamaları, âyetlerin ne anlama geldiğini; sahabe uygulamaları, ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığını, tabî'n uygulamaları ise âyetlerin farklı kültürlere nasıl uyarlandıklarını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bize göre özellikle tabî'n döneminin bu gözle tekrar gözden geçirilmesi gerekir. İlmî yönüyle öne çıkmış simaların görüşlerine ve kadılık yapmış şahsiyetlerin fetvalarına bakmak bunun için bir başlangıç olabilir. Çünkü ancak bu sayede tarihsel süreç içinde âyetlerin anlaşılması ve hayata geçirilmesinde etkin olan insan unsuru ortaya çıkarılabilecektir.

Bahsettiğimiz önemin farkında olan Müfessirimiz Zemahşerî de bizim tabî'n uygulamaları olarak nitelendirdiğimiz bu örneklerden bigâne kalmamış, sık sık âyet tefsirlerinde bunlara yer vermiştir. Bunlardan oldukça uzun ve meramımızı gözler önüne seren güzel bir tanesi “Kadınlara mehirlerini gönül rızasıyla verin; ama eğer onlar kendi istekleriyle mehirlerinin bir kısmını size geri verirlerse onu da rahatlıkla kullanın.”¹⁴⁵⁵ âyetinin tefsirinde yer almaktadır. Zemahşerî burada her zamanki gibi âyeti en ince ayrıntısına varıncaya kadar açıklamış ve yaptığı açıklamaların doğruluğunu kanıtlama sadedinde iki örnek vak’a nakletmiştir. Bunlar;

1. Şa’bî’nin(ö.104/722) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir adam, kendisine bağışladığı mehrini geri almak isteyen karısıyla beraber Kadı Şureyh’e (ö. 80/699) gelir. Şureyh, adama mehri geri vermesini söyler. Adam Allah Teâlâ ‘onlar kendi istekleriyle mehirlerinin bir kısmını size geri verirlerse’

¹⁴⁵⁵ Nisâ Sûresi 4/4: “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا”

buyurmuyor mu der. Bunun üzerine Şüreyh, 'eğer kadın bunu gönül rızasıyla vermiş olsaydı, bundan caymazdı' der. Ayrıca Şüreyh'in 'ben, kadının hibe edişini bozuyorum ama erkeklerinkini bozmuyorum. Zira kadınlar aldatılırlar' dediği de rivayet edilmiştir.

2. Anlatıldığına göre Ebû Muayt soyundan bir adama hanımı, mehri olan bin dinarı bağışlar. Bir ay sonra adam onu boşar. Bunun üzerine karısı onu Halife Abdülmelik b. Mervan'a (ö. 86/705) şikâyet eder. Adam da, 'o, bana bu mihri gönül rızasıyla bağışlamıştı' der. Abdülmelik de sonraki 'ondan hiçbir şey geri almayın' âyeti nerede? Aldığını geri ver der." Hz. Ömer'in de kadılarına şu şekilde mektup yazdığı rivayet edilmiştir: Kadınlar bazen bir arzu ve bir korkularından dolayı mehirlerini bağışlarlar. Hangi kadın mehrini bağışlar ve sonra da bundan vazgeçmek isterse, bu onun hakkıdır.¹⁴⁵⁶

Görüldüğü üzere bu örnekler, âyetlerin anlaşılmasındaki insan faktörünü gözler önüne sermekte ve metni sadece literal olarak ele alıp ona binaen hayat inşa etmenin yanlışlığını somut bir şekilde bize göstermektedir. Hasan Basrî ve diğer tabiîn neslinin başından geçen bu gibi örneklerle Keşşâf tefsirinde rastlamak mümkündür.¹⁴⁵⁷

Kelimelerin Farklı Okunuşları/Kıraat, Dil-Edebiyat İzahları ve Fıkhî Hükümler

Hatırlanacağı üzere biz, bir önceki ara başlıkta, bu hususları önemine binaen ileride müstakil birer konu olarak ele alacağımızı, buralarda sadece bizi ilgilendirdiği kadarıyla kısa bir iki örnek vermekle yetineceğimizi ve aynı üslubu ileride de uygulayacağımızı belirtmiştik. Dolayısıyla aşağıda aktaracağımız örneklerin bu minvalde değerlendirilmesi ve ayrıntılar için sonraki ana başlıklara müracaat edilmesi gerekmektedir.

Keşşâf tefsirinde en yoğun değinilen konuların başında hiç şüphesiz *kelimelerin farklı okunuşları/kıraat* gelmektedir. Azıcık mübalağalı bir ifadeyle söyleyecek olursak Zemahşerî'nin kıraat bilgisi vermeden tefsir ettiği hiçbir âyet bulunmadığını söyleyebiliriz. O, kıraat bilgilerini aktarırken özellikle tabiinden çok sık bir şekilde yararlanmakta; âyetlerdeki farklı kıraatları aktarırken, farklı anlamları açıklarken ya da herhangi bir anlamı destekleme sadedinde onlara başvurmaktadır. Örneğin o, "Neredeyse şimşek gözlerini alıverecekti..."¹⁴⁵⁸ ifadesinin izahında önce "el-hatf/الخطف" nun 'hızlıca alıvermek' anlamına geldiğini söyler ve hemen ardından kelimenin âyetteki formundan farklı okunuş şekillerini bazı bilgilerle beraber aktarır.

¹⁴⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 470.

¹⁴⁵⁷ Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 453; Cilt: 2, s. 95, 450; Cilt: 4, s. 230.

¹⁴⁵⁸ Bakara Sûresi 2/20: "يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ..."

Kelimeyi Mücahid'in, 'yahtifü/يَحْتَفُ'; İbn Mesud'un, 'yahtetifu/يَحْتَفُ'; Hasan Basrî'nin, 'yahattifü/يَحْتَفُ' veya 'yahittifü/يَحْتَفُ'; Zeyd b. Ali'nin, 'yuhattifu/يَحْتَفُ' ve Übey b. Ka'b'ın da 'yetehattafü/يَتَحْتَفُ' şeklinde okuduğunu belirtir. Ancak kendisi naklettiği bütün bu rivayetlerden farklı olarak 'yahtafu/يَحْتَفُ' kıraatının daha fasih ve daha üstün olduğu görüşünü savunur.¹⁴⁵⁹ Yine ona göre “İşte o gün, öncülük edenler azabı gördüklerinde kendilerini takip edenlerden uzaklaşacaklar ve aralarındaki bütün bağları koparacaklar”¹⁴⁶⁰ âyetinde yer alan aynı formdaki iki 'ittebaa/اتَّبِعْ' fiilinden birincisi meçhül/edilgen kalıbıyla (اتَّبِعُوا) 'reisler', ikincisi ise malum/etken kalıbıyla (اتَّبِعُوا) 'tabi olanlar' anlamına gelmektedir. Fakat Mücahid bu iki fiili tam tersi şekilde okuyarak âyete 'tabi olanlar liderlerinden uzak durduklarında' anlamını vermektedir.¹⁴⁶¹ Son olarak “Mallarını Allah'ın rızasını kazanmak ve nefislerini sağlamlaştırmak için harcayanların durumu...”¹⁴⁶² âyetine baktığımızda Zemahşerî'nin buradaki nefislerini sağlamlaştırmak/وَتَنْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ ifadesi için üç türlü anlam izahı yaptığını görürüz. Bunlardan sonuncusu 'kendilerini mü'minlere ihlâslı gerçek birer mü'min olarak göstermek için' şeklindedir ve bunu Mücahid'in 'تَنْبِيئًا مِنْ' şeklindeki kıraatı desteklemektedir.¹⁴⁶³

Bir diğer konu olan Keşşâf tefsirindeki tabiîn kaynaklı dil-edebiyat izahları, Arap Dili ve Edebiyatına yönelik bilgilerin aktarılması şeklinde değil, âyette yer alan sarf-nahiv-belagat hususlarının anlama etkisi bakımından irdelenmesi kabilindendir. Bu tür açıklamalar âyetlerin farklı anlam versiyonlarını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Örneğin “O'nun işaretlerinden birisi de, size huzur bulmanız için kendi cinsinizden eşler yaratması, aranızda sevgiyi ve şefkati yerleştirmesidir...”¹⁴⁶⁴ âyetindeki 'sevgi/الْمَوَدَّة' ve 'şefkat/الرَّحْمَةُ', Zemahşerî'ye göre daha önce hiç karşılaşmamış, birbirini tanımayan, aralarında akrabalık gibi bir ilişkinin de

¹⁴⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 86.

¹⁴⁶⁰ Bakara Sûresi 2/166: “إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ”

¹⁴⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 212.

¹⁴⁶² Bakara Sûresi 2/265: “وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ اتِّبَاعًا مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَنْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ...”

¹⁴⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 313. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 306-307, 342, 358, 388; Cilt: 2, s. 464;

¹⁴⁶⁴ Rûm Sûresi 30/21: “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...”

bulunmadığı kişiler arasında evlilik akdi neticesinde oluşan karşılıklı sevgi ve şefkattir. Ancak yine onun nakline göre **Hasan Basrî**, Hz. İsa'dan bahseden “*bizim tarafımızdan bir rahmet olarak*”¹⁴⁶⁵ ifadesi ile “*Bu, Rabbi'nin kulu Zekerîyya'ya rahmetini bir anıştır*”¹⁴⁶⁶ ayetlerinden yola çıkarak ‘sevgi/الرَّحْمَةُ’ nin cinsel ilişkiden, ‘şefkat/الرَّحْمَةُ’ in ise çocuktan **kinaye** olduğunu söylemektedir. Buna göre âyet ‘*cinsi münasebette bulunmak suretiyle sevgiyi; çocuk vasıtasıyla da şefkati yaratmıştır*’ anlamına gelmektedir.¹⁴⁶⁷

Daha önce de belirttiğimiz üzere Zemahşerî, âyetlerde yer alan fikhî hükümleri açıklamak için sık sık içinde tabiîn’in de yer aldığı *selef ulemanın* görüşlerine ve açıklamalarına başvurmaktadır. Onun bu konudaki üslubu -diğer yerlerdeki gibi- bazen kendi yorumunun ardından bazen de doğrudan görüşleri sıralamak şeklindedir. Bunlar içinde yer yer tartışmalara girdiği, kabul veya reddettiği hususlar da vardır.¹⁴⁶⁸

Zemahşerî, borçlu-alacaklı ilişkisini düzenleyen Kur’ân’ın en uzun âyetindeki (*deyn/borç âyeti*) “... içinizden iki erkeği de şahit tutun...”¹⁴⁶⁹ ifadesinin, borç konusunda şahitlik edecek, mü’min erkeklerden iki kişi bulun anlamına geldiğini söyler ve İslâm Âlimlerin geneline göre bu şahitlerde Müslüman, hür ve akıl balığ olma şartlarının arandığını belirtir. Bu açıklamanın ardından kölenin şahit olup olamayacağı ile ilgili şu görüşleri sıralar:

*Hz. Ali'nin 'kölenin şahitliği hiçbir konuda kabul edilmez' dediği nakledilir. Bu şahitlik Kâdî Şüreyh (ö. 76/695), İbn Sîrîn (ö.110/729) ve Ebû Amr (ö. 131/748)'a göre ise caizdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) aradaki din farklılığına rağmen, kâfirlerin birbirlerine karşı şahitliklerinin geçerli olduğu kanaatindedir.*¹⁴⁷⁰

Ayrıca borç konusunun devamı olan bir sonraki âyetteki “*eğer yolculukta iseniz ve bir kâtip de bulamazsanız aldığınız rehinler yeterlidir...*”¹⁴⁷¹ hükmünün

¹⁴⁶⁵ Meryem Sûresi 19/21: “... وَرَحْمَةً مِنَّا...”

¹⁴⁶⁶ Meryem Sûresi 19/2: “ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا”

¹⁴⁶⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 473. Konunun uzamaması adına burada aktarmadığımız, zamirinin merciine göre değişen anlamlar ve tabiîn tercihleri gibi birçok nahiv konusunu da bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 109; Cilt: 2, s. 293; Cilt: 4, s. 261.

¹⁴⁶⁸ Bu konunun ayrıntıya taalluk eden kısmı “Fıkhi Tefsir” başlığı altında ele alınacaktır.

¹⁴⁶⁹ Bakara Sûresi 2/282: “... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...”

¹⁴⁷⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 326.

¹⁴⁷¹ Bakara Sûresi 2/283: “وَأِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ...”

izahında da benzer bir üslup yer almaktadır. Zemahşerî burada Hz. Peygamber'in zırhını seyahat dışında *rehin/ipotek* bıraktığı halde âyette neden yolculuk şartının getirildiğini irdeler. Maksadın, kâtip ve şahit bulmanın zor olduğu bir seyahatte, yolcuya kolaylık sağlama açısından, alışverişin ipotekle de güvence altına alınabileceğini bildirmek olduğunu söyler ve dolayısıyla ipoteğin sefer dışında da caiz olduğu fikrini savunur. Ancak bunun hemen ardından kendinden farklı düşünen tabiîn'in önde gelenlerinden **Mücahid** (ö. 103/721) ve **Dahhâk**'ın (ö. 105/723) görüşlerini aktarır. Onlar, âyetin zahirini esas alarak ipoteğin sadece sefer halinde caiz olduğu ve mutlaka teslim alma zorunluluğunun bulunduğu görüşündedirler.¹⁴⁷²

Burada son olarak şunu söylemek gerekir: Zemahşerî, fikhî konularla ilgili olarak, abdestin alınış şeklinden, namazların kısaltılmasına; selam alıp vermenin hükmünden, had cezasına varıncaya kadar birçok konuda içinde tabiîn'in de yer aldığı *selef ulemâ*'nın görüşlerine mutlaka başvurmuştur.¹⁴⁷³ Bu başvurma şekli sadece bir nakil değil, özellikle âyet muhtevasının daha iyi anlaşılması ve uygulanmasına yöneliktir.

3.1.4. Kıssalar ve İsrâiliyyât

Kıssalar, bazı araştırmacılar tarafından Kur'ân İlimleri başlığı altında ele alınan bir konudur. Ancak biz hem kıssalar hem de onunla doğrudan bağlantılı olan isrâiliyyât meselesini, rivayetlere dayalı bir şekilde bize ulaşmaları dolayısıyla bu bölümde incelemeyi uygun gördük. Böylelikle Keşşâf tefsirindeki rivayet unsurlarını bir bütün olarak gözler önüne sermeyi hedefledik. Bunun için Keşşâf tefsirindeki bütün kıssaları ve İsrâîlî rivayetleri tek tek belirtmek yerine Zemahşerî'nin bu hususlara nasıl yaklaştığını ve bunların âyetleri anlamlandırmasına nasıl katkı sağladığı tespit etmeye çalıştık.

Kıssalar

K-s-s/كُصَصَ kökünden türeyen ve sözlükte anlatmak, haber vermek, yol katetmek, bir şeyi adım adım takip etmek gibi anlamlara gelen *kıssa*¹⁴⁷⁴ kelimesi ile

¹⁴⁷² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 328.

¹⁴⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 544, 558, 611, 635.

¹⁴⁷⁴ Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, Cilt: 5, s. 10; İbn Düreyd, Cemheretü'l-Luğa, Cilt: 1, s. 142; Ezherî, Tehzibü'l-Luğa Cilt: 8, s. 210.

Kur'ân'ın, geçmiş milletlerin hallerinden, Hz. Muhammed öncesi peygamberlerden, bazı önemli şahsiyetlerden ve gerçek olaylardan bahsetmesi anlaşılmaktadır.¹⁴⁷⁵ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de bu vak'aları anlatmak üzere *kıssa* kelimesinin yanında ona eşdeğer olarak *haber/nebe'*, *söz/hadîs*, ve *örnek/mesel* kelimeleri de kullanılmaktadır. Kendi kültürümüze döndüğümüzde, Türk dilindeki *hikaye* kelimesinin bu kavramları karşılayıp karşılamadığı konunun önemi açısından üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir hususdur.¹⁴⁷⁶

Bu minvalde Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda Allah Teâlâ'nın bizzat kendisinin “*Bu Kur'ân'ı vahyederek senin daha önce bilmediğin en güzel kıssayı sana anlatacağız*”¹⁴⁷⁷ âyetiyle Kur'ân'da kıssaların varlığına; “*Elbette onların kıssalarında akıl sahipleri için çıkarılacak dersler vardır...*”¹⁴⁷⁸ ifadesiyle de bunlardan ibret alınması gerektiğine işaret ettiğini görmekteyiz. Nitekim Kur'ân, Allah'ın birliğini, Hz. Peygamberin risaletini, vahyi, ahiretin varlığını ve iman esaslarını ispat etmek, Peygamber ve Müminleri teselli etmek, şeytandan sakındırmak, semavî dinlerin kaynağının tek olduğunu bildirmek ve bahusus geçmiş milletlerin yaşantılarından dersler aktarmak gibi çeşitli amaçlara matuf olan kıssaları, bir anlatım metodu olarak kullanmış ve böylece soyut olan gerçeklerin insanlar tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır.¹⁴⁷⁹ Ayrıca kıssalar, gerçek bir hadise hakkındaki tarihî bir bilgilendirmenin, Allah'ın yasası haline dönüştüğü tarihsel bir panoromayı bize sunmaktadır.¹⁴⁸⁰ Zemahşerî'nin ifadesine göre kıssalar; Peygamber'in delillerini artırma, mucizelerini güçlendirme, dinleyenin ibret almasını ve dindar kişinin

¹⁴⁷⁵ Mennâ' b. Halîl el-Kattân (ö.1420/1999), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Meârif, 2000, s.316.

¹⁴⁷⁶ İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir, 1994, ss. 52-57; “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, Cilt: 25, ss. 498-501.

¹⁴⁷⁷ Yûsuf Sûresi 12/3: “نَحْنُ نُقِصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ ظَالِمِي الْعَالَمِينَ”

¹⁴⁷⁸ Yûsuf Sûresi 12/111: “لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ...”

¹⁴⁷⁹ Kıssalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*; Ali Sayı, “Kur'ân'da Kıssa Kavramı Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 9, ss. 145-196; M. Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998; Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fî'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 1999; Remzi Kaya, “Kur'an Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, İstanbul, 2002, s. 507-526.

¹⁴⁸⁰ Sadık Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar” *Bilgi Vakfı I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 89. Kıssaların tarihi gerçekliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şehmus Demir, “*Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*” Beyan Yay., İstanbul, 2003.

basiretinin artmasını sağlama, kibirli ve inatçılara karşı sunulacak delili kuvvetlendirme amaçlarına yöneliktir.¹⁴⁸¹

Bu bağlamda Kur'ân'a bakıldığında ana hatlarıyla üç çeşit kıssanın varlığından söz etmek mümkündür. Bunlar 1) Tarihi Kıssalar/Peygamber Haberleri, 2) Bazı şahıs ve toplumların başına gelenler ve 3) Hz. Peygamber dönemindeki birtakım olaylardır. Bunlara gaybî haberleri de (ahiret, cennet-cehennem vb.) ilave edenler vardır.¹⁴⁸²

Kur'ân'ı anlamaya çalışan herkesin ama özellikle müfessirlerin vahyin merkezindeki bu konulardan herhangi birine yabancı kalması elbette ki düşünülemez. Zemahşerî de Keşşâf tefsirinde bu hususlara kayıtsız kalmamış, hem kıssalara değinmiş hem de onlarla ilgili birtakım açıklamalarda bulunmuştur. O bu tür konuları, tefsirinde herhangi bir nakil yaptığından genellikle kullandığı '*rivayet edildi ki*/*روي*', '*denildi ki*/*قيل*', '*bu*/*وذلك*', '*idi*/*وكان*'¹⁴⁸³ gibi terimler ardından yapmış herhangi bir kitap veya şahıs ismi belirtmemiştir.¹⁴⁸⁴ Ancak konuya münhasıran özellikle kullandığı kavram, '*k-s-s*/*قَصَصَ*' kökünden üretilen '*el-kıssatü*/*الْقِصَّةُ*' türü kelimelerdir.¹⁴⁸⁵ Onun üslubundan ve naklettiği örneklerden anlaşıldığı kadarıyla bu kelime sadece yukarıda bahsettiğimiz üç konuyla sınırlı değildir. Daha genel manada *kıssa* kavramının tanımı dışına çıkan hikâye ve vak'aları da kapsar mahiyettedir.¹⁴⁸⁶

Zemahşerî;

1. Kıssaları bir bütün olarak sunmaz, yeri geldikçe âyet açıklaması mahiyetinde kıssanın sadece o âyetle ilgili bölümünü özetleyerek aktarır: Özlü ve

¹⁴⁸¹ Bu açıklama Tâ-Hâ Sûresi 20/99: "İşte sana böylece geçmektekilerin bir kısım haberlerini anlatıyoruz... /... سَبَقَ... /... كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ..." ifadesinin açıklamasında yer almaktadır. Bkz.

Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 86.

¹⁴⁸² Karşılaştırma bilgi için bkz. İdris Şengül "Kıssa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 25, ss. 499; Remzi Kaya, "Kur'an Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, 509.

¹⁴⁸³ Bazı örnekler için sırasıyla bkz. *Rivayet edildiki*/*روي*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 450; *denildi ki*/*قيل*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 148, Cilt: 3, s. 15; *bu*/*وذلك*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 450; *idi*/*وكان*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 433.

¹⁴⁸⁴ Hz. Peygamber devrinde gerçekleşen olayların bazılarında ilk ravi ismi yer almaktadır. Ancak bunlar daha ziyade hadis ya da tarihsel bilgi kabilinden yapılan aktarımlardır. Bu şahıslarla ilgili olarak ilk bölümdeki hadis ve tarih kaynakları kısmına bakılabilir. Bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 124.

¹⁴⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 124, 401, 420, 440.

¹⁴⁸⁶ Mümin ve Kâfirin durumu/hikâyesi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 46; Cündeb kıssası/hikâyesi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 557.

kısa olan Keşşâf tefsirinin genelinde göze çarpan bu özetleme üslubunun kıssaların tamamı için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim A'râf Sûresindeki Âd kavmi ile Kehf Sûresi'ndeki Ashab-ı Kehf kıssalarının anlatımı bu yöntemle gerçekleşmiştir. Zemahşerî, Âd Kavmi ile Mağara Arkadaşlarının başından geçenleri bu sûrelerdeki ilgili âyetleri işlerken anlatmış ve 'denildi ki/فيل' terimiyle birlikte farklı görüşleri de ilave etmiştir.¹⁴⁸⁷

2. Kıssaları aktarırken herhangi bir kaynak belirtmez: Daha önce ikinci bölümde, Zemahşerî'nin 'Fezâilü'l-Kur'ân' ile ilgili rivayetleri, Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân'ından birebir aynen aktardığını belirtmiştik. Tezimizi hazırlarken yaptığımız araştırmada müfessirin kıssalarla ilgili olarak da benzer bir metot takip ettiğini, kıssalarla ilgili aktardığı rivayetlerin, birebir olmasa bile özet olarak Sa'lebî'nin hem el-Keşf ve'l-Beyân'ında hem de peygamber kıssalarının anlatıldığı 'Arâisü'l-Mecâlis fî Kısasi'l-Enbiyâ' adlı eserinde yer aldığını tespit ettik.¹⁴⁸⁸ Dolayısıyla rivayet bağlamında Keşşâf tefsirinin ana kaynağının Sa'lebî olduğunu söylemenin pek de abartılı bir ifade olmayacağı kanaatindeyiz. Bunun yanı sıra siyer konusuna giren asr-ı saadet olayları hakkında da –her ne kadar çoğu zaman isim belirtilmemiş olsa da- İbn İshak ve Vakıdî'yi yoğun bir şekilde görmekteyiz. Bunlar için birinci bölümde yer alan Keşşâf tefsirinin kaynakları kısmına bakılabilir.

3. Kıssalara ait rivayetleri, anlam bütünlüğünü bozmadan özetleyerek verir.¹⁴⁸⁹

4. Farklı sûrelerde yer alan aynı kıssalar arasında bağlantı kurar ve zıt gibi gözükten yerleri izah eder. Bunun güzel bir örneği "Bunun üzerine Musa onu yere attı. Bir de ne görsün hızla kıvrılıp giden bir yılan oluvermiş"¹⁴⁹⁰ âyetinin izahında yer almaktadır. Zemahşerî neden bu âyette 'yılan/حَيَّة' kelimesinin, diğer yerlerde ise 'نُعْبَان' ve 'جَان' kelimelerinin¹⁴⁹¹ kullanıldığını irdeler. *el-Hayyetü* kelimesinin müzekker, müennes, büyük ve küçük yılan için kullanılan cins isim olduğunu ancak *es-su'bân* kelimesi büyük, *el-cânnu* lafzı ise küçük yılanlar hakkında

¹⁴⁸⁷ Âd kavmi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 118-120; Ashâb-ı Kehf için bkz. Cilt: 2, ss. 702-750.

¹⁴⁸⁸ Bir önceki maddede aktardığımız Dâvut hikâyesinin karşılaştırması için bkz. Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Cilt: 8, s. 186; *Arâisü'l-Mecâlis*, Matbaatü'l-Haydari, Tahran, 1295, ss. 382-383; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 81.

¹⁴⁸⁹ Hz. Musa'nın doğumu örneği için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 393.

¹⁴⁹⁰ Tâ-Hâ Sûresi 20/20: "فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى".

¹⁴⁹¹ A'râf Sûresi 7/107: "وَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ"; Neml Sûresi 27/10: "وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهَنِّئُ كَانَتْهَا حَيَّانٌ...".

kullanıldığından aralarında bir zıddiyetin bulunduğunu belirtir. Bunun da iki izahı olduğunu söyler;

-O yılan haline geldiğinde küçük sarı bir yılan idi. Sonra şişmanladı ve büyük bir yılan haline gelecek şekilde gelişti. **Cânn** kelimesi ile onun ilk hali; **su'bân** ile de ulaştığı son hal kastedilmiştir.

- O, büyük bir yılan şeklinde ancak küçük bir yılan kıvraklığında ve hızında idi. Bunun delili de 'Asanı yere bırak! Fakat onun küçük bir yılan gibi hızlı hareket ettiğini görünce arkasına bakmadan dönüp kaçtı...' ¹⁴⁹² âyetidir. ¹⁴⁹³

5. Kıssaların âyetlerde zikredilen kısımlarıyla ilgili anlamsal tahliller yapar: Örneğin Bakara sûresi 71-73. âyetlerde bahsedilen, kesilen bir ineğin parçasıyla öldürülen bir kişiye vurulması ve bunun akabinde Allah'ın o kişiyi tekrar diriltmesi konusu ¹⁴⁹⁴ Zemahşerî tarafından ciddi şekilde irdelenmiştir. O burada iki önemli soru sormuş ve bunları uzun uzadıya izah etmiştir. Bunlardan birincisi Allah'ın neden maktulü baştan diriltmeyip de bunun için ineğin kesilmesini ve bir parçasıyla maktule vurulmasını istediği; ikincisi ise kıssanın neden gerçekleşme sırasının zıddı bir şekilde, önce kesilen hayvanın parçasıyla maktule vurulmasından sonra maktulden bahsettiği sorularıdır. ¹⁴⁹⁵

6. Kıssaların yer aldığı âyetleri zahiri anlamları ile aktarır, onların tarihsel birer vaka oldukları ve anlatıldıkları gibi gerçekleştikleri kanaatini taşır: Bazı Peygamberlerin ümmetlerinin helak şekilleri, Bedir Savaşı'na binlerce meleğin katılması, şeytanın savaşması ve kaçması bu minvaldeki anlatımlardan sadece bazılarıdır. ¹⁴⁹⁶

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, Zemahşerî'nin bazı yerlerde kullandığı **temsîl ve tahyil/canlandırma** ifadeleridir. Bu ifade tarzı her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından kıssaların tarihsel gerçeklikle ilişkilerinin bulunmadığına ¹⁴⁹⁷

¹⁴⁹² Neml Sûresi 27/10: "وَأَلْقَى عَصَاهُ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَكَانَ يُعَقِّبُ..."

¹⁴⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 58.

¹⁴⁹⁴ Bakara Sûresi 2/71-73: "قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِيبَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (71) وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (72) فَفُلْنَا أضرِبُوهُ يَضْعَفُهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73)

¹⁴⁹⁵ Meramımızın anlaşıldığını düşünerek, konuyu uzatmamak adına, oldukça detaylı bir şekilde anlatılan bu iki cevabı burada aktarmıyoruz. İlgili sorular ve cevapları için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 153-155.

¹⁴⁹⁶ Bazı Peygamberlerin ümmetlerinin helak şekilleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 33; Bedir savaşına binlerce meleğin katılması, şeytanın savaşması ve kaçması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 228.

¹⁴⁹⁷ Mısırlı âlim Muhammed Ahmed Halefullah, Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği meselesini doktora tezi olarak ele almış, onların tarihsel gerçekliklerinin bulunmadığını, temsîlî üslup içinde

delil olarak kullanılıyorsa da Zemahşerî açısından durum böyle değildir. Çünkü ona göre semâvî kitapların, Peygamber kelimelerinin çoğunluğu *temsîl ve tahyîl'e* dayanmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılması ve Allah'ın tam anlamıyla bilinebilmesi için de bu üslubun hakkıyla kavranması gerekir. Zira bu üslup Beyan İlmi sınırları içine giren bir edebî sanattır ve orada bundan daha ince ve faydalı hiçbir konu bulunmamaktadır.¹⁴⁹⁸

Ayrıca meseleye kıssalar açısından baktığımızda Zemahşerî'nin, *temsîl ve tahyîl* kavramlarını kullanıp açıklama yaptığı yerler, herhangi bir Peygamber veya toplumun yaşantısıyla ya da Hz. Peygamber dönemindeki vakalarla ilgili değildir. Bunlar daha ziyade “... *ben sizin Rabbiniz değil miyim diye sorduğunda Evet dediler...*”¹⁴⁹⁹ ifadesindeki gibi kul ile Rabbi arasında cereyan eden diyalogları içermektedir.¹⁵⁰⁰ Dolayısıyla onun nazarında bu tür yerlerin kıssa kapsamına girdiğini söylemek pek de mümkün değildir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere ona göre kıssalar sadece somut yaşanmışlıkları ifade eden vakalardan oluşmaktadır.

Bütün bu anlattıklarımızdan sonra konuya örneklik teşkil etmesi açısından yukarıda bahsettiğimiz bu metotların hemen hemen hepsini genel olarak içeren Habîl-Kabîl kıssasını aktarmakta fayda görüyoruz. İsrailiyyât konusunda daha meşhur ve uzun kıssalara zaten yer vereceğimizden bunun dışında özel olarak başka bir örnek aktarmanın gerekli olmadığını düşünüyoruz.

Zemahşerî “*Onlara Âdem'in iki oğlu hakkındaki hikâyenin gerçeğini anlat. Hani onların ikisi de birer kurban sunmuşlardı da o kurban birisinden kabul edilip diğerinden kabul edilmemişti ve kurbanı kabul edilmeyen diğerine yemin ederim seni öldüreceğim demişti, oda Allah ancak iyi kulların kurbanını kabul eder diye karşılık vermişti.*”¹⁵⁰¹ âyetinin tefsirine girişte ilk olarak Habîl-Kabîl arasında cereyan eden vakayı kısa bir şekilde aktarır. Daha sonraki beş âyette ise kıssayla ilgili bazı

sunulan edebî sanat örneği olduklarını iddia etmiştir. Bu düşünce o günden bu güne tartışılan bir konu olarak varlığını devam ettirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Ahmed Halefullah, el-Fennü'l-Kasasî fî'l-Kur'ân, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 1999; Şaban Karataş, **Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011; Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, ss. 11-49.

¹⁴⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 143.

¹⁴⁹⁹ A'râf Sûresi 7/172: “... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَأَلُوا بَلَى...”

¹⁵⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 176.

¹⁵⁰¹ Mâide Sûresi 5/27: “وَأَتَاهُمُ نَبَأُ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَا يُتَقَبَّلُ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ”

tahlillere yer verir ve çıkarımlarda bulunur. Rivayet ‘edildi ki/روي’, ‘denildi ki/فيل’ terimleri ardından kıssaya yönelik yeni birtakım bilgiler de ilave eder. Onun kıssayı anlatımı şu şekildedir;

Bunlar Âdem’in oğulları Habîl ile Kabîldi. Allah Âdem’e bunların her birini, diğèrinin ikizi ile evlendirmesini emretti. Kabîl’in ikizi daha güzeldi ve adı da İklîmâydi. Kabîl İklîmâ’yı kıskandı ve öfkeleni. Bunun üzerine Âdem iki oğluna, ‘bîrer kurban sunun, kimin kurbanı kabul olursa o kızı onunla evlendireceğim’ dedi. Habîl’in kurbanı üzerine bir ateş indi, onu tüketti ve böylece onun kurbanı kabul edildi. Kabil, daha çok kıskandı, öfkeleni ve Habîli öldürmekle tehdit etti. Bunların İsrailoğullarından iki adam olduğu da söylenmiştir.¹⁵⁰²

Zemahşerî’nin anlattığı kıssanın ana bölümü bu kadarla sınırlıdır. Ancak o sonraki âyetlerin tefsirinde yer yer ayrıntıya taalluk eden bazı rivayetlere de yer verir. Bunlar;

-Denildi ki: *Habil öldürüldüğünde 20 yaşında idi. Hira Dağı’nın yamaçlarında ya da Basra’daki büyük mescidin bulunduğu yerde öldürüldü.*

- Rivayet edildi ki; *Habil, yeryüzünde öldürülen ilk insanoğludur. Kabil onu öldürdüğünde ne yapacağını bilmez bir şekilde olduğu yerde bırakır ama sonra yırtıcı hayvanlardan dolayı Habil için endişeye kapılır. Derken onu bir tulumun içinde cesedi bozulmaya başlayıncaya kadar bir yıl sırtında taşır ve sonrasında yırtıcı hayvanlar peşini bırakmaz. Bunun üzerine Allah Teâlâ iki karga gönderir. Kargalar dövüşmeye başlar ve biri diğèrini öldürür. Gagası ve ayakları ile bir çukur kazar ve cesedi çukura atar.*

-Rivayet edildi ki; *Kabil, Habil’i öldürünce daha önce bembeyaz olan bedeni simsiyah olur. Bunun üzerine Hz. Âdem, ona kardeşini sorar. O, ‘ben onun vekili değilim’ deyince Hz. Âdem ‘belki de sen onu öldürdün de bundan dolayı bedenini siyahlaştı’ der.*

-Rivayet edildi ki; *Hz. Âdem Habil’in ölümünden sonra 100 sene hiç gülmedi.*

-Hz. Âdem’in bir şiir söyleyerek ağıt yaktığı da rivayet edilmiştir.¹⁵⁰³ Ancak bu yalandan başka bir şey değildir. Çünkü şiir uydurma ve hayal mahsulüdür. Hâlbuki peygamberler şiirden masumdurlar.¹⁵⁰⁴

Zemahşerî, bu özetin ardından, Kabil’in ‘yemin ederim seni öldürecekim’ sözüne Habil’in neden ‘Allah ancak iyi kulların kurbanını kabul eder’ şeklinde cevap verdiğini açıklar. Ona göre Habil, Kabil’in kurban kabulü dolayısıyla kendisini kıskandığını ve öldürme niyetinde olduğunu anlamış ve ona bu isteğinin nefsi bir

¹⁵⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 624.

¹⁵⁰³ Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, Cilt: 10, s. 209:

“Değiştirdi yerler ve üzerindeki... Yeryüzü değiştirildi çirkinleştirdi
Tadı ve rengi olan herşey değişti... O güzel güleç yüz çok azaldı.”

تَغَيَّرَتِ الْبِلَادُ وَمَنْ عَلَيْهَا... فَلَوْنُ الْأَرْضِ مُغَيَّرٌ قَبِيحٌ

تَغَيَّرَ كُلُّ ذِي لَوْنٍ وَطَعْمٍ... وَقَلَّ بَشَاشَةُ الْوُجْهِ الْمَلِيحِ

¹⁵⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 626.

arzu olduğunu, iyi kulların böyle yapmaması gerektiğini hatırlatmıştır. Kurbanının kabul edilmemesinden dolayı kendi nefsinin ayıplaması gerektiğini de söylemiştir. İşte Habil'in 'Allah ancak iyi kulların kurbanını kabul eder' ifadesi bütün bu anlamları kapsayan daha sağlam ve özlü bir kelimedir. Burası ayrıca müfessire göre, Allah Teâlâ'nın sadece iyi bir mü'minin itaatını kabul edeceğine dair bir delil teşkil etmektedir.

Zemahşerî, bundan sonraki ayetlerde de aynı tahlil metodunu takip eder. Öncelikle o dönemde karşılık vermenin caiz olmadığını belirtir ve ardından Habil'in neden kendini korumadığı, Kur'an'ın birçok yerinde 'hiç kimse bir başkasının sorumluluğunu yüklenemez'¹⁵⁰⁵ hükmü varken burada bir kişinin bir başkasının günahını yüklenmesi ifadesinin ne anlama geldiği gibi âyet anlamına taalluk eden birçok soruyu irdeler.¹⁵⁰⁶

Sonuç olarak Zemahşerî açısından kıssaların, âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunan hem Kur'an'ın ayrılmaz bir parçası hem de yardımcı birer unsur olduklarını söylemek mümkündür. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki kanaatimizce, kıssaların tarihsel süreç içinde, İslâm dışı kültürlerde hangi fonksiyonu icra ettiği, insanlarda nasıl bir algı oluşturduğu ve özellikle diğer ilâhî kitaplardaki yeri ve değeri bilinmeden Kur'an'daki kıssaların doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Şimdi burada konuyla bağlantılı olarak, kıssa denilince akla ilk gelen İsrailiyyat konusuna değinerek rivayet bölümünü bitirmek istiyoruz.

İsrailiyyât

İsrâîlî bir kaynaktan aktarılan kıssa ve hadiseler anlamındaki *İsrâîliyye* kelimesinin çoğulu olan *İsrâîliyyât*, sözlük anlamı itibariyle sadece Yahudi kültürünü ifade etmekle birlikte tefsir sahasında daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır.¹⁵⁰⁷ Konuya özel çalışma yapan son dönem araştırmacılarından Abdullah Aydemir, *İsrâîliyyât*'ı, İslâm'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Muhammed, sahabe ve tabiine izafe edilen her türlü haber ya da tek kelime İslâm'a

¹⁵⁰⁵ En'am Sûresi 6/164; İsrâ Sûresi 17/15; Fâtır Sûresi 35/18; Zümer Sûresi 39/7; Necm Sûresi 53/35: "... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ..."

¹⁵⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 624-627.

¹⁵⁰⁷ Kavramın tefsirciler tarafından geniş kapsamlı tanımlanması ve açıklamalar için bkz. Hüseyin ez-Zehbî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1990, ss. 13-15

yabancı olan her şey;¹⁵⁰⁸ Remzi Na'nâ da, esas itibariyle İslam tefsir literatüründeki Yahudi anlatılarını ifade etmekle birlikte, hem Yahudi hem de Hıristiyan kültürünün tefsir kaynaklarındaki yansımaları için kullanılan bir terim diye tanımlarlar.¹⁵⁰⁹

Ashabdan beri tartışıl原因 bu mevzu hakkındaki lehte ve aleyhte görüşler, bazı eserlerin mukaddimelerinde veya ilgili âyetlerin tefsirinde ya da zaman içinde oluşturulan Ulûmü'l-Kur'ân türü kitaplarda karşımıza çıkmaktadır. Ancak önceki paragrafta isimlerini zikrettiğimiz son dönem araştırmacılar, konuyu derinlemesine incelemeyi tercih etmiş ve müstakil eserler kaleme almışlardır.

Bu çerçevede tefsir tarihine baktığımızda, kendiliğinden gelişen doğal bir süreç neticesinde, sahabe döneminde daha az başvurulmuş israilî rivayetlerin, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemiyle birlikte, artarak devam ettiğini ve tefsirlerde çoğunlukla kıssaları, geçmiş peygamberleri ve ümmetlerini konu edindiklerini görürüz.¹⁵¹⁰ Özellikle kıssalar konusunda bu tür rivayetlerin olmazsa olmaz bir şekilde işin içine girmesinde iki unsurun etkili olduğunu söyleyebiliriz.

1. Müslüman toplumun öğrenme merakı: Kendinden önceki ilahî kitapları tasdik eden ve onlara göre daha özlü bir kitap olan Kur'ân'ın bizzat kendisi, kıssalar başta olmak üzere bu kitaplardaki bazı hususlara aynen ya da kısmen temas etmiş ve atıfta bulunmuştur. Müslümanlar da insan olmanın tabii bir özelliği olarak bu hususları merak etmiş ve ayrıntıları öğrenmek üzere bu kültürle başvurmuşlardır.

2. Kutsal Kitapların kıssalar konusundaki üslubu: Bilindiği üzere kutsal kitaplarda ve toplum arasında dilden dile dolaşan şifahi kültürde birçok kıssa, başından sonuna kadar bir bütün olarak hikâyemsi tarzda anlatılırken Kur'ân-ı Kerîm'de sadece Yûsuf Peygamber'in kıssası için bu üslup geçerlidir. Yusuf Süresinin sebep-i nüzûlünde de görüleceği üzere¹⁵¹¹ insanlar arasında yaygın olan, talep gören, belki de din dili diyebileceğimiz bu *hikâyesel* ya da *tiyatral*

¹⁵⁰⁸ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan Yay., İstanbul, 1985, ss. 29-30.

¹⁵⁰⁹ Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserüha fî Kütübi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk, 1970, s. 73.

¹⁵¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Birişik, "İsrailiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 199-202.

¹⁵¹¹ Bu olay kaynaklarda şöyle geçmektedir: "Kur'ân'dan bir kısım nâzil olmuş, Hz. Peygamber de bir zaman ashabına, kendisine inen Kur'ân âyetlerini okumuştur. Sonra ashabı: "Ey Allah'ın elçisi, bize biraz da kıssa anlatsan ya!" demeleri üzerine bu sure indi". Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Cilt: 15, s. 552; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, ss. 275-276.

format, insanların, özellikle kutsal metinlerde ortak zikredilen kıssalar hususunda diğer kültürlere başvurmada etkili olmuştur.

İsrailî rivayetlerin tefsirlerde ne kadar yer aldığı, çeşitleri, cevazı ve hangi müfessirin bu konuda nasıl bir tutum sergilediği gibi ayrıntıya taalluk eden hususları ilgili kitaplara havale ederek¹⁵¹² müfessirimizin konuya yaklaşımını incelemek istiyoruz.¹⁵¹³

Burada öncelikli olarak Zemahşerî'nin farklı kültürlere ait bilgileri kullanmaya yönelik tavrının ne olduğunu tespit etmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda onun, kıssaları ilgilendiren israilî rivayetleri kullanmanın da ötesinde Hz. Musa ve Hz. İsa gibi diğer Peygamberlerinin sözlerinden de yararlandığını, kitaplar arasında karşılaştırmalar yaptığını görmekteyiz. Buradan yola çıkarak ona göre, âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yardım ettikleri müddetçe farklı kültürlere ait bilgilerin kullanılmasında herhangi bir sakınca bulunmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim aktaracağımız iki örnek onun bu yönünü gayet net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Zemahşerî, “Mü'minler inananları bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler. Kim böyle yaparsa artık onun Allâh katında hiçbir değeri yoktur. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden sakınmak için böyle davranmanız bunun dışındadır...”¹⁵¹⁴ ifadesinin son kısmının tefsirinde Müslümanlara, kafirlerden korktukları zaman onlarla dostluk kurma ruhsatının verildiğini ve bu dostluktan maksadın da onlarla sadece görünürde ilişki kurmak ancak kalpten onlara karşı düşmanlık ve kin beslemeye devam etmek ve onlarla açıkça düşmanlık etmek için engellerin ortadan kalkmasını beklemek olduğunu söyler. Bu açıklamanın nihayetinde çıkarımını desteklemek için Hz. İsa'nın “İnsanların arasında ol, onlardan uzak dur”¹⁵¹⁵ sözünü aktarır.¹⁵¹⁶

¹⁵¹² Muhammed Ebû Şehbe, el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fi'l-Kütübi't-Tefsîr; Husnî Yusuf Atyar, **el-Bidâ'âtü'l-Ülâ li'l-İsrâiliyyat fi'l-İslâm**, Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1991.

¹⁵¹³ Zemahşerî'nin israiliyyât'a yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin ez-Zehbî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, Cilt:1, ss. 366-341; Ramazan Yahluf, **Müvâzenetün beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhîr**, Basılmamış Doktora tezi, Külliyyetü Usûliddin Câmîatü'l-Emîr, Cezayir, 2001, ss.189-195.

¹⁵¹⁴ Âl-i İmrân Sûresi 3/28: “... لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقَاةً”

¹⁵¹⁵ Bu ifade Keşşâf'ta “كن وسطا و امش جانباً” şeklinde geçmektedir. Keşşâf Şarihi et-Tîbî bunu, bedeninin insanların arasında; kalbin ise cennette olsun şeklinde açıklamıştır. Bkz. et-Tîbî (ö. 743/1342),

“İşte onların mükâfatı, Rableri tarafından bağışlanma ve içinde ebediyen yaşayacakları, altlarından ırmaklar akan cennetlerdir. Bu iyi iş yapanlar için ne güzel bir mükâfattır”¹⁵¹⁷ âyetinin izahında ise önce batıl görüş sahiplerinin iddialarının aksine, ceza ve mükâfatın işlenen amele karşılık olarak hak edilmiş ve zorunlu bir son olduğunu kuvvetli bir şekilde ifade etmek için aynı anlama gelen farklı iki kelimenin (mükafat-karşılık/جَزَاءٌ - أَجْرٌ) kullanıldığını belirtir. Bu açıklamanın ardından yine kendi görüşünü desteklemek için Hz. Musa’dan, Şehr b. Havşeb (ö. 112/730) ve Hasan-ı Basrî ile Basralı Rabia’dan (ö. 185/801) nakillerde bulunur. Bu rivayetlerden konumuzla ilgili olanı şu şekildedir:

*Rivayet edildiğine göre; Allah Teâlâ Hz. Musa’ya bir defasında şöyle vahyetmiş: Amelsiz cennetimi uman kimsenin utanması ne kadar azdır! Bana itaat hususunda cimrilik eden birine ben rahmetimle nasıl cömertlik ederim?*¹⁵¹⁸

Bu minvalde Zemahşerî, sadece Peygamber sözlerinden yararlanmakla kalmayıp, dinlerdeki helaller/haramlar ve kısas konusu gibi ahkâma taalluk eden hususlarda da şeriat karşılaştırmaları yapar.¹⁵¹⁹ Bütün bunlar ve az sonra değineceğimiz israilî rivayetler onun nezdinde, Kur’ân’ın ancak diğer kitaplarla karşılaştırıldığında ya da onlara başvurulduğunda daha iyi anlaşılabileceğini gösteren yardımcı unsurlardır.

Konunun bizi ilgilendiren asıl kısmına, Zemahşerî’nin İsrâiliyyât türü rivayetleri aktarma yöntemi ile bunların onun için ne anlam ifade ettiği hususuna dönecek olursak öncelikle onun Keşşâf tefsirinde özellikle kısas anlatımında diğer birçok müfessir gibi israilî rivayetlere yer verdiğini görürüz. Bu rivayetleri aktarırken her zamanki üslubuna uygun olarak ‘rivayet edildi ki/روي، denildi ki/قيل، idi/كان، hikâye ettiler ki./...أن/حكا’¹⁵²⁰ gibi terimler ardından özetleme yöntemini tercih ettiğini ve kaynak belirtmediğini söyleyebiliriz. Ancak çok az da olsa bazı yerlerde ilk ravi ismini zikrettiğine de rastlamaktayız. Her ne kadar Zehebî, onun bu terimleri, rivayetler arasındaki sıhhat derecesini bildirmek üzere bilinçli bir şekilde

Fütûhu’l-Gayb fi’l-Keşfi an Kınâi’r-Rayb, Cilt: 4, s. 71.

¹⁵¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 351.

¹⁵¹⁷ Âl-i İmrân Sûresi 3/136: “أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ”

¹⁵¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 417.

¹⁵¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 222, 365.

¹⁵²⁰ Burada belirtilmesi gereken bir hususta şudur: *Denildi ki/قيل* terimi, daha çok aktarılan rivayetlerin ardından farklı görüşleri bildirmek için kullanılmaktadır. Örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 365; 413; Cilt: 4, s. 80, 93.

kullandığını söylese de biz Ramazan Yahluf'un görüşüne katılarak durumun bu şekilde olmadığını düşünüyoruz.¹⁵²¹ Zira Zemahşerî, hadisler başta olmak üzere ayırım gözetmeksizin, sahih zayıf demeden bütün rivayetlerin aktarımında bu gibi terimleri kullanmakta fakat bunun bir sıhhat derecelendirmesi olduğunu gösterecek hiçbir delil sunmamaktadır. Bu sebeple biz isrâilî rivayetler için de aynı durumun söz konusu olduğunu düşünmekteyiz.

Keşşâf tefsirine baktığımızda Zemahşerî'nin, müfessirlerin büyük çoğunluğu arasında yaygın olan şekliyle bazen Hz. Yusuf, Davut, Süleyman gibi peygamberlerin hayatlarından kesitleri;¹⁵²² bazen Hz. İbrahim'in kaç yaşında hangi çocuğa sahip olduğu,¹⁵²³ Hz. Âdem'in cennette yaklaştığı ağacın çeşidi,¹⁵²⁴ Hz. Musa'nın asasının ismi,¹⁵²⁵ Salih Peygamberin toplumunun hangi gün helak olduğu¹⁵²⁶ gibi peygamber ya da toplumu ile ilgili ayrıntıya taalluk eden hususları ve bazen de Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması¹⁵²⁷ gibi temel konuları isrâilî rivayetlerden yola çıkarak izah ettiğini görürüz. Onun bu rivayetleri kullanırken tercih ettiği yöntemi birkaç madde altında toplamak mümkündür: Zemahşerî;

1. Keşşâf tefsirinde tercih ettiği genel üsluba uygun olarak İsrâilî husuları ilgilendiren farklı rivayetleri birleştirir ve özetleyerek aktarır. Bu özetleme esnasında zaman zaman farklı kelime kullanımı da söz konusu olabilmektedir: Örneğin Lût Peygamber ile Melekler arasında geçen diyalogun konu alındığı “*Melekler dediler ki; Ey Lût biz senin Rabbinin elçileriyiz. Korkma, onlar sana asla dokunamayacaklar...*”¹⁵²⁸ ifadesinin tefsirine baktığımızda Zemahşerî'nin yekpare şekilde özet bir kıssa aktardığını görürüz. Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân'ında yer alan kısmın biraz kısaltılmış hali olan bu kıssa, Taberî'nin Camiu'l-Beyân'ında, içinde Vehb b. Münebbih ve Ka'bu'l-Ahbar gibi isrâilî rivayet aktarmakla meşhur

¹⁵²¹ Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirrûn, Cilt:1, ss. 366-341; Ramazan Yahluf, Müvâzene beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhît, ss. 190-196.

¹⁵²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt:2, ss. 456-458; Cilt: 4, ss. 80-83, 93-94

¹⁵²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 561.

¹⁵²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 95.

¹⁵²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 58; Keşşâf tefsirinde Hz. Musa ile ilgili isrâilî rivayetlerin tahlili için bkz. Halis Ören, **Keşşaf ve Nesefi tefsirlerinde Hz. Musa ile ilgili israiliyyat**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988.

¹⁵²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 408.

¹⁵²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 186; Cilt: 3, s. 472.

¹⁵²⁸ Hûd Sûresi 11/81: “قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلَوْا إِلَيْكَ...”

olmuş kişilerin de yer aldığı birçok ravi tarafından kısmî farklılıklarla birlikte aktarılmıştır.¹⁵²⁹ Kıssanın Keşşâf'ta, ilgili âyet tefsirinde geçen şekli aşağıdaki gibidir:

Melekler, Lût Peygamberin iyice üzüldüğünü görünce: 'Ey Lût senin işin çok zor, biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamayacaklar. Korkma kapıyı aç ve bizi onlarla başbaşa bırak' dediler. Lût, kapıyı açtı ve melekler içeri girdi. Cebrail (a.s.), onları cezalandırmak için Rabbinden izin istedi ve Allah da ona izin verdi. Bunun üzerine Cebrail, gerçek suretinde ayağa kalkıp kanadını açtı-onun iki kanadı vardı, üzerinde inci taneleriyle süslenmiş bir askı bulunuyordu ve ön dişleri parlıyordu- onların yüzüne çarptı ve aynen '...biz de gözlerini siliverdik...' ¹⁵³⁰ âyetinde buyrulduğu üzere hepsini silme kör etti. Yollarını bulamaz oldular ve 'kaçın, kaçın! Lût'un evine sihirbazlar toplanmış' diyerek oradan ayrıldılar. ¹⁵³¹

2. İsrâîlî bilgileri aktarmakla şöhret kazanmış Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/653), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi kişilerden alıntı yapar ancak isimlerini nadiren zikreder: Az önce birinci maddede aktardığımız örnekte de görüleceği üzere biz, onun aktardığı rivayetlerin kaynağının bu şahıslar olduğunu kendisinden değil çoğunlukla ilk dönem eserlerden öğrenmekteyiz. Keşşâf tefsiri ışığında bu isimlere bakacak olursak Zemahşerî, *"Dediler ki; bizim için Rabbine dua et de onun rengini bize açıklasın. Musa, Allah, kurbanın bakanların içini açan, parlak sarı renkte bir inek olmasını istiyor dedi"*¹⁵³² âyetinin tefsirinde, 'renk/لَوْنٌ' kelimesinin te'kid için geldiğini söyler ve bunu destekleme sadedinde Vehb b. Münebbih'in âyette bahsedilen kurbanlık hayvan hakkındaki *"ona baktığında sanki Güneş ışınlarının onun derisinden çıktığını sanırsın"* sözünü nakleder.¹⁵³³ Yine benzer şekilde *"İşte onlar, hidâyete karşılık sapıklığı satın aldılar. Fakat bu ticaretleri kar sağlamadı ve doğru yolu da bulamadılar"*¹⁵³⁴ âyetini tefsir ederken, *hidayet* karşılığında *dalalet*in satın alınmasının, dalaletin hidayete tercih edilmesi ve onunla değiştirilmesi anlamına geldiğini ve burada satın alma fiilinde

¹⁵²⁹ Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Cilt:15, ss. 423-432; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Cilt: 5, s. 182; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 415.

¹⁵³⁰ "Kamer Sûresi 54/37: "... فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ..."

¹⁵³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 415. Benzer bir örnek, Yâsîn Suresindeki Karye Ashabı hakkındaki anlatımda da söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Cilt:20, ss. 500; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Cilt: 8, s. 124; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 8.

¹⁵³² Bakara Sûresi 2/69: "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْتُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ"

¹⁵³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 150.

¹⁵³⁴ Bakara Sûresi 2/16: "أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ"

istiarenin söz konusu olduğunu söyler. Bu açıklamasını desteklemek için aynı kişiden şu rivayeti aktarır:

*Allah Teâlâ İsrailoğullarını kınama sadedinde şöyle buyurmuştur: Dini ilimlerde derinleşmek istersiniz, ama din için değil; öğrenim görürsünüz ama uygulamak için değil; ahirete yönelik amelleri ise dünyayı satın almak için işlersiniz*¹⁵³⁵

Zemahşerî'nin çok olmamakla birlikte Ka'bu'l-Ahbâr ve İbn Cüreyc'ten de benzer isrâîlî rivayetleri isim zikrederek aktardığını görmemiz mümkündür.¹⁵³⁶ Onlardan nakledilen bütün rivayetler, elbette ki sadece diğer kültürlerden aktarılmış ve sadece kıssalarla alakalı değildir. Bunlar içinde âyeti anlamaya yönelik olan bilgiler de mevcuttur. Örneğin Zemahşerî, “İşte bu benim dosdoğru yolumdur. Bu yolu takip edin. Sizi bu yoldan ayıracak başka yollara sapmayın”¹⁵³⁷ ifadesinin muhkem olduğunu ve neshedilmediğini açıklama sadedinde Ka'bu'l-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53) “Ka'b'ın canını elinde tutan Allâh'a yemin ederim ki bu âyetler, Tevrat'ın da aslî âyetleridir” şeklinde bir rivayet nakleder.¹⁵³⁸ Zemahşerî bir diğer yerde “Kendilerine ilim verilenler (bazı Yahudi ve Hristiyanlar), Rabbinden sana indirilen vahyin hak olduğunu ve insanları mutlak güç sahibi ve övgüye layık olan Allâh'ın yoluna ilettiğini bilirler”¹⁵³⁹ âyetindeki “ilim sahibi kişiler”in kim olduklarını açıklarken bunların Hz. Muhammed'in ashabı ve onları takip eden kişiler veya Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652-53) ve Abdullah ibn Selam (ö. 43/663-64) (r.a.) gibi Müslüman olan ehl-i kitap âlimleri olduğunu söyler.¹⁵⁴⁰

3. Rivayetleri genel olarak bir incelemeye tabi tutmaz, onları olduğu gibi kabul eder. Fakat Peygamberlerin İsmet sıfatlarına halel getirecek bir husus varsa onu ya reddeder ya da ‘Allah bunun sıhhatini en iyi bilendir’ ifadesini kullanarak şüphe duyduğunu belirtir. Reddedeceği ya da herhangi bir görüş bildireceği rivayetlerin başına ‘gelince/وأما’ edatını ekler (rivayet edilene gelince / وأما ما يروى gibi): Konuyla ilgili güzel bir örnek Hz. Dâvut ile ilgili aktarılan bir rivayetin tahlilinde yer almaktadır. Zemahşerî, Sâd Sûresi 21-22. âyetlerin tefsirine başlamadan önce ilk

¹⁵³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 69.

¹⁵³⁶ Ka'bu'l-Ahbâr rivayetleri için bkz.: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 80; Cilt: 3, s. 190; İbn Cüreyc rivayetleri için bkz.: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 150, 366; Cilt: 3, s. 322.

¹⁵³⁷ En'âm Sûresi 6/153: “وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ...”

¹⁵³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 80.

¹⁵³⁹ Sebe' Sûresi 34/6: “وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ”

¹⁵⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 568.

olarak Hz. Dâvut'un Urya'nın karısı ile nasıl evlendiği konusuna kısaca temas eder ve hemen ardından onunla ilgili anlatılan bir hikâyeyi aktarır. Hikâye şu şekildedir;

Anlatıldığına göre¹⁵⁴¹ Dâvut (a.s.) bir gün ataları İbrahim, İshâk ve Yakûb'un mertebesine çıkmayı temenni etti ve 'Ya Rabbi! Atalarım bütün hayırları alıp götürmüş' dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ ona şunu vahyetti: 'Onlar birtakım belalar ile sırandılar ve bunlara sabrettiler. İbrahim, Nemrut ve oğlunu boğazlamakla; İshâk, boğazlanmakla ve görme yetisini kaybetmekle; Yakûb ise Yusuf'a üzülmekle sılandı.' Davut'un da sınanmak istemesi üzerine Allah 'Sen falan günde sınanacaksın' diye vahyetti. Davut o günü heyecanla bekledi. O gün geldiğinde mihrabına girdi, kapısını kilitledi, namaz kılmaya ve Zebur okumaya başladı. Şeytan altın bir güvercin şeklinde karşısına çıkıverdi. Dâvut onu yakalayıp küçük oğluna vermek maksadıyla elini uzattı, güvercin uçtu, o elini uzattı güvercin tekrar uçtu ve bir pencereye kondu. Davut onu takip etti. Derken (yılanmakta olan)güzel bir kadın gördü. Kadın saçlarını çözdü ve bedenini örttü. Bu kadın Belka savaşçılarından Urya'nın karısı idi. Dâvut Belka heyetinin lideri olan Eyüp b. Sûriye'ye, Urya'yı göndermesini ve tabutun önüne yerleştirmesi emreden bir mektup yazdı. O dönemde tabutun önünden giden bir kişinin zafer nasip olmadan ya da şehit düşmeden geri dönmesi helal değildi. Allah ona zaferi nasip etti ve sağ salim geri gönderdi. Dâvut, onun öldürülünceye kadar ikinci ve üçüncü defa tekrar tekrar gönderilmesini emretti. Urya'nın ölüm haberi geldi ancak Dâvut şehitlere üzüldüğü gibi onun için üzülmeyi ve onun karısı ile evlendi.¹⁵⁴²

Zemahşerî, bu hikâyeyi tahlil ederken, Peygamberler bir tarafa, Müslümanlar arasında iyi insan olarak bilinen kişiler hakkında dahi bu tür ithamlarda bulunmanın çirkin bir davranış olduğunu söyler. Hikâyenin uydurma olduğunu kanıtlamak için Hz. Ali'nin bir sözü ile Ömer b. Abdülaziz zamanında gerçekleşen bir olayı aktarır.

Hz. Ali, 'Kim size hikâyecilerin anlattığı şekilde Dâvut'un kıssasını anlatırsa, ona 160 değnek vururum. Bu Peygamberlere atılan iftiranın cezasıdır' hükmünü vermiştir. Ayrıca hak ehlinden biri ile beraberken Ömer b. Abdülaziz'e bu hikâye anlatılmış. Bu kişi anlatılanları yalanlamış ve 'Eğer bu kıssa Allah'ın kitabındaki gibi ise bunun dışında bir şey aramaya ve söylemeye gerek yoktur. Yok, eğer burada hikâye edildiği gibi ise Allah bunu Peygamberi için gizlemiş olduğundan anlatılmamalıdır' demiş. Bu sözleri duyan Ömer b. Abdülaziz de 'bunları duymanın kendisine güneşin doğduğu günden daha sevimli olduğunu' belirtmiştir.¹⁵⁴³

Burada bize göre Zemahşerî açısından çelişkili bir durum söz konusudur. Zira Zemahşerî, bir taraftan Dâvut Peygamberin kendi nefsi arzuları için hileye başvurup

¹⁵⁴¹ Zemahşerî diğer kıssa anlatımlarında *rivayet edildi ki, denildi ki* gibi terimler kullanırken burada anlatıldığına göre/أما ما يذكر/ ifadesini kullanarak baştan rivayetle ilgili bir problem olduğunu hissettirmiştir.

¹⁵⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 81.

¹⁵⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 81.

bir kişini ölümüne sebebiyet vermesini anlatan yukarıdaki hikâyeyi, Peygamberlerin İsmet sıfatını zedelediği iddiasıyla reddederken diğer taraftan âyet tefsirine girişte aktardığı ve kabul ettiği rivayette, onun kendi döneminin geleneklerine uygun olarak evli bir adamdan/Urya karısını boşamasını istemesinde ve sonra da Hz. Süleyman'ın annesi olduğunu belirttiği bu kadınla evlenmesinde bir sakınca görmemektedir. Hatta Ensar'ın da Muhacir'e bu hususta eşit davrandığını söylemektedir.¹⁵⁴⁴ Hâlbuki her iki rivayette de –her ne kadar birisi o dönemin geleneklerinde yer alsa da- bırakın Peygamberi, normal bir kişini dahi kabullenemeyeceği ahlaki bir zafiyet söz konusudur.

Bu maddeyle bağlantılı olarak Firavun'un Haman'a kule yapmasını emrettiği Kasas Sûresi 38. Âyetin tefsirine baktığımızda iki rivayetin aktarıldığını görürüz. Bunlardan müfessirin kendisinin de kabul ettiği *birinci rivayette*, kulenin yapılışı ve Cebrail tarafından yıkılması sonucu ölen insanlar anlatılırken *İkinci rivayette* Firavun'un, Allah karşısında ilahlığı mevzubahis edilmektedir. Buna göre Firavun, Haman'ın yaptığı kulenin tepesine çıkmış, gökyüzüne doğru bir ok atmış ve Allah'ın oku kana bulanmış bir şekilde geri göndermesi üzerine, 'Musa'nın ilahını öldürdüm' diye bağırıştır. Bu olayın hemen akabinde de Allah Teâlâ o kuleyi yıkması için Cebraili göndermiştir. Zemahşerî, hem aklen hem de Allah'ın sıfatları açısından pek de makul görmediği bu rivayet için '*Allah bunun sıhhatini en iyi bilendir*' ifadesini kullanmış ve aktarılan bilgiye şüphe ile yaklaşmıştır.¹⁵⁴⁵ Zemahşerî aynı ifadeyi Süleyman Peygamberin kıssasını anlatırken yüzük, şeytanlar ve Süleyman'ın evinde putlara ibadet edilmesine ilişkin rivayetlerin ardından da söylemektedir.¹⁵⁴⁶

4. Kıssaları anlatan isrâîlî rivayetleri peşisıra, konu bütünlüğünü dikkate alarak nakletmez. Kendince bağlantılı gördüğü ilgili âyet tefsirinde peyderpey aktarır. Çünkü onun asıl amacı âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Örneğin bir önceki maddede anlatılan Hz. Davut'la ilgili hadiseler Sâd Sûresi 21-22. âyetlerin tefsirinde yer alırken ondan daha önce ya da en azından onlarla beraber anlatılması gereken, Davut Peygamberin Urya'nın hanımı ile imtihan edileceği hususu ile hasımların durumu meselesi¹⁵⁴⁷ 25. âyetin izahında dile getirilmektedir. Hâlbuki önce

¹⁵⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 80.

¹⁵⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 413.

¹⁵⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 93-94.

¹⁵⁴⁷ İsrâîliyyât bağlamında Hz.Dâvûd'a Gelen Davacılarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Orhan

imtihandan bahsedilip sonra olayın nasıl gerçekleştiğinin anlatılması kıssa bütünlüğü açısından daha uygun gözükmektedir. Sonuç olarak onun anlatımında bir bütünlükten bahsetmek mümkün değildir. İlgili rivayet şu şekildedir:

*Dâvut, kendisinin Urya'nın hanımı ile sebat mı gösterecek yoksa ayağı kayacak mı diye imtihan edileceğini kesin olarak anlamıştı... O tövbe etmekle Allah'a yöneldi... Rivayet edildiğine göre Hz. Dâvut zorunlu haller ve farz namazlar dışında kırk gün kırk gece secdece durup başını kaldırmamıştır. Kendi gözyaşından beslenen otlar yetişip başına erişinceye kadar gözyaşı tükenmemiştir. İçtiği suyun üçte ikisi gözyaşı olmuştur. Bitip tükeninceye kadar Allah'tan af dileme çabası içinde olmuştur. Bu durum onu kendi maliyla uğraşmaktan alıkoyunca, oğlu İshâ babasının malının üstüne konmuş ve insanların etrafında toplanmalarını istemiş. Bunun üzerine İsrailoğullarından kalplerinde eğrilik bulunanlar onun etrafında toplanmıştır. Hz. Dâvut, tövbesi kabul edilince oğlu ile savaşmış ve onu yenilgiye uğratmıştır. Hz. Dâvut'un hatasını, unutmamak için eline kazıdığı da rivayet edilmiştir.*¹⁵⁴⁸

Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için içinde isrâîlî rivayetlerin oldukça fazla bulunduğu¹⁵⁴⁹ ve Zemahşerî'nin de diğerlerine nazaran daha uzun bir şekilde aktardığı ve bizim de yukarıda söylediğimiz hususları genel olarak yansıtan Hz. Süleyman'ın imtihan edilme olayını aktararak konuyu bitirmek istiyoruz.

H. Süleyman'ın İmtihanı

Zemahşerî, “Andolsun biz tahtının üzerine bir ceset koymak suretiyle Süleyman'ı imtihana tabi tuttuk. Bunun üzerine o tekrar bize yöneldi.”¹⁵⁵⁰ âyetini herhangi bir farklı açıklama yapmaksızın ya da sarf, nahiv, kıraat v.s. türünden bilgi aktarmaksızın sadece imtihana yönelik rivayetleri aktararak tefsir etmekte, yer yer tahlillerde bulunmaktadır. Yapmış olduğu tahlillerden onun bunları **Yahudi uydurmaları** olarak gördüğü ve reddettiği anlaşılmaktadır. Keşşâf tefsirinde peşisıra aktarılan rivayetler şu şekildedir;

Denildi ki; Hz. Süleyman 20 yıl saltanat sürdükten sonra imtihana tabi tutulmuş ve bundan sonra da 20 yıl hükmetmeye devam etmiştir. Onun imtihanı şöyle gerçekleşmiştir: Hz. Süleyman'ın bir erkek çocuğu olunca şeytanlar, ‘eğer bu çocuk yaşarsa biz boyunduruktan kurtulamayacağız. Kurtuluşumuz onu ya deli etmek ya da öldürmektir’ dediler. Bunu öğrenen Süleyman, oğlunu bulutların

Özel, “Bir Kur’ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâîliyyât Kritiği: Hz.Dâvûd’a Gelen Davacılar”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2014, Cilt: 14, Sayı: 3, ss. 123-155.

¹⁵⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 88.

¹⁵⁴⁹ Müfessirler, Hz. Süleyman'ın imtihan edilişiyile ilgili rivayetlerin büyük çoğunluğunu isrâîliyyât kabilinden olduğunu belirtmişlerdir. Aktarılan rivayetlerin ravileri arasında Ka'bu'l-Ahbar'ın da yer alması bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Bkz. İbn Kesir, **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim**, thk. Sâmî b. Muhammed Selame, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999, Cilt: 6, s. 199; Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-Muhîr, Cilt: 9, s. 155; Suyûtî, **ed-Dürri'l-Mensûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs., Cilt: 7, s. 180; Ebu Şuhbe, İsrailiyyat, ss. 270-272.

¹⁵⁵⁰ Sâd Sûresi 38/34: “وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ”

üzerinde büyütmeye başladı. Onun gözetimi oğlunun ölü olarak tahtına atılmasıyla sonuçlandı. Süleyman, Rabbine tevekkül etmediği için hata etmiş olduğunu anlayıp, Rabbinden bağışlanmasını istedi ve O'na yöneldi.

Peygamberimizden şöyle **rivayet edilmiştir**; Hz. Süleyman, 'her biri Allah yolunda mücahede eden bir Aslan doğursun diye, her gece yetmiş kadını ziyaret edeceğim' dedi. Fakat bu arada inşallah demedi. Derken bütün kadınları dolaştı, içlerinden sadece bir tanesi hamile kaldı. O da yarım bir erkek çocuk dünyaya getirdi. 'Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şayet Hz. Süleyman inşallah deseydi, onların hepsi Allah yolunda birer Aslan gibi cihad ederlerdi' işte ayette ki '**Süleyman'ı imtihana tabi tuttuk...**'¹⁵⁵¹ ifadesinden kastedilen budur."

Zemahşerî, bu nakillerin ardından 'bu tür rivayetlerde herhangi bir sakınca olmadığını' ancak 'yüzük, şeytanlar ve Süleyman'ın evinde putlara ibadet edilmesine ilişkin rivayetlerin sıhhatini Allah'ın daha iyi bildiğini' belirtmiş ve tekrar kıssaya devam etmiştir.

Hikâye edildiğine göre; Hz. Süleyman'a bir kısım adalar içindeki Saydun¹⁵⁵² şehrinin haberi ulaşır. Orada denizle çevrili olduğu için kimsenin galip gelemediği büyük bir padişah varmış. Hz. Süleyman insan ve cinlerden oluşan ordusuyla birlikte rüzgâra binerek o padişahın yanına yola çıkar. O şehrin kralını öldürür. Bu arada insanların en güzel yüzlüsü olan Cerade adındaki kralın kızına rastlar. Bu kızı kendisine ayırır, kız Müslüman olur ve Hz. Süleyman da onu çok sever. Ancak babasına olan üzüntüsünden dolayı kızın gözyaşları dinmez. Hz. Süleyman şeytanlara emir verir ve babası şeklinde bir heykel yaptırır. Kızı heykele babasının ki gibi bir elbise giydirir. Babasının hükümdarlığı dönemindeki adetleri üzere, çocuklarıyla beraber onun yanına gidip geliyor ve ona secde ediyorlardı. Derken Asaf, Hz. Süleymanı bundan haberdar edince o, heykeli kırdırtır ve kadını cezalandırır. Daha sonra tek başına bir sahraya çıkıp, oraya kül yaydırıp, Allah'a tövbe için külün üzerine oturur. Hz. Süleyman'ın Emine adında bir ümmü veledi (çocuğunun annesi olan bir cariye) vardı. Tuvalet gittiğinde yahut hanımlarıyla yatmak istediğinde mührünü ona emanet ederdi. Hz. Süleyman'ın mülkünün kuvveti de o mühürde saklı idi. Bir gün mührünü o cariyenin yanında bıraktığında deniz şeytanı -bu Hz. Süleyman, Beyt-i Makdis'in yapılmasını emrettiğinde kendisine elması gösteren Sahr'dır- Hz. Süleyman şeklinde kadının yanına gelip 'ey Emine! Mührümü ver' dedi ve mührü alıp taktı ve Süleyman'ın tahtına oturdu. Kuşlar, cinler ve insanlar ona gelip gitmeye başladılar. Hz. Süleyman'ın görünümü değişmişti. Bu sırada Hz. Süleymanı, mührünü almak için Emine'nin yanına vardı. Ama Emine onu tanımadı ve kovdu. Böylece Hz. Süleyman bir suç işlemiş olduğunu anladı. Derken ev ev el açıp dilenmeye başladı. 'Ben Süleymanım' dediğinde, insanlar üzerine toprak atıp, ona sövüp sayıyorlardı. Daha sonra, balıkların taşımak suretiyle, balıkçıların yanında çalışmaya başladı. Onlar her gün ona iki balık (ücret) veriyorlardı.

Hz. Süleyman, o puta evinde tapıldığı gün sayısında kırk gün bu hal üzere oldu. Asaf ve İsrailoğullarının ileri gelenleri şeytanın hükmünü kabul etmediler. Asaf,

¹⁵⁵¹ Buhârî, Sahih, Kitabu'l-Enbiya, 41, Hadis No. 3242; Müslim, Sahih, Kitabu'l-İman, 5, Hadis No: 1654.

¹⁵⁵² Saydun: Günümüzde İran'ın Huzistan eyaletinde bir şehin adıdır.

Hz. Süleyman'ın hanımlarına birtakım sorular sormaya başladı. Onlar, bu bizimle hayızlı iken birleşir ve cünüplükten ötürü de yıkanmaz dediler. -Şeytanın hükmünün bu kadınlar hariç diğer bütün konularda geçerli olduğu söylenmiştir.- Derken şeytan uçup kaçtı ve mührü denize attı. Mührü bir balık yuttu ve o balık da Hz. Süleyman'ın eline geçti. Hz. Süleyman, balığın karnın yarınca yüzüğü gördü. Yüzüğü alıp taktı ve Allah'a secdeye kapandı. Böylece mülkü yeniden eline geçti. O şeytanı yakaladı, bir kaya parçasının içine tıkadı. O kayayı da demir ve çelikle bağladı ve denize attı.

İmtihan edildiğinde yüzüğün elinden düştüğü ve Hz. Süleyman'ın onu tutamadığı ve bunun üzerine Asaf'ın, 'sen hatandan dolayı imtihan ediliyorsun ve yüzük elinde durmuyor, Allah'a tövbe et' dediği de söylenmiştir."

Zemahşerî, bu hikâyenin ardından birtakım tahlillerde bulunur. Bu hususlar onun israîliyyâta yaklaşımını ve ne tür rivayetleri reddettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

1. Âlimler bu gibi ifadeleri, Yahudilerin uydurdukları hususlar olmaları ve şeytanların bu tür fiilleri yapmaya güç yetiremeyecekleri gerekçesiyle reddetmişlerdir.
2. Allah'ın şeytanları, hükümleri değiştirme işine müdahale edecek kadar kullarına; birlikte zina edecek kadar peygamberlerin hanımlarına musallat etmesi çirkin/kabih bir nitelemedir.
3. Heykel yapılmasında dinlerin ihtilaf içinde olmaları caizdir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de "Cinler, Süleyman'a dilediği şekilde kaleler, heykeller, havuz büyüklüğünde çanaklar ve yerinden sökülemeyen kazanlar yaparlardı..."¹⁵⁵³ buyruğu yer almaktadır.
4. Allah'ın bir peygamberinin heykellere secde edilmesine izin vermesi düşünülemez. Ancak bu durum peygamberin bilgisi dışında gerçekleşirse bu onun suçu değildir.¹⁵⁵⁴

Sonuç olarak bu başlıkla ilgili şunları söylememiz mümkündür;

1. Kur'ân'ın bizzat kendisi önceki ilahî kitapları tasdik ettiğini söylemiş ve kıssalar başta olmak üzere bu kitaplardaki birçok konuya aynen ya da kısmen temas ederek atıfta bulunmuştur. Yani ilahî kitaplarda ortak konuların yer aldığı yadsınmayacak bir gerçektir.

2. Allah Teâlâ ibret alınması için Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalara yer vermiştir.

Bu minvalde tefsir tarihine baktığımızda ilk zamanlarda müfessirlerin, bu tür rivayetleri, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve ibret alınması için eserlerinde zikrettikleri ancak sonradan Kur'ân tefsirinde hiçbir kapalı yer bırakmamak adına

¹⁵⁵³ Sebe' Sûresi 34/13: "...يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَمَنْائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ"

¹⁵⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 94.

bunların tamamen tasdik edilir bir şekle dönüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla burada bize düşen bazı görevler vardır;

1. İsrailiyyat'ın ne olduğunun ve yol açtığı tahribatın sık sık anlatılması,

2. Tefsirlerin ve kitapların Kur'ân'a aykırı olan rivayetlerden arındırılması,

3. Kur'ân ile diğer kutsal kitaplar arasında ortak olan konular tefsir edilirken, bunların Yahudi ve Hristiyan dünyasındaki ve hatta diğer medeniyetlerdeki izdüşümlerinin iyi tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu sadece kıssanın hurafelerden arındırılıp doğru bir şekilde aktarılması değil aynı zamanda insan zihninde işgal ettiği yerin tespiti açısından önemlidir. Zira ancak böylelikle kıssaların, Kur'ân'ın belirttiği asıl amaçları doğrultusunda ele alınması mümkün olabilecektir.

3.2. DİRAYET YÖNTEMİ

Bilindiği üzere İslam'ın ilk muhatapları/Sahabe, karşılaştıkları problemleri Hz. Peygamber'e soruyor ve çözümünü ondan öğreniyorlardı. Onun vefatını takip eden süreçte, yaşanan kültürel atmosfer çok fazla değişmediği için Kur'ân'ın anlaşılması ve yaşantıya aksettirilmesi noktasında pek de sıkıntı çekilmedi. Ancak - daha önce de belirttiğimiz üzere- tabiîn neslinden itibaren durum oldukça değişti. Bir taraftan İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte karşılaşılan yeni kültür ve medeniyetler, Müslümanları yeni soru ve sorunlarla yüzleştiren; diğer taraftan Arap olmayan Müslümanların İslam'ı öğrenme arzu ve iştiağı, dini metinlerin yeniden yorumlanması zarureti ortaya çıkardı. Zira ilk dönemde sadece hadislerin, sahabe ve tabiîn sözlerinin aktarılmasıyla gerçekleştirilen *metni anlama* çabası, coğrafyası gitgide gelişen, nüfusu artan, kültürü değişen bu kitleye artık yeterli gelmiyordu. Bu minvalde tarihi ve dînî sorumluluk gereği sorunları çözmeye çalışan İslam Âlimleri, artık Kur'ân ve Sünnette bulamadıkları cevaplar için sahabe ve tabiinden daha yoğun bir şekilde, kendi görüş ve düşüncelerine başvurmaya başladılar.

Elbette ki bütün bunlar çok geçmeden gayet tabii olarak tefsir sahasında da karşılığını buldu. O güne kadar âyetleri anlamlandırırken büyük oranda Peygamberimizin hadislerini, sahabe ve tabiîn sözlerini aktarmakla yetinen müfessirler, bundan böyle akli da işin içine katarak birtakım ilim dallarının da yardımıyla tefsire yeni bir soluk getirdiler. Böyle bir süreci gözlemleyen, tefsir

tarihini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan sonraki nesiller, bu tarz bir tefsir ameliyyesini ifade etmek için sözlükte bilmek, idrak etmek, kavramak anlamlarına gelen *dirayet*¹⁵⁵⁵ kelimesini kullandılar. Böylece âyetleri yorumlamaya katkı sağlayan yeni bir yöntem olarak *dirayet tefsiri* metoduyla tüm İslâm Âlemi tanışmış oldu. Bütün bunlar ışığında dirayet tefsirini; Müfessirlerin, Kur'ân tefsirinde sadece rivayetlerle yetinmeyip, diğer bilgilerden faydalanarak (Kur'ân ilimleri, dil-edebiyat, fıkıh, kelam, tarih, felsefe vd.) kendi görüş ve düşünceleriyle âyetleri tefsir etmeleri olarak tanımlamamız mümkündür. Ayrıca bu tefsir türünün kaynaklarda '*ma'kul*' ve '*re'y*' adlarıyla da anıldığını belirtmemiz gerekir.¹⁵⁵⁶

İlâhî kelamı açıklama iddiasında olan böyle bir tefsir yönteminin geçerli olup olmadığı, vahye herhangi bir hâle getirip getirmediği şu anda bizim konumuzun sınırlarını aşan ayrı bir tartışma konusudur. Bu tartışmayı ilgili usul kitaplarına havale ederek Zemahşerî'nin bu alandaki tefsir metodunu örnekleriyle incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Daha önce rivayet bölümüne girişte Keşşâf tefsirinin dirayet metoduna göre yazılan bir eser olmakla birlikte, rivayet metodunun bütün unsurlarını kendisinde yoğun bir şekilde barındırdığını ve dolayısıyla her iki metodu da mezceden çok yönlü bir tefsir olduğunu söylemiştik. Bu minvalde Zemahşerî'nin, Keşşâf tefsirinde kendi görüşünü belirtirken yararlandığı ya da diğer bir ifadeyle dirayet tefsiri yaparken faydalandığı bilgilerin başında dilbilimsel, kelamî, fikhî ve tasavvufî konuların yer aldığı görülmektedir. Keşşâf tefsiri nazar-ı dikkate alındığında bu çerçevenin belki biraz daha genişletilmesi ve '*hayatın içinden tefsir*'¹⁵⁵⁷ gibi daha güncel başlıkların ilave edilmesi de mümkündür. Ancak tefsir sahasında, müfessirlerin yaygın olarak yararlandığı konuların başında zikrettiğimiz hususlar geldiğinden, karşılaştırma yapılabilmesi amacıyla biz de Keşşâf'ı sadece bu açılardan ele almayı, bu konularla kıyaslandığında ayrıntı sayılabilecek diğer hususları, özel bir inceleme konusu olarak sonraya bırakmayı uygun gördük. Dirayet Tefsiri akla dayalı bir yöntem olduğundan öncelikli olarak Zemahşerî'nin *akla* verdiği değer ne

¹⁵⁵⁵ Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, Cilt: 8, s. 58; İbn Düreyd, Cemheretü'l-Luga, Cilt: 3, s. 1267; Ezherî, Tehzîbü'l-Luga, Cilt: 14, s. 110.

¹⁵⁵⁶ Dirayet tefsiri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, ss. 224-227; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 323; Abdülhamit Birişik, "Tefsir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt: 40, ss. 285-286.

¹⁵⁵⁷ Bu başlık Fethi Ahmet Polat'ın Kitabında yer almaktadır. Bkz. Fethi Ahmet Polat, Mutezili Tefsirin Eleştirisi, s. 175.

olduğunu tespit etmekle işe başladık.

3.2.1. Akıl

Bilindiği üzere Mutezile mezhebi mensuplarının temel karakteristik özelliği akla çok fazla önem vermeleridir.¹⁵⁵⁸ Elbette ki bu ekolün önde gelen isimlerinden birisi olan Zemahşerî de şiddetli bir şekilde savunuculuğunu yapıp bu düşünce akımının bakış açısını aynen devam ettirecek ve eserlerini bu minvalde kaleme alacaktır. Nitekim şimdiye kadar Keşşâf tefsiri özelinde aktardığımız -ve bu kısımda aktaracağımız- örneklerin büyük bölümü onun bu özelliğini net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Ancak burada öncelikli olarak Zemahşerî'nin, nakil karşısında akla verdiği değeri ya da bir başka ifadeyle onun zihin dünyasında aklın nasıl bir yer işgal ettiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Keşşâf tefsirinde yer alan ifadelerden ve açıklamalardan yola çıktığımızda Zemahşerî'ye göre aklın, Sünnet, İcma ve Kıyas'a nazaran daha öncelikli bir delil olduğundan, Vahiy'de ise üçlü bir yaklaşımın varlığından söz edebiliriz. Bu bakış açılarının ilkinde akıl, şeriattan/vahiyden önce gelirken ikincisinde vahye muhtaç ve aciz bir konumda yer almaktadır. Üçüncüsünde ise akıl ve vahiy ilgilendikleri konular bakımından kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaktadır.¹⁵⁵⁹

Örneğin Yusuf Sûresinin son âyetinde “...her şeyin açıklaması...”¹⁵⁶⁰ ifadesinin tefsirine baktığımızda Zemahşerî'nin bunu, önce *aklın* sonra *Sünnet*, *İcma* ve *Kıyas*'ın başvurduğu temel kanun Kur'ân olduğu için “*dinde ihtiyaç duyulan her şey*” diye açıkladığı görülmektedir.¹⁵⁶¹ Bu yorumuyla birlikte o, bir taraftan açık bir şekilde akıllı, bahsi geçen dini deliller arasında birinci sıraya yerleştirirken diğer taraftan zımnen, bu delillerin işlevlerini ancak akıl yardımıyla yerine getirebileceklerine işaret etmektedir.

¹⁵⁵⁸ İbrahim Agâh Çubukçu, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1964, Cilt: 12, ss. 51-61; Osman Aydın, “Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2012, Sayı: 25, ss. 39-49.

¹⁵⁵⁹ Zemahşerî'ye göre aklın mertebesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sâvî, Menhecü'z-Zemahşerî, ss. 93-107; Cihat Tunç, Zemahşerî Kelamının Ana Meseleleri, ss. 29-31.

¹⁵⁶⁰ Yusuf Sûresi 12/111: “... وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ...”

¹⁵⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 511.

Zemahşerî'ye göre aklın vahiy karşısındaki konumu -işin içine inanç meselesi girdiğinden olsa gerek- bahsettiğimiz bu delillere nazaran biraz daha karmaşıktır. Aynı mezhebî ekole mensup diğer bazı âlimler akli vazgeçilmez bir unsur olarak görürken¹⁵⁶² o, daha mutedil bir yol takip ederek akıl-nakil arasında denge kurmaya çalışmakta ve imana ulaşmak için kişinin hem akla hem de Kitap'ta var olan vahye/nakle başvurması gerektiğini belirtmektedir.¹⁵⁶³ Dolayısıyla onun değişik yerlerde konuyla alakalı yaptığı yorumları, ayrı ayrı hükümler ifade eden yekpare görüşler değil, bir bütünün parçasını oluşturan cüzî bilgiler olduğunu düşünmek bize daha doğru gözükmemektedir.

Bu bağlamda İsrâ Sûresindeki “...biz elçi göndermediğimiz hiçbir topluluğa azap edecek değiliz”¹⁵⁶⁴ âyetine göz attığımızda Zemahşerî'nin bu ifadeyi akıl-vahiy dengesi açısından irdelediğini, soru-cevap yöntemiyle gayet açık ve net cümlelerle önceliği akla teslim ettiğini görürüz. O burada, ‘insanlar akıl sahibi varlıklar oldukları için kendilerine peygamber gelmeden önce akli deliller yardımıyla doğru yolu bulmaları gerekirdi. Dolayısıyla onlar, sadece tevkîfi yolla bilinebilecek ve ancak iman ettikten sonra uygulanabilecek olan dini hükümleri dikkate almadıkları için değil akli delilleri ihmal ve inkâr ettikleri için azabı hak etmişlerdir’ şeklindeki bir soruya,

*Peygamberlerin gönderilmesi, insanları gaflet uykusundan uyandırıp, nazar ve istidlale davet maksadına yöneliktir. Böylece insanlar ‘akli deliller üzerinde düşünüp, sonuca varmamızı bize telkîn edecek peygamberler gönderseydin gaflette kalmazdık’ demeye fırsat bulamayacaklardır*¹⁵⁶⁵

diye cevap verir. Hem soru, hem de cevapta yer alan bilgiler Zemahşerî'ye göre **aklın** vahiyden önce geldiği; **vahyin** akli gaflet uykusundan uyandırma görevi ifa ettiği yani **aklın şeriata takdim olunacağı** düşüncesini yansıtmaktadır. Onu böyle düşünmeye sevkeden temel faktör ise içinde yer aldığı mezhebî ekolün *hüsün-kubuhla* alakalı tavrından ileri geldiği gayet aşikârdır.¹⁵⁶⁶

¹⁵⁶² İbrahim Agâh Çubukçu, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, ss. 58-61; Talat Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1968, Cilt: 16, ss. 103-122; M. Sait Özervarlı, “Mu'tezile Akılcılığı”, **II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı**, İstanbul, 1997, ss. 101-107.

¹⁵⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 374.

¹⁵⁶⁴ İsrâ Sûresi 17/15: “وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا”

¹⁵⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 653.

¹⁵⁶⁶ Zemahşerî'ye göre ilgili âyet tefsirinin Hüsün-Kubuh müvacehesinde değerlendirmesi için bkz. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Cilt: 1, s. 324; Fethi Ahmet Polat, ss. 211-217.

Şûrâ sûresindeki “...sen kitap nedir iman nedir bilmezdin...”¹⁵⁶⁷ ifadesinin izahına baktığımızda Zemahşerî’nin burada da akıl-vahiy ikilisi açısından benzer bir sorgulama yaptığını fakat sonuçta bir önceki örnekteki gibi vahiy karşısında akla öncelik vermeyip, ikisinin sınırlarını/ilgilendikleri konuları çizmekle yetindiğini görürüz. O, Hz. Peygamber’in kendisine kutsal kitap indirilmeden önce Kur’ân’dan haberdar olmamasının gayet normal olduğunu ancak iman mevzubahis olunca peygamberlerin akıl yoluyla Allah’ın varlığını ve birliğini bulabilecekleri ve O’na inanabilecekleri fikrinden hareketle âyetten neden ‘iman nedir bilmezdin’ dendiğini sorgular. O bu soruya iman kelimesinin tahlilinden yola çıkarak cevap verir;

İman, bir kısmı akıl yoluyla, bir kısmı da vahiy yoluyla bilinebilecek hususları kapsayan bir kavramdır. Bu âyetten akıl yoluyla değil vahiy yoluyla bilinebilecek olanlar kastedilmiştir. Çünkü burada sadece vahiy ile öğrenilebilecek bir bilgi söz konusudur. Nitekim sen ‘Allah sizin imanınızı boşa çıkaracak değildir.’¹⁵⁶⁸ âyetindeki ‘iman’ kelimesinin, imanın içerdiği hususlardan birisi namaz olduğu için ‘namaz’ diye tefsir edildiğini bilmez misin?¹⁵⁶⁹

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Zemahşerî, akli hiçe saymamakla birlikte inanç konularıyla alakalı olan hususların yalnız vahiy yoluyla anlaşılabilirliğini yani akıl ve vahiy arasında birbirini ötelemeyen, yok saymayan dengeli bir birlikteliğin varlığına işaret etmektedir. Ancak bütün bunlar ona göre akıl ve vahyin sınırlarının çok kesin ve net bir şekilde birbirinden ayrıldığı anlamına da gelmemektedir. Zira o, Hz. İbrahim’in babası için Allah nezdinde istiğfarda bulunma sözü vermesi gibi¹⁵⁷⁰ aklın doğru gördüğü bir şeyin vahiy tarafından hata olarak kabul edilebileceğini¹⁵⁷¹ ya da resim çizmek ve heykeltıraşlık gibi yine aklın uygun görmesine rağmen vahyin değil ama şeriatların farklı yaklaştıkları konuların olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁷²

Zemahşerî akla bu kadar fazla önem vermesine ve onu neredeyse vahiy ile eşdeğer bir konuma yerleştirmesine rağmen bazen işin içinden çıkamaz ve aklın ilahî hitap karşısındaki acziyetini teslim etmek zorunda kalır. Bunlar daha ziyade onun ifadesiyle *hikmete mebni* hususlar için geçerlidir. Örneğin “Allah, gökleri yeri ve bu

¹⁵⁶⁷ Şûrâ Suresi 42/52: “...مَا كُنْتُ تَذَرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ...”

¹⁵⁶⁸ Bakara Sûresi 2/143: “...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ...”

¹⁵⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 235.

¹⁵⁷⁰ Meryem Sûresi 19/47: “قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا”

¹⁵⁷¹ Hz. İbrahim’in babası için Allah nezdinde istiğfarda bulunma sözü vermesi, Zemahşerî’ye göre aklen mümkün olduğu halde vahiy tarafından yasaklanmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 21.

¹⁵⁷² Zemahşerî’ye göre resim çizmek ve heykeltıraşlık aklın uygun gördüğü çirkin olmayan hususlardır. Ancak şeriatlar bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 94.

ikisi arasındakileri altı günde yarattı...”¹⁵⁷³ ifadesindeki altı sayısı, ona göre künhüne insanın vakıf olamayacağı ilâhî hikmete binaen zikredilmiş bir sayıdır.

Onun açıklaması şu şekildedir;

*Diğer sayıların değil de bu altı sayısının zikredilmesinin kesinlikle bir sebep-i hikmeti vardır. Çünkü biz, **her ne kadar künhüne vakıf olamasak da, hakikatini bilemesek de**, Allah'ın takdir ettiği her şeyin bir sebep-i hikmeti olduğunu biliyoruz. On dokuz cehennem bekçisi melek, arşı taşıyan sekiz melek, on iki ay, yedi gök, beş vakit namaz, miras payları, hadler, keffâretler vd. için belirlenen sayılar da böyledir. Allah'ın bütün fiillerinde hikmete mebni davrandığını, takdir ettiği ölçülerin hak ve doğru olduğunu kabul etmek imanın ta kendisidir. Nitekim Allah Teâlâ 'Biz cehennemi bekleme vazifesini meleklere verdik ve onların sayısını inkâr edenler için bir imtihan konusu yaptık ki kendine kitap verilenler iyice inansın, iman edenlerin inancı artsın. Kitap sahipleri ile inananlar şüphelerinden arınsın, kalplerinde eğrilik bulunanlar ile kâfirler 'Allah bununla ne demek istiyor desinler...' ¹⁵⁷⁴ buyuruyor ve âyetin devamında gücü yettiği halde evreni bir anda yaratmadığına cevap olarak 'Rabbinin ordularını ancak Allah bilir' diyor.¹⁵⁷⁵*

Görüldüğü üzere ona göre bu sayılarda sadece Allah'ın bildiği birtakım hikmetler vardır ve bizim bunları aklımızla kavramamız mümkün değildir. Bize düşen onları olduğu gibi kabul ve iman etmektir. Zemahşerî'nin akıl-vahiy ilişkisinde vahyi önceleyen açıklamaları bu âyet tefsiriyle sınırlı değildir. O, Allah'ın yarattığı kötü fiillerdeki güzellik (hüsün-kubuh) ile kuşlara, dua, teşbih ve birtakım gizli bilgileri öğretmesi gibi konuların izahını da benzer bakış açısıyla yapmakta ve bunların da aklın kavrayamayacağı, akıllı varlıkların idrak edemeyeceği, bilgisi sadece Allah nezdinde olan hususlar olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷⁶

Bütün bu anlattıklarımız sonucunda Zemahşerî açısından aklın; vahiy ile çatışmayan, onu ötelemeyen, onun karşısında yer almayan ancak onunla birlikte bir anlam ifade eden, hakka götüren, doğruyu bulduran, âyetlerin ne dediklerine ilaveten ne demek istediklerini de tespit etmeye yarayan bir **anlama ve anlamlandırma vasıtası** olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de emredilen tedebbür de aklın bu minvalde kullanılıp sadece âyetlerin zahiri anlamlarıyla yetinmeyerek, sahih tevillere ve güzel manalara ulaşmak için onlar üzerinde tefekkür

¹⁵⁷³ Furkân Sûresi 25/59: “الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...”

¹⁵⁷⁴ Müddessir Sûresi 74/31: “وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَرْذَرُوا...
”الَّذِينَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيُتَوَلَّى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِجَنَّةٍ مَثَلًا

¹⁵⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 288.

¹⁵⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 245; Cilt: 4, s. 546.

etmek ve derinlemesine düşünmek anlamına gelmektedir.¹⁵⁷⁷ Ayrıca kıyas/ karşılaştırma gibi, delillerin peşinden koşup taklitten uzak durmak gibi aklî melekelerin kullanımı da bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından emredilmektedir.¹⁵⁷⁸

Zemahşerî'nin vahyi anlama yolunda akla vermiş olduğu bu geniş salahiyyetin izleri, tezimizin başından beri sunduğumuz örneklerde de görüldüğü üzere Keşşâf tefsirinin hemen hemen her satırında göze çarpmaktadır. Konuyu uzatmamak adına bu örnekleri tekrar zikretmiyor¹⁵⁷⁹ ancak müfessirimizin akıldan bir **anlama ve anlamlandırma aracı** olarak, yoğun bir şekilde faydalandığı yerleri ana hatlarıyla belirtmekte fayda görüyoruz.

1. Hipotetik/varsayımsal soru cevap metodunu kullanırken:

“Eğer sen şöyle dersen.../فإن قلت

ben de böyle derim.../قلت”

2. Dilsel, anlamsal, mantıksal ve felsefî tutarlılık sorgulamaları yaparken:

“Nasıl doğru olur, nasıl caiz olur, nasıl uygun olur, neden böyle dendi, böyle denemesinin faydası ne, bunun anlamı ne, denilemez miydi?/

“كيف صح، كيف جاز، كيف طابق، كيف يتصل، كيف يوفق، لم قيل، ما الفائدة، ما معني، هلا قيل”

3. Âyetlerin farklı anlamlar ifade edebileceğini belirtirken

“Bundan nın kastedilmesi caizdir/mümkündür, bu iki anlama gelebilir, burada birkaç anlam vardır, bunun iki manası vardır/

”يجوز - يحتمل أن يراد، يحتمل معنيين، فيه اوجه، فيه معنيان - قولان - وجهان”

4. Âyetlerin ne demek istediğini (murad-ı ilâhî/Allah'ın maksadı) söylerken

“Allah'ın maksadı/مراد الله”

5. Âyetlerden fikhî, kelâmî hükümler çıkarırken, aklî çıkarımlarda bulunurken

“Bu âyet için delildir, bu âyette dikkat çekme vardır/فيہ تنبيه”

Bu başlığı Zemahşerî'nin aklı kullanmaya verdiği önemi gösteren Atvâku'z-Zeheb adlı eserindeki bir ifadeyle bitirmek istiyoruz.

¹⁵⁷⁷ Zemahşerî ayrıca sadece âyetlerin zahiri anlamlarıyla yetinen kişileri bol sütlü devesi olup da onu sağmayan ya da çok doğurgan kısrağı olup da onu doğurmayan kişiye benzetmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 90.

¹⁵⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 57; Cilt: 4, s. 465.

¹⁵⁷⁹ Bahsi geçen örneklerin büyük çoğunluğu için birinci bölümdeki ‘Soru Cevap Metodu’ ile ikinci bölümdeki ‘Müşkilü'l-Kur'ân’ başlığına bakılabilir. Fıkıh ve Kelam konusundaki örnekler bundan sonraki kısımlarda zikredilecektir.

Dini konularda akıl sancağı altında yürü,
Sakın falan filandan rivayet edilenlerle yetinme¹⁵⁸⁰

3.2.2. Dilbilimsel Tefsir

Dilbilimsel Tefsir; Hz. Peygamber'in az sayıdaki kelime açıklamalarıyla başlayıp sahabe ve tabiîn'in garip kelimeleri izah edişiiyle devam eden ve sonrasında âyetlerin dil kuralları ışığında tefsir edilmesiyle nihayetlenen üç merhaleli bir süreç sonucunda gün yüzüne çıkmıştır. Hicri ikinci asrın başlarından başlayıp, dördüncü asrın sonlarına kadar devam eden son süreçte (Tedvin dönemi) İslâm dünyası, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* ve *Î'râbü'l-Kur'ân* gibi dilbilimsel çalışmalarla tanışmıştır.¹⁵⁸¹ İslâm âlimlerini böyle bir tefsir faaliyetine yönlendiren asıl saik, bir metnin ancak kendi kültürel atmosferinde ve içinde dilsel öğelerin de yer aldığı kendi kültürel kodlarıyla daha doğru anlaşılabilceği düşüncesidir.

Bahsettiğimiz hassasiyet neticesinde ortaya çıkan ve kaynaklarda *filoljik*, *lugavi* ya da *edebi tefsir* gibi çeşitli adlarla anılan bu tefsir türünü “*Âyetlerin diğer ilimlerin yanısıra ağırlıklı olarak Arap Dili ve Edebiyatı kuralları yardımıyla açıklanması*” şeklinde tanımlamamız mümkündür.¹⁵⁸² Bu tanımın ana temasını oluşturan *Arap Dili ve Edebiyatı Kurallarından yararlanma* ifadesi ile âyet tefsirinde, kelime tahlillerinin yapılması, sarf-nahiv, istikak, belagat bilgisine, Arap dili lafız ve üslup özelliklerine başvurulması, irap müşkillerinin izah edilmesi ve bu esnada özellikle şiirlerden ve kıraatlerden faydalanılması gibi çeşitli dilsel hususlar kastedilmektedir. Ayrıca bütün bunlar aracılığıyla âyetlerden birtakım fikhî, kalamî vs. sonuçlar da çıkarılmaktadır.

Tefsir tarihine bakıldığında Keşşâf'ın yöntem açısından dilbilimsel tefsirler kategorisinde ele alındığı, içinde itizalî düşünceleri barındırması dolayısıyla

¹⁵⁸⁰ Bu ifadelerini taklitçilik konusu üzerine yoğunlaşan devam kısmını “Kelami tefsir” bölümünde aktardık. Zemahşerî, *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevaizi ve'l-Hutab*, Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr, Hindistan, 1304, s. 16.

¹⁵⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Tıbyan Yay., İzmir 2012, ss. 81-183.

¹⁵⁸² Dilbilimsel tefsirin gelişim süreci ve tanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru İbni'l-Cevzî, Dammam, 1422, s. 38; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010, ss. 81-90; Müşerref b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrânî, *Eseru'd-Delâleti'l-Luğaviyye fî't-Tefsir inde Tâhir b. Âşûr fî Kitâbihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2009, s. 75; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, ss. 33-42.

eleştirilmekle beraber müfessirler için vazgeçilmez bir kaynak olduğu görülmektedir.¹⁵⁸³ Nitekim Zemahşerî bu tefsirde âyetleri, dilbilimin verileri ışığında lügat, nahiv ve belagat ilkelerini dikkate alarak yorumlamış, Kur'ân'ı Kerim'in i'caz yönlerini, taşıdığı edebi üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koymuş, manaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermiştir.¹⁵⁸⁴ Özellikle bu yönüyle İslam dünyasında yıldızı parlamış, üzerine pek çok şerh, ta'lik ve hâşiye yazılmıştır.

Bu minvalde biz de bu başlık altında Keşşâf tefsirinde kullanılan dilbilimsel yöntemi, birtakım ara başlıklar halinde ele alacağız. Ancak bu başlıkların hemen hemen her biri üzerine gerek yerli ve gerek yabancı birçok çalışma (Yüksek Lisans-Doktora-Makale)¹⁵⁸⁵ yapıldığından ayrıntıya girmeyeceğiz. Ayrıntıya taalluk eden hususları dipnotlar yardımıyla ilgili kaynaklara havale edip tezimizin konusuna da uygun olarak (Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi) sadece Zemahşerî'nin dilbilim verilerini nasıl kullandığını/yöntemini ve bunların âyetleri anlamlandırmaya nasıl katkı sağladığını göstermeye çalışacağız.

3.2.2.1. Kıraatler

Sözlükte okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek anlamlarına gelen Kıraat kelimesi ile Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağı ve bu kelimelerle ilgili farklı okuyuş şekillerinin ravilerine nispet edilerek bilinmesi kastedilmektedir.¹⁵⁸⁶ Bu konunun nirengi noktasında *yedi harf*, *lehçeler* ve *mushaflar* yer almaktadır. Her ne kadar bazı tefsir çalışmalarında '*kıraatler*' öncekilerden nakli içermesi dolayısıyla rivayet başlığı altında ele alınıyor olsa da özellikle Zemahşerî'nin Keşşâf'ı söz konusu olduğunda durum sadece bundan ibaret değildir. Zira Keşşâf tefsirinde bilgi malzemesi vazifesi gören kıraatler, sadece bir rivayet nakli olmalarının ötesinde, âyetlerden hangi anlamın ya da hükmün kastedildiğinin tespitine katkı sağlamakta ve bu esnada özellikle ve de yoğun bir şekilde sarf-nahiv-belagat-istikak gibi dilbilimsel

¹⁵⁸³ Ayrıntılı bilgi için Birinci Bölüme, Keşşâf'ın İlmi Değeri başlığına bakılabilir.

¹⁵⁸⁴ Özek, "Zemahşerî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 25, s. 330.

¹⁵⁸⁵ Birinci bölümde "Keşşâf Tefsirinin İlmi Değeri" bu çalışmaları tek tek belirttik.

¹⁵⁸⁶ Şemsüddîn İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429), **Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't-Talibîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 9; Kıraat kelimesinin tanımları için bkz. İsmail Karaçam, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 75.

tahlillere yer verilmektedir. Bütün bunlar müvacehesinde biz de Keşşâf tefsirinin genel karaktersitik özelliğini (Dirayet-dilbilimsel) dikkate alarak kıraat konusunu bu bölümde ele almayı tercih ettik. Kıraatler etrafında cereyan eden tartışmaları ilgili kaynaklara havale ederek¹⁵⁸⁷ müfessirimizin görüşlerini aktarmaya çalıştık.¹⁵⁸⁸

Zemahşerî, kıraat imamları başta olmak üzere seleften (sahabe-tabîîn-tebe-i tabîîn), Mushaflardan, bazı kabilelerden ve bölge halklarından şaz veya mütevatir ayrımı yapmaksızın kıraat nakillerinde bulunmuş ancak herhangi yazılı kaynak ismi belirtmemiştir. O bunları

<u>Etken/Malum Kalıplar</u>	
<i>fulan kişi şöyle okudu</i>	قرأ ...
<i>... halkı şöyle okudu</i>	قرأ أهل ...
<i>..... şeklinde okuyanın kıraatı</i>	قراءة من قرأ ...
<i>fulancadan şöyle nakledildi</i>	وعن ...
<i>fulancanın şöyle okuduğu nakledildi</i>	وعن ... أنه قرأ
<i>fulancanın kıraati şöyledir</i>	قراءة ...
<i>(bu kelime) fulancanın kıraatinde şöyledir</i>	و في قراءة ...
<i>(bu kelime) fulancanın harfinde şöyledir</i>	في حرف ...
<i>fulancanın kıraatı üzere</i>	علي قراءة ...
<i>fulan kabilenin lehçesinde/dilinde</i>	على لغة ...
<i>(bu kelime) fulancanın mushafında/bazı mushaflarda şöyledir</i>	في مصحف ... / في بعض المصاحيف ...
<u>Edilgen/Meçhul Kalıp</u>	
<i>şöyle okundu</i>	قرئ

gibi terimler ardından nakletmiştir.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Musa el-Abbas et-Temîmî İbn Mücahid (ö. 324/936), **Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât**, thk. Şevki Dayf, Kahire, Dâru'l-Meârif, 1980; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, **İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbaati Aşer**, thk. Enes Mihre, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2006; İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-Mukriîn**; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr**, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, trs.; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tetealleku bi'l-Kur'âni'l-Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru Sâdır, Beyrut, 1975.

¹⁵⁸⁸ Keşşâf tefsirinin özellikle bazı yönleri üzerine çokça çalışma yapılmış ve derinlemesine tahlillerde bulunulmuştur. Bunların başında kıraat ve kelam konuları gelmektedir. Bu meseleleler ayrıntılı bir şekilde incelendiğinden, tekrara düşmemek adına bu başlık altında Zemahşerî'nin kıraat algısını ve yöntemini genel olarak aktarmaya çalışacağız. Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bkz. Nihat Temel, **Keşşâf tefsirinde Kıraat Tahlilleri**, Basılmamış çalışma, 2001; Muhammed Mahmud ed-Dûmî, **el-Kırâatü'l-Mütevâtire fi Tefsiri'z-Zemahşerî**, Basılmamış Doktora Tezi, Yermük Üniversitesi Külliyyetü's-Şerîa, Ürdün, 2005; Şule Akman, **Keşşâf'ta Mütevatir Olmayan Kıraatlar ve Tefsir İlişkisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Mustafa Kılıç, **Kıraat Tefsir İlişkisi (Zemahşeri örneği)**; Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 2015, Sayı 48, ss. 149-184.

¹⁵⁸⁹ İlgili terimlerin kullanımına yönelik örnekler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 15; Cilt: 2, s. 72; Cilt: 1, s. 58; Cilt: 1, s. 86; Cilt: 1, s. 329; Cilt: 1, s. 67; Cilt: 1, s. 91; Cilt: 3, s. 17;

Keşşâf tefsiri nazar-ı dikkate alındığında Zemahşerî açısından bu kalıpların (*malum-meçhul*) sahilik ya da zayıflık gibi herhangi belirli bir değeri haiz olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira müfessirin asıl amacı konuya kaynaklık teşkil eden bu tür rivayetlerin sıhhat derecesini bildirmek değil kısa ve özlü bir tefsir yazarken bunlardan bilgi malzemesi olarak yararlanmaktır. Bunlar onun için âyet anlamına katkı sağladıkları müddetçe değeri taşırlar. Nitekim o, bu sebepten dolayı olsa gerek birçok yerde kıraatin kime ait olduğunu belirtmemiş, şaz veya mütevatir ayrımı gözetmeksizin bu terimlerin hepsiyle nakillerde bulunmuştur. Ayrıca sahabe ve tabiinden gelen kıraat nakillerine çok fazla yer vermesini, âyet anlamına etki etmeyen telaffuzla ilgili hususlara ise hemen hemen hiç değinmemesini de¹⁵⁹⁰ yine onun kıraatleri tefsir malzemesi olarak gördüğünün diğeri bir kanıtı olarak değerlendirmek gerekir.¹⁵⁹¹

Bu bağlamda bize göre Keşşâf tefsirindeki en dikkat çekici husus, bazı nakillerin “Hz. Peygamberin okuyuşu şöyledir/قراءة النبي- في قراءة رسول الله” gibi terimler ardından doğrudan Hz. Peygamber’e dayandırılması¹⁵⁹² ve bunun değeri gösterir herhangi bir ifadeye yer verilmemesidir.¹⁵⁹³ Örneğin Fatiha sûresinin son âyetindeki ‘غَيْرِ الْمَغْضُوبِ’ ifadesinin hal olmak üzere nasb ile ‘غَيْرِ الْمَغْضُوبِ’ şeklinde, Âl-i İmrân sûresi 164. âyetindeki ‘مِنْ أَنْفُسِهِمْ’ kelimesinin de *en şerefliler* anlamında ‘مِنْ أَنْفُسِهِمْ’ diye okunması, Hz. Peygamber ve diğeri bazı sahabenin okuma şekli olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁹⁴ Burada doğal olarak akla birtakım sorular gelmektedir. Eğer bunlar Resülüllah’ın okuma şekli ise bırakın müfessirleri ya da diğeri araştırmacıları, kıraat imamları bunları nasıl görmezden gelmişler ve bize nakletmemişlerdir? Bunlar sadece Zemahşerî’nin naklettiklerinden mi ibarettir yoksa kaynaklar araştırıldığında

Cilt: 1, s. 289; Cilt: 2, s. 433; Cilt: 1, s. 133; Cilt: 2, s. 445; Cilt: 2, s. 430; Cilt: 2, s. 553; Cilt: 3, s. 72; Cilt: 1, s. 11.

¹⁵⁹⁰ Zemahşerî el-Mufasssal adlı eserinin son bölümünü özellikle harfler, harflerin mahreçleri ve idğam gibi tecvid konularına ayırıp başlıkların birçoğunu ayetlerle örneklendirerek izah etmesine rağmen Keşşâf’ta bu hususlara fazla yer vermemiştir. Bkz. Zemahşerî, el-Mufasssal, ss. 545-57. Kelime talaffuzu ile ilgili anlama da etki eden en net örnek daha önce Kur’ân/Kur’ân’ın düzgün okunması alt başlığında da aktardığımız Tekvir Sûresinin 24. âyetindeki “بِضَرِّينَ” kelimesi ile ilgilidir.

¹⁵⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 71-96.

¹⁵⁹² Aynı tamlama bazı sahabeler için de kullanılmaktadır. Hz. Ali ve Hz. Fatıma’nın bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 17, 282, 327, 435.

¹⁵⁹³ Zemahşerî 18 yerde bu terimi kullanmış, bazılarında Hz. Peygamber’e ilaveten Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi sahabeyi de zikretmiştir. Örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 325; Cilt: 2, s. 353, 697; Cilt: 3, 192; Cilt: 4, s. 135, 381, 406, 469, 552, 637, 752, 761, 784, 806, 817.

¹⁵⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 17, 435.

daha fazlası da var mıdır? En önemlisi bunlar ahkâma taalluk eden meselelerde farklı hükümlere sebebiyet vermekte midirler? Elbette ki ayrıntıya taalluk eden bu hususların kıraat ilmi bağlamında özel olarak incelenmesi gerekir ve bu da bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ancak Keşşâf tefsiri özelinde konuya baktığımızda, aktardığımız bu iki örnek dışındakilerden bazılarında kelime fazlalığı veya eksikliğinin söz konusu edildiğini görmekteyiz. Zemahşerî'nin Mushaf hattına ne denli bağlı olduğu göz önüne alınacak olursa biz bunların, haber-i vahid özelliği taşıdıkları ya da bir lehçe kabul edildikleri (özellikle Kureyş lehçesi) için¹⁵⁹⁵ bu şekilde nakledilmiş olabilecekleri ihtimali üzerinde durmaktayız.

Az önce belirttiğimiz üzere Zemahşerî, âyetleri tefsir ederken şaz veya mütevatir ayrımı yapmaksızın kıraatlerden yararlanmış, yer yer değerlendirmelerde bulunmuş, çoğunlukla kıraat-ı seb'a içinden tercihlerde bulunmasına rağmen belli bir kıraat imamını takip etmemiştir. Daha çok kendisine ulaşan bütün kıraat bilgilerini derleyip toparlayan, bazen olduğu gibi bazen de kendi kriterleri doğrultusunda sentezleyerek nakilde bulunan Zemahşerî, Mustafa Kılıç'ın tespitine göre tercihlerini büyük çoğunlukla kendisi gibi Basra dil ekolüne mensup bir dilbilimci ve kıraat imamı olan Ebû Amr'ın kıraatından yana yapmıştır. Ancak ne bu ne de Keşşâf tefsirindeki âyetlerin günümüz baskılarında Asım kıraatının Hafs rivayetine göre tertib edilmiş olmaları Zemahşerî'nin bu imamlara tabi olduğu anlamına gelmemektedir. Zira birçok yerde onun tarafından bu kıraatler de eleştirilmiş ve farklı nakiller dikkate alınmıştır.¹⁵⁹⁶

Kıraat Tercih Kalıpları ve Kriterleri

Zemahşerî âyetleri tefsir ederken yararlanmış olduğu kıraatlerin değeri hakkında yer yer gerekçelerini de belirterek bazen olumlu, bazen olumsuz fikir beyan etmiş fakat bunların dışında kalan ve büyük yekûnu oluşturan rivayetlerde hiçbir yorum yapmayarak¹⁵⁹⁷ sadece kıraatleri nakletmekle yetinmiştir.¹⁵⁹⁸ Olumlu fikir beyan ederken, bu kıraat *daha fasihdir*/افصح, *daha uygundur*/اوفق, *daha sağlamdır*/ا قوي, *daha evladır*/اولي, *daha belîğdir*/أبلغ, *daha sağlamdır*/أرسخ, *daha üstündür*/أعلى, *daha*

¹⁵⁹⁵ Zemahşerî, İsrâ sûresi 107. âyetle ilgili yaptığı bir yorumun ardından 'Hz. Peygamberin okuyuşu da buna delalet etmektedir ve bu okuyuş Kureyş lehçesidir' demektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 697.

¹⁵⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 96-101.

¹⁵⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 45.

¹⁵⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 289-353.

güzeldir/أحسن, daha anlaşılırdır/أوقع, daha açıktır/أظهر, daha iyidir-güzeldir/أجود, daha kayda değerdir/الأوجه, daha açıktır/أعرب, güzeldir/حسنة, meşhurdur/مشهورة, çoğunluğun kıraatidir/الجماعة-قراءة العامة, yaygın kıraattir/مستفيضة, fasihdir/فصيحة, sağlamdır-güzeldir/محكمة جيدة, ben severim/أنا أستحب gibi kalıpları;¹⁵⁹⁹ olumsuz fikir beyan ederken de bu kıraat problemlidir/مشكلة, zayıftır/ضعيفة, gariptir/غريبة, zorlamadır/متعسف, gramer hatası-yanlış kullanımdır/لاغية, hükümsüzdür-geçersizdir/ملغاة, çirkindir/مستكرهه, düşük kıraattir / لغة / ليس بصحيح/ sahih değildir/مرذولة kullanmıştır.¹⁶⁰⁰

Burada Zemahşerî'nin terminolojisinde 'tevatür' kavramı da dâhil, konuyla ilgili diğer kavramların yer almadığını ve bunun temel sebebinin müellifin yaşadığı döneme kadar kıraatlerde sahih-mütevâtir tartışmasının yaşanmamış olması ve bu için Zemahşerî'den çok sonraları İbn Cezerî'yle birlikte IX. asırda başlayıp gelişen bir süreç olduğunu hatırla tutmak gerekir. Ancak buna rağmen yine de alan içinden bir değerlendirme yapmak gerekirse onun sahih kıraatler için on dört yerde *meşhur*;¹⁶⁰¹ iki yerde *müstefiz*¹⁶⁰² onbir yerde *kırâatü'l-âmm*¹⁶⁰³ ifadesini; sahih olmayanlar için bir yerde *şaz* kelimesini kullandığını; bunun dışında kalan yüzlerce yerdeki bütün ifadelerin hem sahih hem de şaz kıraatleri nitelemek üzere ortak kullanımlar olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁰⁴ Dolayısıyla bizim için burada konumuz açısından asıl önemli olan onun hangi kıraatleri sahih ya da zayıf kabul ettiği değil, bu değerlendirmeyi yaparken neleri esas aldığı meselesidir.

Bu minvalde Keşşâf tefsirinde yer alan açıklamalara bakıldığında Zemahşerî'ye göre, Mushaf hattına uygun, meşhur, çoğunluğun kullandığı yaygın,

¹⁵⁹⁹ İlgili ifadelere yönelik örnekler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 527; Cilt: 1, s. 480; Cilt: 3, s. 486; Cilt: 4, s. 676, 667; Cilt: 1, s. 82; Cilt: 3, s. 374; Cilt: 3, s. 51; Cilt: 1, s. 168; Cilt: 4, s. 697, 721; Cilt: 1, s. 23, 48, 86; Cilt: 2, s. 421, 553, 287; Cilt: 3, s. 500; Cilt: 2, s. 475, 749.

¹⁶⁰⁰ İlgili ifadelere yönelik örnekler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 91, 291; Cilt: 4, s. 208; Cilt: 3, s. 132; Cilt: 2, s. 605; Cilt: 1, s. 522; Cilt: 4, s. 792; Cilt: 1, s. 186, 329.

¹⁶⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 18, 181, 183; Cilt: 2, s. 136, 137, 221, 251, 437, 441, 452; Cilt: 3, s. 72, 77, 466; Cilt: 4, s. 507.

¹⁶⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 624; Cilt: 4, 228.

¹⁶⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 322, 352, 522, 630, 631; Cilt: 2, s. 103, 287, 430; Cilt: 3, s. 71, 563, 565.

¹⁶⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnadı: Kıraatler Tevkîfi Değil; İctihâdîdir (Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi)", *Marife Dergisi*, Konya, 2003, yıl 3, sayı 3, ss. 234-235.

Arap dili açısından fasih ve belîğ¹⁶⁰⁵ kıraatlerin, farziyeti ve anlamı ifade etmede daha etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁰⁶ Bu da bize onun bir kıraatin sıhhati ile ilgili olarak ilk defa Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) tarafından dillendirilen, *sahih sened*, *Mushaf hattına* ve *Arap diline uygunluk şartlarına*¹⁶⁰⁷ *meşhur olma*¹⁶⁰⁸ ve yaygın kullanım kriterlerini ilave ettiğini ve bu çerçeveyi nazar-ı dikkate alarak bir kıraati diğerine tercih ettiğini göstermektedir.¹⁶⁰⁹ Ancak bunlar içinde en çok vurgu yaptığı kıraatlerin öncelikle Mushaf'a muvafık, ardından Arap dili kurallarına uygun olması gerektiği hususudur. Kanaatimizce bu onun iyi bir dilci olmasından ve belki de - elimizde herhangi bir delil bulunmamakla beraber- Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaflardan bazılarını görmüş olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Fakat burada kısmî bir çelişki ya da en azından eksiklik de söz konusudur. Zira birinci bölümde 'Mushaf Hattı' kısmını işlerken belirttiğimiz üzere Zemahşerî için önemli olan İmam Mushaf'ıdır ve bu Mushaf kelime yazılışlarından kıraatlere varıncaya değin birçok hususta mihenk taşı vazifesi görmektedir. Müfessir, İmam Mushaf'ına gayet doğal ve de haklı olarak bu denli önem atfederken, ondan istinsah edilen bölge Mushaflarında kıraat farklılıkları olduğunu belirtmektedir.¹⁶¹⁰ Eğer bunlar birbirinin aynısı iseler her birinin yazımlarının da aynı olması ve böyle bir kıraat değişikliğinin bulunmaması; yok eğer birbirinin aynısı değil iseler o zaman aralarındaki farkı belirtilmesi ve neye göre İmam Mushaf'ını tespit ettiğini söylemesi gerekirdi. Maalesef Keşşâf tefsirinde bunu anlamamızı sağlayacak herhangi bir bilgi yer almamaktadır.¹⁶¹¹

Zemahşerî, yukarıda zikrettiğimiz bakış açısının bir uzantısı mahiyetinde Arap Dilini daha iyi bilen kişilerin kıraatlerinin tercih edilmesi gerektiğini, kıraat

¹⁶⁰⁵ Zemahşerî'ye göre fesahat; Fasih ve güvenilir arapların yaygın olarak kullandıkları Arapça anlamına gelmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 422.

¹⁶⁰⁶ Kıraat açıklamalarında yer alan bu bilgiler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 446; Cilt: 2, s. 221, 446, 500, 553, 703; Cilt: 3, s. 563, 565.

¹⁶⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 289-353.

¹⁶⁰⁸ Zemahşerî tarafından bir kıraatin Meşhur oluşu onun sorgusuz süalsiz kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Örneğin A'râf sûresi 105. âyetteki 'حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ' ifadesinin Nafi' kıraati (حَقِيقٌ عَلَى) *meşhur* olmasına rağmen muhtemelen Arap diline uygunluk problemi dolayısıyla Zemahşerî tarafından *işkâl/problemli* kabul edilmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 137.

¹⁶⁰⁹ Kıraatler bağlamında şaz kelimesini iki, mütevatir kelimesini ise sadece bir yerde kullanmaktadır. Şaz için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 731, Cilt: 3, s. 406; Mütevatir kelimesi için bkz. Cilt: 3, s. 271. Ayrıca Kıraat kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için birinci bölüm, Tefsir Kaynakları başlığına bakabilirsiniz.

¹⁶¹⁰ Bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 305, 309; Cilt: 3, s. 200, 205; Cilt: 4, s. 15.

¹⁶¹¹ Zemahşerî'nin kıraatlere Mushaf hattı açısından yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 289-308

rivayetlerindeki yanlışlıkların ravilerin zabt/ezberleme eksikliğinden kaynaklandığını ve bu tür hataları nahiv ehlinin yapmayacağını iddia eder. Özellikle Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile en çok tercih ettiği kıraat imamı Ebû Amr'ı (ö. 154/771) Arap dilini insanlar arasında en iyi bilen, insanların en fasihi olmaları dolayısıyla över.¹⁶¹² Hatta imam Ebû Amr'ın Arap Dili bilgisine o kadar çok güvenmektedir ki onun Muhammed Sûresi 17. âyette geçen 'bağteten/بَغْتَةً' kelimesini 'buğutteten/بُغُوتَةً' şeklinde okumasını doğrudan reddetmeyip, gayet nazıkçe eleştirdikten sonra bunun Ebû Amr'dan kaynaklanan bir hata olmasından endişe duyduğunu belirtir.¹⁶¹³ Ancak hem tefsir hem de kıraat alanında istifade ettiği ve ayrıca dilinin fesahati dolayısıyla övdüğü Rû'be b. Accâc'a (ö. 145/762) Ebû Hatim'in, 'Accâc'ın kıraati okunmaz çünkü o fare yerdî' şeklindeki hakaretâmiz ifadesini adeta sineye çeker ve hiçbir tepki göstermez.¹⁶¹⁴

Tekrar ana temaya dönüp müfessirin tercih kriterlerini örneklendirmemiz gerekirse Zemahşerî, Yûsuf peygamberden bahseden ve Temîm lehçesinde 'مَا هَذَا بِشَرِّ' şeklinde okunan ifadenin¹⁶¹⁵ *Mushaf hattına uygunluk* dolayısıyla İbn Mesud'un kıraati ile 'مَا هَذَا بِشَرِّ' diye;¹⁶¹⁶ Şuayb'ın (a.s.) kavmine seslenişini dillendiren 'وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي' ifadesinin¹⁶¹⁷ rubai 'لَا يُجْرِمَنَّكُمْ' değil de *meşhur* olduğu için sülasi sığasıyla 'لَا يَجْرِمَنَّكُمْ' diye;¹⁶¹⁸ Tövbe sûresindeki 'إِنْ نَعَفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ' ifadesinin¹⁶¹⁹ Mücahid'in kıratındaki gibi meçhul 'نَعَفُ' değil de *birçok imamın* görüşüne uygun olarak malum kalıbıyla 'نَعَفُ' diye¹⁶²⁰ ve son olarak Hûd Sûresindeki 'أَنلَزْنَاهُمْ مِّنْهَا' kelimesinin Ferra'nın Ebû Amr'dan naklettiği şekilde birinci mim'in sükûnu ile 'أَنلَزْنَاهُمْ مِّنْهَا' değil de Sibeveyh

¹⁶¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 330; Cilt: 2, s. 725; Cilt: 4, s. 38.

¹⁶¹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 232.

¹⁶¹⁴ Zemahşerî, Accâc'ı Bakara Sûresi 26. âyetteki 'beûzaten/بَعُوزَاتٍ' kelimesini 'beuzatün/بَعُوزَاتُ' şeklinde okuduğu için övmekte; Ra'd sûresi 17. âyetteki 'cüfâen/جُفَاءً' kelimesinin 'cüfâlen/جُفَالًا' diye okumasını eleştiren Ebû Hatim'e ses çıkartmamaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 115; Cilt: 2, s. 523.

¹⁶¹⁵ Yûsuf Suresi 12/31.

¹⁶¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 466

¹⁶¹⁷ Hûd Sûresi 11/89.

¹⁶¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 421.

¹⁶¹⁹ Tövbe Sûresi 9/66.

¹⁶²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 287.

ve Halil'in **dilbilim kurallarına** uyarak harekeli bir şekilde 'أَنْزَلْنَاهُمْ' diye¹⁶²¹ okunması gerektiğini söylemektedir. Bütün bunların kabulünde ya da burada konuyu uzatmamak adına aktarmadığımız, reddedilen örneklerde hep Arap diline uygunluk, mihenk taşı vazifesi görmektedir.

Bize göre bu kriterin yansıtıldığı en güzel örneklerden birisi, En'âm sûresi 137. âyetin başındaki 'وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ' ifadesinin kıraat tahlillerinde, kıraat-ı seb'a imamlarından İbn Âmir okuyuşunun eleştirisinde yer almaktadır.¹⁶²² Zemahşerî'nin açıklamaları şu şekildedir. Burada

-“Cazip gösterdi/zeyyene/زَيْنٌ” fiili, mâlum olarak okunmuştur. Bu durumda, “onların ortakları/شُرَكَائُهُمْ” kelimesi onun faili olmuş (merfu) ve “çocuklarını öldürmek/أَوْلَادَهُمْ”de nasb ile (meful) okunmuştur. Bu fiil “Cazip gösterildi/züyyine/زُيِّنَ” şeklinde meçhul olarak ta okunmuştur. Bu durumda “öldürmek/el-katlü/الْقَتْلُ” kelimesi onun naibi faili olmuş (merfu) ve “onların ortakları/شُرَكَائُهُمْ”kelimesi de “züyyine/زُيِّنَ” fiilinin delalet ettiği gizli bir fiille merfu olmuştur. Buna göre “onlara çocuklarının öldürülmesi cazip gösterildi” denildiğinde adeta “bunu kim cazip gösterdi” diye sorulmuş, cevap olarak ta “bunu onlara ortakları cazip gösterdi” denilmiştir.

-İbn Âmir'in (ö.118/736) burada 'katlû/الْقَتْلُ' kelimesini muzaf olarak merfu, 'şürekâihim/شُرَكَائِهِمْ' kelimesini de muzafun ileyh olmak üzere mecrur okumasına ve bu ikisinin arasını, zarf olmayan 'evlâdehüm/أَوْلَادَهُمْ' kelimesi ile ayırarak 'ortaklarının onların çocuklarını öldürmesi cazip gösterildi/katlû evladehüm şürekâihim/شُرَكَائِهِمْ' şeklinde okumasına geline;

Bu kullanım “Ebû Mezâde'nin genç deveyi dürttüğü gibi.../مَزَادَهُ” beytinde olduğu gibi zaruret yerlerinde olsa bile çirkin ve merdut sayılırken, nasıl olur da mensur bir sözde, hele hele nazmının güzelliği ve belagatıyla mu'ciz bir kelam olan Kur'ân'da çirkin ve merdut sayılmaz?!

Kimileri İbn Âmir'in, bazı Mushaflarda 'şürekâihim/شُرَكَائِهِمْ' kelimesinin 'yâ' ile yazıldığını gördüğü için böyle okuduğunu söylemişlerdir. Şayet o, hem 'el-evlâd/الأَوْلَاد' hem de 'eş-şürekâ/الشُّرَكَاء' lafızlarının her ikisini birden “evlatlarını, yani ortaklarını öldürmek/evlâdihim şürekâihim/شُرَكَائِهِمْ” şeklinde cerr ile okumuş olsaydı böyle bir suçu işlemekten kurtulup farklı bir alternatif bulmuş olurdu.¹⁶²³

¹⁶²¹ Zemahşerî özellikle kıraat tahlillerinde Sîbeveyh (ö. 180/796), Kisaî (ö. 189/805), Ferra (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi dilbilimcilerden yararlanmaktadır. Bu örnekte Ferra'nın Ebu Amr'dan yaptığı nakli dilbilim kurallarına göre hatalı kabul edip sağlam bir rivayete dayanmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Bunun yerine de yukarıda belirttiğimiz gibi Sîbeveyh ve Halil'in harekeli okuyuşunu kabul etmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2 s. 390.

¹⁶²² Enâm Sûresi 6/153: “وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ...”

¹⁶²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 70.

Görüldüğü üzere İbn Âmir'in mefulü öne alıp muzaf ile muzafun ileyhın arasını ayırmayı tercih ettiği bu okuma şekli Zemahşerî tarafından kıraatin şaz ya da mütevatir olup olmaması dikkate alınmaksızın, Arap dili edebiyatı açısından uygun görülmeyip reddedilmiştir. Aynı şekilde Ebî Ulbe'nin Ahzâb sûresi 53. âyette yer alan 'إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِيَّاهُ' ifadesindeki 'غَيْرِ' lafzını 'طَعَامٍ' kelimesinin sıfatı olarak *mecrur* okuması, zamirin lafza raci olması gerekliliği kuralını ihlal ettiği¹⁶²⁴ ve yine kıraat-ı seba imamlarından Âsım'ın, Bakara sûresi 283. ayetteki 'الَّذِي أُؤْتِمِنُ' kelimesini *iftial* babından türeyen 'ittesere/اتسر' kelimesine kıyasla 'الَّذِي أُؤْتِمِنُ' şeklinde okuması da, *yâ'nın*, *hemzeden* dönüştürülmüş ve hemze hükmüne sahip bir harf olması gerekçesiyle Zemahşerî tarafından sahih kabul edilmemiştir.¹⁶²⁵ Çünkü onun nezdinde makbul kıraat mütevatir olan değil, bundan daha önce bahsi geçen özellikleri kendisinde barındıran okuyuş şekilleridir.¹⁶²⁶

Arap Dili Edebiyatıyla bağlantılı olarak yer yer *dilsel kıyasın* da¹⁶²⁷ nazar-ı dikkate alındığı, Mushafın mihenk taşı vazifesi gördüğü bu bakış açısı, elbette ki mütevatir sünnet/tevkîfi konusu olan kıraatlerde içtihadı cevaz verdiği, Mushafı rivayetin önüne geçirdiği gerekçesiyle birçok ulema tarafından ciddi bir şekilde eleştirilecektir.¹⁶²⁸ Ancak burada doğru bir karara varabilmek için Zemahşerî'nin kıraatlere bir kıraat imamı edasıyla yaklaşmadığını, kıraat rivayetlerini hem kıraat hem de tefsir malzemesi olarak önemseydiğini¹⁶²⁹ ve amacının âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak olduğunu unutmamak gerekir.

Son olarak şunu söyleyerek bu kısmı tamamlamak istiyoruz. Zemahşerî her ne kadar kıraat tercihlerinde yukarıda bahsettiğimiz kriterleri dikkate alıyor ve kendince hassas davranıyorsa da bazen tutarlı davranmayıp mezhebi eğilimi

¹⁶²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 554.

¹⁶²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 329.

¹⁶²⁶ Kıraatı Seb'adan olduğu halde Zemahşerî tarafından zayıf kabul edilen bazı okuyuş şekilleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 127; Cilt: 2, s. 444; Cilt: 4, s. 64.

¹⁶²⁷ Kıraatlerde dilsel kıyasın uygulandığı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 424; Cilt: 2, s. 553; Cilt: 3, s. 401, 428.

¹⁶²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnadı: Kıraatler Tevkîfi Değil; İctihâdîdir", ss. 219-258.

¹⁶²⁹ Zemahşerî, Mü'minûn Sûresi 85-89. âyetlerde tekrarlanan "Allah'ındır diyecekler/سَيَقُولُونَ" ifadesindeki Lafzatullah'ın başındaki 'lâm' harfî ceriyle ilgili kıraat tahliller yaparken ilk yerde geçen Lafzatullah'ın lâm harfî ceri olmadan da okunabileceğini ancak bunun rivayetlerde yer almadığını belirtmekte ve dolayısıyla kıraatlerin belirlenmesinde rivayetlerin öneminde dikkat çekmektedir. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3 s. 200.

doğrultusunda tercihler yaptığı da görülmektedir. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi 17 (شَهِدَ) ve 18. (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ) âyetlerdeki elif nun maddelerinin esre mi yoksa üstün mü okunacağına dair tüm rivayetler, tercihler ve uzun uzadıya açıklamalar, ona göre mu'tezilenin temel prensiplerinden olan tevhid ve adaleti ifade etmeye, Allah'ın görülmesinin (rü'yetüllah), salt zulüm olan cebr'in caiz olmadığını vurgulamaya yöneliktir.¹⁶³⁰ Yine ona göre “إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا”¹⁶³¹ âyetindeki ‘إِمَّا’ edatlarının ‘إِمَّا’ diye okunması güzel bir kıraattir. Çünkü bu durumda âyet, insanın *şükru* Yüce Mevla'nın onu muvaffak kılmasına; *küfrü* ise kendi kötü tercihine bağlıdır anlamına gelmektedir ki bu da Mutezile'nin ‘*Allâh şerri yaratmaz*’ fikrini yansıtan bir bakış açısidir.¹⁶³²

Rafizilerin, mezhebî eğilimleri doğrultusunda ‘*Ali'yi imam tayin et*’ anlamını elde etmek için İnşirah sûresi 7. âyetin sonundaki ‘*fensab/فَانصَبْ*’ kelimesini ‘*fensıb/فَانصِبْ*’ şeklindeki okumalarını reddeden Zemahşerî,¹⁶³³ aktardığımız örneklerde de görüldüğü üzere kendisi de aynı hataya düşmüş ve üzerinde hassasiyetle durduğu kriterleri göz ardı ederek mezhebî görüşünü yansıtan kıraatleri tercih etmiştir.¹⁶³⁴

Kıraatlerin Kullanıldığı Yerler

Zemahşerî için kıraatler, özellikle dilbilimsel izahlarla birlikte, Kur'ân'ın nazil olduğu atmosferde, kendi dilinde ne anlam ifade ettiğinin net bir şekilde tespit edilmesine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda kısa ve özlü oluşuyla dikkatleri çeken Keşşâf tefsirine bakıldığında hacmine nazaran oldukça fazla sayıda kıraat rivayetinin bulunduğu görülmektedir.¹⁶³⁵ Daha önce de belirttiğimiz üzere bunlar araştırmacılar tarafından dikkate alınmış ve derinlemesine incelemeye tabi tutulmuşlardır. Bizim

¹⁶³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 345

¹⁶³¹ İnsân Sûresi 76/3: “Biz ona yolu gösterdik. İster şükretsin, ister nankörlük etsin.”

¹⁶³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 667.

¹⁶³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 772.

¹⁶³⁴ Kıraatleri Mutezile mezhebi lehinde kullanma iddiası çerçevesinde Zemahşerî'ye yöneltilen eleştiriler için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 410-415.

¹⁶³⁵ Keşşâf'ın, 1998 Mektebetü'l-Ubeykân baskısının sonunda, muhakkik tarafından hazırlanmış, yaklaşık 150 sayfalık kıraat fihristi yer almaktadır. Bu fihristte her bir kelimedeki kıraat farklılıkları tek tek gösterilmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, thk., talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998, Cilt: 6, ss. 471-616.

burada kısaca üzerinde duracağımız husus bu kıraatlerin nerelerde kullanıldıkları ya da diğer bir ifadeyle konuları açısından dağılımı meselesidir.

Zemahşerî tarafından hemen hemen her âyet tefsirinde mutlaka değinilen bu kıraatler, birinci derecede salt nakiller olmalarıyla birlikte ikinci derecede âyet/kelime anlamını, fikhî bir hükmü ya da dilbilimsel (sarf-nahiv-belagat) konuları izah için, çoğunlukla delil niteliğinde kullanılmaktadır. Hatta bazen bir kıraati anlam ya da dilbilim yönünden desteklemek için diğer bir kıraatten dahi yararlanılmaktadır.¹⁶³⁶ Bütün bunlar bize, Zemahşerî'ye göre kıraatlerin hadisler gibi sadece *rivayet* değil aynı zamanda *bilgi* kaynaklığı açısından ne denli önemli olduklarını göstermektedir.

-Âyet/Kelime Anlamlarının İzahı

Birinci bölümde 'Keşşâf'ta Sûre ve Âyet Tefsiri' konusunu işlerken 'Muhtemel Yorumlar' başlığı altında Zemahşerî'nin “ويجوز ان يراد - ويجوز أن” gibi “يكون المعنى - فيه وجوه - فيه أوجه - فيه وجه اخر - فيه ثلاثة اوجه - فيه تفسير آخر - فيه قولان - فيه وجهان” gibi terimlerle âyetlere açıklık getirdiğini, farklı yorumlanabilecek hususları gerekçeleriyle birlikte gözler önüne serdiğini ve bunun bize göre Keşşâf tefsirinin orijinal yönlerinden birisi olduğunu belirtmiştik.

Bu bağlamda Zemahşerî'nin tefsirine baktığımızda, onun kıraatlerden ve onların, âyet tefsirine katkısından önemli ölçüde istifade ettiğini, çoğu zaman naklettiği kıraatin manaya etkisini -âyet tefsirine katkısının açık olduğu düşüncesiyle olsa gerek- ayrıca açıklama ihtiyacı hissetmediğini¹⁶³⁷ ancak hem bizzat kendi yorumlarını hem de -ilginç bir şekilde- yukarıda bahsettiğimiz muhtemel anlamları desteklemek için ‘ويدل، ويعضد، وتنصر، وتشهد’ gibi kavramlar ardından, sık sık kıraatlere başvurduğunu görürüz. Örneğin Kasas sûresi 10. âyette yer alan ve günümüz

¹⁶³⁶ Konumuzun sınırlılığı dolayısıyla ayrıntısına yer vermeyeceğimiz bu husus, Zemahşerî'ye göre kıraatlerin daha ziyade bilgi malzemesi oldukları iddiamızı destekler niteliktedir. Örneğin Zemahşerî, Âl-i İmrân/80. âyetteki ‘وَلَا يَأْمُرُكُمْ’ ifadesinin cümle başlangıcı kabul edilip ref' ile ‘وَلَا يَأْمُرُكُمْ’ diye okunmasının en güçlü okunuş olduğunu söyler ve ardından İbn Mesud'un ‘وَلَا يَأْمُرُكُمْ’ kıraatinin bunu desteklediğini belirtir. Burada ilginç bir nokta daha vardır ki o da müfessirin, âyet tefsirine girişte ilgili kelimenin neden mansub okunduğunu, anlama taalluk eden bütün yönleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde ele alması fakat kendi tercihi olan ref' okunuşunu hiç irdelememesidir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 378. Benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 182.

¹⁶³⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, s. 362.

meallerinin büyük çoğunluğunda “*Musa’nın annesi kalbi bomboş sabahladı...*”¹⁶³⁸ ana temasıyla Türkçeye aktarılan “وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا...” ifadesi, Zemahşerî tarafından ‘*Musa’nın Firavun eline düştüğünü duyan annesinin aklı, aşırı sabırsızlık ve korkudan dolayı uçuştı gitti*’ şeklinde anlaşılmaktadır. Aklın yerinin kalp olduğunu hatırlatan Zemahşerîyi, bu şekilde anlamaya sevkeden temel saik, aynı anlamı yansıtan ayet ve şiirlerin yanısıra özellikle ‘*fâriğan/boş*’^{فارغاً} kelimesinin ‘akıldan boş’ demek olması ve bazı karîlerin ‘*fırğan*’^{فِرْغًا} şeklindeki okuyuşudur ki bu müfessire göre âyetle ilgili yaptığı anlamlandırmanın doğruluğunun kanıtı mesabesindedir.¹⁶³⁹

Bakara Sûresindeki “*kalplerindeki imanı sağlamlaştırmak için*”^{وَتَثْبِيئًا مِنْ} ifadesine baktığımızda Zemahşerî’nin, ‘*nefislerini sağlamlaştırmak için*’, ‘*İslam’ı gönülden tasdik edip mükâfata nail olmayı gerçekleştirmek için*’ ve ‘*kendilerini mü’minlere ihlâslı gerçek birer mü’min olarak göstermek için*’ şeklinde toplamda üç farklı anlam aktardığına şahit oluruz. Bunlardan birincisi kendi tercih ettiği, ikincisi caiz, üçüncüsü de muhtemel olarak nitelendirdiği anlamlardır. İlk ikisini ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir şekilde dilsel izahlarla birlikte sunan Zemahşerî, üçüncüsüne geldiğinde diğerlerindeki gibi ayrıntılı bilgi vermeksizin sadece Mücahid b. Cebr’in (ö. 103/721) ‘*kendilerinden bir açıklama olmak üzere*’^{وتبیینا من أنفسهم} şeklindeki okuyuşunun bu manayı teyit ettiğini söylemektedir.¹⁶⁴¹ Böylelikle o, kendi tercih ettiği anlam dışındaki, belki de zayıf gördüğü muhtemel manayı kıraatle delillendirme yoluna gitmektedir ki bu hem Zemahşerî’nin çok yönlülüğünü hem de Keşşâf’ın değerini vurgulaması açısından oldukça kayda değer bir özelliktir.¹⁶⁴²

Zemahşerî’nin, anlam/yorum izahlarında kıraatlerden yararlanma, onları delil getirme yöntemi yukarıda bahsettiğimiz şekliyle sadece âyet ya da ifadelerle sınırlı kalmayıp bazen tek bir kelime için de söz konusu olabilmektedir. Örneğin o,

¹⁶³⁸ Kasas Sûresi 28/10.

¹⁶³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3 s. 390.

¹⁶⁴⁰ Bakara sûresi 2/265: “Allâh’ın rızasını kazanmak ve kalplerindeki imanı sağlamlaştırmak için infak edenlerin durumu/... وَأَنْفُسِهِمْ”

¹⁶⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1 s. 313.

¹⁶⁴² Benzer bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 159, 182, 313, 341, 378, 427; Cilt: 2, s. 314.

“Herkesin yöneldiği bir yön vardır.../...مُؤَلِّهَا هُوَ وَجْهَةٌ”¹⁶⁴³ ifadesindeki ‘yön/وجهة’ kelimesinin ‘kible’ anlamına geldiğini söylemiş ve ardından Übey b. Ka’b’ın (ö. 33/654) “Herkesin yöneleceği bir kible vardır/مُؤَلِّهَا هُوَ قِبْلَةٌ” şeklindeki okuyuşunu naklederek verdiği anlamı, hiçbir kavram kullanmadan kıraat ile delillendirmiştir. Çünkü ona göre bu âyet “her din mensubunun yöneleceği bir kiblesi vardır” anlamına gelmektedir.¹⁶⁴⁴ Benzer bir delillendirmeyi “...نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ...”¹⁶⁴⁵ ifadesindeki ‘nebz/النَّبَذُ’ kelimesinin ‘ahdi bozmak’ anlamına; “...لَوْلَا إِلَٰهٌ وَهُمْ يَجْمَحُونَ...”¹⁶⁴⁶ cümlesindeki ‘yecmahûn/يَجْمَحُونَ’ fiilinin ise ‘hızlıca koşmak’ anlamına gelmesi örneklerinde de görebiliriz. Nitekim Zemahşerî, bunlardan birincisinde İbn Mesud’un (ö. 32/652) ‘نَقَضَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ’¹⁶⁴⁷ ikincisinde ise Enes b. Malik’in (ö. 93/711-712) ‘يَجْمَرُونَ’ şeklindeki okuyuşunu¹⁶⁴⁸ delil olarak sunmuştur.

Âyet ve kelime tefsirine katkı sağlayan bütün bu örneklerle ilaveten müfessir, kıraat farklılıklarının âyet anlamına etkisine de açıkça değinmiş ve bir anlamda kıraatin yardımcı bir veri kaynağı olduğu görüşünü teyid etmiştir. Bunun uygulamaları ve tahlilleri çok fazla olmakla birlikte şimdilik burada konuyu uzatmamak adına fiillerin ğâib (ye harfi ile) ya da muhatap (te harfi ile) kalıplarıyla okunması halinde değişen anlamı, sadece bizi ilgilendirdiği kısmıyla örneklendirmek yerinde olacaktır. Nûr sûresi 57. Âyetteki “...لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ...” ifadesinin ilk kelimesi eğer aktardığımız gibi *te* harfi ile ‘تَحْسَبَنَّ’ diye okunursa anlam ‘sakın sen kâfirlerin yeryüzünde beni aciz bırakacaklarını zannetme’ şeklindedir.¹⁶⁴⁹ Ancak *ye* harfi ile ‘لَا يَحْسَبَنَّ’ diye okunursa o zaman Zemahşerî’ye göre tercihini birincisinden yana kullandığı üç ayrı anlam söz konusudur. Bunlar;

¹⁶⁴³ Bakara Sûresi 2/148.

¹⁶⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 205.

¹⁶⁴⁵ Bakara Sûresi 2/100: “... içlerinden bir grup onu bozmadı mı ...”

¹⁶⁴⁶ Töve Sûresi 9/57: “...hemen oraya koşarlardı ...”

¹⁶⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 171.

¹⁶⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 280.

¹⁶⁴⁹ Zemahşerî’nin genel izahına uygun olarak çevirisini aktardığımız bu âyet mealinin bize göre “...sakın sen kâfirlerin yeryüzünde kaçıp kurtulacaklarını zannetme” şeklinde olması daha uygundur.

1. Kâfirler, hiç kimsenin Allâh'ı yeryüzünde aciz bırakacağını sanmasın ve bu tür şeylere tamah etmesinler. Bu kuvvetli ve güzel bir anlamdır.

2. Peygamber kâfirlerin, Allâh'ı yeryüzünde aciz bırakacaklarını sanmasın.

3. Kâfirler, kendilerini Allâh'ı aciz bırakacak kimseler sanmasınlar.¹⁶⁵⁰

Âl-i İmrân Sûresi 120 ile Mâide sûresi 112. âyetlere baktığımızda buralardaki fiillerin farklı okunuş şekillerinin de yukarıdaki örnekte olduğu gibi özne/fail ve nesne/meful değişimine sebep olduğunu ve âyet anlamını etkilediğini görürüz. Nitekim ilk âyette yer alan “...إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ” ifadesi ya ‘*Allâh sizin sabır ve takva ile yaptıklarınızı tam anlamıyla bilmektedir*’ ya da ‘*Allâh onların size düşmanlık ederken yaptıklarını çok iyi bilmektedir*’ anlamlarına;¹⁶⁵¹ İsâ ve Havarileri arasında geçen diyaoloğun anlatıldığı ikinci âyetteki “يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ/تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ” ifadesi ise ya ‘*Ey Meryemoğlu İsâ Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?*’ ya da ‘*Ey Meyemoğlu İsâ Sen Rabbinden bize gökten bir sofrayı indirmesini isteyebilir misin?*’ anlamlarına gelir.¹⁶⁵²

-Fıkhi Hükmün İzahı

Hanefî ve Şafî mezhepleri arasındaki ihtilafli meseleleri konu edinen, Ruûsü'l-Mesâil fi'l-Fıkıh başta olmak üzere birkaç fıkıh kitabının daha müellifi olan Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan fıkhi âyetlerin izahında da bittabi kıraatlerden ve Mushaflardan yararlanmış ve bazen okuyuşa göre hükmün değişebileceğini de belirtmiştir. Bunun en güzel örneklerinden birisi Kur'ân'ı Kerîm'de, makul bir mazeretten dolayı tutulamayan *Ramazan orucuna*,¹⁶⁵³ başladıktan sonra tamamlanamayan *Hac vazifesine*¹⁶⁵⁴ ve yerine getirilemeyen *yemine*¹⁶⁵⁵ karşılık emredilen orucun mahiyeti hakkındadır. Bunların hepsinde oruç emredilmiş ancak peşpeşe mi yoksa ayrı ayrı mı yapılacağı hakkında bilgi verilmemiştir. Ulema da birtakım akıl yürütmeler neticesinde farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu doğrultuda Zemahşerî'nin yaptığı açıklamalar şu şekildedir;

¹⁶⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 252.

¹⁶⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 408.

¹⁶⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 693.

¹⁶⁵³ Bakara Sûresi 2/185: “...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...”

¹⁶⁵⁴ Bakara Sûresi 2/196: “...فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ...”

¹⁶⁵⁵ Mâide Sûresi 5/89: “...فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ...”

Kaza orucu;

Orucun ne şekilde kaza edileceği hususu ihtilaftır. Ulemanın çoğunluğu bunun muhayyerliğe dayalı olduğu görüşündedir. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639); "Allâh hem size oruç tutmama konusunda ruhsat verip hem de kazası hususunda sizi zorlamak istemez; dersen peş peşe, dersen ayrı ayrı tut"¹⁶⁵⁶ dediği rivayet edilmiştir. Hz. Ali, İbn Ömer (ö. 72/692), Şa'bî (ö. 104/722) ve diğer bazı âlimlerin de 'kişi orucu nasıl peş peşe tutmadıysa, aynı şekilde peş peşe kaza edecektir' dediği rivayet edilmiştir. Nitekim Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatinde âyet, "أَيَّامٌ مِّنْ أَيَّامٍ مُّتَنَابِعَاتٍ" / diğer günlerde aynı sayıda peş peşe tutacaktır" şeklinde okunmaktadır.¹⁶⁵⁷

Hac Vazifesi/Kaza Haccı;¹⁶⁵⁸

Übeyy b. Ka'b kıraatinde bu âyet 'فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُّتَنَابِعَاتٍ / peş peşe üç gün oruç tutar' şeklindedir.¹⁶⁵⁹

Yemin Keffareti

Bunlardan (köle azad etmek, on düşkünü doyurmak veya giydirmek) birini bulamayan kişi Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre 'üç gün peşpeşe oruç tutar.' O, bu görüşü Übeyy b. Ka'b ve İbn Mesûd'un (ö.32/653) "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُّتَنَابِعَاتٍ / peş peşe üç gün oruç tutar" kıraatleri sebebiyle benimsemiştir. Mücahid (ö. 103/726) ise; 'Ramazan orucunun kazası hariç bütün oruçların peş peşe olduğu, yemin keffaretinin ise kişinin kendi tercihi bırakıldığı' kanaatindedir.¹⁶⁶⁰

Görüldüğü üzere yerine getirilemeyen üç görevin telafisi için Kur'an'da emredilen orucun mahiyetiyle ilgili özellikle Übeyy b. Ka'b ile İbn Mesud'un 'mütetâbiât / متتابعات' kıraatleri nazar-ı dikkate alınarak farklı fikirler yürütülmüş ve âyet metninde yer almayan hükümler serdedilmiştir. Zemahşerî de mensubu olduğu fikhî mezhebin görüşünü benimseyerek kaza orucunu tutma şeklini, kişinin insiyatifine bırakırken diğerlerinde peş peşeliği şart koşmuştur. Kıraatin fikhî hükme etkisini yansıtan bu örneklerde ilginç olan, aynı konuyla ilgili (oruç) aktarılan aynı kıraatin (mütetâbiât) hem Zemahşerî hem de diğer âlimler tarafından kısmen gözardı edilmesi ve farklı sonuçlara ulaşılmasıdır. Kanımızca neticedeki bu değişkenlik, ya aklın veya uygulamanın metne galebe çalması ya da kıraatin değeri ile ilgili anlayış farklılığından ileri gelmektedir.

Safa-Merve arasında insanların sa'y yapma hususunda muhayyer

¹⁶⁵⁶ Darekutnî, Sünen, Cilt: 3, s. 171, Hadis No: 2318.

¹⁶⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 225-226.

¹⁶⁵⁸ Hac veya umre için ihrama girdikten sonra bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumun ortaya çıkmasına İhsar denmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Salim Ögüt, "İhsar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, Cilt: 21, ss. 548-549.

¹⁶⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 242.

¹⁶⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 673.

bırakılması,¹⁶⁶¹ abdest alırken ayakların yıkanması¹⁶⁶² ve hırsızlık yapan kadın ile erkeğin sağ ellerinin kesilmesi¹⁶⁶³ hükümlerini de yukarıdaki örnekte olduğu gibi bazı kıraatler desteklemektedir ya da diğer bir ifade ile bu hükümlere kıraatlerden yola çıkarak ulaşılmaktadır. Her ne kadar bu konularda farklı görüşler bulunsa bile bütün bunlar bize, kıraatin fikhî hükme etkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

-Dilbilimsel (sarf-nahiv-belagat) Konuların İzahı

Zemahşerî, âyet/kelime anlamları ile fikhî hükümlerin açıklamasında olduğu gibi bazı kelime ve ifadelerin dilbilimsel izahlarında da kıraatlerden yararlanmış, ilgili kelimeler için seçtiği sarf-nahiv-belagat tercihlerini kıraatler ile delillendirmiştir. Elbette ki bütün bunları -her zaman olduğu gibi- kendi seçtiği âyet anlamını desteklemek için yapmıştır.

Örneğin Hz. İbrahim ve İsmail'in Kâbe'nin duvarlarını yükseltirken yaptıkları duada yer alan “*Ey Rabbimiz! رَّبَّنَا ...*”¹⁶⁶⁴ ifadesi müfessire göre “*Ey Rabbimiz! diyorlardı/يَقُولَانِ رَبَّنَا*” demektir ve ‘yükseltiyorlardı/يَرْفَعُ’ fiilinden hal olmak üzere mansupdur. Bu görüşün temel dayanağı ise Abdullah b. Mesud’un (ö. 32/652) âyeti “*diyorlardı/يَقُولَانِ*” fiilini açıkça zikrederek okumasıdır. Bu minvalde âyet “*o ikisi ‘ya Rabbi bizden kabul et’ diyerek Kâbe’nin duvarlarını yükseltiyorlardı*” anlamına gelmektedir.¹⁶⁶⁵ Bakara 2/111’deki ‘*kane/كَانَ*’nin ismi tekil iken haberinin çoğul,¹⁶⁶⁶ 282’deki “*zarar verilmesin/وَلَا يُضَارَّ*” fiilinin malum ya da meçhul,¹⁶⁶⁷ Enfâl/46 daki “*korkuya kapılırsınız/فَتَفْشَلُوا*” fiilinin mansub ya da meczum olması¹⁶⁶⁸ ile Ahkâf/32 daki “*güç yetiren/يَقَادِرُ*” kelimesinin mahallen merfu oluşunun¹⁶⁶⁹ gramer/nahiv izahlarında da aynı husus söz konusu olup buralarda da kıraatlere başvurulmuş ve

¹⁶⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 208.

¹⁶⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 609.

¹⁶⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 631.

¹⁶⁶⁴ Bakara Sûresi 2/127: “وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسمَاعِیلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا...”

¹⁶⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 187.

¹⁶⁶⁶ “... اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارَى...”

¹⁶⁶⁷ “... وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ...”

¹⁶⁶⁸ “... وَلَا تَنَارَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِجْلُكُمْ وَاصْبِرُوا...”

¹⁶⁶⁹ “... وَلَمْ يَغِيْ بِخَلْقِهٖمْ بِقَادِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُخَيِّ الْمَوْتٰى...”

bunlara göre şekillenen anlamlara vurgu yapılmıştır.¹⁶⁷⁰

Zemahşerî'nin gramer konularında olduğu gibi kelime çeşitleri/isim-fiil, çekim ve kök/iştikak izahlarında da (Sarf İlmi) kıraatlere başvurduğu görülmektedir. Örneğin ona göre, Kur'ân'da geçen 'Tevrat ve İncil/التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ' kelimeleri yabancı isimdirler. Bunların 'verâ ve necel/الورى والنجل' kökünden türemiş 'tef'âletün ve if'îlün/تفعلة و إفعيل' kalıbında Arapça kelimeler oldukları fikri ise zorlama bir yorumdur. Nitekim Hasan-ı Basrî, **İncil** kelimesini **Encîl** şeklinde okumuştur ki bu da kelimenin yabancı olduğunun bir delilidir. Çünkü Arap dilinde **ef'îlün/أفعليل** şeklinde hiçbir kalıp yer almamaktadır.¹⁶⁷¹ Ayrıca Maide5/2'deki **cerame/جرم** fiilinin iki meful alabilecek şekilde **if'al** babına aktarılabilmesi,¹⁶⁷² Enâm/139'daki **hâlisatün/خالصة** kelimesinin mastar olma ihtimali de¹⁶⁷³ aynı şekilde kıraat delillerine dayanmaktadır.¹⁶⁷⁴

"Hani biz İsrailoğullarından Allâh'tan başkasına kulluk etmeyeceklerine dair söz almıştık..."¹⁶⁷⁵ ifadesine baktığımızda bu sefer aynı yöntemin belagat izahında kullanıldığına şahit oluruz. Müfessirin yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız bu yönteminin daha iyi anlaşılabilmesi için belagatle ilgili olan bu örneği doğrudan aktarmakta yarar görüyoruz. Bakara Sûresi 2/83. âyette geçen,

Kulluk etmeyeceksiniz/لَا تَعْبُدُونَ ifadesi, 'kulluk etmeyin' anlamında ihbarî bir cümledir. Bu tıpkı senin, emir niyetiyle 'falancaya gider ona şöyle şöyle söylersin' sözün gibidir. **Bu ifade, emri ve nehyi açıkça söylemekten daha edebî bir cümledir.** Çünkü bu şekilde emre hemen uyulup yasaklanan şeyden kaçınılmış gibi bir durumdan haber veriliyor hissi uyandırılır. Nitekim ibn Mesud (ö. 32/652) ve Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654) *Kulluk etmeyin/لَا تَعْبُدُوا* kıraatleri de bizim bu görüşümüzü te'yid eder.¹⁶⁷⁶

Burada konuyu sona erdirmeden önce şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî, sarf izahlarından daha ziyade gramer ya da belagat tercihlerini temellendirirken kıraatlere başvurmuştur. Çünkü gramer ya da belagat tercihleri,

¹⁶⁷⁰ Örnekler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 177, 327, Cilt: 2, s. 226; Cilt: 4, s. 313. Nahiv kuralları açısından kıraatler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 229-271.

¹⁶⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 335-336.

¹⁶⁷² "... وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ ..."

¹⁶⁷³ "وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا..."

¹⁶⁷⁴ Örnekler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Cilt: 1, s. 602; Cilt: 2, s. 71.

¹⁶⁷⁵ Bakara Sûresi 2/83: "... وَأِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ..."

¹⁶⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 159.

anlamaya/anlamlandırmaya yönelik bir tutumu da içinde barındırdıklarından zaruri olarak açıklanmaları gerekir. Sarf ise çoğunlukla kelimelerin farklı okunuşları/kalıpları ile ilgilidir ve Keşşâf tefsirinin büyük bir kısmında yer alan kıraatler de aslında birer sarf bilgisidir.¹⁶⁷⁷ Dolayısıyla bunları tekrar kıraatlerle desteklemeye çalışmak totolojik bir açıklamadan öteye geçmeyecektir.

Sonuç olarak Keşşâf tefsirinin, kısa ve özlü bir tefsir kitabı olmasına rağmen içinde yer alan kıraat bilgilerinin yoğunluğu, çeşitliliği ve özellikle bu alana yönelik ciddi tahliller içermesi dolayısıyla hem kıraat hem de kıraat-tefsir ilişkisi açısından başvurulması ve incelenmesi gereken örnek kaynaklardan birisi olduğunu söyleyebiliriz.

3.2.2.2. Sarf/Sözcük Çekimi-Nahiv/Söz Dizimi-Belagat/Edebiyat

İkinci bölümde Mübhemler konusunu işlerken bahsettiğimiz üzere Kur'ân, tarihin belli bir zaman diliminde ve coğrafi bölgesinde Hz. Muhammed aracılığıyla ana dili Arapça olan bir kitleye anlaşılın diye kendi dillerinin en mükemmel formuyla indirilmiş ve onlar üzerinden bütün insanlığa hitap etmiştir. Vahyin bu ilk muhatapları, vahye konu olan olay ve kişilere bizzat vakıf olduklarından, genel olarak âyetleri anlama ve anlamlandırmada, âyetlerin neden, kimden ya da nereden bahsettiği konusunda herhangi bir sorun yaşamamışlardı. Fakat daha sonraki süreçte vahyin ilk muhatabı olma özelliğini taşımayan, vahiyle kendi aralarında zamansal-mekânsal ortam kopukluğu ve dilsel farklılık bulunan nesil, anlaşılın diye Arapça indirildiği bizzat Allah Teâlâ tarafından bildirilen¹⁶⁷⁸ Kur'ân'ı anlama ve anlamlandırmada sıkıntılar yaşamaya başladı. Bunların en önemlilerinin başında dilsel problemler gelmekteydi.

Bu bağlamda Meani'l-Kur'ân türü eserlere ve tefsir kitaplarına, özellikle dirayet türünde olanlara bakıldığında müfessirlerin, âyetleri daha iyi açıklayabilmek için, kelimelerin sözcük yapılarını (Sarf) ve cümledeki yerlerini (Nahiv) açıklamaya özen gösterdikleri görülmektedir. İyi bir dilci olduğu herkesçe kabul edilen

¹⁶⁷⁷ Sarf kuralları açısından kıraatler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 150-213.

¹⁶⁷⁸ Yusuf Sûresi 12/2: “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”

Zemahşerî de daha önce birinci bölümde, dil kaynakları kısmında isimlerini zikrettiğimiz Sibeveyh, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ubeyde, Zeccâc, Müberred ve Rummânî gibi birçok âlimden faydalanmış, Sarf-Nahiv ilminin verileri ışığında âyetlerde yer alan kelime kalıplarını ve cümleleri izah etmiştir.

Sarf/Sözcük Çekimi

Kelimelerin kökleri/iştikak,¹⁶⁷⁹ kalıpları/bab ve türleriyle/isim-fiil ilgili açıklamalar yapan, farklı ihtimalleri de aktararak yer yer tercihlerde bulunan Zemahşerî, bunların büyük çoğunluğunu kıraatlerle irtibatlandırmıştır.¹⁶⁸⁰ Ancak onun bütün bu bilgileri aktarmaya sevkeden asıl saik,-her zamanki üslubu üzere- ilgili âyet için seçmiş olduğu anlamı daha iyi vurgulamaya yöneliktir.

Örneğin Bakara Sûresindeki “...oruca güç yetirenler...”¹⁶⁸¹ ifadesinde yer alan **yutîkûne**/يُطِيقُونَ ifadesiyle ilgili yapılan açıklamalar kelimenin kıraatı, kalıbı ve anlama etkisi açısından oldukça kayda değerdir. Müfessirin açıklamaları şu şekildedir;

İbn Abbas yutîkûnehû/يُطِيقُونَ fiilini tavk/طوق’ın tef’îl kalıbından yutavvikûnehû/يطوّقونه şeklinde okumuştur. Bu ya ‘güç yetirmek’ ya da ‘gerdanlık’ anlamına gelir. Yani ‘oruç tutun’ denilerek kişilere oruç yükümlülüğü veya sorumluluğu getirilmiştir. İbn Abbas’ın yetetavvakunehû/يَتَطَوَّقُونَ şeklinde okuduğu da rivayet edilmiştir. Böylece ifade ‘onu üstlenenler’ veya ‘ondan sorumlu olanlar’ anlamına gelir.

Bu kelime ayrıca te/التاء nın ta/طاء ya idğam edilmesiyle yettavvakûnehû/يَتَطَوَّقُونَ ve yutayyikûnehû/يُطَيِّقُونَ şeklinde de okunmuştur. Bu durumda yutayyikûnehû/يُطَيِّقُونَ kelimesi yetetavvakunehû/يَتَطَوَّقُونَ anlamına gelir. Her iki okunuş tavk/طوق kökünden gelmekle birlikte ilki fey’ala/فعل ikincisi tefey’ale/تفعّل babındandır. Bu kelimelerdeki yâ harfi –sonradan yâ’ya dönüşmüş olan- vav harfine idğam edilmiştir. Bu Arapların ‘tedeyyere’l-mekâne vema bihâ deyyârun/تدِيرُ الْمَكَانَ وَمَا بِهَا ديار¹⁶⁸² demelerine benzer.

¹⁶⁷⁹ Zemahşerî’ye göre iştikak: “aynı anlamın iki ya da daha fazla kalıpta/sığada belli bir düzen içinde bulunmasıdır.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 6.

¹⁶⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Enes Erdim, Zemahşerî ve İbn Atiyye’nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, ss. 221-255; İsmail Bayer, Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013, ss. 70-100; Mehmet Kaya, İ’râb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü; Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014, ss. 179-187; Mustafa Kılıç, Kıraat Tefsir İlişkisi, ss. 105-271

¹⁶⁸¹ Bakara Sûresi 2/184: “...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ...”

¹⁶⁸² تدِيرُ الْمَكَانَ وَمَا بِهَا ديار: Hiçbir oturanın bulunmadığı bir yeri yurt edindi. Bu ifade de asıl harfi vav olan dâr/دار kelimesinden türetilen tedayyare/تدِير kelimesi kullanılmıştır.

Bu durumda âyet iki anlama gelebilir: *Birincisi*; ‘Oruca güç yetirenler’ *ikincisi* ise ‘oruca zorlukla güç bela katlananlar’ demektir. Bu ikincisi yaşlı erkek ve kadınlardır ve bunların hükmü orucu bozup fidye vermeleridir. Buna göre hüküm sabit olup, neshe uğramamıştır. Ayrıca bunun “yutîkûnehû/يُطِيقُونَهُ” nün anlamı olması da caizdir.¹⁶⁸³ Yani orucu bütün güç, kuvvet ve imkânlarıyla zorladıkları halde güç bela tutabilenler demektir.¹⁶⁸⁴

Görüldüğü üzere bu örnekte müfessir, kelimenin kalıbı/babı ve bununla birlikte harf değişimi/i’lâl ile ilgili bilgiler aktarmış ve bu farklı kalıpların ve okumaların/kıraat âyet anlamına nasıl etki ettiğini gözler önüne sermiştir.

Zemahşerî, âyet anlamına etkisi bakımından derinlemesine incelediği bu gibi yerler dışında Kur’ân’ın fasih Arapça ile indirilen bir kutsal kitap olduğunu vurgulamak için kelimeleri şiirlerle delillendirir, Arap Dili tahlilleri yapar ve bazen de tercihlerde bulunur. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 156. âyetteki¹⁶⁸⁵ ‘bizzat savaşı/عَزَّى’ kelimesinin, ‘ğâzin/غَازٍ’ kelimesinin çoğulu olduğunu ve bunun ‘uffen/عَفَى-âfin/عَافٍ’ kelimelerine benzediğini söyler. Açıklamasını ‘Suyu kesilmiş, kokuşmuş kuyuları var/هَآ قُلُبٌ عَفَى الْحِيَاضِ أُجُونُ’ şiiri ile temellendirir.¹⁶⁸⁶

Nisâ sûresi 2. âyetinde¹⁶⁸⁷ ise ‘yetîm/الْيَتِيمِ’ kelimesinin, ‘merîz/مَرِيضٍ’ gibi ‘fa’il/فَاعِلٍ’ kalıbında bir kelime iken -merîz/مَرِيضٍ’ın cemisi merzâ/مَرَضٍ- nasıl ‘yetimler/الْيَتَامَى’ diye çoğul geldiğini sorgular ve iki ihtimalin söz konusu olduğunu belirtir. **Birincisi**; bu kelime önce ‘esrâ/أَسْرَى’ gibi ‘yetmâ/يَتَمَى’ şeklinde çoğul yapılmıştır. Çünkü esirlik gibi yetimlik de felaket ve acılar vadisidir. Daha sonra (yetmâ/يَتَمَى) yeniden ‘esârâ/أَسَارَى’ gibi ‘yetâmâ/يَتَامَى’ diye çoğul yapılmıştır. **İkincisi**; ‘sâhib/صَاحِبٍ’ ve

¹⁶⁸³ Zemahşerî’nin burada kastettiği “yutîkûnehû/يُطِيقُونَهُ” kelimesinin yani itâka’nın, bir işi zar zor güç bela yapmak anlamına geldiğidir. Bu durumda âyet kavramsal olarak orucu zorlukla tutabilenler anlamına gelmektedir.

¹⁶⁸⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 226.

¹⁶⁸⁵ Âl-i İmrân 3/156: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا”

¹⁶⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 430. Şiir için ayrıca bkz. Kâsım b. Sellam el-Herevî el-Ezdî Ebû Ubeyd (ö. 224/838), **Garîbü'l-Hadîs**, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1964, Cilt: 1, s. 48; Cilt: 4, s. 184; Zemahşerî, el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs, Cilt: 2, s. 320. Bazı kaynaklarda bu şiirin İmruû'l-Kays’a ait olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. es-Sid Batalyevsî (ö. 521/1127), **el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb**, thk. Mustafa es-Sekka, Hamid Abdülmecid, Matbaatü Dâru'l-Küttübi'l-Mısıriyye, Kâhire, 1996, Cilt: 3, s. 337.

¹⁶⁸⁷ Nisâ 4/2: “وَاتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْثَ بِالْخَيْثِ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ خُوبًا كَبِيرًا”

‘fâris/فارس’ kelimeleri gibi ‘yetm/يتم’ kelimesi de isim kabul edilerek ‘feâilü’ vezninde çoğul yapılmış ve ‘yetâimu/يتائم’ denmiştir. Bu kelime daha sonra kalb yoluyla ‘yetâmâ/يتامى’ ya dönüşmüştür.¹⁶⁸⁸

Zemahşerî Mâide sûre 54. âyette yer alan ‘alçak gönüllü/أذلة’ kelimesinin tekillik-çoğulluk izahında kendi tercihini belirtir ve hatalı gördüğü düşüncüyü eleştirir. Ona göre ‘ezilletün/أذلة’, ‘zelîl/ذليل’ kelimesinin çoğuludur. ‘Zelûl/ذلول’ ün çoğulu ise ‘zulûl/ذلل’ dür. Bu kelimenin ‘zorluğun/الصعوبة’ zıddı olan ‘zillü/الذل’ nün çoğulu olduğunu iddia eden kişi, ‘Zelûl/ذلول’ün çoğulunun ‘ezilletün/أذلة’ gelmeyeceğinden bihaberdir.¹⁶⁸⁹ Bu gibi yerler dışında muhtemel seçeneklerin aktarılıp, anlama uygun olan seçeneğin tercih edildiği yerler de vardır. ‘el-ehâdis/الأحاديث’¹⁶⁹⁰ hem söz anlamındaki ‘hadîs/حديث’ hem de oylanmak, eğlenmek için insanların birbirlerine anlattıkları şeyler anlamındaki ‘uhdûse/أحدوثه’ nin çoğulu olabilecekken kastedilen anlamı daha iyi vurguladığı için ‘uhdûse/أحدوثه’ nin tercih edilmesi bahsettiğimiz tarzda yapılan bir açıklamadır.¹⁶⁹¹

Bunlara ilaveten Keşşâf tefsirinde en fazla değinilen ve bir başka çalışmada ayrıca incelemeye tabi tutulması gereken, sözcük yapısıyla/sarf doğrudan ilgili hususlardan birisi de **ıştikak** konusudur. Zemahşerî de, bir kelimenin anlamının doğru tespit edilebilmesi için iyi bir sözcük yapı/sarf ve kök/ıştikak bilgisine sahip olunması gerektiği görüşündedir. Bu minvalde o, Muhammed sûresi 26. âyetteki¹⁶⁹²

¹⁶⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 433. Zemahşerî, benzer bir tahlili Müddessir sûresin 35. âyetteki “büyük/كَبِيرٌ” kelimesinin izahında da yapmaktadır. “Küber/كبر” kelimesi “Kübrâ/كبرى” nın çoğuludur. Buradaki elifi maksure, müenneslik taşı konumundadır. ‘Fu’letün/فعلته’ kalıbı nasıl ki ‘fualün/فعل’ şeklinde çoğul yapıyorsa, ‘fu’lâ/فعللى’ da aynen bu kalıp üzere çoğul yapılır. Bu aynen ‘es-savâfi/السوافي’ nin ‘es-sâfiyâü/السافياء’; ‘el-gavâsi/القواصع’ nun ‘el-gâsiâü/القاصعاء’ kelimesinin çoğulu olması gibidir. Dolayısıyla bu, her iki kelimenin de ‘fâiletün/فاعلة’ kalıbının çoğulu oldukları anlamına gelir. Buna göre âyet ‘o, büyük belalardan ya da musibetlerden birisidir/إِنَّمَا أَزْلَمْنَا مُلْكًا مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولَهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ’ anlamına gelir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 653.

¹⁶⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 648. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 24, 188, 199.

¹⁶⁹⁰ Mü’minûn sûresi 23/44: “يَوْمَ لَا يُؤْمِنُونَ”

¹⁶⁹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 188.

¹⁶⁹² Muhammed Sûresi 47/25: “إِنَّ الَّذِينَ آذَنُوا عَلَىٰ أَذْثَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ”

‘sevvele/سَوَّلَ’ fiilinin, gevşeklik, rahatlık anlamında ‘sevl/سول’ kökünden geldiğini sarf ve ıstikak bilgisi olmayanların, ‘süal/سؤل’ kökünden geldiğini zannettiklerini söyler.¹⁶⁹³ Benzer bir sarf/ıstikak/kelime anlam bilgisi açıklamasını ‘Nâr/النار/ateş’ kelimesinin izahında yapar. *Nâr’un*; ıstık veren, aydınlatıcı, yanan ve yakan bir cevher; *Nâr’un/نور* ise karanlığın zıddı, ateşin ve aydınlatıcı her şeyin ıstığı olduğunu karşılaştırmalı bir şekilde aktardıktan sonra kök bilgisine geçer. Hareket ve titreme anlamını içinde barındıran *Nâr*’ın, harekete geçti, yola koyuldu anlamında ‘*nâra-yenûru/نار ينور*’ kökünden türediğini belirtir. Bu açıklamalarını *nûr*’un da aynı kökten türediğini ilave ederek bitirir.¹⁶⁹⁴

Nahiv/Söz Dizimi

Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde kelimelerin sözcük yapılarını/Sarf incelemenin yanı sıra hatta bundan daha da fazla cümledeki yerlerini/Nahiv açıklamaya özen göstermiştir. El-Mufasssal, el-Unmûzec, el- Müfred ve’l-Müellef ve Mes’ele gibi gramer kitaplarını da kaleme alan müfessir, sadece mensubu olduğu Basra ekolünün görüşleriyle yetinmemiş, yer yer Kûfeli âlimlerden de yararlanmıştır. Bazen kendisi yeni görüşler ileri sürerek anlamı daha doğru ifade edecek nahvi tespit etmeye çalışmıştır. Ayrıca Arap Dilbilimi alanında söz sahibi olan, Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Ferrâ, Ahfeş, Müberred, Zeccâc, Ebû Ali el-Farisî ve İbn Cinnî gibi şahıslardan da alıntılar yapmıştır. Zemahşerî’nin nahiv ilmindeki yeri ve yöntemi hakkında Keşşâf tefsirinin de incelendiği birçok çalışma olduğundan, biz daha çok grameri ilgilendiren bu hususları ilgili kaynaklara havale ederek onun nahvi, tefsirinde kullanma yöntemine, meramımızı anlatacak kadarıyla kısaca değinmek istiyoruz.¹⁶⁹⁵

¹⁶⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 326. Benzer bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 329.

¹⁶⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 73. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 50.

¹⁶⁹⁵ Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Abdu’l-Hamîd Kâsım en-Neccâr, **ez-Zemahşerî Âsâruhû ve Menhecühû’n-Nahvi**, Mektebetü’l-Camiati’l-İslamiyye, Trablus, 1982; Mustafa Sâvî, Menhecü’z-Zemahşerî, ss.167-172; Abdullah Süleyman Muhammed Edîb, **et-Tevcîhu’l-Lugavî ve’n-Nahvî li’l-Kırââtî’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’Zemahşerî**, Külliyyetü’l-Âdâb, 2002, Irak; Sa’dûn Ahmed Ali, **Eseru Meâni’l-Kur’ân li’l-Ferra ve Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu li’z-Zeccâc fî’l-Keşşâfi’z-Zemahşerî**, Külliyyetü’t-Terbiye, 2002, Irak; Mahmud Hüseyin ez-Zebîdî, **Eseru Meâni’l-Kur’ân li’l-Ahfeş fî Tefsîri’z-Zemahşerî**, Külliyyetü’t-Terbiye, 2004, Irak; es-Samarraî, ed-Dirâsâtü’n-Nahviyye ve’l-Lugaviyye inde’z-Zemahşerî; Ali Özek, Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006; Necmeddin el-Hac Abdü’s-Safa,

Keşşâf tefsirine bakıldığında Zemahşerî'nin gramer/nahiv konularını izah ederken kelimenin sadece cümledeki yerini söylediğini;¹⁶⁹⁶ cümlelerin gramer yapısını izah ettiğini;¹⁶⁹⁷ farklı gramer ihtimallerini aktardığını,¹⁶⁹⁸ müşkülleri çözdüğünü¹⁶⁹⁹ ve özellikle bu durumların anlamlandırmaya nasıl etki etki/katkı yaptığı hususunu belirttiğini görürüz. Bu gramer tahlillerinde âyetlerin, şiirlerin, kıraatlerin ve Arapça kullanımların çok sık bir şekilde delil olarak kullanıldığına hadislerden ise hemen hemen hiç yararlanılmadığına şahit oluruz.¹⁷⁰⁰ Bu minvalde Zemahşerî, “الْحَقُّ مِنْ”¹⁷⁰¹ ifadesinde, ‘الْحَقُّ’ nun mübteda ‘مِنْ رَبِّكَ’ nin ise onun haberi ya da ‘الْحَقُّ’ nun gizli bir ‘هُوَ’ nin haberi olduğunu söyleyip açıklama yapmazken;¹⁷⁰² Âl-i İmrân 49-50. âyetlerin başındaki ‘*rasûlen*/رُسُلًا; *musaddikan*/مُصَدِّقًا’¹⁷⁰³ kelimelerinin neden mansub olduğunu anlama etkisiyle beraber izah etmektedir. Ona göre bu oldukça zor bir meseledir. Çünkü bu kelimelerden sonra gelen ‘*sizlere getirdim*/جِئْتُكُمْ’ ve ‘*önümdeki Tevrat’ı*/التَّوْرَةَ لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ’ ifadeleri, bu kelimelerin birbirlerine hamledilmesini sıkıntılı hale getirmektedir. Zira önceki âyetlerde geçen ifadeler Allâh’a aitken bu kelimeler Hz. İsâ’ya ait sözlerdir. Ama yine de bunun iki şekilde izah edilmesi mümkündür. Birincisi; bu kelimelerin öncesinde ‘*ürsiltü*/أُرْسِلْتُ/*resul olarak gönderildim*’ fiilinin gizli olduğu ve bunu İsa (a.s)’ın söylediği düşünülebilir.

‘Maa’z-Zemahşerî fî Ârâihî’n-Nahviyye’, **Dosen Jurusan Sastra Asia Barat Fakultas Sastra UNHAS**, Endonezya, 2006, Tahunke, 4 Nomorl, Pebruari, ss. 1-14; Mehmet Kaya, İ’râb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü, Bir Medya, Çorum, 2014; Harun Özel, **Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; Ayrıca Zemahşerî ‘nin nahiv görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelendiği bir çalışma için bkz. Kasım Muhammed Salih’in, **ez-Zâhiretü’n-Nahviyye ve’l-Lugaviyye beyne’z-Zemahşerî ve Ebû Hayyân**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yermük Üniversitesi, Ürdün, 1991.

¹⁶⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 333.

¹⁶⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 35.

¹⁶⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 636. Tespit edebildiğimiz kadarıyla gramer bağlamında sadece bir yerde hadislerden yararlanılmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 41.

¹⁶⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 374.

¹⁷⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 428, 516; Cilt: 2, s. 202.

¹⁷⁰¹ Bakara Sûresi 2/147: “الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ”

¹⁷⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 204.

¹⁷⁰³ Âl-i İmrân Sûresi 49-50: “رُسُلًا إِلَىٰ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ”

Bu durumda âyet “Biz ona kitabı ve hikmeti öğrettik; o da ‘ben size Rabbinizden bir kanıt getiren, önümdeki Tevrat’ı tasdik eden bir elçi olarak gönderildim’ derdi” anlamına gelir. İkincisi ise; ‘rasûlen/رَسُولًا’ ve ‘musaddikan/مُصَدِّقًا’ kelimelerinin ‘konuşma/النطق’ anlamını içerdiği düşünülebilir. Böylece âyet ‘ben size Rabbinizden bir kanıt getirmiş bulunmaktayım... ve önümdeki Tevrat’ı tasdik ediciyim diyerek...’ anlamına gelir.¹⁷⁰⁴

Zemahşerî, bunların yanısıra cümle yapısındaki farklı gramer ihtimallerini de sık sık aktarmaktadır. Bazen kendi tercihini de belirten müfessir, yer yer ilgili gramerin değeri hakkında ‘sahihün/صحيح’, ‘vechün-evcehün/وجه-أوجه’, ‘ecvedü/أجود’, ‘ahsenü/أحسن’, ‘la yüsaidü/لا يساعد’, ‘la yecüzü / لا يجوز’ ya da ‘galîlün şâzzun/قليل شاذ’ gibi kavramlarla fikir beyan etmektedir.¹⁷⁰⁵ Örneğin “Uyarıcılar uyarırlardı, biz hiç kimseye zulmetmeyiz”¹⁷⁰⁶ ifadesindeki ‘zikrâ/ذِكْرَى’ kelimesindeki gramer açıklamaları, oldukça fazla seçeneği ve bunlara göre değişen anlamları barındıran kayda değer bir nahiv tahlilidir. Bu tahliller özetle şu şekildedir:

1. Bu kelime, ‘hatırlatma/تذكرة’ anlamında olmak üzere **mansupdur**. Ya;

- **Mefuldür**: ‘Uyardı/أذّر’ ve ‘hatırlattı/ذكر’ fiilleri mana bakımından birbirlerine yakın olduğu içindir. Bu durumda sanki ‘uyarıcılar hatırlatmaktadırlar’ denmek istenmiştir. Veya
- **Haldir**: Bir önceki ayetin sonundaki ‘uyarıcılar/منذرون’ kelimesindeki zamirden haldir. Bu durumda âyet ‘elçiler, onları hatırlatıcılar olarak uyarırlar’ anlamına gelmektedir. Ya da;
- **Meful-u lehtir**: Bu takdirde ifade ‘elçiler, nasihat ve hatırlatma ile onları uyarırlar’ şeklinde anlaşılır.

2. Bu kelime mahzuf bir mübtedanın haberi olmak üzere **merfudur**. ‘Bu bir hatırlatmadır’ anlamına gelir. Bu şekilde cümle ya;

- Cümleyi itiraziyyedir. Veya

¹⁷⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 364. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 333; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 113.

¹⁷⁰⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 71, 87, 92, 135, 343, 327, 702.

¹⁷⁰⁶ Şuarâ Sûresi 26/209: “ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ”

- Bir önceki ayetin sonundaki ‘*uyarıcılar/مذرون*’ kelimesinin sıfatıdır ve ‘*hatırlatıcı olan uyarıcılardır*’ anlamına gelir. Böylelikle Peygamberler hatırlatma ve nasihat etme işine çok önem verip, bunun üstünde durdukları için, sanki bizzat ‘*hatırlatma/ذكري*’ nın kendisi kabul edilmişlerdir.

3. ‘*Hatırlatma/ذكري*’ kelimesinin bir önceki âyetin başında geçen ‘*biz helak etmedik/وَمَا أَهْلَكْنَا*’ kelimesinin mefulü lehi olduğu da söylenmiştir. Buna göre anlam ‘*zalim kavmin halkını, başkaları için hatırlatma ve ibret olsun diye ancak uyarıcılar gönderip delillerimizi anlattıktan sonra helak ettik.*’ şeklinde olur.¹⁷⁰⁷

“*Kötü işler yapanların cezası, yaptıkları kötülüğün dengiyledir...*”¹⁷⁰⁸ ifadesine baktığımızda Zemahşerî’nin burada iki tahlilden bahsettiğini ve bir tercih yaptığını görürüz. Bunlardan birincisi; cümle başındaki ‘vav’ı, atıf harfi kabul edip bir önceki âyete atfetmek ikincisi ise; ‘vav’ı, başlangıç harfi kabul edip cümle başına ‘*karşılık/جزاء*’ kelimesi ilave etmektir.¹⁷⁰⁹ Zemahşerî’ye göre ikinci seçenek daha doğrudur. Çünkü ilk seçenekte -her ne kadar Ahfeş açısından caiz olsa da- bir şeyin iki amile atfedilmesi söz konusudur ve bu gramer bakımından uygun değildir. Son şekliyle âyetin anlamı, ‘*Kötülük işleyenlerin cezası, dengi bir kötülükle ceza verilmesidir.*’ şeklinde olur.¹⁷¹⁰

Keşşâf tefsirinde yukarıda bir iki örneğini sunduğumuz gramer tahlilleri ve anlama etkisini gösteren izahlara ilaveten nahiv/gramer konularının anlatıldığı yerler de vardır. Bunların neler olduğu ve değeri hakkındaki bilgileri daha önce de belirttiğimiz üzere Arap dili çalışmalarına bırakıyoruz. Bizim burada asıl önemli gördüğümüz ve kayda değer bulduğumuz husus; âyetlerin nahiv kuralları açısından denetlenmesi yani âyetin neden o şekilde geldiğinin açıklanması ve müşkil/problemler gibi gözükten yerlerin izahıdır. Çünkü bize göre bunlar, Keşşâf’ı gramer açısından diğer tefsirlerden ayıran ve üstün kılan özelliklerin başında yer almaktadır.¹⁷¹¹

¹⁷⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 338.

¹⁷⁰⁸ Yûnus Sûresi 10/27: “وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَمْثِلُهَا...”

¹⁷⁰⁹ “وَجَزَاءُ الَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَمْثِلُهَا”

¹⁷¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 343. Benzer bir örnek için bakınız, Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 547.

¹⁷¹¹ İkinci bölümde ‘Müşkilü’l-Kur’ân’ başlığı altında gramer müşkillerine değinmiştik.

Nitekim Zemahşerî tefsirinin birçok yerinde cümlelerin gramer açısından neden o şekilde geldiğini “denilemez miydi/هَلَّا قِيلَ, nasıl caiz olur/كَيْفَ جَازَ, nasıl dendi/لَمْ قِيلَ” gibi terimler ardından inceler ve açıklamalar getirir. Örneğin “Kıyametin kopuş vakti O’nun katındadır/وَأَجَلَ مُسَمًّى”¹⁷¹² ifadesinde, ‘haberi zarf olan nekre mübteda, sonra gelmesi gerekirken âyette önce gelmiştir. Bunun gramer açısından nasıl doğru olur? sorusu; mübtedanın sıfatla ‘özel’leşip marifeye yaklaştığı ve aynı durumun “Mü’min bir köle hür bir Müşrikten daha hayırlıdır/وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ”¹⁷¹³ ayetinde de söz konusu olduğu bilgisiyle cevaplandırır.¹⁷¹⁴

Zemahşerî’nin gramer açısından yaptığı açıklamalar, yukarıdaki örnekte olduğu gibi her zaman doğrudan nahiv bilgisi temelinde değildir. Bunun dışında anlamdan yola çıkılarak verilen cevaplar da vardır. Tespitimize göre Keşşâf tefsirinde bu tür cevapların -bir anlamda belagat/edebî yönü de vurguladığından olsa gerek- diğerinden daha fazla yer işgal ettiği görülmektedir. Nitekim “Gün gelecek Kâfirler, keşke Müslüman olsaydık diyecekler”¹⁷¹⁵ âyetinin başındaki ‘rubemâ/رُبَّمَا’ edatıyla ilgili sorgulamaya baktığımızda müfessirin, Arap dilcilerinin sadece mazi fiilinin başına gelebileceğini söyledikleri bu edatın niçin muzari fiilinin (yeveddü/يَوَدُّ) başında bulunduğunu sorguladığını ve buna anlam temelli bir cevap verdiğini görürüz. Ona göre, Allâh’ın haber verdiği ve geleceği beklenen şeyin, tahakkuku kesinleşmiş olan mazideki bir şey hükmünde olduğundan âyet sanki fiili mazi formuyla “rubema vedde/رُبَّمَا وَدَّ” denmiş gibi kabul edilmelidir.¹⁷¹⁶ Böylece gramer kuralı da ihlal edilmemiş olur. Müennes olan ‘güneş/شَمْسٌ’ kelimesine, müzekker ‘bu/هَذَا’ ile işaret edilmesi;¹⁷¹⁷ âkil varlıklar için kullanılan ‘men/مَنْ’ edatının gayri âkil putlar için kullanılması¹⁷¹⁸ ve istikbal için olan ‘in/إِنْ’ edatı ile ‘kane/كَانَ’ mazi

¹⁷¹² Enâm Sûresi 6/2.

¹⁷¹³ Bakara Sûresi 2/221.

¹⁷¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 4-5.

¹⁷¹⁵ Hicr Sûresi 15/2: “رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ”

¹⁷¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 569.

¹⁷¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 40.

¹⁷¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 5, s. 559.

Bakara 2 ile Sâffât 47. âyetlerde zarfın takdiminde;¹⁷²⁵ Bakara 5 ile A'râf 7. âyetlerde atıf,¹⁷²⁶ Bakara 25 ile Tahrîm 6. âyetlerde nâr kelimesini marife-nekrelik farklılıkları¹⁷²⁷ ve konuyu uzatmamak adına burada zikretmediğimiz diğer örnekler, Zemahşerî tarafından hep aynı minvalde izah edilmişlerdir.

Sonuç itibariyle Zemahşerî açısından nahiv/gramer tahlillerine bu kadar yoğun değinilmesi, âyetleri, nahiv kuralları yardımıyla açıklama ve anlamlandırma, bu kurallara uygunluk bakımından denetleme yâda diğer bir ifadeyle en fasih kelimeler ve en mükemmel Arapça Kur'an'ın ilâhîliği nedeniyle Arap dili açısından hatasız bir Kitap olduğunu vurgulamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷²⁸

Belagat/Edebiyat

Mu'tezilî düşünceye sahip müfessirler dilbilim verileri ışığında Kur'an'ı tefsir etmede ciddi başarı elde etmiş ve kendinden sonrakilere kaynak olmuşlardır. Bu ekolün önde gelen temsilcilerinden Zemahşerî de az önce yukarıda bahsettiğimiz üzere âyetleri tefsir ederken kelimelerin sözcük yapılarını/Sarf ve cümledeki yerlerini/Nahiv, anlamsal etkilerini de belirterek oldukça titiz bir incelemeye tabi tutmuştur. Ancak onun Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için dilbilimsel anlamda asıl üzerinde durduğu ve olmazsa olmaz kabul ettiği husus, âyetlerin *edebi/belagat* yönlerinin izah edilmesidir. Çünkü ona göre Kur'an, diğer dillerin hiçbirinde bulunmayan fesahat, belagat özelliklerine sahiptir ve bu özelliklerin/edebî sanatların hepsi en doğru, en mükemmel ve eksiksiz bir şekilde Kur'an'da kullanılmıştır. Onun ilâhîliği ve mu'cizliği de gramer kurallarından ziyade edebî yönden erişilmez bir Kitap oluşuyla ilgilidir.¹⁷²⁹

Bu denli erişilmez özellikleri ihtiva eden Kur'an'ı anlamaya ve tefsir etmeye çalışan kişinin de sadece Temel İslam Bilimlerinin her bir dalında derinlemesine bilgi sahibi olması yetmez. Buna ilaveten ayrıca ve özellikle Kur'an'a özgü Meânî ve

”لَمَّا بَيْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا”. Zemahşerî bu şiirin Ruube b. Accâc'a ait olduğunu söyler. Ancak Ru'be'nin divanında biz bu şiire raslayamadık. Ayrıca Keşşâf tefsirindeki şiirleri inceleyen el-Merzûkî bu şiirin Ebu'l-Atâ es-Sündî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Ulyân el-Merzûkî, **Meşâhidü'l-İnsâf alâ Şevâhidi'l-Keşşâf**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1935, s. 119.

¹⁷²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 34.

¹⁷²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 45.

¹⁷²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 102.

¹⁷²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 818.

¹⁷²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1113; Cilt: 4, s. 281.

Beyân ilimlerinde de uzmanlaşması gerekir. Zira Kur'ân'da yer alan her bir âyetin her bir parçasının, âyetler arası irtibatın ve dizilimin mutlaka i'cazî bir yönü vardır. Kur'ân'daki bu nazım/diziliş i'câzını ve belagatı anlamak pek kolay bir iş değildir. Bunu ancak meânî ve beyân ilimlerine derinlemesine nüfuz etmiş kişiler başarabilir. Bu ilimlerden habersiz olan kişiler, âyetleri tevil ederken doğruyu yanlıştan ayıramaz ve eleştiriden kurtulamazlar.¹⁷³⁰

Bu bağlamda Keşşâf tefsirine bakıldığında, Zemahşerî'nin âyetleri edebî yönden açıklarken -daha önce birinci bölümde Dil ve Edebiyat Kaynakları başlığında ayrıntılı bir şekilde sıraladığımız üzere- hem kendi hem de Ebû Temmâm, Câhîz, el-Maarrî ve İbn-i Cinnî gibi kişilerin eserlerine atıflarda bulunduğu ve bunlardan yararlandığı görülür. Dilbilim konusunda haklı bir şöhret kazanmış olan Zemahşerî'nin belagat ilmindeki yeri ve yöntemi hakkında Keşşâf tefsirinin de incelendiği birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle Muhammed Hüseyin Ebû Musa tarafından Bağdat'ta yapılan '*el-Belagatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî*' isimli çalışma ile Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, İsmail Bayer tarafından hazırlanmış olan '*Keşşâf tefsirinde Belagat Uygulamaları*' isimli doktora tezi konunun tüm ayrıntılarını sunan ciddi çalışmalardır.¹⁷³¹ Biz, hem tekrara düşmemek adına hem de bu hususun daha çok Arap Dili ve Edebiyatı alanını ilgilendiren bir konu olması hasebiyle ayrıntıları ilgili kaynaklara havale ederek, müfessirin belagati, tefsirinde kullanma yöntemine, meramımızı anlatacak kadarıyla kısaca değinmek istiyoruz.

Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078) öncülük ettiği belagat nazariyelerini en iyi şekilde uygulayan ve geliştiren kişi olarak kabul edilen Zemahşerî, tefsirinde hemen hemen alanın bütün alt konularına değinmiş, bir taraftan âyetlerin edebî yönlerini ve i'cazını izah ederken diğer taraftan anlamın daha iyi aktarılmasına katkı sağlamıştır.¹⁷³² Bunun sonucunda ortaya çıkan tefsir için *Issa J. Boullata* haklı olarak

¹⁷³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, Cilt: 1, ss. 2-3, 655; Cilt: 3, s. 124.

¹⁷³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Muhammed el-Hûfî, ez-Zemahşerî, ss. 200-232; Enes Erdim, Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, ss. 221-326; Enes Erdim, "Zemahşerî'nin el Keşşâf'ında Meani İlminin Yeri", **Dinî Araştırmalar**, 2011, Cilt: 14, Sayı: 38, s. 75-94; Enes Erdim, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Beyân İlminin Yeri", **Hikmet Yurdu**, 2011, Cilt: 5, Sayı: 8, ss. 83-96; "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Bedî' Sanatlarının Kullanılışı", **Hikmet Yurdu**, 2011, Cilt: 4, Sayı: 8, ss. 71-82.

¹⁷³² Muhammed Hüseyin Ebû Musa, el-Belagatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'Zemahşerî, s. 5; Ebû Abdillâh Abdülaziz Abduh, **el-Ma'nâ ve'l-İ'râb inde'n-Nahviyyîn ve Nazariyyetü'l-Amel**, Trablus 1982, Cilt: 2, s. 586; Şaban Muhammed Avd Ubeydî, **en-Nahvu'l-Arabi ve Menâhicü't-Te'lîf**

“Kur’an’ın belâgî tefsiri açısından, kutsal metnin anlaşılmasında gelişen belagat ilmini daha iyi kullanan, onun i’câz boyutu, eşsiz güzelliği ve etkileyiciliğini Zemahşerî’nin Keşşâf’ı kadar başarılı bir şekilde ortaya koyan başka bir kitap mevcut değildir” ifadesini kullanmıştır.¹⁷³³

Zemahşerî Keşşâf’ta henüz teşekkül dönemindeki Belagati¹⁷³⁴ bir ilim dalı olarak kabul etmiş¹⁷³⁵ ve bu alana ait edebi sanatları içeren alt başlıklar için ‘Meâni-Beyân’ kavramlarını kullanmıştır.¹⁷³⁶ Daha sonraki dönemlerde ayrı ve müstakil bir kısım haline gelecek ‘Bedî’ sanatından sadece bir yerde “*çağdaşların bedî’ diye isimlendirdikleri*” ifadesiyle bahsetmiş¹⁷³⁷ bunun dışındaki yerlerde kelime anlamını dikkate alarak ‘Meani-Beyan’ ilimlerine tabi bir özellik kabilinden açıklamalarda bulunmuştur.¹⁷³⁸

Klasik Arap Dili belagatinde **Meânî** başlığı altında ele alınan cümle çeşitleri (haberi, inşâî),¹⁷³⁹ kasr,¹⁷⁴⁰ fasl-vasl,¹⁷⁴¹ îcâz,¹⁷⁴² hazf,¹⁷⁴³ iltifat,¹⁷⁴⁴ te’kîd,¹⁷⁴⁵

ve’t-Tahlîl, Bingazi, 1989, Kâryûnus Üniversitesi Yay., s. 256.

¹⁷³³ Issa J. Boullata, ‘Kur’an’ın Belagat Açısından Tefsiri: I’câz Ve İlgili Konular’, s. 263.

¹⁷³⁴ Belagat’ın gelişim süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, “Belagat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 5, ss. 380-383.

¹⁷³⁵ Belagat İlmi ifadesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 45.

¹⁷³⁶ Zemahşerî en fazla ‘Beyan İlmi’ kavramını kullanmış; ‘Meânî İlmi’ Kavramını sadece iki yerde zikretmiştir. Meânî İlmi kullanımı için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, Cilt: 1, s. 2, 596. Beyan İlmi Kavramı için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 13, 655; Cilt: 2, s. 424, 696; Cilt: 3, s. 5, 52, 348, 548; Cilt: 4, s. 11, 52, 148, 594. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hûfî, ez-Zemahşerî, ss. 202-203.

¹⁷³⁷ Zemahşerî, Neml sûresi 22. âyetteki “مِنْ سَيِّئَاتِهِ” ifadesiyle ilgili olarak “*Bu ifade çağdaşların(in) Bedi diye isimlendirdikleri bir kelimedir. Bedi’, lafızla alakalı kelimelerin güzelliğindedir. Bu kelimenin, ya tabii olarak gelmesi veya mananın doğruluğunu ve sağlamlığını koruyacak şekilde kelimelerin inceliklerini bilen bir kişi tarafından söylenmesi gerekir.*” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 360. Bu âyet anlamsal boyutuyla ileride tekrar ele alınacaktır.

¹⁷³⁸ Bedî’ kelimesinin Meani-Beyan ilimlerine tabi bir özellik olarak kullanımı için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113; Cilt: 4, 236.

¹⁷³⁹ Bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 159, 304, 513; Cilt: 2, s. 279, 295, 707; Cilt: 3, s. 518; Cilt: 4, s. 282.

¹⁷⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 62; Cilt: 4, s. 662. Zemahşerî, Meânî-Beyân ilimleri altında zikredilen edebî sanatların bazılarının hangi ilim dalına ait olduklarını da yer yer belirtmiştir. (Tecrid/Beyan ve Ta’riz/Meani sanatları için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 5, 124.) Ancak biz yukarıda da belirttiğimiz üzere klasik belagat tasnifini esas alarak örnekendirme yapıyoruz. Konumuzun sınırlılığı dolayısıyla Zemahşerî’nin anlatımındaki farklılıkların neler olduğu hususuna değinmiyoruz. Nitekim Keşşâf’ta, Meani ilminin bir alt başlığı olan Kasr/Tahsis sanatı, Beyan ilmine ait bir özellik olarak zikredilmiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 696.

¹⁷⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 37; Cilt: 2, s. 424.

¹⁷⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 78, 597, 609; Cilt: 2, s. 374.

¹⁷⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 37, 73, 227; Cilt: 2, s. 651; Cilt: 4, s. 655.

¹⁷⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 13, 256, Cilt: 2, s. 81, 167.

¹⁷⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 191, 272, Cilt: 3, s. 376, 383.

takdim-te'hîr,¹⁷⁴⁶ muzari kalıbıyla maziyi-mazi kalıbıyla muzariyi ifade etme¹⁷⁴⁷ vd.; **Beyân** başlığı altında ele alınan mecaz,¹⁷⁴⁸ teşbih,¹⁷⁴⁹ istiâre,¹⁷⁵⁰ kinaye¹⁷⁵¹ vd.; **Bedî'** başlığı altında ele alınan anlama ve lafza dayalı edebî sanatların (tıbak,¹⁷⁵² mukâbele,¹⁷⁵³ tenâsüb,¹⁷⁵⁴ müşâkele,¹⁷⁵⁵ tevriye,¹⁷⁵⁶ leffü neşir,¹⁷⁵⁷ cinâs,¹⁷⁵⁸ vd.) hepsini yeri geldikçe tek tek zikretmiş ve daha ziyade anlamsal etki üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü ona göre âyetler, sadece seçilmiş kelimeler, cümleler ve bunlarda yer alan sarf-nahiv-belagat özellikleri ve nazım tertibi dolayısıyla değil aynı zamanda içerdikleri anlamsal incelik ve derinlik sebebiyle ya da diğer bir ifadeyle kastedilen anlamı daha iyi yansıttıkları için erişilmez edebî metinlerdir.¹⁷⁵⁹ Nitekim Keşşâf tefsirinde âyetlerdeki edebî sanatların değerini belirtmek için kullanılan *beliğ*/بلغ, *tıbâk*/طباق, *fasih*/فصيح ve *kavi*/قوي kökünden türemiş kelimelerin hepsinde bu metin-anlam vurgusu göze çarpmaktadır.¹⁷⁶⁰

Zemahşerî'nin, Sarf-Nahiv konularını izah ederken kullandığı yöntemi, belagatte da takip ettiği, **bazen** âyetteki belagatın/edebî sanatın sadece ismini belirtmekle yetinirken **bazen** açıklama yolunu tercih ettiği, görüşlerini âyet, şiir ve Arap sözü ile delillendirdiği¹⁷⁶¹ ve hemen hemen hepsinde anlamsal etkiye değindiği

¹⁷⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 3, Cilt: 2, s. 595, Cilt: 3, 520.

¹⁷⁴⁷ Muzari kalıbıyla mazi örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 228; Cilt: 3, s. 168, 601, Cilt: 4, s. 208. Mazi kalıbıyla muzari örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 386, Cilt: 2, s. 299, 548.

¹⁷⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 28; Cilt: 2, s. 116; Cilt: 3, s. 141; Cilt: 4, s. 40.

¹⁷⁴⁹ *Teşbih*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 681; *Teşbih-i temsili*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 80; *Teşbih-i beliğ*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 231; *Teşbih-i mufarraka*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 80; *Teşbih-i mürekkebe*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 81, 405; Cilt: 2, s. 340.

¹⁷⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 287, 364, 373, 396.

¹⁷⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 101, 102, 121, 282, 653; Cilt: 2, s. 253; Cilt: 3, s. 312, Cilt: 4, s. 137.

¹⁷⁵² Zemahşerî 'Tıbak'ı daha ziyade anlam, metin, sarf-nahiv ya da belagat uyumu için sözlük anlamında kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 65, 656; Cilt: 2, s. 377; 595, Cilt: 3, s. 192, 415. Bunların dışında birkaç yerde terim anlamına uygun bir kullanım da yapmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 65; Cilt: 2, s. 387.

¹⁷⁵³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113; Cilt: 2, s. 312, 553; Cilt: 4, s. 132.

¹⁷⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 152, 153, 576.

¹⁷⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113, 196, 286; Cilt: 3, s. 247, 313.

¹⁷⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 492; Cilt: 4, s. 50.

¹⁷⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 228; Cilt: 2, s. 387, 429.

¹⁷⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 398, 496; Cilt: 4, s. 153.

¹⁷⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 398; Cilt: 3, s. 387.

¹⁷⁶⁰ *أحسن طباقا*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 415; *أبلغ*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 201; *فصيح الكلام وبلغه*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 641; *أقوى*: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 7, s. 717.

¹⁷⁶¹ Aktardığımız örnekler içinde âyet, şiir ve Arap sözü delilleri bulunduğu bunlar için ayrıca örnek vermeyeceğiz.

görülür. Şimdi aktaracağımız, ana teması teşbih ve istiare olan örnekler onun bu üslubunu net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Zemahşerî, “*Âyetlerimi az bir paha karşılığı satmayın*”¹⁷⁶² ifadesindeki *satın alma* fiilinin, ‘*dalalete karşı hidayeti satın aldılar*’¹⁷⁶³ âyetindeki gibi ‘*değiştirme*’ anlamında;¹⁷⁶⁴ “*Allâh’ın tertibinden emin mi oldular?*”¹⁷⁶⁵ ifadesindeki *Allâh’ın tertibi* tamlamasının ise ‘*Allah’ın, kulu hiç fark etmeyeceği bir şekilde yavaş yavaş yakalaması*’ anlamında **istiare** olduğunu söyler.¹⁷⁶⁶ İlk âyetteki kullanımın aynısının şairlerin, ‘*Tıpkı Hristiyanlaşan Müslüman’ın alışverişi gibi*’,¹⁷⁶⁷ ‘*Bil ki senden sonra cehaleti bırakıp ağırbaşlılığı satın aldım*’¹⁷⁶⁸ beyitlerinde de bulunduğunu belirtir.¹⁷⁶⁹ Bunun dışında edebi sanata yönelik başka bir açıklama yapmaz.

“*Onlar, sağır, kör ve dilsizdirler ve artık geriye dönemezler*”¹⁷⁷⁰ âyetinin tefsirinde ise yukarıdakilerden farklı olarak hem ilgili edebi sanat hakkında bilgi verir hem de onu ayrıntılı bir şekilde açıklar. Onun **hipotetik/varsayımsal** soru-cevap yöntemiyle yaptığı açıklamalar şu şekildedir;

1. *Beyân âlimleri nezdinde bu üslup nasıl ifade edilir? Bu, cesurlar için ‘onlar aslandır’; cömertler için ‘deryadrlar’ denmesi gibidir. Fakat benzetme, bu cümlelerde sıfatlar; âyette ise isimler için yapılmıştır. Hâlbuki istiare, ‘Aslanlar gördüm’, ‘hayra sağır birini gördüm’, ‘İslam perde oldu’, ‘hak aydınlattı’ ifadelerinde olduğu gibi isimler, sıfatlar ve fiiller için kullanılabilir.*

2. *O zaman âyetteki kullanım istiare olarak isimlendirilebilir mi? Bu konu tartışmalıdır. Muhakkik âlimler, bunu istiare değil teşbîh-i belîğ kabul etmişlerdir. Çünkü burada kendisi için istiare yapılan/müstearün leh/münafıklar zikredilmiştir. İstiare ise müstearün leh zikredilmeden yapılan benzetmeye denilir. Kaldı ki müstearün leh zikredilmez ve ifadede, halin delaleti ya da sözün genel dokusu olmazsa hem mecâz (menkulün ileyh), hem de hakiki anlamın (menkulün anı) kastedilmesi mümkündür.*¹⁷⁷¹

Benzer minvaldeki bir başka ayrıntılı istiare açıklaması da ‘Kıraat’ başlığı altında bir kısmına değindiğimiz “*Allah’a kesin söz verdikten sonra onu*

¹⁷⁶² Bakara Sûresi 2/41: “... وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا...”

¹⁷⁶³ Bakara Sûresi 2/16: “...اشْتَرُوا الصَّلَاةَ بِأَهْدَى...”

¹⁷⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 131.

¹⁷⁶⁵ A’râf Sûresi 7/99: “...أَقَامُوا مَكْرَ اللَّهِ...”

¹⁷⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 134. Müfessirin, sadece istiare olduğunu söyleyip hiçbir açıklama yapmadığı bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 28.

¹⁷⁶⁷ Sa’lebî, el-Keşf ve’l-Beyân, Cilt: 1, s. 159: “...كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِذْ تَتَصَرَّأَ...”

¹⁷⁶⁸ Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid el-Hüzelî (ö. 28/648), *Dîvanü’l-Hüzelîyyîn*, Dârü’l-Kavmiyye li’t-Tibâati ve’n-Neşr, Kahire 1965, Cilt: 1, s. 36: “...فَإِنَّ شَرِيْطَ الْحِلْمِ يَغْدُكَ بِالْجَهْلِ...”

¹⁷⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 131.

¹⁷⁷⁰ Bakara Sûresi 2/18: “...صُمُّكُمْ بَكُمْ عَنْيْ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ...”

¹⁷⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 76-77.

bozanlar...”¹⁷⁷² ifadesindeki *bozmak*/النقض kelimesinin izahında yer alır.¹⁷⁷³

‘النقض/fesh etmek’, terkibi bozmak demektir... Araplar, ahitleşen kişiler arasında bağlantı olduğunu ifade ettiği için ahdi, istiare yolu ile ‘ip’ olarak isimlendirmişlerdir... İşte bu belagat ilminin sırlarını ve inceliklerini gösteren bir uygulamadır. Zira burada kendisi için istiare yapılan şey zikredilmeyip onun müradifi olan kelimelerden birisi ile ona işaret edilmiştir. Söz gelimi ‘cesurdur, akranlarını parçalar’ âlimdir, insanlar kendisinden avuç avuç bilgi alır’, ‘bir kadınla evleneceksen, ona yumuşak yatak edin’ dersin. Nitekim böylelikle cesarete ve bilgiye dikkat çekerek onların birer aslan ve deniz olduğuna; kadına dikkat çekerek onun yanında ereceğin huzura vurgu yapmış olursun.¹⁷⁷⁴

Zemahşerî, Kur’ân’ın, nazım güzelliği ve sıra dışı beyanı ile erişilmez bir Kitap olduğunu, en sağlam üslup ve tertip üzere indirildiğini, bu tertibi ve akıcılığı bozacak hiçbir ifadenin Kur’ân’da yer almadığını söyler.¹⁷⁷⁵ Kur’ân’ın belâgatının, kelamın nazmında, tertibinde, birbirini kavrayışında, konusunu açıklayışında ve bunların birbirlerine sıkıca bağlılığında aranması gerektiğini belirtir.¹⁷⁷⁶ Buna bağlı olarak âyetleri tefsir ederken yukarıda zikrettiğimiz örneklerdeki gibi sadece kelime ve ifadelerdeki edebi sanatları açıklamakla da yetinmez. Bunun yanı sıra âyetteki bir kelimenin seçimi, âyetin neden o şekilde söylendiği, farklı bir şekilde söylenip söylenemeyeceği ve bunun faydasının ne olduğu gibi konular üzerinde de durur. Bir anlamda aynen gramer tahlillerindeki gibi, âyetleri belagat açısından denetlemeye, müşkil/problemli gibi gözükten yerleri çözmeye ve Kur’ân’ın kendi içindeki tutarlılığını gözler önüne sermeye çalışır. Elbette bütün bunları öncelikle âyet anlamını daha iyi belirtme ve sonrasında Kur’ân’ın mucizliğini ispat etme amacına matuf olarak yapar.

Bakara sûresinin ilk iki âyetindeki tahliller, nazım tertibi-belagat ilişkisini net bir şekilde ifade etmesi bakımından oldukça kayda değerdir.¹⁷⁷⁷ Zemahşerî ilgili âyetleri uzun bir şekilde tefsir edip dilbilim açıklamaları yaptıktan sonra Belagat İlmi açısından asıl önem arzedenin, gramer izahlarını bir kenara bırakıp buradaki dört cümlelerin¹⁷⁷⁸ hiçbir bağlaç kullanmadan her birinin bir öncekiyle gayet uyumlu ve

¹⁷⁷² Bakara Sûresi 2/27: “الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...”

¹⁷⁷³ Önemine binaen aynı örneği kısmen özetleyip, geride aktarmadığımız son kısmını da ilave ederek burada zikrediyoruz.

¹⁷⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 119-120.

¹⁷⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 99, 59, 325; Cilt: 3, s. 337, 395, 607; Cilt: 4, s. 26.

¹⁷⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 387.

¹⁷⁷⁷ الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)

¹⁷⁷⁸ 1. الم/Elif Lam Mim; 2. ذَلِكَ الْكِتَابُ/Bu kitap; 3. لَا رَيْبَ فِيهِ/ Üzerinde hiçbir şüphe bulunmayan; 4. هُدًى

bağlantılı bir şekilde nasıl peşpeşe geldiklerine bakmak olduğuna dikkat çeker. “*Bu cümlelerin belli bir tertip üzere bu şekilde gelmesi ile belagatin tam odak noktasına isabet edildiğini, nazmın güzelliğinin gereğinin uygulandığını*” belirtir.¹⁷⁷⁹

Nazma yönelik bu bakış açısını tefsiri boyunca devam ettiren müfessir, gramer ve belagat açısından doğru kabul edilebilecek bazı itirazları nazma uymadığı gerekçesiyle reddeder.¹⁷⁸⁰ Bu minvalde o, “*Ey İman edenler! Belirli bir süreye kadar birbirinize borç verdiğinizde onu yazın...*”¹⁷⁸¹ ifadesinde iki defa ‘*borç/الدين*’ kelimesinin tekrarlanmasını nazmı dikkate alarak açıklar ve

*Âyetteki ‘bi deynin/بَدَيْنَ’ kelimesinin tekrar edilmesinin sebebi devamındaki ‘onu yazın/فَاكْتُبُوهُ’ cümlesindeki zamirin işaret edeceği bir merci olması içindir. Eğer bu kelime zikredilmeseydi onun yerine ‘borcu yazın/فَاكْتُبُوا الدَّيْنَ’ denmesi gerekecekti. O zaman da âyetin nazmı/dizilişi şimdi olduğu kadar güzel olmayacaktı. der.*¹⁷⁸²

Kur’ân’ın metinsel dizilişi/nazım kadar o metinde yer alan her bir kelime seçiminin de ayrı bir edebi özelliği vardır ve elbette ki Keşşâf tefsirinde bu hususa da değinilmiştir. Nitekim “*Sana Sebe halkından gerçek bir haber getirdim...*”¹⁷⁸³ ifadesine baktığımızda ‘*nebe/نَبَا*’ yerine ‘*haber/خبر*’ kelimesi kullanılsaydı anlam yine doğru olacağı ancak durumun tasvirine daha uygun, te’kitli bir anlam içerdiği ve bir önceki kelimeyle lafız/ses bakımından daha uyumlu olduğu için ‘*nebe/نَبَا*’ kelimesinin kullanıldığı belirtilir. Böylece ifadenin, hem lafız hem de anlam bakımından güzel ve de bedî olduğu vurgulanmış olur.¹⁷⁸⁴

Keşşâf’ı diğer tefsirlerden farklı ve de ayrıcalıklı kılan özelliklerin başında - daha önce sık sık değindiğimiz üzere- onun sorgulayıcı üslubu ve bunun neticesinde ulaşılan anlamsal derinlik ve incelikler yatmaktadır. Bu üslup kendisini gramer vd.

لِّلْمُتَّقِينَ / Muttakiler için yol göstericidir.

¹⁷⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 36.

¹⁷⁸⁰ İkinci Bölümde ‘İ’câzü’l-Kur’ân’ konusunu işlerken nazma dair ayrıntılı bilgi vermiştik.

¹⁷⁸¹ Bakara Sûresi 2/283: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قَدْ آتَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...”

¹⁷⁸² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 325.

¹⁷⁸³ Neml Sûresi 27/22: “...وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ”

¹⁷⁸⁴ Birkaç sayfa önce de belirttiğimiz üzere Zemahşerî burada önce Bedi sanatından bahseder ve “*Bu ifade çağdaşların(in) Bedi diye isimlendirdikleri bir kelam türüdür. Bedi’, lafızla alakalı kelam güzelliklerindendir. Bu kelamın ya tabii olarak gelmesi veya mananın doğruluğunu ve sağlamlığını koruyacak şekilde kelam inceliklerini bilen bir kişi tarafından söylenmesi gerekir.*” tanımlamasını yapar. Ardından yukarıda aktardığımız açıklamayı yapar. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 360. Kelime seçimine yönelik diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 93; Cilt: 2, s. 113; Cilt: 4, s. 600.

konularda olduğu gibi belagat alanında da göstermektedir. Nitekim Zemahşerî, âyetleri tefsir ederken ‘denilemez miydi? Faydası nedir?’/ فما فائدة/ gibi ifadelerle edebi yönden sorgulamaya tabi tutmakta ve âyetin edebi sanatsız nasıl söyleneceğini belirterek, belagatın ve ondan mütevellit anlamın önemine dikkat çekmektedir. Örneğin “O iftirayı işittiklerinde, inanan erkek ve kadınların birbirleri hakkında hüsnü zanda bulunup, bu apaçık bir iftiradır demeleri gerekmez miydi?”¹⁷⁸⁵ âyetini incelerken “لولا إذ سمعتموه ظننتم بأنفسكم خيرا وقلتم؟” denmesi gerekirken neden muhatap sığasından ğaibe, zamirden de ism-i zahire geçildiğini sorgular. Yani iltifat sanatının neden kullanıldığını izah eder ve cevabında,

*Kınama ve azarlama muhatap üzerinde daha etkili olsun diye iltifat sanatı kullanılmış/muhataap sığasından ğaibe geçilmiş; imanda müşterek olmanın, mü'minlerin, birbirleri hakkındaki şüpheli söz ve iftiraları onaylamamaları gerektirdiğini vurgulamak için iman lafzı açıkça zikredilmiş/zamirden ism-i zahire geçilmiştir.*¹⁷⁸⁶ der.

En'âm sûresi 38. âyette fazladan iki kelimenin;¹⁷⁸⁷ A'râf sûresi 193. âyette fiil cümlesi yerine isim cümlesinin;¹⁷⁸⁸ Mü'minûn sûresi 96. âyette ismi tafdil'in kullanılması¹⁷⁸⁹ ve İbrahim sûresi 47. âyette mefulun takdimi¹⁷⁹⁰ meseleleri hep bu minvalde anlamsal etkileriyle beraber ele alınmıştır. Bu anlamsal etkiler, yukarıdaki iltifat sanatının izahındaki gibi bazen edebî tahlillerle birlikte doğrudan, bazen de “Tuttular cinleri Allâh'a ortak koştular...”¹⁷⁹¹ ifadesindeki mefulun takdimi meselesindeki gibi ‘faydası nedir?’/ فما فائدة/ sorusunun ardından dile getirilmiştir. Buradaki takdim, “ister melek ister cin, ister insan veya başka bir şey olsun herhangi

¹⁷⁸⁵ Nûr Sûresi 24/12: “لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ”

¹⁷⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 360. İltifat sanatına yönelik benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 260; Cilt: 3, s. 51.

¹⁷⁸⁷ En'âm Sûresi 6/38. âyette, “hayvanlar ve kuşlar tıpkı sizin gibi birer topluluklardır/ وَلَا ذَاتٌ وَلَا طَائِرٌ” yerine “yeryüzünde yürüyen canlılar ve kanatlarıyla uçan kuşlar, tıpkı sizin gibi birer topluluklardır./ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ” denmiş olması. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 21.

¹⁷⁸⁸ A'râf sûresi 7/193. âyette, “ha susmuştunuz/ صَمْتُمْ” yerine ‘ha suskun kalmışsınız/ صَامِتُونَ’ denmiş olması. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 188.

¹⁷⁸⁹ Mü'minûn sûresi 23/96. âyette, “iyiliği kötülükle/ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ” yerine “kötülüğü en güzel olanla/ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ” denmiş olması. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 201.

¹⁷⁹⁰ İbrahim Sûresi 14/47. âyette, “peygamberlerine vaadini bozacak/ وَغَدَاةٌ” yerine “Peygamberlerine ettiği vaatten cayacağını/ وَغَدَاةٌ رُسُلُهُ” denmiş olması. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 566.

¹⁷⁹¹ En'âm Sûresi 6/100: “وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ...”

bir mahlûku Allâh'a ortak koşmanın çok büyük bir günah olduğunu belirtmektir. *Allâh* kelimesinin *ortaklar/şurakae* kelimesine takdim edilmesi de aynı gayeye matuftur" şeklinde açıklanmıştır.¹⁷⁹²

3.2.2.3. Kelime Anlamları

Arap filolojisindeki ilk lügat denemeleri, Garibü'l-Kur'ân türündeki konu merkezli çalışmalardır. Daha sonra hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren bu sistem geliştirilerek alfabetik lügatlerin tertibine başlanmış ve kısa zamanda tekâmül ettirilmiştir. Alana getirdiği yenilikler sebebiyle bugün bizim de kullandığımız tam alfabetik lügat sistemini geliştiren ve ona son şeklini veren kişi '*Esâsü'l-Belâga*' müellifi Zemahşerî olmuştur. O, bu eserini -isminden de anlaşılacağı üzere- kendisinden önceki kitaplardan tamamen ayrı esaslara göre te'lif etmiş, kelimelerin tek başına ifade ettikleri anlamları açıklamakla yetinmeyip belagat izahlarına da yer vermiştir.¹⁷⁹³ Çünkü ona göre diğer semavî kitaplar asından belagat bakımından özel bir yere sahip olan Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi için kelimelerin lügat anlamlarının bilinmesi yeterli değildir. Bunun yanı sıra ve özellikle Arapça'nın fesahat belagat, mecaz ve diğer inceliklerine de vakıf olmak gerekir. '*Esâsü'l-Belâga*' da bu amaca hizmet etmektedir.¹⁷⁹⁴ Nitekim Zemahşerî, alfabetik tasnife göre yazdığı bu eserde kelimelerle ilgili olarak hakikat mecaz ayrımı yapar. Kelimelerin asli/lügat manasını verdikten sonra mecâzi istimaline geçer ve ilgili kelimedede mecâz mana taşıyan edebi sanatların hangisi varsa o bilgiyi de aktarır. Kaynak açısından sadece kendinden önce yazılmış lügat türü kitaplardan değil, bunlara ilaveten manzum ve mensur yazılmış edebi malzemenin tamamından yararlanır.¹⁷⁹⁵

Kur'ân söz konusu olduğunda Zemahşerî açısından kelime anlamının doğru tespiti, âyetin doğru anlaşılması anlamına gelmektedir. Bu minvalde Keşşâf tefsirine bakıldığında onun, âyetlerde yer alan her bir kelimenin anlamını tespit etmeye özen

¹⁷⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 52.

¹⁷⁹³ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, thk. Muhammed Basil Uyûn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998. Kitap tanıtımı için bkz. Hulusi Kılıç, "Esâsü'l-Belâga", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 1995, Cilt: 11, s. 357; Hûfî, ez-Zemahşerî, ss. 244-254.

¹⁷⁹⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, Cilt: 1, ss. 15-16.

¹⁷⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Hûfî, ez-Zemahşerî, ss. 245-260; Ali Özek, Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri, ss. 67-86.

gösterdiği ve bu esnada âyet, hadis, şiir, lehçe, deyim ve Arapça kullanımlardan, sahabeye, tabiine ve dilbilimcilere varıncaya kadar bütün enstrümanları kullandığı görülür. Kelime anlam bilgisine o kadar fazla yer verilmektedir ki bir anlamda bunun Keşşâf tefsirinin asıl ana omurgasını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu sebepten dolayı biz de kelime anlamlarının tespitine yönelik hususları, maddeler halinde, ayrıntılı bir şekilde sunmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kelime anlamlarıyla alakalı bu maddelere geçmeden önce şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî, kelime anlamını ya da o kelimedenden ne kastedildiği bilgisini bazen doğrudan bazen de ‘اصل معني، حقيقة، المراد’ gibi kavramlar ardından, aktarır ve çoğu zaman bu anlamın âyet ya da ifadedeki yansımasına dikkat çeker.¹⁷⁹⁶

1. Kelimelerin sözlük anlamlarını verir, ayrıntıya girmez:

Salsâl/الصَّلصال, ses çıkaran, pişmemiş, kuru çamur; *fehhar/فَخَّار*, pişmiş kuru çamur; *el-hameü/الْحَمَاءُ*, başkalaşmış kara çamur;¹⁷⁹⁷ *kıstâs/قِسْطَاس*, terazi, kantar;¹⁷⁹⁸ *katûran/كُتُورًا* ise eli sıkı, cimri demektir.¹⁷⁹⁹

2. Kelimelerin hakiki ve mecaz anlamlarına dikkat çeker: Böylece bir kelimenin asıl anlamının yanı sıra Arap dilinde daha sonradan nasıl kullanıldığı ve nihayetinde âyet anlamına etkisini belirtmiş olur.

–“*Ey iman edenler! Allâh’a ve rasûlüne hıyanet etmeyin...*”¹⁸⁰⁰ ifadesindeki

Havn/الْحَوْن kelimesi ise eksiltmek demektir. Nitekim *vefa/الْوَفَاءُ*’nın anlamı da tam yapmaktır. *Tehavvenhu/تَخَوَّنَهُ*, ‘onu noksan yaptı’ anlamında iken zamanla emanet ve vefanın zıddı olarak kullanılmıştır. Çünkü bir adama bir konuda hainlik yapıldığında, ona o konuda bir eksiklik yapılmış demektir. Araplar da mecaz/istiare yoluyla şöyle demişlerdir: ‘Kovaya ipi hainlik etti/كَوَى الدُّلُو الكُرب’, ‘ipi-merdiveni, balı sağan kişiye hainlik etti/كَوَى المَشْتَار السَّبَب’. Buralardaki araçlar koştuklarında, bir nevi sahibine hıyanet etmiş olmaktadırlar. Bu durumda âyet ‘Farzları terk ederek Allâh’a; sünnetine tabi olmayarak Resulüne hıyanet etmeyin’ anlamına gelir.¹⁸⁰¹

–“*bunu, onlardan derin kavrayış sahipleri elbette bilirdi...*”¹⁸⁰² ifadesindeki

En-nebtu/النبط kelimesi, kuyu ilk kazıldığında çıkan su demektir. *İnbat/إِنْبَات* ve

¹⁷⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 166, 580; Cilt: 2, s. 210; Cilt: 3, s. 62.

¹⁷⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 576.

¹⁷⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 675.

¹⁷⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 696.

¹⁸⁰⁰ Enfâl Sûresi 8/27: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...”

¹⁸⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 213.

¹⁸⁰² Nisâ Sûresi 4/83: “...لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...”

*istinbat/استنباط kelimeleri de, suyu ortaya çıkarmak demek olup, mecaz/istiare yoluyla, kişinin anlaşılması zor ve önemli konularda üstün zekâsı sayesinde manaları ve tedbirleri çıkarsamasını anlatmak üzere kullanılır olmuştur.*¹⁸⁰³

3. Kelimelerin diğer muhtemel anlamlarına dikkat çeker:

Zemahşerî, bir lafzın aynı anda ve aynı durumda iki farklı anlam taşımasının,¹⁸⁰⁴ mütekellimin bir ifadeden hem hakikat hem de mecaz anlam kastetmesinin sahih olmadığını belirtir, kelimeleri ve ifadeleri bu çerçevede anlamlandırır.¹⁸⁰⁵ Tabii ki bu bir kelimenin muhtemel manalarının aktarılmasına engel değildir. Nitekim Zemahşerî, kelimelerin farklı anlamlarını da zikrederek âyetin daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.

*Yüz şeklinde şekillendirilmiş anlamına gelen mesnun/مسنون kelimesi, a) Kalıba dökülüp şekil verilmiş (yani eritilen madenler nasıl heykel şekline getiriliyorsa, o şekilde bir insan sureti olarak çıkarılmış çamur), b) iğrenç kokulu anlamlarına;*¹⁸⁰⁶ *içki anlamındaki es-sekeru/السكر kelimesi, a) nebiz/نبيذ (yaş ve kuru üzüm ile hurma suyunun üçte ikisi buharlaşınca kadar pişirildikten sonra sertleşinceye kadar bekletilmiş hali) b) yiyecek katık anlamlarına;*¹⁸⁰⁷ *şidetli bir gürültüsü olup adeta kırıp geçiren fırtına anlamındaki gâsifen/قاصيف kelimesi, uğradığı her şeyi kırıp geçiren fırtına anlamına gelmektedir.*¹⁸⁰⁸

4. Kelâmî ve fikhî kavramlar söz konusu olduğunda kelimelerin sözlük ve terim anlamlarına dikkat çeker;

*Mü'min/مؤمن, sözlükte tasdik eden; ıstılahta ise ya kalbi ve dili birbiriyle uyumlu bir şekilde şahadet getiren demektir veya fasıklar için değil, sadece muttakiler için söz konusu olan övgü sıfatıdır.*¹⁸⁰⁹ *Fısk-Fasık/فاسق-فاسق, sözlükte doğru yoldan çıkmak; ıstılahta ise büyük günah işleyerek Allâh'ın emrinden çıkan kişi;*¹⁸¹⁰ *Münafık/منافق, Mü'min görüldüğü halde içten kâfir olan kişi;*¹⁸¹¹ *Hırsız/السارق, normal koruma altında olan bir malı çalan kişi;*¹⁸¹² *İtikâf/اعتكاف, ibadet maksadıyla mescide kapanmak;*¹⁸¹³ *Nesî'/نسيء ise haram bir ayı diğer aya ertelemek demektir.*¹⁸¹⁴

¹⁸⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 541.

¹⁸⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 610; Cilt: 3, s. 149.

¹⁸⁰⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 378.

¹⁸⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 576.

¹⁸⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 617.

¹⁸⁰⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 680.

¹⁸⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 174.

¹⁸¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 119.

¹⁸¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 581.

¹⁸¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 632.

¹⁸¹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 232.

¹⁸¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 270.

5. Kelimeler arasındaki anlam farklılıklarına dikkat çeker:

Zemahşerî, bazen âyette peşisıra gelen ve anlamsal farklılığı bulunan kelimeleri bu ikisi arasındaki fark nedir? Sorusunu sorarak karşılaştırmalı bir şekilde anlamlandırır.

“Gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı vareden Allâh’a hamdolsun...”¹⁸¹⁵ ifadesindeki *ceale*/جعل fiili, *var etti*/أحدث, *meydana getirdi*/أنشأ anlamları taşıdığı gibi *çevirdi-başkalaştırdı*/صير anlamına da gelebilir. *Halk*/خلق lafzında takdir (ölçüp biçme, belirleme) anlamı bulunurken *ca’l*/جعل kelimesinde tazmin (içine katma) anlamı vardır. Bu tıpkı bir şeyden bir şeyi, meydana getirmek veya bir halden başka bir hale çevirmek ya da bir yerden başka bir yere nakletmek gibidir.¹⁸¹⁶ Hz. Musa’nın annesine hitaben söylenilen “...üzülme korkma...”¹⁸¹⁷ ifadesindeki *havf-korkmak*/خوف meydana gelmesi beklenen nahoş bir olay için kederlenmeye; *hüzün-üzülmek*/حزن ise geçmişte meydana gelmiş nahoş bir olay için kederlenmeye denir.¹⁸¹⁸ Aynı şekilde *raht*/الرهط ve *nefer*/النفر kelimeleri arasında da farklılık vardır. *Raht*, 3-10 ya da 7-10 kişi, *nefer* ise 3-9 arasında değişen insan topluluğunu ifade etmek için kullanılır.¹⁸¹⁹

Zemahşerî bir kelimenin sözlük ya da âyetteki anlamını tespit ederken bazen zıt kelimelerden de yararlanır. Böylece “eşya zıddı ile kaimdir” prensibiyle hem kelime anlamını net bir şekilde tespit etmiş hem de kelimeler arasındaki farklılığa dikkat çekmiş olur. Örneğin *afv*/العفو, gayret ve zorluk anlamındaki *cehd*/الجهد’in,¹⁸²⁰ *veyl*/الويل, kurtuluş anlamındaki *ve’l*/الوأل’in,¹⁸²¹ *taktîr*/التقدير, ise harcamada haddi ve ölçüyü aşmak anlamındaki *israf*/إسراف’ın zıddıdır. Bu haliyle *taktîr*, kısmak ve daraltmak anlamına gelir.¹⁸²²

¹⁸¹⁵ En’âm Sûresi 6/1: “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ”

¹⁸¹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 3.

¹⁸¹⁷ Kasas Sûresi 28/7: “... وَلَا تَحْزَنْ وَلَا تَحْزَنْ”

¹⁸¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 393.

¹⁸¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 172.

¹⁸²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 262.

¹⁸²¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 538.

¹⁸²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 292.

6. Kelimelerin, Arap Dilinde nasıl kullanıldığına dikkat çeker:

Bir kelimenin anlamını verdikten sonra ‘*bu kelime Arapların şu sözüdür*’/من قولهم’ ifadesiyle o kelimenin günlük hayattaki kullanımını belirtmeye özen gösterir. Böylece hem kelimenin doğru anlamını tespit etmiş hem de Kur’ân’ın en fasih Arapça ile gönderilmiş bir ilâhî kitap olduğunu ve bu haliyle Arapların kendi dillerindeki bir kitabın benzerini getirmedeki acziyetlerini yani Kur’ân’ın mu’cizliğini ispatlamış olur. Yukarıda konunun başında da belirttiğimiz üzere, bu onun *Esasü’l-Belaga* adlı lügat çalışmasında da başvurduğu yöntemlerden birisidir. Nitekim Keşşâf’ta aşağıda aktardığımız ‘*mütebbber*’/مُتَبَبَّر¹⁸²³ ve ‘*ishan*’/إِشَان¹⁸²⁴ kelimeleri ve daha niceleri, Arapların konuşmalarından yola çıkarak anlamlandırılmış ve bunun üzerine âyet anlamı inşa edilmiştir.

-“*Mutebber*’/مُتَبَبَّر”, kelimesi, “*harap hale getirilmiş*’/مُدْمَرٌ”, “*kırılmış*’/مَكْسَرٌ” anlamındandır. Bu kelime Arapların bir şey kırıldığında söyledikleri ‘*kırık kalp*’/إِنَاءٌ مُتَبَبَّرٌ ifadesinden alınmıştır. Nitekim altın kırıntılara da ‘*et-tibr*’/التبر’ denilir. Böylece âyette ‘*Allâh onların dinlerini benim elimle dağıtıp yıkacak, putlarını kıracak ve toz duman edecektir*’ denilmiş olmaktadır.¹⁸²⁵

-‘*Ishan*’/إِشَان’, çok fazla öldürmek ve bunu abartılı bir şekilde yapmak anlamına gelir. Bu *fiil* (yüşinu/يُشِنُ) Arapların, yaraları kişiyi hareket edemeyecek hale getirdiğinde söyledikleri ‘*yaraları onu bitkin hale getirdi*’/أُشِنَتْه الجراحات ve bir kişinin üzerinde hastalığın ağırlığı ve şiddeti hissedildiğinde söyledikleri ‘*hastalık onu bitkin hale getirdi*’/أُشِنَهُ المرض’ sözlerinden alınmıştır. Bu fiiller, yoğunluk ve sertlik anlamındaki ‘*es-sehanetü*’/الشخانة’ den türemiştir. Yani inkârcıların ölümünü yaygınlaştırıp, küfrü zelil edip zayıflatmadıkça, istila edip ezerek İslam’ı yücelip, güç kazandırıcaya dek esir olmak yoktur. Esir almak ancak bundan sonra olur.¹⁸²⁶

7. Farklı kıraatlere göre değişen kelime anlamına dikkat çeker:

Önceki bölümlerde def’aten, Zemahşerî’nin birçok konuda farklı ihtimalleri göz önünde bulundurduğundan ve bunun Keşşâf tefsirinin önemli özelliklerinden birisi olduğundan bahsetmiştik. Zemahşerî, bu yöntemini kelime anlamlarında da uygulamış, kelimenin farklı okunuşuna/kıraatlere göre değişen anlama dikkat

¹⁸²³ A’râf Sûresi: 7/139: “onların inandıkları din yok olmaya mahkûmdur”/إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَبَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ

¹⁸²⁴ Enfâl Sûresi: 8/67: “Küfrün belini kırıp yeryüzünde hâkim olmadıkça hiçbir peygambere esir almak yakışmaz”/مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُشْرَى حَتَّى يُغْلِبَ فِي الْأَرْضِ

¹⁸²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 150.

¹⁸²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 235-236.

çekmiştir. Örneğin Zemahşerî, “onların kalplerini katılaştırdık”¹⁸²⁷ ifadesinin onları yardımsız, yüzüstü bıraktık, lütuf ve ihsanlarımızdan mahrum kıldık. Sonunda da kalpleri katılaştı demek olduğunu söyler ve buradaki *kâsiyyeten*/قاسية kelimesinin, Abdullah ibn Mesud tarafından *gasiyyeten*/قسية şeklinde okunduğunu belirterek şu açıklamayı yapar;

Kasiyyeten/قسية, kalpleri kötü, saflığını yitirmiş, mağşuş bir hal almış anlamına gelir. Kelime bu haliyle Arapların bozuk, sahte para anlamındaki dirhemün *gasiyyün*/قسي درهم sözünden alınmış ‘katılık’ anlamındaki ‘kasvet/القسوة’ten türemiştir. Çünkü altın ve gümüş saf maden halinde iken yumuşaktır fakat başka madenlerin katılması ile sertleşir ve katılaştır.¹⁸²⁸

“Kim Rahman’ın zikrini dikkate almazsa”¹⁸²⁹ ifadesindeki görmezden gelmek-
dikkate almamak/يعش fiili içinde benzer bir açıklama söz konusudur.

Ya’şul/يغش fiili ‘şın’ harfinin fethasıyla da (ya’şe/يغش) da okunmuştur. Bu iki okuyuş arasındaki anlam farkı şudur: İnsanın gözünde bir hastalık bulunduğu anda *aşiyel*/عشى denilir (aşiyel-ya’şâ). İnsanın gözünde bir hastalık olmadığı halde, sanki körmüş gibi baktığında *aşâ*/عشا denilir (aşâ-ya’şû). Bunun bir benzeri, tapal bir kişinin yürüyüşü için *arice*/عرج (arice-ya’recü); topal olmadığı halde topalmış gibi yürüyen bir kişinin yürüyüşü için *arece*/عرج (arece-ya’recü) fiilinin kullanımında vardır.¹⁸³⁰

8. Bazı kelimelerin farklı lehçelerdeki anlamlarına dikkat çeker:

İkinci Bölümde, ‘Garîbü’l-Kur’ân’ başlığında lehçeler konusuna ayrıntılı bir şekilde ele almış ve özetle, Keşşâf tefsirinde lehçelerin büyük çoğunluğunun kıraatler bağlamında ele alındığını az bir kısmının ise kelime anlamlarını ifade etmek için kullanıldığını söylemiştik. Tekrara düşmemek adına oradakilerden farklı bir iki örnekle bu kısmı bitirmek istiyoruz.

Zemahşerî’nin açıklamalarına göre *parçalar* anlamındaki *idîn*/عذين kelimesi

Kureys Lehçesinde *büyyü*;¹⁸³¹ *ümit etmek* anlamındaki *reca*/الرجاء kelimesi **Tihame lehçesinde** *korku*;¹⁸³² bir putun özel adı olan *ba’l*/البعل kelimesi **Yemen lehçesinde**

¹⁸²⁷ Mâide Sûresi 5/12: “...وجعلنا قلوبهم قاسية...”

¹⁸²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 615.

¹⁸²⁹ Zuhurf Sûresi 43/36: “...وَمَنْ يَغْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ...”

¹⁸³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 250-251.

¹⁸³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 590.

¹⁸³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 272, 281.

Rabb;¹⁸³³ *dondurucu soğuk* anlamındaki *zemherîr/الزمهرير* kelimesi **Tay Lehçesinde** Ay; anlamına gelmektedir.¹⁸³⁴

9. Kelimelerle birlikte terkip anlamlarına dikkat çeker. Böylece kelime anlamına ilaveten o terkiple Kur'ân'da ne kastedildiğini belirtmiş ve bazen de terkinin edebi yönünü izah etmiş olur. Elbette ki bizim burada bahsettiğimiz deyim dışı ifadelerdir. Deyimlerle ilgili husus, bir sonraki başlıkta ayrıyeten ele alınacaktır. Örneğin Zemahşeri'ye göre;

- “Kim iyi bir işe aracı olursa ondan bir payı vardır. Kim de kötü bir işe öneyak olursa ondan bir payı vardır...”¹⁸³⁵ ifadesindeki

eş-Şefâatü'l-Hasene/الشفاعة الحسنة, kendisiyle bir müslümanın hakkının gözetildiği, bir müslümandan bir kötülüğün defedildiği ya da bir müslümana bir fayda temin edildiği, karşılığında rüşvet alınmadan sadece Allâh rızasının gözetildiği, Allâh'ın belirlediği cezalardan veya kişilerin haklarından herhangi birinin çiğnenmediği meşru bir konudaki aracılıktır. *eş-Şefâatü's-Seyyie* ise bunun tam zıddıdır.¹⁸³⁶

- “...sizden ağır bir söz aldı”¹⁸³⁷ ifadesindeki

el-Misâku'l-Ğalîz/الميثاق الغليظ, birlikte bir yaşam sürme ve bir yastığa baş koyma hakkı demektir.¹⁸³⁸

- “... Çeneleri üzeri secdeye kapanırlar”¹⁸³⁹ ifadesindeki

el-Hurûr li'z-Zakn/الحرور للذقن ise yüziüstü düşmek demektir. Çenenin yani sakalın toplandığı kısmın zikredilmiş olmasının sebebi, secdeye kapanan kimsenin yüzünün önce bu kısmının yere temas ediyor olmasıdır.¹⁸⁴⁰

10. Kelime anlamlarını, âyet, hadis, şiir, kıraat, deyim, ve bedevilerin/ Arapların günlük hayattaki kullanımlarından selef ve dilbilimcilerin açıklamalarına varıncaya kadar birçok açıdan destekler. Az önce yukarıda da değindiğimiz üzere bu çok yönlülük, onun kelime anlamını tespit etme hususunda Arap diline kattığı yeniliğin bir göstergesidir. Biz önceki bölümlerde bu hususlardan bazılarını ayrıntılı bir şekilde değinmiştik. Dolayısıyla burada meramımızı aksettirecek örnekleri doğrudan aktarıp zaten örnekler çok açık ve net olduğundan herhangi bir açıklama ya da yoruma yer vermeyeceğiz.

¹⁸³³ Zemahşeri, Keşşâf, Cilt: 4, s. 60.

¹⁸³⁴ Zemahşeri, Keşşâf, Cilt: 4, s. 670.

¹⁸³⁵ Nisâ Sûresi 4/85: “مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كَيْلٌ مِنْهَا...”

¹⁸³⁶ Zemahşeri, Keşşâf, Cilt: 1, s. 543.

¹⁸³⁷ Nisâ Sûresi 4/21: “... وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا...”

¹⁸³⁸ Zemahşeri, Keşşâf, Cilt: 1, s. 492.

¹⁸³⁹ İsrâ Sûresi 17/107: “... يَخْرُجُونَ لِلْذِّقَانِ سُجَّدًا...”

¹⁸⁴⁰ Zemahşeri, Keşşâf, Cilt: 2, s. 699.

Zemahşerî'ye göre;

Âyet

“...müttakiler için yol göstericidir”¹⁸⁴¹ ifadesindeki

el-Hüda/الهدى kelimesi, es-Sûra/السرى ve el-Büka/بكى vezninde masdar olup, kişiyi amacına ulaştıran kılavuz demektir. Dalalet/الضلالة kelimesinin zıddı olması da bunu gösterir. “Bunlardır işte hidayet karşılığı dalaleti satın alanlar”¹⁸⁴² ve “kimin doğru yolda, kimin de apaçık bir dalalette olduğu...”¹⁸⁴³ âyetlerindeki kullanımlar da bu şekildedir.¹⁸⁴⁴

Hadis-Siir

“Nihayet afiyete ulaşmış da...”¹⁸⁴⁵ ifadesindeki

Afev/عَفْوٌ fiili, Arapların ‘bitki yetiştirdi, büyüdü/عفا النبات’ ‘yağı ve tüyü arttı/عفا الشحم’ sözlerinden alınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in “sakalı uzatınız”¹⁸⁴⁶ hadisi de bu kabildendir. Şair Hutay’a da bu minvalde (ö. 59/678) ‘dere kenarlarının sert ve yaban otları gibi, bitkisi gürleşmiş’¹⁸⁴⁷ beytini söylemiştir.¹⁸⁴⁸

Kıraat

“Hani kaçıyordunuz ya...”¹⁸⁴⁹ ifadesindeki

Tusidül/تُصِيدُ filinin masdarı olan isâd/إِصْعَادٌ, yeryüzünde gidip uzaklaşmak, anlamındadır. Arapçada, dağa çıktı, tırmandı anlamında ‘saide fi’l-cebeli/صعد في الجبل’, yeryüzünde yürüdü gitti anlamında ‘es’ada fi’l-ardi/أُصْعِدْنَا فِي الْأَرْضِ’ denilir. Nitekim ‘es’adna min Mekke ile’l-Medineti/أَصْعَدْنَا مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ’, Mekke’den Medine’ye gittik denilmektedir. Hasan-ı Basrî bu kelimeyi ‘dağa tırmanma’ anlamında iz tas’adüne/إِذْ تَصْعَدُونَ/ diye okumuştur. Ancak Übeyy b. Kab’ın ‘إِذْ تَصْعَدُونَ فِي الْوَادِي’ şeklindeki kıraati ilk anlamı desteklemektedir.¹⁸⁵⁰

Devim-Siir

“De ki; sabahın Rabbi’ne sığınırım”¹⁸⁵¹ ifadesindeki

Felak/الفلق, sabah demektir. Çünkü sabah gecedan çıkartılmaktadır. Dolayısıyla felak/الفلق, ism-i meful anlamında (yani çıkarılmış), faal/فعل vezninde, bir

¹⁸⁴¹ Bakara Sûresi 2/2: “... هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”

¹⁸⁴² Bakara Sûresi 2/16: “... أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى...”

¹⁸⁴³ Sebe’ Sûresi 34/24: “لَعَلَّيْ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ”

¹⁸⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 35.

¹⁸⁴⁵ A’râf Sûresi 6/95: “... حَتَّىٰ عَفَوْا...”

¹⁸⁴⁶ “... وَأَعْفُوا اللَّحْمَ”. Ebü’l-Hüseyn Müslim, Sahih-i Müslim, Taharet, 16, Hadis No: 50.

¹⁸⁴⁷ Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik Absî Hutay’e (ö. 45/665), *Dîvânu Hutay’e bi-Rivayeti ve Şerhi İbni’s-Sikkât*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 96: “مُسْتَأْجِدُ الْقُرْبَانِ عَافَ نَبَاتُهُ”

¹⁸⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 132.

¹⁸⁴⁹ Âl-i-İ İmrân Sûresi 3/153.

¹⁸⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 427.

¹⁸⁵¹ Felak Sûresi 115/1: “قُلْ أَغُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ”

kelimedir Nitekim bir Arap deyiminde “O sabahın doğuşundan daha açıktır/ هو أبين من فلق الصبح”¹⁸⁵² denilmektedir.

“Rabbi onu kabul etti...”¹⁸⁵³ ifadesindeki

Tekabbele/تقبل fiilinin istakbele/استقبل (karşıladı) anlamında olması da caizdir. Bu tıpkı teaccele/تعجل fiilinin, ista'cele/استعجل; tekassâ/تقصي fiilinin, isteksâ/استقصي manasında kullanılması gibidir ve Arap dilinde çok yaygındır.

İstakbeleha/استقبلها ifadesi, Arapların bir işin daha ilk başında hemen onu alan kişi için söyledikleri istekbele'l-emra/استقبل الأمر kullanımından alınmıştır. Kutamî de (ö. 101/720) şöyle demiştir.

En iyi iş, daha baştan önünü aldığın iştir.

Peşinden sürüklenip gittiğin değil.¹⁸⁵⁴

Yine ‘işin önünü al/bقوابله’ şeklindeki deyim de buna örnektir. Bu durumda âyetin anlamı; “Meryemi daha en başında, doğar doğmaz güzelce kabul ederek aldı” şeklinde olur.¹⁸⁵⁵

Bedevilerin/Arapların günlük hayattaki kullanımı

“Çünkü o, birdaha Rabbine dönmeyeceğini sanıyordu”¹⁸⁵⁶ âyetindeki

Yahûr/يَهِو kelimesi, döner anlamına gelmektedir. Nitekim Lebid b. Rebîa (ö. 40/660) da bir beytinde “Daha önce parlayan bir ışık iken, küle dönüşür”¹⁸⁵⁷ demiştir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre o, “ben: bedevi bir kadının kızını “hûrî/رجعي/dön” diye çağırdığını duyuncaya kadar “yehuru/يَهِو/döner” lafzının ne demek olduğunu bilmiyordum.”¹⁸⁵⁸ demiştir.¹⁸⁵⁹

Selef¹⁸⁶⁰

“O’na oğullar ve kızlar isnat ettiler...”¹⁸⁶¹ ifadesindeki

Haraka/خرق fiili, isnat ettiler anlamındadır. Bu, Ehl-i Kitab olan iki grubun İsa Mesih ve Üzeyr hakkındaki sözleriyle, Kureys’in melekler hakkındaki sözlerini

¹⁸⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 820: “...”. Ayrıca ‘فلق الصبح’ ifadesi için bkz. Zemahşerî, **el-Müstaksâ fi Emsâli'l-Arab**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, Cilt: 1, s. 32, 199.

¹⁸⁵³ Al-i İmran Sûresi 3/37: “فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا...”

¹⁸⁵⁴ Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücaşii Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), **Meâni'l-Kur'ân**, thk. Hüda Mahmûd Karaa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990, Cilt: 425, 552; Zemahşerî, el-Fâik fi Garibi'l-Hadis, Cilt: 4, s. 88: “وَحَيَّرَ الْأَمْرَ مَا اسْتَقْبَلَتْ مِنْهُ ... وَلَيْسَ بِأَنْ تَتَّبِعَهُ أَتْبَاعًا”.

¹⁸⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 358.

¹⁸⁵⁶ İnşikâk Sûresi 84/14: “إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ”

¹⁸⁵⁷ Ebû Akil Lebid b. Rebîa (ö. 41/661), **Dîvânu Lebid b. Rebîa el-Amirî**, thk. Hamdu Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, 2004, s. 58: “يَحُورُ رمادا بعد إذ هو ساطع”.

¹⁸⁵⁸ Abdullah İbn Abbas b. Abdilmuttalib Kureşi (ö. 68/687-88), **Mesâil-ü Nâfi' b. Ezrak an Abdillâh İbn Abbâs**, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, el-Ceffân ve'l-Câbî, 1993, ss. 54-55.

¹⁸⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 727. Benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 477.

¹⁸⁶⁰ Üçüncü bölümün başında, sahabe ve selef tefsiri bölümünde, sahabenin kelime anlamlandırmasına yönelik ayrıntılı bilgi yer aldığından burada Zemahşerî'nin en fazla başvurduğu kaynaklardan birisi olan Hasan Basri'den bir örnek aktardık.

¹⁸⁶¹ Enâm Sûresi 6/100: “... وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ...”

haber vermektedir... Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) *haraka*/خرق kelimesinin anlamı sorulduğunda şöyle demiştir: Bu Arapça bir kelimedir. Araplar, bir adam mecliste yalan söylediğinde bazıları ona 'Attı, uydurdu vallahi! / قد خرقها / والله' derlerdi.¹⁸⁶²

Dilciler

“Gemilerin denizi yarararak gittiğini görürsün...”¹⁸⁶³ ifadesindeki

Mahr/المخر kelimesi, geminin pruvasıyla (ön ve baş tarafıyla) suyu ikiye ayırmasıdır. *Ferra*'dan (ö. 207/822) '*Mahr*, gemilerin giderken rüzgârda çıkardıkları sestir' anlamı nakledilmiştir.¹⁸⁶⁴

“Buruk yemişli...”¹⁸⁶⁵ ifadesindeki

Hamt/الحمط kelimesi, misvak ağacı demektir Ebû Ubeyde'den (ö. 18/639) *hamt*'ın 'dikenli olan her ağaç' anlamı nakledilmiştir. *Zeccac* (ö. 311/923) ise *hamt*'ın 'acılığından dolayı yenmeyen her türlü bitki' olduğunu söylemiştir.¹⁸⁶⁶

3.2.2.4. Deyimler

Bilindiği üzere dilin birçok ögesi vardır. “Belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan söz”¹⁸⁶⁷ diye tanımlanan deyim de bu öğelerden birisidir ve dilin ayrılmaz bir parçasıdır. Arapçada deyim kelimesini karşılamak için *ta'bir*, *terkib*, *ıstılah* ve *mesel/emsal* gibi kavramlar kullanılır. Bu kavramların ilk dönem anlamları incelendiğinde bunlardan hiçbirisinin doğrudan deyim ifade etmediği ve deyim bu kelimelerin ancak tali anlamları arasında kendisine yer bulduğu görülür. Bunların, *deyim* anlamını kazanmalarının daha sonraki dönemlere ait bir özellik olduğu dikkati çeker. Bu süreçle birlikte deyimler, özel bir adlandırmaya ya da nitelendirmeye gerek kalmadan atasözleriyle beraber *mesel* adı altında değerlendirilmişlerdir.¹⁸⁶⁸ Nitekim Zemahşerî de 3641 tane Arap

¹⁸⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 53.

¹⁸⁶³ Nahl Sûresi 16/14: “...وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ رُفُودًا فِيهِ...”

¹⁸⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 598. Karşılaştırma için bkz. Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, Cilt: 1, s. 98.

¹⁸⁶⁵ Sebe' Sûresi 34/16: “...دَوَائِي أُلْجِلْ خَطِّ...”

¹⁸⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 576. Zemahşerî'nin *hamt* için seçmiş olduğu 'misvak ağacı anlamı' Halil b. Ahmet'e aittir. Kendisi bu ismi belirtmemiştir. Karşılaştırma için bkz. Halil b. Ahmed (ö.175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, Cilt: 4, s. 227; Ebû İshak İbrâhim b. Sehl Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbü'hü*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, Cilt: 4, s. 249.

¹⁸⁶⁷ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Cilt: 3, s. 35.

¹⁸⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülcelil Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, ss. 40-51.

darb-ı meselini/atasözünü incelediği *el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab* adlı bir kitap kaleme almıştır. Bu kitapta *Esâsü'l-Belâğadaki* yöntemi takip etmiş, atasözlerini ilk kelimelerine göre alfabetik olarak sıralayarak ayrıntılı tahlillerde bulunmuştur. Kitabın içinde atasözleriyle beraber deyimlere de yer vermiştir.¹⁸⁶⁹

Keşşâf tefsiri nazar-ı dikkate alındığında burada öncelikli olarak iki sorunun cevaplandırılması gerekmektedir.

1. Zemahşerî Keşşâf tefsirinde deyim tanımı yapmış mı?

Zemahşerî, *mesel*/مِثْل'in benzer demek olan *misl*/المِثْل anlamına geldiğini ve sonradan halk arasında yaygınlaşan, kıssası ile hissesi uyumlu olan sözler için *mesel* dendiğini belirtmiş¹⁸⁷⁰ ve herhangi bir olay ya da duruma yönelik bir kullanımın *mesel* sayılabilmesi için gereken hususlara da temas etmiştir. *Mesel* kelimesinin geçtiği âyet tefsirlerinde yaptığı açıklamalara göre bir nitelemenin *mesel* sayılabilmesi için, anlaşılması zor hususları, gizli ve incelikli anlamları açıklaması, soyut olanı somut, uzakta olanı göz önündeymiş gibi göstermesi, benzetme ögesini içermesi, sıra dışı, güzel ya da ilginç telakki edilmesi ve kişiyi hayrete sevk etmesi gerekmektedir.¹⁸⁷¹ Bütün bunlarla bahsedilen elbette ki *deyimler* değil *darb-ı meseller*dir. Çünkü müfessir **a)** bu açıklamalarını darb-ı mesel kavramının geçtiği ayetlerde yapmış, **b)** mesellerin Kur'ân'ı Kerim'de olduğu gibi diğer ilahi kitaplarda da çokça yer aldığını hatta gerek Hz. Peygamber'in, gerek diğer peygamberlerin gerekse filozofların sözlerinde yaygın bir şekilde kullanıldığını ve İncilde meseller adında bir sûrenin de bulunduğunu belirtmiştir.¹⁸⁷²

İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları* adlı doktora tezinde Zemahşerî'nin *meseli/deyimi*, “*Hüsn-ü kabul ve hayretle karşılanan çarpıcı niteleme veya olay*” diye tanımladığını belirtmiştir. Ancak kanaatimizce bu *meselin* tanımı değildir ve Zemahşerî de Keşşâf tefsirinin hiçbir yerinde doğrudan *mesel/deyim'in*

¹⁸⁶⁹ Bir önceki ara başlıkta aktardığımız ‘فلق الصبح’ deyimini bkz. Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab*, Cilt: 1, s. 32, 199. Kitabın yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hûfî, *ez-Zemahşerî*, ss. 254-260.

¹⁸⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 72.

¹⁸⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 72; Cilt: 2, ss. 532; 565, 621-622; Cilt: 3, s. 171.

¹⁸⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 72. TC Kültür Bakanlığı tarafından baskısı yapılan Keşşâf Tefsiri tercümesinde mütercim, İncille ilgili bir dipnot düşmüş ve Zemahşerî'nin bahsettiği bu sûrenin İncil de değil, Ahd-i Atik'teki ‘Süleyman'ın Meselleri’ bölümü olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, çev. Komisyon, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, Cilt: 1, s. 220.

tanımını yapmamıştır. Zira Bayer'in tanım olarak aktardığı bu ifadelerin yer aldığı metnin tamamı okunduğunda âyette “*mesel olmayan bir şeyin nasıl mesel diye isimlendirildiği*” sorusuna yanıt arandığı ve bu soruya “*güzel ya da ilginç olarak telakki edilen niteleme ya da olay, genel kabul gören mesellere benzediği ve âlimler nazarında güzel ve ilginç kabul edildiği için mesel kabul edilmiştir*” şeklinde bir cevap verildiği görülmektedir. Görüldüğü üzere bu cümleler, meseli değil, bir olgunun mesele nasıl benzediğini ya da diğer bir ifadeyle meselle ortak noktasını, benzeme yönünü/vechü’ş-şebahi anlatmaktadır. Dolayısıyla tanım olması söz konusu değildir.¹⁸⁷³

2. Zemahşerî deyimini karşılığı olarak hangi kavramı kullanmış?

Kur’ân’ı Kerim ve tefsirler mevzubahis olduğunda deyimlerle ilgili iki husus dikkati çeker. Bunlardan **birincisi** Kur’ân’daki; **ikincisi** de âyetlerin izahındaki deyimlerdir. Kur’ân’daki deyimlerin neler olduğu ayrı bir araştırma ve tartışma konusu olmakla birlikte, bunlar Zemahşerî tarafından daha ziyade teşbih, temsil ve kinaye gibi belagat konuları çerçevesinde ele alınmış ve edebi yönleri ile anlamsal etkileri dikkate alınarak izah edilmiştir. Nitekim Abdülcelil Bilgin, az önce yukarıdaki dipnotta kaynak gösterdiğimiz “*Kur’ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşâf’i*” adlı doktora çalışmasında kendi kriterlerine göre tespit ettiği 115 deyimini Keşşâf tefsirindeki açıklamalarına yer vermiş, bunların Türkçe meallerde nasıl tercüme edildiğini belirtmiş ve bazı önerilerde bulunmuştur. Örneğin A’râf sûresindeki “*Adamakıllı pişman olduklarında...*”¹⁸⁷⁴ ‘سَقَطَ فِي يَدَيْهِ’ tabiri, Zemahşerî’nin açıklamalarına göre herhangi bir şeyden dolayı duyulan şiddetli pişmanlığı ifade etmek için kullanılır. Çünkü adamakıllı pişman olup hayıflanan kişi, kederinden ve üzüntüsünden elini ısıtır. Böylece ağzı eline değdiğinden sanki pişmanlığı eline düşmüş gibi olur. Nitekim âyette de ‘*düştü*’ سَقَطَ fiili ‘*ellerine*’ فِي أَيْدِيهِمْ ifadesine isnat edilerek, kinaye yolu ile İsrailoğulları’nın ‘*buzagıya tapmaktan dolayı hissettikleri ciddi pişmanlık*’ dile getirilmiştir. Ayrıca Zeccâc da bunun ‘*pişmanlık, kalplerine ve nefislerine düştü*’ anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁸⁷⁵ Bütün bunlar, aslında müfessir

¹⁸⁷³ Karşılaştırma için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 171; İsmail Bayer, Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları, s. 228.

¹⁸⁷⁴ A’raf Sûresi 7/149: “وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ...”

¹⁸⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 160; Zeccâc, Meâni’l-Kur’ân, Cilt: 2, s. 378.

açısından deyim de olsa bir Arap dili ögesinin Kur'ân'da bulunmasının değil; belagatin ne denli önemli olduğunu gösteren açıklamalardır. Yani diğer bir ifadeyle - sık sık tekrarladığımız üzere- asıl önem arzeden Kur'ân'ın mu'cizliğidir ve onun da en can alıcı noktası belagattir diyebiliriz.

Konuyla ilgili Abdülcelil Bilgin'in kitabına almadığı bir diğer deyim açıklaması Mülk sûresindeki "...onun üzerinde yürüyün..."¹⁸⁷⁶ âyetinde geçmektedir. Zemahşerî'ye göre buradaki

'veryüzünün omuzlarında yürümek/المشي في مناكبها' ifadesi, boyun eğdirip itaat ettirmede en mükemmel anlamı ifade eden bir deyim/meseldir. Çünkü iki omuz/منكب ve ense kökü, devenin en ince ve binicinin ayakla basıp da üzerinde durması en uzak olan yeridir. Deve, omzunda yürünebilecek/منكبها bir hale geldiği zaman alabildiğine itaatkâr ve uysallaşmış olur.¹⁸⁷⁷

Bu örneklerle âyetlerdeki deyimlerin Zemahşerî tarafından nasıl açıklandığına kısmen temas etmiş olduk. Bu konu ayrıntılı bir şekilde incelendiğinden, bizi asıl ilgilendiren ve bu kısma ait ikinci hususa yani 'deyimlerle âyetlerin izahı' ve dolayısıyla Zemahşerî'nin deyim için hangi kavramı kullandığı meselesine değinerek konuya devam etmek istiyoruz.

Dilbilim konularına özen gösteren, kelimeleri anlamlandırırken, dilsel izahlar yaparken, dilin bütün enstrümanlarını kullanan Zemahşerî'nin deyimler için tek bir kavram kullandığını ve deyimleri atasözlerinden, Arapça kullanımlardan çok kesin çizgilerle ayırdığını söylememiz pek mümkün değildir. Ancak deyimlerin zikredildiği yerlere bakıldığında onun –bir önceki başlıkta örneklerini aktardığımız- *Arapların sözü/قولهم* gibi kalıpların yansırı bunlara nazaran az da olsa *mesel/مثل* ya da bu kökten türemiş *emsal/امثال* gibi kavramları kullandığı görürüz. Fakat bu kelimelerin sadece *deyimi* değil, darb-ı mesel,¹⁸⁷⁸ misal/örnek,¹⁸⁷⁹ temsil/tasvir,¹⁸⁸⁰ benzetme,¹⁸⁸¹ gibi başka anlamları karşılamak için de kullanıldığını unutmamak gerekir.

Bu minvalde Keşşâf tefsirine bakıldığında anlamı daha iyi vurgulamaya

¹⁸⁷⁶ Mülk Sûresi 65/15: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"

¹⁸⁷⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 580.

¹⁸⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 290.

¹⁸⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 25.

¹⁸⁸⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 93.

¹⁸⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 112.

yönelik olarak bazı âyet, ifade ve kelime anlamlarının deyimler yardımıyla açıklandığı görülmektedir. Bu hususlarla ilgili *emsal*/امثال terimi peşinden kullanılan birkaç deyim açıklamasını aktararak konuyu bitirmek istiyoruz.

- “O, sizin için yeşil ağaçtan ateş çıkarandır”¹⁸⁸² âyetinde ağaçla ateşin elde edilmesinden bahsedilmektedir. Zemahşerî bu âyetin tefsirinde öncelikle, yeşil ağaç su içerdiği için ateşi söndürmesi gerekirken, yeşil ağaçtan su elde edilebilmesinin Yüce Allâh’ın bir mucizesi olduğunu belirtir. Ona göre bu ağaçlar, çakmaktaşı durumundaki *merh* ve *afard*’dır. Nitekim Arapların, “Her ağaçta ateş vardır, fakat bilhassa *merh* ve *afarda* fazlasıyla vardır”¹⁸⁸³ deyimini de bunu ifade etmektedir. Ayrıca Zemahşerî, bunlardan nasıl ateş elde edildiğini de izah eder. Afar (erkek) üstteki çakmak taşıdır, *merh* (dişi) ise alttaki taşıdır. Bunlardan misvak gibi iki dal alınır, ikisi de yemyeşildir, içlerinden suları damlarken birisi, öteki üzerine sürtülür ve nihayetinde Allâh’ın izni ile bunlardan ateş çıkar.¹⁸⁸⁴

-“De ki: Ey Ehl-i Kitap! Siz hiçbir şey (din) üzerine değilsiniz...”¹⁸⁸⁵ ifadesi Zemahşerî’ye göre “bozulduğu ve batıl olduğu için ‘şey’ denilebilecek kadar bir değeri kalmayan, herhangi bir şekilde kâle alınabilecek bir din üzere değilsiniz” anlamına gelmektedir. Nitekim Arapçada bir şeyin önemsizliğini bildirmek için ‘*bu hiçbir şey değil*’¹⁸⁸⁶ denilir. Ayrıca Arapların bu anlamı destekleyen ‘*Hiç’den daha az*’¹⁸⁸⁷ şeklinde bir deyimleri de vardır.¹⁸⁸⁸

- “O büyük felaket geldiğinde”¹⁸⁸⁹ âyetindeki ‘*et-tâmmetü*/الطامة’ kelimesi ‘her şeyin üzerine çıkan ve onları bastıran felaket’ demektir. Nitekim Arapça da kelimenin bu anlamda kullanıldığı ‘*Vadi(nin suları) aktı da yatağını doldurup, kıyılarından taşı*’¹⁸⁹⁰ deyimini vardır.¹⁸⁹¹

Sonuç olarak Zemahşerî’nin âyetleri tefsir ederken bir dil ögesi olması

¹⁸⁸² Yâsîn Sûresi 36/80: “الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا...”

¹⁸⁸³ “في كل شجر نار. واستمجد المرخ والعفار”

¹⁸⁸⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 31.

¹⁸⁸⁵ Maide Sûresi 5/68: “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ...”

¹⁸⁸⁶ “هذا ليس بشيء”

¹⁸⁸⁷ “أقل من لا شيء” deyimini için bkz. Deyimi için bkz. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî (ö. 400/1009), *Cemheretü’l-Emsâl*, Dâr-u Fikr, Beyrut, trs., Cilt: 2, s. 115

¹⁸⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 660. Bir başka örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 446.

¹⁸⁸⁹ Nâziât Sûresi 79/34: “فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى”

¹⁸⁹⁰ “جرى الوادي فطم على القرى” deyimini için bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü’l-Emsâl*, Cilt: 1, s. 322.

¹⁸⁹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 697.

hasebiyle deyimlerden yararlandığını, nelerin deyim olup olmadığı hususunda çok net bir tavrı sergilemeyip darb-ı mesel/atasözü, deyim, deyiş ve Arapça kullanımların hepsini aynı kategoride ele aldığını söyleyebiliriz.¹⁸⁹²

3.2.2.5. Şiirler

Keşşâf tefsiri, şiirler nazar-ı dikkate alınarak incelendiğinde iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi *Kur'ân ile şiirin karşılaştırılması*; ikincisi ise dilbilimsel bir araç olarak, oldukça yoğun bir şekilde, belli bir metot dâhilinde, *âyet tefsirlerinde şiirlerden yararlanılmasıdır*. Biz de bu minvalde burada önemine binaen öncelikle Zemahşerî'nin Kur'ân-şiir ve peygamber-şairlerle ilgili görüşlerini, mümkün mertebe araya yorum katmaksızın, kendi ifadeleriyle bir bütün halinde doğrudan aktarıp ardından asıl ana temamız olan ikinci hususa, şiirle istişad konusuna değineceğiz.

Bilindiği üzere Araplar, henüz yazının mütedavil olmadığı bir dönemde, kitabî bilgi ve kurallara dayanmayan fakat gelenekleri teşekkül etmiş bir nazım sanatına, beşeri duyguları ifade edebilen işlek bir şiir diline sahiptiler ve onların İslamiyet'ten önceki hayatlarından kalan en büyük sanat eserleri şiirleriydi.¹⁸⁹³ Vahyin nüzulüyle birlikte bir kısım Arap/Müşrik, Hz. Peygamber için şair, mecnun; Kur'ân için ise şiir, sihir, kehanet ve efsane gibi nitelemeler yaptılar¹⁸⁹⁴ ve mahir oldukları bir sanat dalıyla (şiir-hitabet) vahyi karşılaştırarak, onu da insan ürünü gibi göstermeye çalıştılar.¹⁸⁹⁵ Onlar temelde

Eğer bu Kur'ân, insanların bildikleri sözlerden farklı olarak Allâh kelâmı olsaydı, o zaman, tıpkı hatip ve şairlerin yazılarında gördüğümüz üzere parça parça, sûre sûre, âyet âyet, olayların ve hadiselerin gelişimine göre inmezdi. Çünkü şairler ve hatipler, her an yaşanan hadislerden ve baş gösteren ihtiyaçlardan hareketle, aklına geldikçe azar azar, bölümler halinde yazarlar, hiçbir şair ya da hatip, şiirlerinden oluşan divanını ya da risalelerini tek

¹⁸⁹² Keşşâf tefsirinde *mesel* kavramı, mesel-temsîl ve bunların değeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Bayer, Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları, ss. 226-236.

¹⁸⁹³ Nihad M. Çetin, **Eski Arap Şiiri**, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 1.

¹⁸⁹⁴ Enâm Sûresi 6/25; Şuarâ Sûresi 26/224-227; Yâsin Sûresi 36/69-70; Tûr Sûresi 52/29-31; Hâkka Sûresi 69/40-43.

¹⁸⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 217; Cilt: 2, s. 589; Cilt: 3, s. 163, 194, 195, 337; Cilt: 4, s. 192, 469.

seferde oluşturmazlar. Dolayısıyla eğer Allâh, kitabını tek seferde inzal etmiş olsaydı, şairlerin bu âdetine muhalefet etmiş olurdu.¹⁸⁹⁶

tezini savundular. Kur'ân da onlara; “Eğer Muhammed’e indirmekte olduğumuz Kur'ân’dan şüphede iseniz hadi siz de onun benzeri bir sûre getirin!..”¹⁸⁹⁷ türündeki **meydan okuma/tehaddî** âyetleriyle karşılık verdi¹⁸⁹⁸ ve peygamberin şair, kâhin ya da mecnun; Kur'ân’ın da bir şiir kitabı olmadığını deklare etti.¹⁸⁹⁹

Nitekim şair, beyitleri zihninde tasarlayan, düzenleyen ve sonra onları dile döken kişidir.¹⁹⁰⁰ Şiir ise -içerik bakımından- kendisine mal edilmiş cılız ve bozuk sözlerden ibarettir. Peygamberler, bu tür şiirleri söylemezler ve söyleyenleri de takip etmezler.¹⁹⁰¹ Hz. Muhammed de “Şairlerin peşinden ancak ahmaklar gider.”¹⁹⁰² âyeti müvacehesinde cahiliye dönemindeki şairlerin yalanlarına, abes sözlerine, hicivlerine, soya sopa dil uzatmalarına, aşk şiirlerine, iki yüzlülüklerine, layık olmayı övmelerine hiçbir zaman iştirak etmemiş ve çok sevmesine rağmen hiçbir zaman şiir söylememiştir.¹⁹⁰³ Çünkü Allâh’u Teâlâ peygamberlik mesajına uygun olmadığından ona şiir söyleme kabiliyeti vermemiştir.¹⁹⁰⁴ Ancak bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber’in,

“Ben peygamberim yok bunda yalan,
Ben Abdu'l-Muttalib'in oğlu(nun oğlu)yum”¹⁹⁰⁵

“Sen kanayan bir parmaktan başka bir şey misin,
Allah'ın yolundadır senin bu karşılaştıkların”¹⁹⁰⁶

gibi şiire benzeyen ifadeleri de vardır. Bunlar şiir değil, herhangi bir sanat gayesi güdülmeksizin, içgüdüsel olarak söylenmiş sözlerdir. Çünkü birçok kişinin

¹⁸⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 217.

¹⁸⁹⁷ Bakara Sûresi 2/23: “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...”.

¹⁸⁹⁸ Diğer tehaddî âyetleri için bkz. Yûnus Sûresi 10/38; Hûd Sûresi 11/12; İsrâ Sûresi 17/88; Tûr Sûresi 52/34.

¹⁸⁹⁹ Şuarâ Sûresi 26/224-227; Yâsin Sûresi 36/69-70; Tûr Sûresi 52/29-31; Hâkka Sûresi 69/40-43.

¹⁹⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 539.

¹⁹⁰¹ Zemahşerî peygamberlerin şair olmadıkları görüşünü, Hz. Âdem’in öldürülen oğlu için şiir şeklinde bir mersiye/ağıt söylediği iddiasını reddederken söylemektedir. Zemahşerî’nin Peygamberlerin şairliği ve şiirle ilgili görüşleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 626.

¹⁹⁰² Şuara Sûresi 27/224: “وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ”

¹⁹⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 343.

¹⁹⁰⁴ Yasin Sûresi 36/69: “Biz ona şiir öğretmedik ve bu ona uygun da değildir.../لَهُ”

¹⁹⁰⁵ “أَنَا الَّذِي لَا كَذِبَ ... أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ” : Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 312, Hadis No: 18491; Buhârî, Camiu’s-Sahîh, Kitabü’l-Cihad ve’s-Siyer, 52, Hadis No: 2709.

¹⁹⁰⁶ “هَلْ أَنْتَ إِلَّا أَصْبَعٌ دَمِيتَ ... وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتَ” : Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 312, Hadis No: 18819; Buhârî, Camiu’s-Sahîh, Kitabü’l-Cihad ve’s-Siyer, 9, Hadis No: 2648.

konuşmasında ve yazılarında rastlanabilecek bu tür kafiyeli sözler, hiç kimse tarafından şiir diye adlandırılmamıştır. Kaldı ki Halil b. Ahmed de bir beytin yarısı kadar veya daha kısa beyit şekilleriyle söylenmiş recezleri (*recez-i meştur*)¹⁹⁰⁷ şiir kabul etmemiştir.¹⁹⁰⁸

Hız. Peygambere gönderilen *vahiy*, şiir değil “*yalnızca öğüt ve apaçık bir Kur’ân’dır.*”¹⁹⁰⁹ İnsanlara, cinlere ve bütün âlemlere Allâh tarafından gönderilmiş semavi bir kitaptır.¹⁹¹⁰ **Şiir**, belli bir anlamı ifade etmek için beşer tarafından söylenmiş vezinli, kafiyeli sözlerden oluşmaktadır. Vahyin metinleşmiş hali olan Kur’ân ile şiir arasında, kaynak, içerik ve dilsel özellikler bakımından herhangi bir münasebet söz konusu değildir. Evet, Allâh kelamı olan ve ilahi buyrukları içeren Kuranda da şiirdeki kafiye benzer fasılalar vardır.¹⁹¹¹ Fakat şiirler mevzu bahis olduğunda şairlerin, vezni ve kafiye tutturmak için anlam arayışı içine girdikleri ve yer yer anlamı metne feda ettikleri görülür. Kur’ân’da ise metin-anlam birlikte bir bütündür ve birbirlerini tamamlar niteliktedir. Bu bağlamda Kur’ân ve şiirin ortak noktası sadece Arapça olmalarıdır. Ortak dil kullanımından mütevellit benzerlikler olmakla birlikte gerek diziliş/nazım, gerek üslup ve gerek mesaj bakımından her ikisi de birbirlerinden tamamen farklıdır.¹⁹¹²

Peki, bütün bunlar Zemahşerî’ye göre İslam’ın şiir karşıtı olduğu, Hız. Peygamber’in, şairi ve şiiri sevmediği anlamına gelir mi? Tabii ki hayır. Zira az önce yukarıda ilgili âyetlere paralel olarak¹⁹¹³ Zemahşerî’nin kendi dilinden doğrudan aktardığımız şiir ve şairlerle ilgili eleştiriler, vahyin kaynağını Allâh dışında başka bir varlığa dayandırmaya, şiirlerden yola çıkarak Kur’ân’ın, Hız. Muhammed’in kendi sözü olduğunu ispat etmeye çalışan, nüzul zamanındaki Müşrikler ile sonrasında hala bu düşünceye sahip olan kişilere yöneliktir. Nitekim bizzat Kur’ân-ı Kerim, Allâh’a

¹⁹⁰⁷ **Recez**: Aruz sisteminde bir bahir adıdır. Vezni altı defa müstefilün şeklinde gelen bir tür şiire veya bahire denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 34, s. 509.

¹⁹⁰⁸ Halil b. Ahmed, Kitâbü’l-Ayn, Cilt: 6, s. 64; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 27.

¹⁹⁰⁹ Yasin Sûresi 36/69: “إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ”

¹⁹¹⁰ Yûsuf 12/104; Sâd 38/87; Tekvîr 81/27: “إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ”

¹⁹¹¹ Zemahşerî Ahzâb sûresi 33/67. âyetteki “السَّبِيلَا” kelimesinin sonuna elif harfinin ‘sesi salıvermek için’ ilave edildiğini söyler ve böylece âyetdeki fasılının şiirdeki kafiye gibi yapıldığını belirtir. Bunun faydasının, bir kelamın bittiği ve yeni bir cümle başlandığını bildirmek olduğunu belirtir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 562.

¹⁹¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 26.

¹⁹¹³ Şuarâ Sûresi 26/224-227; Yâsin Sûresi 36/69-70; Tûr Sûresi 52/29-31; Hâkka Sûresi 69/40-43.

inanana, O'nu çokça anana, salih amel işleyen ve haksızlık karşısında kendini savunan mü'min şairleri bu yargılamanın dışında tutmuştur.¹⁹¹⁴ Çünkü onlar, *bazen* Allâh'ın birliği ve yüceliği hakkında, insanları hakka ve güzel ahlaka davet etmek, Hz. Peygamberi, sahabeyi ve salih insanları övmek, *bazen de* kendilerini hicveden Müşrik şairlere karşı üstün gelmek için şiir söylemişler ve bundan daha fazla Allâh'ı zikredip Kur'ân okumuşlardır. Kaldı ki Kur'ân'da şiirden de öte zulme uğrayanların kötü söz söylemesine,¹⁹¹⁵ haddi aşanlara misliyle mukabe edilmesine dahi izin verilmiştir.¹⁹¹⁶ Bütün bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in Ka'b b. Malik'e "*Kureyşi hicvedin. Canım elimde olan Allâh'a yemin ederim ki, bu onlara, ok yağıdırmanızdan daha zararlıdır*"¹⁹¹⁷ ve Hassan b. Sabite de "*(şiir) söyle ey Hassan, Ruhu'l-Kuds seninledir*"¹⁹¹⁸ sözleri de ortadadır. Dolayısıyla İslam'a göre, içeriği günahla kirlenmemiş şiirlerin söylenmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Zira şiir de bir tür kelimadır. Onun güzeli, güzel; çirkini ise çirkin söz kabilindendir.¹⁹¹⁹

Zemahşerî başta olmak üzere bu bakış açısına sahip olan birçok Müslüman, İslam'ın ilk yıllarından itibaren şiirler yazmışlar, bize insanların yaşayışlarının, duygu ve düşünce dünyalarının, kelimelere döküldüğü en güzel örnekleri sunmuşlardır. Bu şiirler, edebi değerlerinin yanı sıra şairlerin kişiliklerini ve dönemlerinin panoramik halini yansıtmaları bakımından oldukça kayda değerdir.¹⁹²⁰

¹⁹¹⁴ Şuarâ Sûresi 26/227: "إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ"

¹⁹¹⁵ Nisâ Sûresi 4/148: "لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ..."

¹⁹¹⁶ Bakara Sûresi 2/194: "...فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ..."

¹⁹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 299, Hadis No: 18673; s. 302, Hadis No: 18711; Buhârî, Câmiu's-Sahih, Zikru'l-Melâike, 6, Hadis No: 3041.

¹⁹¹⁸ İbn Ebî Şeybe, Musannef, Cilt: 5, s. 273, Hadis No: 26020; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 298, Hadis No: 18665.

¹⁹¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 344-345.

¹⁹²⁰ Zemahşerî de alanın araştırmacıları tarafından kayda değer bulunan Dîvânü's-Şi'r/ Dîvânü Edeb isimli bir eser kaleme almıştır. 5407 beyitten oluşan bu eser Dîvânü'z-Zemahşerî adıyla hem tahkik hem de şerhedilmiştir. İlk muhakkik Abdüssettâr Dayf'in ifadeleriyle "*Bu şiirlerde fakir ve mütedeyyin ailesi, mücadeleci hayatı, heveskâr gençliği, zahidane yaşlılığıyla insan Zemahşeri müşahede edilmektedir. Şiirler, onun kişisel özelliklerini çok açık bir şekilde resmetmektedir. O, bu dizelerde ilim ve edebiyat aşığı bir âlim, tutkulu, iradesi güçlü, gururlu, dindar, Arabî ve Arapça'yı seven, mutaasıp bir Mutezili, mezhebini seven bir Hanefî olarak görülmektedir. Bütün bunların yanında şiirleri, önde gelen devlet adamlarıyla temasını, rihlelerini, hoca ve arkadaşlarına vefasını ortaya koyması bakımından onun sosyal hayatını da yansıtmaktadır.*" Bkz. Zemahşerî, **Dîvan-ı Cârullah ez-Zemahşerî**, thk. Abdüssettâr Dayf, Kahire, Müessetü'l-Muhtar, 2004, s. 10. Ayrıca diğer bir tahkik çalışması ve şerh için bkz. Ali Abdullah Abd-i Amr, **Tahkîk-u Dîvânî'z-Zemahşerî ve Dirâsetü Şi'rihi**, Basılmamış Doktora tezi, Ezher Üniversitesi, Mısır, 1979; Şerh için bkz. Zemahşerî, Dîvan-ı Cârullah ez-Zemahşerî, şerh. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Daru Sadır, Beyrut, 2008. Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Orhan Özel, Keşşâf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi, s. 63.

Zemahşerî'nin Kur'ân-şiiir ve peygamber-şairlerle ilgili görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra, konunun başında belirttiğimiz ikinci hususa, genelde Arap dilinin özelde dilbilimsel tefsirin en önemli öğelerinden birisi olan, şiirle istiṣhad/şiiirden yararlanma konusuna değineceğiz.

İslâmın ilk yıllarından itibaren tefsirde şiire başvurmayı hoş karşılamayan kişilerin varlığından söz etmek mümkündür.¹⁹²¹ Ancak buna rağmen geçmişten günümüze Kur'ân'ı anlama ve anlamlandırma çabası içine giren birçok müfessir, âyetleri gerek dilbilimsel gerek anlamsal açıdan izah ederken, İslâm öncesi ve sonrası dönem şairlerinin şiirlerinden yararlanmışlardır.¹⁹²² Bu müfessirler -durumun hassasiyetinin farkında olduklarından- her şairi ve şiiri kayda değer bulmayıp, zaman içinde alanın erbabınca belirlenen birtakım tasnifleri dikkate almışlardır. Bu tasnifler şiirlerin, *niteliğine* ya da *söylendiği devre* göre ayrıştırılması, bir kısmının kabulü diğer bir kısmının ise reddedilmesinden ibarettir. Tefsir başta olmak üzere Temel İslâm Bilimlerinin alt dallarında eser yazan ve şiirle istiṣhad eden kişiler, -yararlandıkları şiirlerin niteliğinden emin olsalar gerek- daha ziyade devirlere göre yapılan tasnifi ve değerlendirmeleri dikkate almışlardır. İyi bir dilbilimci ve de şair olan Müfessirimiz Zemahşerî, tam da bu noktada dilcilerin genel kabulüne muhalefet etmiş ve kendinden sonrakileri kısmen etkisi altına almıştır.

Şöyle ki; hicri ikinci y.y.'ın sonlarından itibaren şairleri **Câhili, İslâmî, Muhadramî ve Müvelled/Muhdes/Müteahhir** diye dört tabakaya ayıran dil âlimleri, bunlar içinden Muhdes şairlerin lügat ve nahivde delil kabul edilemeyeceklerine, onların şiirleriyle sadece anlamı desteklemek için istiṣhad edilebileceğine dair görüş birliği içine varmışlardır.¹⁹²³ Müvelledûn tabakasının Abbâsîlerden itibaren Arap

¹⁹²¹ Ebûbekir Muhammed b. Kasım İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), **Kitâbu İzâhı'l-Vakf ve'l-İbtidâ**, thk. Muhiddin Abdurrahman Ramazan, Matbaatu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimaşk, 1971, Cilt: 1, s. 100; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Cilt: 2, s. 67; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Cilt:1, s. 58.

¹⁹²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Ögmüş, **Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2010.

¹⁹²³ **Câhili**: İslâm'dan önce yaşayıp şiir yazmış, **Muhadramî**: Hem câhiliye devrinde hem de İslâmî dönemde yaşayıp şiir yazmış, **İslâmî**: İslâmî dönemde ve Emevî devrinde yaşayıp şiir yazmış, **Müvelled/Muhdes/Müteahhir**: Daha sonraki devirlerde yaşayıp şiir yazmış olanlara denir. Şairlerin **Câhili, İslâmî, Muhadramî** şeklinde üç tabakaya ayıran ve bu alanda yazılan ilk eserlerden birisi için bkz. İbn Sellam el-Cumahi, (ö. 231/846), **Tabakatu Fuhuli's-Şuara**, thk. Mahmûd Muhammed Şakir, Dâru'l-Medenî, Cidde, trs.. Aynı eserde tabakaların tanımı için bkz. Cilt: 1, ss. 23-24. Bu dört tabakanın tanımı, kapsamı, şairleri ve delil kabul edilip edilemeyeceklerine dair bilgiler için bkz. Ebû Ali Hasan İbn Reşik el-Kayrevanî (ö. 456/1064), **el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Ciyl,

asillı olmayan Beşşâr b. Bürd (ö.167/783-84) ile başladığı nazar-ı dikkate alınacak olursa bu, İslamiyetin yakın öncesi ve sonrasını kapsayan, yaklaşık 350 yıllık bir zaman zarfında yazılan şiirlerle -sadece anlamı desteklemek için- istişhad edilebileceği anlamına gelmektedir.¹⁹²⁴

Zemahşerî de bazen *Ebû Temmâm* (ö. 231/846) ve *Ebû Firâs el-Hamdânî* (ö. 357/968) gibi isim zikrederek; bazen de ‘*Muhdes şairlerden birinin şiirinde*’ gibi ifadelerle isim vermeden Muhdes/Müvelled şairlerin şiirlerinden yararlanmıştır.¹⁹²⁵ Ancak o, şairlerden ve şiirlerden haberdar olmasına ve yukarıda bahsettiğimiz genel kabulü bilmesine rağmen, bu tür şiirlerden sadece anlamsal değil aynı zamanda dilbilimsel konuların izahında da yararlanmıştır. Bunların içinden bizim için en önemli olanı Ebû Temmâm’dır. Zira Zemahşerî Habîb b. Evs/Ebû Temmâm’ın şiirleriyle birçok yerde¹⁹²⁶ istişhad etmiş ve bunlardan birinde bu tür şiirlerden neden yararlandığının gerekçesini de sunmuştur. Onun Bakara sûresi 20. âyetteki gramer konusunun izahında, şiirinden yararlandığı Ebû Temmâm hakkındaki ifadeleri şu şekildedir.

Habîb b. Evs her ne kadar şiirleri dilde kullanılmayacak sonraki dönem şairlerinden olsa da, kendisi Arap dilini iyi bilenlerdendir. Öyleyse onun bu sözlerini geçmiş şairlerden naklettiği rivayetler gibi değerlendirdi. Dikkat edersen âlimler (delil gösterecekleri zaman) ‘bunun delili Ebû Temmâm’ın Dîvanu’l-Hamâse’sidir.’¹⁹²⁷ derler. Rivayetine ve sağlamlığına güvendikleri için o söze itimad ederler.¹⁹²⁸

Beyrut, 1981, Cilt: 1, ss. 90-93; Abdülkadir b. Ömer el-Bağdadi, (ö.1093/1682), **Hizanetü’l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisani’l-Arab**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1997, Cilt: 1, ss. 5-18. Ayrıca müvelled şairlerin şiirleriyle anlamı desteklemek için istişhad edilebileceğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû’l-Feth Osman ibn Cinnî (ö. 392/1001), **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, Cilt: 1, s. 24.

¹⁹²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Rahmi Er, “Müvelledün”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2006, Cilt: 37, s. 227; Harun Öğmü, “Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi” **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü Sempozyumu**, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2009, s. 345-362; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Şair”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2010, Cilt: 38, ss. 298-301.

¹⁹²⁵ Müvelledün şairlerden Ebû Firâs el-Hamdânî için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 524-525; Muhdes şairlerden birinin şiirinde ifadesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 39; Cilt: 4, s. 672. Ebû Temmâm’la ilgili örnekler ana metinde verilecektir.

¹⁹²⁶ Yukarıdaki dipnotlarda kaynak olarak gösterdiğimiz eserlerde Zemahşerî’nin bir yerde Ebû Temmâm’ın şiiriyle istişhad ettiği bilgisi yer almaktadır ki bu doğruyu yansıtmamaktadır. Zira Zemahşerî bazen şairin bizzat ismini (Ebû/Ebî Temmâm, Habîb b. Evs) bazen de seçme şiirlerinden oluşan kitabını (Beytü’l-Hamâse/Dîvânü’l-Hamâse) zikrederek birçok yerde alıntı yapmıştır. Şairin isminin geçtiği yerler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 77, 113; Cilt: 4, s. 136, 822. Şairin derleme kitabının isminin geçtiği yerler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 87, 109; Cilt: 2, s. 436; Cilt: 3, s. 316, 323, 515; Cilt: 4, s. 256, 654.

¹⁹²⁷ Zemahşerî Keşşâf tefsirinde ‘beytü’l-hamâse/بيت الحماسة’ ifadesini defaatle zikretmiş ve her birinde Ebû Temmâm’ın Arap şairlerin seçme şiirlerinden derleyerek hazırladığı **Dîvanu’l-**

Böylece Zemahşerî, Arap diline hâkimiyeti gerekçe gösterip, Muhdes bir şairin şiirini kabul etmiş ve kendisinin de belirttiği genel kuralın dışına çıkmıştır. Elbetteki Zemahşerî'yi iyi bilenler açısından bu, şaşılacak bir durum değildir. Zira daha önce belirttiğimiz üzere o, benzer tavrını kıraat konusunda da aynen göstermiş ve Arap Dilini daha iyi bilen kişilerin kıraatlerinin tercih edilmesi gerektiği söylemişti.¹⁹²⁹

Araştırmacılar, Zemahşerî'nin bu tavrının kendinden sonra Radiyyüddin el-Esterâbadî tarafından da aynen takip edildiğini fakat bunun daha geniş kitleleri etkisi altına almayan istisnâ bir durum olduğunu söylemektedirler.¹⁹³⁰ Biz bu iddianın tam doğru olmadığı ve Radiyyüddin ile ilgili kısmın tekrar tetkik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira Radiyyüddin, İbn Hacib'in *Şâfiye* ve *Kâfiye* kitaplarının şerhlerinde şiirle istişhad ederken Ebû Temmâm'dan yararlanmıştır. Hatta Şafiye şerhinde Ebû Temmâm'ın şairliğinden, şiirleriyle istişhad edilip edilemeyeceğinden bahsedip *el-Hamâse* kitabı hakkında bilgi de vermiştir.¹⁹³¹ Ancak bu iki kitabın hiçbirinde şiirleri, ne doğrudan Ebû Temmâm'a nispet etmiş ne de onun dîvanının ismini zikretmiştir. Ayrıca bu iki kitap üzerinde yapılan tahkik çalışmaları şiirlerin, Ebû Temmâm'ın cahiliye ve İslam dönemine ait seçme Arap şiirlerinden derleyerek hazırladığı *el-Hamâse* adlı eserinden alındığını tespit etmiş ve şairlerinin dipnotlarda ismini tek tek zikretmiştir.¹⁹³² Dolayısıyla bizim tereddütle yaklaşıp tekrar tetkik edilmesini gerekli gördüğümüz husus, *el-Hamâse*'de yer alan bu şiirlerin, Muhdes

Hamâse/Hamâsetü'l-Kübrâ'yı kastederek orada yer alan şiirleri kullanmıştır. Biz de buna binaen çeviriyi '*Ebû Temmâm'ın Dîvanu'l-Hamâsesi*' şeklinde yapmayı uygun gördük. Ebû Temmâm'ın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm Habîb b. Evs", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, Cilt: 10, s. 241. Dîvânü'l-Hamâse ve Keşşâf tefsirindeki bir şiir karşılaştırması için bkz. Ebû Temmam, *Divanu'l-Hamâse*, s. 98; Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 109.

¹⁹²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 87.

¹⁹²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 1, s. 330; Cilt: 2, s. 725; Cilt: 4, s. 38.

¹⁹³⁰ Bu iddia ilk defa Abdülkadir Bağdadi tarafından ortaya atılmış ve günümüzde Harun Ögmüş tarafından devam ettirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkadir Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisani'l-Arab*, Cilt: 1, ss. 6-7; Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, ss. 100-106.

¹⁹³¹ Radiyyüddin Necmeddin el-Esterabadî (ö. 686/1287), **Şerhu Şafiyeti İbni'l-Hacib**, thk. Muhammed Nur Hasan, Muhammed Zagraf, Muhammed Muhiddin Abdülhamid, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1975, Cilt: 4, s. 8.

¹⁹³² Eserlerde geçen Ebu Temmam'a ait bütün şiir örnekleri için bkz. Radiyyüddin el-Esterabadî (ö. 686/1287), **Şerhu Şafiyeti İbni'l-Hacib**, Cilt: 2, s. 284, 329; Cilt: 3, s. 323; Cilt: 4, s. 8, 49, 203, 278, 298, 331, 332, 387, 476, 486; **Şerhu'r-Radiyyü ale'l-Kafiyeti li-ibni'l-Hacib**, thk. Yusuf Hasan Ömer, Câmîatü Karyunus, Libya, 1975, Cilt: 1, s. 125, 235, 382, 460; Cilt: 2, s. 88, 373; Cilt: 3, s. 22, 67, 143, 343, 379; Cilt: 4, s. 55, 93, 156, 158, 219, 251, 288, 312, 353, 371, 434.

şairlerin ilki kabul edilen Beşşâr b. Bürd'den (ö.167/783-84) önce mi yoksa sonra mı söylendiğinin tespiti meselesidir. Eğer önce söylenmişse ancak o takdirde Radiyyüddin için yukarıda söylenen iddia doğru olacaktır.

İyi bir dilci ve de şair olan dîvan sahibi Zemahşerî, edebi yönden kayda değer gördüğü bütün şiirlerle dönem ayrımı gözetmeksizin (*Câhilî, İslâmî, Muhadramî ve Müvelled*) istişhad etmiş ve tefsirinde farklı kategorilerde 800'ün üzerinde beyte yer vermiştir. Bunları bazen “قال الشاعر , كما قالت , وأنشد , وفي ملح بعضهم , كقولہ , وبعضہم , ومنہ” gibi terimler ardından isimsiz bir şekilde,¹⁹³³ bazen de şairlerinin ismiyle nakletmiştir.¹⁹³⁴

Kaynak açısından çoğunlukla İmruulkays b. Hucr (ö. m. 540 dolayları),¹⁹³⁵ Nabiğa ez-Zübyani (ö. m. 604),¹⁹³⁶ Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. m. 609),¹⁹³⁷ Kâ'b b. Halef el-Ganevî (ö. m. 610),¹⁹³⁸ Antere b. Şeddâd (ö. m. 614)¹⁹³⁹ Ebû Şüreyh Evs b. Hucr (ö. m. 620),¹⁹⁴⁰ Meymûn b. Kays (ö. 7/629),¹⁹⁴¹ Ümmü Amr Tûmâdır bint Amr eş-Şerîd/Hansâ (ö. 24/645)¹⁹⁴², Ebû Saîd Şemmâh b. Dırâr (ö. 30/650),¹⁹⁴³ Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660),¹⁹⁴⁴ Ebû Müleyke Mâlik el-Absî (ö. 59/678),¹⁹⁴⁵ Hassân b. Sâbit (ö. 60/680),¹⁹⁴⁶ Ebû'l-Velîd Ebû Zübeyd et-Tâî (ö. 62/681-82),¹⁹⁴⁷ Nabiğa el-Ca'dî (ö. 65/685),¹⁹⁴⁸ Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât (ö. 75/694),¹⁹⁴⁹ Ebû Mâlik Gıyâs el-Ahtal (ö. 92/710-11),¹⁹⁵⁰ Ebû's-Şa'sâ' Abdullah b. Ru'be (ö. 97/715-16),¹⁹⁵¹ Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728),¹⁹⁵² Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib et-Temîmî/Ferezdak (ö. 114/732),¹⁹⁵³ Gaylân b. Ukbe Zürrumme (ö. 117/735),¹⁹⁵⁴ Ebû Temmâm Habîb b.

¹⁹³³ Örnekler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 69, 77, 85, 137, 194, 218, 257.

¹⁹³⁴ Örnekler için bkz. Gaylân b. Ukbe Zürrumme (ö. 117/735), Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 23; Nabiğa el-Ca'dî (ö. 65/685), Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 556.

¹⁹³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 658.

¹⁹³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 142.

¹⁹³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 180.

¹⁹³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 456.

¹⁹³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 74.

¹⁹⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 626.

¹⁹⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 283.

¹⁹⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 253.

¹⁹⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 666.

¹⁹⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 22.

¹⁹⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 142.

¹⁹⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 376.

¹⁹⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 560.

¹⁹⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 556.

¹⁹⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 362.

¹⁹⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 792.

¹⁹⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 446.

¹⁹⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 53.

¹⁹⁵³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 295.

Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846),¹⁹⁵⁵ Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965)¹⁹⁵⁶ gibi şairlerden yararlanan Zemahşerî, kitap ismi olarak sadece bir yerde Müberred'in el-Kamil'ini zikretmiştir.¹⁹⁵⁷ Bunun yanı sıra bizzat kendi şiirleriyle de istişhadda bulunmuş fakat bu şiirlerin kendisine ait olduğunu belirtmemiştir.¹⁹⁵⁸

Zaman zaman aynı şiiri tekrar tekrar kullanan Zemahşerî,¹⁹⁵⁹ bazı araştırmacılar tarafından hatalı şiir nakletmekle ve şiirleri yanlış şairlere nisbet etmekle itham edilmiştir.¹⁹⁶⁰ Bu itham bize göre de doğru bir ifade olmakla birlikte 800 den fazla beytin yer aldığı bu kadar kısa ve özlü bir tefsir için ciddi bir eksiklik değildir. Nitekim Keşşâf tefsirindeki her bir beyti açıklayan ve bu beyitler hakkında bize ayrıntılı bilgiler sunan Muhibbuddin Efendi (ö.1016/1607) ile Muhammed Ulyân el-Merzûkî (ö.1355/1936) eserlerinde ileri sürülen bütün bu hususları en ince ayrıntısına varıncaya kadar ele almış ve okurların hizmetine sunmuşlardır. Bu araştırmalar, bahsi geçen hataların Keşşâf'ın kıymetine halel getirecek derecede çok fazla olmadığını göstermektedir.¹⁹⁶¹

¹⁹⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 181.

¹⁹⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 113.

¹⁹⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 412.

¹⁹⁵⁷ Zemahşerî'nin Keşşâf'ta

“Bir rüya gördüm sonra onu tabir ettim... Böyle rüyaları hep iyi tabir etmişimdir”

”رَأَيْتُ رُؤْيَا ثُمَّ عَبَّرْتُهَا ... وَكُنْتُ لِلْأَخْلَامِ عَبَّارًا“

beytini kullanmış ve bunun Müberred'in el-Kamil'inde geçtiğini belirtmiştir. Karşılaştırma için bkz. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900), **el-Kâmil fî'l-Lügati ve'l-Edeb**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1997, Cilt: 2, s. 38, Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 474;

¹⁹⁵⁸ Zemahşerî kendi şiirlerini -mütevazî tavrından olsa gerek- isimsiz bir şekilde gibi “من ,كما قال القائل” gibi terimler ardından zikretmektedir. Aşağıdaki beytin karşılaştırması için bkz.

“Sonunda tek bir kötü gün olan huzurlu bir ömrün balı bile acı ota benzerken,
Bir an huzurlu olup, ardından kötü bir ömür geçirsen nasıl olur bir düşün!”

مَسْرَّةُ أَخْقَابٍ تَلْقَيْتُ بَعْدَهَا ... مَسَاءَ يَوْمِ أَرْوَيْهَا شَيْبَةُ الصَّابِ

”فَكَيْفَ بِأَنْ تَلْقَى مَسْرَّةَ سَاعَةٍ ... وَرَاءَ تَقْصِيْبِهَا مَسَاءَ أَخْقَابِ“

Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 296; Dîvânü'z-Zemahşerî, şerh. Fâtîma Yusuf el-Haymî, s. 46.

¹⁹⁵⁹ Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. m. 609)

(İhtiyaç günü bir dostu yanına gelse) şöyle der:

”Ne kayıptır malımr, ne de seni ondan yoksun bırakırım/ولا خرم/”

beyti için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 537; Cilt: 2, s. 384, 692; Cilt: 3, s. 266.

¹⁹⁶⁰ Kaynak olarak kullandığımız Keşşâf metniyle birlikte basılı olan İbn Müneyyir'in el-İntisaf'ı ile el-Merzûkî'nin Meşâhidü'l-İnsâf'ında bu tür hatalara dikkat çekilmiştir. Bu hataların tamamını incelemek konumuzun sınırlarını aşacağından bu hususa burada sadece dikkat çekmekle yetineceğiz. Her iki eleştiriye yönelik birer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 14 (2. dipnot); Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 308 (4. Dipnot).

¹⁹⁶¹ Muhibbuddin Efendi, Tenzilü'l Âyât Ale's-Şevâhidi mine'l-Ebyât; Muhammed Ulyân el-Merzûkî, **Meşâhidü'l-İnsâf Alâ Şevâhidi'l-Keşşâf**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1935.

Bu başlık altında son olarak Zemahşerî'nin hangi konularda şiirlerden yararlandığı meselesine değinmek ve şiirlerle örneklendirerek konuyu bitirmek istiyoruz.

Bu bağlamda Keşşâf tefsirine bakıldığında Zemahşerî'nin *âyet/ifade/kelime anlamları, sarf/sözcük çekimi, nahiv/söz dizimi ve belagat/edebiyat konuları ile kıraatleri* açıklamak, bu konulara ait farklı görüşleri ya da *kelâmî konulardaki görüşünü desteklemek* amacıyla şiirlerden sık sık yararlandığı ve bazen de şiirleri açıkladığı görülmektedir.¹⁹⁶² Önceki kısımlarda ve özellikle bundan önceki dört alt başlıkta bu konuların hemen hemen hepsine yönelik kısa bilgiler sunulmuş ve şiir örnekleri verilmişti. Konuyu uzatmamak, tekrara düşmemek ve fakat bütünlüğü de sağlamak için burada her bir ana tema için birer örnek vermekle yetineceğiz. Bu örnekleri seçerken salt bir şiiri nakletmenin ötesinde müfessirin, belli konulara bakış açısını ve genel yöntemini yansıttırıyor olmalarını dikkate alacağız.

Âyet/İfade/ Kelime Anlamları

Zemahşerî bir âyetin, vahyin nüzulü zamanında ne anlam ifade ettiğini net bir şekilde tespit edebilmek amacıyla şiirlerden yararlanmaktadır. Onun bu yöntemi konu bağlamında en fazla âyet, ifade ve kelime anlamlarının izahında uyguladığını söylemek mümkündür. Bunlardan aşağıda örneklerini aktaracağımız bir iki tanesinde hem bahsi geçen konularda şiirlerden yararlanılmış hem de bizzat şiirlerle ilgili görüşlere yer verilmiştir. Örneğin Keşşâf tefsirinde

*“Hani sizden iki grup panikleyip geri çekilmek istemişti...”*¹⁹⁶³ âyeti

İşin aslı şudur; aslında o iki kabileye mensup kişiler geri çekilmediler, sadece içlerinde böyle bir meyil ve düşünce yaşadılar. Nitekim her insan, bazı zor zamanlarda içinde bir tür tereddüt yaşar; ancak sonra oradan sabır ve sebata geçer ve o zorluğa katlanma kararlılığına kavuşur. Nitekim Amr b. el-İtnâbe (?) de bu minvalde

*“İçim pırpır edip hareketlendiğinde; “Dur yerinde” derim
Ya övülürsün ya da kurtulursun”*¹⁹⁶⁴

¹⁹⁶² Zemahşerî, şiirleri bazen anlam bazen de örnek gösterildikleri konuyla benzeme yönleri açısından açıklamaktadır. Konuyu uzatmamak adına şiir açıklamalarıyla ilgili örneklerle burada yer vermeyeceğiz. Keşşâf tefsirinde yer alan bazı şiir açıklamaları için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 71, 91, 135, 149, 216, 626, 641, 661; Cilt: 2, s. 639-640.

¹⁹⁶³ Âl-i İmrân Sûresi 3/122: “إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا...”

¹⁹⁶⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Kuteybe Dineverî (ö. 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418, Cilt: 1, s. 207, 209; s. el-Müberred (ö.286/900), *el-Kâmil fi'l-Lügati ve'l-Edeb*, Cilt: 4, s. 57: “أَقُولُ لَهَا إِذَا جَشَّاتُ وَجَاشَتْ ... مَكَانَكَ تُحْمَدِي أَوْ تُشْرَجِي”

şiiirini söylemiş ve Muaviye (ö. 60/680) de bu şiirle ilgili “şiir ezberleyin; çünkü ben Sıffin savaşında neredeyse topukları yağlayıp kaçıyordum! Orada sebat etmemi Amr b. el-İtnâbe’nin bu beytine borçluyum” demiştir.¹⁹⁶⁵

şeklinde tefsir edilmiş ve böylece hem âyetteki psikolojik durumun tahlili, benzer duygusal atmosferi yansıtan bir şiirle açıklanmış hem de şiirin önemine vurgu yapılmıştır. Zemahşerî’nin, Sıffin savaşıyla ilgili Muaviye’nin görüşüne yer vermesi ise üzerinde mütalaa edilmesi gereken diğer bir husustur.

Bir tabir ve kelime anlamının şiirle açıklandığı uzunca bir örnek ise “Yahut da onları korku içinde iken yakalamayacağından (emin mi oldular?)...”¹⁹⁶⁶ âyetinin tefsirinde geçmektedir. Buradaki

“Alâ tahavvuf/عَلَى تَخَوُّفٍ” tabiri; ‘korku içinde’ demek olup Allâh’ın bir kavmi daha önce helak etmesi, sonrakilerin bunun üzerine korkuya kapılmaları ve korku içinde beklerken Allâh’ın onları helak etmesinden ibarettir. Bu ‘haberleri yokken ansızın’ ifadesinin zıddıdır. Bir şeyi azar azar eksilttiğin zaman söylediğin ‘tahavveftühü ve tahavventehü/تَخَوَّفْتُهُ وَتَخَوَّنْتُهُ’ ifadesi gibidir. Nitekim Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. m. 609) da şöyle demiştir.

“Yolculuk onun üst üste yığılmış ve semirmiş hörgücünü azar azar yiyip bitirdi
Tıpkı keserin kayın ağacını azar azar eksiltmesi gibi”¹⁹⁶⁷

Dolayısıyla bu tabir, canlarını ve mallarını Allâh’ın azar azar eksiltmesiyle sonunda onların helak olmalarını ifade etmektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer minberde iken cemaate “bu kelime hakkında ne diyorsunuz diye sormuş.” Herkesin sustuğu bir sırada Huzeyl kabilesinden yaşlı bir adam ayağa kalkmış ve “bu bizim dilimizdendir. Tahavvuf/تَخَوُّفٍ ‘azar azar eksilme’ demektir.” demiş. Hz. Ömer “Araplar bu kelimeyi şiirlerinde kullanmışlar mıdır?” diye sormuş. İhtiyar “Evet, bizim bir şairimiz şöyle der.” diyerek bu beyti okumuş. Bunun üzerine Hz. Ömer “Ey İnsanlar! Aman dîvanınıza dikkat edin! O yanılmaz...” demiş. Cemaatin “Dîvanımızla neyi kastediyorsun?” diye sormaları üzerine de “Cahiliyye şiirini... Zira kitabınızın tefsiri (kelimelerin anlamı) oradadır.” demiş.¹⁹⁶⁸

Görüldüğü üzere **tahavvuf** tabirinin anlamı şiirdeki kullanımla desteklenmiş ve buna ilaveten cahiliyye şiirinin önemine dikkat çekilmiştir. Bir anlamda genelde otantik Arap dili, özelde ise onun en iyi örneklerinin yer aldığı cahiliye şiiri

¹⁹⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 409-410. Âyet anlamını tefsir eden benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 163, 541, 673.

¹⁹⁶⁶ Nahl Süresi 16/47: “أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ...”

¹⁹⁶⁷ Ebü'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Amr Adeî Zürrumme, (ö. 117/735) **Dîvânu Zürrumme**, şrh. Ahmed Hasan Sebc, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 284: “تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا... كَمَا تَخَوَّفَ غُودَ النَّبْعَةِ السَّقْفُ”.

¹⁹⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 608-609. Kelime anlamlarına yönelik başka örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 417, 513, 583, 590.

bilinmeden Kur'an'ın tefsir edilemeyeceği vurgulanmıştır.¹⁹⁶⁹ Nitekim cahiliye şiiri, Kur'an öncesi dönemin sosyo-kültürel özelliklerini yansıtmamasının yanı sıra özellikle nüzul dönemi Arapçasına dair kelimelerin kullanımı ile ilgili hususları içermesinden dolayı Arap Kültür tarihinde ciddi önemi haizdir.¹⁹⁷⁰

Nisâ sûresindeki “*sahip olduklarınız hariç*”¹⁹⁷¹ ifadesinin de Zemahşerî tarafından yukardaki örneklerdeki gibi tefsir sonrası şiirle açıklandığı görülmektedir.

*Bu ifadeyle Müslümanların ele geçirdikleri esir kadınlar kastedilmektedir. Aslında bunların küfür diyarında eşleri vardır ancak bu halde bile Müslüman savaşçılara helaldirler. Nitekim Ferazdak'ın (ö.114/732) sözü de bu anlamdadır.*¹⁹⁷²

*Bize mızraklarımızın nikâhladığı kocalı kadınlar Kendileriyle zıfafa girenlere helaldir, boşanmasalar da*¹⁹⁷³

Sarf/Sözcük Çekimi, Nahiv/Söz Dizimi

Kelimelerin kökleri/iştikak, kalıpları/bab, türleri/isim-fiil ve cümledeki yerleriyle/Nahiv ilgili açıklamalar yapan Zemahşerî, bu açıklamalarını desteklemek için herhangi bir dönem ayrımı gözetmeksizin bütün şiirlerle istihsad eder ya da diğer bir ifadeyle bütün şiirlerden yararlanır. Onun asıl amacı Arap Dili ve Edebiyatı'nda mihenk taşı vazifesi gören Kur'an'da dilsel yönden herhangi bir hatanın bulunmadığını ispat ve akabinde sadece Arapçayı iyi bilenlerin anlayabileceği en doğru manayı tespit etmeye yöneliktir.

Keşşâf tefsirinde, şiirden yararlanılarak sarf konularının izah edildiği en güzel örneklerden birisi Allâh lafzının etimolojik tahlilinde yer almaktadır. Zemahşerî Fatiha suresinin hemen başında Allâh lafzının *isim mi yoksa sıfat mı olduğundan, lamı'nın kalın mı yoksa ince mi okunacağına; kelimenin aslının ne olduğundan hangi kökten türediğine varıncaya* kadar sarf ilmine taalluk eden birçok soruyu

¹⁹⁶⁹ Keşşâf tefsirinde cahiliye şiiri ifadesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 625.

¹⁹⁷⁰ Sadreddin Gümüş, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, Kayıhan Yay., İstanbul, 1990, s. 106.

¹⁹⁷¹ Nisâ Sûresi 4/24.

¹⁹⁷² Belli bir dönemin bakış açısını yansıtan köle ve cariye hukukuna yönelik bu tür ifadelerin günümüzde, modern ülkelerde geçerliliği kalmamıştır. Dolayısıyla bu vb. âyetlerin adalet ana temasını merkeze alarak, yaşadığımız çağa uygun bir şekilde tekrar yorumlanmasının, İslam'ın her dönem ve çağda yaşanabilir bir din olması açısından zaruri olduğunu düşünüyoruz.

¹⁹⁷³ Ferezdak (ö.114/732), Dîvânü'l-Ferezdak, s. 398; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 497: “وَدَاثٌ خَلِيلٍ” “فوق الأعناق/üstüne/Boyunlarının” ifadesinin anlamının şiirle açıklanmasına yönelik benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 204.

cevaplandırır ve bazılarını da şiirle istişhad eder. Onun Allâh lafzıyla ilgili bu kısma konu olabilecek açıklamaları aşağıdaki şekildedir.

Allâh kelimesinin aslı “ilah”tır. Nitekim şair “Seni bir ceylan gibi nitelemekten ilaha sığınırım”¹⁹⁷⁴ demiştir. Nas’ da Allah lafzı gibidir; onun aslı da “ünâs”dır. Bu minvalde şair “Ölümler, kendilerini güvende hisseden insanları gelip bulur”¹⁹⁷⁵ demiştir.

Yani Allâh lafzının başındaki hemze hazfedilip, onun yerine harf-i tarîf getirilmiştir.(el-lâh). Bundan dolayı tıpkı “yâ ilâh” der gibi katı’ hemzesiyle “yâ Allâh” diye nida edilmektedir.¹⁹⁷⁶

*Nasıl ki Allâh lafzı, sadece Allâh Teâlâ için kullanılan bir ism-i gâlip ise **Rahmân** da ed-deberân/الدبران, el-ayyûk/العيوق ve es-saig/الصعق kelimeleri gibi sıfat-ı gâlibedendir (yani sıfatken zamanla isim olarak kullanılmıştır) ve sadece Allâh için kullanılır. Hanîfe oğullarının, yalancı peygamberleri Müseylime (ö.12/633) hakkında “Yemâme’nin Rahmân’ı” ifadesini kullanmaları ve şairlerinin onun için “sen halkın imdadına yetişen bir yağmursun, daima Rahman kalasın”¹⁹⁷⁷ şeklinde bir beyit söylemeleri ise, tamamen inkârdaki inatçılıklarının bir neticesidir.¹⁹⁷⁸*

Bu kısmın diğer örneğini aktarmadan önce şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî, Arap Dili gramerinde *sarf*’dan ziyade *nahiv* konularında şiirden yararlanmış ve bunu çoğunlukla farklı nahiv ihtimallerini destekleme sadedinde yapmıştır. Nitekim biz Keşşâf tefsirinde gerek anlamsal gerek dilbilimsel muhtemel seçeneklerin sunulmasının orijinal bir tefsir metodu olduğundan daha önce bahsetmiştik.

Bu bağlamda “İçinizden sözünü gizleyenle açıkça söyleyen; gecenin karanlığında gizlenenle gündüzün aydınlığında yol alan arasında hiçbir fark yoktur.”¹⁹⁷⁹ âyetine baktığımızda Zemahşerî’nin, âyetin ikinci kısmını, nahiv açısından tahlil ettiğini ve müşkil/problem gibi gözüken bir hususu Ferazdak’ın (ö.114/732) şiiri yardımıyla çözdüğünü görürüz.

Eğer sen, “bu ifadenin hakkı “ve men hüve müstahfîn bi’l-leyli ve men hüve saribün bi’n-nehari/سارب بالليل ومن هو مستخف بالليل ومن هو سارب بالنهار” şeklinde gelmesiydi. Eşitlik anlamı geceleyin gizlenen kişiyi ve gündüzün yol alan kişiyi ancak bu şekilde

¹⁹⁷⁴ Ebû Temmam (ö. 231/846), Dîvânü’l-Hamâse: “مَعَادُ الْإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَطَيْبَةٍ”.

¹⁹⁷⁵ Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak Zeccaci (ö. 337/949), **Mecâlisü’l-Ulemâ**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1983, s. 57; İbn Cinnî (ö. 392/1001), el-Hasâis, Cilt: 3, s. 153: “إِنَّ الْمَنَاءَ يَطْلُعُ ... عَلَى الْإِنْسَانِ الْآمِنِ”

¹⁹⁷⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 5-6.

¹⁹⁷⁷ Burhaneddin el-Kirmânî (ö. 505/1111), Garâibü’t-Tefsîr ve Acâibü’t-Te’vîl, Cilt: 1, s. 96: “وَأَنْتَ غَيْثٌ وَالْوَرَى لَا رَيْتَ رَحْمَانًا”.

¹⁹⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 7. Benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 199.

¹⁹⁷⁹ Ra’d Sûresi 14/10: “سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ”

kapsayabilirdi. Aksi halde ifade bunlardan sadece birini kapsamış olacaktır ki o da “geceleyin gizlenip, gündüzün açıktan yol alan kişidir.” dersen,

Şöyle derim, bunun iki türlü açıklaması vardır. **Birincisi:** ‘gündüz yol alan/سارب’ kelimesinin, ‘gizlenen/مستخف’ kelimesine değil, ‘gizlenen kişi/مستخف من هو’ ifadesine atfedilmiş olduğudur. **İkincisi:** ‘gündüz yol alan/سارب’ kelimesinin ‘gizlenen/مستخف’ kelimesine atfedilmesi ve “kişi/من” edatının iki kişi anlamında olmasıdır. Tıpkı şairin

Ey Kurt! Seninle, ekmeğini bölüşen iki kişi oluruz.¹⁹⁸⁰

sözünde olduğu gibi. Böylece âyette sanki şöyle denilmiş olur: Sizden şu iki kişi eşittir: Geceleyin gizlenen ve gündüzün açıktan yol alan.¹⁹⁸¹

Görüldüğü üzere Zemahşerî âyetteki müşkilin/problemin çözümüne yönelik nahiv izahları yapmış (atıf-ism-i mevsul) ve bunlardan ikincisinde ‘men-i mevsule’nin birden fazla kişiyi de kapsayabileceği hususunda şiirle istişhad etmiştir. Hûd sûresindeki “ben gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum”¹⁹⁸² ifadesinin nahiv izahı da aynı şekildedir. Zemahşerî buradaki ‘gücümün yettiği kadar/مَا اسْتَطَعْتُ” nün muhtemel gramer seçeneklerini sunar, zarf, bedel, muzafun ileyh ya da mefulün leh olabileceğini tek tek anlamsal etkileriyle birlikte ele alır. Mefulün leh seçeneğini bir şairin “Düşmanın işini bitirmekte zayıftır/أَعْدَاءُ الضَّعِيفِ الْبُكَائِيَّةُ” beytiyle temellendirir.¹⁹⁸³ Bu örnekte “الْبُكَائِيَّةُ” masdarı “أَعْدَاءُ” kelimesini nasbetmiştir.¹⁹⁸⁴

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, evet Zemahşerî’ye göre Kur’ân ve şiir dilbilimsel açıdan karşılaştırılabilir yegâne iki kaynaktır.¹⁹⁸⁵ Ancak bu gramer kurallarında **şîirin birincil; Kur’ân’ın ikincil** öneme sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Arap Dili konularında mihenk taşı vazifesi gören ana metin, vahy-i ilâhî olan Kur’ândır ve sadece şiir zarureti dolayısıyla kabul edilebilen birçok dilsel kural dışılık, Kur’ân için geçerli değildir.¹⁹⁸⁶

¹⁹⁸⁰ Ferezdak (ö.114/732), Dîvânü’l-Ferezdak, s. 628: “تَكُنْ مِثْلَ مَنْ يَدْتُبُّ يَصْطَجِبَانِ”.

¹⁹⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 516-517.

¹⁹⁸² Hud Sûresi 11/88: “... إِنَّ أُورُودَ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ...”

¹⁹⁸³ Şairi bilinmeyen bu şiir için bkz. Sibeveyhi, (ö.180/796), el-Kitâb, Cilt: 1, s. 192:

“Düşmanın işini bitirmekte zayıftır... Zanneder ki kaçmak ecelini zayıflatacak/
”ضَعِيفُ الْبُكَائِيَّةِ أَعْدَاءُهُ ... يَخَالُ الْفَرَارَ يُرَاجِي الْأَجَلَ”

¹⁹⁸⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 421. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 305, 395, 428, 498.

¹⁹⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 29.

¹⁹⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 405; Cilt: 2, s. 70, 390; Cilt: 4, s. 29, 45.

Belagat/Edebiyat Konuları

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan Keşşâf tefsirinin özellikle edebî konuların izahında öne çıkmış bir tefsir olduğu ve bunun için her türlü dilbilimsel malzemenin kullanıldığı net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu minvalde Zemahşerî'nin, özellikle daha önce ayrıntısına yer verdiğimiz ***Meâni-Beyân*** konularının izahında sık sık şiirlerden yararlandığı, bazen doğrudan şiiri aktardığı ve bazen buna ilaveten şiirdeki edebî yönü de belirttiği görülmektedir. Bunların büyük çoğunluğunun ***istiare*** sanatına yönelik olduğu da ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur. Örneğin

“Ey iman edenler! Allâh’a hakkıyla kul olun ve O’na yaklaşmak için gereken yolları deneyin...”¹⁹⁸⁷ âyetindeki

“*el-Vesîletü/الوسيلة*” kelimesi, araç edinilen her şey demektir. Bu da kendisiyle yaklaşılan akrabalık, iyilik vb. şeylerdir. Daha sonra ***istiâre*** yoluyla taatlerin işlenmesi, günahların terk edilmesi gibi Allâh’a yaklaşmakta araç kılınan her şey anlamında kullanılmıştır. Nitekim bu minvalde *Lebîd* (ö.40/660)

“İnsanların, durumlarının farkında olmadıklarını görüyorum.
Dikkat edin! Akli olan herkes mutlaka Allâh’a giden bir yol tutmalı”¹⁹⁸⁸ şiirini söylemiştir.¹⁹⁸⁹

Zemahşerî burada araç anlamına gelen *vesîle* kelimesinin *istiare* yoluyla hangi anlamda kullanıldığını izah etmiş ve âyette başka herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir. Bu ona göre bir âyetteki önceliğin ne olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.

“Eğer Rabbim’in rahmet hazinelerine sahip olsaydınız...”¹⁹⁹⁰ âyetindeki “sahip olsaydınız/تَمْلِكُونُ” ifadesini irap yönüyle; “*lev/لَوْ*” edatından sonra mecburen bulunması gereken fiilin düştüğü, ona bitişik zamirin açığa çıkıp “*entüm/أَنْتُمْ*” şeklinde söylendiği ve âyette bulunan “*temlikûne/تَمْلِكُونُ*” nin de düşen fiili tefsir ettiği şeklinde izah eden Zemahşerî açıklamalarına şöyle devam eder;

Beyân ilminin gerektirdiği izaha göre “sahip olsaydınız/تَمْلِكُونُ” ifadesinde ihtisasa, yani insanların aşırı derecede cimrilik özelliğine hususi olarak sahip olduklarına delalet söz konusudur. Bunun benzerleri

¹⁹⁸⁷ Mâide Sûresi 5/35: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ...”

¹⁹⁸⁸ *Lebîd* b. *Rebîa* (ö. 41/661), *Dîvânü Lebîd* b. *Rebîa el-Amirî*, s. 85: “أَرَى النَّاسَ لَا يَدْرُونَ مَا قَدَرُ أَمْرِهِمْ ... أَلَا كَلٌّ”
“ذِي لُبٍّ إِلَى اللَّهِ وَابِلٌ”.

¹⁹⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 628. Ayrıca *istiâre*yle ilgili diğer bazı örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 76-77, 113, 131, Cilt: 4, s. 84.

¹⁹⁹⁰ *İsrâ* Sûresi 17/100: “قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي...”

Hatim et-Tâi'nin (ö. 578)

“*Hür biri tokatlasaydı bari beni!*”¹⁹⁹¹ لو ذات سوار لطمتي

el-Mütelemmis'in (ö.569 veya 580)

“*Bana haksızlık etmeyi keşke dayılarımdan başkası isteseydi!*”

”¹⁹⁹²ولو غير أخوالى أرادوا نقيصتى

şeklindeki sözlerinde de vardır. Çünkü buradaki ilk fiil, sonradan açıklayıcı olarak gelen fiil sebebiyle düşünce, ifade mübteda ve haber formunda görünür olmuştur.¹⁹⁹³

Görüldüğü üzere burada Zemahşerî, âyeti önce gramer kuralları açısından tahlil etmiş, ardından anlamsal etkiyi artıran **belagât/ihtisas** izahı ile sonuçlandırmış ve aynı tahisîsin/ihtisasın şiirlerdeki/Arap sözlerindeki **hür biri** ve **dayılarımdan başkası** ifadelerinde de bulunduğunu belirtmiştir.

Kıraatler/Kelimelerin Farklı Okunuşu

Keşşâf tefsirinde kıraat konusunu ayrıntılı bir şekilde işlemiş Keşşâf'ın kıraat açısından ciddi bir kaynak olduğundan daha önce bahsetmiştik. Şiirler bağlamında bu konuya tekrar dönecek olursak Zemahşerî'nin kelimelerin farklı okunuşlarını/ kıraatleri açıklarken şiirlerden yararlandığını görürüz ve bunun daha ziyade dilbilimsel hassasiyeti dolayısıyla yaptığını söyleyebiliriz.

Zemahşerî'nin kıraat imamı olmamasına rağmen en fazla kıraat naklettiği kişiler arasında yer alan Hasan-ı Basrî'den iki örnek vererek konuyu daha da netliğe kavuşturabiliriz. Örneğin Hasan-ı Basrî (ö.110/728);

-Bakara sûresi 277. âyetteki “*bakıye*”¹⁹⁹⁴ بَقِيْ kelimesini

Tayy lehçesine göre sonundaki Ya'yı Elif'e çevirerek “*mâ bakâ*”¹⁹⁹⁴ مَا بَقِيَ şeklinde okumuştur. Yine ondan, kelimenin sonundaki Yâ'yı sakın yaparak “*mâ bakıy*”¹⁹⁹⁴ مَا بَكِيْ şeklinde bir okuyuş da nakledilmiştir. Nitekim Cerir'in (ö.110/728)

“*O halifedir, sizin için neyi uygun gördüyse razı olunuz*
Kararludur, kararı da geçerlidir, hükmünde hiçbir eğrilik yoktur”

”هُوَ الْحَلِيفَةُ فَارْضَوْا مَا رَضِيَ لَكُمْ... مَا ضَى الْعَزِيمَةِ مَا فِي حُكْمِهِ جَنَفٌ”¹⁹⁹⁵

¹⁹⁹¹ Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd (ö. 224/838), **Kitâbü'l-Emsâl**, thk. Abdülmecid Katamî, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980, s. 268; Müberred, el-Kâmil, Cilt: 1, s. 221.

¹⁹⁹² Ebû Temmam (ö. 231/846), **Kitâbü'l-Vahşiyyat=el-Hamâsetü'l-s-Sugrâ**, thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymenî, Mahmûd Muhammed Şakir, Dâru'l-Maârif, Kahire, trs. s. 112; Müberred, el-Kâmil, Cilt: 1, s. 221: “ولو غير أخوالى أرادوا نقيصتى”.

¹⁹⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 696. Bir diğer belâgat/ kinaye örneği için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 295.

¹⁹⁹⁴ Bakara Sûresi 2/277: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ”

beyti de bu şekildedir. (Buradaki مَا رَحِي kelimesi de aynı şekilde kullanılmıştır.)¹⁹⁹⁶

-A'raf sûresi 74. âyetteki “تَنْحِتُونُ/tenhitûne/” kelimesini ise¹⁹⁹⁷

Hem “tenhatune/تَنْحِتُونُ/” hem de fethayı işbâ’ ederek (doyurarak/hakkını vererek)
“tenhâtune/تَنْحِتُونُ/” diye okumuştur. Bu tıpkı şairin

“يَنْبَغُ مِنْ دَفَرَى أَسِيلِ خَرَّةٍ/“Akar durur o safkan sakın devenin boynundan/”¹⁹⁹⁸

sözü gibidir.¹⁹⁹⁹

Görüldüğü üzere Zemahşerî buralarda önce kelimenin kim tarafından nasıl okunduğu hakkında bilgi vermiş ve ardından bu bilgiyi şiirlerle temellendirmiştir. Bu yöntemi onun dilbilimsel konulardaki hassasiyetinin bir göstergesi olarak algılamak gerekir²⁰⁰⁰

Kelâmî Konulardaki Görüşleri Desteklemek

Buraya kadarki kısımda bazen ana ve bazen de ara cümlelerde Zemahşerî’nin âyetleri tefsir ederken dilbilimin bütün verilerinden yararlandığını ve bütün bunların tek bir amaca, âyetleri kendi mezhebî eğilimi doğrultusunda anlamlandırmaya hizmet ettiğini söylemeye çalıştık. Nitekim birinci bölümde Keşşâf mukaddimesinin tahlilinde bu tavrın müfessirin kendisi için çizdiği bir yöntem olduğuna da değinmiştik.

Bu çerçevede Keşşâf tefsirine bakıldığında Zemahşerî’nin şiirleri, mu’tezilî görüşleri savunmak için bir argüman olarak kullandığını söylemek mümkündür. Elbette ki bu, Keşşâf’taki birçok şiirin özellikle mezhebî görüşleri desteklemek için kullanıldığı ve bu tarzda dikkate değer bir yoğunluğun olduğu anlamına gelmemektedir.

Şiirin kelâmî görüşü desteklemek için kullanıldığı çok sarıh bir örnek “*Musa, ‘Rabbim! Bana kendini göster ki seni göreyim’ dedi. Allâh Teâlâ da ‘sen Beni göremezsın fakat şu dağa bak eğer o yerinde durursa sen Beni o zaman görürsün’*

¹⁹⁹⁵ Ebû Harze Cerir b. Atiyye (ö.110/728 [?]), **Dîvân-u Cerîr**, Dâru Beyrût, Beyrut, 1986, s. 308.

¹⁹⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 322.

¹⁹⁹⁷ A’raf Sûresi 7/74: “وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ”

¹⁹⁹⁸ Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absi Antere (ö. 614), **Dîvânü Antere**, Matbaatü’l-Edebiyye, Beyrut, 1893, s. 82.

¹⁹⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 22.

²⁰⁰⁰ Başka örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 326, 341, 740.

dedi...”²⁰⁰¹ âyetinin tefsirinde **rü’yetullah** meselesinin izahında yer almaktadır ki bu izah, bizim için bir sonraki ana konuya geçiş olması ve orada yer alacak temalardan birini içermesi bakımından ayrıca kayda değerdir.

Zemahşerî’nin çok uzun bir şekilde izah ettiği âyetin bizi ilgilendiren kısmı şu şekildedir:

Bakın, rü’yetullah meselesini Allâh Teâlâ nasıl ağır (vahim) bir mesele olarak ifade etmiş; olayın vahamet ve ağırlığını en etkili biçimde ifade etmek için, görme talebinde bulunanların üzerinde oldukları dağı nasıl sarsıp un ufak etmiş; onları baygın düşürmüş, hatta kelim ettiği peygamberini dahi bundan istisna etmemiş...

Bakın, Musa (as) nasıl Rabbine sığınmış; bu kelimeyi telaffuz ettiği için tövbe ederek, “Ben inananların ilkiyim” demiş...

Bütün bunlara bakın da, kendilerini Müslüman diye, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat diye isimlendirenlerin bu ağır sözü, makbul bir görüş olarak kabul etmeleri karşısında şaşırın!

Bunların, bilâ keyf (Allâh görülecek fakat bunun nasıl olacağı malum değil) örtüsüne bürünmüş olmaları, sakın seni aldatmasın. Çünkü bu, onların akıl hocalarının uydurduğu bir ifadedir. Bu konuda söylenecek tek söz, Ehl-i Adl’e mensup bir şairin (Zemahşerî) şu dizelerinden ibarettir;

*Onlar gerçekten öyle bir cemaat ki hevalarına ‘sünnet’ demekteler
Hayatım üzerine yemin ederim ki onlar, semer vurulmuş eşekler cemaatidirler
Çünkü yüce Allah’ı yarattıklarına benzetmekteler,
Milletin saldırılarından korkarak “bilâ keyf”²⁰⁰² örtüsüne bürünmekteler.²⁰⁰³*

Zemahşerî burada bir taraftan mezhebî eğilimi doğrultusunda ahirette rü’yetullah’ın/Allâh’ı görmenin söz konusu olmadığını belirtirken diğer taraftan bunu savunan Ehl-i Sünneti ağır bir dille eleştirmiş ve görüşünü kaleme aldığı kendi dizeleriyle destekleyerek hitama erdirmiştir.

Ayrıca burada Zemahşerî’nin, kelâmî açıdan kendince sakıncalı gördüğü şiirleri, kim tarafından söylendiğine bakmaksızın doğrudan reddettiğini de belirtmek gerekir. Örneğin o, Mürselat sûresindeki “Cehennem, saraylar kadar büyük kıvılcımlar saçar. Bu kıvılcımlar sanki kızıl deve sürüsü gibidir.”²⁰⁰⁴ âyetlerinde “saray/القصر” kelimesiyle; büyüklük ve yükseklik, “kızıl deve/صُفْرُ” kelimesiyle de; büyüklük, yükseklik ve kızıllık açısından teşbîh yapıldığını ifade eder. Âyetteki bu

²⁰⁰¹ A’râf Sûresi 7/143: “... قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَّرِيْكَ وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيْكَ...”

²⁰⁰² “Allâh görülecek fakat bunun nasıl olacağı malum değil”

²⁰⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 156.

لَجَمَاعَةٍ سَمُوا هَوَاهُمْ سُنَّةً ... وَجَمَاعَةٍ خَمِرٌ لَعْمَرِي مُؤَكَّفَةٌ
فَدُ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ وَخَوَّفُوا ... شَنَّ الْوَرَى فَتَسْتَرُوا بِالْبَلْكَهَةِ

²⁰⁰⁴ Mürselat Sûresi 77/32-33: “إِنَّمَا تَرْمِي بِشَرِّرٍ كَالْقَصْرِ / كَأَنَّهُ جَالَتْ صُفْرُ”

teşbihi kendi şiiriyle izah eden ve Keşşâf tefsirinde kitaplarına başvuru muteber kişiler arasında yer alan Ebü'l-Alâ el-Maarrî'yi (ö. 449/1057) ise ağır bir dille eleştirir ve istişhad ettiği şiirini de reddeder.

Burada el-Maarrî'nin şiirini ve Zemahşerî'nin onu hangi gerekçe ile reddettiğini söylemeden önce, meselenin daha iyi anlaşılması için, konunun Keşşâf tefsirinde yer almayan bir kısmını, Maarrî'nin neden bu şiiri söylediği meselesini *Tefsîr-i Kebîr*'den aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Râzî der ki;

Bil ki, İbn Abbas'ın 'Cehennem, saraylar kadar büyük kıvılcımlar saçar' âyetinin tefsirinde şöyle dediği nakledilmiştir: Bu, Arap beldelerinde yapılmış olan bir teşbihtir. Arapların köşklerinin tavanları yüksek olup tıpkı bir çadıra benzerler. Böylece Allâh Teâlâ, o ateşin tıpkı bir saray gibi kıvılcımlar fırlattığını beyan etmiştir. Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbn Abbas'ın bu açıklamasını duyunca kendince değişiklik yapmış ve âyetteki ifadeyi kızıl deriden yapılmış bir çadıra benzetmiş ve bunu da

*Zifiri karanlık bir gecede, zülüfleri çevreye yayılmış kıpkırmızı bir cehennem Çadır gibi kıvılcımlar saçıyor*²⁰⁰⁵

*beytiyle dile getirmiştir.*²⁰⁰⁶

İşte hiçbir açıklama yapmaksızın ve arka planını belirtmeksizin doğrudan bu şiiri aktaran Zemahşerî, Maarrî'nin, içindeki pisliği kusmak nedeniyle âyete muaraza etmek yani bir anlamda Kur'an'la yarışmak için bu beyti söylediğini iddia eder ve onun için “*zaten kördü Allâh onu iki âlemde de kör etti*” der. Böylece kendince, Kur'an'ın bir benzerini getirme iddiasındaki bir kişiyi şiddetli bir şekilde hakâretâmîz ifadelerle eleştirir ve onun bu minvalde söylediği şiirini reddeder.²⁰⁰⁷

Bu ifadeler, her ne kadar Zemahşerî'nin, el-Maarrî'nin şiiri neden söylediğini bildiği izlenimini uyandırıyor da bize göre sadece niyet okumaktan ibarettir. Bu tür ifadelerle yönelik yapılacak dinbilimsel ya da dilbilimsel değerlendirmeler ancak doğru yargılar ortaya koyulmasını sağlayacaktır ki Râzî'nin bu şiiri uzun uzadıya incelemesi bunun güzel bir örneğidir.²⁰⁰⁸

Artık Keşşâf tefsirindeki dilbilimsel tefsir yöntemine burada son verip dirayet tefsirinin diğer önemli unsurlarını, kalamî, fikhî ve tasavvufî tefsir yöntemlerini

²⁰⁰⁵ Ebü'l-Alâ el-Maarrî, (ö. 449/1057), *Dîvân-u Saktî'z-Zend*, Dâru Sadır, Beyrut, 1957, s. 36: “*حمراء*

”ساطعة الدّواب في الدّجى ... ترمى بكلّ شرارة كطراف

²⁰⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb/Tefsîr-i Kebîr*, Cilt: 30, ss. 775-776.

²⁰⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, Cilt: 4, s. 681.

²⁰⁰⁸ Zemahşerî'nin bu üslubuna yönelik değerlendirmeler için bkz. İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, ss. 49-50.

incelemeye geçebiliriz. Bu son üç konuya giriş kabilinden, ön bilgi olarak kısa bir hatırlatma yapmak istiyoruz.

Bilindiği üzere İslam'ın inanç, ibadet ve ahlakla ilgili temel prensipleri Allâh Teâlâ tarafından Hz. Peygamber aracılığıyla Müslümanlara bildirilmiş ve yine onun tarafından sahabenin de içinde yer aldığı büyük bir kitle ile hayata aksettirilmişti. Böylece İslam'ın ilk uygulamalı örneği de ortaya çıkmıştı. Ancak Hz. Muhammed'in vefatının ardından İslam coğrafyasının genişlemesi, farklı kültür ve medeniyetlere mensup insanların İslam'ı seçmesiyle birlikte, yeni soru ve sorunlar ortaya çıktı ve bunlara cevap verebilmek amacıyla ilk dönemin ve özellikle dini metinlerin yeniden yorumlanması gerekti. Bu faaliyete soyunan İslam âlimleri, kendilerine dinden referanslar getirerek, her dönemde, ihtiyaç muvacehesinde bazı konuları yeniden yorumladılar. İnsan unsurunun ön planda olduğu bu yorumlama işi sonucunda itikadî ve amelî mezhepler oluştu.²⁰⁰⁹ Elbette ki birinci derecede referans olan âyet tefsirleri de bundan nasibini aldı.

Zemahşerî de bu mezheplerden itikatta Mutezilî, amelde ise Hanefî ekolünü takip etti. Haliyle o, âyetleri bu doğrultuda tefsir ederek bunların yılmaz savunucusu oldu. Bununla birlikte o, rivayet ve dirayet tefsirleriyle birlikte, farklı bilgi edinme yollarını da dikkate alarak âyetleri yorumlayan mutasavvıflara ve tasavvufî tefsire ise eleştirel bir gözle baktı ve bu akımın olumlu ve olumsuz yönlerine dikkat çekti.

3.2.3. Kelâmî Yorumlar

Aslında *din* büyük ölçüde bir yorum meselesidir. Herkes dini, yaşantısına aktarabilmek için kendi anlayış ve birikimine göre yorumlar. Fakat ortaya çıkan yorum farklılıkları bazen düşünce zenginliği bazen de kaos yaratabilmektedir. Düşünce zenginliğinin kaosa dönüşme nedeni ise daha çok insanların birbirlerine gösterdiği karşılıklı tahammülle ilgilidir. İster kaosa dönüşsün ister düşünce zenginliği olarak görülsün, unutulmaması gereken *dinle ilgili yorumların dinin kendisi değil, farklı anlayış biçimleri* olduğudur.

²⁰⁰⁹ Mezhepler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, "Mezhep", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 537-542; Bekir Topaloğlu, "Mezhep", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 537-542.

Bu farklı anlayış biçimlerinin inanç esaslarına taalluk eden kısmıyla kelim ilmi ilgilenmektedir. **Kelâm ilmi**; “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini, naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen ilim”²⁰¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre **kelâmî yorumlardan/tefsirden** inanç esaslarıyla doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilgili görülen âyetlerin daha detaylı açıklandığı tefsirlerin anlaşılması mümkündür. Bu tür yorumlar daha ziyade belli bir mezhebî ekolün düşüncelerini âyet referanslarıyla ispat etme ve diğerlerinin görüşlerinin yanlışlığını izhar etme amacına yönelik yazılmışlardır.

Tefsir tarihi açısından bakıldığında kelâmî tefsir yöntemini en fazla belki de ilk kullanan ekolün Mutezile olduğu dikkati çekmektedir. Erken dönemden itibaren bu ekolün mensupları tarafından birçok tefsir kaleme alınmıştır.²⁰¹¹ Hiç kuşkusuz bunlar içinden günümüze kadar gelen en meşhur olanı Zemahşerî’nin Keşşâf’ıdır.²⁰¹² Kelam ilmine vukufiyeti aşikâr olan Zemahşerî, -daha önce de belirttiğimiz üzere- kardeş olarak tanımladığı Mutezile mensuplarının yoğun isteği üzerine “*el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vîl/Kur'ân gerçeklerini ve Kur'ân'ın tefsiri hususunda söylenmiş sözlerin kaynaklarını ortaya çıkaran tefsir*”²⁰¹³ adlı eserini kaleme almıştır. O bu eserini, Kur'ân'ın nasıl tefsir edilmesi ve anlaşılması gerektiğine yönelik Mutezilî âlimlere bir yöntem vermek, onlara rehber olmak ve Kur'ân'ın, Mutezilî düşüncüyü esas alarak, en mükemmel şekilde nasıl yorumlanabileceğini göstermek için yazmıştır.²⁰¹⁴ Bu esnada mensubu olduğu ekolün diğer müntesipleri gibi **aklı** da işin içine katarak **Arap dilinin** bütün verilerinden faydalanmış ve **usûl-ü hamse** (*Tevhîd, adalet, el-va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker*) ilkeleri üzerinden âyetleri tefsir

²⁰¹⁰ Kelam ilmine yönelik geçmişten günümüze birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların bazılarında sadece “inançlar” değil “davranışlar da ” yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 25, ss. 196-203.

²⁰¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Cilt: 1, ss. 275-277; Mustafa Bilgin, **Tefsirde Mutezile Ekolü**, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1991, ss. 54-245.

²⁰¹² Keşşâf tefsirinin ilmi değeri hakkında birinci bölümde, bir alt başlık halinde bilgi aktarmıştık.

²⁰¹³ “الكشف عن حقائق التنزيل وعبود الأقاويل في وجوه التأويل”

²⁰¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 2-3; Benzer bir yorum için, bkz. Mustafa Savî, Menhecü’z-Zemahşerî, s.77.

etmiştir. Bu nokta nazar-ı dikkate alındığında Keşşâf'a, *dilbilimsel* değil *kelâmî* yorumların ağırlıklı olduğu bir tefsir gözüyle bakmak daha yerinde gözükmektedir.

Konuya devam etmeden önce şunu belirtmek isteriz. Bundan sonraki kısımda Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirindeki kelâmî tefsir yöntemini diğer bölümlere nazaran daha kısa ve özet bir şekilde aktarmayı tercih ettik. Çünkü

1. Şimdiye kadar anlattığımız ve bundan sonra anlatacağımız bölümlerin hemen hemen hepsinde Zemahşerî'nin konuları nasıl işlediğini ve işlediği konu ne olursa olsun hepsinin Mutezile mezhebinin görüşlerini savunma amacına matuf olduğunu örnekleriyle birlikte aktardık.

2. Zemahşerî ve Keşşâf üzerine yapılan yerli-yabancı çalışmaların neredeyse tamamının içinde büyük bir bölüm onun kelâmî görüşlerini tek tek ele almış ve hatta bu konuda müstakil eserler dahi yazılmıştır.²⁰¹⁵

Dolayısıyla biz burada tekrara düşmemek adına ilgili çalışmalarda gözden kaçan bazı hususlara dikkat çekip onun dışında Zemahşerî'nin bakış açısını yansıtan ve kelâmî tefsir yöntemini aksettiren birkaç konuya temas edeceğiz. Ayrıntılı bilgiler için referanslara yönlendirme yapacağız.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî, *teoride* oldukça müsamahakâr bir kişiliğe sahiptir. İster inanç ister bir başka mesele olsun farklı düşünceye sahip olan bir kişinin bu dünyada kınanmaması gerektiğini düşünmektedir.²⁰¹⁶ Ayrıca Müminlerin belli bir metodu takip eden, delili en sağlam, emareleri en açık olan

²⁰¹⁵ Örneğin Cihad Tunç Doçentlik çalışmasında, Zemahşerî'nin sadece kelâmî görüşlerini incelemiş ve "Zemahşerî ve Kelamın Ana Meseleleri" adlı bir kitap kaleme almıştır. Zemahşerî'nin tefsir metodu üzerine inceleme yapan Mustafa Sâvî de çalışmasının "Zemahşerî'nin Kur'an'ı Tefsir Metodu" başlığına 120 sayfa ayırmış ve bunun yaklaşık 50 sayfasını onun kelâmî görüşlerine tahsis etmiştir. Fethi Ahmet Polat, İbn Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerini incelediği eserinin ikinci bölümü Kur'an ilimlerine üçüncü bölümü ise tamamen kelâmî tefsire ayırmıştır. Bu bölümlerin ikisi de 130 sayfadan oluşmaktadır. Faruk Özdemir ise Te'vilatü'l-Kur'an ve Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar, (Araştırma Yay., Ankara, 2017) isimli bir karşılaştırma yapmış ve çalışmasının tamamını kelâmî konulara ayırmıştır. Aynı yoğunluk Zemahşerî ve Keşşâf üzerine yazılmış eserlerin hemen hemen tamamında görülmektedir. Zemahşerî ve Keşşâf üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 14, sayı: 1, ss. 84-101; Mehmet Kaya "Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Amasya, 2018, ss. 365-414. Ayrıca hâlihazırda Hilmi Kemal Altun tarafından İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, "Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri" adlı bir doktora tezi yapılmaktadır ve bitme aşamasındadır.

²⁰¹⁶ Zemahşerî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın Hucurat Sûresi 49/11. âyetteki "*birbirinizi karalamayın/ لَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ*" ifadesinin anlamlarından birisi "hiç kimsenin, aynı dini inancı paylaşmıyor ya da aynı yolda yürümüyor diye bir başkasını ayıplamaması gerektiğidir." Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 369.

mezhebi seçmeleri ve bu hususta asla “*mukallit*” olmamaları gerektiğini²⁰¹⁷

“Kolları sıva, din işlerinde müctehid ol

***Asla birbirine bağlı başkasının peşinden giden (kervan) gibi olma*”²⁰¹⁸**

şiiiri eşliğinde söylemektedir. Yani Zemahşerî bir anlamda bireysel özgürlüğe vurgu yaparak ve hatta bunun Kur’ân’ın tavsiyesi olduğunu söyleyerek Müminlerin kendilerince doğru olan mezhebi seçmeleri, bunu bilinçli bir şekilde yapmaları ve taklitçi olmamalarını söylemektedir. Nitekim kervan develerinin ve dolayısıyla kervandakilerin bir eşeğin peşinden gittiği nazar-ı dikkate alınacak olursa onun şiiirindeki bu hicivle, bilinçsiz hareket eden mukallide yönelik ne denli ağır bir eleştiri getirdiği daha iyi anlaşılacaktır.

Zemahşerî’nin özellikle inanç konularında taklit yolunu seçenlerle ilgili eleştirisi sadece bu ifadelerle sınırlı değildir. O, Keşşâf tefsirinden daha önce yazdığı “*Atvâku’z-Zeheb fî l-Mevaiz ve l-Hutab*” adlı eserinin 37. makalesini “***falan filandan rivayetler***”e ayırmış ve burada mukallitleri daha da ağır bir dille eleştirip beddua etmiştir.

***Dini konularda akıl sancağı altında yürü,
Sakın falan filandan rivayet edilenlerle yetinme***²⁰¹⁹

Çünkü hasmına karşı delil serdeden adam yuvasında gizlenen aslandan daha yeğdir. Delil sahibinin huzurundaki taklitçi de, nemli şimal rüzgârlarının karşısında duran uyuz keçiden daha zavallıdır.

İtikadî konularda taklit yolunu takip eden kişi, kapalı kapı arkasındaki anahtarını kaybeden kişiye; birçok rivayet toplayıp da delillerini bilmeyen kişi de, hayli odun toplayıp ta onları yakacak çakmağı bulunmayan azığı bitmiş kişiye benzer.

²⁰¹⁷ Zemahşerî, Zümer Sûresi 39/18. âyetteki “*Onlar sözü dinler ve en güzeline uyarlar*” *الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ* / *فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ* ifadesinin tefsirinde Müminlerin, din hususunda güzel ile en güzeli, üstün ile en üstünü birbirinden ayırt edebilecek tarzda titiz olmaları gerektiğini söyler. Bunu kısaca açıkladıktan sonra aynı hükmün mezhepler için de geçerli olduğunu belirtmiş ve yukarıdaki açıklamayı yapmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 120.

²⁰¹⁸ Bu Zemahşerî’nin kendisine ait bir şiiirdir. Şiirler kısmını incelerken de belirttiğimiz üzere o Keşşâf tefsirinde kendi şiirlerini “şairlerden biri dedi” *قال القائل* ifadesinin ardından söylemektedir. Şiir iki mısradan oluşmaktadır ve Keşşâf’ta sadece ikinci mısrası yer almıştır. Şiirin aslı “*شعر وكن في*” *أمور الدين مجتهدا ... ولا تكن مثل غير قيد فانقادا* şeklindedir. Bu şiir Zemahşerî’nin divanında bulunmamaktadır. Bizim bu şiirin Zemahşerî’ye ait olduğunu söylememizde 1. Zemahşerî’nin az önce söylediğimiz terim ardından kendi metoduna uygun bir şekilde bu şiiri nakletmesi, 2. Zemahşerî’den önce yazılmış kaynakların hiçbirisinde bu şiirin yer almaması, 3. Zemahşerî’den sonraki kaynaklarda yine isim belirtilmeden “şairlerden birisi dedi” ifadesi ile Zemahşerî’den alıntı yapılarak şiirin nakledilmesi etkili olmuştur.

²⁰¹⁹ “*إمش في دينك تحت راية السلطان، ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان*”

*Eğer sapıklığın bir anası varsa o da taklittir. Cenab-ı Allâh taklide bağlanıp da, onu kendine rehber edinen kişinin boynuna yular taksın.*²⁰²⁰

Evet, teoride durum budur ve gayet güzeldir. Ancak nasıl ki bazı müfessirler, mukaddimelerde kendileri için birtakım prensipler belirliyor ve sonra tefsir esnasında bu prensipleri ihlal ediyorlarsa aynı şekilde Zemahşerî de kendisi için çizdiği bu vizyonu, kelâmî tefsir konusunda maalesef gerçekleştirememiştir. Diğer ekollere karşı oldukça katı, tarafgir bir tutum içinde olmuş ve onlara ağır ithamlarda bulunmuştur. Her ne kadar tefsirini Mutezilî düşünceyi esas alarak, Mutezile mensuplarına bir yöntem vermek ve onlara rehber olmak için yazmış olsa da bu tarafgirlik ve diğer görüşleri yok sayma önerdiği davranışa ters düşmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bir sonraki alt başlıkta aktaracağımız fikhî tefsir gibi kelâmî konular dışındaki diğer hususlarda bu taassupkâr tavrı söz konusu değildir. Ne demek istediğimizin daha iyi anlaşılması için onun mezhepler ve müntesipleri hakkındaki görüşlerine bir göz atmak yerinde olacaktır.

Zemahşerî Keşşâf tefsirinde mutezili âlimlerden övgüyle bahseder²⁰²¹ ve Mutezile mezhebini ifade etmek için “*ehl-i adl ve’t-tevhîd/adalet ve tevhîd ehlî*”; tabirini kullanır. Ona göre bir Müminin takip etmesi gereken yol Mutezile mezhebinin yolu; bilgisinden yararlanılması gereken âlimler ise Mutezile ulemâsıdır. Çünkü Âl-i İmrân sûresi 18. âyetinde Allâh’tan başka ilah olmadığına şahitlik edenler arasında sayılan “*ilim sahipleri*”,²⁰²² Allâh’ın vahdaniyetini kesin delillerle ispat eden *adl ve’t-tevhîd âlimleridir*.²⁰²³ Bu âlimler, Arap dilinin yanı sıra usûlü’l-dîn ilimlerine de vakıf olan,²⁰²⁴ ilmi ile amel eden, insanları Allâh’ın dinine çağıran kişilerdir.²⁰²⁵ Onlar insanları peygamberler gibi gafletten uyandırır ve tefekküre sevk ederler.²⁰²⁶ Ayrıca ilimlerin en şerefli ve Allâh katında en üstün konumda olanı *ehl-*

²⁰²⁰ Zemahşerî, Atvâku’z-Zeheb fi’l-Mevaizi ve’l-Hutab, ss. 16-17.

²⁰²¹ Zemahşerî, A’râf sûresinde 7/143. ayette Hz. Musa’nın “*Ey Rabbim! Bana kendini göster de Sana bakayım*” *قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اَيْتِكَ* ifadesini açıklarken “*bana kendini göster*” dileğinin İsrailoğullarına ait bir isteğin tercümesi olduğunu söyler ve ardından Hz. Musa’nın, Vasıl b. Ata (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû İshak en-Nezzâm (ö. 231/845), Ebû’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 131/748), iki büyük şeyhten [(Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933)] ve bütün kelimcilerden daha derin bilgi sahibi olan birisinin böyle bir şeyi tasavvur etmesi nasıl mümkün olabilir der. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 154.

²⁰²² Âl-i İmrân Sûresi 2/18: “*شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَوَّلُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*”

²⁰²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 344.

²⁰²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Mukaddime, Cilt: 1, s. 3.

²⁰²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 199.

²⁰²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 591.

*i adl ve't-tevhid*in ilmidir. Bu ilmin düşmanlarının çok olması ise meyveli ağaç taşlanır misali onun kalitesinin bir göstergesidir. Nitekim,

Büyük adamlara hep haset edildiğini görürsün amma

Âdi insanlara kimsenin haset ettiğini göremezsın²⁰²⁷

Mutezile mezhebi ve âlimleri hakkında bu şekilde, sanki hâsâ Allâh'ın seçilmiş zümresi imişler ve sadece onlar İslam ilimlerini bilirler gibi oldukça ayrıcalıklı bir düşünceye sahip olan Zemahşerî, farklı görüşler/diğer mezhepler ve özellikle ehl-i sünnet söz konusu olduğunda tamamen ters bir tutum takınır ve onları hiçbir şey bilmeyen cahiller gibi lanse eder. Hatta bazen bununla da yetinmeyip yukarıda bahsettiğimiz tarafgir ve taasupkâr tavrının bir neticesi olarak onları Müşrik, Yahudi ve Mecûsiler²⁰²⁸ gibi İslam dışı zümrelerle birlikte bile zikreder. Elbette ki Zemahşerî'nin kelâmî tartışmalarda cevap verdiği ana hedef kitle ***Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*** olacaktır. Hedefindeki bu kitleyi çoğunlukla isim vermeden doğrudan konuları ve görüşleri aktararak ama bazen de isim vererek eleştirecektir.

Bilindiği üzere İslam tarihinde itikâdî alanda, geçmişten günümüze birçok mezhep ulaşmış ve bunlar birtakım olaylar ya da öne çıkardıkları bazı düşünceler nazar-ı dikkate alınarak isimlendirilmişlerdir. Fakat bu isimlendirmeler her zaman genelgeçer ve yeknesak olamamış örneğin “*Cebriyye*” ya da “*Kaderiyye*” gibi bazı kavramların kapsamı genişletilerek asıl ana gövdenin dışındaki birçok kitleyi ifade etmek için kullanılmıştır. Mutezile uleması da bu minvalde kadere inanan ve kulların fiillerinin Allâh tarafından yaratıldığını savunan bütün Sünnî kelamcıları Cebriyye kategorisine dâhil etmiş ve onlardan “*Mücbire*”, “*Mücebbire*”, “*İcbariyye*” ya da kader inancını benimseyenler anlamında “*Kaderiyye*” diye bahsetmiştir.²⁰²⁹

Zemahşerî de Mensubu bulunduğu ekolün yöntemini devam ettirerek *Sünnî/ Eş'arî kelamcılardan* çoğunlukla “*mücbire/mücebbire*”²⁰³⁰ bazen de “*haşviyye*”,²⁰³¹

²⁰²⁷ Ebû Temmam (ö. 231/846), Kitâbü'l-Vahşiyât=el-Hamâsetü'l-s-Sugrâ, s.265; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 303: “فإنَّ العَرَّانِينَ تَلْقَاهَا مُحْشَدَةٌ ... وَلَا تَرَى لِقَامَ النَّاسِ حَشَادًا”. Bizim meyveli ağaç taşlanır diye ifade ettiğimiz kısım aslında bu şiirin mefhumudur.

²⁰²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt:1, s. 399; Cilt: 2, s. 604; Cilt: 3, s. 143; Cilt: 4, s. 392, 821.

²⁰²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse, ss. 324, 772, 775. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, “Mezhep”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 29, ss. 537-542; İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, İstanbul, 2001, Cilt: 24, ss. 64-65; İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993, Cilt: 7, ss. 205-208.

²⁰³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 399.

²⁰³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 347.

“müşebbihe”,²⁰³² “mücessime”,²⁰³³ “kaderiyye”,²⁰³⁴ ve “mürchie”²⁰³⁵ ya da “ehl-i hevâ ve’l-bida’/heva ve heves ehli bidatçiler”²⁰³⁶ diye bahsetmiş ve onları eleştirerek cevaplar vermiştir.²⁰³⁷ Sadece bir yerde, rüyetullah meselesinin izahında, **Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat**” tabirini kullanmış ve onlar hakkında bizzat kendisi²⁰³⁸

*Onlar gerçekten öyle bir cemaat ki hevalarına ‘sünnet’ demekteler
Hayatım üzerine yemin ederim ki onlar, semer vurulmuş eşekler cemaatidirler
Çünkü yüce Allah’ı, yarattıklarına benzetmekteler
Milletin saldırlarından korkarak “bilâ keyf”²⁰³⁹ örtüsüne bürünmekteler.*²⁰⁴⁰

şiiirini söylemiştir. Zemahşerî’nin Ehl- Sünnet dışında isim vererek eleştirdiği tek grup ise Rafizîlerdir.²⁰⁴¹

Zemahşerî’ye göre *Ehl-i adl ve’t-tevhid/Mutezile* kelamcıları, dinin en ince ve derin manalarını araştırmak ve kanıtlarını tahsil etmek için çaba gösterirken; *ehl-hevâ ve’l-bida’/Ehl-i Sünnet* kelamcıları hakka karşı tavır alır, delillerden yüz çevirir ve şüpheli şeylerin peşine düşerler.²⁰⁴² Onlar, söyleyecek çok sözü olduğunu iddia eden; tertemiz olduğu sabit olan kimsenin (ehl-i adl ve’t-tevhid) başını didiklemeye çalışan²⁰⁴³ taklitle büyüyen,²⁰⁴⁴ arzularının ve bidatlerin peşinden giden,²⁰⁴⁵ her şeyi

²⁰³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 581.

²⁰³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 152.

²⁰³⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 99; Cilt: 4, 760.

²⁰³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 311.

²⁰³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 399, 414, 666; Cilt: 3, 143; Cilt: 4, 749, 752.

²⁰³⁷ Bu kavramların geçtiği yerlerden bazıları için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 349; Cilt: 1, s. 399; Cilt: 2, s. 92; Cilt: 3, s. 311; Cilt: 4, s. 152; Cilt: 4, s. 760.

²⁰³⁸ Bu örneğin tam ve oldukça uzun hali, bir önceki başlıkta, şiiirlerin kelâmî görüşleri desteklemek için kullanılması konusunun izahında geçtiğinden burada sadece şiiiri aktarmakla yetiniyoruz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 156.

²⁰³⁹ “Allâh görülecek fakat bunun nasıl olacağı malum değil”

²⁰⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 156.

لجماعة سموا هواهم سنة ... وجماعة حمر لعبري موكفه

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا ... شنع الوري فتستزوا بالبلكفه

Zemahşerî’nin bu şiirine “Şerhu’l-Keşşâf” sahibi Çarperdi şöyle karşılık vermiştir.

Hayret doğrusu şu zalimler topluluğuna,

Bürünmüşler adalet zırhına, oysaki hepsi billahi ilimden bihaber

Hiç ummadıkları yerden onlara gelivermiş

Allâh’ın zatını ta’tîl, sıfatları nefyederek

عجبا لقوم ظالمين تستزوا ... بِالْعَدْلِ مَا فِيهِمْ لعبري معرفه

قد جاءهم من حيث لا يدرونه ... تَغْطِيلُ ذَاتِ اللَّهِ مَعَ نَفْيِ الصِّفَةِ

Bkz. Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübki (ö. 771/1370), **Tabakâtü’ş-Şafiyyeti’l-Kübrâ**, thk.

Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecr li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1413, Cilt: 9, s. 9.

²⁰⁴¹ Zemahşerî Rafizileri imamet meselesinde eleştirir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 359; Cilt: 4, s. 772.

²⁰⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 666.

²⁰⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 472.

ters yüz eden, hakikat karşısında kibirlenen,²⁰⁴⁶ yalan söyleyen, iftira atan,²⁰⁴⁷ batıl görüşlü²⁰⁴⁸ bayağı,²⁰⁴⁹ zalim²⁰⁵⁰ bidatçı²⁰⁵¹ bir topluluktur.²⁰⁵² Onlar bu ümmetin mecûsileridir²⁰⁵³ ve

*Ömür boyu benimseyip sahiplendiği şeylere aykırı tek bir kelime işittikleri zaman,- sıhhatinin açıklığı ve doğruluğunun netliği bakımından güneşten daha parlak dahi olsa- onu duyar duymaz reddeder ve daha duyduğunu idrak edemeden, doğru mu yanlış mı olduğu üzerinde düşünmeden ondan tiksiniirler. Çünkü gönlüne yalnızca kendi inancının doğru, onun dışındaki tüm inançların yanlış olduğu fikrinden başka bir şey yerleştirmemiştir!*²⁰⁵⁴

*Dinde imam olarak nitelendirilen bu heva-heves ehli bidatçiler/Haşevîler, şeytanın velileri olarak “İnsanlardan kimi, bilgisi olmadan Allâh hakkında tartışır durur ve inatçı şeytanların peşinden gider”²⁰⁵⁵ âyetinin kapsamına girmektedirler. Hatta onlar şeytandan daha şiddetlidirler. Hakkın önünü kesmede onlardan daha zorludurlar. Çünkü sapıkça fikirleri bir şekilde yazıya döktüler ve taraftarlarına telkin ettiler. Öyle ki sapıklık onların taraftarlarının kanlarına ve etlerine karışmış gibidir.*²⁰⁵⁶

Zemahşerî’ye göre Allâh’ın görülmesini/rü’yetullah caiz görmek gibi teşbihe yol açacak düşünceleri ya da *cebr* düşüncesini (kulun fiillerini Allâh’ın yaratması) benimseyen kişiler Allâh’ın dini olan İslam dini üzere değillerdir²⁰⁵⁷ ve bütün bunlara rağmen bu grup eğer çokluklarıyla övünürlerse onların yüzüne “*Ey Muhammed de ki; murdar olanın çokluğu senin hoşuna gitse de asla murdar ile temiz bir değildir...*”²⁰⁵⁸ âyetinin çalınması gerekir. Nitekim

*Sa’d kabilesinin çokluğuyla övünebilirsin, çünkü S’ad kalabalıktır
Ama Sa’d’dan ne vefa bekleyebilirsin ne de yardım*²⁰⁵⁹

*Sakin seni korkutmasın onların sayılarının çokluğu
Çünkü onların çoğu hatta tamamı sığırdır*²⁰⁶⁰

²⁰⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 347.

²⁰⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 235.

²⁰⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 681.

²⁰⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 630.

²⁰⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 417.

²⁰⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 466.

²⁰⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 211.

²⁰⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 399.

²⁰⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 457.

²⁰⁵³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 194.

²⁰⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 347.

²⁰⁵⁵ Hac Sûresi 22/3: “وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ”

²⁰⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 143.

²⁰⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 345.

²⁰⁵⁸ Mâide Sûresi 5/100: “قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَيِّثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَيِّثِ...”

²⁰⁵⁹ Ebû Temmam (ö. 231/846), Dîvânü'l-Hamâse, s. 309: “وَكَاثِرٌ يَسْعُدُ إِنْ سَعَدَا كَثِيرَةٌ... وَلَا تَرُجُ مِنْ سَعَادٍ وَفَاءٌ وَلَا نَصْرًا”.

²⁰⁶⁰ Ebû Temmam (ö. 231/846) Dîvânu Ebi Temmâm, s. 150: “فَلَا يَدْهَمُكَ مِنْ دَهَائِهِمْ عَدَدٌ... فَإِنَّ جَلَّهُمْ بَلَّ كُلَّهُمْ بَقْرٌ”.

beyitleri de bunu ifade etmektedir.²⁰⁶¹

Yani Zemahşerî'ye göre ehl-i sünnet kelimcileri de bu yolun müntesipleri de Allâh'ın insanoğluna bahşettiği akli kullanmayan, doğruyu araştırmayan, bağnazlıkları dolayısıyla hakka ve hakikate kendini kapatmış sadece kendinden önceki geleneği aynen devam ettiren acınası kişilerdir. Bunların çokluğu doğruluklarının ve doğru yolda olduklarının değil akılsızlıklarının bir göstergesidir.

Bu denli sert bir bakış açısına sahip olan Zemahşerî, Ehl-i Sünnet/Eş'arî kelimcilerini yukarıda zikrettiğimiz yaftalayıcı isimler/sıfatlar ardından birçok konuda eleştirmektedir. Bunlar içinde Allâh'ın sıfatları,²⁰⁶² Allâh'ın şerri/kötülüğü yaratması²⁰⁶³ rüyetullah/Allâh'ın görülmesi,²⁰⁶⁴ günahların tövbe şartı aranmaksızın bağışlanması,²⁰⁶⁵ büyük günah işleyenlerin cehennemden çıkması/onlara şefaatin söz konusu olması²⁰⁶⁶ istitaat/insanın fiillerine ilişkin güçleri,²⁰⁶⁷ kulun kendi fiillerini yaratması²⁰⁶⁸ insanın melekten üstün olması,²⁰⁶⁹ sihrin varlığı,²⁰⁷⁰ fasıkların cezasının Allâh'a bırakılması²⁰⁷¹ ve Tevhidle ilgili (teşbih, tecsim, mekân, cihet vb.)²⁰⁷² meseleler ön plana çıkmaktadır.

Elbette ki Mutezilî düşünce esas alınarak yazılan bir eserdeki²⁰⁷³ Ehl-i Sünnet kelâmı eleştirileri bu meselelerle sınırlı değildir. Nitekim Zemahşerî'nin birçok âyet ardından yaptığı doğrudan açıklamaları ya da âyetin hangi görüşün yanlışlığını belirttiğine yönelik ifadeleri isim zikredilerek yapılan eleştirilerden daha fazla yekûn tutmaktadır.²⁰⁷⁴

Şimdiye kadar incelediğimiz bütün konularda, Keşşâf tefsirinde yararlanılan verilerin/bilgilerin/kaynakların, âyetlerin özellikle Mutezile akidesi çerçevesinde izah edilmeleri için birer araç olduklarından bahsetmiş ve az önce yukarıda bu minvalde Keşşâf'a *dilbilimsel* değil *kelâmî* tefsir gözüyle bakılması gerektiğini söylemiştik.

²⁰⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 682-683.

²⁰⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 711.

²⁰⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 77, 99, 596, 604, 685; Cilt: 4, s. 244.

²⁰⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 153, 156.

²⁰⁶⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1. 174.

²⁰⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 349, 630.

²⁰⁶⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 386.

²⁰⁶⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 211, 550; Cilt: 4, s. 51, 194, 578.

²⁰⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 466, 681.

²⁰⁷⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 821.

²⁰⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 311.

²⁰⁷² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 14, s. 581.

²⁰⁷³ Zemahşerî, Keşşâf/Mukaddime, Cilt: 1, s. 2-3.

²⁰⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 108, 269, 309, 351.

Bu minvalde bir tefsir yazan Zemahşerî'nin, Keşşâf tefsirindeki bütün kelimâ izahları ve eleştirileri Mutezilî âlimlerin *Tevhîd, adalet, el-va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menziileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker* şeklinde formüle ettikleri *beş temel esas/usûl-ü hamse* üzerine inşa edilmiştir.²⁰⁷⁵ Zemahşerî açısından bu beş temel esasın kendi içinde özü "*tevhîd ve adalet*" ilkeleridir. Çünkü Zemahşerî'ye göre din *tevhîd ve adalet*ten ibarettir. Âl-i İmrân sûresindeki

"Allâh'tan başka ilah yoktur" ifadesi *tevhîdi*; "adil bir şekilde" ifadesi ise *adaleti* ifade etmektedir.²⁰⁷⁶ Bunların hemen peşinden "Allâh katındaki din ancak İslamdır..."²⁰⁷⁷ hükmünün gelmiş olması ise İslam'ın, *tevhîd ve adalet* olduğu ve dolayısıyla Allâh katındaki dinin de bu olduğu, bunun dışındakilerin Allâh için din namına hiçbir şey ifade etmediğini bildirmek içindir.²⁰⁷⁸

Mutezile'nin beş temel esası çerçevesinde itikadî/kelamî konuları çok kısa ve net bir şekilde ele alıp inceleyen "*el-Minhâc fî Usûlid-Dîn*"²⁰⁷⁹ adlı eserin sahibi Zemahşerî, Keşşâf'ta, *usûl-ü hamse* kapsamına giren hemen hemen her konuyu dikkate almış ve âyetleri bu zihniyetle tefsir etmiştir. O *tevhîd* ilkesi bağlamında Allâh'ın sözü/kelamullah,²⁰⁸⁰ ilmi,²⁰⁸¹ sıfatları,²⁰⁸² meşîeti/dilemesi,²⁰⁸³ rahmet ve gazabı,²⁰⁸⁴ rû'yetullah/görülmesi,²⁰⁸⁵ isim-müsemma,²⁰⁸⁶ haberî sıfatlar,²⁰⁸⁷ şey²⁰⁸⁸ vb. konulara; *adalet* ilkesi bağlamında, salah-aslah,²⁰⁸⁹ hüsün-kubuh,²⁰⁹⁰ kabih olanın Allâh'a nispeti,²⁰⁹¹ kulların iradesi,²⁰⁹² kulların fiilleri,²⁰⁹³ lütuf-hizlan²⁰⁹⁴ nazar,²⁰⁹⁵ vb. konulara; *el-va'd ve vaîd* ilkesi bağlamında, asileri cezalandırmanın,²⁰⁹⁶

²⁰⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, Şerhu Usûli'l-Hamse, ss. 149-800.

²⁰⁷⁶ Âl-i İmrân Sûresi 3/18: "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"

²⁰⁷⁷ Âl-i İmrân Sûresi 3/19: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ..."

²⁰⁷⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 345.

²⁰⁷⁹ Zemahşerî, el-Minhâc fî Usûlid-Dîn, thk. Abbas Hüseyin İsa Şerefüddin, Mektebetü Merkezi Bedru'l-İlmiyyi ve's-Sekafe, San'a.

²⁰⁸⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 692; Cilt: 4, s. 233.

²⁰⁸¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 55-58.

²⁰⁸² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 548.

²⁰⁸³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 1549, 714; Cilt: 4, ss. 114-115.

²⁰⁸⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 10; Cilt: 3, s. 79.

²⁰⁸⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 584-584; Cilt: 2, ss. 54, 155-156, Cilt: 3, s. 272

²⁰⁸⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 125-126.

²⁰⁸⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 105-107, 139, 583, 594-595.

²⁰⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 87-88; Cilt: 2, 11; Cilt: 3, 7.

²⁰⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 305.

²⁰⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 123; Cilt: 4, s. 235.

²⁰⁹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 48-53; Cilt: 2, s. 596.

²⁰⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 444, 585-586; Cilt: 2, s. 58.

²⁰⁹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 164; Cilt: 2, s. 20, 582, 718

²⁰⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 317; Cilt: 2, s. 719; Cilt: 3, s. 478.

²⁰⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 488.

²⁰⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 17; Cilt: 3, 98, 337; Cilt: 4, s. 388, 745.

müminleri mükafatlandırmanın Allâh’a vacip oluşu,²⁰⁹⁷ kabir azabı,²⁰⁹⁸ şefaât,²⁰⁹⁹ cennet ve cehennem ebediliği,²¹⁰⁰ keramet²¹⁰¹ vb. konulara; *el-menzile beyne’l-menzileteyn* ilkesi bağlamında iman²¹⁰² ve fık kavramları,²¹⁰³ büyük günah işleyeninin durumu,²¹⁰⁴ tövbe²¹⁰⁵ vb. konulara; *emir bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-münker* ilkesi bağlamında ise bu emirleri kimlerin nasıl yapacağı ve hangi konuların emir hangilerinin nehiy sayılacağı²¹⁰⁶ vb. konulara değinmiştir.²¹⁰⁷

Az önce yukarıda bu konuların hepsinin Zemahşerî ve Keşşâf tefsiri üzerine çalışma yapanlar tarafından incelendiğini ve bizim de tekrara düşmemek adına sadece onun bakış açısını yansıtan ve kelâmî tefsir yöntemini aksettiren birkaç konuya temas edeceğimizi belirtmiştik. Şimdi bu minvalde hem Zemahşerî’nin yöntemini yansıtan hem de çalışmalarda daha az dillendirilen birkaç hususa yer vererek bu konuyu bitirmek istiyoruz.

Keramet

Kısaca “Velilerden zuhur eden olağanüstü hal” diye tanımlanabilecek *Keramet*, İmâm-ı Âzam’ın Fıkhü’l-Ekber adlı eserinde, “Evliyanın kerameti haktır”²¹⁰⁸ şeklinde yer almış ve sonraki Hanefî fakihleri ve Mâtürîdî kelâmcıları tarafından da tekrarlanmıştır. Ehl-i sünnetin büyük çoğunluğunun hak olarak gördüğü *Kerameti* Mutezile’nin kabul etmemesi konuyu kelam ilminde tartışmalı hale getirmiştir.²¹⁰⁹ Mutezile ekolünün yılmaz savunucusu olan Zemahşerî, mensubu bulunduğu ekolün görüşünü aynen devam ettirerek velilerin kerametini reddetmiştir. O bu konuya dair görüşünü “Gaybı bilen ancak Allâhtır. O, seçtiği elçiler hariç gayb

²⁰⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 15, 488-489; Cilt: 3, 477; Cilt: 4, 152.

²⁰⁹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 448-449, Cilt: 2, s. 306.

²⁰⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 392, 687; Cilt: 4, s. 270, 655

²¹⁰⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 65, 430-431.

²¹⁰¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 633.

²¹⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 39; Cilt: 3, ss. 174-175, 347; Cilt: 4, s. 518.

²¹⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 119, 489; Cilt: 2, s. 287, 489.

²¹⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 212, 503, 520, 566.

²¹⁰⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 321, 390, 416-417; Cilt: 4, s. 225, 569.

²¹⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 396-398, 403, 524, 685; Cilt: 2, s. 158, 437, 610.

²¹⁰⁷ Konunun başında yeterli sayıda çalışma olduğundan Kelâmî tefsir konusunun ayrıntısına girmeyeceğimizi ve ilgili çalışmalara atıflar yapacağımızı belirtmiştik. Bu minvalde burada Fethi Ahmet Polat tarafından yapılan tasnifi dikkate aldık. Alt başlık az bir ilave değişikliklerle aynen aktardık. Bkz. Fethi Ahmet Polat, ss. 262-397.

²¹⁰⁸ İmâm-ı A’zam Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, (ö.150/767), *Fıkhü’l-Ekber*, Mektebetü’l-Furkân, 1999, s. 51.

²¹⁰⁹ Keramet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Keramet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, Cilt: 25, ss. 268-270.

*bilgisini hiç kimseye açmaz...*²¹¹⁰ âyetinin tefsirinde dile getirmiştir. Zemahşerî'ye göre buradaki “*elçi/رَسُولٍ*” kelimesi Allâh'ın razı olduğu kimseyi açıklamaktadır. Yani buradan maksat

*Allâh gaybına ancak razı olduğu kişiyi muttali kılar demektir. Bu da her razı olduğu değil nübüvvet için özel olarak seçilmiş kimselerdir. Dolayısıyla burada kerametın iptali söz konusudur. Çünkü veliler her ne kadar Allâh'ın razı oldukları arasında olsalar bile neticede onlar peygamber değillerdir. Hâlbuki Allâh bu âyette razı oldukları arasından gaybına muttali kılmayı sadece peygamberlere has kılmış, kehaneti ve müneccimliği ise geçersiz kılmıştır. Çünkü bu işi yapanlar/kâhinler, müneccimler Allâh'ın rızasından en uzak kimselerdir ve Allâh onları gazabına dâhil etmiştir.*²¹¹¹

Görüldüğü üzere Zemahşerî burada kerameti, gaybı bilmekle ilişkilendirmiş ve bunun âyette de belirtildiği üzere sadece Allâh'a ait ve ancak O'nun tarafından seçilmiş elçiler için geçerli bir özellik olduğunu belirtmiştir. Onun kâhinlik ve yıldız falcılığını da reddetip kâhinlerin ve müneccimlerin Allâh'ın gazabına uğrayacaklarını söylemesi ayrıca kayda değerdir. Çünkü böylece o, *keramet* ile *kehanet* ve *müneccimliği* aynı kategoride değerlendirerek kendince işin vahametına dikkat çekmiştir.

Nazar

Nazarı/göz değmesini; “bir şeye özenme, imrenme veya kıskançlıkla bakan kimsenin bakışlarıyla zarar verecek şekilde onu etkilemesi” şeklinde tanımlamak mümkündür. Geçmişten günümüze hemen hemen bütün kültürlerde varlığını sürdüren bu inanın kökleri M.Ö. 4000 li yıllara kadar uzanmaktadır.²¹¹² İslam'dan önce cahiliye döneminde de büyük bir öneme sahip olan nazar, İslam'la birlikte bu öneminden hiçbir şey kaybetmemiş, fıkıh ve kelam alanında incelenen bir husus olmuştur.

Nazarın varlığı ve kime nispet edileceği konusu üzerinde yoğunlaşan Kelam âlimlerinden Mutezile'ye mensup olanların bir kısmı -Kâdî Abdülcebbâr gibi- nazarın varlığını reddetmişlerdir.²¹¹³ Zemahşerî ise tam tersi bir istikamette yol alarak, mezhebine aykırı fikir beyan etme pahasına âyet ve hadisler çerçevesinde

²¹¹⁰ Cin Sûresi 72/26-27: “...عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ...”

²¹¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, ss. 632-633.

²¹¹² Salime Gürkan Leyla, “Nazar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 443-444; İlyas Çelebi, “Nazar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 444-446.

²¹¹³ Kâdî Abdülcebbâr, Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin, s. 431.

nazarın varlığını kabul etmiştir. Nazarın varlığını kabul eden Zemahşerî'nin cevaplandırması gereken sorular, nazarın aslının varlığı, genelde insana özelde ise Peygamberlere etkisinin söz konusu olup olmadığı meselesidir.

Bu minvalde o, nazarla ilgili görüşlerine Yusuf sûresindeki Hz. Yakup'un oğullarına “Yavrularım! Mısır’a hepiniz tek bir kapıdan değil her biriniz ayrı ayrı kapılardan girin...”²¹¹⁴ tavsiyesi; ile “nazar âyeti” diye meşhur olan Kalem suresindeki “O inkar edenler, Kur’ân’ı işittikleri zaman neredeyse seni gözleriyle devireceklerdi. Senin için ‘o mecnundur’ diyorlar”²¹¹⁵ âyetlerinin tefsirlerinde yer verir. İlk âyetin tefsirinde önce güzelliği ve ihtişamları sebebiyle nazar değmesinden ve başlarına kötü bir işin gelmesinden endişe eden Hz. Yakub’un oğullarına Mısır’a ayrı gruplar halinde farklı kapılardan girmelerini emrettiğini söyler. Bu açıklamanın ardından nazarın/göz değmesinin aslının olup olmadığını sorgular ve

Eğer sen “nazar/göz değmesinin aslı var mıdır?” dersen şöyle derim: Bir şeye bakıp onu beğenme esnasında Yüce Allâh’ın o şeyde bir noksanlık, bazı açılardan bir kusur yaratması mümkündür. Böyle bir şey Allâh’ın kullarına yönelik bir imtihanı, araştırmacı kullar ile Haşviyyenin/Ehli Sünnet ayırt edilmesine yönelik bir denemesidir. Zira böyle bir durumda araştırmacı kul, “Bu Allâh’ın fîlidir.” derken Haşviyye, “Bu gözün etkisidir/nazardır.” der. Nitekim Allâh Teâlâ “Onların sayılarını da inkâr edenler için bir imtihan vesilesi kıldık”²¹¹⁶ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in de Hz. Hasan (ö. 50/670) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/681) için istiâze duası okuyup “Siz ikinizi her türlü kınayıcı gözden, her tür şeytandan ve geceleri ortaya çıkan haşerattan Allâh’ın eksiksiz kelimelerine havale ediyorum”²¹¹⁷ buyurduğu rivayet edilmiştir.²¹¹⁸

açıklamasını yapar. Bu açıklamalarla nazarın varlığını ve insana etkisinin söz konusu olduğunu âyet ve hadis delilleriyle birlikte izah eden Zemahşerî'nin nazar hakkındaki görüşleri bu ifadelerle sınırlı değildir. Onun cevaplandırması gereken bir soru daha vardır ki o da nazarın Hz. Peygamber’e etki edip etmediği meselesidir.

O, buna yönelik olarak az önce yukarıda mealini aktardığımız nazar âyetinin tefsirinde açıklamalarına devam eder. Bu âyetin “Kureyşliler düşmanlık ve öfke bakışlarıyla göz bebeklerini iyice sana dikip baktıkları için neredeyse senin

²¹¹⁴ Yûsuf Sûresi 12/67: “وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ...”

²¹¹⁵ Yûsuf Sûresi 12/67: “وَأَنَّ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ”

²¹¹⁶ Müddessir Sûresi 74/31: “...وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا...”

²¹¹⁷ Abdürrezzâk, Musannef, Cilt: 4, s. 336, Hadis No: 7987; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 4, s. 111, Hadis No: 2112.

²¹¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 488.

ayaklarını yerden kesecekler veya seni helak edecekler” anlamına geldiğini söyler ve şairin

“Bir yerde karşılaştıklarında birbirlerine verip veriştirirler
Kin ve öfkeyle birbirlerine öyle bakarlar ki, bu bakış insanın ayaklarını yerden
keser”²¹¹⁹

şairinin de bu anlamı desteklediğini belirtir. Zemahşerî bu anlamlandırmanın ardından muhtemel sorulara cevap mahiyetinde şu rivayetleri aktarır;

Göz değmesi/nazar Esedoğullarında meşhurdur. Onlardan birisi üç gün yemek yemez ve kendisine rastladığı her şey hakkında “bu gün bunun gibisini görmedim” der ve o şeyi böylece nazarlardı. Kâfirler bunlardan bazılarında, Hz. Peygamber hakkında da böyle söylemesini istemişler o da Hz. Peygamber’e “Bugün bunun gibi bir adam görmedim” demiş ama Allâh Peygamberini onun bu sözlerinden korumuştur.

*Hasan-ı Basrî’nin “göz değmesinin/nazarın ilacı bu âyeti okumaktır” dediği nakledilmiştir.*²¹²⁰

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Zemahşerî’ye göre Nazar/göz değmesi vardır ve insanlara etki edebilir. Ancak bu etki Ehl-i Sünnet’in zannettiği gibi gözün değil Allâh’ın yaratması dolayısıyladır. Yani fail Allâh’tır.²¹²¹ Ancak Allâh bunun/nazarın seçmiş olduğu Peygamberlere etki etmesine izin vermeyip onları korumaktadır.

Aslında akli bu kadar ön planda tutan, insanın özgür iradesini devre dışı bırakabilecek tüm dış tesirlerden insanı uzak tutmaya çalışan ve bu minvalde cinlerin, sihir ve büyüünün insana tesirini reddeden²¹²² Zemahşerî’nin ilk etapta **nazarı** da kabul etmemesi gerekir diye düşünülebilir ki bizim de aklımıza gelen budur. Ancak o mezhebinin önde gelenlerine ters düşmek pahasına nazarın varlığını ve insanlara tesir edebileceğini kabul etmiş ve bunu âyet, hadis, şiir ve tarihsel örneklerle temellendirmiştir. Fakat muhtemelen içine düştüğü bu tutarsızlığın farkında olacak ki nazarın tesirini Allâh’a havale ederek çelişkiden kurtulmaya çalışmıştır.

²¹¹⁹ İbn Kuteybe (ö. 276/889) ‘Te’vîl-ü Müşkîl-i-Kur’ân’, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 109: “يتقارضون إذا التقوا في موطن ... نظرا يرل مواطئ الأقدام”.

²¹²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 597.

²¹²¹ Zemahşerî buna benzer bir açıklamayı daha önce Hakikat-Mecaz bahsinde ayrıntılı bir şekilde aktardığımız Enfâl Sûresindeki “Onları siz öldürmediniz fakat Allâh öldürdü, attığın zaman da sen atmadın fakat Allâh attı...” ayetinin tefsirinde de yapmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 207.

²¹²² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 320; Cilt: 2, ss. 36-37, 140; Cilt: 4, s. 821.

Peki, bütün bunlara rağmen Zemahşerî neden nazarı kabul etmiştir? Bu sorunun ne Keşşâf tefsirinde ne de Zemahşerî'nin diğer eserlerinde net bir cevabı vardır. Ancak anladığımız kadarıyla tarih sahnesinde var olan örnekler ona nazarı kabul etmekten başka çare bırakmamış, o da bunu kabul ederek aklileştirme yolunu tercih etmiştir.

Cinler

Cinlerle ilgili âyet ve hadislerin yorumu ve buna teaaluk eden meseleler İslâm literatüründe yoğun bir yer işgal etmiştir. Cinlerin varlığının sadece vahiy ile biliniş ve ispat edilebileceğini ve aklın da bunu imkânsız görmediğini kabul eden Kelâm âlimleri, cinlerin mahiyeti ve mevcudiyeti, özellikleri, insanlarla ilişkileri, peygamberleri, âhiretteki durumları gibi hususları âyet ve hadisleri nazar-ı dikkate alarak eserlerinde tartışmışlardır.²¹²³

Zemahşerî de Keşşâf tefsirinde özellikle cinlerin görülmesi ve insanlara tesiri meseleleri üzerinde yoğunlaşmış, Mutezile mezhebinin büyük bir kısmının görüşünü aynen devam ettirerek bunları reddetmiştir. O, “*Şeytan ve taraftarları, sizin onları göremediğiniz yerden sizi görürler*”²¹²⁴ ifadesinden yola çıkarak **cinlerin** gözle görülemeyeceği, insanlara açıkça görünmeyecekleri, onların kendilerini göstermek gibi bir kudrete sahip olmadıkları ve onları gördüğünü iddia eden kişinin iddiasının yalan ve uydurma olduğunu söylemektedir.²¹²⁵ Böylece bir taraftan ilgili âyeti muhkem kabul edip, kendince ulaştığı hüküm çerçevesinde mezhebî görüşünün doğruluğunu savunurken diğer taraftan Ehl-i sünnet eleştirisi yapmakta ve başka hiçbir delili dikkate almamaktadır.

İnsanın özgür iradesine hâle getirecek her türlü düşünceden uzak durmayı kendine prensip edinen Zemahşerî'nin, bu konuda cinlerin görülemeyeceği meselesine ilaveten ikinci aşamada kesinlikle reddedeceği husus onların insanlara tesir edebileceği iddiasıdır. Nitekim o, Kur'ân'ı Kerim'deki bu anlama gelebilecek ifadeleri, “*Arapların asılsız iddiaları ve hayal ürünü olarak*” nitelendirmiş ve insan için dış tesirin asla söz konusu olamayacağını belirtmiştir.

²¹²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** İstanbul, 1993, Cilt: 8, ss. 8-10.

²¹²⁴ A'râf Sûresi 7/27: “... إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ...”

²¹²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 98.

Örneğin ona göre “De ki: Allâh’ı bırakıp da bize ne faydası ne de zararı dokunmayan şeylere mi tapalım?”²¹²⁶ ifadesi Arapların “cinler insanın aklını çeler, gulyabaniler ise üzerine çullanır” şeklindeki asılsız iddiaları üzerine bina edilmiştir. Bakara sûresindeki “Faiz yiyenler, kabirlerinden şeytan çarpmış bir kişi gibi kalkarlar...”²¹²⁷ ifadesinde de durum böyledir.²¹²⁸ Buradaki kalkma, “faiz yiyenlerin kabirlerinden saralılar gibi kalkması” demektir.

Şeytan çarpması ise Arapların asılsız iddialarından birisidir. Onların iddialarına göre şeytan insanı çarpıp yakar.

Âyette geçen “*habt/الخط*” kelimesi, “o rastgele gidiyor/العشواء” ifadesinde olduğu gibi, “rastgele vurmak” demektir. Daha sonra bu kelime insanların inandıkları şeyler hakkında kullanılmıştır. “*Mess/المس*” kelimesi ise “delilik” demektir. “*Delirmiş kişi/رجل مسوس*” ifadesi de böyle bir kullanımdır.

Bu Arapların asılsız iddialarından birisidir. Buna göre cin, insana temas eder ve onun aklını karıştırır. “Adama cin çarptı” anlamındaki “*cünne’r-racül/جن الرجل*” ifadesi de aynı şekildedir.

Arapların cinler hakkında öyle olaylar, öyle hikâyeler, öyle enteresan şeyler anlattıklarını gördüm ki, bunların inkâr edilmesini tıpkı gözle görülen şeylerin inkârı gibi kabul etmektedirler.²¹²⁹

Görüldüğü üzere Zemahşerî bu açıklamalarında çok net bir şekilde cinler ve şeytanların insana etki edebileceği düşüncesini reddetmiştir. Kur’ân’da böyle bir ifadenin yer almasını, Arap kültürünün bir yansıması olduğunu söyleyerek, Kur’ân’ın onlara kendi kültürleriyle cevap verdiğini söylemiştir. Ancak burada özellikle şunu da belirtmek gerekir ki, bütün bunlar cinler/şeytanlar ve insanların hiçbir şekilde birbirleriyle iletişime geçmedikleri anlamına da gelmemektedir. Zira En’âm sûresi 112 ve 128 âyetler²¹³⁰ Zemahşerî’ye göre cinler ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkinin boyutunu ve iletişim şeklini anlatmaktadır. Bu da birbirlerine vesvese

²¹²⁶ En’âm Sûresi 7/71: “قُلْ أَتَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا...”

²¹²⁷ Bakara Sûresi 2/275: “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...”

²¹²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 36-37.

²¹²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 320.

²¹³⁰ En’âm Sûresi 6/112: “Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarından düşmanlar yaptık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fisıldarlar... / وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي / وَتَوَمَّ يَخْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمَعَ بَعْضُنَا بَعْضًا... ” 6/128: “Allâh onların tümünü bir araya toplayacağı gün: “Ey cin topluluğu, insanlardan çoğunu yoldan çıkarttınız diyecek. Bunun üzerine insanlardan cinlerin dostu olanlar da “Rabbimiz, biz birbirimizden yararlandık ve bizim için tesbit ettiğin sonuca ulaştık” diyecekler...” / “وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتُ لَكَ”.

vermek, şehvî arzulara ulaşma yollarını öğretmek ve aldatma hususunda arzu ve isteklerin gerçekleşmesine yardımcı olmak şeklindedir.²¹³¹

Zemahşerî'nin cinlerin görülmesi ve insanlara tesiri ile ilgili aktardığımız bu görüşleri, hem Mutezile mezhebinin büyük çoğunluğunun görüşlerine uygundur hem de kendi içinde tutarlıdır.²¹³² Fakat En'âm sûresi 128. âyette “*Rabbimiz, biz birbirimizden yararlandık*” ifadesinin açıklaması sadedinde “denildi ki” terimi ardından hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın aktardığı bir görüş onun çizdiği bu portreye çelişmektedir. Çünkü Zemahşerî orada az önce özetle söylediğimiz şekliyle cinler ve insanlar arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğunu belirttikten sonra

İnsanların cinlerden faydalanması “Doğrusu insanlardan bazıları cinlerden bazılarına sığınıyorlardı”²¹³³ ifadesinde haber verildiği şekilde -Nitekim bir adam, bir vadide konaklayıp korktuğu zaman, cinlerin büyüüğünü kastederek “Bu vadinin rabbine sığındım!” derdi.- *Cinlerin insanlardan faydalanması* ise insanların, cinlerin kendilerinden zararlı şeyleri uzaklaştırmaya ve kendilerini koruyup kollamaya muktedir olduklarını kabul etmeleri şeklinde olduğu da söylenmiştir.²¹³⁴

görüşünü aktarmaktadır. Aslında Hasan-ı Basrî, Kelbî ve İkrime'ye ait olan Zeccac (ö. 311/923) ve Nehhâs'ın (ö. 338/950) da Meâni'l-Kur'an'larında tercih ettikleri bu görüş²¹³⁵ cinleri üst/reis; insanları ise onların astı konumuna yerleştiren bir bakış açısına ve cinlerin insanlardan bazı şeyleri savuşturmaya kadir olduklarının insanlar tarafından itiraf edildiği fikrine sahiptir. Eğer durum bu ise cinlerin insanlara baskın olduğu ve onlara etki edebildiği fikri doğru kabul edilmiş demektir. Her ne kadar cinler ve insanlar farklı varlık kategorilerinde yer alıyor ve özellikleri birbirlerinden farklı ise de insanın özgür iradesine ket vuran böyle bir düşünce daha baştan eşitsizlik anlamına gelir ki Allâh'ın adaletine aykırı olan bu durum ne Mutezile ne de Zemahşerî tarafından kabul edilebilek bir husus değildir.

Zemahşerî'nin üç meseleye dair görüşlerini örnek olarak aktardığımız Kelâmî tefsir bahsini burada bitirirken sonuç olarak şunları söyleyebiliriz. Zemahşerî Keşşâf tefsirinde -yukarıdaki örneklerin tamamında görüldüğü üzere- **aklı** ön planda tutarak **usûl-ü hamse** ilkeleri üzerinden âyetleri tefsir etmiş ve tefsir esnasında âyet, hadis ve

²¹³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 59, 64-65.

²¹³² Kâdî Abdülcebbar, Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-Metâin, s. 54.

²¹³³ Cin Sûresi 72/6: “وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يُغْوِدُونَ رِجَالَي مِنَ الْحِجْرِ...”

²¹³⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 64-65.

²¹³⁵ Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü, Cilt: 2, s. 291; Nehhâs, **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim**, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1409, Cilt: 2, s. 490. Ayrıca konuyla ilgili diğer görümler ve tartışmalar için bkz. Râzî, Mefâtihü'l-Ğayb=Tefsîr-i Kebir, Cilt: 13, s. 148.

selef görüşlerinin yanı sıra *Arap Dilinin* bütün verilerinden faydalanmıştır. Kendi mezhebi dışındaki diğer ekolleri hakâretâmîz cümlelerle acımasız bir şekilde eleştiren Zemahşerî özellikle kelamî konular söz konusu olduğunda tutuculuktan kurtulamamış fakat bazen nazar örneğinde olduğu gibi Mutezileye aykırı fikirleri savunabilmiştir.

3.2.4. Fıkḥî Yorumlar

Allâh Teâlâ tarafından son ilâhî kitap olarak gönderilen Kur'ân, insanın mutluluğunu ve fıtratına uygun yaşamasını sağlamak amacıyla, genel ya da özel hüküm ve tavsiyelere yer vermektedir. “*Dinin fîrûuna, amelî hayata ait bilgileri ve hükümleri ihtiva eden*”,²¹³⁶ Temel İslam Bilimlerinin alt dallarından birisi olan **Fıkḥ İlmi** de belli bir metot çerçevesinde/*Usûl-ü Fıkḥ* bu hüküm ve tavsiyeleri incelemeyi kendisine konu edinmiştir. Bu çalışmalar sonucunda Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarının dini ve dünyevi alanlarını düzenlemeye yönelik kısmen genel geçer, kısmen yoruma açık prensiplere ulaşılmıştır.²¹³⁷

Bu prensiplere ulaşma eyleminin ya da fıkḥ alanının terminolojisiyle söyleyecek olursak *şer’î delillerden hüküm çıkarma* ameliyesinin merkezinde Kur'ân âyetleri bulunmaktadır. Bu minvalde gayet tabi bir şekilde tedvin döneminden günümüze kadar hemen hemen bütün müfessirler, ahkâm âyetlerini açıklamaya özen göstermişler, tefsirlerinde fakihlerin görüşlerine ve fikhî tartışmalara az çok mutlaka değinmişlerdir. Hatta ilerleyen süreçte, fikhî yönü ağır basan âlimler tarafından sadece ahkâm âyetlerinin tefsir edildiği eserler de yazılmıştır.²¹³⁸ Bu bağlamda araştırma konusu edindiğimiz Keşşâf tefsiri, kendisinde fikhî konulara temas edilen, fıkḥ alanında otorite sahibi imamların görüşlerine ve fikhî tartışmalara yer verilen

²¹³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, “Fıkḥ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt: 13, ss. 22-27.

²¹³⁷ Bu açıdan bakıldığında tefsir ve hadis usûl-ü ilimlerinin temel kaynağının fıkḥ usûlü olduğunu söylemek mümkündür. Ancak konumuzun sınırlarını aşacağından dolayı bu hususun ayrıntısına burada yer vermeyeceğiz.

²¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1994, sayı: 5, ss. 203-217; Hüseyin Emin Sert, “Tefsir Târihinde Fikhî Tefsirler ve İmam Şâfi’ye Nisbet Edilen Ahkâmü’l-Kur’ân”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 1995, s. 33; Mevlüt Güngör, **Kur’ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir**, Kur’ân Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 51; Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss. 551-552.

bir eser olarak tefsir literatürdeki yerini almıştır. Zemahşerî'nin az sonra aşağıda bahsedeceğimiz fikhî kimliği ve yetkinliği ise tefsirine ayrı bir zenginlik katmış ve onun değerini artırmıştır.

İslam fikhının ve fikhî mezheplerin teşekkülünün bittiği, önemli müctehid imamların yetiştiği, fıkıh tarihi açısından olgunlaşma sürecinin tamamlanıp kısmen duraklama dönemine girildiği bir zaman diliminde, mezhep taassuplarının var olduğu bir ortamda yaşayan Zemahşerî,²¹³⁹ Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsemekte ve

Dinimi, itikadımı ve mezhebimi Allâh'ın hanifler olarak seçtiği Hanefilere dayandırıyorum

*Onların dini Hanif, mezhepleri Hanefidir, onlar boş faydasız şeylerle ilgilenmezler.*²¹⁴⁰

vb. ifadelerle bu mensubiyetten gurur duyduğunu gayet açık bir şekilde ifade etmektedir.²¹⁴¹ O itikadî mezhepteki tarafgir tutumunun tam aksine gerek fıkıh ekollerine gerekse imamlara karşı gayet müsamahakâr bir tavır sergilemektedir.

Nitekim bu minvalde onun,

Mezhebimi sorduklarında açık etmedim, gizledim
Eğer Hanefiyim desem, derler ki
Eğer Mâlikiyim desem, derler ki
Eğer Şâfiyîm desem, derler ki
Eğer Hanbeliyim desem, derler ki
Eğer ehl-i hadis taraftarıyım desem, derler ki
Şaşıyorum bu zamana ve insanlarına
Talihim beni geri bıraktı, birçok kişiyi öne çıkardı
Cahiller istedikleri konumlara ulaştıklarından beri

Çünkü onu gizlemek benim için daha selametli
Ben nebizi helal sayarmışım. Hâlbuki o haram içecektir.
Köpek etini yemeyi helal sayarmışım, Hâlbuki asıl köpek onlardır.
Kız çocuğunu nikâhlamayı helal sayarmışım hâlbuki bu yasaklanmıştır
Katı helalci olup ağır mücessime tenkidçisiymişim
Yazıklar olsun! Hiçbir şey bilmez ve anlamaz
İnsanların eleştiri oklarından kurtulan bir Allâh'ın kulu yok
Onlar cahil, ben bilen olmama rağmen
Anladım ki ben mîm'im ve zamane insanları beni takdir etmekten acizdir
(alt dudağı ve üst dudağı yarık olanlar mîm'i zikredemezler)

²¹³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayrettin Karaman, **Anahatlarıyla İslam Hukuku 1**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993, ss. 52-82; "Fıkıh" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996, Cilt: 13, ss. 22-27.

²¹⁴⁰ Zemahşerî az sonra aşağıda aktaracağımız bir şiirinde mezhebini açıklamayıp gizlediğini söylemektedir. Muhtemelen fıkıh mezhebini kastetmektedir. Bizim burada aktardığımız bu şiir ise sık sık başvuruda bulunduğumuz Hûfî'nin eserinde Zemahşerî'nin "Dîvânü'l-Edeb" inin yazma nüshası kaynak gösterilerek zikredilmiştir. Ancak biz Zemahşerî Dîvanının, Fâtıma Yusuf el-Haymî tahkikli neşrini incelediğimizde bu şiire rasatlayamadık. Aynı şiirin Zemahşerî'nin Rabîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr adlı eserinin giriş bölümünde, muhakkık tarafından, Zemahşerî'ye ait herhangi bir kaynak belirtilmeden aktarıldığını da gördük. Gerek şiirin içeriğinin doğruluğu gerekse yazma nüshada bulunduğu iddiası ve müfessire ait olma ihtimalini yüksek gördüğümüzden biz de burada aynen aktarmayı uygun gördük. Bkz. Zemahşerî, **Rabîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr**, thk. Abdülemir Ali Mühennâ, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1992, Cilt: 1, s. 12; Hûfî, ez-Zemahşerî, 91:

وأُسند ديني واعتقادي ومذهبي ... إلى حنفاء اختارهم وحنائفا

حنيفية أديانهم، حنيفة ... مذاهبيهم لا يبتغون الزعائفا

²¹⁴¹ Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine mensubiyetten duyduğu gururu belirten benzer ifadeler için bkz. Zemahşerî, Atvâku'z-Zeheb, s. 18; **Nevâbiğu'l-Kelim**, Mekâtibü's-Şehîre, Mısır, 1935, s. 26.

dizeleri, hem fikhî konulardaki müsamahakar tavrını göstermesi hem bu konularla ilgili görüşlerini yansıtması hem de taasup içindekileri ağır bir dille eleştirmesi bakımından oldukça kayda değerdir.²¹⁴²

Ayrıca müntesibi olduğu mezhebin kurucusu İmam-ı Azama hissettiği sevginin bir göstergesi olarak *Şekâiku'n-Nu'mân fî Hakâiki'n-Nu'mân* isimli bir eser kaleme alan Zemahşerî, yine bu müsamahakâr tutumu müvacehesinde, İmam Şafînin sözlerinden derlediği *Şâfi'l-Ayyi min Kelâmi's-Şafî*, (Şafînin Sözlerinden Dilsiz Şifa) adını verdiği bir eser de yazmıştır. Keşşâf tefsirinde bu eserine atıfta bulunarak İmam Şafiden övgüyle söz etmiştir.²¹⁴³

Elbette ki tezimizin başından beri Temel İslam bilimlerindeki çok yönlülüğüne sık sık vurgu yaptığımız Zemahşerî sadece fikhî görüşleri aktaran sıradan bir mukallit değil, bu alanda bir fakih ve hatta bir müctehid kadar derinlemesine bilgi sahibi olan bir kişidir. Nitekim onun gerek Hanefî-Şafî fikhındaki ihtilaflı meseleleri karşılaştırmak amacıyla, alanında uzmanlık gerektiren “*Ruûsü'l-Mesâil*” gibi kitapları kaleme alması,²¹⁴⁴ gerek Hanefî âlimlerin özgeçmişlerinin

²¹⁴² Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, s. 522.

إذا سألوا عن مذهبي لم أجب به	وأكتبته كتماناً لي أسلم
فإن حنفياً قلت قالوا بأني	أبيح الطلا وهو الشراب المحرم
وإن مالكيًا قلت قالوا بأني	أبيح لهم أكل الكلاب وهم هم
وإن شافعيًا قلت قالوا بأني	أبيح نكاح البنت والبنت محرم
وإن حنبليًا قلت قالوا بأني	تقبل حلولي بغيض مجسم
وإن قلت من أهل الحديث وحزبه	يقولون تيس ليس يدري ويفهم
تعجبت من هذا الزمان وأهله	فما أحد من ألسن الناس يسلم
وأخري دهري وقدم معشرا	على أنهم لا يعلمون وأعلم
ومذ أفلح الجهال أيقنت أنني	أنا الميم والأيام أفلح أعلم

²¹⁴³ Zemahşerî, Nisâ Sûresi 3. âyete yönelik yaptığı bir açıklamayı şöyle bitirmektedir: “*Bu konuda Şafî'l-Ayyi min Kelâmi's-Şafî isimli kitabımız, Şafî Rahmetullah'ın Arap dilinde, böyle bir manayı gözden kaçırmayacak kadar yetkin ve de çaplı bir kişi olduğuna delil olarak yeter.*” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 469.

²¹⁴⁴ Zemahşerî'nin fıkıh alanıyla ilgili yazdığı kitapların isimlerini daha önce, birinci bölümde, Fıkıh Kaynakları kısmını incelerken dipnotta belirtmiştik. Burada önemine binaen bu isimleri tekrar zikretmekte fayda görüyoruz. Zemahşerî fıkıh alanına yönelik olarak *Dâletu'n-Nâşid ve'r-Râid fî İlmi'l-Ferâiz* (miras hukuk), *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri fî Furûi'l-Hanefiyye* (Kudûri'nin Muhtasar isimli eserinin şerhi), *Menâsiku'l-Hac* (Hac hükümleri), *Şâfi'l-Ayyi min Kelâmi's-Şafî* (Şafînin Sözlerinden Dilsiz Şifa), *Şekâiku'n-Nu'mân fî Hakâiki'n-Nu'mân* (İmam-ı Azam'ın menkıbeleri), *Ruûsü'l-Mesâil fî'l-Fıkh* (Hanefî-Şafî fikhındaki ihtilaflı meseleleri karşılaştırması), *Mu'cemu'l-Hudûd* (Had cezası gerektiren hususlar) *el-Minhâc fî'l-Fıkh*, isimli eserleri kaleme almıştır. Yâkut Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Cilt: 6, s. 2691; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt: 1, s. 831; Cilt: 2, ss. 1022, 1056, 1734; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Arifin ve Esmâu'l-*

aktarıldığı tabakat kitaplarında fikhî yönünden övgüyle söz edilmesi²¹⁴⁵ ve gerek Keşşâf tefsirinde, fikhî konular ile ahkâm âyetlerini ele alış tarzı ve ulaştığı sonuçlar ancak iyi bir fakihin için geçerli olan özelliklerdir. Ancak maalesef onun fikhçiliği, dılıciliğinin ve kalamî görüşlerinin gölgesinde kalmış ve hak ettiği değeri görememiştir.

Zemahşerî âyet tefsirlerinde fikhî konuları ele alırken, içinde sahabe, tabiin, tebe-i tabiin ve mezhep imamlarının yer aldığı, selef âlimleri olarak nitelendirebileceğimiz oldukça geniş bir kitleden yararlanmıştır. Nitekim Birinci bölümde, Keşşâf tefsirinin kaynaklarını incelerken, fıkıh kaynaklarından bir alt başlık halinde bahsetmiş, Zemahşerî'nin fikhî konulara ve tartışmalara değindiğini ancak hadislerde olduğu gibi görüş sahiplerinin ismi dışında herhangi bir kaynak ismi zikretmediğini belirtmiştik. Ayrıca bazen “Hicaz Ehli” gibi ifadelerle bölge âlimlerinin görüşlerini aktardığını da söylemiştik.

Bahsi geçen isimlerden bazıları, Abdullah b. Mesud (ö. 32/653),²¹⁴⁶ Ali b. Ebi Talib (ö. 40/661),²¹⁴⁷ (ö. 80/699 [?]),²¹⁴⁸ Said b. Müseyyeb (ö. 94/713),²¹⁴⁹ İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714),²¹⁵⁰ Şabî (ö. 104/722),²¹⁵¹ Zührî (ö. 124/741),²¹⁵² İbn Ömer (ö. 73/692),²¹⁵³ Katade (ö. 117/735),²¹⁵⁴ Osman el-Bettî (ö. 143/761),²¹⁵⁵ İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765),²¹⁵⁶ İmam-ı Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767),²¹⁵⁷ el-Evzaî (ö. 157/774),²¹⁵⁸ Züfer (ö. 158/775),²¹⁵⁹ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),²¹⁶⁰ Leys b. Sad

Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin, Cilt: 2, ss. 402-403.

²¹⁴⁵ Ebü'l-Vefâ el-Kureşî (ö.775/1373), el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye, Cilt: 2, ss. 160-161; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa (ö.879/1474), **Tacü't-Teracim**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımeşk, 1992, ss. 291-293; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevi, (ö.1304/1886), **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1324, s. 209; Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1990, ss. 47-48.

²¹⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 238.

²¹⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 80.

²¹⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 26.

²¹⁴⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 275.

²¹⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 553.

²¹⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 488.

²¹⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 283.

²¹⁵³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 226.

²¹⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 467.

²¹⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 215.

²¹⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 280.

²¹⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 232.

²¹⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 496.

²¹⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 537.

(ö. 175/791),²¹⁶¹ Mâlik b. Enes (ö. 179/795),²¹⁶² Ebû Yûsuf (ö. 182/798),²¹⁶³ İmam Şâfi (ö. 204/820),²¹⁶⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),²¹⁶⁵ Davud ez-Zahirî (ö. 270/884),²¹⁶⁶ ve Ebû'l-Hasen Ubeydullah el-Kerhî (ö. 340/952),²¹⁶⁷ gibi bu alanda fikir beyan eden, hemen hemen herkesin başvurduğu kişilerdir.

Şimdi burada Zemahşerî ve Keşşâf tefsiriyle ilgili bütün bu anlattıklarımızdan sonra onun fikhî konuları nasıl ele aldığı meselesine/yöntemine geçmek yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere günümüzde İslam Hukuku diye adlandırdığımız Fıkıh İlmi'nin iki yönü vardır. Bunlardan birisi fikhin günlük hayata yansıyan *furû-u fıkıh*; diğeri ise şer'î delillerden hüküm çıkarmayı kendisine konu edinen *usûl-u fıkıh* yönüdür. Bu bağlamda müfessirler tefsirlerinde, az çok *usûl-u fıkıh*'a dair bilgiler vermekle birlikte daha ziyade fikhin günlük hayata yansıyan kısmı ile ilgilenmişlerdir. Nitekim Keşşâf tefsirine bakıldığında Zemahşerî'nin de *usûl-u fıkıh*la ilgili olarak sadece şer'î deliller,²¹⁶⁸ icthad²¹⁶⁹ ve lafzın delaleti²¹⁷⁰ konularına gerekli gördüğü ölçüde kısaca temas ettiği, diğer usûl-ü fıkıh meselelerine ise neredeyse hiç değinmediği görülmektedir.

Örneğin o, “*Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler...*”²¹⁷¹ âyetinde bir annenin kendi çocuğunu emzirmekle emredilmesinin ne anlama geldiğini sorgularken;

*Bu emir ya müstehaptır/nedb ya da çocuğun, kendi annesinin memesinden başkasını kabul etmemesi veya çocuk için bir sütannenin bulunamaması yahut babanın sütanne kiralamaya gücünün yetmemesi halinde vaciptir.*²¹⁷²

²¹⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 488.

²¹⁶¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 471.

²¹⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 284.

²¹⁶³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 660.

²¹⁶⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1.

²¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, fikhî mezhep imamları içinde Zemahşerî'nin ismini en az zikrettiği kişilerdendir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 680.

²¹⁶⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 234.

²¹⁶⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 551.

²¹⁶⁸ Kitap sünnet, icma ve kıyasın şer'î delil olması: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 627; İcma'nın delil olması: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 565; Hükümlerin vahye ya da kıyasa dayanmasının gerekliliği: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 640.

²¹⁶⁹ İctihad ve zannı galiple söz söylemenin caiz oluşu: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 710.

²¹⁷⁰ Emrin doğrudan vucub ifade etmesi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 557; Eğer hılafına bir delil yoksa emir vucub ifade eder: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 238; Emir derhal yapılmayı ifade eder: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 411; Emrin nedb ifade etmesi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 325, 477; veya/أو edatının da mübahlığı ifade etmesi: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 483.

²¹⁷¹ Bakara Sûresi 2/233: “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...”

şeklinde; borç/deyn âyetindeki “yazınız...”²¹⁷³ emrini sorgularken de;

*Borcun yazılmasının emredilmesi, yazma işleminin unutmaya ihtimaline karşı en emin ve güvenli, inkâr ihtimalinden en uzak yol olması sebebiyledir. Bundan dolayı âyetteki emir teşvik/nedb içindir.*²¹⁷⁴

şeklinde bir açıklama yapmakta ve böylece âyetteki emrin hükmüyle birlikte sebebini de belirtmektedir.²¹⁷⁵

Zemahşerî'nin oldukça az yer verdiği usûl-u fıkıh bilgileri ve bunları aktarış şekli çoğunlukla yukarıdaki şekildedir. Ancak bunların dışındaki bazı yerlerde az da olsa lafızların neye delalet ettiğini karşılaştırmalı olarak aktarmaktadır. Biz, tefsirin geneline yansıyan ve fikhî konularda çok sık başvurulmuş bu yöntemin (karşılaştırma), **şartlara göre değişen hükümleri** belirttiği için ayrıca kayda değer olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bunun güzel bir örneği “içinizden bekârları, köle ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin...”²¹⁷⁶ emrinin izahında yer almaktadır. Zemahşerî'nin açıklamaları bizi ilgilendiren kısmıyla şu şekildedir;

Bu emir teşvik/nedb içindir. Çünkü evlenmek, zorunlu olmayan fakat teşvik edilen/mendup bir emirdir. Bir kadın evlenmek istediği zaman, kadının velilerine yönelik olarak zorunluluk/vucub da ifade edebilir. Âyetin zahirini esas alanlara göre ise evlenmek vaciptir. Ancak Peygamber'in (s.a.) sözleri, evliliğin teşvik edilen/mendub bir davranış olduğuna delalet etmektedir ...²¹⁷⁷ ki bu konuda Peygamberimiz (s.a.) den gelen rivayetler ve haberler oldukça fazladır.
*-Bazen de kişiyi fesada ve günah işlemeye götürdüğü takdirde evlenmemek vacip olur. Nitekim Peygamberimizden (s.a.) bu hususta hadisler nakledilmiştir...*²¹⁷⁸

²¹⁷² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 279.

²¹⁷³ Bakara Sûresi 2/283: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...”

²¹⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 325.

²¹⁷⁵ Benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 557.

²¹⁷⁶ Nûr Sûresi: 24/32: “وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...”

²¹⁷⁷ Konuyu uzatmamak ve ana temadan ayrılmamak için asıl metinde yer alan hadisleri yukarıda aktarmadık. Buradaki iki hadis: “Kim benim fitratımı severse sünnetime uysun ki o da nikâhtır”, “Evlenmeye imkân olduğu halde evlenmeyen bizden değildir.”, “İçinizden biri evlendiğinde şeytanı şöyle haykırır: Eyvah! Âdemoğlu dinin üçte ikisini benden korudu.” Hadisler için sırasıyla bkz. Abdürrezzâk es-San'ani, el-Musannef fi'l-Hadis, Cilt: 6, s. 168, Hadis No: 10378; Ebû Dâvûd, el-Merâsîl, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1408, s. 180, Hadis No: 202; Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsilî (ö. 307/919), Müsned, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mun li't-Tûras, Dimeşk, 1984, Cilt: 4, s. 115, Hadis No: 2041; Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, Cilt: 24, s. 92, Hadis No: 1008.

²¹⁷⁸ Burada zikredilen iki hadis: “Ümmetimin üzerinden 180 sene geçtiğinde onlar için bekârlık, uzlet ve dağların başına çekilmek helal olur.”, “İnsanların başına öyle bir zaman gelir ki, o zamanda geçim ancak günah işleyerek sağlanır; o zaman geldiğinde bekârlık helal değildir.” Hadisler için sırasıyla bkz. Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Cilt: 7, s. 92. İkinci hadisi ilk devir kaynaklarda değil mevzu hadislerden bahseden son dönem eserlerde bulabildik. Bkz. Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindi Fetteni (ö.986/1578), Tezkiretü'l-Mevzûat, İdâretü't-Tıbaâtü'l-Münîre, 1343, Cilt: 1, s. 223; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 234-235.

Görüldüğü üzere burada, hem âyetin hükmü hem de bu hükmün şartlara göre nasıl değişebileceği belirtilmiş ve böylece bir anlamda şartlara göre hükmün değişmesinin, Kur'ân ve sünneti doğru anlamamanın gereği olduğu ifade edilmiştir.

Bütün bunlarla birlikte genel olarak Kur'ân'ın özel olarak *furû-u fıkıh* meselelerinin izahında, **kitap, sünnet, icma, kıyas ve ictihadın**, Kur'ân ve sünnetin emri muvacehesinde, başvurulması gereken yöntemler olduğunu söyleyen²¹⁷⁹ Zemahşerî, ahkâm âyetlerini tefsir ederken, *usûl-ü fıkıh* konularından daha fazla ve de yoğun bir şekilde fıkıhın günlük hayata yansıyan/*furû-u fıkıh* meselelerine değinmiştir. Gayet sade, öz ve erbabınca anlaşılabilir bir tefsir yazmayı amaçladığından fikhî meseleleri, çoğunlukla ayrıntılı bir şekilde arka planlarıyla birlikte ele almayıp, konulara kısaca temas etmiş, farklı görüşlere ve açıklamalara yer vermiş, bazen bunlar arasından birini seçmiş, bazen de kendince daha doğru bulduğu görüşü belirtmiştir.

Rivayet metodunun bütün unsurlarını kendisinde ciddi şekilde barındıran ancak dirayet metoduna göre yazılan ve tefsir sahasında önemli bir yere sahip olan bir eserde, İslam'ın güncel hayatta nasıl uygulandığı ve uygulanabileceğine yönelik böyle bir yoğunluk elbette ki gayet tabii ve üzerinde dikkatle durulması gereken bir husustur. Ancak, muhtemelen Zemahşerî'nin dilci ve kelamcı kimliğinin, fikhî yönünü gölgelemesinden dolayı olsa gerek bizim de kaynaklarımız arasında yer alan bir makale ve tezler içindeki ara başlıklar dışında bu husus, ciddi bir inceleme ve araştırmaya tabi tutulmamıştır.²¹⁸⁰ Bu sebepten dolayı biz de azıcık da olsa bu boşluğu doldurmak amacıyla, daha önceki kısımlardan farklı olarak burada biraz daha fazla örneğe yer vereceğiz.

Zemahşerî fikhî konuların izahında,

-Hanefi Mezhebinin Görüşlerini Dikkate Alır

Zemahşerî fikhî âyetleri, öncelikle Hanefî mezhebinin kurucusu olan, 'Allâh'ın ilmi ile İslam'ı sağlamlaştırdığını'²¹⁸¹ söylediği Ebu Hanife (ö. 150/767) ve Hanefî mezhebinin görüşleri çerçevesinde izah eder.²¹⁸² Âyetleri çok yönlü bir

²¹⁷⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 565; Cilt: 2, s. 477, 710, 628; Cilt: 4, s. 465, 501.

²¹⁸⁰ Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği", **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018, Cilt: 6, Sayı: 10, s. 213-260.

²¹⁸¹ Zemahşerî, Nevâbiğu'l-Kelim, s. 26.

²¹⁸² Zemahşerî Keşşâf tefsirinde Ebû Hanifeye atıfta bulunurken "Bu Ebû Hanifenin görüşüdür / وهو

şekilde ele almasının bir yansıması olarak Hanefî mezhebi dışındaki diğer görüşlere ve tartışmalara yer vermeyi de ihmal etmez. Ebû Hanife'nin ilmi kişiliğine duyduğu saygıdan dolayı olsa gerek tefsirinde en fazla onun ismini zikreder ve fıkıh alanı dışında, âyet anlamı, kıraat, itikad, siyasi vd. konularda da yararlanır.²¹⁸³ İmam Züfer (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö.182/799), İmam Muhammed (ö.187/804), el-Kerhî (ö.340/952) ve et-Tahavî (ö.321/933) gibi diğer önde gelen Hanefî imamların isimlerini ise Ebû Hanifeye nazaran daha az telaffuz eder.²¹⁸⁴

Örneğin o, “Yetimleri nikâh çağına varıncaya kadar deneyin ve gözlemleyin. Eğer olgunlaştıklarını görürseniz mallarını hemen onlara geri verin...”²¹⁸⁵ âyetinin tefsirinde “deneme ve olgunluk” un ne demek olduğuyla ilgili selef ulemanın ve mezhep imamlarının görüşlerini aktarır, ardından

“Şayet buluğ çağına kadar çocukta bahsedildiği gibi bir olgunluk sezilmezse ne olacak” sorusunu sorar ve Ebû Hanife'nin

Ebû Hanife (ö.150/767) rahimehullah'a göre malı hemen kendisine teslim edilmez yirmi beş yaşına kadar beklenir. Çünkü ona göre erkeğin balığ olma süresi on sekiz senedir. On sekiz yaşa yedi yaş daha eklenince –ki yedi yaş Hz. Muhammed'in “çocuklar yedi yaşa ulaşınca onlara namazı emredin”²¹⁸⁶ sözünden anlaşıldığı gibi insanın durumunun değişmesi için muteber bir süredir- artık onda olgunluk sezilsin veya sezilmesin, malı kendisine teslim edilir. Ebû Hanifenin öğrencilerine göre ise olgunluk sezilmedikçe malı kendisine asla verilmez.²¹⁸⁷

“عن أبي حنيفة/عند أبي حنيفة” gibi ifadeler kullanır. Bunlardan birincisinin geçtiği yerler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 1, 220, 241, 286, 502, 515, 672, 680, Cilt: 2, s. 261, Cilt: 4, s. 488. Bunun dışında kendi fikhî mezhep görüşünü naklederken “عند أصحابنا/عندنا” gibi ifadeleri kullanır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 241, 285.

²¹⁸³ Âyet anlamı için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 341. Kıraat konusu için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 11, 65, 183, 344, Cilt: 4, s. 799. İtikadi konular için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 312. Siyasi içerikli izahlar (Emevilere karşı Hz. Ali ve ehlinin desteklenmesi) için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 184. Âyetle ilgili güzel/duygusal bir bakış açısının aktarılması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 414.

²¹⁸⁴ Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Hanefî fakihlerin isimlerinin geçtiği yerlerin tamamı için bkz. Züfer: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 610, Cilt: 3, s. 215, Cilt: 4, s. 537, 554; Ebû Yusuf: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 265, 384, Cilt: 2, s. 680, Cilt: 3, s. 213, Cilt: 4, s. 347; İmam Muhammed: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 678, 679, Cilt: 3, s. 467, Cilt: 4, s. 356, 554; Ebu Yusuf ve İmam Muhammed (arkadaşları ifadesi/وعند أصحابه): Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 153, 523, Cilt: 4, s. 281, 535, 537, 756; el-Kerhî: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 551; et-Tahavî: Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 554, Cilt: 4, s. 317.

²¹⁸⁵ Nisâ Sûresi 4/6: “وَابْتَئُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...”

²¹⁸⁶ Darekutnî, Sünen, Cilt: 1, s. 432, Hadis No: 891.

²¹⁸⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 473.

cevabını aktarır ve yine o Bakara sûresi 196. âyetinde “*Haccı da Umreyi de Allâh için tamamlayın. Şayet hacca gitmekten engellenirseniz, gücünüzün yeteceği bir kurbanı gönderin. Kurban, kesim mahalline varıncaya kadar da başınızı tıraş etmeyin...*”²¹⁸⁸ ifadesinde şu açıklamaları yapar;

-Şayet sen “*bu haccetmesi engellenen kişinin kurbanı nerede ve ne zaman kesilir?*” dersin, **şöyle derim:** Bu kişi hacceden biriye, Ebû Hanîfe Rahimehullaha göre, Harem dâhilinde dilediği zaman kurban gönderir ve kurbanı götüren kişinin eline kurbanın kesileceği günü gösteren bir işaret koyar. İmameyne göre ise kurban, kurban günlerinde kesilir. Şayet bu kişi umre yapan biriye her üç imama göre de Harem dâhilinde her vakit kesebilir.²¹⁸⁹

Yukarıdaki iki örnekte de görüldüğü üzere Zemahşerî’nin âyetlerdeki fikhî konuları Hanefî mezhebine göre izah etmesi, sadece Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin aktarılması şeklinde değil, özellikle Züfer, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi diğer Hanefî imamların görüşlerinden de haberdar etme mahiyetindedir. Bu örneklerde Ebû Hanîfe ile İmameyn arasındaki farklılıklara dikkat çeken Zemahşerî, diğer bazı yerlerde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’un ayrıştıkları, Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’un ittifak edip İmam Muhammed’in farklı hüküm verdiği ya da tam tersi noktalara temas etmiştir. Az da olsa yer yer İmam Züfer’in görüşlerini aktardığı yerler de olmuştur.²¹⁹⁰

Örneğin adet halindeki kadınlar hakkında hüküm beyan eden ve bu durumda iken onlara yaklaşılmamasını emreden Bakara Sûresi 196. âyetteki²¹⁹¹ “yaklaşmama/uzak durma”nın keyfiyetini sorgulayan Zemahşerî, tefsirinde ilk olarak cahiliye dönemi ile Yahudi, Hristiyan uygulamalarını aktarır ve ardından bu “uzak durma”nın fıkıhçılar arasında ihtilafli bir mesele olduğunu belirtir. Bunun, Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’a göre etek kapsamına giren şeylerden uzak durmak; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’ye göre ise kadının cinsel organından uzak durmak anlamına geldiğini söyledikten sonra konuyla ilgili birçok hadis ve sahabe görüşü ile bu hükümleri temellendirir.²¹⁹² Bir erkeğin diğer bir erkekle kucaklaşması ve eli-yüzü gibi bedeninin herhangi bir yerini öpmesiyle ilgili Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf’un

²¹⁸⁸ Bakara Sûresi 2/196: “وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِلُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ...”

²¹⁸⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 240.

²¹⁹⁰ Ebu Hanîfe ile İmam Muhammed’in ittifak ettikleri bir hüküm için bkz. Cilt: 3, s. 467. Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin ittifak edip İmam Züferin yalnız kaldığı bir hüküm için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 215.

²¹⁹¹ Bakara sûresi 2/222: “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ...”

²¹⁹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 265. Benzer bir örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 679.

birbirine zıt görüşlerinin aktarılması da aynı şekilde mezhep içi farklı düşüncelerin belirtildiği bir diğer açıklamadır.²¹⁹³

Bütün bunlar Zemahşerî'nin çoğunlukla Hanefî mezhebini kayda değer bulduğunu ama sadece bununla yetinmeyip mezhep içindeki farklı hükümleri karşılaştırdığını ve bir ayıklamaya tabi tutup kendince doğru olanları kabul ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî çok sık olmasa da bazı noktalarda Hanefî mezhebi görüşünü savunmak adına –bize göre- zorlama yorumlara başvurmuştur. Örneğin abdest âyetinde “*yüzünüzü ve ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayın; başınızı meshedin, ayaklarınızı da topuklara kadar...*”²¹⁹⁴ emrini açıklarken kıraat açısından “*ayaklar/أَرْجُلَكُمْ*” kelimesinin hem *mansup/üstün* hem de *mecrur/esre* okunabileceğini söyler. *Üstün* okunan kıraat şeklinin ayakların yıkanma hükmünü vurguladığını belirten Zemahşerî, *esre* okuma şeklinin nasıl ayakların meshi hükmünü ifade ettiğini sorgular. Kendince akli sayılabilecek garip ve bir o kadar da zorlama bir gerekçe ile *esre* okunduğu takdirde ortaya çıkan *meshetme* hükmünün *yıkama* anlamına geldiğini açıklar. Ona göre

*Ayaklar, üzerine su dökmek suretiyle yıkanması gereken üç organdan birisidir. Bu haliyle de ayak yıkama, yerilen ve kınanan su israfına zemin teşkil eder. İşte bu yüzden “ayaklar/أَرْجُلَكُمْ” kelimesi, meshedilmesi istenen organ (baş) üzerine atfedilmiştir. Ancak bununla ayakların meshedilmesine değil aksine ayakları yıkarken iktisatlı davranmanın gerekliliğine dikkat çekilmiştir.*²¹⁹⁵

-Diğer Mezhep Görüşlerini Tercih Eder

Hanefî mezhebinin yılmaz bir savunucusu olan Zemahşerî her ne kadar âyetlerde yer alan fikhî konuları kendi mezhebine göre izah etse de doğru bulduğu konularda diğer mezheplerin görüşlerini de kabul eder ve hatta bu minvalde bazen Ebû Hanife'yi dahi eleştirir.

Örneğin Zemahşerî, yukarıda zikrettiğimiz adet halindeki kadınlarla ilgili hüküm ihtiva eden ve bu durumda iken onlara yaklaşılmamasını ancak temizlendikten sonra cinsel birlikteliğin söz konusu olabileceğini belirten²¹⁹⁶ âyeti

²¹⁹³ İmamı Azam bu eylemi mekruh görürken Ebû Yusuf bir sıkıntı olmadığını belirtmektedir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 347.

²¹⁹⁴ Mâide Sûresi 5/6: “...فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...”

²¹⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 611.

²¹⁹⁶ Bakara sûresi 2/222: “...وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ...”

izah ederken önce âyetteki “temizlendikleri zaman/تَطَهَّرْنَ” ifadesinin hem yıkanma hem de adet halinden temizlenme anlamına geldiğini söyler. Bunun bilginin ardından Ebû Hanife’ye göre bir kadının, adet halinin sonuna doğru kan kesildikten sonra yıkanmasa dahi ya da adet halinin başlarında yıkanırsa kocasıyla birlikte olabileceğini; İmam Şafii’ye göre ise ancak hem adet halini bitirip hem de yıkandıktan sonra cinsel birliktelikten bahsedilebileceği görüşlerini aktarır. Temizlenme ve yıkanma emirlerinin her ikisini şart koşan İmam Şafii’nin görüşünü, âyetin zahirine daha uygun bulan Zemahşerî, “temizlendikleri zaman/تَطَهَّرْنَ” ifadesinin de bunu desteklediğini söyler.²¹⁹⁷

“Mehir miktarını belirlediğiniz kadınları onlarla birlikte olmadan önce boşarsanız, onlara belirlediğiniz mehrin yarısını vermeniz gerekir. Ancak kadınlar ya da nikâh akdi elinde bulunduranlar bunu geri almazsa o zaman başka...”²¹⁹⁸ âyetinin izahında ise şu açıklamaları yapar;

*Yani ya boşanmış kadınlar, mehirlerini bağışlar ve kocalarından geri bir şey istemezler. Nitekim kadın; “Ne o beni gördü ne ben ona hizmet ettim, ne de benden faydalandı! Ben ondan nasıl herhangi bir şey alabilirim” der. Yahut kadınların nikâh akdini üstlenip yöneten veli bağışlar ki, bu Şafii’nin görüşüdür. Ayrıca bağışlayacak kişinin koca olduğu da söylenmiştir. Bu da kocanın mehri tamamen kadına vermesiyle olur. Ebû Hanife’nin görüşü de bu şekildedir. Ancak ilk görüşün sıhhati daha açıktır.*²¹⁹⁹

Görüldüğü üzere Zemahşerî burada âyetin ikinci kısmında yer alan mehri bağışlayacak kişilerin ya boşanmış kadın ya da onun velisi olduğu görüşünü savunur. Hâlbuki Ebû Hanife veli yerine kocayı ikame etmektedir. Nitekim günümüz meallerinin büyük çoğunluğunda Ebû Hanife’nin görüşü dikkate alınmış ve “nikâh akdini elinde bulunduran kişi” “koca” diye çevrilmiştir.²²⁰⁰

Bu kadar çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Zemahşerî’nin, farklı fikhî görüşleri kabul etmesi elbette ki her zaman zikredilenlerden bir tanesini seçme şeklinde değildir. Bazen o, aktardığı görüşlerin dışında kendine ait ayrı bir görüşü de benimseyebilmektedir. Örneğin “Siz Allâh’ın adı anılmadan kesilen hayvanların etinden yemeyin. Çünkü bu apaçık bir günahıdır. Kötü tabiatlı insanlar, sizinle

²¹⁹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 266.

²¹⁹⁸ Bakara Sûresi 2/237: “... وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَبَصْنُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْطُوا أَوْ يُعْطُوا الَّذِي يَدُهُ عُقْدَةٌ...”²¹⁹⁹

²¹⁹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 286. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 499, 628, Cilt: 2, s. 595.

²²⁰⁰ <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?süre=2&ayet=237>. 11.02.2019.

çekişmeleri için dostlarına telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de müşrik olursunuz”²²⁰¹ ayetinin tefsirinde Zemahşerî,

*Her ne kadar Ebû Hanîfe kasten değil ama sadece unutma durumunda; İmam Mâlik ve Şaftî ise her iki durumda da Allâh’ın adı anılmadan kesilen hayvanların etinin yenilebileceğine izin verseler bile basiret sahibi bir kişinin din hususunda yapması gereken şey, ne şekilde olursa olsun, âyetteki bu büyük ikaz ve ihtar sebebiyle üzerine Allâh’ın adının anılmadığı şeyleri yememesidir.*²²⁰²

açıklamasını yapar. Böylece mezhep imamlarının görüşünün dışında, onları devre dışı bırakarak uygulaması daha zor bir görüşü benimsemiş olur.²²⁰³

Aynı şekilde Ebû Hanife’ye göre **Hamr**/üzüm suyundan elde edilen, kaynayıp yoğunlaşan ve köpüğünü atan şey/ ile **nebiz**/yaş ve kuru üzüm ile hurma suyunun üçte ikisi buharlaşınca kadar pişirildikten sonra sertleşinceye kadar bekletilmiş halinden, eğlence ve şenlik amaçlamayan bir kişinin sarhoş etmeyecek miktarda içilmesinin helal olduğunu belirten Zemahşerî, Ebû Hanife’nin aksine cumhurun görüşünü kabul ederek **hamr** ile **nebiz**’in her halükarda haram olduğunu söylemiştir.²²⁰⁴

Bu kısımda belki de en can alıcı nokta, Zemahşerî’nin “namaz kılarken bir başka dilde kıraat yapılıp yapılamayacağıyla ilgili” Ebû Hanife’ye yönelttiği eleştiridir. Nitekim o, Dımaşk kadılığı ve Kur’an muallimliği yapmış olan sahâbî Ebu’d-Derdâ (ö. 32/652 [?])’nın verdiği bir fetvadan yola çıkarak namazda Farsça kıraat/anadilde Kur’ân okumaya cevaz veren Ebû Hanîfe’yi eleştirir.²²⁰⁵

Şöyle ki; rivayete göre Ebu’d-Derdâ Duhân sûresindeki “*günahkârların yemeğidir*/طَعَامُ الْإِثْمِ” âyetini²²⁰⁶ “طَعَامُ النَّيِّبِ” diye okuyan bir kişiyle karşılaşmış ve ona bunun yerine “طعام الفاجر” diye oku demiştir. Bu rivayetten yola çıkan bazıları, anlamı karşıladığı takdirde Kur’an’daki bir kelimenin başka bir kelimeyle

²²⁰¹ En’âm Sûresi 6/121: “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ”

²²⁰² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 62. Allâh’ın adı anılmadan kesilen hayvanların etinin yenilip yenilmeyeceğiyle ilgili daha uzun ve tartışmalı konuların yer aldığı ayrıntılı bilgiler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 608.

²²⁰³ Fethi Ahmet Polat’ın tespitiyle, Zemahşerî dini hamiyetini ön plana çıkardığı için böyle bir tercihte bulunmuştur. Bkz. Polat, Mutezilî Tefsirin Eleştirisi, s. 303.

²²⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt:1, ss. 260-261; Cilt:2, s. 617.

²²⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, “Ebû’d-Derdâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, Cilt: 10, ss. 310-311.

²²⁰⁶ Duhân Sûresi 44/44.

değiştirilebileceğine yani Kur'ân'ın anlam ile okunabileceğine hükmetmiştir. Nitekim Ebu Hanife de bu minvalde, hiçbir eksiklik bırakılmadan mananın tam olarak ifade edilmesi kaydıyla Namazda Farsça kıraate cevaz vermiştir. Hanefî olmasına rağmen bu ruhsattan hoşlanmayan Zemahşerî ise aşağıda aktaracağımız ifadeleriyle kısmen te'vil, kısmen red yoluyla bu hükmün yanlışlığını ve geçersizliğini savunmuştur.

Ebu Hanife'nin bu şartı, farklı dilde kıraati adeta yok mesabesine indirgemiştir. Çünkü Arap dilinde, özellikle de fesahatiyle, eşsiz düzeni ve üslubuyla mu'ciz olan Kur'ân-ı Kerim'de öyle bir takım anlam incelikleri ve maksatları vardır ki Farsça veya başka hiçbir lisan bunu tek başına ifade edemez. Esasen Ebu Hanife -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- Farsçayı iyi bilen birisi de değildi. Dolayısıyla onun bu ifadesi bir araştırma ve incelemeye binaen verilmiş bir hüküm değildir.

Ayrıca Ali b. el-Ca'd (ö. 230/844-45), Ebu Yusuf'tan, o da Ebu Hanîfe'den Farsça kıraati reddetme konusunda Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşü gibi bir görüş de rivayet edilmiştir.²²⁰⁷

Zemahşerî'nin gerek Ebû Hanife'ye yönelik olarak yaptığı bu eleştiri ve gerek yukarıdaki diğer açıklamalar onun mezhep taassubu içinde olmadığı savımızı desteklemesi bakımından oldukça kayda değerdir.

Mezheb İmamlarının Görüşlerini Aktarır

Çok yönlü ilmi kişiliğiyle dikkatleri çeken Zemahşerî, fikhî konuların izahında kendi mezhebinin yanı sıra Esved en-Nehaî (ö. 96/714), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Abdurrahman b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774), Süfyan es-Sevri, (ö. 161/778), Malik b. Enes (ö. 179/795), İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi diğer otoritelerin görüşlerini de aktarır. Bunlar içinde daha çok Hanefî-Şafîi ve bazen de Maliki mezhebinin görüşlerini karşılaştıran, zaman zaman deliller üzerinde de mütalaa yapan Zemahşerî, müsamahakâr tavrının bir neticesi olarak kendi mezhebinin dışında doğru bulduğu diğer görüşleri de kabul eder. Nitekim Hanefî-Şafîi fikhındaki ihtilaflı meseleleri konu edinen “**Ruûsü'l-Mesâil**” adlı eseri kaleme alan Zemahşerî'nin daha çok Hanefî-Şafîi fikhını karşılaştırmış olması, bu alandaki uzmanlığının tefsire bir yansıması olarak görülebilir.

Câhiliye Arapları arasındaki boşama şekillerinden birisi olan “*zihar/sen bana annemin sırtı gibisin*” uygulamasının açıklamasında, bir soruya verilen cevapta

²²⁰⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 281.

aktarılan hükümler bu minvalde değerlendirilebilir.²²⁰⁸ Zemahşerî burada *anne-sirt* kelimeleri dışındaki lafızlarla da *zihar*'ın geçerli olup olmayacağını sorgular ve lafzın mı yoksa anlamın mı öncelenmesi gerektiği meselesini irdeler.

Sen kelimesi yerine bedenin tamamını ifade etmek için kullanılan baş, yüz, boyun, cinsel organ; *sirt* kelimesi yerine annede bakılması haram olan karın ve uyluk yerleri; *anne* kelimesi yerine ise neseb, süt, evlilik ya da cinsel birliktelik açısından haram olan kızkardeş, hala, gelin, üvey anne gibi kelimelerin kullanılmasının da aynı hükmün kapsamına gireceğini söyler. Zemahşerî, bunun Ebû Hanife ve öğrencilerinin görüşü olduğunu, Hasan Basrî, Nehaî, Zührî, Evzâî ve Sevrî'den de benzer nakiller olduğunu aktarır. İmam Şafii'ye göre ise *zihar*'ın gerçekleşmesi için mutlaka *anne* lafzının zikredilmesi gerektiğini vurgular ve bunun Katade ile Şa'bî'ye dayandığını belirtir.²²⁰⁹

Böylece Zemahşerî, hem mezhebinin yolunu takip ederek kıyas metodunu kullanmış, hem Hanefî-Şafii fıkhi arasındaki temel farklılığa dikkat çekerek Şafii'nin lafzı Ebû Hanife'nin ise anlamı öncelediğini göstermiş, hem de diğer mezheb imamlarının görüşlerine yer vererek hükmün netliğe kavuşmasını sağlamıştır.

Şimdi Zemahşerî'nin bu yönteminin daha iyi anlaşılması için, tefsirinde en fazla yer verdiği *Hanefî-Şafî-Malikî* karşılaştırmalarının bizi ilgilendiren kısımlarını birkaç kısa örnek eşliğinde aktarabiliriz.

Zemahşerî, "*Hac bilinen aylardadır*"²²¹⁰ ifadesindeki bilinen ayların Ebû Hanife'ye göre Zilhiccenin on günü; İmam Şafii'ye göre Zilhiccenin dokuz günü ile kurban bayramı gecesini; İmam Malik'e göre ise bütün Zilhicce ayı olduğunu,²²¹¹ "*Başlarınızı meshedin*"²²¹² emrindeki meshetme miktarının Ebû Hanifeye göre *perçem miktarı*/başın dörtte biri; İmam Şafii'ye göre mesh denilebilecek kadar *bir temas*; İmam Malik'e göre ise *başın tamamı* ya da çoğunluğu olduğunu,²²¹³

²²⁰⁸ **Zihâr**, kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaman, "Zihar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2013, Cilt: 44, ss. 387-390.

²²⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 487-488. Mezhep imamlarının birçoğunun görüşlerine başvurulduğu benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 276; Cilt: 3, s. 535.

²²¹⁰ Bakara Sûresi 2/197: "...الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ..."

²²¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 242.

²²¹² Mâide Sûresi 5/6: "...وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ..."

²²¹³ Zemahşerî burada Ebû Hanife'nin görüşünü benimsemiş ve ıslak elle başın bir kısmını ya da tamamını meshedenin, meshetme şartını yerine getirdiğini söylemiştir. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf,

yiyeceğini aktarır. Aynı sorgulama ve karşılaştırma âyetin devamında kurban bulamayanın onun yerine oruç tutması gerektiği emrinde de uygulanır.²²²⁰

Ebû Hanife'ye göre bir mücahidin savaş esnasında zor durumlarda namaz kılmaması; normal zamanlarda namazı kısaltmak için gerekli olan en kısa yolculuk müddetinin üç gün üç gece olması; Allâh ve Rasûlüne karşı savaş açanlar ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlar için âyette takdir edilen “sürgün” den maksadın hapis cezası olması,²²²¹ kâfirlerin yeminlerinin geçerli olmaması ancak bütün bunlara mukabil İmam Şafii'ye göre bir mücahidin her durumda namaz kılmasının zorunlu olması, normal zamanlarda namazı kısaltmak için gerekli olan yolculuk müddetinin iki günlük yürüyüş mesafesi olması, “sürgün” cezasının kişinin devamlı takip edilmesi ve bir beldeden diğer beldeye sürülmesi anlamına gelmesi ve kâfirin yeminin geçerliliği hükümleri de Keşşâf tefsirinde Hanefî-Şafii karşılaştırması bağlamında aktarılan diğer bazı bilgilerdir.²²²²

Ancak burada şu da unutulmamalıdır ki aktardığımız bütün bu örnekler, âyet tefsirleri içinden alınmış, bizim konuyu uzatmamak adına sadeleştirdiğimiz ve kısalttığımız fikhî açıklamalardır. Zemahşerî'nin bu açıklamalardaki asıl amacı elbette ki her zaman olduğu gibi âyetin ilgili kısmının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Bu bazen uzun uzadıya tahlillerin ve farklı konularla girift bilgilerin aktarımını da kapsamaktadır.

Şimdi bu minvalde Keşşâf tefsirinde yer aldığı şekliyle çok uzun olmayan son bir örnek aktarıp mezheb imamlarının görüşlerinden faydalanma bahsini kapatmak istiyoruz. Bu örnek âyetin farklı bir dilsel tahlili bağlamındaki anlam değişikliği ve buna bağlı olarak gelişen fikhî hükümlerin serdedilmesi şeklindedir.

- “*Babalar emzirmenin tamamlanmasını isterlerse, anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler...*”²²²³ ifadesi ile ilgili Zemahşerî'nin açıklamaları şu şekildedir;

²²²⁰ Zemahşerî burada Ebû Hanife'ye göre kurban bulamayan kişinin Hac vaktinde yani Umre ve Hac ihramları arasındaki aylarda; Şafii'ye göre Hac için ihrama girdikten sonra oruç tutabileceğini söyler ve delillerini de aktarır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 241.

²²²¹ Mâide Sûresi 5/33: “إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أُذُنُهُمْ وَأُجُنُوبُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ”

²²²² Aktardığımız örnekler için sırasıyla bakınız; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 288, 558, 628, Cilt: 2, s. 551.

²²²³ Bakara Sûresi 2/233: “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ أَكْمَالَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّصَ الرِّضَاعَةَ...”

Buradaki “isteyen kişi/أَرَادَ” cümlesinin başındaki “li/لِ” harf-i cerinin “emzirirler/يرضعن” fiiliyle ilintili olduğu da söylenmiştir. Bu tıpkı “falanca kadın, falancanın çocuğunu onun adına emzirdi/erzaat fülenetün lifülanin veledehu/ أرضعت فلانة لفلان ولده” denmesi gibidir. Buna göre âyetin anlamı “Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyen babalar adına çocuklarını iki yıl emzirirler” şeklinde olur. Çünkü çocuğun emmesi annenin değil; babanın yükümlülüğüdür. Annenin gönüllü olarak çocuğu emzirmesi dışında gerektiğinde çocuğa sütanne tutmak babanın sorumluluğudur. Süt emzirmek anne için mendup/teşvik edilen bir davranış olup zorunlu değildir. Ebû Hanîfe’ye göre bir babanın evli ya da nikâh iddeti içinde olduğu müddetçe, anneye emzirme ücreti ödemesi caiz değildir. İmam Şafî’ye göre ise caizdir. İddeti biten anneye ücret ödenmesi ise ittifakla caizdir.²²²⁴

Selef Görüşlerini Aktarır

Zemahşerî fikhî konuları izah ederken çok sık bir şekilde âyet ve hadislerden sonra özellikle sahabe ve tabiin başta olmak üzere İslam âlimlerinin görüşlerinden yararlanır. Örneğin “çocuklarınız ergenlik/buluğ çağına girdiğinde...”²²²⁵ ifadesinde Zemahşerî, ergenlik çağına girildiğine hükmedilecek yaş kaçtır? sorusunu sorar ve cevabında herhangi bir tercih ifadesi kullanmaksızın aşağıda sıralayacağımız görüşleri aktarır. Muhtemelen kendisi de Ebû Hanîfe’nin görüşünde olduğundan ilk sırada onu aktarır:

Ergenlik yaşı

- Ebû Hanîfe: Erkek çocuklarda 18, kızlarda 17 yaş
- Âlimlerin geneli: Hem kız hem erkek çocuklarda 15 yaş
- Hz. Ali: Boyu beş karış olduğunda
- Diğerleri: Vücudunda kıl bittiği zaman
- Hz. Osman: Donu hareketlendiğinde²²²⁶

Zekâtın âyette zikredilen sınıfların²²²⁷ tamamına mı yoksa bazılarına mı verileceği hususu da Zemahşerî tarafından aynı şekilde vuzuha kavuşturulmuştur. Onun bu soruyu cevaplarırken naklettiği/yararlandığı görüşler şunlardır;

- Ebû Hanîfe: Zekât bu sınıfların tamamına verilebileceği gibi bazılarına da verilebilir.

²²²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 279.

²²²⁵ Nûr Sûresi 24/59: “وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ...”

²²²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 254-255.

²²²⁷ Tövbe Sûresi 9/60: “إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ”

-Huzeyfe (ö. 36/656), İbn Abbas, bazı sahabîler ve Tabiin âlimleri: Zekâtı bu sınıflardan hangisine verirsen ver caizdir.

-Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713): Fakir, fakat istemekten çekinen bir aileye zekâtı vermek daha hoşuma gider.

-İmam Şafii: Zekât'ın bu sınıflara verilmesi zorunludur.

-İkrime (ö. 105/723): Zekât bu sekiz sınıfa paylaştırılır.

-İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742), Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720): zekât mallarını sekiz gruba paylaştırması yönünde yazılı görüş bildirmiştir.²²²⁸

Sonradan inşallah demek,²²²⁹ ihramlı iken av yasağını ihlal etmek,²²³⁰ kisve/avret yerini örten elbisenin özelliği,²²³¹ ehl-i kitap kadınlarla evlilik²²³² ile yargılanmak için Müslümanlara müracaat eden ehl-i kitaba İslam ahkâmının uygulanıp uygulanamayacağı²²³³ meselelerinin hepsinin hükmü, yukarıdaki örneklerdeki gibi Zemahşerî tarafından selef görüşlerinin peşi sıra nakledilmesi şeklinde yapılmıştır. Fıkâhî konuların izahında oldukça yoğun bir şekilde başvurulmuş bu yöntem daha önceki kısımlarda sık sık işaret ettiğimiz üzere Keşşâf tefsirinin temel karakteristik özelliklerinin en önemlilerinden bir tanesidir.

Fıkâhî Terimlerin Tanımını Yapar

Zemahşerî fıkâhî konuları işlemeye başlamadan önce -her zaman olmamakla birlikte- bazı fıkâhî kavramların tanımlarını yapar ve bunun üzerine fıkâhî hükümleri inşa eder. Bu tanımlamaların kelime anlamlandırmalarından farkı ise sözlük manalarının ötesinde terim anlamlarını da ifade ediyor olmalarıdır. Keşşâf tefsirinde yer alan birkaç fıkâhî kavramın tanımları şu şekildedir:

Zekât: Biri *ayn/somut* diğeri *mana/soyut* olmak üzere iki şeyin ortak ismidir. *Ayn/somut* olan, zekât veren kimsenin fakire vermek üzere malından çıkarıp ödediği miktardır. *Mana/soyut* olan ise, zekâtı veren kimsenin yapmış olduğu tezkiye/arınma fiili;²²³⁴ **hursız:** normal koruma altında olan bir malı çalan kişi,²²³⁵ **itikâf:** ibadet

²²²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 282-283. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 715.

²²²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 715.

²²³⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 675.

²²³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 673.

²²³² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 608.

²²³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 675.

²²³⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 176.

²²³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 632.

maksadıyla mescide kapanmak,²²³⁶ **nesî'**: haram bir ayı diğer aya ertelemek,²²³⁷ **emanet**: güvenilir verilen şey;²²³⁸ **ziynet** ise kadınların süslendiği bezek/takı, sürme ve kına gibi şeylerdir ve

Ziynetlerden yüzük, kaşsız yüzük, sürme ve kına gibi görünür olanları yabancıların görmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Kadın bilezik, halhal, pazibent, gerdanlık, taç, kemer ve küpe gibi gizli/örtülü olanları ise âyette zikredilenler/mahremler dışında başkalarına gösteremez.

Âyette ziynet yerlerinin değil de eşyalarının zikredilmesi, koruma ve örtünme emrine vurgu yapmak içindir. Çünkü bu ziynetler vücudun belli yerlerindedir ve âyette bahsedilen kişilerden başkasının buralara bakması helal değildir.

Nitekim bulundukları yerlerden dolayı ziynetlere bakmak helal olmayınca bizzat uzuvlara bakmanın sürekli ve devamlı bir yasak/haram olduğunun; kadınların bu uzuvları örtmede ihtiyatlı davranmaları, açmada ise Allâh'tan korkmaları gerektiğinin bilinmesi için ziynetleri göstermek yasaklanmıştır. Uzuvlara takılmamış takılara bakmanın helal olduğu konusunda farklı görüşün olmayışı buna delildir.²²³⁹

Ziynet kavramı üzerine inşa edilen bu açıklamalar bize Zemahşerî'nin kavramlar üzerine hükümleri (helal/haram) nasıl inşa ettiğini ve buna göre âyeti nasıl anlamlandırdığını göstermesi bakımından yeterlidir.

Ayetlerin Ne Hüküm İfade Ettiğini Belirtir

Bilindiği üzere Kur'ân'ı Kerim'de yer alan her bir âyet ahkâm içerikli değildir ve âyetlerden hüküm çıkartmak/âyetlerin ne hüküm ifade ettiğinin tespit etmek ciddi bir iştir ve ilgili kişilerin özelliklerine bağlı olarak değişebilmektedir. Bu minvalde Zemahşerî de bazen bizzat kendisi doğrudan âyetten fikhî hüküm çıkarımında bulunmuş; bazen de selef ulemanın ya da mezhep imamlarının âyetten ulaştıkları hükümleri belirtmiş ve bunları daha ziyade “ahaze/اخذ, delle/دل, ihtecce/احتج, isteşhede/استشهد” gibi kavramlar ardından aktarmıştır.²²⁴⁰

Örneğin Zemahşerî, “Erkekler kadınlara karşı sorumludurlar...”²²⁴¹ ifadesindeki erkek-kadın ilişkisini, yönetici-halk ilişkisine benzetir ve yöneticilerin halkı yönetmesi gibi erkeklerin de buyurucu ve yasaklayıcı olarak kadınların işlerini üstlendiğini söyler. Bu açıklamanın akabinde “burada yöneticiliğin zorla, ezerek ve

²²³⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 232.

²²³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 270.

²²³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 177.

²²³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 230.

²²⁴⁰ Kavramların kullanımı ile ilgili birer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 607, 610; Cilt: 2, s. 251, 322, Cilt: 4, s. 679.

²²⁴¹ Nisâ Sûresi 4/34: “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...”

”وفيه دليل“ *haksız atama ile değil, ancak üstün meziyetlerle hak edildiğine delil vardır*/ der ve doğrudan İslam Hukuk literatüründeki *Ahkâmü's-Sultâniyye/ Devlet İdaresiyle İlgili Hükümlere* yönelik çıkarımda bulunur.²²⁴² Burada Zemahşerî'nin böyle bir hükme ulaşmasında yaşadığı sosyo-kültürel hayatın etkisinin olabileceğini de gözden ırak tutmamak gerekir.

Nisâ Sûresi 24. âyetin tefsirinde ise *müt'a*²²⁴³ hakkında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin görüşlerini ve uygulamalarını hiçbir tercihe yer vermeksizin ayrıntılı bir şekilde tek tek anlatan Zemahşerî,²²⁴⁴ Mü'minlerin özelliklerinin sıralandığı Mü'minûn Sûresi 5-7 âyetlerin tefsirinde,²²⁴⁵ *müt'anın* hükmünü ayrıca irdeler ve soru-cevap metoduyla

*Şayet burada mut'a nikâhının haram olduğuna dair bir delil var mı? dersin hayır derim. Çünkü mut'a nikâhıyla nikâhlanan kadın da -eğer nikâh sahihse- eşlerden sayılır.*²²⁴⁶

hükmünü aktarır.

”Haccı da Umreyi de Allâh için tamamlayın”²²⁴⁷ ifadesindeki, Umrenin vacip oluşuna dair bir delil bulunup bulunmadığına yönelik serdedilen uzun uzadıya anlatımlar da onun aynı tür çıkarımlarından bir diğeridir.²²⁴⁸ Bütün bunlar onun, âyetleri kendi fikhî görüşüne göre nasıl yorumladığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Ebû Hanîfe'nin, Tövbe sûresi 12. âyeti²²⁴⁹ delil getirerek *kâfirlerin yeminlerinin yemin olarak kabul edilemeyeceği*,²²⁵⁰ Nur sûresi 2. âyeti²²⁵¹ delil getirerek *muhsan/namuslu olmayan kişi için had cezasının –sürgün edilmeksizin-*

²²⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 505. Ahkâmü's-Sultâniyye ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Şafak, “el-Ahkâmü's-Sultâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss. 554-555.

²²⁴³ Belli bir değer karşılığında belli bir süre bir kadından faydalanma.

²²⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 498.

²²⁴⁵ Mü'minûn Sûresi 5-7: “Onlar, iffetlerini korurlar. Sadece eşleri ve cariyeleri ile ilişkiye girerler ve bundan dolayı ayıplanmazlar. Bu sınırın ötesine geçmek isteyenler ise haddi aşanlardır. / وَالَّذِينَ هُمْ لِأَزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ (5) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (6) فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (7)”

²²⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 177.

²²⁴⁷ Bakara Sûresi 2/196: “وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”

²²⁴⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 238-239. Benzer bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 302.

²²⁴⁹ Tövbe Sûresi 9/12: “وَإِنْ نَكَحُوا أَخْيَارَهُمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَيْتُمُ الْكُفْرَ إِنَّهُمْ لَا إِيمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ”

²²⁵⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 251.

²²⁵¹ Nûr Sûresi 24/2: “الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهْدَ “عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ”

sadece sopa olduğu²²⁵² ve Rûm sûresi 38. âyetten²²⁵³ yola çıkarak *muhtaç olan mahremlere/evlilik yasak olan kişilere nafaka vermenin farz olduğu*²²⁵⁴ hükümlerine vardığı bilgisi de Zemahşerî'nin âyet tefsirlerinde, mezhep imamlarının âyetlerden hangi hükme ulaştıklarının ya da diğer bir ifade ile âyeti hangi hükme delil kabul ettiklerinin birer örneğidir. Aynı üslup özellikle İmam Şafi başta olmak üzere diğer mezhep imamları için de geçerlidir.

Ahkâma Yönelik Muhtemel Soruları Cevaplandırır

Zemahşerî âyetlerin ahkâmını incelerken *hipotetik/varsayımsal/soru-cevap* metoduyla birlikte çok yönlü kişiliğinin bir uzantısı olarak ahkâma yönelik akla gelebilecek muhtemel soruları da cevaplar. Bu sorular ve cevaplar çok fazla uzun olduğundan konuyu uzatmamak adına burada sadece had cezası ile ilgili bir sorunun cevabını verip diğer soruları sadece zikretmekle yetineceğiz.

Şimdi yukarıdaki örneklerin uzantısı sayılabilecek, Nûr sûresinde birbirinin devamı niteliğindeki iki âyetle ilgi birkaç soruyu aktaralım. Bu âyetlerden birincisi zina eden erkek ve kadın, ikincisi ise zina iftirası atan kişiler hakkındadır.

“Zina eden erkek ve kadının her birine yüzer sopa vurun...”²²⁵⁵

- Bu zina eden bütün erkek ve kadınları kapsar mı?
- Muhsan olmanın şartları nedir?
- Zina edenlere sürgün de gerekir mi?
- Had eksik ya da fazla vurulabilir mi?
- Had cezası nasıl uygulanır?

Zemahşerî bu âyetin zina eden bütün erkek ve kadınları değil sadece muhsan/namuslu olmayanları kapsadığını söyler. Devlet başkanının had cezalarını uygulamak için işin erbabı, basiret sahibi bir kişiyi tayin etmesi ve bu kişinin erkeklere, belden aşağısını örten elbisesi dışındaki bütün elbiseleri çıkartılmış bir şekilde ayakta iken; kadınlara ise dış elbiseleri çıkartılmış bir şekilde oturur iken sopa vurması gerektiğini belirtir. Sapanın yüz, baş ve avret mahalli hariç diğer tüm azalara dağıtılarak, ne çok ne de az ama orta şiddette vurulmasının gerekliliğinden bahseden Zemahşerî, acının cilde geçmemesi gerektiğine işaret etsin diye âyette

²²⁵² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 210.

²²⁵³ Rûm Sûresi 30/38: “فَأْتِ دَا الْقَرْيَ حَقَّهُ وَالْمُسْكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”

²²⁵⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 481.

²²⁵⁵ Nûr Sûresi 24/2: “الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً...”

özellikle *celd*/الجلد/*vurmak* kelimesinin kullanıldığını da açıklamalarına ilave eder. Bu açıklamaların ardından *muhsan/namuslu*²²⁵⁶ olan kişinin had cezası/sopa ile birlikte sürgüne gönderilip gönderilmeyeceği konusu hakkındaki mezhep görüşlerini tartışmalı bir şekilde aktarır.²²⁵⁷

Zina eden eğer muhsan ise ona uygulanacak had cezasının recm/taşlanarak öldürülme olduğunu düşünen Zemahşerî'nin âyetle ilgili yaptığı bu ve diğer açıklamalar kendi içinde tutarlı ve gayet yerindedir. Nitekim kısmen buna benzer açıklamaları Sâd sûresinde de yapmaktadır. Orada bir sebepten dolayı hanımına yüz sopa vurmaya yemin eden Hz. Eyyüb'e "*Eline bir demet sap al onunla vur, sakın yeminini bozma...*"²²⁵⁸ emrini "hanımı ona çok güzel hizmet ettiği ve Hz. Eyyüb'ün de hanımından razı olduğu için Allâh Teâlâ yeminini hem kendine hem de hanımına en kolay yolla çözdü ve bu ruhsat hala devam etmektedir" şeklinde açıklar.²²⁵⁹ Bu açıklamasını bir cariye ile zina eden sakat sıksa birisine Hz. Peygamberin (s.a.v.) "*içinde yüz çöpü bulunan bir hurma salkımı alıp onunla o kişiye bir kere vurunuz*"²²⁶⁰ hadisi ile temellendirir ki anlaşıldığı kadarıyla bu hadiste bahsedilenler de hürlük, evlilik gibi muhsan şartını taşımayan kişilerdir.

Nur sûresinde bahse konu ettiğimiz ikinci âyet ise "*Namuslu kadınlara zina iftirasında bulunup ta dört şahit getiremeyenlere 80 sopa vurun ve bir daha bunların şahitliklerini kabul etmeyin. Çünkü onlar yoldan çıkmış kimselerdir*"²²⁶¹ âyetidir. Zemahşerî bu âyetle ilgili birçok soruyu gündeme getirmektedir. Bunlar;

- Kazf/iftira ne demektir, nasıl yapılır?
- Kendisine iftira edilen şahsın muhsan/namuslu sayılmasının şartları nelerdir?
- Şahitlik toplu halde mi yoksa tek tek mi yapılacaktır?
- Zina isnat edilen kadının kocası şahitlerden birisi olabilir mi?
- İftira atana sopa nasıl vurulur?

²²⁵⁶ **Muhsan**: Ebû Hanîfe'ye göre Müslüman, akıllı, hür, ergenlik çağına girmiş, evli ve cinsel ilişkide bulunmuş olmak; Şafii'ye göre ise Müslüman olmak hariç diğer beş şartı taşıyan kişidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 1.

²²⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 208-211.

²²⁵⁸ Sâd Sûresi 38/44: "...وَلَا تَحْنُثْ"

²²⁵⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 98.

²²⁶⁰ Ahmet b. Hanbel, Müsned, Cilt: 37, s. 70, Hadis No: 21985; Ebû Davud, Sünen, Hudûd, 34, Hadis No: 4472; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhaki (ö. 458/1066), **es-Sünenü'l-Kübra**, Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, Hudûd, 20, Hadis No: 17009.

²²⁶¹ Nur Sûresi 24/4: "وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"

- İftiraya uğrayan kişi muhsan/namuslu değilse durum ne olur?
- İftira edenin şahitliği kabul edilir mi?
- İftiraya uğrayan kişinin veya devlet başkanının iftiracının had cezasını affetme yetkisi var mıdır?
- Had cezasına mirasçı olunur mu? sorularıdır.²²⁶²

Zemahşerî sûrenin ilerleyen âyet tefsirlerinde de **lian/yeminleşme**²²⁶³ âyeti²²⁶⁴ başta olmak üzere ahkâma taalluk eden başka birçok soruya da yer verir. Bunları da aynen konunun başında aktardığımız örnekteki üslubuyla cevaplandırır.

Ayetlerdeki Fıkî Hükümleri Temellendirir

Zemahşerî âyetlerdeki fıkî hükümleri açıklarken âyet, hadis, selef görüşleri, kıraatler, gramer bilgisi ve şiirlerden yararlanır. Yukarıda zikredilen örnekler içinde âyet, hadis ve selef görüşleri yer aldığından bu hususlara tekrar değinmeyeceğiz. Şiir, gramer ve kıraat konularını da bölüm başında ayrıntılı bir şekilde işlediğimizden burada sadece birer örnek vermekle yetineceğiz.

Şiir: Nisâ sûresindeki “*ele geçirdikleriniz hariç/إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ*”²²⁶⁵ ifadesi Zemahşerî’ye göre Müslümanların **ele geçirdikleri esir kadınlar** anlamındadır. Bunların küfür diyarında eşleri vardır ancak bu halde bile Müslüman savaşçılara **helaldirler**. Nitekim Ferazdak’ın (ö.114/732) sözü de bu anlamdadır.²²⁶⁶

*Bize mızraklarımızın nikâhladığı kocalı kadınlar
Kendileriyle zıfafa girenlere helaldir, boşanmasalar da*²²⁶⁷

Gramer: “*Ey İman edenler ölüm gelip çattığında, vasiyet edeceği zaman...*”²²⁶⁸ âyetindeki “vasiyet edeceği zaman/حِينَ الْوَصِيَّةِ” ifadesi “ölüm gelip

²²⁶² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 213-214.

²²⁶³ Lian: Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden bir fıkîh terimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Âkif Aydın, “Liân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 27, ss. 172-173.

²²⁶⁴ Nûr sûresi 24/6-9: “وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (6) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (7) وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (8) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (9)”

²²⁶⁵ Nisâ Sûresi 4/24.

²²⁶⁶ Belli bir dönemin bakış açısını yansıtan köle ve cariye hukukuna yönelik bu tür ifadelerin günümüzde, modern ülkelerde geçerliliği kalmamıştır. Dolayısıyla bu vb. âyetlerin adalet ana temasını merkeze alarak, yaşadığımız çağa uygun bir şekilde tekrar yorumlanmasının, İslâm’ın her dönem ve çağda yaşanabilir bir din olması açısından zaruri olduğunu düşünüyoruz. (Bu örneği ayrıntılı bir şekilde daha önce şiirler bölümünde aktarmıştık.)

²²⁶⁷ Ferazdak (ö.114/732), Dîvânü'l-Ferazdak, s. 398; Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 497. “وَدَاثَ خَلِيلٍ ... تَنَكَّحَتْهَا رِمَاحَنَا ... خَلَالَ لَيْلٍ يَبْنِي بِهَا لَمْ تُطَلَّقِ”.

çattığında/حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ” ifadesinden **bedeldir**. Bu ise vasiyetin, Müslümanların ihmal etmeyip mutlaka yapmaları gereken/farz bir şey olduğunu göstermektedir.²²⁶⁹

Kıraat: Yeminini bozan kişi için âyette emredilen üç günlük orucun **peşpeşe** tutulmasının gerekliliği İbn Mes’ud’un (ö. 32/653) ile Übeyy’in (ö. 33/654) “*üç gün peşpeşe oruç tutar*/متتابعات”²²⁷⁰ şeklindeki **kıraatleri** sebebiyledir.²²⁷¹

Ayrıca Zemahşerî, kıraatlere göre değişen fıkhi hükümlere de temas etmiştir.²²⁷²

Bölge Görüşlerini Dikkate Alır

Zemahşerî âyetleri tefsir ederken Mushaflar, lehçeler ve fıkıh olmak üzere üç ayrı konuda “Hicaz Ehli, Irak Ehli” gibi ifadelerle bölge âlimlerinin görüşlerini dikkate alır. Bu bize göre iki açıdan önemli bir husustur.

Bunlardan birincisi: *Hicaz ehli* ile öncülüğünü İmam Malik’in yaptığı *ehl-i hadis*, *Irak ehli* ile de öncülüğünü İmam-ı Azam’ın yaptığı *ehl-i rey* temsilcilerinin kastedildiği nazar-ı dikkate alınır. Zemahşerî’nin akıl ve nakli mezcetmiş olması; ikincisi ise: özellikle fıkıh söz konusu olduğunda bölge görüşlerinin kayda değer bulunmasıdır ki bu bize göre ahkâmın sosyo-kültürel ve coğrafi şartlara göre değişebileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Örneğin Zemahşerî “*Özgür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenler, mümin genç cariyelerle evlensinler...*”²²⁷³ ifadesini herhangi başka bir fikhî hüküm aktarmaksızın sadece Hicaz ve Irak bölgesi âlimlerinin görüşleriyle izah etmektedir. Onun açıklaması şu şekildedir;

“Mümin cariyelerinizden” ifadesi, *Ehl-i Kitap cariyelerle evlenmenin caiz olmadığını gösterir ki bu Hicaz ehlinin/ulemasının görüşüdür. Irak ehli/uleması ise Ehl-i Kitap bir cariye ile evlenilebileceği ancak mümin cariye ile evlenmenin daha fazileti olduğu görüşündedir. Nitekim Iraklı âlimler, âyette geçen bu ifadeyi, mümin cariye ile evlenmenin farz olduğu değil, Ehl-i Kitap cariye ile evlenmekten daha faziletli olduğu şeklinde anlamışlardır. Bu anlamlandırmalarına hür kadınla evlenmede iman şartının aranmamasını delil olarak sunmuşlar ve Ehl-i Kitap kadınla evlenirken de iman şartının*

²²⁶⁸ Mâide Sûresi 5/106: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ...”

²²⁶⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 687. Benzer bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 679.

²²⁷⁰ Maide Sûresi 5/89: “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...”

²²⁷¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 673. Kıraatler dolayısıyla tilavet secdesinin vacip oluşu örneği için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 362.

²²⁷² Ayrıntılı bilgi için Dilbilimsel Tefsir/Kıraatler bölümüne bakınız.

²²⁷³ Nisâ Sûresi 4/25: “وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...”

*aranmaması konusunda görüş birliği olduğunu bildiklerini ancak bunun bir efdaliyet meselesi olduğunu söylemişlerdir.*²²⁷⁴

Zemahşerî bir diğer yerde, Mâide sûresi 43. âyetin tefsirinde, Müslümanlara muhakeme olmak için başvuru yapan Ehl-i Kitaba nasıl muamelede bulunulması gerektiğini açıklarken, Hz. Peygamber'in böyle bir dava kendisine geldiğinde muhayyer davrandığını, dilerse davaya baktığını dilerse bakmadığını; İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Şa'bî'ye (ö. 104/722) göre de böyle bir durumla karşılaşan hâkimin aynı şekilde muhayyer olduğunu ancak Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) bu durumdaki kişilere İslam ahkâmının uygulanmasının gerektiği görüşünde olduğundan ayrıntılı bir şekilde bahseder. Bütün bunların ardından son olarak

*Hicaz ehli/uleması ise Ehl-i Kitaba had cezasının uygulanmayacağı görüşündedir. Çünkü onlara göre Ehl-i Kitapla şirkleri üzere anlaşma yapılmıştır ki bu had cezasından daha büyük bir günahdır. Ayrıca bu âlimler, Hz. Peygamber'in iki Yahudi'yi recmetmesinin de cizye âyetinden (Tövbe 9/29) önce olduğunu da söylerler.*²²⁷⁵

bilgisini aktarır. Bu örneklerde de görüldüğü üzere Zemahşerî ahkâmın izahında kendisi herhangi görüş beyan etmemiş, diğer görüşlerle birlikte bölge imamlarının görüşlerini de dikkate almıştır. Ayrıca -önemsediğinden olsa gerek- Hicaz ve Irak ehlinin neden o görüşte olduklarının sebeplerini de izah etmiştir.

Sonuç olarak kanaatimizce, eğer Zemahşerî'nin fakihlere, fikhî konulara ve ahkâm içerikli âyetlere yaklaşım tarzı dikkatle incelenmiş ve ilkesel bazda çıkarımlar elde edilmiş olsaydı bunlar, güncel sorulara/sorunlara verilecek cevaplara bir nebze de olsa katkı sağlayabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Zemahşerî, bu tür konuları, dönemin şartlarını ve kültürünü dikkate alarak, akli ve nakli devre dışı bırakmadan, çözüm odaklı bir şekilde gayet müsamahakâr bir tavırla ele almıştır ki bu o dönem ve hatta bu dönem için bile eşine az rastlanır bir özelliktir.

²²⁷⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 500.

²²⁷⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 635.

3.2.5. Tasavvufî Yorumlar²²⁷⁶

Hız. Peygamber'in vefatının ardından Kur'ân'ı anlama ve anlamlandırmaya çalışan müfessirler, ilk etapta büyük oranda Resulüllah'ın hadislerini, sahabe ve tabiin sözlerini aktarmakla yetinirken/*Rivayet Tefsiri* sonraları değişen sosyo-kültürel ve coğrafi şartların bir gereği olarak aklı da işin içine katmış ve birtakım ilim dallarının yardımıyla Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir/*Dirayet Tefsiri*.²²⁷⁷ Bunu daha da ileri götüren İslam âlimleri, Ahkâm tefsirleri gibi sadece belli bir noktayı nazar-ı dikkate alan eserler kaleme almışlardır. İşte bu türden bir çabanın sonucu olarak mutasavvıflar da kendilerince bilgi edinme yolu olarak gördükleri ilham, keşif ve diğer sezgisel bilgiler sayesinde Kur'ân'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Önceleri çok az sayıda âyeti kapsayan bu faaliyet sonraları kapsamını genişletmiş ve nihayetinde müstakil tefsirler ortaya çıkmıştır.²²⁷⁸

Burada Zemahşerî ve Keşşâf tefsiri özelinde araştırmamıza devam etmeden önce başlıkla ilgili bir hususa değinmek istiyoruz. Bizim bu konuyu burada, Dirayet Tefsiri kısmı altında, Tasavvufî Tefsir başlığıyla ele almamızda iki sebep etkili olmuştur. Bunlardan *birincisi*, tefsir tasnifleri içinde en kapsamlı olduğunu düşündüğümüz meşhur ikili Rivayet-Dirayet tasnifini devam ettirmek; *ikincisi* ise Keşşâf'ın Tasavvufî bir tefsir olmamasına rağmen Zemahşerî'nin yer yer mutasavvıflardan alıntılar yapması ve hatta bazen bir mutasavvıf edasıyla âyetleri tefsir etmesidir. Eğer dirayet ve rivayet türü tefsirlerin kendine has birtakım özellikleri gibi İşârî tefsirin de -kabul edilsin veya edilmesin- âyetleri yorumlama açısından diğerlerinden ayrı ve de farklı bir yönteminin varlığı hesaba katılırsa, bunun yerine *İşârî Tefsir* başlığı atılabilir ve alt başlık değil ayrı bir kısım olarak incelenebilirdi. Nitekim günümüzdeki çalışmalar ilk olarak Ignaz Goldziher (1921)

²²⁷⁶ Keşşâf tefsirinde mutasavvıflar ve tasavvufi yorumlarla ilgili söylenebilecek bilgilerin büyük bölümü Fethi Ahmet Polat'ın çalışmasında zikredilmiştir. Biz burada Polatın çalışmasında yer alan konuları biraz daha detaylandırıp buna ilaveten özellikle yöntem meselesi, hukemâ ve filozoflar ile dualar gibi temas edilmeyen bir iki hususa daha yer vereceğiz. Zemahşerî'nin Tasavvufi yorumları ve İbn Müneyyirin bunlara yönelttiği eleştiriler hakkında bilgi için bkz. Polat, Mutezili Tefsirin Eleştirisi, ss. 308-314.

²²⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bölüm başındaki rivayet ve dirayet tefsiri kısımlarına bakınız.

²²⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 424-428. İşârî tefsirler ve tarihsel gelişimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.

tarafından dillendirilen²²⁷⁹ ve ardından Zehebî (ö.1978) tarafından devam ettirilen,²²⁸⁰ İşarî Tefsirin de içinde yer aldığı mezhebi bakış açılarını dikkate alan bu tasnife göre yapılmaktadır.²²⁸¹ Ancak maalesef bizim bu çalışmamız ne bu tartışmayı yapmaya ne de böyle bir tasnif altında konuları ele almaya elverişli değildir.²²⁸²

Şimdi konumuza tekrar dönecek olursak öncelikle Zemahşerî'nin karakter değişiminden çok kısa bir şekilde bahsetmemiz gerekir. Zira bu değişim onun hem yaşam tarzında hem de eserlerinde etkisini göstermiş adeta yeni bir Zemahşerî ortaya çıkarmıştır.

Nitekim 467/1075 yılında Türkmenistan'da dünyaya gelen Zemahşerî, 512/1118 yılında 45 yaşında iken ağır bir hastalık geçirir ve hastalığı sırasında gördüğü bir rüyadan etkilenecek artık devlet adamları için övgüler dizmemeye, onlardan makam-mevki-ihsan talep etmemeye karar verir. Sadece öğrenme, öğretme ve yazma ile meşgul olacağına dair Allâh Teâlâya söz verir.²²⁸³ O güne kadar şöhret peşinde koşan, makam-mevki talep eden, kibirli bir kişi olarak tanınan ve şiirlerine de bu özellikleri kısmen yansıyan Zemahşerî, adeta sükûnete erer ve ömrünün sonuna kadar gayet sade, mütevazı bir hayat sürer ve ilimle meşgul olur.

Onun karakterindeki bu değişim eserlerine de yansır. Özellikle hastalığı sonrasında kaleme aldığı 50 makameden oluşan “*Mâkâmât*” ile 100 makaleden oluşan “*Atvâku’z-Zeheb*”²²⁸⁴ adlı eserlerinde takvanın önemi, hırs ve kötülük, kibrin fenalığı, kanaatkârlık, duanın adabı, gafletten uyanmak, gösterişten sakınmak, Allâhtan korkmak gibi tasavvufla birebir örtüşen konuları ele alır. Bu konuları ele alış şekli, anlatım tarzı ve nihayetinde ulaşmak istediği yaşam, mutasavvıflarınkinden

²²⁷⁹ Bkz. Ignaz Goldziher, *Mezahibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, haz. Abdulhalim en-Neccar, Daru İkra, Beyrut, 1985/1405. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yay., İstanbul, 1997.

²²⁸⁰ Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1978), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1421.

²²⁸¹ Mustafa Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Arştırma Yay., Ankara, 2015, ss. 247-275.

²²⁸² Tasavvufî Kur’ân yorumlarının mahiyeti ve Tefsir değeri hakkında bir tartışma için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, ss. 80-92.

²²⁸³ Zemahşerî, *Makâmâtü’z-Zemahşerî*, Matbaatü'l-Abbasiyye, Mısır, 1312, ss. 1-13. Makamat üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Murat Kaya, *Zemahşerî’de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006.

²²⁸⁴ Zemahşerî, *Atvâku’z-Zeheb fi’l-Mevâizi ve’l-Hutab*, Matbaatü Nuhbetü’l-Ahbâr, 1304. *Makâmâtü’z-Zemahşerî ve Atvâku’z-Zeheb* kitaplarında işlenen ortak konular için bkz. Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atvâku’z-Zeheb fi’l-Mevâiz ve’l-Hutab Adlı Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015, s. 61.

farklı değildir. Elbette ki Zemahşerî'nin bu yeni hayat felsefesi hayatının son demlerinde kaleme alacağı Keşşâf tefsirinde de kendisine yer bulacaktır.

Bu minvalde Keşşâf tefsirine bakıldığında Zemahşerî'nin, âyet tefsirlerinde yer yer tasavvufî açıklamalar yaptığı ve bazı kavramları tasavvufî bakış açısıyla anlamlandırdığı, kimi zaman isim vererek kimi zaman da isim vermeden mutasavvıflardan alıntılar yaptığı ve bazen de onları ciddi şekilde eleştirdiği görülmektedir. Ancak bütün bunlarla birlikte o, Keşşâf tefsirinin hiçbir yerinde işârî tefsir yöntemlerine asla başvurmamış aksine bu yönetime karşı çıkmıştır.

İşârî Tefsir Yöntemini Kabul Etmez

Nitekim Zemahşerî âyetleri tefsir ederken akli ve nakli dikkate alıp kelimelerin dil ve edebiyat yoluyla bilinebilecek *zahirî* anlamlarının dışında birtakım farklı yollarla elde edilebilecek *batınî* anlamları olabileceği fikrine karşı çıkmış, bu şekilde yapılan tefsirleri kim tarafından yapıldığına bakmaksızın uydurma/bidat diye nitelendirerek reddetmiştir.²²⁸⁵ Şimdi aktaracağımız biri Mutasavvıfların diğeri Rafizîlerin²²⁸⁶ ilgili âyetlerde geçen kelimelere verdikleri anlam ve Zemahşerî'nin bunlara yönelik değerlendirmesi tespitimizin ne denli doğru olduğunu ortaya koyacaktır.

Zemahşerî, “Gök gürültüsü hamd ederek Allâh’ı tenzih eder...”²²⁸⁷ ifadesini, yağmur bekleyen insanların, gök gürültüsünü duyduklarında Allâh’ı hamdederek tesbih etmeleri şeklinde tefsir eder. “Gök gürültüsü/الرعد” kelimesinin ne olduğu ile ilgili birkaç rivayete yer verdikten sonra “gök gürültüsünü/الرعد”, meleklerin haykırırları; “yıldırımı/البرق”, meleklerin kalplerinin ve gönüllerinin sıcak nefesleri; “yağmur/المطر” da meleklerin gözyaşları diye açıklayan *mutasavvıfları eleştirir* ve bunun onların uydurması olduğunu söyler.²²⁸⁸

²²⁸⁵ Zemahşerî'nin “Tefsir Uydurmaları/Bidatleri” kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için birinci bölüme bakınız.

²²⁸⁶ **Rafizîler:** Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı başlattığı ayaklanma sırasında onu terk eden gurup. Bazılarına göre Şiilik için, bazılarına göre ise Şiilik içindeki fırkalardan birisini ya da birkaçını ifade etmek için kullanılan isim. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Rafizîler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt: 34, ss. 396-397.

²²⁸⁷ Ra'd Sûresi 13/13: “وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...”

²²⁸⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 519.

“Rabbın bal arısına vahyetti...”²²⁸⁹ ifadesinde ise bu sefer, aynı yöntemi kullanarak kelimelere batınî anlamlar yükleyen **Rafizileri eleştirir** ve ardından sünnî çevreden, siyasi gerekçelerle aynı metodu kullanarak âyeti kendince yorumlayanların içinde yer aldığı bir anekdotu aktarır ki bu anekdot hem Zemahşerî’nin bakış açısını yansıtması hem de batınî yorumların vahametini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zemahşerî’nin açıklamaları şu şekildedir;

*Rafizilerin te’vil uydurmalarından/bidatlerinden birisi de âyette geçen “en-Nahl/النحل” kelimesi ile Hz. Ali ve evlatlarının kastedildiğini söylemeleridir. Rivayet edildiğine göre adamın birisi (Abbasi halifelerinden) Mehdi’nin (ö.157/775) huzurunda “Buradaki Nahl ile kastedilen Haşimoğullarıdır. Çünkü onların karınlarından ilim çıkar.” demiş. Bunun üzerine orada bulunanlardan birisi “Allâh senin yiyecek ve içeceğini onların karınlarından çıkandan eylesin!” diyerek lafa girmiş. Mehdi gülmüş ve bu olayı Mansur’a (ö.157/775) anlatmış. Daha sonra bu olayı anlatıp anlatıp gülmüşler.*²²⁹⁰

Görüldüğü üzere her iki açıklamada da Zemahşerî, kelimelere ne gerekçe ile olursa oldun dil-edebiyat kuralları dışında herhangi bir anlam yüklenmesini uygun görmemiştir.²²⁹¹

Mutasavvıfları Ağır Bir Dille Eleştirir

Zemahşerî sadece bu yönleme karşı çıkmakla kalmayıp bunu hem akidevî hem de amelî alanda hayat felsefesi ve yaşam şekli haline dönüştüren aşırı vasfıyla nitelendirebileceğimiz mutasavvıfları da ağır bir dille eleştirir. Zemahşerî’nin “Ey İman edenler! Sizden her kim dininden dönerse, Allâh sizin yerinize Allâh’ın onları, onların da Allâh’ı sevdiği başka bir topluluk getirir...”²²⁹² âyetindeki “Allâh onları; onlar da Allâh’ı sever/يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ” ifadesinde mündemiç **muhabbetullah** kavramı çerçevesinde bu türden mutasavvıflar hakkında söylediği sözler oldukça ağırdır.

Zemahşerî’nin **muhabbetullah**la ilgili açıklamaları şu şekildedir;

*Kulların Rablerini sevmesi/muhabbetü’l-İbâd, O’na itaat etmeleri, rızasını kazanmak için çaba göstermeleri, gazabını çekecek şeylerden de uzak durmalarıdır. Allâh’ın kullarını sevmesi/muhabbetullah ise onların itaatlerine en güzel karşılığı vermesi, onları yüceltmesi ve onlardan razı olmasıdır.*²²⁹³

²²⁸⁹ Nahl Sûresi 16/68: “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...”

²²⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 619.

²²⁹¹ Benzer bir diğer örnek için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 772.

²²⁹² Mâide Sûresi 54: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِعَذَابٍ مُّهِينٍ وَحِبُّهُمْ وَحِبُّونَهُ...”

²²⁹³ Zemahşerî’nin Âl-i İmrân sûresi 31. âyette yaptığı tanım ise şöyledir: “**Muhabbetü’l-İbâd**, kulların gönüllerinin başka varlıklara değil de sadece Allâh’a kulluk etmek istediklerini ve O’na ibadete râğbet ettiklerini anlatan bir mecazdır. **Muhabbetullah** ise, Allâh’ın onlardan razı olması ve fiillerini beğenmesidir.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 353.

•İnsanların en cahillerinin, ilme ve ilim ehline en düşman olanların, şeriatın en çok nefret edenlerin, yol/tarikat bakımından en kötü olanların itikadına; - bunların tarikatlarının kendileri gibi cahiller ve beyinsizler nezdinde bir değeri olsa da bunlar sûftan bozma, uydurma fırka/tasavvuf mensuplarıdır- •bunların din olarak gördükleri muhabbet ve aşka; •yıkılınca kürsülerinde, yerle bir olası raks halkalarında şehit diye adlandırdıkları henüz tüyü bitmemiş gençler için gazel beyitleri okumalarına ve •Hz. Musâ'nın Tûr'un parçalanması esnasında düşüp bayılmasına taş çıkartacak türden ayılıp bayılmalarına gelince Allah Teâlâ bunlardan, son derece yücedir ve uludur.

Onların sözlerinden birisi; “onlar da Allâh'ı sever/يُحِبُّونَهُ” ifadesindeki hâ zamiri, sıfatlara ve nitelemelere değil zata raci olduğundan Allâh'ın, onları zatı ile sevdiği gibi kendilerinin de O'nun zatını sevdikleri; bir diğeri de Allâh sevgisinin/muhabbetin şartının kişiye aşk sarhoşluğunun gelmesi ve eğer böyle olmazsa orada gerçek muhabbetullahtan bahsedilemeyeceği sözüdür.²²⁹⁴

Aynı kavram özelinde Âl-i İmrân suresi 31. âyetteki daha ağır ve hakaret içerikli açıklamalarının bizi ilgilendiren kısmı ise şu şekildedir.

Muhabbetü'l-ibâd, kulların gönüllerinin başka varlıklara değil de sadece Allâh'a kulluk etmek istediklerini ve O'na ibadete râğbet ettiklerini anlatan bir mecazdır. **Muhabbetullah** ise, Allâh'ın onlardan razı olması ve fiillerini beğenmesidir...

Her kim Allâh'ı sevdiğini iddia eder, fakat onun Peygamberinin sünnetine muhalefet ederse, o yalancıdır, Allâh'ın kitabı onu yalanlamaktadır. Allâh sevgisinden bahseden ve bunu söylerken el çırpıp neşelenen, nara atıp kendinden geçen, ayılan bayılan birini görürsen onun Allah'tan bihaber olduğu, Allâh sevgisi nedir bilmediği konusunda hiç kuşkun olmasın! Onun el çırpması, neşelenmesi, nara atması, kendinden geçmesi, ayılıp bayılması; o murdar/adi hayal âleminde insanı kendisine âşık eden yakışıklı, güzel bir suret tasavvur etmesi sebebiyledir; cahillik ve edepsizliği yüzünden o sureti “Allâh” diye adlandırmakta; sonrada onu düşünerek el çırpmakta, neşelenip kendinden geçmekte; nara atıp düşüp bayılmaktadır....Çevresini sarmış olan ahmaklar ise onun halinden etkilenir ve gözyaşlarına boğulurlar.²²⁹⁵

Yukarıdan beri aktardığımız yorumlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde Zemahşerî'nin özellikle kelimeleri kendince anlamlandıran, âyetlerden mesnetsiz anlamlar çıkartan, şirazesinden çıkmış mutasavvıfları eleştirdiği görülecektir. Yani ona göre problemlili olan husus, akıl-nakil çizgisini aşan, sünnete ve dolayısıyla İslâm'a uygun olmayan yaklaşımlardır. Nitekim o, yine bu çerçevede **dinde aşırılığa** da karşı çıkmakmış ve her konuda kendine emredilen şeyin sınırını aşanları Allâh'ın sevmediğini belirtmiştir.²²⁹⁶ Çünkü bu aşırılıkta ona göre Kur'ân'ı ve sünneti yanlış anlamının bazı Müslümanların getirdiği noktadır ve daha çok kendince zühde önem verme çabasında olan kişilerde görülmesi muhtemel bir özelliktir.

²²⁹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 646-647.

²²⁹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 353.

²²⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 111.

Her türlü **aşırılığa** karşı Zemahşerî'nin tavrının ne olduğunun daha iyi anlaşılması açısından onun Mâide sûresi 87. âyetin ilk kısmını nasıl tefsir ettiğine ve açıklama sadedinde hiçbir yorum katmadan aktardığı rivayetlere -uzun olmasına rağmen- bakmak yeterli olacaktır.

Ona göre “*Ey iman edenler! Allâh’ın size helal kıldığı hoş ve güzel şeyleri kendinize haram kılmayın, haddi de aşmayın...*”²²⁹⁷ ifadesindeki “*haram kılmayın*” emrinin anlamı, “bir haramı helal kılar gibi onları nefsinize yasak etmeyin” ya da “züht ve çile amaçlı olarak helalleri terk etmede abartılı bir yaklaşımla ‘onları kendimize haram kıldık’ demeyin” şeklindedir.

Zemahşerî'nin derdi zühd için çabalamayı ya da zahitleri yermek değildir. Özellikle zahitlerden övgüyle bahseden Zemahşerî'nin²²⁹⁸ bu açıklama ile ne kastettiği sonrasında aktardığı sebab-i nüzul ve açıklama kabilinden rivayetlerle netliğe kavuşmaktadır ki bu da bizim yukarıda **dinde aşırılık** diye adlandırdığımız husustur.

-Rivayete göre, Hz. Peygamber bir gün ashabına kıyametten bahsetti. Anlatımında işi son noktasına kadar götürdü ve onları korkutma konusunda yeterince konuştu. Ashap bundan çok etkilendi ve Osman b. Maz'ûn'un (ö.2/623-624) evinde toplandılar ve her gün gündüzü oruçla, geceyi ayakta geçirmeye, yataklarda uyumamaya, et ve yağ yememeye, kadınlara yanaşmamaya, güzel koku kullanmamaya, dünyayı tamamıyla terk edip (çuvaldan bozma) kıl abalar giyerek yeryüzünde diyar diyar dolaşmaya, erkekliklerini iğdiş ettirmeye karar verdiler. Onların bu durumu Hz. Peygamber'e ulaştı. Rasulüllah onlara şöyle buyurdu: “Bana böyle bir şey emrolunmadı. Sizin nefislerinizin de üzerinizde hakları vardır. Arada bir oruç tutun, arada bir yiyin. Geceleri kalkın, namaz kılın, ama uyuyun da. Çünkü ben geceleri hem ihya ederim hem de uyurum. Gündüzleri de kâh oruç tutarım kâh tutmam, yerim. Et ve yağ da yerim, kadınlara da yanaşırım. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse o benden değildir.”²²⁹⁹ İşte âyet bu olay üzerine inmiştir.

²²⁹⁷ Mâide Sûresi 5/87: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا مَبَيَّاتَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا...”

²²⁹⁸ Zemahşerî'nin A'râf Sûresi 82. âyette Lût kavmi hakkındaki bir açıklaması şu şekildedir: “Lût kavminin “Tertemiz insanlar bunlar يَتَطَهَّرُونَ” şeklindeki sözleri, kendi pislik ve çirkeflikleri ile iftihar edip müminlerle ve onların çirkin işlerden beri ve tertemiz halleriyle alay etme kabilinden bir sözdür. Nitekim bazı düzenbaz fasıklar da kendilerine öğüt veren Salih insanlar hakkında –benzer şekilde- “Alın şu sofuyu başımızdan, kurtarın bizi şu zahit bozuntusundan.” gibi laflar ederler.” Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 126. Ayrıca Zemahşerî'nin Ebû Ubeyd'i zühd'ü dolayısıyla övmesi için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 359.

²²⁹⁹ Abdürrezzâk es-San'ani, el-Musannef, Cilt: 6, s. 167, Hadis No:10374; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Cilt: 22, s. 68, Hadis No: 13558, Cilt: 22, s. 118, Hadis No: 13753, Cilt: 23, s. 32, Hadis No: 14077; el-Vahidi, Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an, Cilt: 1, ss. 205-206.

-Yine rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, tavuk ve paluze²³⁰⁰ yerdi, helvayı ve balı severdi. Hatta şöyle derdi: “Mümin tatlıdır, tatlıyı sever!”²³⁰¹

-Rivayete göre birisi İbn Mes’ûd’a (ö.32/653): “Ben kendime yatağı haram ettim!” dediğinde ona bu âyeti okumuş ve kendisine şöyle demiştir. “Yatağında uyu ve yemin kefareti ver.”

-Rivayete göre Hasan-ı Basrî (ö.110/728) bir yemeğe davet edilir. Beraberinde Ferkad es Sabahî ve adamları da vardır. Sofraya otururlar. Sofrada kızarmış tavuk, paluze vb. envaî çeşit yemek vardır. Bunu gören Ferkad bir köşeye çekilir. Hasan-ı Basrî “oruçlu mu?” diye sorar. “Hayır, lakin bu envaî çeşit yemeği hoş görmedi” derler. Hasan-ı Basrî ona yönelir ve “Bre Ferkadçik! Arının salyası, buğdayın özü ve halis tereyağı işte... Yani şimdi bir Müslüman bunu mu ayıplıyor?” der.

-Yine Hasan-ı Basrî’ye falanca paluze yemiyor “şükürünü eda edemem diyor” dediler. Hasan-ı Basrî, “Peki soğuk su içmiyor mu?” diye sordu ve ekledi “Cahil! Soğuk su hakkındaki Allâh’ın ona olan nimeti, paluze nimetinden daha büyük”

-Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: “Allâh Teâlâ kullarını en güzel şekilde tedip etti.” Allâh Teâlâ şöyle buyurdu: “Zengin olan gücüne göre nafaka versin.”²³⁰² Allâh Teâlâ kendilerine dünyalık verilmiş olup da bunlardan istifade eden ama aynı zamanda itaat eden kullarını ayıplamamış; kendilerine dünyalık vermediği için isyan eden kullarının özrünü de kabul etmemiştir.²³⁰³

Görüldüğü üzere bütün bu rivayetlerde din adına yapılan aşırı davranışlar, Kur’ân ve sünnete aykırı görülerek yerilmiştir. Zemahşerî de bazı kişilerin züht ve çile amacını güderek bu tür davranışlar yaptığını belirtmiş ve böylece belki doğrudan değil ama dolaylı olarak bir kısım kendini zahid/sûfi/mutasavvıf sanan kişileri eleştirmiştir.

Peki, bu ağır eleştiriler Zemahşerî’nin tasavvufa ve mutasavvıflara tamamen karşı olduğu anlamına gelir mi? Keşşâf tefsiri özelinde böyle bir karşıtlığı net bir şekilde görmek mümkün değildir. Çünkü o,

1. Zahitlerden, sûfi meşreb kişilerden övgüyle bahseden rivayetleri hiçbir eleştiriye tabi tutmadan tefsirinde aktarır. Örneğin “Rabbimize, yalvararak ve gizlice dua edin. Şüphesiz O, haddi aşanları sevmez.”²³⁰⁴ âyetindeki “yalvararak ve gizlice” ifadelerinin tefsirine baktığımızda Zemahşerî, bu ifadenin, kişinin mutlak güç sahibi olan Allâh karşısında hiçliğini ve muhtaçlığını bilerek, tam bir teslimiyetle yalvarıp-

²³⁰⁰ Şeker ve nişasta ile yapılan bir çeşit pelte.

²³⁰¹ Zemahşerî’nin “Mümin tatlıdır, tatlıyı sever /إن المؤمن حلو يحب الحلاوة” şeklinde naklettiği bu hadis kaynaklarda “Müminin kalbi tatlıdır, tatlılığı sever/يُحِبُّ الْمُؤْمِنُ حُلُوًّا، يُحِبُّ الْحَلَاوَةَ” şeklinde geçmektedir. Bkz. Beyhakî, Şuabü’l-İmân’da, Cilt: 8, s. 88, Hadis No: 5534.

²³⁰² Talâk Sûresi 65/7: “لَيَنْفَقَ دُونَهُ سَعَةً مِنْ سَعَتِهِ...”

²³⁰³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 670-672.

²³⁰⁴ A’râf Sûresi 7/55: “ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ”

yakarması anlamına geldiğini söyler. Bu açıklamasını Hasan-ı Basrî'den nakillerle destekler.

-Hasan-ı Basrî'nin (rahimehullah)şöyle dediği nakledilmiştir. "Allâh Teâlâ takvalı kalbi ve gizlice yapılan duayı bilir. İnsan isterse komşusu dahi fark etmeyecek şekilde Kur'ân'ı ezberlemiş olsun, insanlar fark etmeyecek şekilde nice fıkıh meselelerini okuyup anlamış olsun, misafirlerin bile fark etmeyeceği şekilde uzun uzun namaz kılmış olsun, Allâh bütün bunları bilir.

-Öyle zatlarla/topluluklarla müşerref olduk ki gizlice yapabilecekleri hiçbir ameli açıktan yapmazlardı. Bu Müslümanlar çok büyük bir gayretle dua ettikleri halde dua esnasında sesleri duyulmazdı. Duaları kendileri ile Rableri arasında fısıltı şeklinde bir münacattan ibaretti. İşte bu sebepten Allâh Teâlâ "Rabbimize, yalvararak ve gizlice dua edin." buyurmuş; Zekerîyya (a.s.)'ı 'Hani o Rabbine gizli bir şekilde yalvarmıştı'²³⁰⁵ ifadesiyle övmüştü. Kulun gizlice dua etmesi ile aleni dua etmesi arasında yetmiş kat fark vardır.²³⁰⁶

Zemahşerî'nin de kayda değer bulduğu Hasan-ı Basrî'nin bu açıklamaları, bir taraftan genelde ibadetlerin özelde duanın aşırıya gitmeden nasıl yapılacağını anlatırken diğer taraftan tasavvufun da önemseydiği minval üzere hayatını ikame ettiren bir grup Müslümandan övgüyle bahsetmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin tasavvuf, tasavvufî bakış açısı ya da bunu kendisine düstur edinen kişilerle bir problemi olduğunu söylemek pek makul değildir. Belki bundan daha da önemlisi o,

2. Mutasavvıflardan Alıntılar Yapar: Rabiâtü'l-Adeviyye (ö.106/724), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Şehr b. Havşeb (ö.112/730), Malik b. Dinar (ö.130/748), İbnü's-Semmâk (ö.183/799), Fudayl b. İyad (ö.187/803), Şakîk-i Belhî (ö.194/810), Yahya b. Muaz (ö. 258/872) ve daha birçok ilk dönem sûfî'nin görüşlerinden yararlanır, onlardan alıntılar yaparak âyetleri tefsir eder.

Örneğin "İşte bunların mükâfatı Rableri tarafından bağışlanmak ve altlarından ırmaklar akan, içinde sürekli kalacakları cennetlerdir. Bu şekilde davrananlar için ne de güzel bir mükâfattır"²³⁰⁷ âyetinin başında "bunların mükâfatı/أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ" sonunda ise "bu şekilde davrananların mükâfatı/أَجْرُ الْعَامِلِينَ" şeklinde aynı anlama gelen farklı kelimelerin kullanılması Zemahşerî'ye göre işlenen amelin karşılığındaki ceza ve mükâfatın, hak edilmiş ve zorunlu bir son olduğunu kuvvetli bir şekilde ifade etmek içindir. Nitekim rivayete göre

Allâh Teâlâ Hz. Musa'ya bir defasında şöyle vahyetmiş: "Amelsiz cennetimi uman kimsenin utanması ne kadar azdır! Bana itaat hususunda cimrilik eden

²³⁰⁵ Meryem Sûresi 19/3: "إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا..."

²³⁰⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 110-111.

²³⁰⁷ Bakara Sûresi 3/136: "أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنَبِّئِ الْأَعْمَى أَنْ جَزَاؤُ الْعَامِلِينَ"

birine ben rahmetimle nasıl cömertlik ederim?” Şehr b. Havşeb’in “Amelsiz cennet istemek günahtır; sebepsiz yere şefa’at ummak aldaniştir; itaat edilmeyen Allâh’tan rahmet ümit etmek ahmaklık ve cehalettir”; Hasan-ı Basrî’nin “Kıyamet günü Allâh Teâlâ sıratı benim affımla geçiniz, Cennete benim rahmetimle giriniz, rahmetimi de amellerinizle bölüşünüz buyurur” dediği; Basralı Rabia’nın da şu şiiri okuduğu nakledilmiştir.

Kurtuluş ümit edersin amma, onun yoluna girmezsın.

Şunu bil ki gemi karada yüzmeyiz.

(Lafla peynir gemisi yürümez) ²³⁰⁸

Keşşâf tefsirinde bu örnekteki gibi âyetlerin tefsiri sadedinde yararlanılan birçok sûfî/zahid vardır. Bunlardan birkaçının açıklamaları da şu şekildedir.

-Malik b. Dinar (ö. 130/748): Benim için İnsan şeytanları, cin şeytanlarından daha kötü ve zararlıdır. Çünkü ben Allâh’a sığındığım zaman cin şeytanı yanımdan uzaklaşıp gidiyor, insan şeytanları ise bana gelip beni açıkça günaha sürüklüyorlar. ²³⁰⁹

-Şakîk-i Belhî (ö. 194/810): İhlâs: sütü, posa ve kandan ayırmak gibi ameli kusurlardan ayırıp temizlemektir. ²³¹⁰

-İbnü’s-Semmâk (ö. 183/799): Nasuh Tövbe: Allah’a karşı hayâyı azaltarak işlediğin o günahı sürekli göz önünde bulundurman ve bundan dolayı seni bekleyene hazırlanmandır. ²³¹¹

-Fudayl b. İyad (ö. 187/803): Nerede olursanız olun Allâh’tan korkun ve bilin ki bir kul her konuda ihsan üzere hareket etse fakat bir tavuğu bulunup ona kötü davranırsa ihsan üzere hareket edenlerden sayılmaz. ²³¹²

-Yahya b. Muaz (ö. 258/872): Kim, işlediği günahları insanlardan saklar da, göklerde kendisine hiçbir şey saklı kalmayan o Zat’a açıklarsa/ondan gizlemeye çalışmazsa bu kişi O Zâtı kendisini görenlerin en önemsizi yerine koymuş olur ki bu münafıklık alametidir. ²³¹³

²³⁰⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 417. Şiri için ayrıca bkz. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibban (ö. 354/965); **Ravzatü’l-Ukalâ ve Nüzhetü’l-Füzelâ**, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1996, Cilt: 2, s. 203:

“تَرْجُو النَّجَاةَ وَمَنْ تَسْأَلُكَ مَسْأَلَهَا ... إِنَّ السَّفِيهَةَ لَا تَجْرَى عَلَى الْبَيْتِ”

²³⁰⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 59.

²³¹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 616.

²³¹¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 569.

²³¹² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 525.

²³¹³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 4, s. 265.

-Ebu Bekir el-Verrâk (ö. 378/988): Nasuh Tövbe: Tövbe edene yeryüzünün bütün genişliği ile dar gelmesi, içinin daralması, Ka'b b. Malik ve arkadaşlarının tövbe ettiği gibi tövbe etmesidir.²³¹⁴

Zemahşerî bunun dışındaki bazı yerlerde ise “*mutasavvıfa dedi ki, bazı salihlerden, zahitlerden, bazılarından nakledildi ki, denildi ki*” gibi kalıplarda isim vermeden sûfilerin görüşlerini aktarır.²³¹⁵

Burada özellikle şunu da belirtmek gerekir ki onun için önemli olan belli bir kişinin ya da ekolün görüşlerine başvurup herhangi bir aidiyeti perçinlemek ya da herhangi bir hayat anlayışına insanları yönlendirmek değil sadece ayetlerin ahlakî boyutlarının net bir şekilde anlaşılmasını, insanların bunlardan nasiplenmesini yani Kur'ân ahlakıyla ahlaklanabilmelerini sağlamaktır. Nitekim onun asıl amacının âyetlerin ahlakî boyutlarını insanlara doğru aksettirebilmek olduğunu göstermesi bakımından *bilge/hikmet sahibi kişiler*²³¹⁶ hakkındaki görüşlerine ve âyet tefsirlerinde onlardan yaptığı alıntıların ana temasına bakmak yeterli olacaktır.

²³¹⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 320.

²³¹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 95, 465; Cilt: 4, s. 543, 569, 583.

²³¹⁶ Bazıları “el-Hükemâ/الحكماء” kelimesini filozoflar olarak çevirmektedir. (Kültür Bakanlığı tarafından yaptırılan Keşşâf çevirisine bakılabilir. Cilt:1, s. 638) Biz Keşşâf tefsirinde bu kelimenin, hikmet sahibi kişileri karşıladığını gördük ve bunun için iki sebepten dolayı “filozoflar” yerine “*bilge kişiler*” diye çevirmeyi daha uygun bulduk. **Birincisi**; Keşşâf tefsirinde *hükemâ*dan hep olumlu; felsefe ve felsefecilerden ise olumsuz anlamda bahsedilmesi; **ikincisi** Zemahşerî'nin felsefeden ve filozoflardan bahsederken zaten “felsefe ve felsefe” kelimelerini kullanıyor olmasıdır. Bu nedenle bize göre onun ayrıyeten *hükemâ* kelimesini zikretmesine gerek yoktur.

Yeri gelmişken burada Zemahşerî'nin felsefe ve filozoflar hakkındaki olumsuz görüşlerini nakletmekte fayda görüyoruz. **1)** Bakara sûresi 102. âyetinde, sihirden uzak durulması gerektiğine işaret olduğunu belirten Zemahşerî, “felsefe öğrenmek de böyledir. Çünkü felsefenin kişiyi sapkınlığa sürüklemeyeceğinden emin olunamaz” der. **2)** İsra sûresi 39. âyetinde “hikmet” kelimesini açıklarken felsefecileri hedefe koyan daha sert bir açıklama yapar. Ona göre “Tevhid, bütün hikmetlerin başı ve sebatıdır. Kim tevhitte yoksunsa, ilim ve hikmet alanlarında bütün hikmet sahiplerine taş çıkartacak, başı göğsü erecek kadar üstün olsa bile yine de bilgisi ve hikmeti kendisine hiçbir fayda sağlamaz. Nitekim hikmet dolu eserler filozoflara bir fayda sağlamamıştır. Çünkü Allâh'ın dininden uzak olma konusunda hayvanlardan bile daha şaşkın durumdadırlar. **3)** Mü'min sûresi 82. âyetten kimlerin kastedilebileceğini aktarırken şu ifadelerle yer verir. “Bununla Yunan felsefecilerinin ve dehriyyûnun/materyalistlerin bilgilerinin kastedilmesi mümkündür. Çünkü onlar, Allâh'ın vahyini duyduklarında onu kabul etmezler, peygamberlerin ilimlerini kendi ilimleri yanında küçük görürlerdi. Nitekim Sokrat'ın, bir peygamberin gelmiş olduğunu duyduğu ve ona “keşke onun yanına gitsen” denildiğinde, onun, “biz yolumuzu bulmuş kimseleriz, artık bize doğru yolu gösterecek bir kişiye ihtiyacımız yok” dediği söylenmiştir. Bu bilgiler için sırasıyla bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 173; Cilt: 3, s. 118; Cilt: 4, s. 182.

Zemahşerî'nin bir Mu'tezilî olduğunu unutmamak gerekir. O her ne kadar akla son derece önemli bir yer atfetse de -daha önce akıl-vahiy ilişkisinde anlattığımız üzere- akli vahye kurban etmemektedir. Dolayısıyla onun için burada öncelikli olan mesele iman ve Allâh tarafından Peygamber olarak seçilmişliktir. Bundan yoksun olan bir felsefe ya da filozof elbette ki onun nazarında kayda değer değildir.

Zemahşerî'ye göre bizzat Kur'an'ı Kerim'deki bazı âyetler, açıklamaları ve hayata bakış açılarıyla insanlara rehberlik yapan "ilmiyle amel eden bilge/hikmet sahibi kişileri" işaret etmektedir. Fakat insanlardan bir kısmı, cehaletlerinden dolayı, bu kişilerin künhüne vakıf olamadıkları, hakikatini bilemedikleri sözlerini alaya almaktadır.²³¹⁷ Örneğin "*Kadınlara, evlatlara, kilolarca yığılmış altın ve gümüşe, güzel cins atlara, hayvanlara ve ekinlere karşı aşırı düşkünlük insanlara çekici ve hoş gösterildi*"²³¹⁸ âyetindeki **aşırı düşkünlük/şehvet** nitelemesi hakkındaki doğru görüş, bunun âyette sayılan hususların basitliğini ve bayalığını göstermek için yapılmış mübalağalı/ abartılı bir ifade olduğunu düşünmektir.

*Çünkü şehvet bilge kişiler tarafından aşağılık bir şey olarak görülmüş, şehvetinin peşine takılan kimse kınanmış ve hayvanlığına bizzat tanıklık ettiği düşünülmüştür.*²³¹⁹

Zemahşerî'nin Âl-i İmrân sûresindeki "*Onlar başınıza bir iyiliği gelmesine üzülür; iyiliğin gelmesine sevinirler. Eğer sabreder ve korunursanız onların hilesi size hiçbir zarar veremez. Çünkü Allâh onların yaptıklarını çepeçevre kuşatmıştır*"²³²⁰ âyetiyle ilgili konumuzu ilgilendiren açıklamaları ise şu şekildedir;

*Burada Allâh Teâlâ Müslümanlara düşmanın tuzağına karşı nasıl hareket edeceklerini öğretmekte, sabır ve takvaya sarılmaya yöneltmektedir. Nitekim bilge kişilerden birisinin "seni kıskanan birisini yenmek istiyorsan, kendi faziletini artırmaya bak" dediği nakledilmiştir.*²³²¹

Görüldüğü üzere Zemahşerî, âyet tefsirlerinin her ikisinde bilge kişilerden - sûfilerde olduğu gibi- ahlak içerikli hususlarda alıntılar yapmış ve hiçbir yorum eklemeden bir anlamda bilirkişi yerine koyduğu bu kişilerin sözleriyle âyetleri tefsir etmiştir.²³²²

Yukarıdan beri aktardığımız bütün bu bilgiler onun tasavvuf ya da mutasavvıfların tamamıyla ilgili topyekûn bir eleştirel tavır içerisinde olmadığını, göstermektedir. Onun çok ciddi ve de sert bir şekilde karşısında durduğu mesele,

²³¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 154, 316.

²³¹⁸ Âl-i İmrân Sûresi 3/14: "... وَالَّذِينَ وَالْفَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ ... وَالْحَرْثِ"

²³¹⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 342.

²³²⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 408.

²³²¹ Âl-i İmrân Sûresi 3/120: "إِنْ تَسْتَكْبِرُوا فَسَيَكُنْ سَبِقَةُ الْغَايِبِ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"

²³²² Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 236; Cilt: 3, s. 319, 323; Cilt: 4, s. 45, s. 493.

Kur'ân ve sünnete aykırı hal, hareket ve tutum içerisinde olan herkes ve özellikle bunu din adına yapan kişiler ve onların yaydıkları düşüncelerdir.

Âyetleri Tasavvufî Bakış Açısıyla Tefsir Eder

Nitekim Zemahşerî'nin bizzat kendisi, daha önce yukarıda bahsettiğimiz karakter değişiminin bir neticesi olarak tıpkı bir mutasavvıf edasıyla, hatta aynı üslup ve bakış açısıyla âyetleri tefsir etmiş ve bazen çok kısa bir şekilde tasavvufî kavramların tanımlarını da yapmıştır. Ancak bunlar özellikle bir tanım yapma maksadıyla söylenmiş, efradını cami ağıyarını mani ifadeler değildir. Daha ziyade konuları izah sadedinde zikredilen, yaygın kullanımı olan başı sonu belli bilgilerdir.

Örneğin **güzel amel**: Dünyaya gereğinden fazla değer vermemek, dünyaya aldanmayı terk etmektir.²³²³ **Kalıcı salih amel**: Meyvesi insan için kalıcı olan, nefsin arzuladığı dünyevî menfaatlerin onun yanında fani olduğu hayırlı ameller ile ahirete yönelik bütün amellerdir.²³²⁴ **Takva**: Kulluk eyleminde bulunan kişinin davranışının zirve noktası, gayretinin son haddidir.²³²⁵ Kalpler takvanın merkezidir ve eğer kalplerde takva varsa ve oraya iyice yerleşmişse onun belirtileri bütün organlarda kendisini gösterir.²³²⁶ **Takva sahibi**: Kendisine şüphe veren her şeyden alabildiğine sakınan kişidir²³²⁷ ve iman ancak beraberinde takva varsa kişiyi kurtuluşa erdirir.²³²⁸ **İnfak ise**; Nefse ağır gelen ve kişinin ihlâsını en çok gösteren ameldir.²³²⁹

Zemahşerî'nin tasavvufî kavramları açıklamaya yönelik yaptığı bu tanımlamalar etkisini âyet tefsirlerinde de göstermiş ve âyetleri tefsir ederken sûfî karakterli açıklamalar yapmıştır. Elbette ki bunlar doğrudan âyetlerin tasavvufî mahiyette tefsir edildiği demek değildir. Bu sadece âyetlerin tefsirinde tasavvufun ana teması olan konularla aynı konulara temas edildiği, tasavvuf alanında kullanılan kelimelerle benzer kelimelerin, kavramların ve metaforların kullanıldığı anlamına gelmektedir.

²³²³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 704.

²³²⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 725; Cilt: 3, ss. 38.

²³²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 93.

²³²⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, ss. 157.

²³²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 250.

²³²⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, ss. 657-658.

²³²⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 415.

Örneğin Mümin erkek ve kadınlara Allâh tarafından öbür dünyada verilecek mükâfatlardan bahseden âyetteki “Allâh’ın rızası bunların hepsinden daha büyüktür”²³³⁰ ifadesi Zemahşerî tarafından şu şekilde tefsir edilmiştir:

İlahi rızanın cüz’î bir parçası dahi bütün bunlardan büyüktür. Çünkü her türlü saadet ve kurtuluşun sebebi O’nun rızasıdır. Yine müminler, Allâh’ın kendilerinden razı olması sayesinde O’nun ta’zim ve ikramına nail olurlar ki Allâh’ın ikramı sevap türlerinin en büyüğüdür. Ayrıca kul, mevlasının kendisinden razı olduğunu bildiği zaman bu durum onun için diğer bütün nimetlerden çok daha kıymetli olur. Diğer nimetler zaten Allâh’ın rızası ile elde edilen şeylerdir. Benzer şekilde kul Allâh’ın kendisine öfkelenmediği bilirse nimetler ona zehir gibi olur, en büyük nimetlerden dahi lezzet alamaz. Bizim âlimlerimizden keskin görüşlü, himmeti âli bir zatın şöyle dediğini duymuştum: “Allâh’ın saygınlık ve ikram diyarında vereceğini vaat ettiği nimetlerden hiç birini, O’nun rızasına nail olmak ve kendi katında rızasına nail olmuş hidayet ehli içerisinde haşredilmek kadar arzulamam, bu ikisine göz diktığım kadar hiçbirine göz dikmem”²³³¹

Buna ilaveten onun, Hz. Nuh’un kavmini imana davet etmesi ve kavminin ileri gelenlerinin onun kendileri gibi bir insan olduğu gerekçesiyle inanmayı reddetmeleri ve iman edenleri de düşünmeden, hemencecik inanan alt tabaka diye küçümsemelerinden bahseden âyetlerle ilgili yorumları ve üslubu da oldukça kayda değerdir.²³³² O bu âyetlerin tefsirinde güncel örnekler de vererek tıpkı bir mutasavvıf edasıyla dünya ve dünya nimetlerine fazla değer vermenin insan karakteri üzerindeki yansıması hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

Nûh kavmi müminleri fakir ve dünyevi şeylerde geri oldukları için aşağılıyorlardı, çünkü müminler bilgisiz kimselerdi, dünya hayatına dair bazı yüzeysel şeylerden başka bir şey bilmiyorlardı. Onlara göre eşraf demek itibarı ve malı olan kimse demekti. -Tıpkı bugün Müslüman sıfatını taşıyan birçok kimsenin, benzer bir inançla birini değerli veya değersiz görürken bunu esas alması gibi.- Bu tip kimseler, dünyevi şeylerde ileri düzeyde olmanın, peygamber seçilmek ve buna ehil olmayı sağlamak şöyle dursun, hiç kimseyi Allâh’a yaklaştırmadığını, aksine uzaklaştırdığını; kimsenin değerini yükseltmediğini, aksine düşürdüğünü unutuyorlar.

Kaldı ki peygamberler insanları asıl ahiret peşinde koşarak dünyaya ve dünyevi nimetlere fazla değer vermemeye teşvik eden; dünyaya ve dünyalığa saplananların değersizliğini göstermeye çalışan kimseler olarak gönderilmiştir. Onların hali, kişiyi Allâh’tan uzaklaştıran bir özellikle nitelemekten ve O’nun nezdinde hiçbir işe yaramayan bir şeyle şerefleniyormuş gibi yapmaktan ne kadar uzaktır!²³³³

²³³⁰ Tövbe Sûresi 9/72: “...وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ...”

²³³¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 290.

²³³² Hûd Sûresi 11/25-27.

²³³³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, ss. 388-389.

Bütün bu tanımlamalar, açıklamalar ve konunun başından beri aktardığımız diğer örnekler, onun âyet tefsirlerinde sûfî karakterli yorumlar yaptığını, -bazılarının iddia ettiği gibi-²³³⁴ tasavvufa, mutasavvıflara veya bunların kurumlarına karşı olmadığını göstermektedir.

Konunun başında Zemahşerî'nin geçirdiği bir hastalık sonrasında kazandığı karakter değişiminden bahsetmiş, bunun eserlerine de yansıdığını, “*Mâkâmât*” ile “*Atvâku’z-Zeheb*” isimli kitaplarını bu halet-i ruhiye ile kaleme aldığını söylemiş, bunun izlerinin Keşşâf tefsirinde de bulunduğunu belirtmiştik. Bu minvalde burada son olarak onun, hem bahsi geçen eserlerde özel önem attettiği hem de Keşşâf tefsirinde yeri geldikçe dile getirdiği, tasavvufta ciddi önemi haiz olan dualara yer vermek, konuyu ve tezimizi bu dualarla bitirmek istiyoruz.

Âyet Tefsirlerinde Dualara Yer Verir

Zemahşerî Keşşâf tefsirinde duanın nasıl ve ne zaman yapılacağı üzerinde durur. Ona göre duanın bir adabı vardır. Dua sessiz bir şekilde yapılmalıdır. Çünkü bu şekilde yapılan dua riyadan uzak, ihlâsa daha yakındır ve ancak böylece tefekküre vesile olabilir.²³³⁵

Onun Keşşâf tefsirinde kısa bir şekilde değindiği bu dua adabı “*Atvâku’z-Zeheb*” adlı eserinde 6. Makalede daha uzun ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Duanın Adabı

Öyle bir Allâh’a kulluk ediyorsun ki, o Allâh senin her yaptığını, daha yaptığın meydanda yokken bilen ve öyle bir Allâh’a dua ediyorsun ki, senin için hayırlı olanı senden daha iyi anlayandır. Öyleyse dua yapıyorum diye o deve böğürüşü gibi haykırışlar, sağıra seslenir gibi bağırışlar niye?

Eğer sen, bidate değil de, sünnete meyilli, gösteriş ve beğendiriş meraklısı değil de, kulunun kalbinden geçenleri bile çok iyi bilen, nefsin vesevese ve gizli emellerinden her an haberdar olan Allâh’ın rızasını istiyorsan, iyi bil ki, tumturaklı ve debdebeli amel, nefsin heva ve arzusundandır. Ona olan dua ve niyazını gizle. İyice gizle... Alenen bağıra, çağıra yapılan dualar nefsin isteğidir. Nefsin her isteğini kes. Onu arzularından mahrum et.

*Devenin ve yayın iyisi sessiz olandır
Mektubun ve şurubun hayırlısı da ağzı kapalıdır.*²³³⁶

Zemahşerî'nin bu minvalde dillendirdiği bazı dualar şunlardır.

²³³⁴ Hûfî, ez-Zemahşerî, s. 92-93.

²³³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 192; Cilt: 3, 3. Ayrıca ona göre zikrin en faziletli de gece yapılındır. Çünkü gece vaktinde insan sükûnet bulur, kalbi ve aklı Rabbi ile baş başa kalır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 96.

²³³⁶ Zemahşerî, Atvâku’z-Zeheb fi’l-Mevâiz ve’l-Hutab, ss. 5-6.

Keşşâf Tefsirinden Bazı Dualar

-**Allâh'ım!** bizleri takva giysisi ile süsle; Bakara sûresine kendilerini zikrederek başladığın kimseler zümresinde haşreyle! ²³³⁷ Ey mağfireti bol ve geniş olan **Allâh'ım!** bizleri azabından koru; gazabınla imtihan eyleme! ²³³⁸ **Allâh'ım!** Senin gizliliğine aldanmaktan sana sığınırız! ²³³⁹ bizleri ahirette Senin katında kurtuluşa ereceğimiz amellere muvaffak eyle! ²³⁴⁰ **Allâh'ım!** bizi sana itaate muvaffak eyle, rahmetine mazhar ettiklerinden eyle, rıza yurdunda vereceğin rızıklardan bizi de rızıklandır. ²³⁴¹ Ey eman istenenlerin en hayırlısı **Allâh'ım!** bizi cehennemden koru ²³⁴² **Allâh'ım!** bizleri, bu âyeti (Şuarâ 26/227) gözünün önünde tutup ondan yana gaflete düşmeyenlerden eyle! herhangi bir kötülük işleyen herkesin 'zulmedenler'den olduğunu bilenlerden eyle! ²³⁴³ **Allâh'ım!** Bizlere kıyamet gününde peygamberimizin şefaatinin nasip eyle. ²³⁴⁴

-**Allâh'ın** (c.c.) gazabından kendisine **sığınır**, rahmet ve rızasını niyaz ederiz! ²³⁴⁵ Ansızın gelecek olan azaptan ve gaflet anında ölüvermekten **Allâh'a sığınırız!** ²³⁴⁶ Boş sözden, cehaletten, bizi ilgilendirmeyen şeylere dalıp gitmekten **Allâh'a sığınırız!** ²³⁴⁷

Çalışmamızı Zemahşerî'nin "Allah sivrisineği ve hatta onun da ötesinde bir varlığı örnek vermekten utanmaz/çekinmez" ²³⁴⁸ âyetinin tefsirini yaparken zikrettiği ve mezar taşına yazılmasını vasiyet ettiği dua mahiyetindeki şu şiiriyle sonlandırmak istiyoruz. ²³⁴⁹

Ey sivrisineğin kanat çırpmasını dahi gören;

Hem de zifiri gecenin karanlığında...

Boynunun altındaki damarları ve

Şu zayıf kafatası kemiklerinin arkasından beynini gören Yüce Allâh'ım!

İlk döneminde işlediği

Hatalarından tevbe eden şu kulunu sen bağışla ²³⁵⁰

Çalışmak bizden tevfik Allâh'tandır.

²³³⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 46.

²³³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 53.

²³³⁹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 352.

²³⁴⁰ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 449.

²³⁴¹ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 297.

²³⁴² Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 322.

²³⁴³ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 346.

²³⁴⁴ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 298.

²³⁴⁵ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 1, s. 17.

²³⁴⁶ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 2, s. 640.

²³⁴⁷ Zemahşerî, Keşşâf, Cilt: 3, s. 27.

²³⁴⁸ Bakara Sûresi 2/26: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوَّهَا..."

²³⁴⁹ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Cilt: 5, s. 168

²³⁵⁰ Zemahşerî, Dîvânü'z-Zemahşerî, s. 495; Keşşâf, Cilt: 5, s. 173.

يَا مَنْ يَرَى مَدَّ الْبَعُوضِ حَنَاحَهَا ... فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ الْبَهِيمِ الْأَتِيلِ
وَيَرَى عُزُوقَ نِيَّاطِهَا فِي نَحْرِهَا ... وَالْمَخِّ فِي تِلْكَ الْعِظَامِ التَّحَلِّ
"اغْفِرْ لِعَبْدٍ تَابَ مِنْ فِرْطَاتِهِ ... مَا كَانَ مِنْهُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ"

SONUÇ

Hız. Muhammed'in vefatından sonra İslam coğrafyasının genişlemesi, farklı kültür ve medeniyetlere mensup insanların İslam'ı seçmesiyle birlikte, yeni soru ve sorunlar ortaya çıktı ve bunlara cevap verebilmek amacıyla ilk dönemin ve özellikle dini metinlerin yeniden yorumlanmasına ihtiyaç duyuldu. Bu faaliyete soyunan İslam âlimleri, kendilerine dinden referanslar getirerek, her dönemde, ihtiyaç muvacehesinde âyetleri ve hadisleri yeniden yorumladılar. İnsan unsurunun ön planda olduğu bu yorumlama işi sonucunda itikadî ve amelî mezhepler oluştu. Ortaya çıkan bu mezhepler/düşünce akımları da kendi düşünce yapılarının doğruluğunu ispat etmek amacıyla Kur'ân âyetlerinden referanslar bulma çabasına giriştiler. Böylece itikadî alanda Mutezile, Şia ve daha sonra Ehl-i Sünnet gibi mezheplerin kendi düşünce sistemlerine göre yorumladıkları Kur'ân tefsirleri ortaya çıktı.

Tefsir tarihi açısından bakıldığında bunlar içinde Mutezile mezhebinin ayrı bir yeri olduğu görülür. Çünkü İslam düşünce dünyasını bu kadar derinden etkileyen bir mezhep olmasına rağmen birinci derece Kâdî Abdülcebbâr'ın "Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-Metâin"i ile "Müteşâbihü'l-Kur'ân"ı ve Zemahşerî'nin "Keşşâf"ı; ikinci derecede Hâkim el-Cüşemî ve İsfahânî üzerine yapılan çalışmalar dışında bu mezhebin tefsir anlayışını yansıtacak eserler maalesef bize ulaşmamıştır. Hiç kuşkusuz bunlar içinden günümüze kadar gelen, tefsirler içinde haklı bir şöhret kazanan ve kendinden sonrakileri ciddi derece etkileyen Zemahşerî'nin Keşşâf'ıdır.

İlim ve edebiyat çalışmalarının son derece geliştiği bir dönem olan Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Melikşah ve onun meşhur veziri Nizamülmülk döneminde, çokkültürlü bir ortamda Harizm'de doğan, ilk eğitimini orada alan ve daha sonra Buhara gibi devrin önemli ilim merkezlerinde bugüne değin adından övgüyle söz ettirecek olan ilmî şahsiyetinin temellerini atan Zemahşerî, 45 yaşında geçirdiği bir hastalık sonrasında, karakterinin tamamen değiştiği, geçmişinin tam zıddı bir halet-i ruhiye içine girdiği bir dönemde, ömrünün sonlarına yakın bir zaman diliminde Keşşâf tefsirini kaleme almıştır.

Mutezile mezhebinin ileri gelenlerinin “*Kur’ân gerçeklerini ve Kur’ân’ın tefsiri hususunda söylenmiş sözlerin kaynaklarını ortaya çıkaran*”²³⁵¹ bir kitap yazmasını istemeleri üzerine tefsir yazmaya başlayan Zemahşerî’nin, ilk olarak sûre başları hakkındaki bazı konuları ve Bakara sûresinin bir bölümünü açıklamaya giriştiği görülmektedir. Oldukça uzun, çok sorulu ve cevaplı bu ilk denemelerin ardından, daha kısa bir yol takip ederek Kur’ân’ın tamamını Mushaf sıralamasına göre Mekke’de iki yıl dört ay gibi kısa bir sürede tamamlamış ve adını “Keşşâf” koymuştur.

Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde kendisine ulaşan bütün ilmî birikimden faydalanmış ancak çoğu zaman kaynakların ismini belirtmemiş ve bazen de bilgi aktarımında hatalar yapmıştır. Kaynaklar açısından Keşşâf tefsirinde en dikkat çekici husus Zeccâc’ın “Meâni’l-Kur’ân”ıdır. Çünkü bu eser dilbilim ve tefsir alanında Keşşâf’ın birincil kaynağı olma özelliğini taşımaktadır. Zemahşerî’nin “Minhâc”, “Esâsü’l-Belâga”, “Atvâku’z-Zeheb”, “Ruûsü’l-Mesâil”, “Nevâbiğu’l-Kelim” ve “el-Fâik fî Garîbi’l-hadîs” gibi bizzat kendi eserlerini ve şiirlerini isim belirmeden etkin bir şekilde kullanması da ayrıca kayda değerdir.

Müfessirimiz Zemahşerî, Keşşâf tefsirine, İslamî eser yazma geleneğinin bir uzantısı olarak mukaddime ile başlamıştır. Ancak onun mukaddimesi, emsallerinden biraz farklıdır. Zira genel olarak tefsir mukaddimelerinde tefsirin adı, yazılış amacı, takip edilecek metodun yanı sıra Kur’ân tarihi, Kur’ân ilimleri, Kur’ân’ı öğrenmenin fazilet ve adabı gibi birçok konuya görece ayrıntılı bir şekilde yer verilirken; Keşşâf tefsirinde Kur’ân’ın tanımı, özellikleri ve mu’cizliği, tefsir ilminin önemi, kimlerin tefsir yapabileceği, Kur’ân’a ait Meânî ve Beyân ilmine vakıf olmanın gerekliliği konularının tamamına üç sayfalık çok kısa bir anlatımla değinilmiştir. Gerek bu kısa ve özlü mukaddime gerek tefsirin tamamında takip edilen yöntem ve kullanılan üslup mukaddimenin tefsir bittikten sonra yazıldığını göstermektedir.

Zemahşerî’ye göre Kur’ân, Allâh tarafından, muhatapları anlayabilsin diye lafız ve anlamıyla birlikte Arapça olarak, belli bir sürede Peyderpey indirilen ilâhî bir kitaptır. Kur’ân’da herhangi bir tebdil-tağyir, eksiklik ya da fazlalık söz konusu değildir, Kur’ân gerek içerik gerek belagat açısından son derece muhkem ve mu’cizdir. O, Kur’ân’la ilgili olarak daha baştan “Mushaf Hattı”nı bir mihenk taşı

²³⁵¹ “الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل”

kabul etmiş ve bunu bir inanç meselesi haline getirerek muhtemel birçok soru ve sorunun önünü kendince kesmeye çalışmıştır. Onun Kur'ân hakkında özetle aktardığımız görüşlerin ve bunlar üzerine inşa ettiği düşünceleri, “Mushaf Hattı”nın sağlamlığı fikrine dayanmaktadır. Ancak Zemahşerî, “Mushaf Hattı”na bu kadar önem atfetmesine rağmen maalesef Kur'ân'ın metinleşme süreciyle ilgili hiçbir bilgi aktarmamış ve görüş beyan etmemiştir.

Kur'ân ilimlerinin hemen hemen her alanına mutlaka değinen Zemahşerî, bu alanla ilgili kendine ulaşan bütün bilgilerden faydalanmıştır. Keşşâf tefsirinde özelde Kur'ân ilimleri, genelde rivayete dayalı bütün bilgiler açısından dikkat çekici olan husus, Zemahşerî'nin bunlara verdiği değer meselesidir. Zira onun Kur'ân ilimleri konularını işleme tarzı bir Kur'ân ilmi bilgisi vermekten ziyade var olan bilgileri kullanmaya yöneliktir. Müfessirimiz açısından Kur'ân ilimlerine yönelik bilgiler vazgeçilmez ve kesinlikle kabul edilip ona göre âyetlerin yorumlanacağı kıstaslar değildir. Bütün bunlar Zemahşerî'nin Kur'ân'ın mu'cizliği felsefesine ve âyetleri kendi anladığı şekilde anlamlandırmasına katkı sağladıkları sürece kayda değerdir. Şimdi bunlardan bazılarına yönelik aktaracağımız bir iki tespit söylediğimiz bu hususun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bilindiği üzere âyetlerin mekkî-medenî oluşlarını tespit hususunda zaman, mekân veya muhatapların esas alındığı üç ayrı yaklaşım söz konusudur. Zemahşerî âyetlerin mekkî-medenîliğini tespit ederken çoğunlukla mekânı esas aldığı ve bunu kendisine kriter kabul ettiği görülmektedir. Ancak bununla beraber diğer iki yaklaşıma da tefsirinde yer verip bunları da -çok az da olsa- dikkate alarak bir tutarsızlık örneği sergilemiştir. Ona göre mekkî ve medenîlik âyetin ve âyette yer alan hükmün anlaşılmasına katkı sağlamaları oranında kayda değerdir ve asıl önemli olan, ilgili âyetin nüzûl ortamı ve neden bahsettiğinin tespiti meselesidir ve belli bir kritere bağlı kalma zorunluluğu yoktur.

Muhkem-Müteşabih ya da hakikat-mecaz konuları da aynı şekilde âyetleri anlamlandırmaya göre üzerinde durulan bir husustur. Muhkemi Kitab'ın esası, müteşâbihi ise ona irca edilerek anlaşılabilir âyetler olarak kabul eden Zemahşerî, müteşabih âyetleri ancak ilimde derinlemesine bilgi sahibi olanların/mu'tezilî ekole mensup kişilerin doğru te'vil edilebileceğini, diğer yorumların ise Müslüman'ı yoldan çıkarıp dinden uzaklaştıracağını söylemektedir. Zemahşerî'nin Kur'ân

âyetlerini muhkem ve müteşâbih olarak tasnif edip muhkemi bir mihenik taşı olarak kabul etmesi ve ilimde derinlemesine bilgi sahibi olanların bu tür âyetleri te'vil edebileceklerini söylemesi, âyetlerle ilgili yapacağı te'villere/anlamlandırmalara sağlam bir zemin hazırlamaktan başka bir şey değildir. Çünkü Zemahşerî'nin yapmış olduğu bu tür te'villerin büyük çoğunluğu Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi tevhid ilkesi ile bağlantılı kelimeler konulara yöneliktir. Bilindiği üzere Mu'tezilî düşüncede Allah'ın zatından ayrı kadim sıfatlarının olması, O'na zaman, mekân gibi bazı cihetlerin isnad edilmesi ya da bazı insanî fiillerin O'nda bulunduğunun düşünülmesi tevhid ilkesini zedelediği için reddedilmektedir. Dolayısıyla bu tür isnatları zahiren ifade eden âyetlerin bir şekilde tevil edilmesi gerekmektedir. Bunun için de en kolay yöntem bunları ya müteşâbih ya da mecaz kabul edip te'vil etmektir ki mu'tezilî düşünceye sahip olan Zemahşerî'nin bu yolları tercih etmesi bize göre gayet normaldir.

Keşşâf tefsirinde başlı başına ele alınan ve en ayrıntılı bir şekilde hakkında bilgi verilen tek konu hurûf-ı mukattalardır. Bunların yazılış ve okunuşlarından gramer özelliklerine; âyet sayılıp sayılamayacaklarından anlamlarına varıncaya kadar birçok husus Zemahşerî tarafından ele alınmış ve incelenmiştir. Onun uzun uzadıya yaptığı açıklamalarının neredeyse tamamı Kur'an'ın i'cazı meselesini ispata yöneliktir. O, hurûf-ı mukattaanın, vahiy mahsulü olma ve Hz. Peygamber'in peygamberliğinin sıhhatine şahadet etme hususunda aynen kıssalar hükmünde olduğunu çünkü Hz. Muhammed'in hiç kimseden işitmeden bu kelimeler ile konuştuğunu söylemektedir. Yani o, hurûf-ı mukattaayı bir anlamda Kur'an'ın ilâhî bir kelimeler oluşunun ve mu'cizliğinin sembolik ifadesi olarak ele almakta ve bunu Hz. Peygamber'in ümmîliği ile irtibatlandırmaktadır. Dolayısıyla ona göre hurûf-ı mukattaalar salt bir Kur'an ilmi konusu oldukları için değil, bahsettiğimiz bu i'cazdan dolayı özel önemi haizdirler.

Sözkonusu tefsir ciddi bir şekilde okunduğunda, önceden de belirttiğimiz gibi, Zemahşerî'nin fikirlerini çok açık bir şekilde Kur'an'ın mu'cizliği üzerine inşa ettiği ve hemen hemen tüm açıklamalarını bu ilkeyi dikkate alarak yaptığı görülmektedir. Özellikle belagat konuları başta olmak üzere sarf, nahiv, kavram, dil ve tefsire yönelik yapılan açıklamalarda bu minvaldeki bakış açısının izlerini çok rahat bir şekilde görmek mümkündür. Zira ona göre Kur'an, metin ve anlamıyla

beraber bir bütün olarak diğer kutsal kitaplardan daha üstün, en büyük ve asıl mucizedir.

Kendinden önceki bütün bilgi birikiminden haberdar olan ve Kur'ân'ı tefsir etmede akla son derece önem veren Zemahşerî, bir taraftan ayetlerde herhangi bir çelişki, tutarsızlık, zıtlık ve yanlışlık olmadığını izah ederken; diğer taraftan birtakım sorgulayıcı terimlerle Kur'ân'ın dilsel, anlamsal, mantıksal ve felsefî tutarlılığını yani iç bütünlüğü ve evrenselliğini oldukça güzel bir şekilde dile getirmiştir. Onun bu açıklamaları bize, “Müşkilü'l-Kur'ân”ı, kelime ve anlama problemini içerecek tarzda çok geniş bir yelpazede ele aldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Keşşâf tefsirinde çok yoğun bir şekilde yer alan bu tür açıklamalar bize Keşşâf'ın, dilsel bir tefsir olmasının da ötesinde bütün unsurlarıyla birlikte Kur'ân'ın ilahî kelamlığını, doğruluğunu ve evrenselliğini muhataplara etkileyici bir dille anlatmayı amaçlayan *meşâd okuyucu* bir tefsir olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî, Kur'ân ilimleri bağlamında en fazla sûrelerin faziletleriyle ilgili râvilerince uydurma olduğu beyan edilen haberleri naklettiği ve bu hususta kendinden sonrakileri etkilediği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Hâlbuki bu geleneği ilk başlatan kişi Sa'lebîdir ve Zemahşerî de onun sûre başlarında naklettiği rivayetlerin aynılarını sûre sonlarında nakletmiştir. Zemahşerî'nin konuyla ilgili bu kadar çok eleştirilmesinde ve sanki hadisleri ilk o uydurmuş, o nakletmiş ve tefsire ilk o sokmuş gibi davranılmasında hem kendisinin Mutezilî ekole mensup olmasının hem de Keşşâf'ın tefsirler içinde bir mihenk taşı vazifesi görmesinin ya da Sa'lebî'nin tefsirinin gözden kaçmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bütün bunlarla birlikte Mu'tezilî olması hasebiyle akli ön planda tutan, tefsir alanında çığır açan ve birçok açıdan kendinden sonrakileri etkileyen Zemahşerî'nin Keşşâf'ının en zayıf yönlerinden bir tanesinin, sûrelerin faziletlerine dair herhangi bir sorgulama yapmaksızın naklettiği bu haberler olduğunu ve bunun Keşşâf'ın geneline hâkim olan akılcı üslupla çeliştiğini söylemek yerinde olacaktır.

Zemahşerî'ye göre özellikle rivayet ve onun üzerine inşa edilmiş olan dirayet tefsiri Kur'ân yorumunda bizzat Kur'ân'ın emri olarak başvurulması gereken bir yöntemdir. Nitekim onun bu çerçevede âyet, kelime ya da bir ifadenin anlamını açıklamak, pekiştirmek, kapalılığını gidermek, diğer âyet ve ifadelerle çelişmediğini göstermek/*anlamsal izahlar* ya da sarf, nahiv ve belagat açıklamaları/*dilsel izahlar*

için Kur'ân'ın, Kur'ân'la, hadisle, selef görüşleriyle ve isrâîlî rivayetlerle tefsir etme yöntemlerine çok sık şekilde başvurduğu görülür.

Zemahşerî Keşşâf tefsirinde zayıf ve uydurma hadislere yer vermiş, hadis naklinde titiz davranmayıp hadis metinlerinde tasarrufta bulunmuştur. Aynı durum rivayet türü nakillerin hepsi için geçerlidir ve Keşşâf tefsirinin karakteristik bir özelliğidir. Bu her ne kadar normalde bir eleştiri konusu olsa da Zemahşerî açısından pek bir anlam ifade etmemektedir. Zira ona göre gerek hadisler gerek rivayet yoluyla elde edilen diğer bütün bilgiler, âyetlerin net bir şekilde anlaşılıp Kur'ânî bütünlüğün sağlanmasına, makul, inanılabilir ve uygulanabilir bir İslâm'ın oluşmasına katkı sağladıkları ölçüde kayda değerdir. Yani rivayetler onun için sadece birer bilgi malzemesi vazifesini görmektedir.

Bu bağlamda Keşşâf tefsirinde rivayet türü malzemenin ve buna bağlı olarak rivayet yönteminin kullanılması açısından olumlu ve olumsuz yönleriyle birkaç husus dikkati çekmektedir.

1. Zemahşerî özellikle kelâmî konularda kendi mezhebî görüşünü destekleyen rivayetleri tercih etmiş, diğerlerini ise taassupkâr bir tavır sergileyerek reddetmiştir. Bu tür yerlerde hadislerin ya da diğer rivayetlerin sıhhatini değil, onların mezhebî görüşüne uygun olup olmamasını dikkate almıştır ki kanımızca Keşşâf tefsirinin en zayıf yönü budur.

2. Müfessirimiz, âyetlerin cahiliyye dönemindeki arka planını ve İslam sonrası sosyal hayatta nasıl uygulandıklarını rivayetlere dayalı olarak sunmuştur. Çok yoğun bir şekilde yer alan bu tür örneklemeler Keşşâf tefsirinin en dikkat çekici ve orijinal yönlerinden birisidir.

3. O, kıssalara ait rivayetleri aktarma ve isrâîlî rivayetleri kullanma konusunda hadislerde olduğu gibi çok titiz davranmamış özetleme, birleştirme ve anlamsal aktarım gibi tasarruflarda bulunmuştur. Âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladıkları müddetçe farklı kültürlerle ait bilgilerin kullanılmasında herhangi bir sakınca görmeyen Zemahşerî, bu tür rivayetlere/isrâîliyyâta tefsirinde yer verdiği gerekçesiyle sık sık eleştirilmiştir. Hâlbuki onun aktardığı bu tür rivayetlerin birçoğu tespit edebildiğimiz kadarıyla Sa'lebîn'in "*el-Keşf ve'l-Beyân*"ı ve "*Arâisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Enbiyâ*" adlı eserlerinde ve ayrıca diğer kaynaklarda tamamen ya da kısmen zaten geçmektedir. Kaldı ki bu şekilde eleştirinin yapılmadığı tefsir de yok

denecek kadar azdır.

Zemahşerî açısından burada asıl dikkat çekici husus, Mutezile mezhebine mensup olan, akla ve sorgulamaya bu denli önem veren Zemahşerî'nin, kıssalara ait rivayetleri ve isrâiliyyatı sorgulamaksızın olduğu gibi nasıl kabul ettiği meselesidir. Zemahşerî'den beklenen bunlara yönelik birtakım tahlillerde bulunmasıdır fakat maalesef Keşşâf tefsirinde bu söz konusu değildir. O sadece peygamberlerin ismet sıfatlarına aykırı gördüğü bazı rivayetleri eleştirmektedir ki bu da Peygamberlerin günah işleyebileceğini söyleyen birisi için üzerinde ayrıca durulması gereken diğer bir husustur.

Yukarıda Keşşâf tefsirinin dirayet metoduna göre yazılan bir eser olmakla birlikte, rivayet metodunun bütün unsurlarını kendisinde yoğun bir şekilde barındırdığını ve dolayısıyla her iki metodu da mezceden çok yönlü bir tefsir olduğunu söylemiştik. Bu bağlamda dirayet yöntemi açısından Keşşâf tefsirine bakıldığında Zemahşerî'nin, akli ön planda tutarak Arap dili ve edebiyatının yansırı Temel İslam Bilimlerinin bütün verilerinden faydalandığı görülür. Elbette ki bunların hepsi onun akla verdiği değerle doğru orantılıdır. Çünkü ona göre akıl; vahiy ile çatışmayan, onu ötelemeyen, onun karşısında yer almayan ancak onunla birlikte bir anlam ifade eden, hakka götüren, doğruyu bulduran, âyetlerin ne dediklerine ilaveten ne demek istediklerini de tespit etmeye yarayan bir *anlama ve anlamlandırma vasıtasıdır* ve bu yönüyle *akıl, sünnet, icma ve kıyas*'a nazaran daha öncelikli bir delildir.

Tefsir tarihine bakıldığında Keşşâf'ın yöntem açısından dilbilimsel tefsirler kategorisinde ele alındığı ve bu açıdan müfessirler için vazgeçilmez bir kaynak olduğu görülmektedir. Nitekim Zemahşerî Keşşâf'ta âyetleri, dilbilimin verileri ışığında lugat, nahiv ve belagat ilkelerini dikkate alarak yorumlamış, Kur'ân-ı Kerim'in i'caz yönlerini, taşıdığı edebi üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koymuş, manaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermiştir. Bu çerçevede Keşşâf tefsiri üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu dilbilimsel konulara yöneliktir. Özellikle onun kıraatler bağlamında sunduğu malzeme ve bu malzemeyi yorumlaması ile kelime anlamlandırmaları Keşşâf tefsirini, tefsir sahasında seçkin bir konuma yerleştirmiştir.

Zemahşerî'nin kıraatler bağlamında şaz ve mütevatir ayırımına dikkat

etmediği, mütevatir kıraatlere değerini vermediği, işine gelen kıraatleri kabul edip işine gelmeyenleri reddettiği yani kıraatler hususunda gevşek davranıp kolayca kaçtığı şeklindeki eleştiriler onun kıraatlere bakış açısını ve yöntemini bilmemekten ileri gelmektedir. Zemahşerî için kıraatler diğer rivayetlerde olduğu gibi birer dilbilimsel malzeme özelliği taşımaktadırlar. Evet, bazı yerlerde kendi mezhebî görüşünü destekleyecek kıraatleri özellikle tercih ettiği doğrudur. Ancak o, Mushaf hattını esas almış ve buna hâlel getirecek hiçbir düşünceye kapı aralamamıştır. Çünkü ona göre lafzı ve manasıyla beraber Arapça ilâhî bir kelam olan Kur'ân'da aslolan Mushaf hattıdır. Bunun dışındaki kıraat bilgileri birer rivayettir ve gramer kurallarına uygun oldukları ölçüde kayda değerdir. Onlara mütevatir ya da şaz olma özelliğini veren insanlardır ve bu tartışmaya açıktır.

Yapmış olduğumuz bu araştırma sonucunda Keşşâf'ın dilbilimsel bir tefsir olmaktan ziyade inanç esaslarıyla doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilgili görülen âyetlerin daha detaylı bir şekilde açıklandığı kelâmî bir tefsir olduğunu gördük. Çünkü o, bu eserini, Kur'ân'ın nasıl tefsir edilmesi ve anlaşılması gerektiğine yönelik Mutezilî âlimlere bir yöntem vermek, onlara rehber olmak ve Kur'ân'ın, Mutezilî düşünceyi esas alarak, en mükemmel şekilde nasıl yorumlanabileceğini göstermek için yazmıştır. Bu esnada mensubu olduğu ekolün diğer müntesipleri gibi *aklı* da işin içine katarak *Arap dilinin* bütün verilerinden faydalanmış, onları birer malzeme olarak kullanmış ve *usûl-ü hamse* (*Tevhîd, adalet, el-va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker*) ilkeleri üzerinden âyetleri tefsir etmiştir. Ona göre bu beş temel esasın kendi içinde özü "*tevhid ve adalet*" ilkeleridir. Yani Keşşâf tefsirindeki her yorum eninde sonunda bu iki ilke gözetilerek yapılmıştır. Dolayısıyla bu nokta nazar-ı dikkate alındığında Keşşâf'a, *dilbilimsel* değil *kelâmî* bir tefsir gözüyle bakmak daha yerinde gözükmektedir.

Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki, Keşşâf tefsirinin hem en can alıcı hem de en eleştiriye açık kısmı kelâmî tefsir yönüdür. Zira Zemahşerî Keşşâf tefsirinde inanca taalluk eden âyetleri ve müşkil gibi gözüken yerleri akli ön planda tutarak o kadar ustaca açıklamıştır ki bundan etkilenmemek mümkün değildir. Fakat bu esnada çok taassupkâr davranmış, ehl-i sünnet kelimcilerini ve bu yolun müntesiplerini Allâh'ın insanoğluna bahşettiği akli kullanmayan, doğruyu araştırmayan, bağnazlıkları dolayısıyla hakka ve hakikate kendini kapatmış sadece

kendinden önceki geleneği aynen devam ettiren acınası kişiler olarak nitelendirmiştir. Ehl-i sünneti benimseyenlerin sayılarının çokluğunun, doğru yolda oldukları anlamına gelmediğini belirten Zemahşerî daha da ileri giderek hem bu grup için hem de kendi gibi düşünmeyenleri aşağılayan hakâretâmîz sözler söylemiştir. Hâlbuki Zemahşerî'nin bizzat kendisi

“Kolları sıva, din işlerinde müctehid ol

Asla birbirine bağlı başkasının peşinden giden (kervan) gibi olma”

“Dini konularda akıl sancağı altında yürü,

Sakin falan filandan rivayet edilenlerle yetinme”

dizelerinde de belirttiği üzere taklitçiliğe karşı çıkan bireysel özgürlük taraftarı birisidir. Dolayısıyla akıllı kullanmayı, doğru bir mezhep seçmeyi ve taklitçi olmamayı dilinden düşürmeyen Zemahşerî'nin, kendi gibi düşünmeyenlere yönelik bu tavrı ve bir de bunu tefsirine yansıtarak âyetler üzerinden yapması kendi belirttiği ilkelerle bağdaşmamaktadır.

Dirayet tefsir yöntemi bağlamında Keşşâf tefsirinde söz edilmesi gereken bir diğer husus fikhî ve tasavvufî tefsir meselesidir. Amelde Hanefî mezhebine mensup olan Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde itikadî mezhepteki tarafgir tutumunun tam aksine gerek fıkıh ekollerine gerekse imamlara karşı gayet müsamahakâr bir tavır sergilemiş, taassup içinde olanları da ağır bir dille eleştirmiştir. Fikhî konuların izahında çoğunlukla hanefî mezhebinin görüşlerini dikkate alan Zemahşerî, karşılaştırmalar yapmış ve doğru bulduğu yerlerde diğer mezheplerin görüşlerini de hiç çekinmeden tercih etmiştir.

Zemahşerî'nin, âyet tefsirlerinde yer yer tasavvufî açıklamalar yaptığı ve bazı kavramları tasavvufî bakış açısıyla anlamlandırdığı, kimi zaman isim vererek kimi zaman da isim vermeden mutasavvıflardan alıntılar yaptığı ve bazen de onları ciddi şekilde eleştirdiği görülür. Ancak bütün bunlarla birlikte o, Keşşâf tefsirinin hiçbir yerinde işârî tefsir yöntemlerine asla başvurmamış aksine bu yönteme karşı çıkmış ve bu yöntemle yapılan tefsirleri uydurma/bidat olarak adlandırmıştır.

Bu çerçevede o bazı mutasavvıfları ve uygulamalarını ağır bir dille eleştirdiği için tasavvuf düşmanı ve Allâh'ın veli kullarına karşı kin ve nefret besleyen birisi olarak yaftalanmıştır. Hâlbuki onun eleştirdiği iki şey vardır bunlardan birincisi işârî yöntem; ikincisi ise işârî yöntemi kendine hem akidevî hem de amelî alanda yaşam

şekli haline dönüştüren, kelimeleri kendince anlamlandıran, âyetlerden mesnetsiz anlamlar çıkartan, şirazesinden çıkmış aşırı vasfıyla nitelendirebileceğimiz aşırı görünümlü sûfilerdir. Yani ona göre problemlili olan husus, Kur'ân ve sünnete aykırı hal, hareket ve tutum içerisinde olan herkes ve özellikle bunu din adına yapan kişiler ve onların yaydıkları düşünceler, akıl-nakil çizgisini aşan, İslam'a uygun olmayan yaklaşımlardır. Yoksa Zemahşerî'nin tasavvufa ya da mutasavvıflara tamamen karşı olması söz konusu değildir. Ancak buna rağmen Zemahşerî'nin eleştiri yaparken kullandığı üslup onun gibi bir müfessire asla yakışmamaktadır.

Yapmış olduğumuz bu çalışma ışığında ilgililerin dikkatine şu önerileri sunabiliriz. Keşşâf tefsirinin/deki;

- Türkiye'deki yazma nüshaları,
- İslam tarihi kaynaklarının tespiti,
- Âyetlerin eğitsel açıdan taşıdığı değerler,
- Âyetlerin psikolojik açıdan taşıdığı değerler,
- Şiirlerin âyet anlamına etkisi,
- Kıraatlerin âyet anlamına etkisi,
- Fıkî yönü
- Kelime anlamları üzerine çalışmalar yapılabilir.

Bütün bunların yanısıra Keşşâf tefsirinden yola çıkarak Zemahşerî'ye göre Kur'ân meali de hazırlanabilir.

KAYNAKÇA

Abd-i Amr, Ali Abdullah. **Tahkîk-u Dîvânî'z-Zemahşerî ve Dirâsetü Şî'rihi**, Basılmamış Doktora tezi, Ezher Üniversitesi, Mısır, 1979.

Abduh, Ebû Abdillâh Abdülazîz. **el-Ma'nâ ve'l-İ'râb inde'n-Nahviyyîn ve Nazariyyetü'l-Amel**, Trablus 1982.

Abdü's-Safa, Necmeddin el-Hac. 'Maa'z-Zemahşerî fî Ârâihî'n-Nahviyye', **Dosen Jurusan Sastra Asia Barat Fakultas Sastra UNHAS**, Endonezya, Tahunke, 4 Nomorl, Pebruari, 2006.

Abdülhalik, Abdülganî. **Hücciyetü's-Sünne**, Dâru'l-Vefâ, Mansure, 1993.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmam. **el-Musannef fî'l-Hadîs**, thk. Habîburrahman A'zami, Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1403.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücaşîi. **Meâni'l-Kur'ân**, thk. Hüda Mahmûd Karaa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990.

Akdemir, Hikmet. "Kur'ân'da Mecâzın Varlığı Problemi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Şanlıurfa, 1998, ss. 59-90.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'ân ve İ'câzü'l-Kur'ân (Gaybî Haberler)", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss.479-491.

Akçay, Mustafa. **Hiz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu**, Araştırma Yay., İstanbul, 2011.

el-Akk, Hâlid Abdurrahman. **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidüh**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.

Akman, Şule. **Keşşaf'ta Mütevatir Olmayan Kiraatlar ve Tefsir İlişkisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Akpınar, Ali. "Kur'an'da Hece Harfleri ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2013 ss. 55-73.

Akpınar, Ömer Faruk. "Fezailü'l-Kur'an Edebiyatı", **İSTEM**, Konya, 2011, Yıl: 9, Sayı:17, ss. 177-194.

Aksan, Doğan. **Her Yönüyle Dil**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2000.

Alan, Sevede. "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bursa, 2007, Cilt: 16, Sayı: 2, ss. 327-341.

Albayrak, Hâlis. "Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1992, Sayı: 32, ss. 155-182.

Albayrak, Hâlis. **Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri**, Şule Yay., İstanbul 1996.

Albayrak, Halis. **Tefsir Usûlü** (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şule Yay., İstanbul, 1998.

Ali bâ Cabir, Muhammed b. Ahmed. **Kitabu Tahrîcü'l-Âsâr ve'l-Ahâdîs el-Vâride fi Kitabi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî min Evveli Sûreti Sebe' ilâ Âhiri Sûreti'n-Nâs**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1419.

Ali, Cevad. **Tarîhü's-Salâti fi'l-İslâm**, Matbatü Ziyâ, Bağdat, trs., ss. 28-31.

Antere, İbn Şeddâd b. Amr el-Absi. **Dîvânu Antere**, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut, 1893.

Apak, Âdem. “Tay”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, Cilt: 40, ss. 187-188.

Arpa, Enver. **Zemahşeri’nin Tefsirdeki Yeri**, Fecr Yay., Ankara, 2012.

Arpa, Enver. ‘İ’câzü'l-Kur’ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım’, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2002, Cilt: 43, Sayı: 1, ss. 81-107.

Aydın, İsmail. **Kur’ân’ın Filolojik Yorumu**, Tibyan Yay., İzmir, 2012.

el- Askeri Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. **Cemheretü’l-Emsâl**, Dâr-u Fikr, Beyrut, trs.

Ateş, Ali Osman. “İslam’a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri”, Beyan Yay., İstanbul, 2014.

Ateş, Süleyman. **İşarî Tefsir Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.

Ateş, Süleyman. **Kur’ân’da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1996.

Ateş, Süleyman. **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1989.

Atyar, Husnî Yusuf. **el-Bidâyâtü'l-Ülâ li'l-İsrailiyyat fi'l-İslâm**, Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1991.

Aydemir, Abdullah. “Fezâilü'l-Kur’ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 12, ss. 532-534.

Aydemir, Abdullah. **Tefsirde İsrâiliyyât**, Beyan Yay., İstanbul, 1985.

Aydın, İsmail. **Kur’ân’ın Filolojik Yorumu**, Tibyan Yay., İzmir 2012.

Aydın, Mehmet Âkif. “Liân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 27, ss. 172-173.

Aydın, Muhammed. “Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2009/2, Sayı: 2, ss. 1-32.

Aydınlı, Abdullah. “Ebü'd-Derdâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, Cilt: 10, ss. 310-311.

Aydınlı, Osman. “Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, 2012, Sayı: 25, ss. 39-49.

el-Bağdadi, Abdülkadir b. Ömer. **Hizanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisani'l-Arab**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1997.

el-Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmail b. Muhammed el-Bağdadî. **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsarü'l-Musannafin**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1951.

el-Bakıllanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. **İ'cazü'l-Kur'ân**, thk. Seyyit Ahmet Sakr, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1997.

Baş, Erdoğan. **Kur'an'ın Üslubu ve Tekrarlar**, Pınar Yay., İstanbul, 2003.

Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 31, ss. 42-44.

el-Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. es-Sid. **el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb**, thk. Mustafa es-Sekka, Hamid Abdülmecid, Matbaatü Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, Kâhire, 1996.

Bâtılı, Halid b. Abdülaziz. **et-Tefsîrû'n-Nebevî Mukaddime Te'siliyye maa Dirâse Hadîsiyye li-Ehâdîsi't-Tefsîri'n-Nebeviyyi's-Sarîh**, Dâru Kunûzi İşbilyâ, Riyad, 2011/1432.

Bayer, İsmail. **Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.

el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. **Meâlimü't-Tenzîl**, thk. Muhammed Abdullah Nemr, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't Tevzî, yrs. 1997.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. **es-Sünenü'l-Kübra**, Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. **es-Sünenü's-Sağîr**, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Câmiâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi/Pakistan, 1989.

el-Beyhaki, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. **Şua'bü'l-Îmân**, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd li'n Neşr ve't-Tevzi, Riyad, 2003.

el-Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Muhammed. **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.

el-Bezzar, Ebûbekir Ahmed b. Amr. **el-Müsned**, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1998-2009.

el-Bikaî, İbrahim b. Ömer. **Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyi ve's-Süver**, Dâru'l-Kitabi'l-İslami, Kahire.

Bilgin, Abdülcelil. **Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı**, Ankara Okulu Yay., 2014.

Bilgin, Mustafa. **Tefsirde Mutezile Ekolü**, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1991.

Bilmen, Ömer Nasûhî. **Büyük Tefsir Tarihi**, Semerkand Yay., İstanbul, 2014.

Birişik, Abdülhamit ve Abdülhâdî Muhammed, Hüseyin. “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 31, ss. 437-439.

Birişik, Abdülhamit. “İsrailiyat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 199-202.

Birişik, Abdülhamit. “Mecâzü'l-Kur'ân”; **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 28, ss. 223-225.

Birişik, Abdülhamit. “Tefsir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, 2011, İstanbul, Cilt: 40, ss. 281-290.

Boullata Issa J. “Kur'ân'ın Belagat Açısından Tefsiri: İ'câz Ve İlgili Konular” **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, çev., İbrahim H. Karşı, 2005, Cilt: 5, Sayı: 4, ss. 255-274.

Boyalık, M. Taha. “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti” **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2017, Cilt: 37, ss. 101-118.

Brockelmann, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur** (GAL), E. J. Brill, Leiden, 1949.

Brockelmann, Carl. **Tarîhü'l-Edebi'l-Arabî**, thk. Abdülhalim Neccar ve Ramazan Abdüttevab, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1977.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. **el-Câmiu's-Sahîh**, thk. Mustafa Dîb el-Boğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.

Bulut, Ali. “Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 1999, Sayı:12-13, ss. 391-408.

Bulut, Ali. **Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi**, Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.

Bulut, Halîl İbrahim. “Mucize”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2005, Cilt: 30, ss. 350-352.

el-Bursevi, İsmail Hakkı. **Rûhu’l-Beyân**, Dâu’l-Fikr, Beyrut, trs.

el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. **Kitâbü’l-Heyevân**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1424.

Cerir, Ebû Harze ibn Atiyye. **Dîvân-u Cerîr**, Dâru Beyrût, Beyrut, 1986.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996, Cilt: 13, ss. 379-380.

Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Mücahid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1978, Cilt: 23, ss. 31-50.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Tarihi**, Fecr Yay., Ankara, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Usûlü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., Ankara, 1971.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. **es-Sihâh Tâcü’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye**, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1990.

el-Cürcanî, Seyid Şerif. **Hâşiye ale'l-Keşşâf**, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1966.

el-Cüveynî, Mustafa Savî. **Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyânî İ'cazihi**, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1984.

Çelebi, İlyas. “Nazar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 444-446.

Çelik, Ahmet. “Eski ve çağımızdaki yalancı Müseylime arasında bir karşılaştırma”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2006, Sayı: 25, ss. 63-90.

Çetin, Abdurrahman. “Fevâtihü's-Süver” **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 12, ss. 503-504.

Çetin, Abdurrahman. “Nesih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 579-581.

Çetin, Nihad M. “Arap”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991, Cilt: 3, ss. 276-309.

Çetin, Nihad M. **Eski Arap Şiiri**, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973.

Çetiner, Bedrettin. “Ahkâmü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss. 551-552.

Çiçek, Hacı. **Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâiz ve'l-Hutab Adlı Eseri**, Basılmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015.

Çiçek, Mehmet. **Tefsirde Şerh Geleneği/Ali Kuşçu Örneği**, Tibyan Yay., İzmir, 2014.

Çiçek, Yakup. “Müşkilü'l-Kur'ân”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1989-1992; Sayı: 7-10, ss. 79-112.

Çubukçu, Asri. “Buas”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 6, s. 340.

Çubukçu, İbrahim Agâh. “Mutezile ve Akıl Meselesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1964, Cilt: 12, ss. 51-61.

Dağ, Mehmet. “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnadı: Kıraatler Tevkîfî Değil; İctihâdîdir (Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi)”, **Marife Dergisi**, Konya, 2003, yıl 3, sayı 3, ss. 219-258.

ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. **el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'an**, thk. Ganim Kaddûri Hamid, Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs, Kuveyt, 1994.

ed-Danî, Ebû Amr Osman b. Saîd. **et-Tahtîd fî'l-İtkân ve't-Tecvîd**; thk. Ganim Kaddûri Hamid, Mektebetü Dâru'l-Enbâr, Bağdat, 1988.

ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. **el-Mu'telif ve'l-Muhtelif**, thk. Muvaffak İbn Abdülkadir, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986.

ed-Dârekutnî. **Sünen**, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. **Sünenü'd-Dârimî**, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suud, 2000.

Davûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1392/1972.

Demir, Şehmus. “**Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**” Beyan Yay., İstanbul, 2003.

Demirci, Muhsin. “el-Hatib Eş-Şirbini ve Tefsiri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1986, Sayı:4, s. 385-399.

Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl’ün Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993-1994, Sayı: 11-12, s. 7-25.

Demirci, Muhsin. **Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

Demirci, Muhsin. **Tefsir Usulü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 2001.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah. **el-Fevzü'l-Kebir fî Usûli't-Tefsîr**, Farsça’dan Arapça’ya çev., Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Dâru’s-Sahve, Kahire, 1986.

ed-Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. **İthâfu Fudalâi'l-Beşer fî'l-Kıraâti'l-Erbaati Aşer**, thk. Enes Mihre, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006.

ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Kuteybe. **Uyûnu'l-Ahbâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418.

Duman, M. Zeki ve Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, Cilt: 18, ss. 401-408.

Duman, M. Zeki. “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmesi”, **Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü**, İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2009, ss.79-106.

Duman, M. Zeki. “Kur’ân’ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi**, Kayseri, 1985, Sayı: 2, s. 289-310.

ed-Dûmî, Muhammed Mahmud. **el-Kırâatü'l-Mütevâtire fî Tefsîri'z-Zemahşerî**, Yermük Üniversitesi Külliyyetü's-Şerîa, Ürdün, Basılmamış Doktora Tezi, 2005.

Dumlu, Ömer. “**Cüveyni ve Cüveyni'ye Göre Allah'ın Zatî ve Sıfatları ile İlgili Müteşâbih Âyetler**”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1985.

Dumlu, Ömer. **İbn Teymiye ve Konulu Tefsir**, Anadolu Dağıtım, İzmir, 1999.

Dumlu, Ömer. **Kur'ân Tefsirinde Yöntem**, Anadolu Yay., İzmir, 1998.

Dumlu, Ömer **Tefsir Usulü**, Tibyan Yay., İzmir, 2017.

Durmuş, Zülfikar. “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, **Marife Dergisi**, Konya, 2003, Yıl: 3 Sayı: 3, ss. 259-273.

Durmuş, İsmail. “Mecâz”; **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 28, ss. 217-220.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffar. **el-Hüccetü fî İleli Kırâeti's-Seb'ati**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffar. **el-Mesâilü'l-Halebiyyât**, thk. Hasan Hindâvî, Dâru'l-Kalemi Dimeşk, 1987.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as. **es-Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, trs.

Ebû Dâvûd, **el-Merâsîl**, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1408.

Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit. **el-Fıkhu'l-Ekber**, Mektebetü'l-Furkân, 1999.

Ebû Muğûlî, Semîh. **Kur'ân'ın Dilleri**, çev. Muammer Erbaş, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

Ebû Musa, Muhammed Hüseyin. **el-Belagatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'Zemahşerî**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, trs.

Ebû Şehbe, Muhammed. **el-İsrâîliyyât ve'l-Mevzûât fî'l-Kütübi't-Tefsir**, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1987.

Ebû Temmam, Habib b. Evs et-Tai. **Dîvânu Ebî Temmâm**, şrh. Muhyiddin el-Hayyât, Beyrut, 2011.

Ebû Temmam, Habib b. Evs et-Tai. **Dîvânü'l-Hamâse**, thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Ebû Temmam, Habib b. Evs et-Tai. **Kitâbü'l-Vahşiyyat=el-Hamâsetü's-Sugrâ**, thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymenî, Mahmûd Muhammed Şakir, Dâru'l-Maârif, Kahire, trs.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevî el-Ezdî. **Garîbü'l-Hadîs**, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1964.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi. **Kitâbü'l-Emsâl**, thk. Abdülmecid Katamış, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevî el-Ezdî. **en-Nasih ve'l-Mensuh fî'l-Kur'âni'l-Azîz**, thk. Muhammed b. Salih Müdeyfir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1997.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. **Mecâzu'l-Kur'ân**, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1381.

Ebû Ya'la el-Mevsili, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna. **el-Mu'cem**, thk. İrşâdü'l-Hakkı'l-Eserî, thk. İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, Pakistan, 1407.

Ebû Ya'la el-Mevsili, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna. **Müsnedu Ebî Ya'lâ**, thk. Hüseyin Selim Esed, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimaşk, 1984.

Ebû Hayyân el-Endülûsî, Muhammed b. Yusuf. **el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir**, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.

Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhyiddin el-İmâd. **İrşadü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Ebü'l-Fida, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. **el-Muhtasar fî Tarihi'l-Beşer = Târîhu Ebî'l-Fida**, Matbaatü'l-Hüseyniye, Mısır, trs.

Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali el-Mu'tezilî. **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.

Edîb, Abdullah Süleyman Muhammed. **et-Tevcîhu'l-Lugavî ve'n-Nahvî li'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'Zemahşerî**, Külliyyetü'l-Âdâb, Irak, 2002.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2005.

Efe, Seyfullah. **Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları**, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2013.

el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. **el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye**, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru Hecr, Cize, 1993.

Elmalı, Hüseyin ve Arslan, Şükrü. “Garîb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996, Cilt: 13, ss. 374-375.

Elmalı, Hüseyin. “Ebû Temmâm Habîb b. Evs”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, Cilt: 10, s. 241-243.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. **Hak Dini Kur'ân Dili**, Mukaddime, Matbaai Ebü’z-Ziya, İstanbul, 1935.

en-Neccâr, Abdu’l-Hamîd Kâsım. **ez-Zemahşerî Âsâruhû ve Menhecühû’n-Nahvi**, Mektebetü’l-Camiati’l-İslamiyye, Trablus, 1982.

Er, Rahmi. “Müvelledun”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2006, Cilt:32, ss.227.

Erdim, Enes. “Zemahşeri’nin el Keşşaf’ında Meanî İlminin Yeri”, **Dinî Araştırmalar**, 2011, Cilt: 14, Sayı: 38, s. 75-94.

Erdim, Enes. “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Bedî’ Sanatlarının Kullanılışı”, **Hikmet Yurdu**, 2011, Cilt: 4, Sayı: 8, ss. 71-82.

Erdim, Enes. “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Beyân İlminin Yeri”, **Hikmet Yurdu**, 2011, Cilt: 5, Sayı: 8, ss. 83-96.

Erdim, Enes. **Zemahşerî ve İbn Atiyye’nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2010.

Erten, Mevlüt. “Mübhematü'l-Kur’ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, **Ekev Akademi Dergisi**, Erzurum, 2001, Cilt: 3, Sayı: 1, ss. 65-84.

Erul, Bünyamin. “Übey b. Ka’b”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2012, Cilt: 42, ss. 272-274.

Esterabadî, Radiyyüddin Necmeddin (ö.686/1287). **Şerhu’r-Radiyyü ale’l-Kafiyeti li-ibni’l-Hacib**, thk. Yusuf Hasan Ömer, Câmîatü Karyunus, Libya, 1975.

Esterabadî, Radiyyüddin Necmeddin. **Şerhu Şafiyeti İbni’l-Hacib**, thk. Muhammed Nur Hasan, Muhammed Zagraf, Muhammed Muhiddin Abdülhamid, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1975.

el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. **Tehzîbü’l-Lüğa**, thk. Muhammed Avz Mer’ab, Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2001.

Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. **Mefâtihü’l-Ğayb =Tefsîr-i Kebir**, Darü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1420.

el-Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Galib et-Temîmî. **Dîvânü’l-Ferezdak**, thk. Ali Fâûr, Dâru’l-Kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1987.

el-Ferrâ, Ebû Ya’lâ Muhammed b. Huseyn. **el-Udde fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, yrs., 1990.

el-Ferra, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad. **Meânî’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Yusuf en-Necatî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettah İsmail Şelebî, Dârü’l-Mısıryye, trs.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Cebriyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993, Cilt: 7, ss. 205-208.

el-Fetteni, Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî. **Tezkiretü’l-Mevzûat, İdâretü’t-Tıbaâtü’l-Münîre**, 1343.

el-Fîruzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub. Nuğbetü'r-Reşşâf min Hutbeti'l-Keşşâf, thk. Ömer Ulvî b. Şihâb, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Yemen, 2001.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413.

Gezer, Süleyman. “Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar/Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum, 2002/2, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 253-264.

Goldziher, Ignaz. **Mezahibü't-Tefsîri'l-İslâmî**, haz. Abdulhalim en-Neccar, Daru İkra, Beyrut, 1985/1405.

Gökkır, Necmettin. “Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'an-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]**, 2008, Sayı: 17, ss. 197-222.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. “Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1994, sayı: 5, ss. 203-218.

Gölcük, Serafeddin; Toprak, Süleyman. **Kelâm**, Tekin Yay., Konya, 1991.

Gözeler, Esra. “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2016, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 84-101.

el-Gumârî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk. **Bideu't-Tefâsîr**, Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1970.

Gümüş, Sadreddin **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, Kayıhan Yay. İstanbul, 1990.

Güngör, Mevlüt. **Kur'an Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir**, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 51.

Gürkan, Salime Leyla. “Nazar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 443-444.

el-Ğamidi, Salih b. Ğaramullah. **el Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, Dârü'l-Endülüs, 1998.

Habeşî, Abdullah Muhammed. Camiu's-Şurûh ve'l-Havâşî, Mecmeu's-Sekafî, Abudabi, 2004.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Berâat-i İstihlâl”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, s. 470.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed. **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Halefullah, Muhammed Ahmed. **el-Fennü'l-Kasasî fî'l-Kur'ân**, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Halifat, Sahban. “Ebü'l-Alâ el-Maarî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, Cilt: 10, ss. 287-291.

Halil b. Ahmed el Ferahidi, Ebû Abdurrahman. **Kitabu'l-Ayn**, thk. Mehdi el-Mahzumi, İbrâhim es-Samerrai, Dâru Mektebetü'l-Hilal, trs.

Hâmid, Abdüssettar. “Sahabe Tefsiri ve Hükmü”, çev. Ömer Dumlu, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1992 Sayı: 7, ss. 359-374.

Hansu, Hüseyin. Mu'tezile'nin Sünneti İnkâr Ettiğine Dair İddialar Üzerine, **İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2003, ss. 239-254.

Hansu, Hüseyin. **Mutezile ve Hadis**, Otto Yay., Ankara, 2012.

Hasan, Muhammed Ali. **el-Menar fî Ulûmi'l-Kur'an maa Medhal fî Usûli't-Tefsîr ve Mesâdir**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000.

el-Hatib eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. **es-Sirâcü'l-Münîr**, Matbaatu Bûlak, Kahire, 1285.

el-Hattâb, İyâs Muhammed Harb. **el-Kavlü'l-Mu'teber fî Beyâni'l-İ'cazi lil-Hurûfi'l-Mukattaati min Fevâtihi's-Süver**, Metâbii Printek, Sudan, 2011.

Hibetullah b. Selâme, Ebû'l-Kâsım. **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Züheyr eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404.

Howard, Wayne. **Veda Recitation in Varanasi**, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

Hûfî, Ahmed Muhammed. **Zemahşerî**, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1980.

el-Hutay'e, Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî. **Dîvânu Hutay'e bi-Rivayeti ve Şerhi İbni's-Sikkât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Hüzelî, Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid. **Dîvanü'l-Hüzeliyyîn**, Dârü'l-Kavmiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kahire 1965.

İbn Abbas, Abdullah b. Abdilmuttalib Kureşî. **Mesâil-ü Nâfi' b. Ezrak an Abdillâh İbn Abbâs**, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, el-Ceffân ve'l-Câbî, 1993.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. **Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlihî**, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzî, 1994, Suud.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997.

İbn Balaban, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali. **Sahîh-i İbn Hibbân**, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsîlî. **el-Hasâis**, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Mısır, trs.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsîlî. **el-Muhteseb: fî Tebyini Vücûhi Şevazzi'l-Kıraâti ve'l-İzâhi anha**, Vezâratü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslamiyye, Mısır, 1999.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsîlî. **el-Munsif Şerhu Kitâbi't-Tasrîf**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsîlî. **et-Temmâm fî Tefsiri Eş'ari Hüzeyl**, thk. Ahmed Naci el-Kaysî, Hadice Abdürrezzak el-Hadîsî, Ahmed Matlûb, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat, 1962.

İbn Düreyd, Muhammed b. Hasen. **Cemheretü'l-Luğa**, thk. Remzi Münir Baalbekkî, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer b. **Kitâbü'l-Küttâb**, thk. İbrâhim Samerrai, Abdülhüseyin el-Fetli, Dârü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kuveyt, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. **el-Kitabu'l-Musannef fî'l-Ehâdis-i ve'l-Âsâr**, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.

İbn Ebû Davud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as. **Kitâbü'l-Mesâhif**, thk. Muhammed b. Abduh, Mektebetü'l-Farûkî'l-Hadîse, Kahire, 2002.

İbn Hacer el-Askalani Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. **el-Kâfi's- Şâff fî Tahrîci Ahâdisi'l-Keşşâf**, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418/1997. (Keşşâf baskısı içinde).

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. **Lisânü'l-Mîzân**, Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbuât, Beyrut, 1986.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. **Divânü'l-Mübtedei ve'l Haber fî Târîhi'l-Arabî ve'l Berberî ve Men Âsarahüm min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber**, thk. Halîl Şehâde, Darü'l Fikr, Beyrut, 1408/1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. **Vefeyâtü'l-A'yân**, Daru Sadır, Beyrut, 1994.

İbn Hanbel, Ahmed eş-Şeybânî. **Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. **en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bündârî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.

İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed. **Ravzatü'l-Ukalâ ve Nüzhetü'l-Fudalâ**, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1996.

İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed. **Sahîh-u İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balaban**, thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

İbn Hişam en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah. **Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1383.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk, Mustafa es-Sekka İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafız eş-Şelebî, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah. **et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Hamid el-Fakkî, Dârü'l-Marife, Beyrut. trs.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. **el-Bidaye ve'n-Nihâye** thk. Ahmed Ebu Mülhim, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim**, thk. Sâmi b. Muhammed Selame, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. **'Te'vîl-ü Müşkili'l-Kur'ân'**, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ali el-Ensârî. **Lisanü'l-Arab**, Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1414.

İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa el-Abbas et-Temîmî. **Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât**, thk. Şevki Dayf, Kahire, Dâru'l-Meârif, 1980.

İbn Reşik el-Kayrevanî, Ebû Ali Hasan. **el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zührî. **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, 1968.

İbn Sellam el-Cumahi. **Tabakatu Fuhuli's-Şuara**, thk. thk. Mahmûd Muhammed Şakir, Dâru'l-Medenî, Cidde, trs.

İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddîn Yusuf. **en-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire**, Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Kahire, trs.

İbn Teymiye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. **Minhâcü's-Sünne**, thk. Muhammed Reşad Salim, Suud, 1986.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1490/1980.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî. **el-Câmiu fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Miklos Muranyi, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yrs., 2003.

İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. **Sünenü İbn Mace**, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut. trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman. **Fünûnü'l-Efnân fî Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân**, Daru'l-Beşâir, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. **el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem**, Daru Sadır, Beyrut, 1358.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. **Garîbü'l-Hadîs**, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. **Kitâbu'l-Mevzûât**, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1966.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. **Nevâsihu'l-Kur'ân= Nasihü'l-Kur'ân ve Mensûhuhu**, thk. Ebû Abdullah ed-Dânî İbn Münîr, Şirketü Ebnâi Şerîf el-Ensârî, Beyrut, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. **en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr**, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, trs.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. **et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd**, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1985.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. **Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't-Talibîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Enbârî, Ebûbekir Muhammed b. Kasım. **Kitâbu İzâhı'l-Vakf ve'l-İbtidâ**, thk. Muhiddin Abdurrahman Ramazan, Matbaatu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimaşk, 1971.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn b. Muhammed. **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyruti 1979.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. **el- Kafiye**, Arif Efendi Matbaası, İstanbul, 1313/1895.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed. **Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb**, thk. Mahmûd Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1406.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. **İnbahü'r-Ruvât ala Enbahi'n-Nühat**, Daru'l-Kütübi'l-Mısırî, Kahire, 1952.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahyâ. **Tabakatü'l-Mutezile**, thk. Susanna Dıwald Wilzer, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1961.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Ali. **el-Mukni' fî Ulûmi'l Hadîs**, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', Dâru Fevvâz, Suûdî Arabistan, 1413.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer. **Târîhu İbni'l-Verdi=Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. **el-Fihrist**, thk. İbrahim Ramzan, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Mûsâ. **Ma'rifetü Envâi' Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

İbnü's-Sikkit, Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Huzistani. **İslâhu'l-Mantık**, thk. Muhammed Mür'ib, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

İbrahim, Lutpi. "Az-Zamakhshari: His Life and Works", **Islamic Studies**, 1980, Vol. 19, No: 2, ss. 95-110.

İbrahim, M. Zakyı. "Kur'ân'da Yeminler: Bintü's-Şâtı'nın Edebî Katkısı", çev., Burhan Sümertaş, **International Journal of Social Science**, 2013, Cilt: 6, Sayı: 3, ss. 947-970.

İdris Şengül "Kıssa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 25, ss. 498-501.

İlhan, Avni. "Amr b. Ubeyd", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991, Cilt: 3, ss. 93-94.

İlhan, Avni. "Bedâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 5, s. 290-291.

İmruülkays, Ebu Vehb b. Hucr. **Divânu İmrîi'l-Kays**, thk. Abdurrahman el-Mustâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004.

İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, Dâru's-Seâde, Mısır, 1974.

İsfehanî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr. **Camiu't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl**, thk. Saîd el-Ensâr, Kalkuta, 1340.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım b. Muhammed Râgıb. **Ğarîbü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, Kahire, 1381/1961.

İzmirli İsmail Hakkı. **Yeni İlm-i Kelâm**, Umran Yay., Ankara, 1981.

Jansen, J. J. G. **Kur'ân'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar**, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara, 1993.

Jeffery, Arthur. **The Foreign Vocabulary of the Qur'ân**, Leiden/Boston, 2007.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Emîn el-Hûlî, Matbaatü Dârü'l-Kütüb, Birleşik Arap Emirlikleri, 1960.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. **el-Münye ve'l-Emel**, thk. Sâmi Neşşâr, İsamüddin Muhammed, Dârü'l-Matbûâtü'l-Câmiyye, İskenderiye, 1972.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. **Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuat Seyyid, Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. **Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin**, Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, 2005.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. **Şerhu Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman. **et-Teysîr fî Kavaid-i İlmi't-Tefsîr**, thk. Mustafa Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-Kudüs, Kahire, 1998.

Kahraman, Ferruh. "Kur'an'da Muarrab/Arapçalaşmış Kelimelerin İlgili Toplular Bağlamında Tahlili" **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 2013/1, Sayı: 37, ss. 119-152.

Kallek, Cengiz. "Ukıyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2012, Cilt: 42, ss. 67-70.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Şair", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2010, Cilt: 38, ss. 298-301.

Karaçam, İsmail. **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 1996.

Karaçam, İsmail. **Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 1996.

Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", **Bilimnâme**, 2004/2, Cilt: 5, ss. 45-60.

Karagöz, Mustafa. **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010.

Karaman, Hayrettin. "Fıkıh" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996, Cilt: 13, ss. 22-27.

Karaman, Hayrettin. **Anahatlarıyla İslam Hukuku 1**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993.

Karataş, Şaban. **Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

Karlı, İbrahim Halil. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 2003, Sayı 20, ss. 225-260.

Katâde b. Diâme es-Sedûsî. **Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404.

Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. **Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1413/1992.

Kattân, Mennâ' b. Halîl. **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Meârif, 2000.

Kaya, Mehmet. **İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü**; Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014.

Kaya, Mesut. “el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2015, 56/1, ss. 107-135.

Kaya, Mesut. **Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşaf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı**, Ankara, 2015.

Kaya, Mesut. **Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf (Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 2019.

Kaya, Murat. **Zemahserî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006.

Kaya, Mustafa. **er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2007.

Kaya, Remzi. “Kur'an Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri”, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III**, İstanbul, 2002, ss. 507-526.

Kaya, Remzi. “Kur'ân'da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, Cilt:11, Sayı:1, ss. 29-52.

Kaya, Remzi. **Kur'ân'da Nesh**, Furkan Ofset, Bursa 2001.

Kazancı, Ahmet Lütfi. “Ak (Benî Ak)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, Cilt: 2, ss. 207-208

el-Kazvinî, Hamdullah b. Ebî Bekr. **el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belaga**, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafacî, Dâru'l-Cil, Beyrut, trs.

Kerîman, Hüseyin. “Mukâyese-i Tefsir-i Ebu'l-Fütûh Râzî bâ Mecmau'l-Beyân-ı Tabresî”, **Mecmûa-i Âsâr-ı Kongre-i Ebu'l-Fütûh Râzî**, Sâzmân-ı Çâp ve Neşr-i Dâru'l-Hadîs, Rey, 1384.

el-Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. **er-Risâletü'l-Müstatrafe**, thk. Muhammed Muntasır ez-Zemzemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2000.

Kılavuz, Ahmet Saim. “Cin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi** İstanbul, 1993, Cilt: 8, ss. 8-10.

Kılıç, Hulusi. “Belagat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt: 5, ss. 380-383.

Kılıç, Hulusi. “Esâsü'l-Belâga”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 1995, Cilt: 11, ss. 357.

Kılıç, Hulusi. “İştikâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 439-440.

Kılıç, Mustafa. “Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, , İstanbul, 2015, Sayı 48, ss. 149-184.

Kılıç, Mustafa. **Kıraat Tefsir İlişkisi (Zemahşeri örneği)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 2015.

Kılıç, Sadık. “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar” **Bilgi Vakfı I. Kur’an Sempozyumu**, Ankara 1994, s. 87-98.

Kınalızâde, Ali Efendi. **el-Muhâkemâtü’l-Âliyye fî’l-Ebhâsi’r-Radaviye fî İ’râbi ba’zi Âyi’l-Kur’âniyye**, nşr. Walid A. Saleh, “The Gloss as Intellectual History: Hashiyahs on al-Kashshaf”, *Orients* 41, 2013.

Kırca, Celal. “Aksâmü’l-Kur’ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, Cilt: 2, ss. 290-291.

Kiraz, Celil. “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bursa, 2008, Cilt: 17, Sayı: 2, ss. 519-568.

el-Kirmanî, Tacülkurra Ebü’l-Kâsım Hamza. **Esrarü’t-Tekrar fî’l-Kur’ân**, thk. Abdülkadir Ahmet Atâ, Dârü’l-Fazîle, yrs., trs.

el-Kirmanî, Tacülkurra Ebü’l-Kâsım Hamza. **Garâibü’t-Tefsîr ve Acâibü’t-Te’vîl**, Dârü’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslamiyye, Beyrut, trs.

Koca, Ferhat. “Fıkıh’ta Mecâz”; **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 28, ss. 220-221.

Koç, Mehmet Akif. “John Burton’un “Kur’an’da Gramer Hataları” Adlı Makalesinin Tenkidi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1996, Cilt: 35, ss. 553-559.

Koçyiğit, Talat. “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1968, Cilt: 16, ss. 103-122.

Koçyiğit, Talat. **Hadis İstılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1985.

Koçyiğit, Talat. **Hadis Usulü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1987.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an**, thk. Semîr el-Buharî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Kutluboğa Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. **Tacü't-Teracim**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımeşk, 1992.

Lane, Andrew J. **Al-Zamakhshari (d.538/1144) And His Qur'an commentary Al-Kashshaf A Late Mu'tezilite Scholar At Work**, University of Toronto, 2003.

Lane, Andrew J. "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mutazilite Theology in al-Zamakhshari's (d. 538/1144) Kashshâf," **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** 75:1 (2012), ss.47-86.

Lebîd b. Rebîa, Ebû Akil. **Dîvânu Lebid b. Rebîa el-Amirî**, thk. Hamdu Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, 2004.

el-Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1324.

Ma'mer b. Râşid. **el-Cami**, thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, Meclisü'l-İlmî, Pakistan, 1403.

el-Maarri, Ebü'l-Alâ. **Dîvân-u Sakti'z-Zend**, Dâru Sadır, Beyrut, 1957.

Maden, Şükrü. "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, Karabük, 2014.

el-Makdisî, Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail. **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tetealleku bi'l-Kur'âni'l-Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru Sâdır, Beyrut, 1975.

Matbaatu Bûlak, Kahire, 1285.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. **Tefsîru'l-Maturîdî=Te'vîlatu Ehli's-Sünne**, thk. Mecdî bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

el-Melâhimî, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed. **Kitabü'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn**, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire, 2010.

Mertoğlu, Mehmet Suat. “Ümmî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2012, Cilt: 42, ss. 309-310.

Merzûkî, Muhammed Ulyân. **Meşâhidü'l-İnsâf alâ Şevâhidi'l-Keşşâf**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1935.

Muhammed, Muhammed Abdürrahim. **et-Tefsîru'n-Nebevî Hasâisuh ve Masâdiruh**, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire, 1992.

el-Muhâsibî, Hâris b. Esed. **Fehmu'l-Kur'ân ve Maânîhi**, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1979.

Muhibbüddin Efendi. **Tenzîlü'l Âyât Ale's-Şevâhidi mine'l-Ebyât**, Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Mısır, 1319.

Mukatil b. Süleyman. **Tefsîru Mukâtil**, thk. Ahmet Ferid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. **el-Kâmil fî'l-Lüga ve'l-Edeb**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1997.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. **Sahîh-i Müslim**, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Müslim, Mustafa. **Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2005.

Na'naa, Remzi. **el-İsrâiliyyât ve Eserüha fî Kütübi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1970.

en-Nabiga ez-Zübyanî, Ebû Ümame Ziyad b. Muaviye. **Divânü'n-Nâbiğa**, thk. Ömer Faruk et-Tabba, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1994.

en-Nahhâs. **Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim**, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1409.

en-Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1408.

Nedâ, Muhammed Mahmud. **en-Nesh fi'l-Kur'ân beyne'l-Müeyyidîn ve'l-Muârızîn**, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Sudan, 1996.

en-Nehrevânî, Ebû'l-Ferec Muâfâ b. Zekeriyâ. **el-Celîsü's-Sâlihü'l-Kâfi ve'l-Enîsü'n-Nâsihü's-Şâfi**, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. **es-Sünenü's-Suğrâ**, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Haleb, 1986.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. **es-Sünenü'l-Kübra**, thk. Hasan Abdülmunim Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b.Ahmed. **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Tevîl**, thk. Yusuf Ali, Dâru'l-Kelim, Beyrut, 1989.

Newton, Paul. "Kur'ân: Gramer Hataları (?)", çeviren: M. Cevat Ergin, Ali Akay, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 173-181.

Öğmüş, Harun. “Tefsirde Şiirle İstişad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi” **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü Sempozyumu**, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2009.

Öğmüş, Harun. **Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2010.

Öğüt, Salim. “İhsar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, Cilt: 21, ss. 548-549.

Önkal, Ahmet. “Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1986, Sayı: 2, ss. 249-262.

Ören, Halis. **Keşşaf ve Nesefi tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrailiyyat**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988.

Öz, Mustafa “Rafizîler”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 34, ss. 396-397.

Özdemir, Faruk. **Te’vîlâtü’l-Kur’ân ve el-Keşşâf’ta Kelâmî Tartışmalar**, Araştırma Yay., Ankara, 2017.

Özdeş, Talip. **Kur’ân ve Nesh Problemi**, Fecr Yay., Ankara, 2005.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 25, ss. 329-330.

Özek, Ali. **Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

Özel, Ahmet. **Hanefî Fıkıh Alimleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1990, ss. 47-48.

Özel, Harun. **Zemahşeri ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Özel, Recep Orhan. “Bir Kur’ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz.Dâvûd’a Gelen Davacılar”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2014, Cilt: 14, Sayı: 3, ss. 123-155.

Özel, Recep Orhan. **Keşşâf Tefsirinin Kur’ân İlimleri Açısından İncelenmesi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2012.

Özel, Recep Orhan. **Zemahşerî ve Dilbilimsel Tefsir**, Sage Yay., Ankara, 2012.

Özervarlı, M. Sait. “Mu’tezile Akılcılığı”, **II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı**, İstanbul, 1997, ss. 101-107.

Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2009, Cilt: 36, ss. 399-402.

Özli, Muzaffer. “İslam’ın İlk Asrında Kur’ân’ın ve Hadis’in Arap Dili ve Edebiyatına Olan Tesiri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Elazığ, 1997, ss. 227-239.

Özsoy, Abdülvahap. Hz. Peygamber’in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, Sayı: 31, ss. 150-170.

Öztürk, Hayrettin. “Abdülhamîd El-Ferâhî’nin “Kur’ân’daki Yeminler” Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, Sayı: 34, ss. 37-70.

Öztürk, Mustafa ve Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2013, Cilt: 44, ss. 235-238;

Öztürk, Mustafa. “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2008, Cilt: 8, Sayı: 2, ss. 1-20.

Öztürk, Mustafa. “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi”, **Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu**, Arştırma Yay. Ankara, 2015, ss. 247-275.

Öztürk, Mustafa. “Mübhemâtü’l-Kur’ân ve İmamiyye Şiası”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2001, Sayı: 12-13, ss. 437-455.

Öztürk, Mustafa. **Kıssaların Dili**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.

Öztürk, Mustafa. **Kur’ân’ın Mutezilî Yorumu-Ebû Müslim İsfehani Örneği**, Ankara Okulu, Ankara, 2015.

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

Öztürk, Mustafa. **Tefsirin Halleri**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013.

Pala İskender; Durmuş, İsmail. “İstiare”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 315-318.

Polat, Fethi Ahmet. **Mutezilî Tefsirin Eleştirisi**, Konya, 2005.

Rabinowitz, Louis Isaac; Harvey, Warren Jacobs; Kass, Louis Alvin. “Torah” **Encyclopaedia Judaica**, Keter Publishing House, Jerusalem, 1996, Cilt: 15, ss. 1235-1259.

er-Rafî, Mustafa Sadık. **İ’cazü’l-Kur’ân ve’l-Belagâtü’n-Nebeviyye**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 2005.

Râzî, Ebû’l-Fütûh Huseyn b. Muhammed. **Ravzu’l Cinan**, thk. Muhammed Cafer Yâhikî-Muhammed Mehdî Nâsîh, Bünyâd-ı Pejûheşâyı İslâmî, Meşhed, 1408/1987.

Reşid Rıza, Muhammed. **Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim= Tefsirü'l-Menar**, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, Kahire, 1990.

Rufeyde, İbrâhim Abdullah. **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr**, Dârü'l-Cemahiriyye, Mısırata, 1990.

Sa'dûn, Ahmed Ali. **Eseru Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferra ve Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu li'z-Zeccâcfi'l-Keşşâfi'z-Zemahşerî**, Külliyyetü't-Terbiye, Irak, 2002.

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrâhim. **Arâisü'l-Mecâlis**, Matbaatü'l-Haydari, Tahran, 1295

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrâhim. **el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an**, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrût, 2002.

Saleh, Walid A. **The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Quran Commentary of Al-Thalabi**, Brill Leiden, Boston, 2004.

Salih, Kasım Muhammed. **ez-Zâhoretü'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebû Hayyân**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yermük Üniversitesi, Ürdün, 1991.

es-Salih, Subhi. **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, çev. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1988.

es-Salih, Subhi. **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 2000.

Samancı, Hüseyin. “ez-Zemahşerî'nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2015.

es-Samarraî, Fazıl Salih, **ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyye inde'z-Zemahşerî**; Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1981.

Sarkîs, Yusuf İlyan **Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe**, Matbaatü Sarkis, Mısır, 1346/1928.

Sayı, Ali. “Kur'ân'da Kıssa Kavramı Üzerine”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1995, sayı: 9, ss. 145-196.

Scharfe, Hartmut. **Education in Ancient India**, Brill, Leiden, 2002.

es-Sekûnî, Ebû Ali Ömer. **et-Temyiz lima Evdeahü'z-Zemahşerî mine'l-İ'tizal fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

es-Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. **el-Ensâb**, thk. Abdullah Ömer el-Barûdî, Daru'l Cinan, Beyrut, 1988.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebü'l-Vefa el-Afgânî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993.

Serinsu, Ahmet Nedim. **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü**, Şule Yay. İstanbul, 1994.

Sert, Hüseyin Emin. “Tefsir Târihinde Fıkhî Tefsirler ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Edilen Ahkâmu'l-Kur'ân”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 1995.

Sıbâî, Mustafa. **es-Sünne ve Mekânetüha fî't-Teşrîi'l-İslâmî**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1978.

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi. **el-Kitâb**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1988.

Soysaldı, Mehmet; Songül Şimşek. "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi Ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi, "EKEV Akademi Dergisi, 2003, Cilt: 7, Sayı: 16, ss. 85-102.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **ed-Dürü'l-Mensûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, el-Heyetü'l- Mısriyyetü'l- Âmmetü lil Kitâb, Mısır, 1394/1974.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **el-Mühezzeb fî Vekaa fî'l-Kur'ân'i mine'l-Muarrab**, thk. Tehâmî Racî Haşimî, İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, yrs., trs.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Mu'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Suud, 2005.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî**, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî, Dâru Tayyibe, Beyrut, trs.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Tuhfetü'l-Edîb fî Nuhâti Muğni'l-Lebîb**, thk. Hasan el-Milh, Sehi Na'ce, Alemü'l-Kütübi'l-Hadis, Ürdün, 2008.

es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddin. **Muîdü'n-Niam ve Mübîdü'n-Nikam**, thk. Muhammed Ali Neccâr ve dğr., Darü'l Kitâbi'l Arabî, Kahire, 1367/1948.

es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddin. **Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1413.

es-Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahmân b. Abdillâh. **et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm fîmâ Ubhime mine'l-Esma' ve'l-A'lam fî'l-Kur'ân'il-Kerîm**, thk. Abdullah Ali Mühennâ, Beyrût, 1987.

Sülün, Murat. “Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 329-346.

Şafak, Ali. “el-Ahkâmü's-Sultâniyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss. 554-555.

eş-Şatıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed. **el-Muvâfakât**, Dâru İbn Affân, 1997.

eş-Şehristani, Ebü'l-Feth Abdülkerim. **Mefâtihü'l-Esrâr ve Mesâbihü'l-Ebrâr**, thk. Muhammed Ali Azerşeb, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, Tahran, 2008.

Şen, Ziya. “Kur'an'da Ümmi Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2006, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 203-218.

Şengül, İdris. **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, Işık Yay., İzmir, 1994.

Şentürk, Mustafa. **Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu, İbn Atiyye ve Tabersi Örneği**, İnsan Yay. İstanbul, 2000.

Şerif er-Radî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Huseyn. **Nehcü'l-Belâga**, thk. Şeyh Fâris el-Hassûn, Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, yrs., trs.

eş-Şinkîfî, Muhammed Emin Abdülkadir. **Men'u Cevazi'l-Mecâz fî'l-Münezzel li't-Taabbud ve'l-İ'câz**, thk. Şeyh Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, trs.

Şimşek, M. Sait. **Günümüz Tefsir Problemleri**, Esra Yay., Konya, 1997.

Şimşek, M. Sait. **Kur'ân Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

Şimşek, M. Sait. **Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Ekin Yay., İstanbul, 2004.

Şimşek, Mehmet Ali. "Arap Dilinde Zait Edatların İletişim Değeri (Kur'ân-ı Kerîm Örneği)", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sivas, 2001, Cilt: 5, Sayı: 2, ss. 381-398.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemü'l-Evsat**, thk. Tarık b. Ivezullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, trs.

et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1404/1983.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. **Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân/ an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.

et-Tabresî, Ebû Ali Fazl b. Hasen. **Mecmeu'l-Beyân**, Dâru'l-Ulûm li't-Tahkîk ve't-Tibâa ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, Beyrut, 2005.

et-Tahavi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. **Şerhu Müşkilü'l-Âsâr**, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1994.

Takıyyüddin el-Fasî, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. **el- İkdü's-Semin fî Tarihi'l-Beledi'l-Emîn**, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1406/1986.

Taşköprülüzade, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. **eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1975.

Taşköprülüzade, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. **Mevsûatü Mustalahâti Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm**, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

et-Tayyâr, Müsaid b. Süleyman. **et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru İbni'l-Cevzî, Dammam, 1422.

et-Tehanevi, Muhammed b. A'la. **Keşşafu Istilahâti'l-Fünûn**, thk. Ali Duhrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Tekin, Abdülkadir. “Zemahşeri'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018, Cilt: 6, Sayı: 10, s. 213-260.

Temel, Nihat. **Keşşâf Tefsirinde Kıraat Tahlilleri**, Basılmamış çalışma, 2001.

Temel, Nihat. **Kırâat ve Tecvîd Istılahları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 1997.

et-Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah. **Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb**, thk. Hüseyin b. Ahmed el-Ömerî, Salih b. Nasır, el-Caize Dübeyyi'd-Devliyye li-Kur'ani'l-Kerim, 2013.

et-Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. **el-Câmiü'l-Kebîr=Câmiü's-Sahîh = Sünenü't-Tirmizî**, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.

Toksarı, Ali. “Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu” **Bilimname Dergisi**, 2014/2, Sayı: 27, ss. 9-24.

Topaloğlu, Bekir. “Mezhep”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 532-534.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Recez”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2007, Cilt: 34, s. 509.

Tunç, Cihad. **Zemahşerî Kelamının Ana Meseleleri** (Doçentlik tezi), Ankara, 1976.

Turan, Abdülbaki. “Kur'an-ı Kerîmdeki Yeminler (Aksamu'l-Kur'an)”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, Sayı: 2, ss. 97-114.

Turgay, Nurettin. “Kur’ân ve Arap Dili”, **Diyanet İlmi Dergi**, Ankara, 1998, Cilt: 34/3, ss. 71-78.

Turgay, Nurettin. “Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri”, **Bilimname Dergisi**, 2010/1, Sayı: 18, ss. 93-114.

Turgut, Ali. **Tefsir Usulü ve Kaynakları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1991.

Türcan, Selim. “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra'nın Yeri” **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:2, Sayı: 4, ss. 89-122.

Ubeydî, Reşîd Abdurrahman. **ez-Zemahşeri el-Lugavi ve Kitabühü'l-Fâik**, Menşuratü'l-Mecmai'l-İlmi, Bağdat, 2001.

Ubeydî, Şaban Muhammed Avd. **en-Nahvu'l-Arabi ve Menâhicü't-Te'lîf ve't-Tahlîl**, Kâryûnus Üniversitesi Yay., Bingazi, 1989.

Uludağ, Süleyman “Keramet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, Cilt: 25, ss. 265-268.

Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, ss. 424-428.

Uludağ, Süleyman. **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1979.

Uzun, Mustafa. “Türk Edebiyatında Mecâz”; **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 28, ss. 217-223.

Üzüm, İlyas “Kaderiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 24, ss. 64-65.

Üzüm, İlyas “Mezhep”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 526-532.

el-Vâhidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî. **Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Daru'l-Kütûbi'l- İlmiyye, Beyrut, 1411.

el-Vâkıdi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. **Kitâbü'l-Meğâzî**, thk. Marsden Jones, Dâru'l-A'lemî, Beyrut, 1988.

Watt, W. Montgomery. **Kur'ân'a Giriş**, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

Yâfi, Abdülkerim. “Fî Sîreti'z-Zemahşerî”, **Mecelletü Mecmai'l-Lugati'l- Arabiyye bi Dimaşk**, 1982, Cilt: 57, Sayı: 3, s. 379.

Yahluf, Ramazan. **Müvâzene beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhît**, Basılmamış Doktora tezi, Külliyyetü Usûliddin Câmiatü'l-Emîr, Cezayir, 2001.

Yakut el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihabuddin. **Mucemü'l-Buldân**, Dâru Sadır, Beyrut, 1995.

Yaman, Ahmet. “Zıhar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2013, Cilt: 44, ss. 387-390.

Yardım, Ali. **Hadis I**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1984.

Yaşar, Hüseyin. **Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'an)**, Beyan Yay., İstanbul, 1997.

Yavuz, Galip. “Akıl ve Yan Anlam İlişkisi Açısından Mecazî Anlatım” **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, Cilt: 6, Sayı: 4, ss. 97-113.

Yavuz, Mehmet. “Mu'arreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler”, **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2001, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 112-119.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebûbekir el-Esam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 11, ss. 353-355.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İ'câzü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, ss. 403-406.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 25, ss. 194-196.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, Cilt: 36, ss. 140-141.

Yerinde, Adem. “Mecâzü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2003, Cilt: 28, ss. 227-227.

Yerinde, Adem. “Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2007, Sayı: 16, ss. 29-61.

Yerinde, Adem. “Müşkilü'l-Kur'ân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 164-167.

Yerkazan, Hasan. “Zemahşeri'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Amasya, 2017, Sayı: 8, ss. 273-310.

Yerkazan, Hasan. **Zemahşeri ve Hadis**, Basılmamış Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt, 2016.

Yılmaz, Hayati. “Kutsî Hadis”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 26, ss. 318-320.

Yılmaz, M. Faik. “Aksamu'l-Kur'ân Bağlamında ‘Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?’ Sorularını Yeniden Düşünmek”, **İslamî İlimler Dergisi**, 2010, Yıl: 5, Sayı: 1, ss. 133-150.

Yurdagür, Metin. “Tenzîh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 472.

Yüce, Nuri. “Zemahşerî Hayatı ve Eserleri”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul, 1993, ss. 289-316.

Zebîdî, Mahmud Hüseyin. **Eseru Meâni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş fî Tefsîri'z-Zemahşerî**, Külliyyetü't-Terbiye, Irak, 2004.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. Sehl. **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü**, thk. Abdülcélil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

ez-Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak (ö. 337/949). **Mecâlisü'l-Ulemâ**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1983.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. **Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, thk. Ali Muhammed Bicavî, el-Marife lit'Tibaa ve'n-Neşr, Beyrut, 1382/1960.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. **Tezkiretü'l-Huffâz**, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

ez-Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. **el-İsrâiliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1990.

ez-Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1421.

Zehrânî, Müşerref b. Ahmed Cem'ân. **Eseru'd-Delâleti'l-Luğaviyye fî't-Tefsirinde Tâhir b. Âşûr fî Kitâbihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2009.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Atvâku'z-Zehab fî'l-Mevâizi ve'l-Hutab**, Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr, Hindistan, 1304.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Dîvan-ı Cârullah ez-Zemahşerî**, şerh. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Daru Sadır, Beyrut, 2008.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed Becavi, Dâru'l-Marife, Beyrut, trs.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, thk. ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, thk. Halîl b. Ahmed Me'mûn, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2002.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Minhâc fî Usûlid-Dîn**, thk. Abbas Hüseyün İsa Şerefüddîn, Mektebetü Merkezi Bedru'l-İlmiyyi ve's-Sekafe, San'a, trs.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Mufasssal**, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1993.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Esâsü'l-Belâğa**, thk. Muhammed Basil Uyûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **İ'câz-u Sûreti'l-Kevser**, thk. Hâmid el-Haffaf, Dâru'l-Belâğa, 1991.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Makâmâtü'z-Zemahşerî**, Matbaatü'l-Abbasiyye, Mısır, 1312.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Nevâbiğu'l-Kelim**, Mekâtibü's-Şehîre, Mısır, 1935.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Rabîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr**, thk. Abdülemîr Ali Mühennâ, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1992.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. **Ruûsü'l-Mesâil**, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2007.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1957.

Zerzûr, Adnan Muhammed. **Ulûmü'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1981.

Zeyd, Mustafa. **Dirâsât fî't-Tefsîr**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1998.

Zeyd, Mustafa. **en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1963.

ez-Zeylaî, Cemaleddin Abdullah. **Kitabu Tahrîci'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkıati fî'l-Keşşâfi li'Zemahşerî min Evveli Sûreti'l-Fatiha ila Sûreti'l-Mâide**, thk. Ali Ömer Ahmed Bâ Dahdah, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1416-1417.

ez-Zeylaî, Cemaleddin Abdullah. **Tahrîcü'l-Ahâdîs ve'l-Âsâri'l-Vâkıa fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, Dâru İbn Huzeyme, Riyad, 1414.

Zeynuddîn Irakî, Ebü'l-Fazl Abdürrahim b. Hüseyin. **Şerhu't-Tefsîr ve't-Tezkire**, thk. Abdullatif el-Hemîm-Mahir Yasin Fehl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Zeynuddîn Irakî, Ebü'l-Fazl Abdürrahim b. Hüseyin. **Şerhu't-Tefsîr ve't-Tezkire**, thk. Abdullatif el-Hemîm-Mahir Yasin Fehl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. **Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l- Kur'ân**, thk. Mektebü'l-Buhûs ve'd- Dirâsât, Darü'l Fikr, Beyrut, 1996.

Zürrumme, Ebü'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Amr Adevî. **Dîvânu Zürrumme**, şrh. Ahmed Hasan Sebc, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.



İNTERNET KAYNAKLARI

<http://aydinlatici.blogcu.com/kurandaki-tutarsizliklar-ve-celiskiler/11667341>.
15.05.2014.

<http://panteidar.wordpress.com/2009/10/27/kurandaki-celiskiler/>. 15.05.2014.

<http://www.ateistforum.org/index.php?showtopic=49934>. 15.05.2014.

<http://www.fetvameclisi.com/fetva-zemahserinin-tefsiri-okunabilir-mi-33974.html>.
09.01.2015.

http://www.gencakademisi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=151%3A-sosyal-blmlern-tasnf&Itemid=71. 15.12.2014.

<http://www.islaminida.com/forum/index.php?topic=3193.0>. 09.01.2015.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bati&view=bati. 19.06.2014.

<http://www.turandursun.com/forumlar/showthread.php?t=25168>. 20.01.2015.

<https://ok.ru/group/52969531506756/topic/64814555469124>. 09.01.2015.

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/search?query=ke%C5%9F%C5%9Faf>.
02.08.2019