

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUTBÜDDİN ER-RÂZÎ VE CEMÂLEDDİN EL-AKSARÂÎ ARASINDA
HAKEMLİK: *EL-KEŞŞÂF* LİTERATÜRÜNDE ABDÜLKERİM B.
ABDÜLCEBBÂR'IN KUR'ÂN İLİMLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ
MUHAKEMELERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mustafa AYDIN

Danışman:
Doç. Dr. M. Taha BOYALIK

İSTANBUL
2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUTBÜDDİN ER-RÂZÎ VE CEMÂLEDDİN EL-AKSARÂÎ
ARASINDA HAKEMLİK: *EL-KEŞŞÂF* LİTERATÜRÜNDE
ABDÜLKERİM B. ABDÜLCEBBÂR'IN KUR'ÂN İLİMLERİ
ÇERÇEVESİNDEKİ MUHAKEMELERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mustafa AYDIN

Danışman:
Doç. Dr. M. Taha BOYALIK

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda 200921YL08 numaralı Mustafa AYDIN'ın hazırladığı “*Kutbüddin er-Râzî ve Cemâleddin el-Aksarâyî Arasında Hakemlik: el-Keşşâf Literatüründe Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın Kur'ân İlimleri Çerçevesindeki Muhakemeleri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 28/05/2024 günü (15:00-16:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. M. Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyon Başkanı)

Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK
Kocaeli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk GÜNEY
Kırklareli Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mustafa AYDIN

28.05.2024

ÖZ

Telif edildiği günden itibaren *el-Keşşâf* metni üzerine çeşitli açılardan birçok eser kaleme alınmıştır. Bu şekilde tefsir tarihinde “*el-Keşşâf* Literatürü” denilen bir yazım geleneği oluşmuştur. Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* metnini kaleme aldıktan yaklaşık iki asır sonra Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) *el-Keşşâf*’ı şerh etmek üzere *Şerhu müşkilâti’l-Keşşâf* adlı eserini telif etmiştir. Kutbüddin er-Râzî’nin çağdaşı kabul edilebilecek olan Cemâleddin el-Aksarâyî (ö. 791/1388), çeşitli disiplinler doğrultusunda şârih Râzî’ye itirazlarda bulunmuş ve bu itirazlarını *el-İ’tirâzât* adlı eserinde derlemiştir. Daha sonra Abdülkerim b. Abdülcebbâr (ö. 831/1427 [?]) ise şârih Râzî ve itirazcı Aksarâyî arasında hakemlik yapmak üzere *el-Muhâkemât* adlı eserini kaleme almıştır.

İki ana bölümden oluşan bu tezin ilk bölümünde öncelikle İbn Abdülcebbâr’ın hayat hikayesine ve çalışmalarına değinilmiş, ardından *el-Muhâkemât*’ın muhtevasını şekillendiren *el-Keşşâf*, *Şerhu müşkilâti’l-Keşşâf* ve *el-İ’tirâzât* adlı eserler *el-Muhâkemât* ile ilişkilendirilerek kısaca tanıtılmıştır. Daha sonra *el-Muhâkemât*’ın genel özellikleri, kaynakları, yöntemi, literatürdeki yeri ve yazma nüshaları incelenmiştir. Tezin ikinci bölümünde ise *el-Muhâkemât*’ta yer alan ulûmu’l-Kur’ân muhakemeleri incelenmiştir. Sırasıyla Zemahşerî, Râzî, Aksarâyî ve İbn Abdülcebbâr’ın tartışmadaki yerleri sunulmuştur. Sonuçta *el-Muhâkemât*’ın, Aksarâyî’ye yönelik bir reddiye niteliğinde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca incelenen muhakemeler neticesinde müelliflerin, ulûmu’l-Kur’ân’a dair tartışmaları derinleştirerek tefsir literatürüne katkı sağladıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimler: *el-Keşşâf* literatürü, Zemahşerî, Kutbüddin er-Râzî, Aksarâyî, Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*, Kur’ân ilimleri.

ABSTRACT

Since it was written, many works have been produced from various perspectives on the text of *al-Kashshāf*, thus giving rise to a sub-genre of exegesis history called “The *al-Kashshāf* Literature”. Approximately two centuries after al-Zamakhsharī (d. 538/1144) wrote the text of *al-Kashshāf*, Qutb al-Dīn al-Rāzī (d. 766/1365) wrote his work titled *Sharh al-mushkilāt al-Kashshāf* to explain *al-Kashshāf*. Jamāl al-Dīn al-Aksarāyī (d. 791/1388), who can be considered a contemporary of Qutb al-Dīn al-Rāzī, raised objections to Rāzī’s commentary from various disciplinary perspectives and compiled these objections in his work titled *al-I’tirāzāt*. Afterwards, Abd al-Karīm bin Abd al-Jabbār (d. 831/1427 [?]) wrote his work titled *al-Muhākamāt* to serve as an arbitrator among the commentator Rāzī, and the objector Aksarāyī.

In the first part of this thesis, which consists of two main sections, the life story and works of Abd al-Jabbār are discussed first, followed by a brief introduction of the works *al-Kashshāf*, *Sharh al-mushkilāt al-Kashshāf*, and *al-I’tirāzāt*, which shape the content of *al-Muhākamāt*, in relation to *al-Muhākamāt*. Later, the general characteristics, sources, methodology, place in the literature, and manuscript copies of *al-Muhākamāt* have been examined. In the second section of the thesis, the ulūm al-Qur’ān (sciences of the Qur’ān) included in *al-Muhākamāt* have been examined. The positions of al-Zamakhsharī, al-Rāzī, al-Aksarāyī, and Ibn Abd al-Jabbār in the debate were presented sequentially. In the end, it was concluded that *al-Muhākamāt* primarily served as a refutation directed at al-Aksarāyī. Furthermore, as a result of the examined debates, it was determined that the authors contributed to the tafsir literature by deepening the discussions on the ulūm al-Qur’ān.

Key Words: *al-Kashshāf* Literature, al-Zamakhsharī, Qutb al-Dīn al-Rāzī, Jamāl al-Dīn al-Aksarāyī, Abd al-Karīm bin Abd al-Jabbār, *al-Muhākamāt*, ulūm al-Qur’ān.

ÖNSÖZ

VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinde yazım türü açısından bir çeşitlilik meydana gelmiştir. Müellifler şerh, hâşiye, şerh hâşiyesi, ta'lik, reddiye ve muhakeme gibi yazım türlerinden eserler kaleme alırken hem mevcut tartışmalara eklemlenmişler hem de yeni tartışma alanları açmışlardır. Nitekim Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* adlı eseriyle daha önceki şerh ve hâşiyelere de başvurarak *el-Keşşâf* literatüründeki birçok tartışmanın öncüsü olmuştur. Akabinde Cemâleddin el-Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* adlı eserinde Râzî'ye çeşitli disiplinleri ilgilendiren konularda tenkitler yönelterek yeni bir ilmi tartışma zemini oluşturmıştır. Daha sonra gelen bazı müellifler, Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelik itirazlarını ve kısmen de olsa Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik itirazlarını ele alarak tartışma geleneğini devam ettirmişlerdir.

Bu çalışmada, Kutbüddin er-Râzî ve Cemâleddin el-Aksarâyî arasında hakemlik yaparak *el-Keşşâf* literatürüne eklemlenen Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın Kur'ân ilimleri çerçevesindeki muhakemeleri incelenmiştir. İncelemeler neticesinde, *el-Muhâkemât* adlı eserin muhtevasına, yöntemine, yazma nüshalarına, telif sebebine ve literatürdeki yerine dair önemli birtakım bulgular elde edilmiştir. Bu bulgulardan bazılarına detaylı bir şekilde yer verilirken bazılarına işaret etmekle yetinilmiştir. Detaylandırılmayan bulgu ve tespitlerin daha sonraki çalışmaları tetiklemesini ümit ediyoruz.

Tezdeki başlıkların belirlenmesinden tez yazımında hangi yöntemi takip etmem gerektiğine kadar her konuda önemli tavsiye ve katkılar sunan danışman hocam Doç. Dr. M. Taha Boyalık'a minnettarım. Kendisinden aldığım geri dönüşlerle tezi rahatlıkla ilerletebildim. Tatil ve istirahat günlerinde dahi ulaşıp görüşebildiğim için kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca jürimde yer alıp önemli katkılar sunan Prof. Dr. Mehmet Çiçek ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney hocalarıma da müteşekkirim.

Kitap kültürü ve yazma nüshalara dair tavsiyeleri ve yönlendirmeleriyle zihnimde yeni ufuklar açan Dr. Öğr. Üyesi Sami Arslan hocama, bazı ibarelerin çözülmesinde katkılar sunan Araş. Gör. Dr. Hasan Basri Mert hocama ve arkadaşlarım Araş. Gör. Mustafa Yılmaz ile Habib Eren'e de teşekkür ederim. Tezin son okumalarını yaptıkları için Araş. Gör. Mahmut Sabuncu hocama ve ilim yoldaşım Araş. Gör. Veysel Cuşkun'a

da müteşekkirim. Son olarak üzerimde emekleri olan ve hayatımı kolaylaştıran kıymetli annem Hazal Hanım'a ve ağabeyim Mehmet Aydın'a şükranlarımı sunuyorum.

Mustafa AYDIN



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1
1. Konu ve Yöntem.....	1
2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM:	8
ABDÜLKERİM B. ABDÜLCEBBÂR VE <i>EL-MUHÂKEMÂT</i>'İ	8
1. Bir Osmanlı Âlimi: Abdülkerim b. Abdülcebbâr	8
1.1. Hayat Hikayesi	8
1.2. Çalışmaları	15
2. Sıradışı Bir Hakemlik: <i>el-Muhâkemât</i>	17
2.1. Muhâkemât Geleneği	18
2.2. Muhakeme Konusu Eserler	19
2.2.1. Zemahşerî'nin <i>el-Keşşâf</i> 'ı	19
2.2.2. Râzî'nin <i>Şerhu Müşkilâtı'l-Keşşâf</i> 'ı	21
2.2.3. Aksarâyî'nin <i>el-İ'tirâzât</i> 'ı	24
2.3. Ana Hatlarıyla <i>el-Muhâkemât</i>	26
2.3.1. Genel Özellikleri	26
2.3.2. Kaynakları	29
2.3.3. Yöntemi	35
2.3.4. Literatürdeki Yeri	40
2.2.5. Yazma Nüshaları	43
İKİNCİ BÖLÜM:	46
ULÛMU'L-KUR'ÂN MUHAKEMELERİ	46
1. Vahiy.....	47
1.1. Vahyin Ruhânî Oluşu Meselesi	48
1.2. İnzâlin Keyfiyeti Meselesi	50

1.3.	Kur'ân'ın ve Cebrail'in Hz. Peygamber'in Kalbine İntikali Meselesi	52
2.	Kırâat	55
2.1.	Kırâatlerin Hz. Peygamber'e İsnadı Meselesi	56
2.2.	Şâzz Kırâat ile Amel Etme Meselesi	58
3.	Mekkî-Medenî	60
3.1.	Fâtîha Sûresinin Mekkîliği-Medenîliği Meselesi	61
3.2.	Bakara Sûresi 21. Âyetinin Mekkîliği-Medenîliği Meselesi	67
3.3.	Tahrîm Sûresi 6. Âyetinin Mekkîliği-Medenîliği Meselesi	72
4.	Esbâb-i Nüzûl	74
4.1.	Bakara Sûresi 245. Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Meselesi	75
4.2.	Bakara Sûresi 272. Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Meselesi	78
5.	Nâsih-Mensûh.....	81
5.1.	Bakara Sûresi 178. Âyetinin Neshi Meselesi	81
5.2.	Haram Aylarda Savaşmanın Neshi Meselesi	85
5.3.	Nasih-Tahsîs Meselesi	89
6.	Kıyasu'l-Kur'ân	93
6.1.	Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti Meselesi	94
6.2.	Bakara 259'daki Müphemlik	97
7.	İ'câzü'l-Kur'ân	100
7.1.	Bakara 23'te İ'câz Meselesi	101
7.2.	Bakara 24'te İ'câz Meselesi	104
8.	Muhkem-Müteşâbih.....	108
8.1.	Muhkem-Müteşâbih Taksimi Meselesi	108
9.	Hurûf-i Mukattaa	111
9.1.	Kur'ân Sûrelerinin Hurûf-i Mukattaa ile İsimlendirilmesi Meselesi	112
10.	Münâsebâtü'l-Kur'ân.....	114
10.1.	Bakara Sûresi 1-5. ve 6. Âyetleri Arasındaki Tenâsüb Meselesi	115
11.	Esmâü's-Süver.....	118
11.1.	Fâtîha Sûresinin İsimlendirilmesi Meselesi	118
SONUÇ.....		121
KAYNAKLAR		127
EKLER		134

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	bin (oğul)
Bk./bk.	bakınız
çev.	çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicri
Hz.	Hazreti
haz.	hazırlayan
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	karşılaştırınız
nşr.	neşreden
ö.	ölüm tarihi
İFAV	M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları
No	numara
s.	sayfa
thk.	tahkik eden
t.y.	basım tarihi yok
ts.	tarihsiz
vb./vs.	ve benzeri/vesaire
vr.	varak
Yay.	Yayınları/yaymevi

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

İslâm tefsir geleneğinde muhtevası, yöntemi, üslûbu ve kaynakları ile tefsir literatürüne yön vermiş bazı klasik eserler bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bunların önde gelenlerinden biri de Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* adlı muhalled eseridir. Başta belâgat ilimleri olmak üzere nahiv, sarf, isticlak ve sözlükbilim gibi dil ilimlerini, rivayetleri ve Kur'an ilimlerini ustaca kullanan Zemahşerî, kendisinden sonraki müfessirleri ciddi manada etkilemiştir. Nitekim Zemahşerî'den sonra kaleme alınan neredeyse bütün tefsir eserlerinde *el-Keşşâf* etkisi bariz bir şekilde gözlemlenmektedir.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, müstakil tefsir eserlerine kaynaklık etmesinin yanı sıra tefsir geleneğinde şerh-hâşiye yazımının gelişmesine de kaynaklık etmiştir. Zira *el-Keşşâf* metni üzerine şerh, hâşiye, reddiye, muhakeme, talik, tahrîc ve muhtasar gibi farklı kategorilerde metinler kaleme alınmıştır. Sadüddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürânî (ö. 816/1413) gibi İslâm düşüncesine damgasını vuran müteahhir dönem âlimleri de *el-Keşşâf*'tan müstağni kalamayarak yazdıkları şerhlerle *el-Keşşâf* literatürüne eklenmişlerdir.

Müteahhir dönem ulemasının önemli isimlerine hocalık yapmış olan Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) de *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* adlı eseriyle bu literatüre katkı sunmuştur.¹ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* taki ibarelerini çeşitli ilimler çerçevesinde şerh edip ilave açıklamalarda bulunan şârih Râzî, Şâfiî-Eşarî olmasına rağmen *el-Keşşâf*'taki itizâl unsurlarına karşı reddiyeci bir tavır sergilememiştir.² Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik ender rastlanan itirazları genelde tefsir yorumları, i'râb vecihleri ve kelime analizlerine yönelik olmuştur.

Şârih Kutbüddin er-Râzî'nin şerhteki ilave açıklamalarına, tespitlerine ve bu tespitleri desteklemek için kullandığı argümanlara yönelik Cemâleddin el-Aksarâyî (ö.

¹ Kutbüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 146), 1a-454a.

² M. Taha Boyalık, "Tefsir Şerh-Hâşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf'ı", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/2 (2019), 139-160.

791/1388) birtakım itirazlarda bulunmuştur. Aksarâyî ekseriyetle yöntemsal olan itirazlarını *el-İ'tirâzât alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Kutb* adlı eserinde derlemiştir.³

el-Keşşâf literatürüne bir muhakeme ve bir de şerh türünden iki farklı eserle eklemlenen Abdülkerim b. Abdülcebbâr (ö. 831/1427 [?]), Râzî ve Aksarâyî arasında hakemlik yapmak maksadıyla ilk olarak *el-Muhâkemât beyne Hâşiyeti Kutbiddîn er-Râzî ale'l-Keşşâf ve beyne İ'tirâzâtı Cemâlidîn el-Aksarâyî* adlı eserini kaleme almıştır.⁴ İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki asıl amacı, Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelik itirazlarının geçersizliğini açığa çıkarmak; Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik itirazlarına ise Zemahşerî cihetinden cevaplar vermektir. İbn Abdülcebbâr *el-Muhâkemât*'tan sonra *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı ikinci bir eser daha kaleme almıştır.⁵ Bu eserde kendisinden önceki şerh ve haşiyelerden çokça istifade eden İbn Abdülcebbâr, aynı zamanda *el-Muhâkemât*'taki bazı muhakemelerine de yer vermiştir.

Bu çalışmanın asıl odak noktası, İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki ulûmu'l-Kur'ân muhakemeleri olduğu için *Hâşiyetü'l-Keşşâf* üzerinde durulmayacaktır. Zira her iki eserin telif sebebi birbirinden farklıdır. İbn Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ta doğrudan Aksarâyî'nin itirazlarını hedef alırken *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta yer yer Aksarâyî'nin itirazlarını kullanmıştır. Bu durum, muhakeme ve şerh türleri arasındaki farkı göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Diğer yandan, Aksarâyî'ye yönelik bir reddiye izlenimi veren *el-Muhâkemât*'ın bazı noktalarda Râzî'nin itirazlarına karşı bir Zemahşerî savunusuna da dönüştüğü tespit edilmiştir. Bu durumu destekleyen en önemli kanıt, İbn Abdülcebbâr'ın, *yumkinu en yucâbe min tarafi'l-musannif* ifadesini kullanarak yaklaşık otuz muhakemede Zemahşerî'yi savunmasıdır. Buna benzer örnekler, ikinci bölümde incelenen muhakemeler arasında da yer almaktadır. Söz konusu bu tür muhakemelerin detaylı bir şekilde incelenmesi *el-Muhâkemât*'ın farklı bir özelliğini gün yüzüne çıkaracaktır.

İki bölüm olarak planlanmış olan tezin ilk bölümünde önce Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın daha önce ayrıntılı olarak ele alınmamış olan hayatına ve çalışmalarına

³ Cemâleddin Muhammed Aksarâyî, *el-İ'tirâzât elletî evrede el-İmâm Cemâlidîn el-Aksarâyî alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-İmâm Kutbiddîn er-Râzî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 242), 35a-79a.

⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Muhâkemâtü Abdülcebbârâde beyne Hâşiyeti Kutbiddîn er-Râzî ale'l-Keşşâf ve beyne İ'tirâzâtı Cemâlidîn el-Aksarâyî* (Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 24), 1a-191b.

⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdülkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 296), 1a-289a.

yer verilecektir. O'nun hayatı hakkında tarih ve tabakât türü eserlerde yok denecek kadar az bilgi bulunmuştur. İbn Abdülcebbâr'ın hayat hikayesi kaleme alınırken kendisine ait eserlerin mukaddimelerine, biyografi eserlerine ve yazmalardaki hâmişlere başvurularak bu kaynaklardaki bilgi kırıntıları bir bütün halinde sunulacaktır. İlk bölümün “sıradışı bir hakemlik” başlığı altında önce muhakeme geleneğinden söz edilecek, ardından *el-Muhâkemât* ana hatlarıyla tanıtılacaktır. Burada *el-Muhâkemât*'ın üzerine bina edildiği *el-Keşşâf*, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* ve *el-İ'tirâzât* adlı eserlere kısaca değinildikten sonra *el-Muhâkemât*'ın genel özellikleri, kaynakları, yöntemi, literatürdeki yeri ve yazma nüshaları ele alınacaktır.

İkinci bölümde, doğrudan veya dolaylı olarak ulûmu'l-Kur'ân ile ilişkilendirilebilecek muhakemeler incelenecektir. Her bir Kur'ân ilmi müstakil başlıklarda ele alınacaktır. Vahiy, kırâat, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, kıyasu'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, hurûf-i mukattaa, münâsebâtü'l-Kur'ân ve esmâü's-süver başlıkları altında ilgili Kur'ân ilimlerine dair yapılan tartışmalar gerektiğinde alt başlıklar da oluşturularak ele alınacaktır. Yöntem olarak önce ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerden istifade edilerek muhakemenin bağlamına uygun bir şekilde ilgili Kur'ân ilminden bahsedilecek, ardından sırasıyla Zemahşerî'nin ilgili açıklamalarına, Râzî'nin bunlara yönelik izahlarına, ilave açıklamalarına ve varsa itirazlarına, Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelttiği itirazlara ve nihayet İbn Abdülcebbâr'ın muhakemelerine yer verilecektir. Müelliflerin ilgili ifadeleri sunulduktan sonra değerlendirme ve tahliller yapılacaktır. Râzî'nin açıklamalarına, Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelik itirazlarında haklı olup olmadığına, İbn Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'nin itirazlarını geçersiz kılacak cevaplar üretip üretmediğine ve Zemahşerî cihetinden verdiği cevaplarda başarılı olup olmadığına dair tespitler sunulacaktır. Ayrıca müellifler arasında Kur'ân ilimlerine dair gerçekleşen tartışmaların, ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe tam olarak nerede durduğuna dair değerlendirmeler de yapılacaktır. Çalışmanın sonuç bölümünde birinci ve ikinci bölümdeki bulgulara ve müstakil çalışmalara konu edilmesi gerektiği düşünülen meselelere yer verilecektir.

Bu araştırmanın temelinde, dökümantasyon ve kronolojik olarak inceleme yöntemlerine başvurulacaktır. İlk olarak İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ına konu olan ulûmu'l-Kur'ân muhakemeleri Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, Râzî'nin *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*¹ ve Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ından tespit edilip kronolojik olarak

sunulacaktır. Ardından İbn Abdülcebbâr'ın muhakemeleri çerçevesinde söz konusu tartışmalar, zaman zaman ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatürü ile de mukayese edilerek, bir süreklilik içerisinde incelenecektir.

2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi

Abdülkerim b. Abdülcebbâr ve *el-Muhâkemât* adlı eserinin incelendiği birinci bölümde ve Kur'ân ilimlerine dair muhakemelerin incelendiği ikinci bölümde, Abdurrahman İsmail Halîl et-Temîmî'nin (bundan sonra muhakkik Temîmî) 2016 yılında Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'nde hazırlamış olduğu doktora tezinden istifade edilmiştir. *el-Muhâkemât li Abdilkerîm b. Abdilcebbâr et-Tebrîzî: Dirâse nahviyye me'â tahkîki'l-kitâb* şeklinde kayıtlı olan bu tezin ikinci bölümünde *el-Muhâkemât*'ın tahkikli metni yer almaktadır. Çalışmanın ana kaynağı olan *el-Muhâkemât*'a yapılan atıflarda, söz konusu tezdeki tahkikli metin kullanılmayacaktır. Bunun başlıca sebepleri arasında *el-Muhâkemât* metnindeki hiçbir Kur'ân âyetinin tahkik metninde gösterilmemiş olmasıdır. Ayrıca tezde sayfa numaraları da bulunmamaktadır ki bu husus, referans gösterimini oldukça güçleştirmektedir. Bir diğer önemli sebep ise tezin yayınlanmamış olmasıdır.⁶ Yayınlanmamış bu teze ulaşmanın güç olduğu değerlendirilerek *el-Muhâkemât* metnine yönelik atıflar için nitelikli bir elyazması (Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, nr. 24) kullanılacaktır.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*¹ ve Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*¹ ana metin *el-Muhâkemât*'ta muhakemeye konu edilen tartışmalar kapsamında kısaca alıntılanmıştır. Açıklamalar ihtisar edilerek alıntılandığından, metinleri *el-Muhâkemât*'tan tam anlamıyla takip etmek mümkün değildir. Bundan dolayı söz konusu üç metnin orijinalleri her zaman için göz önünde bulundurulacaktır.⁷

Kur'ân ilimlerine dair muhakemelerin incelendiği ikinci bölümde, müellifler arasındaki tartışmalar incelenmeden önce, ulûmu'l-Kur'ân literatüründen istifade

⁶ Teze ulaşmak için tez yazarına ve tezin kayıtlı olduğu enstitü, fakülte, üniversite ve kütüphanelere müracaat ettik ancak hiçbirinden geri dönüş alamadık. En son tez danışmanına ulaşma yolunu denedik ve bu çabamız olumlu sonuçlandı. Teze ulaşmamızı sağlayan tez danışmanı Prof. Dr. Akîl Rahîm Ali el-Lâmî Bey'e müteşekkirimiz.

⁷ Atıflar için *el-Keşşâf*'ın Türkiye Yazma Eserler Kurumu baskısı; Râzî şerhinin bir elyazması (Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 146) ve Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ının bir elyazması (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 242) kullanılacaktır.

edilerek muhakemelere giriş yapılmıştır. Bu doğrultuda Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı en sık kullanılan kaynaklar olmuştur. Öte yandan, konu bütünlüğü dikkate alınarak zaman zaman müstakil Kur'ân ilimleri eserleri ve tefsir literatüründen de istifade edilmiştir. Ayetlerin tercümeleri için ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâli kullanılmıştır.

Yurt içi ve yurt dışında yapılan tarama ve incelemeler neticesinde, *el-Muhâkemât*'taki ulûmu'l-Kur'ân muhakemelerinin herhangi bir çalışmaya konu edilmediği tespit edilmiştir. Genel anlamda, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ve *el-Muhâkemât* adlı eserine dair bir doktora tezi,⁸ bu tezden üretilmiş iki makale⁹ ve bir bildiri metni¹⁰ kaleme alınmıştır. Ayrıca *el-Muhâkemât*, iki müstakil kitapta¹¹ ve bir makalede¹² alt başlık olarak konu edilmiştir.

el-Muhâkemât üzerine yazılan doktora tezi iki ana kısımdan müteşekkildir. Birinci kısım beş ana başlığa ayrılmıştır. İlk başlıkta Zemahşerî, Râzî, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın hayatlarına ve eserlerine; ikinci başlıkta *el-Muhâkemât*'ın genel özelliklerine; üçüncü başlıkta, *el-Muhâkemât*'taki kelime (isim, fiil ve harf) bahislerine; dördüncü başlıkta *el-Muhâkemât*'taki nahiv meselelerine ve son başlıkta *el-Muhâkemât* nüshalarının tanıtımına ve tahkikte kullanılan yöntemeye yer verilmiştir. Birinci kısımda sunulan bulgu ve tespitlerin *el-Muhâkemât*'taki yerlerine atfedilmemesi, kaynak takibini oldukça zorlaştırmaktadır. *el-Muhâkemât*'taki konu çeşitliliğinden söz edilirken kelâm disiplinine dair muhakemelerden hiçbir şekilde söz edilmemesi bir eksiklik olarak

⁸ Abdurrahman İsmail Halîl et-Temîmî, *el-Muhâkemât li Abdilkerîm b. Abdilcebbâr et-Tebrîzî: Dirâse nahviyye meâ tahkîki'l-kitâb* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2016).

⁹ Bu iki makalenin yazarlarından biri doktora tezinin danışmanıdır. Makaleleri, büyük oranda doktora tezindeki dirase kısmından alıntılar şekillendirmiştir. Her iki makale de *el-Muhâkemât*'taki bazı nahiv bahislerine dair tartışmaları içermektedir. Söz konusu makaleler için bk. Akîl Rahîm el-Lâmî-Abdurrahman İsmail Halîl et-Temîmî, “Mebâhis nahviyye fî kelîmi'l-Arabiyye fî kitâbi'l-Muhâkemât li Abdilkerîm et-Tebrîzî”, *Mecelletü'l-adâb* 118 (2016); Akîl Rahîm el-Lâmî-Abdurrahman İsmail Halîl et-Temîmî, “es-Sinâetü'n-nahviyye ve'l-manâ fî kitâbi'l-Muhâkemât li Abdilkerîm et-Tebrîzî”, *Mecelletü'l-adâb* 121 (2017).

¹⁰ İsmail Bayer, “Yüzyılları Aşan Tartışma: Abdülkerîm b. Abdülcebbâr Hakemliğinde; Zemahşerî, Kutbüddîn er-Râzî ve Cemâleddîn el-Aksarâyî Arasındaki Tefsir Tartışmaları”, *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet) Tam Metin Kitabı*, ed. Mehmet Sami Yıldız vd. (Konya: Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017), 424-444.

¹¹ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, 2019), 164-168; M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 143-146.

¹² Mesut Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.

addedilebilir. Öte yandan şerh, itiraz ve muhakemeler konusunda yöntemsel açıdan analizler yapılmamış; müellifler arasındaki ilmi diyalog üzerinde ciddi manada durulmamıştır. Birinci kısımdaki diğer eksikliklere yeri geldikçe işaret edilecektir. Tezin ikinci kısmında ise *el-Muhâkemât* metni, tezin sonuç kısmı ve çeşitli fihristler yer almaktadır. İkinci kısımda, *el-Muhâkemât*'taki âyet alıntılarının tahkik metninde gösterilmemesi bir eksiklik addedilebilir. Bu tür eksikliklere rağmen tezin emek ürünü bir çalışma olduğu ifade edilmelidir.

Türkiye'de *el-Muhâkemât* üzerine yapılmış tek müstakil çalışma bir sempozyum bildiri metnidir. İsmail Bayer, “Yüzyılları Aşan Tartışma: Abdülkerîm b. Abdülcebbâr Hakemliğinde; Zemahşerî, Kutbüddîn er-Râzî ve Cemâleddîn el-Aksarâyî Arasındaki Tefsir Tartışmaları” adlı çalışmasını, *el-Keşşâf* mukaddimesi ile sınırlandırıp mukaddime üzerinden gerçekleştirilen tartışmaların bir tanıtımı olarak nitelendirmiştir. Söz konusu bildiri metninde *el-Muhâkemât*'a atıf için kullanılan nüsha (Fâtih, nr. 642) nitelikli bir nüsha değildir. Ana hatlarıyla yapılan incelemede genel bazı yargılarda bulunulmuştur. Yazar, sonuç bölümünde, şârih ve muhaşşilerin taraflı söylemlerini, taassuba ve reddiyeye olan düşkünlüklerini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'taki ilmi olmayan üslûbuyla ilişkilendirmiştir. Râzî'nin Zemahşerî'yi, Aksarâyî'nin ise her ikisini de eleştirdiğini ve İbn Abdülcebbâr'ın aralarında hakemlik yapıp Râzî'yi savunduğu ifade edilmiş fakat bu konuda ayrıntılı bir inceleme yapılmamıştır. Yazarın çalışmasını “küçük bir tanıtım”¹³ olarak nitelendirmesine rağmen yaptığı genellemeler tartışma konusudur. Zira elde ettiğimiz verilere göre, Râzî yer yer Zemahşerî'ye yönelik itirazlarda bulunsada onun asıl maksadı Zemahşerî'nin ifadelerini dil ve belâgat ilimleri muvacehesinde şerh edip ilave açıklamalarda bulunmaktır. Aksarâyî'nin temel maksadı ise yalnızca Râzî'nin şerhine yönelik itirazlarda bulunmaktır. Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ı telif sebebi ise bu çalışmanın esas bulguları arasında yer almaktadır. Bu hususlara ileride ayrıntılarıyla değinilecektir.

Mesut Kaya, *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerini incelediği eserinde Kutbüddîn er-Râzî, Cemâleddîn el-Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ı müstakil başlıklar altında ele almıştır.¹⁴ Ele alınan her bir eserin muhtevasına dair bilgi sunmak maksadıyla bazı

¹³ Bayer, “Yüzyılları Aşan Tartışma”, 426.

¹⁴ Kaya, *Tefsir Geleneginde el-Keşşâf*, 164-168.

meseleler incelemeye tabi tutulmuştur. Ayrıca Kaya, genel olarak İslâmî ilimlerde ve özelde tefsir tarihinde telif edilmiş muhakeme türü eserleri müstakil bir makalede incelemiştir.¹⁵ Bu makalede Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ına da örnek bir tartışma üzerinden yer vermiştir. Son olarak Taha Boyalık, *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerini ele aldığı eserde Kutbüddin er-Râzî, Cemaleddin el-Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a dair alt başlıklara yer vermiştir.¹⁶ Eserde *el-Keşşâf* şârih ve muhaşşîleri kısaca tanıtılmış ve literatürdeki yerlerine, kaynaklarına ve yöntemlerine dikkat çekilmiştir. Eserin ikinci bölümünde ise iki örnek tartışma üzerinden muhteva ilişkileri bir süreklilik içerisinde kronolojik olarak sunulmuştur. Kaya ve Boyalık, söz konusu çalışmalarında, *el-Muhâkemât*'ı tanıtıcı bilgilerle sunup detaylı incelemeleri müstakil çalışmalara bırakmışlardır. Kaya ve Boyalık'ın çalışmaları tez yazım sürecinde başlıca kaynaklarımız arasında yer almıştır.

¹⁵ Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği”, 20-23.

¹⁶ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 143-146.

BİRİNCİ BÖLÜM:

ABDÜLKERİM B. ABDÜLCEBBÂR VE *EL-MUHÂKEMÂT*'İ

1. Bir Osmanlı Âlimi: Abdülkerim b. Abdülcebbâr

el-Muhâkemât müellifi İbn Abdülcebbâr hakkında yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Bu bölümde, yazma eserler üzerindeki kayıtlardan, tabakat ve tarih kitaplarındaki küçük bilgilerden hareketle bir hayat hikayesi sunulmaya gayret edilecektir. İbn Abdülcebbâr'ın hayat hikayesi *el-Muhâkemât*'ın telif süreciyle de irtibatlandırılarak bulunduğu şehirlere ve hoca-talebe ilişkilerine de değinilecektir.

1.1. Hayat Hikayesi

Tam adı Abdülkerim b. Abdülcebbâr b. İbrahim b. Kerîşân et-Tebrîzî'dir.¹⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a ait bazı eserlerin yazma nüshalarında Abdülcebbârzâde¹⁸ şeklinde anıldığı da görülmektedir. Onun için Dîmaşkî ve Irâkî nisbeleri de kullanılmıştır.¹⁹ Vefat tarihi tam olarak bilinmemekle beraber bazı biyografik eserlerin verdiği bilgilere göre 831/1427 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Biyografi ve tabakât türü eserlerde İbn Abdülcebbâr'ın hayatı hakkında çok sınırlı bilgi bulunmaktadır. Burada sunulan bilgiler, kendisine ait iki eserden, bazı biyografi kitaplarından ve bazı nüshalardaki hâmiş notlarından elde edilmektedir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserinin ferağ kaydında eserini hicri 825 yılında tamamladığını kaydetmiştir. O, bu eserini “dekkâketü'r-rikâb” denilen altmış ve yetmiş yaş arasında kaleme aldığını belirtmiştir.²¹ Öte yandan, Necmeddin b. Fehd (ö. 885/1480), *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ* adlı eserinde

¹⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın tam adına ilk olarak tarihçi Sehâvî yer vermiştir. Bk: Şemseddin Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), IV, 310. Muhakkik Temîmî de Sehâvî'yi kaynak olarak göstermiştir. Bk. et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 16.

¹⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 1a.

¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fatih, nr. 605) kayıtlı bir *Hâşiyetü'l-Keşşâf* nüshasının zahriyesinde “ed-Dîmaşkî” nisbesi kullanılmıştır. Yine Süleymaniye Kütüphanesi'ne (Ayasofya, nr. 363) kayıtlı *Hâşiyetü'l-Keşşâf* nüshasının zahriyesinde “el-İrâkî” nisbesi kullanılmıştır. Son dönemde telif edilen bir eserde de “ed-Dîmaşkî” nisbesi yer almaktadır. Bk: Andrew J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 309-310.

²⁰ Muhakkik Temîmî, bizim ulaştığımız bazı kaynaklara ulaşamamış olsa da Sehâvî'nin naklettiği bilgiyi esas alıp vefat tarihi olarak hicri 831'den sonrasını göstermiştir. Bk. et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 23.

²¹ Bk. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdülkerim ale'l-Keşşâf* (Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 296), 289a. Ayrıca bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 146.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'dan söz eder. Mekke şehrindeki önemli hadiseleri kronolojik olarak kaydeden tarihçi İbn Fehd, hicri 831 yılında Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın hac yaptığını ifade etmiş; ayrıca hacdan sonra Şam'a giden bir kervanda yer aldığını bildirmiştir.²² Tarihçi Şemseddin Sehâvî (ö. 902/1497) *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* adlı eserinde İbn Abdülcebbâr'ın hicri 831 yılının Zilhicce ayında 74 yaşında olduğunu bildirmiştir.²³ Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Abdülcebbâr'ın doğum tarihinin hicri 757 olduğu²⁴ ve hicri 831 yılında Mekke'de hac farızasını yerine getirdikten sonra Şam'a gittiği anlaşılmaktadır.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın nerede doğup büyüdüğü, ilim tahsilini nerede yaptığı ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir. Bununla birlikte elimizdeki veriler doğrultusunda hayatını hangi şehirlerde geçirdiğine dair bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Nitekim Tebrîzî nisbesinden hareketle Abdülkerim'in bugünkü İran topraklarında doğup büyüdüğünü söylemek mümkündür.

İbn Abdülcebbâr'ın, hayatının ilerleyen dönemlerinde Osmanlı topraklarına intikal ettiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ın mukaddimesinde, uzunca bir medhiyenin ardından eserini I. Mehmed Çelebi'ye (ö. 824/1421) ithaf etmiştir.²⁵ Osmanlı topraklarına intikal ettiği ve burada ilmi faaliyetlerde bulunduğunu kanıtlayan en önemli faktör ise bir derkenar notunda yer alan bilgilerdir. Nitekim İbn Abdülcebbâr'ın *Hâşiyetü'l-Keşşâf*²⁶ adlı eserinin bir nüshasına şu not düşülmüştür:

Bu eseri (*el-Muhâkemât*)²⁷ tek bir cild halinde gördüm. İlk cümlesi şöyle idi: "Hamd, kullarını yokluğun karanlığından varlığın aydınlığına çıkaran, onları, cömertliği ve faziletiyle cehaletin en düşük mertebelerinden ilmin en yüksek mertebelerine çıkaran Allah'adır...". Müellif bu eserini (*el-*

²² Necmeddin İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*, nşr. Abdülkerim Ali el-Bâz (Mekketü'l-mükerreme: Merkezü ihyâi't-türâsil-islâmî, 1988), 4, 26.

²³ Sehâvî bu bilgiyi, Necmeddin İbn Fehd'in oğlu İzzeddin İbn Fehd'ten (ö. 922/1516) naklettiğini bildirmiştir. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, IV, 310.

²⁴ Benzer bir tespit için bk. et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 17.

²⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 3a.

²⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ı telif ettikten sonra kaleme aldığı ikinci bir eserdir. Bu eserin mukaddimesinde *el-Muhâkemât*'ın telif sebebinden söz edildiği gibi ona çokça atıflar da söz konusudur.

²⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserinin mukaddimesinde eserin telif sürecinden söz ederken daha önce telif ettiği *el-Muhâkemât*'a da değinir. Notu düşen kişi *el-Muhâkemât*'a işarette bulunarak yukarıdaki açıklamayı kaydeder.

Muhâkemât) Bursa’da, Sultan Mehmed b. Sultan Bayazid b. Sultan Murad Han döneminde telif etmiştir.²⁸

Notu düşen kişi müstensih veya kitabı mütalaa eden başka biri olabilir. Her iki ihtimalde de Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın *el-Muhâkemât* adlı eserini Bursa’da I. Mehmed Çelebi döneminde telif ettiği anlaşılmaktadır. Bursa’da bulunduğunu kanıtlayan bir diğer karine ise *el-Muhâkemât*’ın dîbâcesindeki ithaf bölümünde bulunmaktadır. Zira İbn Abdülcebbâr, ilmin ve âlimlerin kıymetini, fâzılların ve bilginlerin mertebelerini bilen, ilmi ve ilim ehlini şereflendiren, cehaleti ve cehalet ehlini zelil kılan Sultan I. Mehmed Çelebi’ye ulaşmak için fırsat kolladığını; uzun bir müddet sonra da sultanın bulunduğu şehre yöneldiğini bildirmektedir.²⁹ Buradan hareketle İbn Abdülcebbâr’ın bu dönemde Bursa’daki herhangi bir Osmanlı medresesinde müderrislik yapmış olması da muhtemeldir. Böylece Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın İran topraklarında doğduğu (Tebriz), ardından Osmanlı topraklarında ilmi faaliyetlerde bulunduğu (Bursa), ömrünün sonlarında hac yapmak üzere Hicaz’a gittiği (Mekke) ve son olarak hac yaptıktan sonra Şam’a giden bir kervanda bulunduğu anlaşılmaktadır.

el-Muhâkemât adlı eserinden sonra hicri 825 yılında kaleme aldığı *Hâşiyetü’l-Keşşâf* adlı eserini dönemin Osmanlı padişahı II. Murad’a (ö. 855/1451) ithaf etmemesi dikkat çekicidir. Bu durum, Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın *Hâşiyetü’l-Keşşâf*’ı Osmanlı topraklarında yazmamış olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Ayrıca, *el-Muhâkemât*’ın mukaddimesinde I. Mehmet Çelebi için uzun uzun methiyeler dizen İbn Abdülcebbâr, daha sonra kaleme aldığı *Hâşiyetü’l-Keşşâf* adlı eserinin hâtîme kısmında, eserini yalnızca Allah rızası için telif ettiğine, riyakarlıktan ve kulu yüceltme gibi maksatlardan uzak durduğuna işaret etmiştir.³⁰ Bu durum, İbn Abdülcebbâr’ın idarecilerle arasına mesafe koyduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın Tebriz’de doğup büyümesi, *el-Muhâkemât*’ı bir Osmanlı padişahına ithaf ediyorken *Hâşiyetü’l-Keşşâf*’ı ithaf etmemesi, ömrünün son yıllarını Mekke ve Şam’da geçirmesi -bir ihtimal orada vefat etmesi- onun bir Osmanlı âlimi olmadığı sonucuna götürmemektedir. Osmanlı âlimi olmaya yönelik birtakım

²⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü’l-Keşşâf* (Atıf Efendî nr. 347), vr. 2a.

²⁹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2b.

³⁰ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdülkerim ale’l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 289a.

kriterler³¹ de itibara alınarak Osmanlı coğrafyasında ve özellikle de Bursa’da bulunmasına ve *el-Muhâkemât*’ı I. Mehmet Çelebi’ye ithaf etmesine bakılarak o, bir Osmanlı alimi olarak değerlendirilebilir.

Necmeddin İbn Fehd’in, *İthâfû’l-verâ* adlı eserinde Abdülkerim b. Abdülcebbâr’dan söz ettiği daha önce dile getirilmişti. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Necmeddin İbn Fehd, İbn Abdülcebbâr’dan söz eden ilk tarihçidir. O, İbn Abdülcebbâr hakkında çok az bilgiye yer vermektedir. Bununla birlikte İbn Fehd, İbn Abdülcebbâr’ın Hanefî olduğunu bildiren ilk ve tek kişidir.³² İbn Fehd’in, İbn Abdülcebbâr’ı “Hanefî” olarak kaydetmesi çalışmamız açısından son derece önemlidir. Zira İbn Abdülcebbâr, Hanefî-Şâfiî tartışmalarında mütemadiyen Râzî taraftarlığı yaparak aynı zamanda Şâfiî mezhebini de desteklemiş olmaktadır.³³ Bu durum, İbn Abdülcebbâr’daki Râzî savunusunun, mezhebi aidiyetini gölgede bıraktığını göstermektedir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr’dan söz eden tabakat ve tarih kitapları onun hoca-talebe ilişkilerinden söz etmemiştir. Ancak hoca-talebe ilişkisine yönelik bazı önemli kayıtlar ve ip uçları bulunmaktadır. Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Atıf Efendi, nr. 349) kayıtlı olan *Hâşiyetü’l-Keşşâf* nüshasının zahriyesinde, müstensih tarafından yazılması yüksek ihtimal olan³⁴ önemli bir ibare bulunmaktadır. Bu notta, “Bir kimseden onun Mevlâ Sa’d et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) öğrencilerinden olduğunu işittim.”³⁵ şeklinde bir kayıt düşülmüştür. İbn Abdülcebbâr’ın hicri 757’de doğup 831 yılında hâlâ yaşadığı göz önünde bulundurulursa, bu bilginin tarihsel açıdan doğru olması mümkündür. Bu durumda İbn Abdülcebbâr’ın Bursa’ya gelmeden önce Teftâzânî’nin

³¹ Güney, İstanbul’un fethinden önce telif edilen tefsir eserlerini incelediği makalesinde, “mutlaka Osmanlı siyasi sınırları içerisinde yaşamış olmaları”nı şartlardan biri olarak tayin etmiştir. Bk. Ahmet Faruk Güney, “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”, *Divân İlmi Araştırmalar* 18 (2005), 194. Mertoğlu ise Osmanlı âlimi olma vasfını, Osmanlı topraklarında yetişmeye, buralarda ilim tahsil etmeye ve eserlerini Osmanlı padişahlarına ithaf etmeye bağlamıştır. Ona göre bir âlim bu şartlardan birini sağlıyorsa Osmanlı âlimi şeklinde nitelenebilir. M. Suat Mertoğlu, “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur’an ve Tefsiri Literatürüne Toplu Bir Bakış: Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 53.

³² İbn Fehd, *İthâfû’l-verâ bi-ahbâri Ümmi’l-kurâ*, 4, 26.

³³ Bu çalışma, her ne kadar fikhî muhakemeleri incelemese de ikinci bölümde bu duruma örneklik teşkil edebilecek bazı tartışmalar söz konusudur. Abdülkerim’in Râzî savunusu doğrultusunda Şâfiî mezhebini desteklediği bazı muhakemeler için bk. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 122b, 160a.

³⁴ Zahriyedeki söz konusu ibarenin hattı, eserin geri kalanı ile büyük oranda benzerlik içerisindedir. Bu açıdan söz konusu notun müstensihe ait olması kuvvetle muhtemeldir. İstinsah tarihi hicri 849 olan bu nüshanın müstensihi Süleyman b. İshak b. İbrahim el-Hayrî eş-Şâfiî adlı kişidir. Bk. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü’l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 349), 388a.

³⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü’l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 349), 1a.

bulunduğu Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinde bir müddet kalmış olması muhtemeldir.

el-Muhâkemât nüshalarından birinde İbn Abdülcebbâr'ın hoca-talebe ilişkisine dair önemli bir icâzet metni bulunmaktadır. Söz konusu notta İbn Abdülcebbâr'ın şu ifadeleri yer almaktadır:

Yanımıza geldi ve sohbetiyle müşerref olup hoşnut olduk. Kendisinde liderlik kademelerindeki seçkin vasıfların, bahtiyarlığın ve asaletin belirtilerini hissettik. Yanımızda kısa bir süreliğine *el-Keşşâf*'tan Zehrâveyn'in tefsirlerini okumakla meşgul oldu... Rivayet ederken muteber inceliklere riayet etme koşuluyla bu kitabın icazetini verdim. Ayrıca namazlardan sonra salih dualarında beni unutmamasını şart koştum...³⁶

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın sözünü ettiği kişinin Necmeddin İbn Fehd olması ihtimal dahilindedir. İbn Fehd her ne kadar *İthâfû'l-verâ* adlı eserinde Abdülkerim b. Abdülcebbâr'dan söz etse de yanında tefsir okuduğundan söz etmemiştir. Diğer taraftan, Sehâvî'nin yer verdiği bir rivayette İzzeddin İbn Fehd, babası Necmeddin İbn Fehd'in *Mu'cem*'inden şöyle bir alıntı yapmıştır. “Onun (Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın) bir tefsiri vardır, (ben bu eseri) onun nezaretinde okudum.”³⁷ Buradan hareketle, yukarıdaki parçada İbn Abdülcebbâr'ın yanında bir müddet kalıp Zehrâveyn tefsiri ile işgal eden kişinin Necmeddin İbn Fehd olması muhtemeldir.³⁸

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, tabakat ve biyografi türü eserlerde isim benzerliğinden dolayı başka âlimlerle karıştırılmıştır. Ayrıca eser nispeti konusunda da bazı hatalı kayıtlar bulunmaktadır.³⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) *eş-Şekâ'ikü'n-nü'mâniyye* adlı eserinde Molla Abdülkerim adında birine yer verir. Bu şahıs Sultan II. Murad Han (Gazi) (ö. 855/1451) döneminde yaşayıp ilim tahsil etmiş, ardından müderrislik yapmıştır. Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) döneminde de kadılık ve müftülük gibi vazifelere getirilmiştir. Daha sonra Sultan II. Bayezid Han (ö. 918/1512)

³⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*, (Süleymaniye, nr. 190), 1a.

³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi*, IV, 310.

³⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 19.

³⁹ Bazı hatalı kayıtlar için bk. Mehmet Çiçek, “Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçır vd., 2011, 315-328.; Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-tenzil Hâşîyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 62.

döneminde vefat etmiştir. Taşköprizâde'nin aktardığına göre Molla Abdülkerim, Alâeddin et-Tûsî'den (ö. 887/1482) ve Mehmed Şah Fenârî'nin (ö. 839/1435 [?]) öğrencisi Sinân el-A'cemî'den (ö. [?]) ders okumuştur.⁴⁰ Taşköprizâde, Molla Abdülkerim'e *el-Keşşaf* ile ilgili herhangi bir çalışma nispet etmemiş, vefat tarihini de belirtmemiştir. Taşköprizâde'nin zikrettiği Molla Abdülkerim'in, Abdülkerim b. Abdülcebbâr olma ihtimali yoktur. Zira Taşköprizâde'nin aktardığına göre Molla Abdülkerim, II. Bayezid Han (ö. 918/1512) devrinde vefat etmiştir. Esasında Taşköprizâde, Molla Abdülkerim'i, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ile karıştırmamıştır. Ancak daha sonraki tarihçiler Taşköprizâde'nin aktardığı bilgilere atıfla bazı hatalı bilgilere yer vermişlerdir.

Kâtip Çelebi⁴¹ (ö. 1067/1657) *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl* adlı eserinde Taşköprizâde'nin *eş-Şekâ'ik*'te yer verdiği bilgilere atıfta bulunmakla kalmamış bazı ilave açıklamalarda da bulunmuştur. Kâtip Çelebi'nin ilave açıklamaları bazı karmaşıklıklara sebebiyet vermiştir. Zira Kâtip Çelebi'nin *Süllemü'l-vüsûl*'de, *eş-Şekâ'ik*'e atıfta bulunarak aktardığı bilgiler ile *eş-Şekâ'ik*'teki bilgiler arasında birtakım farklılıklar vardır. Mesela Kâtip Çelebi, biyografisini verdiği şahsı, *eş-Şekâ'ik*'te zikredildiği gibi Molla Abdülkerim şeklinde değil, Abdülkerim b. Abdülcebbâr er-Rûmî şeklinde zikretmiştir. Ayrıca onun hicri 900'lü yıllarda Edirne'de vefat ettiğini aktarmıştır.⁴² Taşköprizâde biyografisini verdiği Molla Abdülkerim'in yalnızca *Telvîh Hâşiyesi*'nden söz ediyorken;⁴³ Kâtip Çelebi, Abdülkerim b. Abdülcebbâr şeklinde yer verdiği kişiye *Telvîh Hâşiyesi*'nin yanı sıra birçok eser nispet etmiştir. Bunların arasında

⁴⁰ Taşköprizade, Molla Abdülkerim'in kendi dönemindeki önemli şahsiyetlerle olan ilişkisine de yer verir. Buna göre, Sultan Murad Han'ın emiri olan Muhammed Ağa, Molla Abdülkerim'i, Vezir Mahmut Paşa'yı ve Molla İyâs'ı çok küçük yaşlardayken onları yaşadıkları yerden alıp kendi hizmetine almıştır. Daha sonra Muhammed Ağa, üçünün de tahsili ile ilgilenmiş ve Mahmud'u Murad Han'a göndermiş. Murad Han ise Mahmud'u oğlu Sultan Fatih'e göndermiş ve Mahmut, Sultan Fatih ile beraber büyümüş. Sultan Fatih padişah olunca da Mahmut onun veziri olmuş. Mevla Abdülkerim ise tamamen ilim ile ilgilenmiş, faziletiyle şöhret kazanıp yukarıda belirttiğimiz alimlerin yanında ders okumuştur. Daha fazlası için bk. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1395), I, 95-96. Ayrıca bk. Mehmet İpşirli, "Molla Abdülkerim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2020), 30/239.

⁴¹ *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Râzî'nin bir şerhi olduğunu, Aksarâyî'nin ona itirazlar yazdığını ve Abdülkerim'in de hakemlik yaptığını kaydederek bilgileri doğru bir şekilde aktarmıştır. Bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1941), II, 1478.

⁴² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*, nşr. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaût-Sâlih Sa'dâvî Sâlih (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2010), II, 298.

⁴³ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 95.

Âl-i İmrân sûresinin sonuna kadar tahşiye ettiği bir *el-Keşşâf Hâşiyesi* de bulunmaktadır. Hâşiyenin telif edildiği zamanı da hicri 825 olarak vermiştir.⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Kâtip Çelebi, âlimler arasındaki zaman farkını irdelemeden Taşköprizâde'nin yer verdiği Molla Abdülkerim'i, müellifimiz İbn Abdülcebbâr ile karıştırmıştır.⁴⁵ *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde bilgileri doğru naklettiği halde *Süllemü'l-vüsûl*'de bazı karışıklıklara sebebiyet verecek şekilde aktarmış olması dikkat çekicidir. En nihayetinde, Kâtip Çelebi'nin *Süllemü'l-vüsûl* adlı eserinde konuyla ilgili aktarmış olduğu bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.

Taşköprizâde'nin Molla Abdülkerim şeklinde yer verdiği kişi hakkında da bazı kafa karıştırıcı bilgiler yer almaktadır. Tarihi kaynaklarda Abdülkerim b. Abdullah er-Rûmî,⁴⁶ Molla Abdülkerim,⁴⁷ Molla Abdülkerim Efendi,⁴⁸ Abdülkerim b. Nurullah⁴⁹ şeklinde farklı isimlerle kayıt altına alınmış olsa da bunların aynı kişi olması muhtemeldir. Kaynaklarda genelde Abdülkerim b. Abdullah er-Rûmî olarak geçen Molla Abdülkerim'in vefat tarihi de farklı şekillerde kaydedilmiştir. Net bir tarih olarak hicri 874⁵⁰ veya hicri 895⁵¹ şeklinde kaydedildiği gibi, bazı kaynaklarda Sultan II. Bayezid döneminde hicri 900'lü⁵² yıllar şeklinde daha geniş bir zaman dilimine işaret edilmiştir. Molla Abdülkerim'e eser nispetinde de birtakım hatalı kayıtlar tespit

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, II, 299.

⁴⁵ Bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 146.

⁴⁶ Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Dârü's-saâde, 1906), 101; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), I, 611; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), V, 317; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetü nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988), I, 297; Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemü şâmilî'l-esmâ'il-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ* (Ebûzabî: el-Mecmau's-sekâfî, 2004), III, 1459.

⁴⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, I, 95.

⁴⁸ İpşirli, "Molla Abdülkerim Efendi", 30/30, 239.

⁴⁹ Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", *Divan*, (Ocak 1991), 259.

⁵⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, I, 611; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, V, 317; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*, I, 297; Habeşi, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemü şâmilî'l-esmâ'il-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ*, III, 1459; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", 259.

⁵¹ İpşirli, "Molla Abdülkerim Efendi", 30/30, 239.

⁵² el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 101; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, V, 317.

edilmiştir. Bazı kaynaklarda⁵³ Sadeddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Hâşiye ale'l-Keşşâf* adlı eserine, diğer bazılarında⁵⁴ ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserine bir hâşiye kaleme aldığı bildirilmektedir. Ancak bu bilgiler hatalıdır. Zira Molla Abdülkerim, Teftâzânî'ye veya Cürcânî'ye değil; Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî* adlı eserine *Muallekâtü Mevlânâ Abdülkerim alâ Hâşiyeti Şerhi'l-Keşşâf li-Mevlânâ Ali Kuşçî*⁵⁵ adlı ta'lika türünden bir eser kaleme almıştır.⁵⁶ En nihayetinde Abdülkerim b. Abdülcebbâr ve Molla Abdülkerim *el-Keşşâf*'a şerh, hâşiye, muhakeme ve tâ'lika türünden eserler telif ederek literatüre eklemlenmiş iki farklı isimdir.

1.2. Çalışmaları

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a aidiyetinde şüphe bulunmayan iki eser bulunmaktadır.⁵⁷ İlk eser, bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden *el-Muhâkemât*'tır. İkincisi ise *el-Muhâkemât*'tan sonra telif edilmiş olan *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserdir.⁵⁸ Böylece Abdülkerim b. Abdülcebbâr, bir muhakeme ve bir de şerh türünden iki eserle *el-Keşşâf* literatürüne eklemlenmiştir. *el-Muhâkemât*'ın müellif nüshası tespit edilememiş ancak müellifin hayatta olduğu tarihlerde istinsah edilmiş birçok nüshası günümüze ulaşmıştır.

⁵³ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, V, 317; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*, I, 297.

⁵⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, I, 611; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi: Mu'cemü şâmilü'l-esmâ'il-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ*, III, 1459; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", 259.

⁵⁵ Bu esere dair iki nüsha tespit edilmiştir. Atıf Efendi Kütüphanesi, 2793 numaralı nüshanın 19a sayfasında *Hâzihî risâle li-Mevlânâ Abdülkerim* kaydı bulunmaktadır. Murad Molla, 269 numaralı nüshanın 169a sayfasında ise *Muallekâtü Mevlânâ Abdülkerim alâ Hâşiyeti Şerhi'l-Keşşâf li-Mevlânâ Ali Kuşçî* kaydı yer almaktadır. Murad Molla nüshasının kütüphane kaydında "İbn Abdülcebbâr Abdülkerim" yer almaktadır. Bu bilgi hatalıdır. Bk: Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 160-161.

⁵⁶ Karışıklığın olduğuna dair tespitler için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 146.

⁵⁷ Abdülkerim'e bir tefsir eseri de nispet edilmektedir. *el-Muhâkemât* ve *Hâşiyetü'l-Keşşâf* tan söz etmeyen Sehâvî, İbn Fehd'in Abdülkerim'den tefsir okuduğuna dair bir rivayete yer vermiştir. İbn Fehd'in, *el-Muhâkemât*'ı Abdülkerim'in nezaretinde okumuş olmasını dikkate alırsak, sözü edilen tefsir eserinden *el-Muhâkemât*'ın kastedildiğini söyleyebiliriz. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi*, IV, 310.

⁵⁸ Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (ö. 1095/1684'ten sonra) *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde *Keşfü'z-zunûn*'a atıfta bulunarak Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın yalnızca *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserine yer verir. Bk. Ahmed b. Muhammed el-Ednevi (Edirnevî), *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hazî (Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997), 430. Kaynaklarda hem *el-Muhâkemât*'tan hem de *Hâşiyetü'l-Keşşâf* tan söz eden ilk eser Âdil Nüveyhiz'in *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır* adlı eseridir. Bk. Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*, I, 297.

Hâşiyetü'l-Keşşâf adlı eserin ise başta müellif nüshası olmak üzere dokuzdan fazla nüshası günümüze ulaşmıştır.

Bazı ikincil kaynaklar *el-Muhâkemât*'ın ve *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ın muhtevasını ve telif sebebini incelemeksizin yalnızca kapak sayfasındaki kayıttan hareketle hatalı bilgilere yer vermişlerdir. Mesela, Vassie, *el-Muhâkemât* 'ala'l-Keşşâf diye bir esere yer vermiş ve bu eserin “el-hamdü lillâhi el-mun‘îmi el-mubdi‘i'l-mennân” şeklinde başladığını ifade etmiştir.⁵⁹ Oysaki söz konusu ibare *el-Muhâkemât*'a değil, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'a aittir. Ayrıca Vassie, eserin, Kutbüddin er-Râzî'nin hâşiyesi üzerine bazı eleştiriler içerdiğini ifade etmiştir ki bu da hatalı bir tespittir.

Çalışmanın esas konusu Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki muhakemeleri olduğu için daha sonraki başlıklarda *el-Muhâkemât* bütün yönleriyle sunulacaktır. Burada yalnızca *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'tan kısaca söz etmekle iktifa edilecektir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ı *el-Muhâkemât*'tan sonra telif etmiştir.⁶⁰ Müellif nüshası bulunan *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserin ferağ kaydına göre eser hicrî 825 yılında tamamlanmıştır.⁶¹ *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ın tam olarak nerede telif edildiği bilinmemektedir. İbn Abdülcebbâr, eseri Bursa'da yazmış olabileceği gibi Bursa'dan ayrıldıktan sonra da yazmış olabilir. Eser, Âl-i İmrân sûresinin sonuna kadar devam etmektedir.⁶²

⁵⁹ R. A. Vassie, *A Classified Handlist of Arabic Manuscripts acquired since 1912: Voll II, Qur'anic Sciences and Hadith* (London: The British Library, 1995), 17.

⁶⁰ Boyalık, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* in *el-Muhâkemât*'tan beş yıl sonra telif edildiğini söyler. Bu çıkarım, *el-Muhâkemât*'ın hicrî 820 tarihli nüshası dikkate alındığı zaman doğru olsa da, ileride değinileceği üzere, *el-Muhâkemât*'ın hicrî 791 ve 816 tarihli nüshaları dikkate alınırca yanlış bir tespit olacaktır. Boyalık'ın tespiti için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 144.

⁶¹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerim ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 289a.

⁶² *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, yakın zamanda Irak Bağdat Üniversitesi'nde birtakım tahkik çalışmalarına, lisansüstü tezlere ve bu tezlerden üretilmiş çeşitli makalelere konu edilmiştir. Ulaştığımız bazı çalışmalar şunlardır: Salâh Ahmed Şelâl - Vurûd Bâsim Hamd, “Hâşiyetü'l-Keşşâf li-Abdülkerim b. Abdülcebbâr et-Tebrîzî (Sûretü'l-Bakara mine'l-âye 60 ile'l-âye 69) dirâse ve tahkîk”, *Mecelletü midâdi'l-âdâb*, (ts.); Recâ' Hammâd Süleyman - Ekrem Abd Halîfe, “Hâşiyetü Abdilkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf (Mana'l-hâşîye ve nemâzic muhtâre mine't-tahkîk)”, *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 17 (2022); Şehîd Hüseyin Hüseyin - Muhammed Ma'yûf Matrûd, “Hâşiyetü Abdilkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf min kavlihi: (ve'l-murâdu bi'l-istifhâm) ilâ kavlihi: (ve ma'na'l-ilm: el-ma'rife) (dirâse ve tahkîk)”, *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 16 (2022); Vurûd Bâsim Hamd - Salâh Ahmed Şelâl, “Hâşiyetü'l-Keşşâf li-Abdülkerim b. Abdülcebbâr et-Tebrîzî (Sûretü'l-bakara mine'l-âye 55 ilâ'l-âye 59 enmûzecen)”, *el-Mecelletü'l-düvelîyye li'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 36 (2022), 35-48; İsmâîl Muhallaf Hıdır ez-Zeydî - Sabâh 'Îd Muhammed el-'Îsâvî, “el-İmâm Abdülkerim et-Tebrîzî hayatuhû ve nemâzic min hâşiyetihî alâ tefsîri'l-Keşşâf dirâse ve tahkîk”, *Mecelletü midâdi'l-âdâb*, (ts.); Sabâh 'Îd Muhammed el-'Îsâvî - İsmâîl Muhallaf Hıdır ez-Zeydî, “Tahkîku bidâyeti sûreti'l-Bakara min hâşiyeti'l-imâm Abdülkerim et-Tebrîzî alâ tefsîri'l-Keşşâf”, *el-Mecelletü'l-düvelîyye li'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 37 (2022); Muhammed Halefullah Cebr - Safâ Ca'fer İlvân, “Mefhûmu'l-İstihzâ' ve'n-Nifâk fî Hâşiyeti Abdülkerim

Bu eserin en dikkat çekici özelliği Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın eserdeki tahkik tavrıdır. Zira o kendisinden önceki şârih ve muhaşşîlerin görüşlerini düzenli bir şekilde takip etmiş ve yer yer *el-Muhâkemât*'a da başvurarak kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Mukaddimede, eserin telif sebebi, yöntemi ve konusu bizzat İbn Abdülcebbâr tarafından dile getirilmiştir.

Talebelere ve talebelerin tahsili için çalışan kardeşlerime olan şefkatim beni, talebelerin tahsili kolay olsun ve (istinsah etmek) isteyenlerin işi kolaylaşsın diye muhtasar ibarelerle (bir şerh yazarak bu şerhte) şarihlerin *el-Keşşâf*'ı tahkik ederken ortaya koydukları faydaları derlemeye, ret ve cevap olarak belirtilen şeylerden aklıma düşenleri zikretmeye, insaf yolunu tutup taassup ve sapkınlık lekesinden kaçınarak bunlardan hatalı veya doğru olanları beyan etmeye, bütün bunlara önceki şerhlerin içermediği, derin alimlerden, kitaplardan veya tefsirlerden edindiğim ve yine kıt bir azığa sahip olan aklımın ortaya koyduğu değerli faydaları ilave etmeye ve metnin tahkikinde ihtiyaç duyulan yerlerde Allâme Cemaleddin Aksarâyî'nin derin alim, müteahhirinin en faziletlisi, muhakkiklerin kutbu Kutbuddin er-Râzî'ye yönelttiği itirazlara karşı getirilen cevaplara işaret etmeye sevk etti. Nitekim bu itirazlara, bu şerhi yazmadan önce bunlara karşı bir cevap olarak telif ettiğim *el-Muhakemat* adlı kitabımda yer vermiştim.⁶³

Hâşiyetü'l-Keşşâf'a dair yapılan incelemeler akabinde, İbn Abdülcebbâr'ın mukaddimede söz ettiği hususlara riayet ettiğini söylemek mümkündür. Boyalık'ın da ifade ettiği üzere İbn Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ın aksine *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta daha önceki şârih ve muhaşşîlerin eserlerine çokça atıflarda bulunmuştur.⁶⁴

2. Sıradışı Bir Hakemlik: *el-Muhâkemât*

Bu bölümde *el-Muhâkemât* genel hatlarıyla tanıtılırken önemli bazı hususlara da temas edilecektir. Bu doğrultuda eserin belirgin karakteristiğinin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Yöntemi, kaynakları ve konusu ile diğer muhakeme türü eselerden ayrıştığı için söz konusu hakemliği “sıradışı” olarak nitelemeyi uygun gördük. Yine bu

et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf', *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 19 (2023); Muhsin Muhammed Abîd - Ammâr Abdülkerim Abdülmecîd, “Ahkâmu't-talâk fî hâşiyeti Abdilkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf min hilâl sûreti'l-Bakara”, *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 19 (2023).

⁶³ Mukaddimede bu bölüm Boyalık'ın tercümesidir. Bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 144. Ayrıca bk. Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerim ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 1b-2a.

⁶⁴ *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'taki kaynaklar için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 144-145.

bölümde eserin literatürdeki yeri ve yazma nüshalarına dair önemli bazı tespitlere de yer verilecektir.

2.1. Muhâkemât Geleneği

İslâm telif geleneğinde muhakeme türü eserlerin V/XI. asırdan sonra ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Dinî ve felsefî disiplinlerin genelinde görülen muhakeme geleneği, özellikle şerh-hâşiye türünün yaygın hale geldiği dönemde gelişim göstermiştir.⁶⁵ Kelâm başta olmak üzere, dil ilimleri, belâgat, tefsir ve fıkıh gibi disiplinlerde örnekleri bulunan muhakeme türü eserlerin ekseriyetle hakemlik maksadıyla telif edildikleri görülmektedir. Muhakeme geleneğine dair özel bir çalışma kaleme alan Kaya, bu türün kabul görmüş telif sebebini şöyle izah etmektedir:

İkinci, üçüncü hatta dördüncü derece hâşiye ve ta'likler, çoğu zaman musannif ile şârih, şârih ile muhaşşî arasındaki tartışmalı konuları değerlendirme amacı taşımaktadır. Bir başka ifadeyle, burada musannif ile şârih arasında muhaşşînin hakemliği söz konusudur. Bu tür eserlerin yazılmasındaki temel sebep, muhtemelen vefat etmiş olan musannifi ya da şârihi savunmak, onun haksızlığa uğradığını düşünerek ona destek olmaktır. Bununla birlikte bu eserlerde, genellikle tarafsız bir yaklaşımın ve insaf ölçülerinin elden bırakılmadığı ilmî bir yöntem kendini hissettirmektedir.⁶⁶

Yukarıda sözü edilen telif sebeplerinin bütün muhakeme geleneğini kapsadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan Kaya, bu eserlerdeki insaf ölçülerini ve hakkaniyetli tutumları “genellikle” ifadesiyle hasrederek, söz konusu muhakeme geleneği içerisinde haksız yargılamaların ve taraflı söylemlerin varlığına da işaret etmiş olmaktadır. Nitekim bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden Abdülkerim b. Abdülcebâr'ın *el-Muhâkemât* adlı eserinde, bu tür istisnai durumların bulunduğu görülmektedir.⁶⁷

⁶⁵ Muhakeme geleneğinin diğer disiplinlerdeki örnekleri, söz konusu geleneğin ortaya çıkışı ve gelişimi ve tefsir geleneğindeki örneklerinin incelenmesi için bk. Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği”, 8.

⁶⁶ Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği”, 3.

⁶⁷ Bu tür istisnai durumlara ilerleyen bölümlerde işaret edilecektir.

Kaya'nın tespitine göre İbn Bintü'l-İrâkî'nin (ö. 704/1304), Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) arasında hakemlik yaptığı *el-İnsâf fî mesâilî'l-hulâf beyne'z Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir* adlı eseri, tefsir geleneğindeki ilk muhakeme türü eserlerdendir.⁶⁸ Muhekeme türünün ikinci örneği ise Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ıdır.

Muhakeme türü eserlerin yöntem ve telif sebebi itibariyle diğer telif türlerinden ayrıştığı görülmektedir. Diğer yandan, tefsir disiplininde bu telif türünün tam olarak nerede durduğu ve nasıl incelenmesi gerektiği henüz tam olarak tespit edilmemiştir. Özellikle tefsir alanındaki muhakeme tarzı eserlerin, kelâm, dil ilimleri, belâgat, mantık, ulûmu'l-Kur'ân, fıkıh ve fıkıh usulü gibi disiplinleri ilgilendiren muhakemeler içermesi, bu tarz eserlerin çok yönlü olduklarını ve dolayısıyla her ilmin mütehassısı tarafından incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

2.2. Muhakeme Konusu Eserler

Konusu ve yöntemi itibariyle genel anlamda Tefsir tarihinde özelde ise *el-Keşşâf* literatürü içerisinde önemli bir noktada duran *el-Muhâkemât*, türü gereği birden fazla eserle doğrudan irtibatlıdır: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*¹ ve Cemâleddin el-Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*¹.

2.2.1. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹

Tefsir tarihinde şerh-hâşiye çalışmaları Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹ ile kayda değer bir ivme kazanmıştır. Zemahşerî'nin ilim çevrelerinde yankı bulmasının başlıca sebepleri arasında Abdülkâhir el-Cürcânî'den (ö. 471/1078-79) tevarüs ettiği *nazm* teorisi yer almaktadır. Zira Zemahşerî bu teori doğrultusunda ortaya çıkan meânî ilmini başarılı bir şekilde kullanabilmiştir.⁶⁹ Böylelikle Zemahşerî, Kur'ân âyetlerini büyük ölçüde meânî ilmi doğrultusunda incelemeye tabi tutarak tefsir tarihinde bir dönüm noktası haline gelmiştir.

el-Muhâkemât'ın temel konusu *el-Keşşâf*'ın sebep olduğu tartışmalardır. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, hem *el-Muhâkemât*'ta hem de *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta

⁶⁸ Kaya, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği", 20.

⁶⁹ M. Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 257-280.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına olan hayranlığını gizlememiştir. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ın mukaddimesinde *el-Keşşâf*'a uzun uzun övgülere yer vermiş, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı için dile getirdiği beyitlere de nazire yapmıştır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'i için dile getirdiği söylenen beyitleri şöyledir:

Şüphesiz dünyada sayısız tefsir vardır.
Ömrüme yemin olsun ki yoktur *Keşşâf*ım gibisi.
Eğer hidayet arıyorsan, onu hemen oku!
Zira cehalet hastalık, *Keşşâf*ım ise şifâdır.⁷⁰

İbn Abdülcebbâr ise bu beyitlere şöyle nazire yapmıştır:

Tefsir eserlerinin faydaları hesaplanamayacak kadar çoktur.
Ancak bu eserler *Keşşâf*'ın lütfundan uzaktır.
Kitaplardaki cehaletin şifasını arıyorsan, onu hemen al!
Zira o hastalıklar için şifâ gibidir.⁷¹

el-Keşşâf'ın itizâli fikirler barındırması, veciz bir üslûpla yazılması, tartışmalı i'râb vecihlerini ihtiva etmesi ve isnadsız hadisler içermesi sonraki âlimlerin *el-Keşşâf*'a yönelik şerh, itiraz, muhakeme, reddiye, tahrîc ve ta'lîk türü eserler telif etmelerine neden olmuştur. Bu durumu Suyûtî şu şekilde ifade eder:

Kimisi onun Mu'tezilî görüşlerini ayıklamış, kimisi i'râb vecihlerini tartışmış, kimisi kapalılıklarını gidermiş, gözden geçirip tashih etmiş, tamamlayarak eksiklerini gidermiş, açıklamış, sonuca bağlamış, güzelleştirmiş, dakik hale getirmiş, ölçüp tartmış, sorunlarıyla yüzleşmiş ve cevaplar vermiş, kimisi hadislerini tahrîc ederek bunların kaynaklarını ve isnatlarını tespit etmiş, tashih ve tenkit etmiş, kimisi de özetleyerek veciz hale getirmiş ve [ihtisar ederken] açıklamaya ihtiyaç duyulan yerleri de tamamlamıştır.⁷²

⁷⁰ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr: Hâşiyetü's-Suyûtî alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ, 1424), 4.

⁷¹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *Hâşiyetü Abdülkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 1b.

⁷² Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr: Hâşiyetü's-Suyûtî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, 9. Suyûtî'nin bu ifadeleri için Boyalık'ın tercümesi kullanılmıştır. Bk. M. Taha Boyalık, "Tefsirde Şerh-Hâşîye Geleneği", *Tefsir Tarihi*, ed. Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 338.

Râzî'nin şerhi, Aksarâyî'nin itirazları ve İbn Abdülcebbâr'ın muhakemeleri dikkate alındığı zaman Suyûtî'nin ifade ettiği hususların çoğunlukla gerçekleştiği görülmektedir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Zemahşerî'den ekseriyetle “kâle'l-allâme”⁷³ ve nadiren de olsa “kâle'ş-şeyh”⁷⁴ ve “kâle'l-musannif”⁷⁵ şeklinde söz etmiştir. Zemahşerî'nin eserlerine hâkim olan İbn Abdülcebbâr, bir muhakemede, Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'daki ve *el-Keşşâf*'taki yorumlarının çeliştiğini dile getirmiştir.⁷⁶

2.2.2. Râzî'nin Şerhu Müşkilâtî'l-Keşşâfı

Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Razi et-Tahtânî (ö. 766/1365) *el-Keşşâf* literatürünün önemli şarihlerindendir. Mantık ve nahiv ilminde derinleşen Râzî, Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *er-Risâletü'ş-şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiye* adlı eserine ve Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâliu'l-envâr* adlı eserine şerh kaleme almıştır.⁷⁷ Bununla birlikte *el-Keşşâf*'a da nitelikli bir şerh yazarak *el-Keşşâf* literatürüne eklemlenmiştir. Boyalık'a göre bu eser, hamdele kısmındaki “*el-Keşşâf* kitabının müşkilleri şerhetmeyi amaçlıyoruz” ifadesinden hareketle *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*⁷⁸ olarak anılmaktadır.⁷⁹ Râzî yazmış olduğu *el-Keşşâf* şerhiyle kendisinden sonraki şârih ve muhaşşilere de kaynaklık etmiş,⁸⁰ böylelikle literatürdeki temel kaynaklardan biri haline gelmiştir.⁸¹ Dahası Boyalık, “Bu şerhi dikkate almadan *el-Keşşâf* literatürünün tarihî seyrini ortaya koymak mümkün değildir.”⁸² ifadeleriyle şerhin önemine vurguda bulunmuştur.

Râzî'nin *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* adlı eseri *el-Keşşâf* mukaddimesinden Tâhâ suresinin 131. âyetine kadar devam etmektedir. Bu eserin kütüphanelerde birçok nüshası

⁷³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 3b, 6a, 9b.

⁷⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 60b, 61a, 86b.

⁷⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 97a.

⁷⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 196b.

⁷⁷ Takıyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Âta (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, 1997), 4, 280; Hüseyin Sarioğlu, “Râzî, Kutbüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34, 485.

⁷⁸ Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* şerhine dair Sâdık İbrahim Hitâb tarafından 1981 yılında, “Hâşiyetü Kutbüddin et-Tehtânî ale'l-Keşşâf: Dirâse ve Tahkîkü'l-cüz'i'l-evvel” adlı bir doktora tezi hazırlanmıştır. Ancak bu teze ulaşılamamıştır.

⁷⁹ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 105. Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Kurucu Bir Eser”, 142.

⁸⁰ Bazı örnekler için bk. Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Kurucu Bir Eser”, 145-147.

⁸¹ Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Kurucu Bir Eser”, 141.

⁸² Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Kurucu Bir Eser”, 150.

bulunmaktadır.⁸³ Boyalık'a göre Râzî, eserini Zemahşerî'yi ve mensup olduğu Mu'tezile mezhebini eleştirmek için kaleme almamıştır. *el-Keşşâf*'ın ibarelerini izah ederken yalnızca bazı ifadelerin i'tizâle delalet ettiğini belirterek kendi tarafını belirtmemiştir.⁸⁴ Belki de Aksarâyî'yi *el-Î'tirâzât* gibi bir eseri telif etmeye sevk eden nedenlerden biri de bu olmuştur.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki en temel amacı, Aksarâyî'nin tenkitlerine karşı Râzî'yi savunmaktır. Dolayısıyla Râzî'nin şerhi *el-Muhâkemât*'ın temel konuları arasında yer almıştır. İbn Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ta Râzî'nin şerhinden şu şekilde söz eder:

Mevlâ Allâme, müteahhir ulemânın en faziletlisi, muhakkiklerin kutbu Mevlânâ Kutbüddin er-Râzî'nin -Allah onu affetsin, sa'yini meşkûr eylesin- *el-Keşşâf* şerhi, ki bu şerhin yüceliği ve şöhreti gizli değildir, diğer *el-Keşşâf* şerhleri arasında fikirlerin etrafında uçuşmadığı ve bakışların erişemediği bazı incelikleri ihtiva etmektedir. Ayrıca, asrın ulemâsı tarafından kabul görmüş ve büyük bir şöhretle nasiplenmiştir.⁸⁵

İbn Abdülcebbâr, Râzî'nin şerhine duyduğu hayranlığını ve takdirlerini ifade ettikten sonra Aksarâyî'nin itirazlarından söz eder. İbn Abdülcebbâr'ın ifadelerine göre Aksarâyî'nin itirazları alimler arasında o kadar yaygın hale gelmiştir ki bazı kimseler Râzî'nin şerhini karalayacak şekilde olumsuz yargılarda bulunmuşlardır.⁸⁶ Haydar el-Herevî'nin (ö. 818-830/1416-1427), şârih Râzî'nin şerhine yönelik birtakım tenkitler yönelttiği tespit edilmiştir. el-Herevî, Râzî'nin şerhini şu şekilde değerlendirmiştir:

Fâzıl er-Râzî'nin şerhine gelince, öncelikle o, tam değildir. Tam olsaydı bile, Tîbî'nin şerhinin özetidir. Her babda konuları gözden geçirip (*tenkîh*) tertip etmenin ve itirazları yöneltten kimsenin bu kitabın (*el-Keşşâf*) adamı/ehli olmadığını (*leyse min ricâli hâze'l-kitâb*) ilan eden zayıf itirazların ötesinde ona bir katkı sunmamıştır.⁸⁷

⁸³ Boyalık, Kutbüddin eş-Şîrâzî üzerine yaptığı müstakil bir çalışmada, kütüphane kayıtlarında Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye nispet edilen 13 nüshayı incelemiş ve bunlardan sekiz tanesinin aslında Kutbüddin er-Râzî'ye ait olduğunu tespit etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Taha Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 103-104.

⁸⁴ Örnek için bk. Boyalık, "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser", 150.

⁸⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 1b-2a.

⁸⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

⁸⁷ Herevî'nin ifadeleri için Boyalık'ın tercümesi kullanılmıştır. Krş: Burhânüddin Haydar el-Herevî, *Şerhu'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 200), 2b. Boyalık, "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser", 144. Ayrıca bk. M. Taha Boyalık, "Haydar el-Herevî'nin I. Mehmed'e İthaf Ettiği el-

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın mukaddimedeki, “(Râzî'nin şerhi) bazı kimselerin karalamalarına maruz kalmıştır” ifadelerini, Haydar el-Herevî'nin tenkitlerini dikkate alarak söylemiş olabilir. Zira yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Haydar el-Herevî, hakkaniyet sınırlarını aşacak bazı yargılarda bulunmuştur. Boyalık, yaptığı incelemeler sonucunda Herevî'nin ifadelerine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini belirtmiştir.

Öncelikle Râzî, Tîbî'nin şerhini kaynak olarak kullansa da, düzenli olarak takip etmiş değildir. İki metin arasında ne ibare ne de içerik düzeyinde birebir ilişki gözlenmektedir. Mukayeseli okumalardan anlaşılabilirdiği kadarıyla, Râzî başta Çârperdî ve Tîbî'nin şerhleri olmak üzere önceki şerh geleneğini ve Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini dikkate alarak kendi değerlendirme ve görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu kaynaklar arasında ismen sadece Fahreddin er-Râzî'ye, “el-İmâm” ifadesiyle atıflar yapılmıştır. Herevî kendi şerhinde mukaddime kısmında *el-Keşşâf*'a eleştiriler yöneltmiş, şerhi boyunca da Mu'tezile karşıtı pozisyonunu koruyarak öne çıkarmıştır. Onun Râzî'nin şerhine yönelik menfi kanaatlerinin bir sebebi, kendi beklentisinin aksine, Râzî'nin müellifin i'tizâlî görüşlerini doğrudan hedef almaması olabilir.⁸⁸

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ta Aksarâyî'nin itirazlarını birer birer geçersiz sayıp Râzî taraftarlığı yapmıştır. Söz konusu bu taraftarlığı tetikleyen hususlara dair kesin ve net yargılarda bulunmak -en azından şu an için- mümkün değildir. Râzî'nin Şâfiî⁸⁹ ve Eş'arî mezhebine aidiyeti dikkate alındığında esasında Hanefî olan İbn Abdülcebbâr'ın bir diğer Hanefî âlimi Aksarâyî'yi en azından fıkıh konularında desteklemesi beklenebilirdi. Ancak buradaki taraftarlık mezhepsel mensubiyetle açıklanamayacak vaziyettedir. Zira İbn Abdülcebbâr eserinde Şâfiî-Hanefî tartışmalarında Râzî'yi destekleyerek aynı zamanda Şâfiî mezhebini ve görüşlerini de desteklemiş olmaktadır. Öte yandan Râzî'nin görüşlerini kendi içerisinde tutarlılık açısından değerlendirerek onu teyit eden açıklamalar yaptığı da söylenebilir. Neticede İbn

Keşşâf Şerhi'nin Tespiti ve Eserin Literatür, Biyografi ve Tarih Alanlarında Sunduğu Veriler”, *Osmanlı Araştırmaları* 54 (2019), 14-15.

⁸⁸ Boyalık, “Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser”, 144-145.

⁸⁹ Sarıoğlu, “Râzî, Kutbüddin”, 34/486. Ayrıca bk. Michael A. Rapoport, “Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî Sünnî miydi Şii miydi? Biyo-bibliyografik Kaynaklar Üzerine Bir Araştırma”, çev. Elif Acar, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/2 (2019), 113.

Abdülcebbâr'ın Râzî taraftarlığının mezhepsel aidiyetini geri planda bıraktığı anlaşılmaktadır.

Daha önce bir yazma nüshanın üzerinde İbn Abdülcebbâr'ın Teftâzânî'nin öğrencisi olduğuna dair bir kayıttan söz edilmişti.⁹⁰ Söz konusu kayıttan hareketle İbn Abdülcebbâr'ın Teftâzânî'nin öğrencisi olduğu kabul edilirse İbn Abdülcebbâr'ın Râzî savunusunu hoca-talebe ilişkisi üzerinden açıklamak mümkün olabilir. Zira Teftâzânî'nin de Kutbüddin er-Râzî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir.⁹¹ Buradan hareketle Abdülkerim b. Abdülcebbâr, hoca-talebe silsilesine bağlı kalarak bir tür savunu mekanizması geliştirmiş olabilir. Hocasının hocasına hürmeten Aksarâyî'nin karşısında Râzî'yi savunmuş olması mümkündür.

2.2.3. Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ı

Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî⁹² (ö. 791/1388-89 [?]) İslâmî ilimlerde kendisinden söz ettirmiş bir âlimdir. Rivayete göre Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) soyundan gelmektedir.⁹³ Karaman'da Zinciriyye Medresesi'nde müderrislik yapmış olan Aksarâyî, *el-Keşşâf* şârihlerinden Molla Fenârî'nin de hocasıdır.⁹⁴ Çeşitli

⁹⁰ Bk. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 349), 1a.

⁹¹ Sarioğlu, "Râzî, Kutbüddin", 34/34, 486.

⁹² Aksarâyî ile ilgili iki farklı yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu tezler arasında önemli farklılıkların bulunmasının yanı sıra ihtiyatlı yaklaşılması gereken tespitlerde bulunmaktadır. Birinci tez, Aksarâyî'ye nispet edilen bir tefsir risalesi ile ilgilidir. Ancak tezin içeriğini inceledikten sonra zikredilen Aksarâyî'nin başka bir Aksarâyî olduğunu gördük. Mesut Kaya, tezde işlenen Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât* yazarı Aksarâyî olduğunu düşünerek teze atıfta bulunmuştur. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Özer, *Cemâleddin Aksarâyî ve Tefsir Risâlesi (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008). İkinci tez ise İ'tirazat müellifi Cemâleddin Aksarâyî'nin hayatı ve eserleri ile ilgilidir. Detaylı bilgi için bk. İrfân Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

⁹³ Muhakkik Temimî, Aksarâyî'nin Fahreddin er-Râzî ile olan yakınlığına değindikten sonra ilmi meselelerde Aksarâyî'nin birçok yerde Râzî'ye muhalefet ettiğini bildirmiştir. Bk. et-Temimî, *el-Muhakemât*, 28.

⁹⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, I, 14-15. Ayrıca bk. Ziya Demir, *Osmanlı Müellifleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 354-355; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 88-89; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 125-126; Mustafa Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/308-309.

alanlarda eserler telif eden Aksarâyî, Kutbüddin er-Râzî'nin şerhine *el-İ'tirâzât*⁹⁵ adlı bir eser kaleme alarak *el-Keşşâf* literatürüne eklenmiştir.⁹⁶

Kaynaklarda Cemâleddin el-Aksarâyî'ye nispet edilen ve Osmanlı'nın ilk vezirlerinden Çandarlı Kara Halil Paşa'ya hicri 783 yılında ithaf edilen bir *el-Keşşâf Hâşiyesi*'nden söz edilmektedir. Bu eserin *el-İ'tirâzât* ile aynı eser olabileceği ifade edilmiştir.⁹⁷ Müelliflerin veya eserlerin karıştırılması muhtemeldir. Aksarâyî'nin eserinde, çok nadir de olsa Teftâzânî'ye atıflar tespit edilmiştir.⁹⁸ Teftâzânî'nin eserinin telif tarihi ise hicri 789 kabul edildiği takdirde *el-İ'tirâzât*'ın hicri 783 yılında söz konusu vezire ithaf edilmesi mümkün değildir. Bu mesele detaylı incelemelere tabi tutulmalıdır.⁹⁹

Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelik itirazları, *el-Keşşâf* mukaddimesinden başlayıp Âl-i İmrân sûresinin 191. âyetine kadar devam etmektedir.¹⁰⁰ *el-İ'tirâzât*'ın elimizdeki nüshasında mukaddime bulunmamaktadır. Aksarâyî yöntem olarak, ilk sırada Zemahşerî'nin ve hemen ardından Râzî'nin ilgili açıklamalarını aktarmış daha sonra Râzî'ye yönelik itirazlarını “fihi nazar” ifadesiyle dile getirmiştir.¹⁰¹ Aksarâyî, Râzî'nin şerhinden yalnızca itiraz ettiği kısımları aktarmakla yetinmiştir. Eserde üç yüz civarı itiraz yer almaktadır.

el-İ'tirâzât çok çeşitli itirazlar ihtiva etmektedir. Eserde dil ilimleri ve belâgat başta olmak üzere kelâm, ulûmu'l-Kur'ân, tefsir, fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarındaki itirazlar dikkat çekmektedir. Aksarâyî'nin itirazlarında yöntemsel eleştiriler öne çıkmaktadır. Zira o, Râzî'nin herhangi bir meseleye dair argümanlarını hedef alarak bu doğrultuda sık sık tenkitlerde bulunmuştur. İncelemeler neticesinde, Aksarâyî'nin, Râzî'yi iddialarının dışında yargılamadığı ve söz konusu yöntemsel eleştirilerinde

⁹⁵ Boyalık eserde Teftâzânî'ye yönelik bir atıf tespit etmiştir. Boyalık, Teftâzânî hâşiyesinin telif tarihi, Aksarâyî'nin vefat tarihini ve söz konusu atfı göz önünde bulundurarak Aksarâyî'nin eserini hicri 789 ile 791 yılları arasında telif ettiğini bildirmiştir. Bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 126.

⁹⁶ Şükrü Maden, “Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 255; Şükrü Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiyesi ve Ta'lîka Literatürü”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* III/I (2014), 192.

⁹⁷ Öz, “Cemâleddin Aksarâyî”, 7/7/308-309; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974), 10, 28; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 135; Muhammet Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri” (Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Katkıları, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 184.

⁹⁸ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 126.

⁹⁹ 2018 yılında Bağdat Üniversitesi'nde, Ziyâd Kudûrî Hamîd tarafından “İ'tirâzâtü Cemâlüddin el-Aksarâyî alâ Hâşiyeti Kutbüddin et-Tehtânî: Dirâse Nahviyye ve Tahkîk” adlı bir doktora tezi hazırlanmıştır. Ancak tezi görme imkânımız olmamıştır.

¹⁰⁰ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 35b-79a.

¹⁰¹ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 35b-36a.

haklılık payının bulunduğu söylenebilir. Ancak İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin itirazları için daha farklı bir kanaate sahiptir.

Mevla derin âlim, fâzılların üstâdı Mevlânâ Cemâleddin el-Aksarâyî - Allah ona rahmet etsin- [Râzî'nin] şerhine, kulakların işitince hayret edip dehşete düştüğü anlaşılmaması zor bazı itirazlar yöneltmiştir. Bu itirazlar âlimler arasında öyle şöhret bulmuştur ki bazı kimseler [Râzî'nin] şerhini karalamaya çalışmıştır.¹⁰²

Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin bütün itirazlarını ele alıp bunların geçersiz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. İkinci bölümde, Aksarâyî'nin söz konusu yöntimsel eleştirilerine ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın ulûmu'l-Kur'ân muhakemelerine daha detaylıca değinilecektir.

el-İ'tirâzât'ın reddiye niteliğinde bir eser olduğu aşıkardır. Aksarâyî zikretmese de eserin telif sebebine dair bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Tıpkı Haydar el-Herevî'de olduğu gibi, Aksarâyî de *el-Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirlerin ortaya çıkarılıp eleştirilmemesini doğru bulmamış olabilir. Zira Aksarâyî bir itirazında "... bu *el-Keşşâf*'ın tehlikeli kısımlarıdır. Dolayısıyla daha insâf nazarıyla bakman gerekmektedir."¹⁰³ şeklinde ifadeler kullanarak Râzî'yi uyarmıştır. Öte yandan, Aksarâyî'nin, kelâm ve felsefe alanında nitelikli eserler kaleme alan Râzî gibi otoriter bir isme itirazlar yönelterek neyi amaçladığı bilinmemektedir. Dönemin ilim motivasyonlarını da hesaba katarak bu konular üzerinde daha detaylı incelemeler yapılmalıdır.

2.3. Ana Hatlarıyla *el-Muhâkemât*

2.3.1. Genel Özellikleri

Yazma nüshalar üzerindeki kayıtlarda eserin ismi farklı şekillerde kaydedilmiştir. *Muhâkemâtü Abdilcebbârzâde beyne hâşiyeti Kutbiddîn er-Râzî 'ala'l-Keşşâf ve beyne i'tirâzî Cemâliddîn el-Aksarâyî*,¹⁰⁴ *Muhâkemât fî ecvibeti İ'tirâzâtı Mevlânâ Cemâlüddîn el-Aksarâyî 'alâ şerhi'l-Keşşâf li-Kutbiddîn er-Râzî min müellefâtı Abdilkerîm b.*

¹⁰² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

¹⁰³ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 61b.

¹⁰⁴ Köprülü (Mehmet Asım Bey, nr. 24)

Abdülcebbâr,¹⁰⁵ *Tefsîrû'l-Muhâkemât li-Abdülkerim b. Abdülcebbâr*,¹⁰⁶ *el-Muhâkemât beyne'l-Cemâl el-Aksarâyî ve'l-Kutb er-Râzî li-Mevlânâ Abdülkerim*,¹⁰⁷ *Kitâbü'r-redd 'alâ İ'tirâzâtî'l-Keşşâf 'alâ şerhihî li-l-'Allâme Kutbüddin er-Râzî telîfû'ş-şeyhü'l-allâme el-muhakkik Abdülkerim b. Abdülcebbâr*¹⁰⁸ ve *Muhâkemâtü Keşşâf*¹⁰⁹ söz konusu isimlendirmelerden bazılarıdır. Öte yandan tabakât, tarih kitapları ve ikincil literatürde de eserin ismi farklı şekillerde aktarılmıştır.¹¹⁰ Müstensihlerin, katiplerin ve tarihçilerin kitaba verdikleri isimler üzerinde ittifak bulunmasa da Abdülkerim b. Abdülcebbâr eserinin ismini bizzat kendisi “ve semmeytuhâ bi'l-*Muhâkemât*”¹¹¹ ifadeleriyle belirtmiştir. Ayrıca İbn Abdülcebbâr, daha sonra telif etmiş olduğu *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserinin mukaddime kısmında “*el-Muhâkemât* adındaki kitabımda da zikrettim...”¹¹² şeklinde bir ifadeye yer vererek *el-Muhâkemât*'a atıfta bulunmuştur. Sonuç olarak, yazma nüshalardan hareketle aktarılan bütün isimlendirmelerin daha sonradan kâtip ve müstensihler tarafından verildiğini; eserin asıl adının, müellifin de belirttiği üzere, *el-Muhâkemât*¹¹³ olduğu belirtilmelidir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ın telif sebebini bizzat kendisi mukaddimede ifade etmiştir. İbn Abdülcebbâr'ın ifadelerine göre Râzî'nin *el-Keşşâf* şerhi, diğer şerhlerin içermediği bazı ince nükteleri ihtiva etmektedir. Râzî'nin şerhi bu yönüyle alimler arasında şöhret bulmuştur. Ancak Aksarâyî, Râzî'nin şerhine, işitildiği zaman insanları dehşete ve hayrete düşürecek bazı itirazlar yöneltmiştir ki bu itirazlar da alimler arasında şöhret bulmuştur. İbn Abdülcebbâr'ın ifadelerine göre Aksarâyî'nin itirazlarından sonra bazı kimseler Râzî'nin şerhine dil uzatıp karalama faaliyetinde (lisanü't-ta'n) dahi bulunmuşlardır. En nihayetinde İbn Abdülcebbâr, “Aksarâyî'nin reddiye ve tenkit düşkünlüğü, dakik hususları incelemekten aciz olması, hakikatleri

¹⁰⁵ Süleymaniye (Fatih, nr. 641)

¹⁰⁶ Süleymaniye (Fatih, nr. 642)

¹⁰⁷ Süleymaniye (Yeni Cami, nr. 158)

¹⁰⁸ Millet Yazma Eser Kütüphanesi (Feyzullah Efendi, nr. 188)

¹⁰⁹ Süleymaniye Kütüphanesi (Süleymaniye, nr. 190).

¹¹⁰ Brockelmann ve onu kaynak olarak kullanan Andrew Lane eserin adını şu şekilde verir: “*el-Muhakemât 'alâ'l-Keşşâf* (beyne'l-şeyheyn Kutbüddin er-Râzî ve'l-Aksarâyî fî i'tirâzî's-sânî 'alâ'l-evvel fî şerhi'l-Keşşâf)”. Bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)* (Leiden: E. J. Brill, 1937), I, 508; Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*, 309-310.

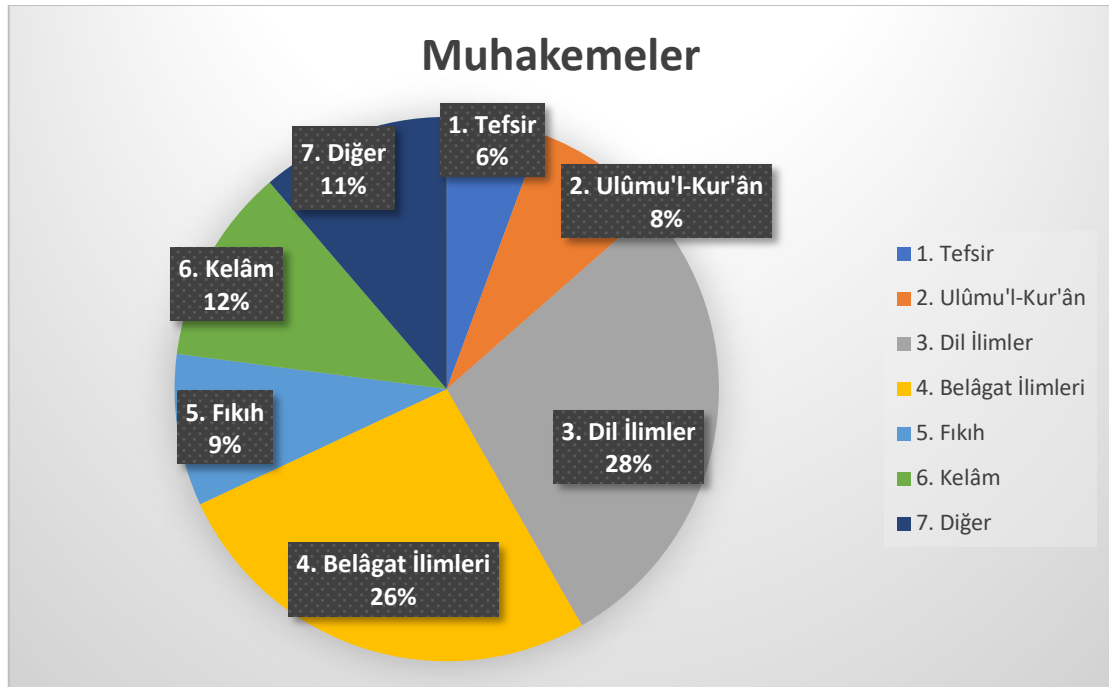
¹¹¹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2b.

¹¹² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdülkerim ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 2a.

¹¹³ Muhakkik Temîmî, yukardakilere benzer incelemeler ve değerlendirmeler neticesinde eserin *el-Muhâkemât* şeklinde kaydedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bk. et-Temîmî, *el-Muhakemât*, 31-33.

mütalaa edemiyor olması ve eleştirideki inatçılığı sebebiyle hakkın tarafını tutarak itirazlara cevaplar vermeye çalıştığını” ifade etmiştir.¹¹⁴

Bu çalışmayı her ne kadar ulûmu'l-Kur'ân muhakemeleri ile sınırlandırmış olsa da *el-Muhâkemât*'ta birçok disiplini ilgilendiren çok sayıda muhakeme bulunmaktadır. İncelemeler doğrultusunda *el-Muhâkemât*'ta sistematik bir şekilde serdedilmiş yaklaşık 286 muhakeme tespit edilmiştir. İkinci bölümde incelenen muhakeme sayısı toplam muhakeme sayısının %8'i civarındadır.



Yukarıdaki şema, *el-Muhâkemât*'taki baskın muhakeme türünü göstermesi açısından dikkat çekicidir. Belâgat ve dil ilimlerine dair muhakeme oranının eserdeki toplam muhakeme oranının yarısına eşitlendiği anlaşılmaktadır. Kur'ân âyetlerinin tefsirine dair muhakeme oranının yalnızca %7'lik bir oran oluşturması *el-Muhâkemât* açısından şaşılabilecek bir husus değildir. Bunun başlıca sebebi Zemahşerî başta olmak üzere Râzî ve Aksarâyî'nin eserlerinin muhtevasıyla doğrudan ilişkilidir. Zemahşerî'nin ağırlıklı olarak belâgat ve dil ilimleri çerçevesinde tefsir açıklamalarında bulunduğu bilinmektedir. Bu durum, Râzî'nin şerhini ve Aksarâyî'nin itirazlarını da etkilemiştir. En

¹¹⁴ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

nihayetinde *el-Muhâkemât* bir ayna vazifesi üstlenerek muhakeme konusu eserlerin muhtevasını yansıtmıştır.

el-Muhâkemât'ın telif tarihine dair yazma nüshalarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca nüshalar arasında ciddi farklılıklar da yer almaktadır. Bu durum, *el-Muhâkemât*'ın farklı tarihlerde farklı şekillerde telif edildiğini akla getirmektedir. İbn Abdülcebbâr'ın ilk önce bir risale kaleme aldığı ardından bazı ilavelerde bulunarak *el-Muhâkemât*'ı telif ettiğine dair ifadeleri,¹¹⁵ eserin farklı versiyonlarının bulunabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

2.3.2. Kaynakları

2.3.2.1. Asli Kaynaklar

el-Muhâkemât'ın asıl konusunu teşkil eden müellifler ve eserleri aynı zamanda ona birinci sırada kaynaklık etmektedirler. Bu doğrultuda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*'ı ve Cemâleddin el-Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ı birincil kaynaklar olarak zikredilebilir. İbn Abdülcebbâr bu durumu mukaddimede şöyle ifade eder:

[*el-Muhâkemât*'ta] ilk olarak Allâme Şeyhin [Zemahşerî'nin] ifadelerini -Allah ondan razı olsun-, daha sonra Allâme Şârihin [Kutbüddin er-Râzî'nin] görüşlerini -Allah sa'yini meşkûr eylesin-, daha sonra da Fâzıl itirazcının [Cemâleddin el-Aksarâyî'nin] görüşlerini -Allah onu affetsin-zikrettim.¹¹⁶

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, kendi muhakemelerine yer vermeden önce her bir müellifin ifadelerini özetleyerek veya kısaltarak aktarmıştır. Muhakemeler genel anlamda Râzî savunusu niteliğinde olduğu için İbn Abdülcebbâr'ın en başlıca kaynağı Râzî'nin şerhidir. Zira o Aksarâyî'nin itirazlarının temelsiz ve geçersiz olduğunu ifade ederken Râzî'nin şerhini birçok açıdan kullanmıştır. Bu durum bazen Râzî'nin ifadelerini tekrar ederek, bazen izah ederek ve bazen de ihtisar ederek gerçekleşmiştir.

¹¹⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

¹¹⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2b.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ın mukaddimesinde kullanacağı kaynaklara örtük bir biçimde bazı işaretlerde bulunmaktadır. Nitekim o, Aksarâyî'nin itirazlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışacağını söylerken, derinlemesine düşüneceğini, sağlam incelemelerde bulunacağını ve tahkik ehlinin görüşlerine müracaat edeceğini belirtmiştir.¹¹⁷ Bununla birlikte İbn Abdülcebbâr'ın, muhakemelerde kendi akli çıkarımlarına ve kişisel tespitlerine ağırlık verdiğini söylemek de mümkündür.

İlk olarak bu itirazlara cevap mahiyetinde bir risâle kaleme aldım. Daha sonra verdiğim cevapların, diğer kitapların ihtiva etmediği daha ince faydalara ve ulaşılması zor takviye edicilere ihtiyacı olduğunu gördüm. Böylelikle mezkûr cevapları değiştirip ikinci bir defa gözden geçirdim. İkinci bir defa bu itirazlarda hakkı beyan etmek üzere bu sahifeyi yazdım.¹¹⁸

Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr, “İlk olarak bu itirazlara cevap mahiyetinde bir risale kaleme aldım” ifadeleriyle *el-Muhâkemât*'ı daha erken bir tarihte risâle formatında telif ettiğini bildirmiştir. “Diğer kitapların ihtiva etmediği” ifadesiyle daha önceki şerh ve hâşiyelerde olmayan bazı incelikleri dahil ettiğine işaret etmiştir. “Ulaşılması zor takviye edici faydalar” ibaresiyle de kendi dirayetiyle ulaştığı inceliklere işaret etmiştir.

2.3.2.2. Tali Kaynaklar

Muhakkik Temîmî, *el-Muhâkemât*'taki nahvî meseleler doğrultusunda oluşturduğu dirasesinde bazı kaynaklardan söz etmiş ancak bunların sayfa numaralarını belirtmemiştir.¹¹⁹ Muhakkik, *el-Muhâkemât*'ın kaynaklarını “açık bir şekilde zikredilen kaynaklar”¹²⁰ ve “müellifi zikredilip eserin isminin zikredilmediği kaynaklar”¹²¹ şeklinde iki başlık altında sunmuştur. Muhakkikten farklı olarak, taramalar ve incelemeler neticesinde, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki tali kaynakları aşağıdaki

¹¹⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

¹¹⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

¹¹⁹ et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 36-38.

¹²⁰ et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 36.

¹²¹ et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 37.

gibi tasnif edilmiştir. Bu tasnif, *el-Muhâkemât*'taki muhakemelerin çeşitliliğini etkili bir şekilde göstermektedir.

a. *el-Keşşâf* Şerh-Hâşiyeleri

el-Muhâkemât'taki en önemli kaynaklar hiç şüphesiz *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleridir. Tespit edildiği kadarıyla, Abdülkerim b. Abdülcebbâr kendisinden önceki bazı şerh-hâşiyeleri sarahaten zikredip atıflarda bulunmuştur. Şerefüddin et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*'¹²² Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'¹²³ Sadeddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'¹²⁴ bunlardan bazılarıdır. İbn Abdülcebbâr her ne kadar şârih ve muhaşşîlerden yalnızca yukarıdakileri zikretse de yer yer “*el-Keşşâf* şârihlerinden biri”¹²⁵ diyerek kaynağını açıkça zikretmemeyi tercih etmiştir.

b. Tefsir Kaynakları

el-Muhâkemât'ın tefsir kaynakları arasında Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr*'i,¹²⁶ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihü'l-gayb*'i¹²⁷ ve Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 691/1292) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'i¹²⁸ yer almaktadır. Ayrıca İbn Abdülcebbâr'ın doğrudan isim zikretmeksizin “müfessirlere göre” ve “müfessirlerden biri” ifadeleriyle atıflarda da bulunduğu görülmektedir.¹²⁹

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, incelemeye tabi tutulan ulûmu'l-Kur'ân muhakemelerinde ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarından hiç söz etmemiştir. Bu durumu, ulûmu'l-Kur'ân'a dair esaslı ve hacimli eserlerin daha geç dönemlerde telif edilmesini dikkate alarak açıklamak mümkündür. Ayrıca akranı sayılabilecek Bedreddin ez-

¹²² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 56b, 74b.

¹²³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 49a.

¹²⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 132b.

¹²⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 14b.

¹²⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 92b.

¹²⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 40b.

¹²⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 92b, 177b.

¹²⁹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 6a, 9a, 30b.

Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini görmemiş olma ihtimali de bulunmaktadır.

c. Dil Bilgisi Kaynakları

el-Muhâkemât nahiv, sarf ve iştikâk gibi meselelere dair birçok muhakemeyi ihtiva etmektedir. Söz konusu bu muhakemelerdeki kaynak kullanımı da dikkat çekmektedir. Zira Abdülkerim b. Abdülcebbâr, bu tür muhakemelerde cömert davranıp çokça kaynak zikretmektedir. İbn Abdülcebbâr'ın dil bilgisi kaynakları şu şekilde sıralanabilir: Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı,¹³⁰ Muhammed el-İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) *el-Lübâb fî 'ilmi'l-İ'râb*'ı,¹³¹ Hârizmî'nin (ö. ?) *et-Tahmîr şerhu'l-Mufasssal*'ı,¹³² İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-İzâh fî şerhi'l-Mufasssal*,¹³³ *el-Emâli'n-nahviyye*,¹³⁴ ve *Şerhü't-Tasrîf*'i,¹³⁵ İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *et-Teshîl*¹³⁶ ve *Şerhü't-Teshîl*'i,¹³⁷ Cemâleddin el-Aksarâyî'nin *Şerhü'l-İzâh*'ı.¹³⁸

Yukarıda sıralanan kaynakların yanı sıra, İbn Abdülcebbâr, örtük bir biçimde bazı referanslarda da bulunmuştur. "Lügât kitapları",¹³⁹ "nahiv kitapları",¹⁴⁰ "Basralı dil âlimleri",¹⁴¹ "dil âlimleri",¹⁴² "nahivciler"¹⁴³ gibi atıflar bunlardan bazılarıdır.

d. Belagat Kaynakları

el-Muhâkemât'taki meânî ve beyân ilimlerine dair muhakeme sayısı da bir hayli fazladır. Bu tür muhakemelerde uzun uzun tartışmalara girildiği görülmektedir. Belagata dair zikredilen kaynaklar arasında Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-*

¹³⁰ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 33a, 96b, 151b, 169b.

¹³¹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 82b, 110a.

¹³² Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 41a.

¹³³ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 125b.

¹³⁴ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 110a.

¹³⁵ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 143b.

¹³⁶ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 89b, 97a.

¹³⁷ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 27a.

¹³⁸ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 94a, 99a.

¹³⁹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 4b, 15a, 86a.

¹⁴⁰ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 105b, 152b, 181b.

¹⁴¹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 15b.

¹⁴² Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 59a.

¹⁴³ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 27a, 41b.

ulûm'u,¹⁴⁴ Hatîb Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh*'ı¹⁴⁵ ve Sadeddin et-Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*¹⁴⁶ adlı eserleri yer almaktadır. Sarahaten zikredilen bu eserlerin yanı sıra, “beyân âlimleri”,¹⁴⁷ “meânî âlimleri”,¹⁴⁸ ve “belagat âlimleri”,¹⁴⁹ şeklinde atıflar da bulunmaktadır.

e. Kelam Kaynakları

Fahreddin er-Râzî'nin *Levâmi 'u'l-beyyinât*'ı,¹⁵⁰ Kutbüddin er-Râzî'nin *Levâmi 'u'l-esrâr fî şerhi metâli 'i'l-envâr*'ı,¹⁵¹ Şemseddin es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) *Şerhu Sahâifi 'l-Îlâhiyye*'si¹⁵² referans gösterilen kelam eserleridir. Ayrıca ‘inde Ehli’s-sünne,¹⁵³ ‘inde’l-Mu‘tezile,¹⁵⁴ ‘inde’l-Eş‘ariyye,¹⁵⁵ ‘inde’l-mütekellimîn¹⁵⁶ ve *fî kütübi’l-kelâm*¹⁵⁷ şeklinde örtük bir biçimde atıflara da rastlanmaktadır.

f. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Kaynakları

İbn Hacîb’in *el-Muhtasar*'ı,¹⁵⁸ Şehâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*'ü,¹⁵⁹ Tebrîzî'nin (ö. ?) *er-Refi’ fî şerhi’l-Bedî*'¹⁶⁰ adlı eseri ve Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ li-İbni’l-hâcib*¹⁶¹ adlı eseri atıf alan eserler içerisindedir.

¹⁴⁴ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 82b, 95a, 132a.

¹⁴⁵ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 131b.

¹⁴⁶ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 68b, 143a.

¹⁴⁷ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 103b, 132a, 175b.

¹⁴⁸ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 14b, 97b.

¹⁴⁹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 10a.

¹⁵⁰ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 179a.

¹⁵¹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 23b, 144b.

¹⁵² Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 49b.

¹⁵³ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 5b.

¹⁵⁴ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 5b, 7b, 8a, 106b, 119a, 169b.

¹⁵⁵ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 7b.

¹⁵⁶ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 7a.

¹⁵⁷ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 106b.

¹⁵⁸ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 148b.

¹⁵⁹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 10a, 108b.

¹⁶⁰ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 159b.

¹⁶¹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 13a.

Yukarıda sıralanan usûl kitaplarının yanı sıra, örtük bir biçimde bulunan atıflar da söz konusudur. Nitekim Abdülkerim b. Abdülcebbâr zaman zaman furû fıkıh tartışmalarına da dahil olup muhakemelerde bulunmuştur. Bu tür muhakemelerde mezhep, ekol ve kitaplara atıflar söz konusudur. Hanefî mezhebi,¹⁶² Şâfiî mezhebi,¹⁶³ Hanbelîler¹⁶⁴ ve usûl âlimleri¹⁶⁵ bu atıflardan bazılarıdır. Yine *fî kütübi'l-fıkh*¹⁶⁶ ve *fî kütübi'l-usûl*¹⁶⁷ şeklinde atıflar da yer almaktadır.

g. Eser Adı Zikredilmeyen Kaynaklar

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, atıfta bulunduğu kaynakları her zaman açık bir şekilde ifade etmemiştir. Eser adı zikredilmeyip yalnızca isimlere olan atıflarda da bir tür çeşitlilik gözlenmektedir. Nitekim bunlar içerisinde mezhep imamları, tefsir âlimleri, dil âlimleri, hadis âlimleri, kelâm âlimleri, belâgat âlimleri ve usûl âlimleri dikkat çekmektedir. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767),¹⁶⁸ İmam Mâlik (ö. 179/795),¹⁶⁹ İmam Şâfiî (ö. 204/820),¹⁷⁰ Müberrid (ö. 286/900),¹⁷¹ Hâkim et-Tirmîzî (ö. 320/932),¹⁷² Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933),¹⁷³ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944),¹⁷⁴ Kerhî (ö. 340/952),¹⁷⁵ Ebû Sâid es-Sîrâfî (ö. 368/979),¹⁷⁶ Cevherî (ö. 400/1009'dan önce),¹⁷⁷ Şerîf er-Râdî (ö. 406/1015),¹⁷⁸ Ebû İshâk

¹⁶² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 12a, 122b, 159b, 166b, 175a.

¹⁶³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 12b, 122b.

¹⁶⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 5b.

¹⁶⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 42b, 49a, 103b.

¹⁶⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 150b.

¹⁶⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 42b, 175a.

¹⁶⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 12a.

¹⁶⁹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 122b.

¹⁷⁰ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 13a, 122b.

¹⁷¹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 102b.

¹⁷² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 82b.

¹⁷³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 8a.

¹⁷⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 110b.

¹⁷⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 159b.

¹⁷⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 82b.

¹⁷⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 146b.

¹⁷⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 110a, 170a.

es-Sa'lebî (ö. 427/1035),¹⁷⁹ Sekkâkî,¹⁸⁰ Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233),¹⁸¹ İbn Hâcib¹⁸² ve Kevâşî (ö. 680/1281)¹⁸³ gibi isimlere atıflar söz konusudur.

Yukarıda sunulan asli ve tali kaynaklardan hareketle *el-Muhâkemât*'ın kaynak yelpazesinin oldukça geniş olduğu anlaşılmaktadır. Bu çeşitliliğin birden fazla nedeninden söz edilebilir. Özellikle Kur'ân metninin tefsir ve dil ilimleri başta olmak üzere kelâm, belâgat ve fıkıh gibi disiplinleri de ilgilendirecek bir yapıda olması çeşitliliği etkilemektedir. Öte yandan, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Râzî'nin şerhinden ziyade Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ı da *el-Muhâkemât*'taki kaynak çeşitliliğini etkileyen bir diğer önemli faktördür. Zira İbn Abdülcebbâr'ın muhakemeleri Aksarâyî'nin itirazlarının bir tezahürüdür. Dolayısıyla Aksarâyî'deki konu ve kaynak çeşitliliği *el-Muhâkemât*'a da sirayet etmiştir.

2.3.3. Yöntemi

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'ın mukaddimesinde takip edeceği yönteme dair bazı bilgiler sunmaktadır.

[el-Muhâkemât'ta] ilk olarak Allâme Şeyhin [Zemahşerî'nin] ifadelerini -Allah ondan razı olsun-, daha sonra Allâme Şârihin [Kutbüddin er-Râzî'nin] görüşlerini -Allah sa'yini meşkûr eylesin-, daha sonra da Fâzıl Mu'terizin [Cemâleddin el-Aksarâyî'nin] görüşlerini -Allah onu affetsin- zikrettim. Daha sonra kötü cevapları olan şu zayıf kulun [kendisi] aklına gelenleri zikrettim.¹⁸⁴

Buna göre ilk olarak Zemahşerî'nin tefsir yorumunu “kâle'l-allâme”¹⁸⁵ ifadesiyle, Râzî'nin şerhteki yorumunu “kâle's-şârih” ifadesiyle, Aksarâyî'nin itirazını “kâle'l-mu'teriz” ifadesiyle ve son olarak kendi muhakemesini de “kultü” sigasıyla aktarmıştır. İbn Abdülcebbâr, bu sıralamayı yaklaşık 286 defa uygulamıştır. Bu durum, *el-*

¹⁷⁹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 9a.

¹⁸⁰ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 52b, 90b, 143a.

¹⁸¹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 49a.

¹⁸² Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 32b, 41a, 89b.

¹⁸³ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 157b.

¹⁸⁴ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2b. Ayrıca bk. Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği”, 21.

¹⁸⁵ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 3b, 5b, 6a, 7a, 8b, 9b, 10b. Zemahşerî'nin ifadeleri bazen “kâle's-şeyh” şeklinde de aktarılır. Bk. Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 60b, 61a, 86b.

Muhâkemât'taki muhakeme adedinin 286 olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bazı durumlarda Aksarâyî, Râzî'nin tek bir ifadesine/ibaresine/argümanına birden fazla itiraz yönelttiği için İbn Abdülcebbâr da bu itirazlar doğrultusunda birden fazla muhakemede bulunmuştur.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemelerini bütünüyle Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelttiği eleştiriler belirlemiştir.¹⁸⁶ Nitekim Aksarâyî, başta dil ve belâgat olmak üzere tefsir, kelâm, ulûmu'l-Kur'ân, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi alanlarda Râzî'ye yöntemsel ve muhtevaya yönelik eleştiriler yöneltmiş, İbn Abdülcebbâr ise itirazın hangi disiplin, konu ve bağlamda yöneltildiğini dikkate alarak cevaplar üretmiştir.¹⁸⁷ Hal böyle iken muhakkik Temîmî yalnızca dil, belâgat¹⁸⁸ ve ulûmu'l-Kur'ân¹⁸⁹ muhakemlerine işaret etmiş; kırk civarı kelâm muhakemesine ve az sayıdaki felsefe ve mantık muhakemesine hiç değinmemiştir.¹⁹⁰

Çalışmanın asıl inceleme konusu olan ulûmu'l-Kur'ân muhakemeleri dikkatle incelendiğinde İbn Abdülcebbâr'ın ulûmu'l-Kur'ân literatürüne saraheten bir referensta bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yer yer ulûmu'l-Kur'ân kaidelerinden söz edilse de bir disiplin olarak tefsir usûlünden veya ulûmu'l-Kur'ân'dan söz edilmemiştir. Bunun yerine, “inde'l-müfessirîn, fî kütûbi't-tefâsir” gibi ifadeler kullanılarak Kur'ân ilimleri tefsir disiplini bünyesinde ele alınmıştır.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr mukaddimede, hakemliği esnasında insaflı davranacağını, taassub ve aşırılıktan kaçınacağını ve haklı taraftan yana tavır takınacağını bildirmiştir.¹⁹¹ Aksarâyî'nin bütün itirazlarını geçersiz saydığı dikkate alındığında İbn Abdülcebbâr'ın, mukaddimede yansıtmaya çalıştığı objektifliği gerçekleştiremediği anlaşılmaktadır.

¹⁸⁶ Muhakkik Temîmî, söz konusu çeşitliliği büyük oranda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına ve şârih Râzî'nin şerhine bağlamış olsa da biz aynı kanaatte değiliz. Temîmî'nin değerlendirmeleri için bk. et-Temîmî, *el-Muhakemât*, 56.

¹⁸⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın yaşadığı dönemde tedavüldeki tıp kitaplarına dikkat çekerek insan sağlığı ile ilgili bir değerlendirmede de bulunmuştur. Bk. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdilkerîm ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 149b.

¹⁸⁸ Muhakkik Temîmî, dil ve belâgat alanı için toplamda 212 meselenin olduğunu bildirmiştir. Bk. et-Temîmî, *el-Muhakemât*, 57.

¹⁸⁹ Temîmî ulûmu'l-Kur'ân'a dair elli beş muhakemenin olduğunu, bunların içerisinde “islâmî fıkıh”, esbâb-ı nüzûl ve diğer Kur'ân ilimlerinin yer aldığını bildirmiştir. O, “islâmî fıkıh” kavramıyla fikhî muhakemeleri de ulûmu'l-Kur'ân'dan eddetmiştir. Temîmî'nin bulguları için bk. et-Temîmî, *el-Muhakemât*, 57.

¹⁹⁰ Bk. et-Temîmî, *el-Muhakemât*, 57.

¹⁹¹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, yöntemsel açıdan veya muhtevaya yönelik dile getirilen itirazlara yine aynı kabilden cevaplar vermeye çalışmıştır. Bununla birlikte İbn Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'nin itirazlarına verdiği cevaplar içerisinde dikkat çekici bazı hususlar bulunmaktadır. Mesela İbn Abdülcebbâr yaklaşık on muhakemede,¹⁹² Aksarâyî'nin, Râzî'nin ifadelerini aktarırken tahrifatta bulunduğunu, kendini haklı çıkarmak için Râzî'nin ifadelerinde değişiklikler yaptığını bildirmiştir.¹⁹³ Bu durum - tahrif iddiaları doğru kabul edildiği takdirde- İbn Abdülcebbâr'ın elini itirazlara karşı güçlendirmektedir. İncelenen muhakemeler içerisinde söz konusu tahrif iddiaları yer almadığı için tahrif iddiaları irdelenmemiştir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr her ne kadar *el-Muhâkemât* mukaddimesinde Aksarâyî'yi “el-mevlâ en-nihâr, üstâdü'l-efâdil”¹⁹⁴ gibi güzel vasıflarla ansa da zaman zaman sert ifadeler de kullanmıştır. Nitekim muhakemelerin birinde:

İtirazcının reddiyeye olan düşkünlüğü ve farklı görüş dile getirme arzusu onu, sözün zahirine tutunup iki meşhur tanıma (ta'rîf) rıza göstermemesine, muradı apaçık olan nasları görememesine neden olmuş; böylelikle mütekaddim ve müteahhir ulemâyı hatalı bulma cüretinde bulunmuştur.¹⁹⁵

Başka bir nüshada, yukarıdaki ifadelerin devamında “Ancak o (Aksarâyî), bu konuda mazur görülür. Zira şöyle denilmiştir: “Kahramanlık yapmadı, mecbur kaldı”¹⁹⁶ şeklinde daha sert bir ifade vardır.¹⁹⁷ Söz konusu darb-ı meselle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin eleştiri düşkünlüğüne vurguda bulunmak istemiştir. Zira Aksarâyî itiraz etmek için o kadar zorlama yorumlarda bulunmuştur ki eleştiri ve tenkit onun kişiliğinin bir parçası haline gelmiş ve böylelikle her ibareden sonra söz olsun diye itiraz etmek zorunda kalmıştır.

¹⁹² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 26a, 30a, 54b, 65a, 107b, 120a, 145a, 168a, 176a, 183b.

¹⁹³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 54b.

¹⁹⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

¹⁹⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 24a.

¹⁹⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Fatih, 641), 19b.

¹⁹⁷ Görece daha sert olan ifade erken tarihli nüshalarda mevcut iken, hicri 820 tarihli nüshada mevcut değildir. Abdülkerim'in veya müstensihnin sert ifadeleri yumuşattığı kanaatindeyiz. Nüshalar arasındaki bu önemli farklılık ileride “2.2.5. Nüshaları” başlığı altında ele alınacaktır.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın değişik vesilelerle dile getirdiği daha sert eleştiriler de bulunmaktadır. Bir yerde “O (Râzî) haklıdır, itirazcının inkârı ise inattır”¹⁹⁸ demiştir. Bir başka yerde “muhakkik şârihin tercih ettiği görüş, itirazcının tasvip ettiği görüşün aynısıdır; ancak itirazcının gözlerini eleştiri hırsı bürümüştür”¹⁹⁹ derken, bir diğerinde “itirazcının sarîh olan ifadeye dikkat etmeyip mâhir ve bilgin birinin (Râzî) hata ettiğini söylemeye cüret etmesi şaşılacak bir husustur”²⁰⁰ der. Bu ifadelerden hareketle İbn Abdülcebbâr'ın, Râzî'yi son derece haklı ve Aksarâyî'nin itirazlarını da aşırı bulduğu anlaşılmaktadır.

el-Muhâkemât her açıdan bir Aksarâyî reddiyesi izlenimi vermektedir.²⁰¹ Öte taraftan eserin dikkat çekici bir özelliği, Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik itirazlarında zaman zaman Zemahşerî adına cevaplar verilmesidir. Nitekim İbn Abdülcebbâr bu durumu “Orada [el-Muhâkemât'ta], Şârih'in [Râzî] Şeyh'e [Zemahşerî] yönelttiği itirazların cevaplarını da zikrettim. Ancak bu itirazların yalnızca bir kısmını cevapladım...”²⁰² ifadeleriyle açık bir şekilde belirtmiştir. Yaklaşık otuz muhakemenin ardından, “el-cevâp min tarafi'l-müsannif”²⁰³ veya “yumkinu en yucâbe min tarafi'l-müsannif”²⁰⁴ şeklinde ifadelerle Zemahşerî'ye yöneltilen itirazlara karşılık verilmiştir.²⁰⁵ Buradan hareketle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelik bütün itirazlarını geçersiz sayıp Râzî taraftarlığı yapmış; Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerinde ise zaman zaman Zemahşerî yanlısı bir tavır sergilemiştir. Râzî taraftarlığı yaparken yer yer Aksarâyî'ye çok sert eleştirilerde bulunmuştur. Ancak Zemahşerî taraftarlığı esnasında Râzî'nin itirazlarını daha mutedil ifadelerle geçiştirmiştir. İkinci bölümde incelenen muhakemeler içerisinde sebep-i nüzule dair ilk muhakemede, İbn Abdülcebbâr'ın, Aksarâyî'nin itirazını cevapladıktan sonra, Râzî'ye karşı Zemahşerî yanlısı tavrı açık bir şekilde görülmektedir.

¹⁹⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 124a, 174a.

¹⁹⁹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 160a, 36a, 86a-b, 168a, 55a.

²⁰⁰ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 157b.

²⁰¹ Benzer bir değerlendirme için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 143.

²⁰² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2b.

²⁰³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 17b.

²⁰⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 18b.

²⁰⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 17b, 18b, 19a, 21a, 27b, 35a, 38a, 42a, 45a, 67b, 96b, 97a, 98b, 109a, 112a, 112b, 117a, 121a, 139a, 140a, 142b, 148a, 154b, 155b, 156b, 160b, 162b, 164b, 165a, 175a, 177b, 178b, 185b.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın Râzî savunusunun taassub derecesinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumu, İbn Abdülcebbâr'ın ikinci çalışması olan *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta açık bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Zira *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta İbn Abdülcebbâr, Râzî'ye tenkitlerde bulunmakla kalmamış, dikkat çekici şekilde Aksarâyî'nin itirazlarını isim zikretmeksizin Râzî'ye karşı kullanmıştır. Mesela Râzî, sebep-i nüzûl meselesinde, Bakara sûresinin bütünüyle Medenî olduğunu ve içerisindeki “ya eyyuha'n-nâs” ifadelerinin dahi Medenî kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁰⁶ Aksarâyî, Râzî'nin bu ifadelerine *tağlîb* ilkesinden hareketle karşı çıkmıştır. Buna göre “yâ eyyuha'n-nâs” ifadeleri bir âyetin Mekkî olduğuna işaret etmektedir. Ancak bir sûredeki âyetlerin çoğunluğu dikkate alınarak o sûrenin Mekkî veya Medenî olduğuna karar verilir. Böylelikle Medenî bir sûre olan Bakara sûresindeki “yâ eyyuha'n-nâs” âyetleri Mekkî oldukları halde, bu âyetler çoğunluğa itibar edilerek (*tağlîb*) Medenî kabul edilebilir.²⁰⁷ İbn Abdülcebbâr *el-Muhâkemât*'ta Aksarâyî'nin bu itirazına karşı çıkar. Zira İbn Abdülcebbâr'a göre âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili hususlarda istisnaları da dikkate alan müfessirler, Bakara sûresindeki bütün âyetlerin istisnasız bir şekilde Medenî olduğunu kabul etmişlerdir.²⁰⁸ Dolayısıyla *tağlîb* sanatından söz etmeye gerek yoktur. Aynı mesele *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta takip edildiği zaman İbn Abdülcebbâr'ın, *tağlîb* sanatına başvurarak Râzî'ye cevap vermeye çalıştığı görülmektedir.²⁰⁹ İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki yaklaşımıyla *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'taki görüşlerinin mukayesesini ayrı bir çalışma konusudur.

Yukarıdaki tespit ve çıkarımlardan hareketle, İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki yegâne amacının, Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelttiği itirazların geçersiz yönlerini göstermek olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁰ Ancak *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'taki amaç oldukça farklıdır. *Hâşiyetü'l-Keşşâf* detaylı bir şekilde incelendiği zaman İbn Abdülcebbâr'ın, genelde kendisinden önceki bütün İslâm ilim geleneğini, özelde ise *el-Keşşâf* şârihlerini kuşatmaya çalıştığı ve bu doğrultuda bütüncül ve özgün bir şerh kaleme almayı hedeflediği görülecektir.

²⁰⁶ Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 54b.

²⁰⁷ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 51a.

²⁰⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 58b.

²⁰⁹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *Hâşiyetü Abdülkerim ale'l-Keşşâf* (Murad Molla, 296), 99a.

²¹⁰ Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 167.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ta Aksarâyî'nin neredeyse bütün itirazlarına karşılık verip bunları çürütmeye çalışması söz konusu eserin muhakemeden ziyade bir reddiye olduğu izlenimini vermektedir. Ancak *el-Muhâkemât*'ın hakemlikten ziyade reddiye özelliğine bürünmesi yalnızca Aksarâyî'nin itirazları bağlamında görülür. Zira İbn Abdülcebbâr bu eserde Zemahşerî ile Râzî arasında da hakemlik yapmıştır. Bu durum, muhakemelerde çok net bir şekilde görülmektedir. En nihayetinde *el-Muhâkemât*, Aksarâyî'nin itirazları söz konusu olduğu zaman daha çok bir reddiye; Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik itirazları söz konusu olduğu zaman tam bir bir muhakeme, *el-Keşşâf* metninin izaha muhtaç ibareleri söz konusu olduğu zaman ise bir şerh ve doğrudan Kur'ân âyetlerine yönelik açıklamalar dikkate alındığı zaman bir tefsir eseri hüviyetindedir.

Kaya, muhakeme geleneğini incelediği çalışmasında İbn Abdülcebbâr'ın tavrını şöyle yorumlamaktadır:

Abdülkerîm b. Abdülcebbâr, kitabının mukaddimesinde de söylediği üzere, görüşlerini daha çok Râzî'nin savunması niteliğinde ortaya koymaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki, İbn Abdülcebbâr'ın Râzî'yi savunan bu tür yorumları, onun eserini bir muhakeme olmaktan çıkarmamaktadır. Son tahlilde eserdeki amaç, şârih tarafından müfessirin yorumlarının doğru anlaşılıp anlaşılmadığını, muterizin şârihe yönelik itirazlarının haklı olup olmadığını ortaya koymaya çalışmaktır.²¹¹

Kaya ile aynı fikirde olmakla birlikte, yapılan incelemeler sonucunda, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'nin itirazlarına karşı pek insaflı davranmadığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Abdülcebbâr, bütün itirazların tutarsızlığını ortaya çıkarmaya çalışarak esasında Aksarâyî'de eleştirdiği duruma düşmüştür. İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin eleştiri ve tenkit düşkünlüğünü her fırsatta dile getirmiştir. Söz konusu bu olumsuz tavır İbn Abdülcebbâr için de geçerlidir. Zira o, Aksarâyî'nin bütün itirazlarının tutarsızlığını ortaya çıkarmaya çalışarak hakemlik rolünden çıkarak bir reddiyeci rolüne bürünmüştür.

2.3.4. Literatürdeki Yeri

²¹¹ Kaya, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği", 23.

Görebildiğimiz kadarıyla, Abdülkerim b. Abdülcebbâr kendisinden önceki bazı şerh/hâşiyeleri sarahaten zikredip atıflarda bulunmuştur. Şerefüddin et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyb*¹, Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Hâşiyetü'l-Keşşâf*¹, Sadeddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*¹ bunlardan bazılarıdır. İbn Abdülcebbâr her ne kadar şârih ve muhaşşîlerden yalnızca yukarıdakileri zikretse de yer yer “*el-Keşşâf* şârihlerinden biri” diyerek kaynağını açıkça zikretmemeyi tercih etmiştir.

el-Keşşâf literatüründe Abdülkerim b. Abdülcebbâr'dan sonraki şârih ve muhaşşîlerin *el-Muhâkemât*'ı veya *Hâşiyetü'l-Keşşâf*¹ ne oranda kullandıklarını tespit etmek bu tezin sınırlarını aşmaktadır. Buna dair kayda değer tespitlerde bulunmak için daha sonraki şerh ve hâşiyelerin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Yine de bu çalışma sırasında *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri arasında ciddi tartışmalara sebebiyet veren bazı konularda, İbn Abdülcebbâr'a ait olduğu düşünülen değerlendirmelerin sonraki şârih ve muhaşşîler tarafından -ismi zikredilmeksizin- kullanıldığı tespit edilmiştir.²¹²

Bazı tarih ve tabakât türü eserlerde Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki muhakemelerine cevaplar verildiği nakledilmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* adlı eserinde, Arabzâde'ye ait *eş-Şekâ'ik Haşiyesi*'ne dayanarak, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin (ö. 819/1416 [?]) *el-Muhâkemât*'a cevap niteliğinde bir eser telif ettiğini aktarmıştır.²¹³ Mekke-i Mükerrreme Kütüphanesi'ne (Tefsir, nr. 43) kayıtlı bir *el-Muhâkemât* nüshasının üzerinde Şeyh Bedreddin'e ait ta'lîkler tespit edilmiştir.²¹⁴ Tıpkı Kâtip Çelebi'nin de ifade ettiği gibi, bu ta'lîklerin ekseriyetle *el-Muhâkemât*'taki muhakemelere cevap niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Ta'lîklerin içeriğine yönelik incelemelerden hareketle Şeyh

²¹² Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinde değişiklik yaptığı iddiasına dair Taşköprizâde'nin Abdülkerim'in değerlendirmelerini kullandığı tespit edilmiştir. Bk. Mustafa Aydın, “Zemahşerî'nin el-Keşşâf Mukaddimesinde Değişiklik Yaptığı İddiasının el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyelerine Yansımaları”, *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, ed. Ömer Aslan - Abdullah Pakoğlu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023), III, 359-360.

²¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478. Ayrıca bk. Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği”, 20; Bayer, “Yüzyılları Aşan Tartışma”, 426; Boyalık, “Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser”, 150.

²¹⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât (Şeyh Bedreddin'in ta'lîkleri içinde)* (Mekke-i Mükerrreme Kütüphanesi, Tefsir, 43), 1a-178a.

Bedreddin'in söz konusu ta'liklerini, "hâşiye" veya çoğul yapıda "havâşî" şeklinde nitelediği tespit edilmiştir.²¹⁵

Sehâvî ve Nüveyhiz, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Keşşâf*'a haşiye yazdığını kaydeder.²¹⁶ Habeşî ise, Aynî'nin *el-Muhâkemât*'a haşiye yazdığını ifade eder.²¹⁷ Habeşî'nin aktarmış olduğu bilginin doğru olması halinde Buhârî şârihi Bedreddin Aynî'nin, *el-Muhâkemât*'a haşiye yazarak *el-Keşşâf* literatürüne eklenmiş olması dikkat çekici bir husustur. *el-Muhâkemât* nüshalarının birinde Bedreddin Aynî'ye ait olduğu düşünülen ta'likler tespit edilmiştir.²¹⁸

el-Muhâkemât'a reddiye niteliğinde bir eser kaleme aldığı söylenen bir diğer isim ise Kemalpaşazâde'dir (ö. 940/1534). Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*'ta, Kemalpaşazâde'ye nispet ettiği *Hâşiye alâ hâşiyeti't-Tebrîzî* adında bir esere ve kütüphane kaydına yer verir.²¹⁹ Yalnızca bazı sayfalarına ulaşabildiğimiz nüshanın ilk sayfalarında *Hâşiyetü Seyyid Şerîf ale'l-Keşşâf* kaydı yer almaktadır. Yapılan incelemeler sonucunda eserin *el-Muhâkemât* olmadığı tespit edilmiştir. Eserin başında İbn Abdülcebbâr'a ait *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ın mukaddimesi yer almaktadır. Ancak diğer sayfalar Kemalpaşazâde'nin, Cürcânî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ına yazmış olduğu haşiyesine aittir. Söz konusu nüsha Melik Abdullah b. Abdülaziz Kütüphanesi'nde (Câmi'atü ümmü'l-kurâ, nr. 377) kayıtlıdır. Habeşî'ye benzer bir şekilde Zehebî de *el-Fihrisü's-şâmil*'de Kemalpaşazâde'ye ait bir *el-Muhâkemât* haşiyesinden söz eder. Bu eseri ilk olarak *Hâşiyetü İbn Kemâl 'ale'l-Muhâkemât 'ale'l-Keşşâf*²²⁰ şeklinde ve daha sonra *Hâşiyetü İbn Kemâl 'ale'l-Muhâkemât 'ale'l-Keşşâf li-İbn Abdilcebbâr*²²¹ şeklinde kaydeder. Habeşî gibi Zehebî de Melik Abdullah b. Abdülaziz Kütüphanesi'ndeki (Câmi'atü

²¹⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât (Şeyh Bedreddin'in ta'likleri içinde)* (Tefsir, 43), 162.

²¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, 10, 135; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*, 2, 661.

²¹⁷ Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemü şâmilî'l-esmâ'il-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şurûhihâ*, 1461. Ayrıca bk. Mehmet Çiçek, *Müfessir Olarak Ali Kuşçu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2021), 60-61.

²¹⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 641), 2b, 3a, 3b, 4a, 4b, 5a, 6b, 7a, 7b, 8b, 9a, 10a.

²¹⁹ Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemü şâmilî'l-esmâ'il-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şurûhihâ*, 1461. Ayrıca bk. Bayer, "Yüzyılları Aşan Tartışma", 426.

²²⁰ Şemseddin Ebû Zehebî, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Ulûmü'l-Kur'ân: Mahtûtâtü't-tefsîr ve Ulûmih* (Ammân: Müessesetü Âli'l-beyt, 1989), 453.

²²¹ Zehebî, *el-Fihrisü's-şâmil*, 565.

ümmü'l-kurâ, nr. 377) nüshaya işaret etmiştir. Yukarıdaki Habeşî'nin işaret ettiği nüshaya dair tespitlerimiz burada da geçerlidir.

2.2.5. Yazma Nüshaları

el-Muhâkemât'a ait birçok yazma nüshaya ulaşılmıştır. Yazma nüshalar üzerine yapılan incelemeler neticesinde eserin farklı versiyonları tespit edilmiştir. Müellif Abdülkerim b. Abdülcebbâr eserin farklı versiyonları bulunduğu şöyle işaret eder:

İlk olarak bu itirazlara cevap mahiyetinde bir risâle kaleme aldım. Daha sonra verdiğim cevapların, diğer kitapların ihtiva etmediği daha ince faydalara ve ulaşılması zor takviye edicilere ihtiyacı olduğunu gördüm. Böylelikle mezkûr cevapları değiştirip ikinci bir defa gözden geçirdim. İkinci bir defa bu itirazlarda hakkı beyan etmek üzere bu sahifeyi kaleme aldım.²²²

Yukarıdaki ifadelerden hareketle aşağıdaki üç nüshanın birinci versiyon olduğu anlaşılmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 641, vr. 1a-166b.

Mekke-i Mükerreme Kütüphanesi, Tefsir, nr. 43, vr. 1a-178a.

Bursa İnebey Kütüphanesi, Hasan Çelebi, nr. 48, vr. 1a-118a.

Bu üç nüshayı birinci versiyon kılan bazı hususlar bulunmaktadır. En önemli farklılık ise İbn Abdülcebbâr'ın yukarıda eserin versiyonlarına işaret ettiği ibarelerinin yer almamasıdır. Ayrıca bu nüshaların dîbâcesi de diğer nüshalarinkinden oldukça farklıdır. Yapılan incelemeler neticesinde muhakemelerin içeriklerinde de ciddi manada farklılıkların bulunduğu gözlemlenmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi'ne (Süleymaniye, nr. 190) kayıtlı nüshanın ikinci versiyonu temsil ettiği ve müellifin kontrolünden geçtiği düşünülmektedir. Zira bu nüshanın giriş sayfasında İbn Abdülcebbâr'ın verdiği bir icazet metni yer almaktadır:

Yanımıza geldi ve sohbetiyle müşerref olup hoşnut olduk. Kendisinde liderlik kademelerindeki seçkin vasıfların, bahtıyarlığın ve asaletin belirtilerini hissettik. Yanımızda kısa bir süreliğine *el-Keşşâf*'tan Zehrâveyn'in tefsirlerini okumakla meşgul oldu... Rivayet ederken muteber inceliklere riayet etme koşuluyla bu kitabın icazetini verdim.

²²² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 2a.

Ayrıca namazlardan sonra salih dualarında beni unutmamasını şart koştum...²²³

Söz konusu bu nüshada, “صح” kaydıyla müellife ait olduğu düşünülen tashihler bulunmaktadır. İkinci versiyonu temsil eden bu nüsha bu açıdan değerli olduğu halde çalışmada asıl nüsha olarak kullanılmamıştır. Zira bu nüsha müellif müsveddesi görünümündedir. Asıl nüsha olarak müellifin hayatında istinsah edilen ve onun tashihlerinin metne dahil edilerek müsveddenin tebyiz edildiği Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey (nr. 24) nüshası kullanılmıştır. Ayrıca istinsah kaydında “تم مقابلته على يد مسطره”²²⁴ şeklinde bir kayıt düşülerek eserin müstensih -ve bir ihtimal bizzat müellif tarafından mukabele edildiği de belirtilmiştir. Nüsha muhtemelen müellif müsveddesinden yazılmış ve sonra asıl nüsha ile mukabele edilmiştir.

İkinci versiyonu temsil eden nüshalar şunlardır:

Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, nr. 24, vr. 1a-191b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 190, vr. 1a-182b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 642, vr. 1a-226b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, Eyüp, nr. 29, vr. 1a-117a.

Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 158, vr. 1a-118b.

Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 188, vr. 1a-9b, 298a-408a.²²⁵ Versiyonlar arasındaki bazı önemli farklılıklar ek-2’de bir tablo şeklinde sunulmuştur.

Burada bazı yanlış kütüphane kayıtlarına yer vermek faydalı olacaktır. Muhakkik Temîmî, *el-Fihrisü’ş-şâmil*’i kaynak olarak kullanıp bazı *el-Muhâkemât* nüshalarına işaret etmiştir.²²⁶ *el-Fihrisü’ş-şâmil*’de *el-Muhâkemât* adına kayıtlı neredeyse bütün nüshalara ulaşılmıştır. Bunlardan bazıları *el-Muhâkemât* nüshaları olsa da ekseriyetle *Hâşiyetü’l-Keşşâf*’a ait nüshalar olduğu tespit edilmiştir. Eserde *el-Muhâkemât*’a ait olduğu ifade edilip²²⁷ gerçekte *Hâşiyetü’l-Keşşâf*’a ait nüshalar şunlardır:

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 363, vr. 1a-278a.

²²³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Süleymaniye, 190), 1a.

²²⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 191b.

²²⁵ Muhtemel restorasyon veya ciltleme sırasında kaynaklanan bir hatadan dolayı 9a’dan sonra *el-Muhâkemât* haricinde başka bir eserden devam etmektedir. *el-Muhâkemât* 298a’da devam etmektedir.

²²⁶ Temîmî, *el-Muhâkemât*, 119. Zehebî, *el-Fihrisü’ş-şâmil*, 452-453.

²²⁷ Zehebî, *el-Fihrisü’ş-şâmil*, 452-453.

Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 349, vr. 1a-388a.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 605, vr. 1a-269b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 300, vr. 1a-293b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 562, vr. 1a-319b.

İskenderiye Kütüphanesi, nr. 1305, vr. 1a-288b.

Öte yandan, *el-Fihrisü's-şâmil*'de *el-Muhâkemât* olduğu düşünülen Süleymaniye Kütüphanesi'ne kayıtlı (Kara Çelebizade Hüsamettin, nr. 28 ve 29) iki nüsha İbn Abdülcebbâr'a ait eserler değildir.

British Library'de 9276 numarada²²⁸ ve Arif Hikmet Kütüphanesi'de bir *el-Muhâkemât* nüshası kayıtlıdır. Bu nüshalara ulaşamamıştır. Ulaşamadığımız bir diğer nüsha ise *el-Muhâkemât 'ala'l-Keşşâf* adıyla Merkezü'l-Melîki'l-Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye adlı merkezde kayıtlıdır (nr. 3356-335).

228

[https://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-003947109&indx=3&recIds=IAMS032-003947109&recIdxs=2&elementId=2&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&frbg=&&dsent=0&scp.scps=scope%3A%28BL%29&mode=Basic&vid=IAMS_VU2&srt=rank&tab=local&v1\(freeText0\)=9276&dum=true&dstmp=1670317938814&gathStatIcon=true](https://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-003947109&indx=3&recIds=IAMS032-003947109&recIdxs=2&elementId=2&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&frbg=&&dsent=0&scp.scps=scope%3A%28BL%29&mode=Basic&vid=IAMS_VU2&srt=rank&tab=local&v1(freeText0)=9276&dum=true&dstmp=1670317938814&gathStatIcon=true)

İKİNCİ BÖLÜM:

ULÛMU'L-KUR'ÂN MUHAKEMELERİ

Kur'ân İlimleri anlamına gelen “ulûmu'l-Kur'ân” tabiri için farklı tanımlamalar yapılmıştır. Çalışmamızla da doğrudan irtibatlı olan en yaygın tanım ise şöyledir: “Kur'ân tefsiriyle ilgisi olan, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayan, Kur'ân'ın öz bünyesine ait ilimlerdir.” Bu tanımdan hareketle, Kur'ân'ın indiği tarihle irtibatlı olan esbâb-ı nüzul, nâsih-mensûh ve mekkî-medenî ilimleri; Kur'ân'ın lafız ve anlamlarıyla irtibatlı olan kırâat, muhkem-müteşâbih, mücmel-mubeyyen gibi ilimler, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında ana başlıklar olarak sunulmaktadır.

Bununla birlikte *ulûmu'l-Kur'ân* ifadesinin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı, Kur'ân ilimleri denilen bu müstakil alanın tam olarak kaç tane Kur'ân ilmini kapsadığı, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında faydalanan her ilmin Kur'ân ilmi sayılıp sayılmayacağı noktasında alimler arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, bu konudaki tartışmalara girilmeden, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ında söz konusu edilen Kur'ân ilimleri incelenecektir. Bu noktada hangi ilmin Kur'ân ilmi sayılıp sayılmayacağı tartışmalarından bağımsız olarak, hacimli ulûmu'l-Kur'ân eserlerindeki Kur'ân ilimleri dikkate alınacaktır.

Musannif Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında ve şârih Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf Şerhi*'nde ulûmu'l-Kur'ân'a dair birçok açıklama bulunmaktadır. Ancak bu açıklamaların bir kısmı Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât* adlı eserinde tenkitlere maruz kalmadığı için Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât* adlı eserine de yansımamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât* adlı eserinde Kur'an ilimlerine dair yaklaşık yirmi bir adet muhakeme bulunmaktadır. İncelenen muhakemelerin zaman zaman birden fazla Kur'ân ilmi ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Böyle olan muhakemeler muhteva bakımından en yakın Kur'ân ilmi başlığı altında sunulacaktır. Neticede *el-Muhâkemât*'taki muhakemeler vahiy, kırâat, mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, kısasu'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, hurûf-i mukattaa, münâsebâtü'l-Kur'ân ve esmâu's-süver başlıkları altında incelenecektir.

Daha önce İbn Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'ta sistematik olarak 286 defa “kâle'l-allâme”, “kâle's-şârih”, “kâle'l-mu'teriz” ve “kultü” diyerek muhakemelere yer

verdiği ifade edilmişti. Ulûmu'l-Kur'ân muhakemeleri tespit edilirken söz konusu 286 adet muhakeme içerisindeki sıraları da tayin edilmiştir. Dolayısıyla bu bölümde ulûmu'l-Kur'ân'a dair her bir mesele incelenirken öncesinde kaçınıcı sırada olduğu da ifade edilecektir. Kur'ân ilimlerine dair muhakemelerin ilk ifadelerini, varak numaralarını, sıra numaralarını ve türlerini içeren ayrıntılı bir tablo ek-1'de sunulmuştur.

1. Vahiy

Hem klasik dönemde hem de çağdaş dönemde telif edilen ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde vahiy konusu müstakil başlıklar altında incelenmiştir.²²⁹ Bununla birlikte çağdaş dönemde vahiy konusunun Kur'ân tarihi adıyla müstakil bir alana evrildiğini ve bu alanda eserler telif edildiğini de söylemek mümkündür.²³⁰ Vahyin ve inzâlin keyfiyeti, vahyin geliş şekilleri, Kur'ân lafzının ve manasının kime ait olduğu gibi meseleler bu konu başlığında tartışılır.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinin hamdele kısmındaki ifadeleri *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinde çeşitli kelimeler, belagat ve dil bilgisi tartışmalarına sebebiyet vermiştir. Bu tartışmaların bir kısmı vahyin mahiyeti ve nüzul keyfiyetiyle ilişkilidir. Vahyin ruhânî oluşu, inzâlin keyfiyeti, Kur'ân'ın ve Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine intikali gibi konular bu kabildendir. Şârih Râzî, Zemahşerî'nin mukaddimedeki ifadelerini genişçe izah edip ilavelerde bulunmuştur. Râzî'nin şerhi incelendiği zaman vahiy konusuyla doğrudan irtibatlı birçok değerlendirme ve izahın bulunduğu görülmektedir. Burada söz konusu izah ve değerlendirmelerden yalnızca Aksarâyî'nin itirazlarına ve Abdülkerim b. Abdülcebâr'ın muhakemelerine konu olanlar ele alınacaktır.

el-Muhâkemât'ta vahiy konusuna dair üç muhakeme tespit edilmiştir. Bunlardan ilk ikisi Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesindeki “ الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله بحسب المصالح منجماً...” (*Hamd, Kur'ân'ı müellef munazzam ve maslahatlara göre peyderpey indiren Allah'a olsun...*) ifadelerine dairdir. Üçüncü muhakeme ise Bakara

²²⁹ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Şuayb el-Arnaûtî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 94; Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi (El Kitabı)* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 78.

²³⁰ Suphi es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 17-92; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 35-120. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 45-107; Çalışkan İsmail, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 23-97.

sûresinin 97. âyetinin tefsirinde kendini gösterir. *el-Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bu muhakemeler 2, 5 ve 162. sırada yer almaktadır.

1.1. Vahyin Ruhânî Oluşu Meselesi

Mukaddimenin ilk cümlesinde Zemahşerî, *والحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله بحسب المصالح منجماً...* (*Hamd, Kur'ân'ı müellef munazzam ve maslahatlara göre peyderpey indiren Allah'a olsun...*)²³¹ ifadeleriyle vahye dair herhangi bir meseleye temas etmemiştir. O, hamdele makamında Kur'ân'ın bazı niteliklerinden söz ederek Allah'a hamd etmiştir. Zemahşerî'nin bu ifadeleri şârih Râzî tarafından kelâm ve belagat gibi farklı disiplinler çerçevesinde izah edilip değerlendirilecektir. Ardından Aksarâyî, Râzî'nin ifadelerine yöntemsel açıdan tenkitlerde bulunup itirazlar yöneltecektir. Son olarak İbn Abdülcebbâr ise *el-Muhâkemât* adlı eserinde müelliflerin ifadelerini kısaca naklettikten sonra kendi muhakemelerine yer verecektir.

Şârih Râzî'ye göre Kur'ân ve diğer semavi kitapların indirilmesi (inzâl) iki farklı şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi, vahiy meleğinin vahyi yüce Allah'tan ruhânî bir şekilde almasıyla gerçekleşir. İkincisi ise vahiy meleğinin, âyetleri levh-i mahfûzdan ezberleyerek resullere intikal etmesiyle gerçekleşir.²³² Şârih Râzî'nin bu ifadelerini, aynı dönemde yaşamış Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) vahyin geliş türlerine dair ifadeleriyle irtibatlandırmak mümkündür. Zerkeşî'ye göre Kur'ân'ın inzâlî iki şekilde gerçekleşmektedir. a) Birincisi, Hz. Peygamber'in beşer statüsünden melek statüsüne geçişi ile ruhânî varlık sahasında gerçekleşir. b) İkincisi ise ruhânî bir varlık olan meleğin, beşer statüsüne inişi ile cismânî varlık sahasında gerçekleşmektedir. Zerkeşî'ye göre bunlardan birincisi yani Hz. Peygamber'in ruhânî varlık statüsüne geçişi en zordur.²³³ Bu ifadelerle göre vahiy intikalinin gerçekleşebilmesi için vahyi getiren ve vahyi alan varlıklar arasında statü birliğinin sağlanmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla vahyin intikali ya beşer statüsünde ve cismânî varlık sahasında ya da melek statüsünde ve ruhânî varlık sahasında sağlanmalıdır. Şârih Râzî'nin ve Zerkeşî'nin ifadelerinden anlaşıldığı

²³¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi'tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil (metin-tercüme)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1, 59.

²³² Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 1b.

²³³ Bedrüddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006), 161.

kadarıyla, her iki intikal türü doğrultusunda vahyin inzâli gerçekleşmiştir. Bir diğer deyişle, vahiy hem ruhânî olarak hem de cismânî olarak inmiştir.

İtirazcı Aksarâyî, Râzî'nin zikrettiği ilk maddeyi geçersiz bulur. Bu durum Aksarâyî'nin, vahyin ruhânî olarak indiğini kabul etmediğini göstermektedir. Aksarâyî'ye göre bir varlığın ruhânî olması onun cismânî olmadığını gösterir. Ruhânî varlık sahasından cismânî varlık sahasına geçiş yapan meleklerin, dış alemde varlıkları söz konusu olmayan kelime ve lafızları, bir diğer deyişle ruhânî olan kelime ve lafızlardan müteşekkil âyetleri taşıması ve nakletmesi mümkün değildir. Zira vahyin ruhânî olması durumunda söz ve kelimeler meleğe ait olmuş olur ki bu ihtimal dahilinde değildir.²³⁴ Aksarâyî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, vahyin işitilen söz ve kelimelerden oluşması gerektiği kanaatindedir. Söz ve kelimelerin işitilmesi ise yalnızca cismânî varlık sahasında mümkündür. Dolayısıyla vahyin intikalinin ruhânî varlık sahasında gerçekleşmesi mümkün değildir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin itirazını geçersiz bulur. İbn Abdülcebbâr'a göre Cebrail'in, ruhani olan vahyi işitme duyusu olmaksızın alıyor olması, kelime ve sözlerin ona ait olmasını gerektirmez. Zira Allah'ın Kur'ân kelimelerini vahiy meleğine işitme duyusu olmaksızın başka bir yolla öğretmiş olması da mümkündür.²³⁵ İbn Abdülcebbâr'ın bu ifadelerinden hareketle, ruhânî varlık sahasında gerçekleşen intikali mümkün gördüğünü söylemek mümkündür.

Yukarıdaki tartışma vahyin ruhânî bir yolla alınıp alınamayacağına dairdir. Şârih Râzî, Zerkeşî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr bunu kabul ederken itirazcı Aksarâyî reddetmektedir. Aksarâyî, ruhânî varlık sahasında gerçekleşen vahyin intikali fikrine şârih Râzî üzerinden itirazda bulunur. Aksarâyî'ye göre vahiy işitilip ezberlendiği için cismânî varlık sahasına ait olması gerekmektedir. Ruhânî varlık sahasından bahsedildiği takdirde vahyin işitilip ezberlenmesi imkânsız hale gelir. Ayrıca vahiy meleği, âyetleri işitme duyusuyla almamış olacağı için peygambere iletceği bütün söz ve kelimeler de kendisine ait olacaktır. Bir diğer deyişle Aksarâyî, işitme duyusunun olmadığı bir yerde intikalin gerçekleşemeyeceğini düşünerek konuya biraz daha akılcı yaklaşmıştır. Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın asıl itiraz ettiği husus burasıdır. Zira İbn Abdülcebbâr'a

²³⁴ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 35b.

²³⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 5a. Krş: Bayer, "Yüzyılları Aşan Tartışma", 433-434; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 277-278.

göre ruhânî varlık sahasındaki vahiy, Allah'ın emriyle, işitme duyusu olmaksızın başka bir yolla da iletilmiş olabilir. Bu ifadeleriyle Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Allah'ın kudret ve azametini vurguda bulunmuştur. Diğer tarafatan o, Hz. Peygamber'in beşer sûretinden çıkıp melek sûretinde vahyi alabileceğine dikkat çekmiştir. Ayrıca İbn Abdülcebbâr'a göre vahyin intikali ister cismânî olsun isterse ruhânî olsun, her iki durumda da Cebrail vahyin öznesi değil onu iletendir. Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin aklî itirazını Allah'ın kudretine dikkat çekerek geçersiz saymıştır.

Aksarâyî'nin yukarıdaki tartışmada ifade ettiği argüman anlaşılır gibi durmaktadır. Zira vahyin son hali olan Kur'ân âyetleri, işitilen ve ezberlenen birer unsur olarak cismânî varlık sahasında önümüzde durmaktadır. Bu durumda ruhânî bir varlık statüsünden söz edilirse, ruhânî söz ve kelimelerin işitilip ezberlenmesi mümkün olmazdı. Bu açıdan anlaşılır gibi görünse de Aksarâyî'ye şöyle bir itiraz yöneltilebilir: cismânî varlık sahasından ruhânî varlık sahasına yükselen Hz. Peygamber'in, vahyi, ruhânî söz ve kelimeler eşliğinde aldıktan sonra cismânî varlık statüsüne geri intikal etmesiyle ruhânî olan söz ve kelimeler de cismânî varlık kategorisine ircâ edecektir. Bu durumda Aksarâyî'nin söz ettiği işkâl de ortadan kalkmış olacak ve vahiy işitilen ve ezberlenen bir yapıya bürünecektir.

Görüldüğü üzere yukarıda, vahyin mahiyetine dair ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde de geçen bir konu, şârih ve muhaşşîler tarafından derinlemesine tartışılmıştır. Söz konusu tartışmada, şârih Râzî'nin ulûmu'l-Kur'ân sınırları içerisinde açıklamalara yer veriyor olması, itirazcı Aksarâyî'nin ulûmu'l-Kur'ân'a dair tikel bir meseleye aklî argümanlarla yaklaşıyor olması ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın ise Allah'ın kudretine vurguda bulunarak kelâmî bir yaklaşım sergilemesi dikkat çekicidir.

1.2. İnzâlin Keyfiyeti Meselesi

Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe inzâlin keyfiyetiyle ilgili üç farklı görüş zikredilmiştir: a) Kur'ân âyetleri Kadir gecesinde toplu bir şekilde dünya semasına, ardından 23 yıl kadar bir süre zarfında peyderpey indirilmiştir. b) Allah her yıl Kadir gecesinde o yıl peyderpey yeryüzüne incek âyetleri dünya semasına topluca indirmiştir. c) Kur'ân vahyi ilk olarak

Kadir gecesinde inmeye başlamış ardından münecemen inmeye devam etmiştir.²³⁶ Alimler ekseriyetle birinci görüşün doğru olduğu kanaatindedirler.

Zemahşerî *el-Keşşâf* mukaddimesinde yukarıda zikredilen görüşlerden herhangi birine yer vermemiştir. O, yalnızca hamdele kısmında Kur'ân vahyinin bazı niteliklerinden söz ederek Allah'a hamd etmiştir: "الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله بحسب المصالح منجماً..." (*Hamd, Kur'ân'ı müellef munazzam ve maslahatlara göre peyderpey indiren Allah'a olsun...*).²³⁷

Zemahşerî bu ifadelerde hem “enzele” fiilini hem de “nezzele” fiilini kullanmıştır. Bu kullanım şârih Râzî'nin dikkatinden kaçmamıştır. Zira Râzî'ye göre Zemahşerî bu iki fiille Kur'ân âyetlerinin nüzûl şekillerine işaret etmiştir. Râzî'ye göre *enzele* fiili, *nezzele* fiilinden daha kapsamlı olup tek seferde inişe delalet ediyorken, *nezzele* fiili ise peyderpey inişe delalet etmektedir. Râzî'nin ifadelerine göre Zemahşerî, “enzele” fiili ile Kur'ân'ın levh-i mahfûzdan dünya semasına tek seferde inişine işaret etmiştir. İkinci fiil olan “nezzele” fiiliyle de Kur'ân'ın maslahatlara göre peyderpey inişine işaret etmiştir.²³⁸ Zemahşerî'nin hamdeledeki ifadesinden hareketle Râzî'nin zikrettiği görüş, ulûmu'l-Kur'ân literatüründe de sahih kabul edilen birinci görüştür.

İtirazcı Aksarâyî'ye göre Râzî'nin naklettiği görüş müfessirlerden bazılarına aittir. Diğer görüş ise şöyledir: Kur'ân levh-i mahfûzdan dünya semasına her sene ihtiyaç olduğu kadarıyla indirilmiştir.²³⁹ Böylelikle Aksarâyî tek bir görüşün aktarılmasını sorunlu bularak ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde zikredilen ikinci bir görüşe de yer vermiştir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre Aksarâyî'nin naklettiği görüş müfessirlerin itibar ettiği bir görüş değildir. İbn Abdülcebbâr'a göre asıl muteber olan görüş şârih Râzî'nin şerhinde zikrettiği görüştür ki musannif Zemahşerî de Duhân ve Kadir sûresi tefsirlerinde bu görüşe yer vermiştir.²⁴⁰ İbn Abdülcebbâr'a göre şârih Râzî'nin yalnızca muteber görüşü nakletmekle yetinmesinde itiraz edilecek bir husus yoktur.

²³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 160; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 94-45.

²³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 59.

²³⁸ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 2a.

²³⁹ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 35b.

²⁴⁰ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 6a. Krş: Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 266-267, 278.

Zerkeşî ve Suyûtî girişte zikrettiğimiz vahyin keyfiyetiyle ilgili üç görüşü naklettikten sonra en muteber olan görüşün birinci görüş olduğunu belirtmişlerdir. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr da bu kanaattedir. Burada asıl sorgulanması gereken husus Aksarâyî'nin itirazıdır. Zira Aksarâyî, alimler ve müfessirler arasında zayıf kabul edilen bir görüşün Râzî tarafından zikredilmediğini öne sürerek Râzî'ye itiraz etmiştir. Anladığımız kadarıyla, Râzî'nin şerhteki açıklamaları, söz konusu ihtilafa ve görüşlere yer vermekten ziyade Zemahşerî'nin ifadelerinin neyi çağrıştırdığı ve neye işaret ettiğini tespit etmeye yöneliktir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın da ifade ettiği gibi, Râzî burada zayıf olan görüşü zikretme mecburiyetinde olmadığı için Aksarâyî'nin itirazı zayıf kalmaktadır.

Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılacağı üzere şârih Râzî, bir önceki muhakemede olduğu gibi, ulûmu'l-Kur'ân sınırları içerisinde açıklamalara yer vermiştir. İtirazcı Aksarâyî muhtevadaki eksiklikten hareketle Râzî'ye itiraz etmiştir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise tartışma sınırları içerisinde kalmaya devam etmiş ve Aksarâyî'nin itirazındaki geçersizliği belirtmiştir. Neticede bu muhakemede, ulûmu'l-Kur'ân'a dair yüzeysel bir tartışmanın gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

1.3. Kur'ân'ın ve Cebrail'in Hz. Peygamber'in Kalbine İntikali Meselesi

Yukarıdaki ilk muhakemede vahyin intikali için gerekli olan cismânî ve ruhânî varlık sahalarındaki birlikten söz edilmişti. Buna göre vahyin intikali ya meleğin beşer sûretine geçişi ile ya da Hz. Peygamber'in melek sûretine geçişi ile gerçekleşmektedir. Aşağıdaki muhakemede ruhânî varlık statüsünden cismânî varlık statüsüne geçiş yapan meleğin, cismânî varlık statüsündeki Hz. Peygamber'in kalbine gerçek anlamda tedâhül edip edemeyeceği tartışılmaktadır.

Zemahşerî ²⁴¹“قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ” (Söyle (yahudilere): Cebrâil'e kim düşmansa bilsin ki, Kur'an'ı senin kalbine indiren odur.) âyetinin tefsirinde “nezelehu ‘alâ kalbike” ifadesini “onu sana ezberletti (tahfiz)” şeklinde tefsir etmiştir.²⁴² Böylelikle Zemahşerî, “tenzîl ‘âle'l-kalb” ifadesini “tahfiz” ifadesiyle açıklayarak “onu sana ezberletti” anlamını öne çıkarmıştır.

²⁴¹ Bakara 2/97.

²⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 455.

Şârih Râzî, Zemahşerî'nin ifadelerini açıklama mahiyetinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Râzî'ye göre Zemahşerî'nin “onu sana ezberletti (tahfîz)” ifadelerinde mecâzî bir söyleyiş vardır. Zira “onu senin kalbine indirdi” âyetinde *kalb*, inen âyetin mekânı, bir diğer deyişle *münezzel leh* konumundadır. Zemahşerî'nin tefsirindeki “tahfîz” ifadesi ise hakikî anlamda bir mekâna inmek (tenzîl) anlamını vermemektedir. Bu takdirde Râzî'ye göre *tahfîz* ifadesinden hareketle Zemahşerî'nin tefsirindeki *kalb*, inen şeyin korunduğu yer (mahfûz fih) olur ki bu da mecâzî bir söyleyiştir.²⁴³ Râzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, inen âyetler için bir mekân arayışındadır. Kur'ân âyetlerinin tenzîlî söz konusu olduğu zaman *kalb*, hakiki anlamıyla âyetler için mekân tayin edilebilir. Ancak *tahfîz* (ezberleme) ifadesi dikkate alındığı zaman -Zemahşerî'nin tefsirinde olduğu gibi- *kalb* yalnızca mecâzî bir söyleyişle bir mekân haline gelebilir. Birazdan görüleceği üzere, Zemahşerî'nin tefsirindeki “tahfîz” ifadesi ve bu ifadeye dair Râzî'nin şerhindeki mecâzî söyleyişe dair izahları, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr arasında yeni bir tartışmaya sebebiyet verecektir.

Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr aşağıdaki muhakemede vahyin intikalinin cismânî veya ruhânî düzlemde gerçekleşip gerçekleşmediğini tartışmamaktadırlar. Asıl tartışma konusu, yukarıdaki mecâzî söyleyişe dair yorumlar da dikkate alınarak, cismânî varlık sahasındaki Kur'ân'ın ve melek sûretinden beşer sûretine geçiş yaparak cismânî varlık sahasına intikal eden Cebrail'in, beşer statüsündeki Hz. Peygamber'in kalbine gerçek anlamda tedâhül edip edemeyeceğine dairdir.

İtirazcı Aksarâyî Râzî'nin ilgili açıklamalarına “fîhi bahs” diyerek farklı bir açıdan yaklaşır. Aksarâyî'ye göre peygamberin kalbine âyetin inişi (tenzîl) ya mümkündür ya da değildir. Şayet mümkünse hakiki anlam geçerli olduğu için ifadeyi mecâza hamletmeye gerek yoktur. Mümkün olmazsa bu durumda âyetteki “Kur'ân'ın kalbe tenzîlî” ifadesi anlamını yitirir.²⁴⁴ Böylelikle Aksarâyî, “Kur'ân'ın kalbe tenzîlî” ifadesinden hareketle, mecaza hiç başvurmadan Kur'ân âyetlerinin peygamberin kalbine inmesini mümkün bularak Râzî ile ayrıştığı noktayı belirtmiştir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre ise hakiki anlamda Kur'ân'ın kalbe inmesi tasavvur edilemez. Kur'ân'dan murad edilen *kelâm-ı nefsî* ise bu durumda kalbe intikali mümkün değildir.

²⁴³ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 90b.

²⁴⁴ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 60b-61a.

Kur'ân'dan mushaf murad ediliyorsa bunun da kalbe intikali mümkün değildir. Zira mushafın hacmi bulunmaktadır.²⁴⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *kelâm-ı nefsinin* intikalini neden mümkün görmediğine dair bir açıklama yapmamıştır. Mushafın intikalini mümkün görmemesi ise daha gerçekçi bir yaklaşımı yansıtmaktadır. En nihayetinde İbn Abdülcebbâr'a göre şârih Râzî mecaza başvurarak doğru bir yaklaşım sergilemiştir.

Aksarâyî'ye göre Râzî'nin ifadelerine karşılık şu ifadeleri dile getirmek daha uygun olurdu; “*Tedâhul* mümkün olmadığı için Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine girmesi mümkün değildir.”²⁴⁶ Aksarâyî'nin bu ifadelerini daha önceki tartışmalarla ilişkilendirmek mümkündür. Zira Aksarâyî'ye göre vahyin intikali cismânî varlık sahasında gerçekleşen varlık birliği ile gerçekleşmektedir. Bir diğer deyişle, ruhânî bir varlık olan melek, beşer statüsüne geçişiyle varlık birliğini sağlamakta ve Hz. Peygamber'e vahyi nakletmektedir. Ancak meleğin cismânî statüde Hz. Peygamber'in kalbine gerçek anlamda tedâhül etmesi mümkün değildir. Böylelikle Aksarâyî, vahyin intikalini ve meleğin kalbe girmesini birbirinden ayırıştırarak en başından beri takip ettiği söylemin iç tutarlılığını muhafaza etmiştir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre Aksarâyî'nin alternatif olarak sunduğu ifadeleri doğru değildir. Zira Aksarâyî'nin ifadelerinin tam aksine Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine gerçek anlamda inzâl etmesi pekâla mümkündür. İbn Abdülcebbâr'a göre melekleri diğer cismânî varlıklara kıyas ederek onların cisimlere intikal edemeyeceğini düşünmek tutarlı bir kıyas değildir. Zira melekler ruhani varlıklar olup Allah'ın dilemesiyle farklı şekillere girebilirler. İbn Abdülcebbâr daha sonra Aksarâyî'nin ifadelerinin hayret verici olduğunu şu sözleriyle belirtir; “Ehl-i hadis ulemâsı, şeytanın âdemoğlunun karnına girip hakiki anlamda damarlarında dolaşan kan gibi gezebileceğine inanıyorken; itirazcının (Aksarâyî), Cebrail'in Allah'ın emriyle Hz. Peygamber'in kalbine nüzûl edebileceğine inanmaması hayret vericidir.”²⁴⁷

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre ruhânî bir varlık olan melek, Allah'ın dilemesi ile beşerî bir varlık olan Hz. Peygamber'in kalbine tedahül edebilir. İbn Abdülcebbâr, daha önce olduğu gibi, yüce Allah'ın kudretine işaret ederek meleğin Hz. Peygamber'in kalbine inmesini mümkün bulmuştur. Ancak o, burada Aksarâyî'nin asıl muradını gözden

²⁴⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 105a.

²⁴⁶ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 61a.

²⁴⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 105a.

kaçırmış olabilir. Zira Aksarâyî, beşer statüsüne geçmiş olan meleğin, Hz. Peygamber'in kalbine tedahül edemeyeceğini ifade etmiştir. İbn Abdülcebbâr ise ruhânî statüdeki meleğin, beşer statüsündeki Hz. Peygamber'in kalbine tedahül edebileceğini belirtmektedir.

Yukarıdaki şerh, itiraz ve muhakemeden hareketle vahyin nüzulünün mahiyetine dair farklı yaklaşımların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir yandan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine intikali tartışılıyorken, diğer yandan Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine nüfuz etmesi tartışılmaktadır. Aksarâyî Kur'an'ın hakiki anlamda peygamberin kalbine inmesini mümkün buluyorken, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise mümkün bulmamaktadır. Diğer taraftan Aksarâyî, vahiy meleği Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine nüfuz etmesini mümkün bulmuyorken, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Allah'ın dilemesiyle böyle bir şeyi mümkün görmektedir.

Esasında burada itirazcı Aksarâyî tarafından Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Allah'ın emri ve kudretiyle Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine *tedâhül* etmesi mümkünse, bu durumda yine Allah'ın emri ve kudretiyle Kur'an'ın hatta mushafın dahi peygamberin kalbine intikali mümkün olabilir. Ancak Abdülkerim b. Abdülcebbâr, mushafın hacminin bulunduğunu ileri sürerek peygamberin kalbine intikalini mümkün bulmamıştı. Böylelikle bazı argümanlarını daha aklî ve gerçekçi bir zeminde dile getiren Abdülkerim b. Abdülcebbâr, bazılarını da Allah'ın kudret ve azametine vurguda bulunarak dile getirmiştir. Bu durum bir zâaf olarak değerlendirilebilir.

Yukardaki tartışmadan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî ve şârih Râzî'nin yüzeysel değerlendirmeleri, itirazcı Aksarâyî ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr tarafından derinlemesine tartışılmıştır. Bu derinleşme, ulûmu'l-Kur'an sahası içerisinde başlayan bir meseleyi, kelâm sahasını da ilgilendirecek bir tartışmaya dönüştürmüştür. Dolayısıyla vahiy başlığı altında ele aldığımız birinci ve üçüncü muhakeme, *el-Muhâkemât*'taki muhakemelerin konu çeşitliliğini göstermesi açısından önemlidir.

2. Kırâat

Kırâat ilmi, Kur'ân lafızlarının okunuşlarını ve bu okunuşlar üzerinde gerçekleşen ihtilafları inceleyen ilim dalıdır.²⁴⁸ Kırâat ilmi, bünyesinde barındırdığı mesail ile müstakil bir ilim hüviyetine kavuşmuştur. Bununla birlikte Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması noktasında önemli bir katkı sunduğu için ulûmu'l-Kur'ân'dan da addedilmiştir. Hacimli ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde kırâat başlığına da yer verildiği için biz de burada müstakil bir başlık altında kırâat ilmine dair muhakemeleri inceleyip değerlendirme gereği duyduk.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* metninde zaman zaman âyetlerin kırâatlerine dair bilgilere de yer verdiği malumdur. Zemahşerî'nin verdiği bilgiler şârih Râzî tarafından hem izah edilmiş hem de bunlara itirazlar getirilmiştir. Aksarâyî ise şârih Râzî'nin ifadelerine farklı açılardan itiraz etmiş ve en nihayetinde bu tartışmalar Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemelerine konu olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Muhâkemât*'ta kırâat ilmine dair iki adet muhakeme yer almaktadır. Bunlardan biri Fâtîha sûresine diğeri ise Bakara sûresinin 158. âyetinin kırâatine dairdir. *el-Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bunlardan ilki 36. diğeri ise 185. sırada yer almaktadır.

2.1. Kırâatlerin Hz. Peygamber'e İsnadı Meselesi

Ünlü kırâat alimi İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) sahih kırâati şöyle tanımlamıştır: “İsnadı sahih olup bir yönüyle de olsa Arap dili kurallarına uygun düşen ve bir ihtimal dahi olsa Hz. Osman mushaflarından herhangi birine muvafakat eden kırâatlere sahih kırâat denir.”²⁴⁹ İbnü'l-Cezerî'ye göre bu üç şarttan birini taşımayan kırâatler zayıf, şâzz veya bâtıl kabul edilmektedir.²⁵⁰ Öte taraftan ulûmu'l-Kur'ân alimi el-Bulkînî (ö. 824/1421) kırâatleri mütevâtir, âhâd ve şâzz kırâatler şeklinde üçe ayırmıştır. Bulkînî'ye göre mütevâtir kırâat, *kırâ'ât-ı seb'adır*. Âhâd kırâat ise, *kırâ'ât-ı aşereden* son üçü ve sahâbe kırâatleridir. Şâzz kırâatler ise tabiîn ulemasının kırâatleridir.²⁵¹ Aşağıdaki muhakemede Bulkînî'nin tasnifi doğrultusunda bir tartışma incelenecektir.

²⁴⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 155.

²⁴⁹ İbnü'l-Cezerî Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî kirâ'âti'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, ts.), 1, 9.

²⁵⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî kirâ'âti'l-aşr*, 1, 9.

²⁵¹ Bulkînî Celâlüddin Abdurrahman b. Ömer, *Mevâki'u'l-ulûm fî mevâki'i'n-nucûm*, nşr. Enver Mahmûd el-Mursî Hattâb (Tanta: Dâru's-sahâbe li't-türâs, 2007), 60-64.

Zemahşerî, “صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” (*Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da dalâlete sapmışların yoluna da değil*) âyetinin tefsirinde “gayr” kelimesinin farklı kırâatlerine işaret eder. Bir kırâate göre “gayr” kelimesi mansup okunmuştur. Zemahşerî’nin ifadelerine göre bu okunuş, Hz. Peygamber ve Hz. Ömer’in kırâatleri olup İbn Kesir’den (ö. 120/737) de rivayet edilmiştir.²⁵²

Şârih Râzî, Zemahşerî’nin tefsirinde “gayr” kelimesinin mansub okunmasına dair kırâati doğrudan Hz. Peygamber’e isnad etmesini hatalı bulmuştur. Râzî’ye göre söz konusu kırâat şâzz olup Hz. Peygamber’e aidiyetinde kesinlik yoktur. Râzî açıklamalarının devamında şunları ifade etmektedir: “Bu kırâat ister Hz. Peygamber’e isterse İbn Kesir’e isnad edilsin, yedi kırâat imamının kırâatlerinde sabit olmadığı için şâzz bir kırâat olarak kabul edilir.”²⁵³ Buradan hareketle Râzî, bir kırâatin sahih olabilmesi için *kırâat-ı seb’adan* olması gerektiğine dikkat çekerek Bulkînî’nin tasnifini esas almıştır. Râzî’ye göre şâzz kırâatler doğrudan Hz. Peygamber’e isnad edilirse bu durumda bütün kırâatler Hz. Peygamber’in kırâati olmuş olur.²⁵⁴ Oysaki sahih kıraat şartlarından en az birini taşımayan bir kırâat şâzz kategorisinde değerlendirilmekte olup doğrudan Hz. Peygamber’e isnad edilmesi mümkün değildir.

Aksarâyî Râzî’nin Zemahşerî’ye yönelttiği itirazdan bağımsız olarak başka bir itiraz yöneltir. Aksarâyî’ye göre bütün kırâatlerin Hz. Peygamber’e ait olduğunu söyleyenler Ehl-i sünnet alimleridir ki musannif Zemahşerî onlardan biri değildir. Ayrıca Zemahşerî birçok yerde kırâat tenkitlerine yer vermektedir. Dolayısıyla Râzî’nin şerhi ve Zemahşerî’nin ifadeleri birbirleriyle uyuşmamaktadır.²⁵⁵

Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Aksarâyî’nin itirazını aktardıktan sonra onun ifadeleri için “müveccehun” tabirini kullanarak itiraza cevap vermeye çalışır. Buna göre Râzî bütün kırâatleri kastetmemiştir. O, yalnızca Hz. Peygamber’den gelen kırâatleri kastetmiştir. Ayrıca musannif Zemahşerî Hz. Peygamber’den gelen bütün kırâatleri de reddetmemektedir.²⁵⁶

²⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 97.

²⁵³ Râzî, *Şerhu müşkilâti’l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 17a.

²⁵⁴ Râzî, *Şerhu müşkilâti’l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 17a.

²⁵⁵ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 41b.

²⁵⁶ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 31b.

Yukarıdaki tartışmada Aksarâyî kendi ifadelerinde haklıdır. Zira Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ın genelinde kırâatlere dair tenkitlerde bulunarak Ehl-i sünnet alimlerinin ağır tepkilerine maruz kalmıştır.²⁵⁷ Diğer taraftan şârih Râzî'nin muradı daha farklı olabilir. Zira şârih Râzî, Zemahşerî'nin bütün kırâatleri kabul ettiğine dair bir söylemde bulunmamıştır. Ayrıca Râzî ilgili ifadelerinde Zemahşerî'nin tefsirdeki ibarelerini açıklamaktan ziyade bir tür itirazda bulunmuştur. Aksarâyî ise Râzî'nin ifadelerini şerh amaçlı ifadeler olarak okuduğu için “şerh ve meşrûh birbiriyle uyuşmamaktadır” şeklinde bir itirazda bulunmuştur. Ancak Râzî, Zemahşerî'nin ifadelerini şerh etmemiş; Zemahşerî'nin şâzz bir kırâati doğrudan Hz. Peygamber'e isnad etmesine itiraz etmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin şerhi ile Aksarâyî'nin itirazı arasında irtibat kurmak mümkün değildir. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise şerh ve itiraz arasındaki bu tezatlığı fark etmemiş olabilir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Abdülcebbâr Râzî'nin şerhini zaman zaman Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ından takip etmektedir. *el-İ'tirâzât*'ta ise Râzî'nin ifadelerinin tamamı aktarılmayıp bir kısmı aktarılmaktadır. Böylelikle İbn Abdülcebbâr doğrudan Aksarâyî'nin itirazına odaklanarak cevap verme girişiminde bulunmuş, şerh ve itiraz arasındaki kopukluğu fark etmemiştir.

Yukarıda aktarılanlardan hareketle müelliflerin, kırâat ilmine dair meseleleri de tartıştıkları görülmektedir. Şârih Râzî'nin şâzz kırâatin sınırlarını belirlemesi, itirazcı Aksarâyî'nin, mezheplerin kırâatlere yaklaşımlarını dikkate alarak Râzî'ye itiraz etmesi dikkat çekici hususlardandır.

2.2. Şâzz Kırâat ile Amel Etme Meselesi

Şâzz kırâat ile amel edilip edilemeyeceği konusu esasında fıkıh usûlü ilminin bir problemidir. Ancak dolaylı da olsa kırâat ilmiyle de irtibatlıdır. Zemahşerî, Râzî, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr arasında ciddi bir tartışmaya sebebiyet vermesi hasebiyle bu tartışmayı burada inceleme gereği duyduk.

Zemahşerî, *“إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ النَّبِيَّتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا”*,²⁵⁸ *“وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلَيْهِمْ* (Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindendir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde

²⁵⁷ Ebû Hayyân'ın eleştirileri için bk. Muhammed b. Yusûf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-fîkr, 2010), 4, 658.

²⁵⁸ Bakara 2/158.

kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.) âyetinin tefsirinde sâ'y yapmanın alimler arasında ihtilafı bir mesele olduğunu bildirmiştir. Sa'y yapmanın vacip olmadığını savunanların delillerini zikrettikten sonra vacip olduğunu savunanların delillerine yer vermiştir.²⁵⁹ Zemahşerî sa'y yapmanın hükmüne dair açıkça bir ifade kullanmamıştır. Ancak, ilk olarak sa'y yapmanın vacip olmadığını savunanların delillerine yer vermiştir. Buradan hareketle Zemahşerî'nin de sa'y yapmanın vacip olmadığını düşünüyor olması muhtemeldir.

Muhakememize konu olan esas mesele Zemahşerî'nin âyetin kırâatine dair yer verdiği bilgidir. Buna göre sa'y yapmanın vacip olmadığını gösteren unsurlardan biri de İbn Mes'ud'un “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا” (o ikisini tavaf etmesinde herhangi bir sakınca yoktur.) âyetini “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا” (o ikisini tavaf etmemesinde herhangi bir sakınca yoktur.) şeklinde okuyarak farklı bir kırâati dile getirmiş olmasıdır.²⁶⁰ Esasında söz konusu her iki kırâat vechi de sa'y yapmanın mübah olduğuna delalet etmektedir. Zira her iki kırâat vechinde de bulunan “felâ cünâhe” (günah yoktur) ifadesi hükmün mübahlığına delalet etmektedir. Şârih ve muhaşşîlerin bu durumu göz önünde bulundurmamaları dikkat çekicidir. En nihayetinde iki kırâat vechinden hareketle sa'y yapmanın veyahut yapmamanın vücubiyetine dair bir hüküm çıkarmak mümkün değildir.

Zemahşerî'nin sa'y yapmanın vacip olmadığına dair naklettiği delillerinden biri olan İbn Mes'ud kırâati, şârih Kutbüddin er-Râzî tarafından geçersiz sayılmıştır. Zira Râzî'ye göre sa'y yapmak vaciptir. İbn Mes'ud kırâati ise tevatür şartlarını sağlamayıp şâzz bir kırâat olduğu için Kur'an'dan sayılıp dikkate alınması mümkün değildir.²⁶¹ Buradan hareketle Râzî, Şâfiî mezhebine mensubiyetinin bir gereği olarak şâzz kırâat ile amel edilemeyeceğini belirtmiştir.

Aksarâyî ise Râzî'nin bu açıklamalarına itiraz eder. Aksarâyî'ye göre İbn Mes'ud kırâatinin şâzz olması onun haber-i vâhid olduğunu gösterir. Musannif Zemahşerî'nin de aralarında bulunduğu Hanefî alimlere göre ise şâzz kırâat ile amel edilir. Dolayısıyla Aksarâyî'ye göre Râzî'nin şâzz kırâat meselesi üzerinden ileri sürdüğü gerekçe

²⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 569.

²⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 569.

²⁶¹ Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 107a.

geçersizdir.²⁶² Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre ise Aksarâyî bu itirazında yanılmaktadır. Zira söz konusu meselede şâzz kırâat ile amel etmek mümkün değildir. Çünkü İbn Mes'ud'a isnâd edilen şâzz kırâat, Hz. Peygamber'in şu sözleriyle doğrudan çelişmektedir: "Sa'y yapınız, şüphesiz ki Allah size sa'y yapmayı farz kılmıştır."²⁶³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamber'den gelen sahih bir rivayete Kur'ân gibi itibar etmek mümkünken şâzz bir kırâati Kur'ân âyeti kabul edip itibar etmek mümkün değildir. Ayrıca şâzz kırâatler Kur'ân'ın mevsukiyetine gölge düşürdükleri için dikkate alınamazlar. Yine İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre şaz kırâatlerle amel edilemez.²⁶⁴ Bu gerekçelerden ötürü Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Râzî'nin tarafını tutarak şâzz kırâat ile amel edilemeyeceğini savunmuştur. Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr hem Şâfiî mezhebine mensubiyetini hem de Râzî taraftarlığını açığa çıkarmış olmaktadır.

Yukarıda müellifler tarafından tartışılan esas mesele, şâzz kırâat ile amel edilip edilemeyeceğidir. Daha önce de belirtildiği gibi Zemahşerî'nin bu konuda tam olarak ne düşündüğünü tespit etmek mümkün değildir. Ancak, Zemahşerî'nin ihtilaflı konuları aktarma tarzını ve Hanefî mezhebine mensubiyeti göz önünde bulundurulursa, şâzz kırâat ile amel edilebileceğini savunduğunu söylemek mümkündür. Şârih Râzî şâzz kırâat ile amel edilemeyeceğini açıkça belirtmiş, Aksarâyî müellifin Hanefî mezhebine mensubiyetine dikkat çekerek Hanefî alimlerinin şâzz kırâat ile amel ettiklerini belirtmiş ve bir Hânefi alimi olarak da bu görüşü benimsemiş, İbn Abdülcebbâr ise Râzî ve Şâfiî mezhebinin görüşünden taraf olmuştur.

3. Mekkî-Medenî

Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe Mekkî-Medenî kavramlarının mahiyetine dair üç farklı görüş aktarılmıştır. Bu görüşler mekân, zaman ve muhatap kitlenin dikkate alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Alimler arasında en çok tercih edilen ise zaman faktörünün dikkate alındığı görüştür. Buna göre hicretten önce inen âyetler Mekkî, hicretten sonra inenler ise

²⁶² Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 65a.

²⁶³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 45/367 (no. 27368).

²⁶⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 122b.

Medenîdir.²⁶⁵ Ayrıca alimler Mekkî-Medenî âyetlerin tespitinde *aklî* ve *naklî* olmak üzere iki farklı yol izlemişlerdir. Bunlardan biri naklî olup rivayete dayanan *semâ'î* metottur. İkincisi ise alimlerin belirlediği bazı kaidelere dayanan *kıyâsî* metottur.²⁶⁶ Özellikle *kıyâsî* metot için ulûmu'l-Kur'ân alimleri bazı kaideler geliştirmişlerdir. Aşağıda ele alacağımız muhakemelerde yer yer bu kaidelere değineceğiz.

Zemahşerî Kur'ân ayetlerini tefsir ederken âyetlere dair Mekkî-Medenî bilgisine de yer vermiştir. Şârih Râzî ise Zemahşerî'nin aktardığı bilgilere bazen ilavelerde bulunarak açıklamalar yapmış bazen de aktarılan bilgiler arasındaki tutarsızlığı dile getirmiştir. Râzî'nin açıklamalarını aktarıp bunlara itirazlar yönelten Aksarâyî ise genel anlamda konuyla ilgili Râzî'den farklı düşünmüyor olsa bile Râzî'nin bazı açıklamalarını ve bu açıklamalardaki istidlâllerini yöntemsel açıdan sorunlu bulmuştur. En nihayetinde İbn Abdülcebâr ise, Mekkî-Medenîye dair aşağıda ele alacağımız üç farklı muhakemede, Zemahşerî, Râzî ve Aksarayî'nin ifadelerini aktardıktan sonra Aksarâyî'nin itirazlarına cevap vererek Râzî taraftarlığı yapmıştır. Bu muhakemeler sırasıyla Fâtiha sûresi, Bakara sûresinin 21. âyeti ve Tahrîm sûresinin 6. âyetinin Mekkîliği-Medenîliğine dairdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülkerim b. Abdülcebâr'ın *el-Muhâkemât*'ında Mekkî-Medenî ilmine dair yalnızca bu üç muhakeme bulunmaktadır. *el-Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bunlar 9. muhakeme, 95. muhakeme ve 107. muhakemelerde ele alınmaktadır. Burada ilk olarak Fâtiha sûresinin Mekkîliği-Medenîliğinin tartışıldığı 9. Muhakemeyi ele alacağız.

3.1. Fâtiha Sûresinin Mekkîliği-Medenîliği Meselesi

Tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe müfessirler Fâtiha sûresinin Mekkî bir sûre olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) gelen bir rivayet sebebiyle Fâtiha sûresinin Medenî olduğuna dair farklı bir görüş daha ortaya çıkmıştır.²⁶⁷

²⁶⁵ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li- 'ulûmi 't-tenzîl*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), I, 7. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 132-133. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 31.

²⁶⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 48. Ayrıca bkz: Cumhur Demirel, "Kur'ân'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekkî-Medenî", *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 41. Muhammed İsa Yüksek, "Mekkî-Medenî Ayırımında Hitap Kriterinin Bağlamı", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -I- Kur'ân İlimleri ve Tefsir*, ed. Hidayet Aydar - vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), I/I, 487.

²⁶⁷ Sa'lebî'nin aktardığına göre Hasan b. Fadl, Mücâhid'in bu farklı görüşünü şöyle değerlendirmiştir: "*Her âlimin hata ettiği bir yer olur. Mücâhid'in hata ettiği yer ise burasıdır. Zira bu görüşüyle çoğunluğa*

Müfessirler bazı aklî ve naklî delillerle Mücâhid'in bu görüşünü kabul etmemişlerdir.²⁶⁸ Bununla beraber bu iki görüşü *te'lif* eden üçüncü bir görüş ortaya çıkmıştır. Buna göre Fâtiha sûresi bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de indiği için Mekkî-Medenî bir sûredir.²⁶⁹ Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) tefsirinde dördüncü bir görüşe daha yer vermiştir. Buna göre Fâtiha sûresinin bir kısmı Mekke'de diğer bir kısmı ise Medine'de inmiştir.²⁷⁰

Biz burada söz konusu tartışmayı Zemahşerî'nin tefsiri, Râzî'nin şerhi, Aksarâyî'nin itirazı ve İbn Abdülcebbâr'ın hakemliği çerçevesinde ele alacağız. Zemahşerî'nin mukaddimesinden hemen sonra şârih Râzî'nin ilk şerhi, Aksarâyî'nin ilk itirazı ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın ilk muhakemesi, Fâtiha sûresinin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu tartışması üzerinden gerçekleşmiştir. Bu tartışmada ilk iki görüşü *te'lif* eden üçüncü görüşe de değinilmiş ancak Semerkandî'nin yer verdiği dördüncü görüş gündeme getirilmemiştir. Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr, müellif Zemahşerî'nin ve şârih Râzî'nin ifadelerini tek seferde aktarıp inceleseler de aslında burada, Aksarâyî'nin üç farklı itirazı ve bu itirazlara dair İbn Abdülcebbâr'ın üç farklı muhakemesi yer almaktadır.

Zemahşerî, Fâtiha sûresinin tefsirinde ilk olarak sûre hakkında bazı bilgiler aktarır. Zemahşerî her ne kadar Fâtiha sûresi için “Mekkîdir” ifadesini kullanarak kendi kanaatini belirtse de daha sonra “kîle” formatında başka bir görüş aktarır. Bu görüşe göre Fâtiha sûresi, bir defa Mekke'de bir defa Medine'de nazil olduğu için hem Mekkî hem de Medenîdir.²⁷¹ Böylelikle Zemahşerî, Mücahid'in görüşüne yer vermemiş; bunun yerine Fâtiha'nın Mekkî olduğuna dair görüşü ve Mücâhid'in görüşünü *te'lif* eden üçüncü görüşe yer vermiştir.

muhalefet etmiş ve yalnız kalmıştır.” Ebû İshâk Ahmed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Ebu Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 2002), I, 90.

²⁶⁸ Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü târihi'l-Arâbî, 2002), I, 35. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 89-90. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Beğâvî, *Tefsîrû'l-Begâvî: Me'âlimü't-tenzil* (Riyâd: Dârü't-tayyibe, 2006), I, 49.

²⁶⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 90.

²⁷⁰ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Zekerîyyâ Abdülmecîd en-Nûtî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), I, 78. Ayrıca bkz: Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 38.

²⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/67.

Şârih Râzî, Zemahşerî'nin "Fâtiha sûresi Mekkîdir. Bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de nazil olduğu için Mekkî-Medenî olduğu da söylenmiştir." ifadelerinin serhinde, öncelikle müellif Zemahşerî'nin ilmi meseleleri ele alış tarzını açıklar. Râzî'ye göre, söz konusu ifadelerde, müellif Zemahşerî'nin sık sık başvurduğu bir yöntem bulunmaktadır. Buna göre müellif herhangi bir meseleyle ilgili kendi kanaatleri varsa, "Fâtiha sûresi Mekkîdir" ifadesinde olduğu gibi, onu mutlak olarak zikreder. Kendi görüşü dışında kalan diğer görüşleri ise, burada "... denilmiştir" ifadesinde görüldüğü gibi, nakil formatında aktarır.²⁷² Râzî'nin açıklamalarından hareketle, Zemahşerî'nin Fâtiha sûresini Mekkî bir sûre olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, müfessirler arasında ihtilaflı olan bu meselede kendi görüşünü temellendirmek için herhangi bir gerekçe sunmamıştır. Râzî ise serhinde bunu tüm yönleriyle ele alacaktır.

Şârih Râzî, Fâtiha sûresinin Mekkî-Medenî oluşu hakkında üç görüşün bulunduğunu aktarır. Birinci görüş, Fâtiha sûresinin Mekkî oluşudur ki alimlerin çoğu bu görüştedir. İkinci görüşe göre, Fâtiha sûresi Medenî bir sûredir. Üçüncü görüşe gelince, Fâtiha sûresi, namazın farz kılındığı dönemde Mekke'de, kıble değişikliğinin gerçekleştiği dönemde ise Medine'de nazil olmuştur. Dolayısıyla hem Mekkî hem de Medenîdir. Râzî'nin açıklamalarına göre üçüncü görüşü benimseyenler, nüzûlü tekrarlanan bir ayetin yüceliğinin ve kesinliğinin (ta'zîm ve takrîr) ortaya çıkacağını, dolayısıyla Fâtiha sûresinin iki defa nazil olduğunu söylemenin daha faydalı olacağını savunmuşlardır.²⁷³ Böylelikle Râzî, Zemahşerî'nin "kîle" formatında aktardığı görüşün gerekçesini de izah etmiş; yalnızca Mücâhid'in savunduğu görüşü ise Mücâhid'in ismini vermeden aktarmıştır.

Râzî'nin Aksarâyî tarafından tartışılan ifadeleri ise yukarıdaki üç görüşün aktarılmasından sonra gelir. Zemahşerî, kendi kanaatinin yanı sıra, sûrenin hem Mekkî hem de Medenî olduğuna dair bir görüşe yer verirken, Râzî sûrenin yalnızca Medenî olduğunu savunan Mücâhid'in görüşünü de zikretmişti. Râzî'ye göre, bu üçüncü görüş zaten geçersiz olduğu için müellif bunu aktarma gereği duymamıştır. Daha sonra Râzî, Mücâhid'e ait olan "Fâtiha sûresi Medenîdir." görüşünün geçersizliğine dair üç gerekçe öne sürmüştür. Birincisine göre, "Biz sana yüce Kur'ân'ı ve tekrarlanan yediyi verdik."²⁷⁴

²⁷² Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 7a.

²⁷³ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 7a-7b.

²⁷⁴ Hicr 15/87.

ayetindeki “tekrarlanan yedi”, Fâtiha sûresidir. Bu ayetin geçtiği Hicr sûresi ise âlimlerin ittifakı ile Mekke’de nazil olmuştur. Dolayısıyla Fâtiha sûresinin Medenî olması mümkün değildir. Râzî ikinci gerekçesini ise nakillerle ortaya koymaya çalışmış ve Sa’lebî’nin Hz. Ali’den naklettiği şu rivayete yer vermiştir: “Fâtihatü’l-kitâb (Fâtiha sûresi) Mekke’de arşın altındaki bir hazineden inmiştir.” Râzî, bu rivayetle yetinmeyip yine aynı şekilde Sa’lebî’nin Amr (Ömer)²⁷⁵ b. Şurahbîl’den naklettiği şu rivayete de yer verir: “Kur’ân’dan nâzil olan ilk ayet ‘el-hamdu lillâhi rabbi’l-âlemîn’dir.”²⁷⁶ Şârih Râzî ikinci gerekçe olarak zikrettiği bu rivayetlerin Fâtiha sûresinin Mekkîliğine delâleti âşikar olduğu için ilave bir açıklama yapma gereği duymamıştır. Râzî son olarak, söz konusu görüşün geçersizliğini ortaya koymak için üçüncü bir gerekçe daha zikreder. Buna göre, Hz. Peygamber “Fâtahasız namaz olmaz.” dediği halde Mekke’de on yıllık bir süre zarfında Fâtiha sûresi okunmadan namaz kılmış olması düşünülemez.²⁷⁷ Şârih Râzî Fâtiha sûresinin Medenî olduğuna dair görüşün geçersizliğini ifade ettikten sonra, Zemahşerî’nin Fâtiha sûresinin hem Mekkî hem de Medenî olduğunu ifade eden görüşü neden “kîle” formatında aktardığını açıklar. Ardından Fâtiha sûresinin isimlerini ve bu isimleri almasının nedenlerini izah eder.²⁷⁸ Aksarâyî’nin itirazlarına maruz kalmadığı için İbn Abdülcebbâr’ın da zikretmediği bu açıklamalar bizi burada doğrudan ilgilendirmemektedir.

Yukarıda zikredilen söz konusu gerekçeler doğrultusunda Râzî, Fâtiha sûresinin Medenî olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bunu da Sa’lebî’nin tefsirinde zikrettiği rivayetleri aktararak yapmıştır. Aksarâyî ise Fâtiha sûresinin Mekkîliğine dair bir görüş beyan etmemekle birlikte, Râzî’nin, Fâtiha sûresinin Medenî olmadığına dair istidlallerine de katılmamıştır.

Aksarâyî, Râzî’nin istidlallerini anlamı ve maksadı değiştirmeyecek şekilde kısaca aktarmış ve bunların tamamına itirazlar yönelteceğini ima ederek, “ve fi’l-kulli bahs” ifadesini kullanmıştır. İlk itiraz olarak, Hicr sûresindeki “tekrarlanan yedi” ifadesinin Fâtiha sûresine delaletinin âlimler arasında ihtilaflı bir mesele olduğunu vurgulamış, dolayısıyla bunun bağlayıcı bir argüman olmadığını ifade etmiştir. Böylelikle

²⁷⁵ Bütün nüshalarda Ömer (عمر) şeklinde vâv harfi olmadan geçiyor. Bkz: Râzî, *Şerhu müşkilâtî’l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 7b. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 9a.

²⁷⁶ Sa’lebî’nin aktardığı rivayetler için bkz: Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 1/89.

²⁷⁷ Râzî, *Şerhu müşkilâtî’l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 8b.

²⁷⁸ Râzî, *Şerhu müşkilâtî’l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 7b.

Aksarâyî, Râzî'nin ilk gerekçesini sorunlu bulmuştur. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise müfessirlerin çoğunun, “tekrarlanan yedi” ifadesinden Fâtiha sûresini anladığını ve bu takdirde Râzî'nin söz konusu argümanındaki muradının anlaşıldığını vurgulamıştır. İbn Abdülcebbâr'a göre, müfessirlerden az bir kısmının bu konuda farklı bir görüş belirtmesi, argümanın bağlayıcılığına zarar vermez.²⁷⁹ Böylelikle İbn Abdülcebbâr, “tekrarlanan yedi” ifadesindeki ihtilafa dair cumhurun görüşüne itibar ederek Aksarâyî'nin ilk itirazını geçersiz kılmıştır.

İkinci gerekçe olarak zikredilen “el-hamdu lillâhi rabbi'l-âlemîn” ayetinin ilk inen ayet olduğunu aktaran rivayete gelince, Aksarâyî âlimlerden bir grubun rivayetin sıhhatine dair ihtilafa düştüğünü ve bu grubun içerisinde müellif Zemahşerî'nin de bulunduğunu ifade ederek söz konusu gerekçeyi geçersiz saymıştır. Zira Aksarâyî'ye göre Zemahşerî, daha sonra ilk inen ayetin ‘Alak sûresindeki ayet olduğunu açıklayacaktır.²⁸⁰ İbn Abdülcebbâr'a göre, Aksarâyî bu itirazı dile getirirken şârih Râzî'nin, Sa'lebî'den naklettiği ikinci rivayeti dikkate almış, birincisini almamıştır.²⁸¹ Oysaki Râzî, Fâtiha sûresinin Medenî olmadığına dair zikrettiği ikinci gerekçede Sa'lebî'ye atfen iki rivayete yer vermişti. İlk rivayet, Sa'lebî'nin, Hz. Ali'den naklettiği: “Fâtihatü'l-kitab (Fâtiha sûresi) Mekke'de arşın altındaki bir hazineden inmiştir.” rivayetidir. İbn Abdülcebbâr'a göre bu rivayet, müellif Zemahşerî'nin düşüncesiyle de uyusmaktadır. İkinci rivayet ise “Kur'ân'dan ilk inen ayet ‘el-hamdu lillâhi rabbi'l-âlemîn'dir” rivayetidir. İbn Abdülcebbâr'a göre şârih Râzî bu rivayeti, muradını vakıya uygun bir şekilde izah etmek için söz arasında konuyla alakalı olduğunu (*istitrât*) düşünerek aktarmıştır.²⁸² Sonuç olarak İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin asıl delil olan “Fâtihatü'l-kitâb Mekke'de arşın altındaki bir hazineden inmiştir” rivayetini dikkate almadığına işaret etmiş ve itirazın geçersizliğini belirtmiştir.

²⁷⁹ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 9b.

²⁸⁰ *Muhâkemât*'ı tahkik eden et-Temîmî, dipnotta, Zemahşerî'nin böyle bir açıklama yapmadığını, İbn Abbâs ve Mücâhid'ten naklettiği bu görüşü de tercih etmediğini ifade eder. Daha sonra Zemahşerî'nin ‘Alak sûresinin tefsirindeki şu açıklamalarını aktarır: “İbn Abbâs ve Mücâhid'ten nakledildiğine göre ilk inen sûre (‘Alak) budur. Müfessirlerin çoğu ise Fâtiha sûresinin, ardından Kâlem sûresini ilk indiğini ifade eder”. Temîmî'nin dipnottaki açıklamaları için bkz: et-Temîmî, *el-Muhâkemât*, 225.

²⁸¹ Aksarâyî yalnızca Sa'lebî'nin Amr (Ömer) b. Şurahbîl'den naklettiği rivayeti dikkate almıştır: “Kur'ân'dan ilk inen ayet ‘el-hamdu lillâhi rabbi'l-âlemîn'dir.” Bkz: Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 36a.

²⁸² Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 9b.

Aksarâyî'nin üçüncü itirazı, Râzî'nin üçüncü gerekçesinde zikrettiği “Fâtihasız namaz olmaz” rivayeti ile ilgilidir. Aksarâyî'ye göre “Fâtihasız namaz olmaz” hadisi ile gerçekleştirilen istidlâl de geçersizdir çünkü yalnızca bu hadisin muhtevassından ve anlamından hareketle Fâtiha sûresinin Medenî olmadığını söylemek mümkün değildir. Çünkü bu hadisin sebab-i vürûdu belli değildir. Ayrıca Mekke dışında, Hz. Peygamber'in hadisinden gâfil olan biri Fâtiha ile namaz kılmak ile mükellef olur ki bu da tartışmalı bir mevzudur. Neticede bu hadis ile istidlâl geçersizdir.²⁸³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise, şârih Râzî'nin ifadelerini tekrar zikrederek cümle tahlilindeki incelikler doğrultusunda önemli bir noktaya işarette bulunur. Râzî'nin ifadeleri şöyledir: “لا يمكن أن يقال إنه أقيم بمكة” “بضعة عشر سنة يصلي بلا فاتحة الكتاب وقال لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب”. İbn Abdülcebbâr'a göre “... ve kâle” cümlesinin başındaki *vâv* harfi, *vâv-ı hâliye*dir. Dolayısıyla “ve kâle...” cümlesi irab olarak Hz. Peygamber için *hâl* konumundadır. Neticede Râzî'nin ifadelerinin anlamı şöyle olur: “O (Hz. Peygamber), [Mekke'de] ‘Fâtihasız namaz olmaz’ dediği halde on yıllık bir süre zarfında Fâtiha sûresini okumadan Mekke'de namaz kılmıştır denemez”.²⁸⁴ İbn Abdülcebbâr bu şekilde hadisi, şârih Râzî'nin ifadelerinin bir devamı olarak okumuş ve böylece bu hadisin ilk defa Mekke'de vârid olduğunu vurgulamak istemiştir. “Fâtihasız namaz olmaz” hadisinin vürûd yeri Mekke olduğuna göre Fâtiha sûresinin de Mekkî olduğu ortaya çıkmış olur. Kanaatimizce İbn Abdülcebbâr, yalnızca bu muhakemeden hareketle itirazı bertaraf edebilmiştir. Ancak o, itiraza başka bir açıdan daha cevap verecektir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, söz konusu istidlâllerle kesinliğe ulaşılmadığını, onların Fâtiha sûresinin Mekkîliğine delaletinin zannî olduğunu belirtir. Ancak başka bir gerekçeyle zannîliğin bertaraf edilip kesinliğin meydana gelebileceğini ifade eder. Buna göre, “Fâtihasız namaz olmaz” hadisinin Mekke'de vârid olduğunu gösteren rivayetler ‘âdil râviler tarafından aktarılmışsa, Fâtiha sûresinin Mekkî olduğu tartışmasız bir şekilde kabul edilir.²⁸⁵ Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr, sûrelerin Mekkî-Medenî olmalarını rivayete dayandırıp *sema'î* metotla tespit etmenin daha kesin sonuçlara götüreceğini ifade etmeye çalışmıştır. İbn Abdülcebbâr bu son muhakemesiyle,

²⁸³ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 36a-36b.

²⁸⁴ Krş: Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 7b. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 9b.

²⁸⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 9b-10a.

itirazcı Aksarâyî'nin reddiyelerine farklı açılardan cevap vermiş ve Râzî'nin ifadelerini destekleyecek şekilde Fâtiha sûresinin Mekkî olduğuna kanaat getirmiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla Aksarâyî, ilk iki gerekçede zikredilen ihtilaflı rivayetleri ve mutlak anlamda zikredilip sebep-i vürûdü bilinmeyen Hz. Peygamber'in hadisini dikkate alarak Fâtiha sûresinin Medenî olmadığını söylemenin doğru olmadığını belirtmek istemiştir. Bununla beraber, Râzî'nin gerekçelerine yönelttiği itirazlardan hareketle, Aksarâyî'nin Fâtiha sûresinin Medenî olduğunu savunduğunu söylemek doğru değildir. Aksarâyî, tıpkı Zemahşerî ve Râzî gibi Fâtiha sûresinin Mekkî olduğunu savunuyor olabilir. O, bu konudaki görüşünü açıkça belirtmemiştir. Kesin olan tek şey, Aksarâyî'nin, Râzî'nin zikrettiği gerekçeleri ihtilaflı ve geçersiz bulduğudur. İbn Abdülcebbâr ise bu itirazlara Râzî zaviyesinden bakarak cevap vermiş ve istidlâllerin yerinde olduğunu belirtmiştir. Söz konusu ihtilafların ise Fâtiha sûresinin Mekkîliği noktasında herhangi bir engel teşkil etmediğini vurgulamıştır.

Yukarıdaki tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, müellif ve şârihlerin ulûmu'l-Kur'ân'ın önemli bir başlığı olan mekkî-medenî ilmine dair detaylı ve derinlemesine tartışmalar gerçekleştirdikleri görülmektedir. Zemahşerî'nin Fâtiha sûresinin mekkî mi medenî mi olduğuna dair ihtilafa yer vermesi, şârih Râzî'nin kendi argümanları doğrultusunda ihtilafa müdahil olması, Aksarâyî'nin tartışmaya doğrudan müdahil olmayıp Râzî'nin argümanlarını geçersiz bulması ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın yine mekkî-medenî tartışması sınırları içerisinde kalarak Râzî'yi haklı çıkarma girişimleri dikkat çekici hususlardır. Burada özellikle Aksarâyî'nin itirazlarına ayrı bir önem atfetmek gerekir. Zira onun yöntemsel açıdan yönelttiği itirazları tartışmayı derinleştirmekle kalmıyor, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın da daha titiz ve derinlikli cevaplar vermesine yol açıyor. Sonuç olarak bu muhakemedeki tartışmalardan hareketle, Fâtiha sûresinin mekkîliği-medenîliğine dair tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründeki yüzeysel tartışmaların, şerh ve hâşiyelerde derinlemesine ele alındığını söyleyebiliriz.

3.2. Bakara Sûresi 21. Âyetinin Mekkîliği-Medenîliği Meselesi

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“²⁸⁶ (Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz.) âyetinin Mekkî-

²⁸⁶ Bakara 2/21.

Medenîliğine dair tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe çeşitli görüşler aktarılmıştır. Bu çeşitliliğin sebebi ise âyetteki “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” (*Ey İnsanlar!*) ifadesinden kaynaklanmaktadır. Zira bazı müfessirlere göre bu hitap Mekkî ve Medenî âyet ve sûreleri birbirinden ayıran en önemli işaretlerdendir. Bu konudaki kaideye göre “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” (*Ey İnsanlar!*) hitabının bulunduğu âyetler Mekkî, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (*Ey İman Edenler!*) ifadesinin bulunduğu âyetler ise Medenîdir.²⁸⁷ Öte yandan bu kaidenin her zaman doğru sonuçlar vermeyeceğini, zira bu kaideyle çelişen birçok örneğin bulunduğunu söyleyen müfessir ve ulûmu'l-Kur'ân alimleri de bulunmaktadır.²⁸⁸ Biz burada söz konusu tartışmayı Zemahşerî, Râzî, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr dörtlüsü üzerinden işleyeceğiz.

Zemahşerî sözü edilen âyetin tefsirinde, yüce Allah'ın “yâ eyyuha'n-nâs” ifadesiyle mümin, kâfir ve münâfık gruplara hitap ettiğini söylemiştir. Daha sonra ayette *iltifât*²⁸⁹ sanatının bulunduğunu ifade ederek bazı açıklamalara yer vermiştir.²⁹⁰

Zemahşerî *iltifât* sanatına dair yaptığı açıklamalardan sonra âyetle geçen “yâ eyyuha'n-nâs” hitabının Mekkeli müşriklere yönelik olduğunu ve dolayısıyla âyetin Mekkî olduğunu vurgulamıştır. Bunu da İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) Alkame b. Kays'tan (ö. 62/682) sahih bir isnadla aktardığı rivayete dayandırmıştır. Bu rivayete göre Kur'ân âyetleri içerisinde “yâ eyyuha'n-nâs” ifadesi geçiyorsa âyet Mekkî, “yâ eyyuha'l-lezîne âmenû” ifadesi geçiyorsa Medenîdir²⁹¹. Buradan hareketle Zemahşerî, söz konusu âyetteki “yâ eyyuha'n-nâsu 'ubudû rabbekum” ifadesinin Mekkî olduğunu ve Mekkeli müşriklere hitap ettiğini söylemiştir.²⁹²

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Zemahşerî, öncelikle âyetin genel manada bütün insanlara hitap ettiğini ifade etmiştir. Daha sonra Nehaî'nin Alkâme'den sahih bir isnadla aktardığı bir ulûmu'l-Kur'ân kaidelerini esas alarak söz konusu âyetin

²⁸⁷ Hâris b. Esed Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1971), 396-397. İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, I, 7-8.

²⁸⁸ Kâdî Ebû Bekîr İbnü't-Tayyib Bakillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed 'Isâm el-Kudât (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2001), 247. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981), I, 90-91. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 134. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 48.

²⁸⁹ Gayb sîğasından hitâb veya mütekellim sîğasına dönmek veyahut tam tersi. Bk. Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sıddık el-Mînşâvî (Kahire: Dârü'l-fadile, ts.), 32.

²⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255.

²⁹¹ Zerkeşî bu rivayetin mursel bir rivayet olduğunu belirtmiş; asıl nakleden kişinin de İbn Mesud olduğunu ifade etmiştir. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 133.

²⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 257.

Mekkeli müşriklere hitap ettiğini ve Mekkî olduğunu belirtmiştir. Zemahşerî böylelikle kaidenin mu'teber olup olmadığı tartışmasındaki tarafını da belli etmiştir.

Şârih Râzî, Zemahşerî'nin ilk ifadelerini ve *iltifât* sanatına dair yaptığı açıklamalardan sonraki ifadelerini iki farklı görüş şeklinde anlamıştır. Birinci görüşe göre âyet mümin, kâfir ve münâfıklara hitap etmektedir. İkinci görüşe göre ise âyet yalnızca Mekkeli müşriklere hitap etmektedir. Zemahşerî bu ikinci görüşü tali bir görüş olarak aktarmıştır. Râzî her iki görüşü aktardıktan sonra âyetin bütün insanlara hitap ettiği görüşünü daha doğru bulmuştur. Râzî'ye göre Mekke'de yalnızca müşrikler bulunuyor olsaydı ikinci görüş dikkate alınabilirdi. Ancak Mekke'de müşrikler dışında mümin kimseler de yaşıyordu dolayısıyla bu ikinci görüşün doğru olması mümkün değildir. Râzî'ye göre Alkame'nin rivayetine de ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Zira Bakara sûresi Medenî bir sûre iken Bakara sûresinde geçen “ya eyyuha'n-nâs” ifadesinin Mekkî olması mümkün değildir.²⁹³ Râzî böylelikle Nehaî'nin Alkame'den aktardığı ulûmu'l-Kur'ân kaidesine ve bu kaide doğrultusunda Bakara sûresi 21. âyetinin Mekkî olduğunu ifade eden Zemahşerî'ye ters düşerek tartışmadaki konumunu daha belirgin hale getirmiştir.

Aksarâyî, Râzî'nin açıklamalarını kısaca aktardıktan sonra bazı itirazlarda bulunur. Aksarâyî'ye göre Zemahşerî âyetle ilgili birbirinden farklı iki görüş aktarmamıştır. Aksine iki görüşün de doğru ve mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Zira Zemahşerî, “şu görüş şu müfessirlere, diğer görüş ise başka müfessirlere aittir” şeklinde ihtilaf izlenimi veren bir aktarımda bulunmamıştır. Ayrıca Aksarâyî iki görüşü *cem'* ve *te'lîf* etmenin daha doğru olacağı kanaatindendir. Dolayısıyla Aksarâyî'ye göre Râzî'nin “âyete dair iki farklı yaklaşım vardır” ifadesi doğru değildir.²⁹⁴

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin söz konusu itirazını kabul etmez. Zira İbn Abdülcebbâr'a göre Zemahşerî'nin iki görüşü de doğru ve mümkün bulması ayete dair iki farklı yaklaşımın bulunmasına engel değildir. Ayrıca Zemahşerî'nin ilk ifadeleri, âyetin genel manada tüm insanlara hitap ettiğini ('umûm), daha sonraki ifadeleri ise âyetin yalnızca Mekkeli müşriklere hitap ettiğini (husûs) göstermektedir. Bir lafzın aynı anda hem 'umûma hem husûsa tek bir cihetle delalet etmesi mümkün değildir.

²⁹³ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 54b.

²⁹⁴ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 51a.

Dolayısıyla ‘umûma ve husûsa hitap eden bu iki farklı görüşü *cem*’ ve *te’lif* etmek mümkün değildir.²⁹⁵ Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî’nin itirazına Râzî’nin zaviyesinden bakarak cevap vermiş, âyetin kimlere hitap ettiğine dair iki farklı yaklaşımın bulunduğunu ifade ederek itirazın geçersiz olduğunu belirtmiştir.

Aksarâyî ilk itirazından sonra doğru ve mümkün bulduğu iki görüşü nasıl *cem*’ ettiğine değinir. Buna göre âyetin bütün insanlara hitap ettiği görüşü zaten açıktır. İkinci görüş olan yalnızca Mekkeli müşriklere yönelik bir hitabın bulunması ise daha sonraki ayette gelen karineden anlaşılmaktadır. Çünkü Bakara 22. âyetinde “فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا” (*Allah’a ortaklar koşmayın!*) ifadesi yer almaktadır. Aksarâyî’ye göre bu nehiy ifadesi yalnızca Mekkeli müşriklere söylenebileceği için Bakara 21. âyetindeki “yâ ayyuha’n-nâs” hitabı da Mekkeli müşriklere yöneliktir.²⁹⁶ Böylelikle Aksarâyî âyetin *siyâk-sibâk*ından hareketle muhatap kitlenin Mekkeli müşrikler olduğuna işaret etmiştir. İbn Abdülcebbâr ise Aksarâyî’nin bu görüşüne katılmamaktadır. İbn Abdülcebbâr’a göre, “فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا” (*Allah’a ortaklar koşmayın*) âyetinin muhatabı yalnızca Mekkeli müşrikler olmayabilir. Zira bir şeyi yasaklama (nehy), yasaklanan şeyin (menhi anh) yasaklanma öncesinde, esnasında veya sonrasında varlığını gerektirmez. İbn Abdülcebbâr’ın bu teknik ifadesini âyete tatbik ettiğimizde şöyle bir sonuçla karşılaşırız: Yasaklanan şey, “ortak koşmak” eylemidir. “Allah’a ortak koşmak” eyleminin yasaklanması, bu eylemin, o esnada, öncesinde veya sonrasında gerçekleşiyor olmasını gerektirmez.²⁹⁷ Yani İbn Abdülcebbâr’a göre Allah, “ortak koşmayın” ifadesiyle bu eylemi hiçbir şekilde gerçekleştirmeyen mümin kimselere de söylüyor olabilir. Ayrıca müminlerin, Allah’ın “ortak koşmayın” emrine muhatap olmaları, onların o esnada Allah’a ortak koştukları anlamına gelmez. Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî’nin *siyâk-sibâk*tan hareketle dile getirdiği *te’lif* ve *cem*’ teklifini dilbilimsel bir gerekçeyle geçersiz bulur.

Râzî, Bakara sûresinin Medenî bir sûre olduğunu dolayısıyla “yâ ayyuha’n-nâs” ifadesiyle başlayan âyetin Mekkî olamayacağını ifade etmişti. Râzî’ye göre yüce Allah bütün insan topluluklarına hitap etmek istediği zaman hepsine birden hitap eder ancak

²⁹⁵ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 58a.

²⁹⁶ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 51b.

²⁹⁷ Abdülkerim b. Abdilcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 58b.

hitap kendi zımında her topluluğa özeldir. Yani ²⁹⁸”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ“ (Ey İnsanlar! Rabbinize ibadet edin.) ayetinin anlamı aslında “Ey müminler! İbadetlerinize devam edin ve onları artırın. Ey kâfirler! Küfrünüzden vazgeçip ibadet edin. Ey münâfıklar! fitne çıkarmayı bırakın ve ibadet edin.” anlamına gelmektedir.²⁹⁹ Buradan hareketle Râzî hem âyetin hem de Bakara sûresinin Medenî olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Aksarâyî bu hususta da Râzî’ye katılmamıştır. Zira Bakara sûresinin Medenî bir sûre olması sûrenin genelinin ve çoğunluğunun (tağlib)³⁰⁰ Medenî ayetlerden oluşmasıyla ilgilidir. Nitekim bazı müfessirler de sûreleri, âyetlerin ekseriyetine göre nitelemektedirler.³⁰¹ Böylelikle Aksarâyî, Bakara sûresinin *tağlib* sanatıyla Medenî bir sûre olduğunu ve içerisinde Mekkî âyetlerin de bulunabileceğini ifade etmek istemiştir. İbn Abdülcebbâr ise Aksarâyî’nin *tağlib* sanatını ve bu sanata başvuran müfessirleri öne sürerek dile getirdiği itirazı kabul etmemiştir. Zira İbn Abdülcebbâr’a göre âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili hususlarda istisnaları da dikkate alan müfessirler, Bakara sûresindeki bütün âyetlerin istisnasız bir şekilde Medenî olduğunu kabul etmişlerdir. Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî’nin dile getirdiği görüşün zahirin hilafına olduğunu ifade etmiştir.³⁰²

Sonuç olarak Zemahşerî bir ulûmu’l-Kur’ân kaidesini, Aksarâyî ise *tağlib* sanatını ve *siyâk-sibâk* gibi faktörleri esas alarak Bakara sûresi 21. âyetinin Mekkî olduğuna hükmetmiştir. Râzî, Zemahşerî’nin dikkate aldığı kaideyi bazı nedenlerden dolayı sorunlu bulduğu için; İbn Abdülcebbâr ise Aksarâyî’nin *tağlib* sanatına ve *siyâk-sibâka* dair zikrettiği gerekçeye itibar etmediği için Bakara sûresi 21. âyetinin Medenî olduğuna hükmetmiştir.

Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılacağı üzere, bir âyetin mekkî-medenîliği meselesi müellifler tarafından birçok açıdan ele alınmıştır. Tefsir ve ulûmu’l-Kur’ân literatüründe belli başlı bazı kaideler doğrultusunda âyetlerin mekkî-medenîliğine dair karar veriliyorken; incelediğimiz muhakemede şârih ve muhaşşîlerin, iç ve dış bağlamları ve daha önceki yorumları da tahkik ederek hükümler verdikleri tespit edilmiştir. Özellikle hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın, Aksarâyî’nin *siyâk-sibâk* doğrultusunda Râzî’ye

²⁹⁸ Bakara 2/21.

²⁹⁹ Râzî, *Şerhu müşkilâtî l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 54b. Benzer bir açıklama için bkz: Râzî, *Mefâtihi l-gayb: et-Tefsîrû l-kebîr*, I, 90-91.

³⁰⁰ Müşkilâtı çözmek için iki ma’mûlden birinin diğerine tercih edilmesi ve tercih edilenin daha kapsayıcı kılınmasıdır. Bk. Cürcânî, *Mu’cemu’t-ta’rîfât*, 56.

³⁰¹ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 51b.

³⁰² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 58b.

yöneltiği itirazları teknik dil bilimsel açıklamalarla geçersiz kılması tartışmadaki en özgün yorumlardandır.

3.3. Tahrîm Sûresi 6. Âyetinin Mekkîliği-Medenîliği Meselesi

Aksarâyî'nin *Î'tirazât*'ı Âl-i İmrân sûresinin 191. âyetine kadar devam ettiği için İbn Abdülcebbar'ın *Muhâkemât*'ı da aynı şekilde Âl-i İmrân sûresinin 191. âyetine kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Tahrîm sûresi her iki eserin de konusu değildir. Ancak Zemahşerî, Bakara sûresinin 24. âyetinde Tahrîm sûresinin 6. âyetine atıfta bulunduğu için bu âyet Râzî'nin şerhine ve dolaylı olarak da Aksarâyî'nin itirazlarına ve Abdülkerim b. Abdülcebbar'ın muhakemelerine konu olmuştur.

Zemahşerî, Bakara sûresi 24. âyeti olan “فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” (*Bunu yapamazsanız ki asla yapamayacaksınız o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkâr eden kimseler için hazırlanmıştır.*) âyetindeki “النَّارَ” ifadesinin neden marife olduğunu sorgulamıştır. Tahrîm sûresi 6. âyetinde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ” (*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.*) “نارَ” kelimesi nekra iken burada (Bakara 24. âyetinde) neden marife geldiğine dair bir incelemede bulunmuştur. Zemahşerî Tahrîm sûresindeki ayetin Mekkî olduğunu belirtmiş ve Tahrîm 6'da nekra halindeki “نارَ” (*ateş*) kelimesinin anlamı ve mahiyeti sûrenin inzaliyle beraber insanlar tarafından bilinir olmuştur. Dolayısıyla Medine'de inen Bakara 24. âyetindeki “النَّارَ” kelimesi, daha önce Mekke'de inen Tahrîm sûresi sebebiyle insanlar tarafından bilindiği için marife gelmiştir.³⁰³ Böylelikle Zemahşerî, bir Kur'ân ifadesinin nekra ve marife olarak iki farklı şekilde gelmesini, mekkî-medenî ilminin sağladığı veriler muvacehesinde açıklamıştır.

Râzî'ye göre Zemahşerî'nin Tahrîm sûresinin 6. âyetine dair ifade ettiği sözlerinde birtakım çelişkiler bulunmaktadır. Çelişkinin ilk sebebi şöyledir; Zemahşerî Bakara sûresi 24. âyetinde Tahrîm sûresi 6. âyetinin Mekkî olduğuna işaret ettiği halde daha sonra Tahrîm sûresi tefsirinde sûrenin Medenî olduğunu belirtmiştir. Çelişkinin ikinci sebebi ise şöyledir; Râzî'ye göre Zemahşerî, Bakara 21. âyetinde zikrettiği ulûmu'l-Kur'ân kaidesini Bakara sûresinde uyguladığı halde Tahrîm sûresi 6. âyetinde

³⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 291.

uygulamayarak kendisiyle çelişmiştir.³⁰⁴ Zira malum kaide doğrultusunda “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (Ey İman Edenler!) ifadesinin geçtiği Tahrîm sûresinin 6. âyeti için Mekkî demek mümkün değildir. Râzî’nin bu dikkat çekici tespitinden hareketle *el-Keşşâf*’ı titizlikle okuduğu anlaşılmaktadır.

Aksarâyî, Zemahşerî’nin Râzî tarafından tespit edilen çelişkisini önemsemediği gibi buna bir itiraz da yöneltmez. Aksarâyî yalnızca Râzî’nin çelişkiye dair zikrettiği iki husustan ilkinin dikkate alarak daha önce olduğu gibi burada da sûrenin Mekkî veya Medenî oluşunu *tağlîb* sanatı doğrultusunda inceler. Aksarâyî’ye göre bir sûrenin bir mekâna isnadı o sûrenin bazı âyetlerinin başka bir mekâna isnâd edilmesine mâni değildir. Asıl olan sûredeki âyetlerin ekseriyetle nereye isnâd edildiğidir.³⁰⁵ Dolayısıyla Aksarâyî’ye göre Tahrîm sûresi Medenî olduğu halde içerisinde Mekkî âyetlerin bulunması bir sorun teşkil etmemektedir. Anladığımız kadarıyla Aksarâyî, Zemahşerî’nin takip ettiği kaideye bağlı kalmamış; Râzî’nin o kaideye dair zikrettiği çelişkiye de itiraz etmemiştir. O, yalnızca *tağlîb* yöntemiyle konuya farklı bir açıdan bakmıştır. Dolayısıyla Aksarâyî’nin Zemahşerî’nin düştüğü çelişkiye düştüğünü söylemek mümkün değildir.

İbn Abdülcebbâr’a göre Aksarâyî’nin ekseriyete (tağlîb) hamletmesi zahirin hilafıdır. Zira ekseriyete hamletmek, istisnaları dikkate alıp sûrenin tamamının Mekkî olduğunu düşünen müfessirlerle ve Zemahşerî’nin daha önce Alkame’den naklettiği kaideyle çelişmektedir. Alkame’nin rivayetinde bir âyette “yâ eyyuha’n-nâs” ifadesi varsa Mekkî, “yâ eyyuhallezîne âmenû” ifadesi varsa âyet Medenîdir şeklinde bir kural bulunmaktaydı. Tahrîm sûresi 6. âyeti ise “yâ eyyuhalezîne âmenû” ifadesi ile başladığı halde Zemahşerî bu âyete Mekkî demiştir. Dolayısıyla İbn Abdülcebbâr’a göre burada ekseriyete göre hüküm verme yöntemi (tağlîb) ve mezkûr Alkame rivayetindeki kaide sorunludur.³⁰⁶ Esasında İbn Abdülcebbâr, Râzî’nin ifadelerini aşabilmiş değildir. Zira söz konusu kaide doğrultusundaki çelişki Râzî tarafından da zikredilmişti. Ancak İbn Abdülcebbâr’ın bunu görmemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bunun nedeni, İbn Abdülcebbâr’ın Râzî’nin ifadelerini Aksarâyî’nin *el-İ’tirâzât*’ından takip etmesinden kaynaklanıyor olabilir.

³⁰⁴ Râzî, *Şerhu müşkilâti l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 61b.

³⁰⁵ Aksarâyî, *el-İ’tirâzât* (Esad Efendi, 242), 53b.

³⁰⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 67b-68a.

Sonuç olarak Zemahşerî Tahrîm sûresinin 6. âyetinin Mekkî olduğunu ifade ederek daha önceki sözleriyle çelişmiştir. Râzî bu çelişkiyi fark edip iki gerekçe üzerinden izah etmiştir. Aksarâyî ise Râzî'nin ilk gerekçesini *taglib* yöntemi doğrultusunda geçersiz saymıştır. Son olarak İbn Abdülcebbâr ise Aksarâyî'nin sûrelerde uyguladığı *taglib* yöntemini sorunlu bularak itirazı kabul etmeyip Râzî'yi savunmuştur. Sonuç olarak, tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe Mekkî-Medenî âyetlerin tespitinde kullanılan ilkelerin Zemahşerî, Râzî, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr tarafından farklı şekillerde kabul gördüğünü ve daha önce müstakil eserlerde yapılan tartışmaların tefsir şerh-hâşiyelerinde de devam ettiğini söylemek mümkündür.

4. Esbâb-i Nüzûl

Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe en çok ehemmiyet verilen ilimlerden biri de esbâb-ı nüzûl ilmidir. Müfessirler ve usûlcüler Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında esbâb-ı nüzûl ilminin birçok yararından söz etmiştir.³⁰⁷ Bununla beraber çağdaş dönemde esbâb-ı nüzûlün ele alınışı ve öne çıkarılışıyla ilgili sorunlardan bahsedilmiştir. Birçok sûre ve âyetin iniş sebebinin bilinmemesi, bir âyet veya sûre hakkında birden fazla sebab-i nüzûl rivayetinin bulunması ve nassın umum bildiren lafzının mı yoksa iniş sebebinin mi dikkate alınması gerektiği noktasında birtakım eleştiriler dile getirilmiştir.³⁰⁸

Klasik tefsirlerin çoğunda olduğu gibi Zemahşerî de yer yer âyetlerin nüzûl sebeplerine dair bilgiler vermiştir. Yukarıda zikrettiğimiz problemler çerçevesinde Zemahşerî'nin bazı ifadeleri Râzî'nin açıklamalarında tekrardan ele alınmıştır. Râzî'nin açıklamaları ise Aksarâyî'nin itirazlarına ve dolaylı olarak da İbn Abdülcebbâr'ın hakemliğine sebebiyet vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Muhâkemât*'ta sebab-i nüzûle dair iki adet muhakeme bulunmaktadır. Bunlardan biri Bakara sûresi 245. âyetle, diğeri ise aynı sûrenin 272. âyetiyle ilişkilidir. *el-Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bunlardan ilki 233. muhakemede yer alıyorken, ikincisi 245. muhakemede geçmektedir.

³⁰⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 28-32. Suyûtî, *el-Îtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 71-73.

³⁰⁸ Esbâb-ı nüzûl ilmine dair eleştiriler için bkz: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 144-165.

4.1. Bakara Sûresi 245. Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Meselesi

Zemahşerî esasında Bakara sûresi 245. âyetinin sebeb-i nüzûlüne dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Diğer birçok tefsir eserinde³⁰⁹ âyetin sebeb-i nüzûlüne dair bilgi veriliyorken, Zemahşerî'nin yer vermemesi ilginç bir durumdur. Sebeb-i nüzûl bilgisi ilk olarak Râzî'nin şerhinde geçmektedir. Râzî'nin zikrettiği nüzûl bilgisine Aksarâyî itiraz etmiş; İbn Abdülcebbâr ise hem Râzî ve Aksarâyî arasında hakemlik yapıp Râzî taraftarlığı yapmış hem de Zemahşerî'nin ifadelerindeki bir inceliğe dikkat çekmiştir.

Zemahşerî, ³¹⁰”مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً“ (Kim Allah'a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder.) âyetinin tefsirinde, ”القرض الحسن“ (güzel borç) ifadesini izah eder. Zemahşerî'ye göre *karz-ı hasen* ya Allah yolunda cihat etmektir ya da Allah yolunda harcama yapmaktır (immâ el-mücâhedetu fî nefsihâ ve immâ en-nefekatu fî sebîlillâh).³¹¹ Böylelikle Zemahşerî ”القرض الحسن“ (güzel borç) ifadesini ”immâ... ve immâ“ (ya... ya da) lafzını kullanarak iki tefsir veçhiyle açıklamıştır. Görüldüğü üzere Zemahşerî âyetin iniş sebebine dair bir açıklama yapmamıştır.

Şârih Râzî, Zemahşerî'nin ifadelerini aktardıktan sonra ilk olarak açıklama mahiyetinde ”القرض“ (borç) kelimesinin masdar veya ism-i mef'ûl olmak üzere iki tür anlama gelebileceğini ifade eder. Ardından Zemahşerî'nin yer verdiği iki tefsir veçhini de göz önünde bulundurarak, ”القرض الحسن“ (güzel borç) ifadesinin ”Allah yolunda cihat etmek” ile tefsir edildiği takdirde ”القرض“ kelimesinin masdar (الإقراض) olacağını; ”Allah yolunda harcama yapmak” anlamında kullanıldığında ise ism-i mef'ûl (المقروض) olacağını ifade eder.³¹² Böylelikle Râzî, Zemahşerî'nin yer verdiği iki tefsir veçhini kelimenin muhtemel anlamları ile ilişkilendirmiştir.

Şârih Râzî daha sonra yukarıda aktardığımız iki tefsir veçhini ve iki muhtemel anlamı bir tür ihtilaf olarak kabul eder ve şu ifadelere yer verir:

Keşke bu ihtilafı gerektiren şeyin ne olduğunu bilseydim! Oysaki müellif (Zemahşerî) ”القرض الحسن“ (güzel borç) ifadesini ”Allah yolunda harcama yapmak” şeklinde mutlak lafızlarla tefsir etse zikrettiğimiz her iki

³⁰⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1, 204; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dârü hicr, ts.), 4, 430.

³¹⁰ Bakara 2/245.

³¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 771.

³¹² Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 139a.

muhtemel anlamı da [cihatta veya cihat dışında herhangi bir durumda Allah yolunda harcama yapmak] ihtiva edecekti. Zira “القرض الحسن” (güzel borç) ifadesi “Allah yolunda cihat etmek” şeklinde mukayyed hale getirilirse, bu durumda âyetin anlamı, âyetin sebep-i nüzulü olan Ebü’d-Dahdâh³¹³ kıssasından³¹⁴ uzak düşer.³¹⁵

Râzî, “القرض الحسن” (güzel borç) ifadesini mutlak anlamda “Allah yolunda harcama yapmak” şeklinde tefsir etmenin, hem iki muhtemel manayı ihtiva etmesi hem de ayetin sebep-i nüzûlüne mutabık kalması hasebiyle daha uygun görmüş; böylece Zemahşerî’nin “ya... ya da” kalıbıyla birbirine alternatif gibi zikrettiği iki tefsir veçhinden biri ile sebep-i nüzûl arasında ortaya çıkan uyuşmazlık sorununa da çözüm üretmiştir.

İtirazcı Aksarâyî, Zemahşerî ve Râzî’nin ilgili ifadelerini kısaca aktardıktan sonra Râzî’ye itiraz etmek üzere “ve fihi bahsun” ifadesine yer verir. Aksarâyî bu defa Râzî’nin Bakara sûresi 245. âyetinin sebep-i nüzulüne dair söylediklerine itiraz edecektir.

Aksarâyî’ye göre Ebü’d-Dahdâh kıssası takyit edici (mukayyid) olmaya elverişli değildir. Zira sebebin hususiliği ile değil lafzın umumiliği (ıtlâk) ile amel edilir.³¹⁶ Böylelikle o, Râzî’nin, sebep-i nüzûl olarak zikrettiği Ebü’d-Dahdâh kıssası ile ayetin anlamını takyit ettiğini düşünmüş; “sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mâni değildir” kaidesini göz önünde bulundurarak Râzî’ye itiraz etmiştir. Hakem İbn Abdülcebbar ise Aksarâyî’nin, Râzî’nin muradını anlayamadığına işaret eder. İbn Abdülcebbar’a göre Râzî, âyetin anlamının, sebep-i nüzûlle mutabık olması gerektiğini düşünmektedir. Âyetin anlamı “Kim Allah yolunda güzel bir şekilde cihat ederse Allah da ona kat kat ecrini verir” şeklinde takdir edilirse, anlam ve sebep-i nüzul olan Ebü’d-Dahdâh kıssası birbirinden ayrı düşer. Zira sebep-i nüzul olan Ebü’d-Dahdâh kıssasında cihat ile ilgili bir

³¹³ Hurma bahçelerini Allah yolunda infak eden sahabî. Bkz: Raşit Küçük, “Ebü’d-Dahdâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/309-310.

³¹⁴ Râzî’nin İbn Abbâs’tan aktardığı kıssa şöyledir: Ebü’d-Dahdâh şöyle dedi: “Ey Allah’ın Resûlü! Benim iki hurma bahçem var. Bunlardan birini Allah yolunda infak edersem cennette bana bunun bir misli verilir mi?”, Hz. Peygamber “evet” dedi. “Ebü’d-Dahdâh’ın annesi de (cennette) olacak mı?” diye sordu. Hz. Peygamber “evet” dedi. Sonra “Ebü’d-Dahdâh’ın çocukları da (cennette) olacak mı?” diye sordu. Hz. Peygamber yine “evet” dedi. Böylelikle Ebü’d-Dahdâh “o halde en iyi bahçemi Allah yolunda infak ediyorum” dedi. Ebü’d-Dahdâh daha sonra bahçede bulunan ailesinin yanına gitti ve olanları anlattı. Ebü’d-Dahdâh’ın eşi: “Allah alışverişini bereketli kılsın” diyerek dua etti ve bahçeden ayrıldılar. Daha sonra Hz. Peygamber: “Ebü’d-Dahdâh için cennette nice hurma ağaçları saçak atıyor” buyurdu. Bk.: Râzî, *Şerhu müşkilâtî l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 139a.

³¹⁵ Râzî, *Şerhu müşkilâtî l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 139a.

³¹⁶ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 70b.

durum söz konusu değildir. Bundan dolayı “القرض الحسن” (*güzel borç*) ifadesini mutlak anlamda, cihatta veya cihat dışında herhangi bir durumda, “Allah yolunda harcama yapmak” şeklinde tefsir etmek, tıpkı şârih Râzî’nin de ifade ettiği gibi, hem iki tefsir veçhini ihtiva etmiş olur hem de âyetin anlamı ve iniş sebebi arasında mutabakat sağlanmış olur.³¹⁷

Hakem İbn Abdülcebbâr, Râzî ve Aksarâyî arasında yaptığı hakemlikten sonra meseleye bir de Zemahşerî tarafından bakar. İbn Abdülcebbâr’a göre Zemahşerî, Râzî’nin itirazlarına en iyi şu şekilde cevap verebilirdi: İki tefsir veçhi ayetin sebab-i nüzûlündeki ihtilaftan kaynaklanmaktadır ki bu ihtilafa da “immâ... ve immâ” (*ya... ya da*) lafzı ile işaret edilmiştir.³¹⁸ Böylelikle İbn Abdülcebbâr esasında Râzî’nin Zemahşerî’ye yönelttiği itirazı cevaplandırarak Zemahşerî’yi savunmuştur. Zira Râzî, “Keşke bu ihtilafı gerektiren şeyin ne olduğunu bilseydim!” ifadesiyle Zemahşerî’nin yer verdiği iki tefsir veçhine anlam verememişti. İbn Abdülcebbâr ise iki tefsir veçhinin, sebab-i nüzûle dair iki farklı rivayetten kaynaklandığını söyleyerek Zemahşerî’nin muradını açıklamaya çalışmıştır. Böylelikle İbn Abdülcebbâr ilk olarak Aksarâyî’ye karşı Râzî’yi daha sonra Râzî’ye karşı Zemahşerî’yi savunmuştur. Buradan hareketle İbn Abdülcebbâr’ın Râzî taraftarlığının taassup derecesinde olmadığını, onun en önemli gayesinin Aksarâyî’nin itirazlarının geçersizliğini ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıdaki tartışmadan hareketle, müelliflerin, sebab-i nüzûl ilminin meselelerine dair farklı yaklaşımlara sahip olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin şârih Râzî, birden fazla anlama muhtemel olan âyetlerde bir tercihte bulunacaksa, sebab-i nüzûl rivayetini dikkate almaktadır. Zira ona göre en doğru anlam, âyetin iniş sebebiyle mutabık olan anlamdır. Aksarâyî’nin tavrı ise daha bilindik bir tavidir. Aksarâyî “sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mâni değildir” ilkesinden hareketle, nüzûl sebeplerinin, âyetlerin anlamını daraltmaması gerektiği kanaatindedir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın tavrı ise çağdaş dönemde eleştirilen bir tavrı anımsatmaktadır.³¹⁹ Zira İbn Abdülcebbâr, âyetin farklı iniş sebeplerinin bulunduğu ve bu farklı iniş sebeplerinin dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir. Bir diğer deyişle, eldeki rivayet malzemelerini heba etmemek için iniş sebepleri arasında tercihe gitmekten ziyade onları telif etmeye çalışmaktadır. En

³¹⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 165a.

³¹⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 165a.

³¹⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in konuya dair eleştirileri için bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 124-126.

nihayetinde müelliflerin, sebep-i nüzûl ilmi sınırları içerisinde kalarak tartışmayı devam ettirebildiklerini söylemek mümkündür.

4.2. Bakara Sûresi 272. Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Meselesi

Sebeb-i nüzûle dair bir önceki muhakemede Zemahşerî âyetin iniş sebebine dair açıkça bir izahta bulunmamıştı. Bakara sûresi 272. âyetinin tefsirinde ise nüzûl sebebini “kîle” formunda ve rivayet lafızlarından “nezelet” sığasıyla nakletmiştir. Bakara sûresi 272. âyeti şöyledir: “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ”³²⁰ (Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir. Hayır için yaptığınız her harcama kendiniz içindir. Verdiklerinizi ancak Allah rızası için verirsiniz. Hayır için yaptığınız her harcamanın karşılığını da hiçbir haksızlığa uğramaksızın tam olarak alacaksınız).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu âyetin iki muhtemel anlamı bulunmaktadır. Bu muhtemel anlamlardan biri Zemahşerî’nin yorumunda diğeri ise Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) sebep-i nüzul rivayetleri doğrultusunda yaptığı yorumda gözlemlenmektedir.

Âyetin tefsirinde Zemahşerî’nin yorumu şöyledir: “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ” (Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir) ifadesinin izahı şudur: “İnfak konusunda yasaklanan minnet etme ve incitme gibi davranışlardan, kötü malları infak etmekten uzak durmalarını sağlamak senin üzerine vazife değildir.”³²¹ Bu ifadelerle aslında Zemahşerî “هُم” (onlar) zamirini Müslümanlara râci’ kılmıştır. Böylelikle Zemahşerî’ye göre Müslümanların daha temiz mallardan infak etmelerini sağlamak Hz. Peygamber’in görevi değildir. Zemahşerî daha sonra “kîle” formunda sebep-i nüzul rivayetine yer vermiştir ki Kutbüddin er-Râzî’nin şerhine konu olan kısım burasıdır. Naklettiği rivayete göre Bakara 272. âyeti Hz. Ebû Bekir’in kızı Esmâ hakkında inmiştir. Hac ibadeti esnasında Esmâ’nın müşrik olan annesi kendisinden bir istekte bulunmuş ancak müşrik olması hasebiyle Esmâ annesinden yüz çevirmiştir. Bunun üzerine söz konusu âyet nazil olmuştur.³²² Zemahşerî bu rivayeti “kîle” formunda aktararak görüşün zayıf olduğuna dikkat çekmiştir.

³²⁰ Bakara 2/272.

³²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 831.

³²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 831.

Zemahşerî'nin yukarıdaki tefsir yorumuna şârih Râzî'nin veya Aksarâyî'nin açıktan bir itirazı yoktur. Ancak Abdülkerim b. Abdülcebbâr muhakemenin sonunda doğrudan Zemahşerî'nin ifadelerini hedef alarak Zemahşerî'ye itiraz etmiştir. Ona göre “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ” (Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir) âyetindeki “هُم” (onlar) zamirini “infak edenler/Müslümanlar”a râci' kılmak mümkün değildir. Zira söz konusu âyetin, Zemahşerî'nin tefsir yorumunda dile getirdiği “infak konusunda yasaklanan minnet etme ve incitme gibi davranışlardan, kötü malları infak etmekten uzak durmalarını sağlamak senin üzerine vazife değildir.” ifadeleriyle hiçbir irtibatı yoktur.³²³ Böylelikle İbn Abdülcebbâr hem zaminin merciinden hem de âyet ve âyetin tefsiri arasındaki irtibatsızlıktan hareketle Zemahşerî'nin yorumunu geçersiz bulmuştur. Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın bu eleştiriyi Aksarâyî'nin itirazlarından bağımsız olarak yapması, *Muhâkemât* 'ın yalnızca muhakeme türü bir eser olmadığını göstermektedir.

İkinci yorum ise Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Fahreddin er-Râzî kendi yorumunu Zemahşerî'nin naklettiği rivayet de dahil olmak üzere birkaç³²⁴ sebab-i nüzul rivayetine dayandırmaktadır. Buna göre Bakara sûresi 272. âyetinin anlamı şöyledir: “Sana muhalefet edenlere, Müslüman olmaları için sadaka verip hidayet bulmalarını sağlamak senin vazifen değildir. Sen yalnızca Allah rızası için onlara sadaka ver...”³²⁵ Böylelikle Fahreddin er-Râzî'ye göre kafırları hidayete erdirmek Hz. Peygamber'in görevi değildir. Fahreddin er-Râzî'nin bu yorumundan hareketle “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ” ifadesindeki “هُم” zamininin Müslümanlara değil kafırlara râci' olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Zemahşerî'nin ve Fahreddin er-Râzî'nin yorumları arasında hem zaminin mercii hem de âyetin anlamı noktasında önemli bir farklılık gözlenmektedir.

Şârih Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî'nin yalnızca “kîle” formunda naklettiği rivayeti dikkate alarak bir açıklama yapmıştır. Kutbüddin er-Râzî'ye göre bu tür rivayetler, Bakara 272. âyetin ve diğer âyetlerin kâfirlere infak etmeyi desteklediğini göstermektedir. Kutbüddin er-Râzî daha sonra “kâle'l-İmâm” diyerek Fahreddin er-

³²³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 170b-171a.

³²⁴ Bunlardan biri Zemahşerî'nin de naklettiği Esmâ hadisesiydi. Fahreddin er-Râzî'nin naklettiği diğer bir rivayet Ensar hakkındadır. Rivayete göre Ensar, Kurayza kabilesinden olan akrabalarına Müslüman olmadıkları için yardım etmiyorlardı. Bunun üzerine söz konusu ayet nazil olmuştur. Üçüncü rivayet ise Hz. Peygamber merkezlidir. Rivayete göre Hz. Peygamber müşriklere sadaka vermediği için bu âyet inmiştir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*, 7, 82-83.

³²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*, 7, 83.

Râzî'nin yukarıda zikrettiğimiz yorumuna yer verir.³²⁶ Sonuç olarak Kutbüddin er-Râzî de tıpkı Fahreddin er-Râzî gibi düşünerek, “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ” (Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir) âyetindeki “هُمْ” (onlar) zamirinin, “Allah yolunda harcama yapanlar”a (münfikîn/Müslümanlar) değil, “kendisine harcama yapılanlar”a (munfek aleyhim/kâfirler) râci’ olduğunu savunmaktadır. Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî'nin zayıf kabul edip “kîle” formunda naklettiği rivayeti dikkate alarak Fahreddin er-Râzî'nin yorumunu benimsemiştir.

İtirazcı Aksarâyî, Zemahşerî'nin ilmi meseleleri ele alış tarzından hareketle Kutbüddin er-Râzî'ye bir itirazda bulunur. Aksarâyî'ye göre Zemahşerî, Hz. Ebu Bekir'ın kızı Esmâ hakkındaki rivayetten hareketle Bakara 272. âyetinin sebab-i nüzûlünün kafirlere infak etmeye dair olduğunu düşünmemiştir. Zira Zemahşerî, zamiri Müslümanlara râci' kılarak muhatab kitlenin Müslümanlar olduğunu savunmuş ve bu görüşü ilk sırada zikretmiştir. Ayrıca Zemahşerî âdeti gereği kendi kanaatini herhangi birine nispet etmez. Burada ise katılmadığı bir görüşü “kîle” formunda nakletmiştir. Katılmadığı görüşü “kîle” formunda aktarması ise onun daha önceki yorumuna engel değildir.³²⁷ Dolayısıyla Aksarâyî'ye göre Zemahşerî'nin esas kanaati şöyledir: Bakara 272. âyeti, infakın gerçekleştirildiği yer olan kafirlere değil, infakı gerçekleştiren Müslümanlara yöneliktir. Böylelikle Aksarâyî, Zemahşerî'yi ve onun ilmi yöntemini anlamadığı gerekçesiyle Kutbüddin er-Râzî'ye itiraz etmiştir. Aksarâyî'ye göre Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî'nin zayıf kabul edip “kîle” formunda aktardığı sebab-i nüzûl rivayetine itibar ettiğini düşünmüştür.

Hakem İbn Abdülcebbâr'a göre Şârih Râzî, Zemahşerî'yi yanlış anlamamış; Zemahşerî'nin aktardığı sebab-i nüzûl rivayetine itibar ettiğini de düşünmemiştir. Şârih Râzî'nin muradı Esmâ rivayetinin Bakara 272. âyetin sebab-i nüzûlü olduğu ve âyetin kafirlere infak etmeye dair olduğu yönündedir. Ayrıca müfessirlerin genel kanaati de bu yöndedir. İbn Abdülcebbâr daha sonra, tıpkı Kutbüddin er-Râzî'nin yaptığı gibi, “kîle'l-İmâm” diyerek Fahreddin er-Râzî'nin ifadelerini doğrudan naklederek savunduğu görüşü temellendirmeye çalışmıştır.

³²⁶ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 146b.

³²⁷ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 72b.

Yukarıdaki tartışmadan da anlaşılacağı üzere, müellifler arasında sebep-i nüzûle dair ciddi bir tartışma konusu bulunmamaktadır. Yalnızca âyetin anlamını tayin ederken sebep-i nüzûl rivayetinin dikkate alınıp alınmadığı tartışılmıştır. Esasında şârih Râzî, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr ilgili âyetin anlamını belirlerken Esmâ hadisesinin dikkate alınmaması gerektiği kanaatindedir. Esmâ hadisesi dikkate alındığı takdirde âyetten “kâfirlere yardım etmenin gerekliliği” gibi bir anlam çıkmaktadır ki bu anlam bütün müellifler tarafından muhal karşılanmaktadır. Asıl tartışma konusu şârih Râzî’nin iddiasıdır. İddiaya göre Zemahşerî âyetin anlamını tayin ederken Esmâ hadisesini dikkate almıştır. Aksarâyî, Zemahşerî’yi anlamadığı gerekçesiyle Kutbüddin er-Râzî’ye itiraz etmiş; İbn Abdülcebbâr ise Kutbüddin er-Râzî’yi anlamadığı gerekçesiyle Aksarâyî’ye itiraz etmiştir. Ayrıca bu muhakemede Abdülkerim b. Abdülcebbâr, açıkça Zemahşerî’ye ve Aksarâyî’ye muhalefet etmiş; Fahreddin er-Râzî ve Kutbüddin er-Râzî’nin yorumlarını takip etmiştir. En nihayetinde ulûmu’l-Kur’ân temelli bir tartışma, “yanlış anlama” iddialarına dönüşmüştür.

5. Nâsih-Mensûh

Nâsih-mensûh ilmine dair tefsir ve ulûmu’l-Kur’ân literatüründe müstakil başlıklara yer verildiği gibi aynı zamanda müstakil eserler de telif edilmiştir. Bu ilim hem Kur’ân ahkâmının geçerliliği hem de Kur’ân metninin mevsukiyeti ile irtibatlı olduğu için ayrı bir önemi haizdir. Kur’ân’da neshin varlığı, Kur’ân ahkâmının daha önceki şeriatleri neshedip etmediği, neshin şartları, kısımları ve nesh ile tahsîs arasındaki farklar bu ilmin başlıca mesaili arasında addedilmektedir.³²⁸

Yukarıda zikrettiğimiz mesailden bazısı ana metin olan *el-Keşşâf*’a, Râzî’nin *el-Keşşâf* şerhine, Aksarâyî’nin itirazlarına ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın muhakemelerine konu olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Muhâkemât*’ta nâsih-mensûha dair Bakara sûresi 178, 217 ve 228. âyetlerinde söz konusu edilen üç adet muhakeme bulunmaktadır. *el-Muhâkemât*’ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bunlar 188, 218 ve 221. muhakemelerde yer almaktadır.

5.1. Bakara Sûresi 178. Âyetinin Neshi Meselesi

³²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, 347-356. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, 462-474.

Tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde âlimler nesih faaliyetinin gerçekleşebilmesi için bazı şartlardan söz etmişlerdir. a) Buna göre bir âyetin neshi söz konusu olduğu zaman nâsîh âyet ve mensûh âyetlerin haber cümlesi değil, hüküm içeren inşa cümlesi olmaları gerekmektedir.³²⁹ b) İkinci şarta göre, nâsîh âyetin zamansal olarak mensûh âyetten sonra inmiş olması gerekmektedir.³³⁰ c) Üçüncü şarta göre nâsîh âyet ve mensûh âyet arasında telifi mümkün olmayan bir tezatlığın bulunması gerekmektedir.³³¹ Aşağıdaki muhakemelerde neshe dair bu şartlar zaman zaman tartışma konusu edilecektir.

Zemahşerî, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ”³³² (Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın.) âyetinin tefsirinde daha önceki mezhep imamlarının ve bazı müfessirlerin görüşlerine yer vererek âyetin neshedilme durumunu iki farklı görüş çerçevesinde sunmuştur. Zemahşerî'nin konumuzla irtibatlı olan ifadeleri şöyledir:

Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723), Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfi'î'ye (ö. 204/820) göre bu âyet dikkate alınarak köle-hür ve kadın-erkek arasında kısas düşünülemez. Bu alimler söz konusu âyetin “أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ”³³³ (Cana can...) âyetindeki mübhemliği tefsir ettiğini düşünmektedirler. [...] Sa'id b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Şa'bî (ö. 104/722), en-Neha'î (ö. 96/714), Katâde (ö. 117/735), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) ve aynı zamanda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabının görüşü olan rivayete göre bu âyet, “أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ”³³⁴ (Cana can...) âyeti ile neshedilmiştir. Dolayısıyla köle-hür ve kadın-erkek arasında kısas sabittir. Bu alimler “Müslümanların kanları birbirine denk ve müsavidir” hadisini delil göstermişlerdir...³³⁵

Zemahşerî'nin ifadeleri dikkate alındığında mevzubahis olan âyetin neshi noktasında alimler arasında ihtilafın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir grup alim Bakara

³²⁹ Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, 398; İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Cemalüddin, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Eşref Ali el-Milbârî (Medîne-i Münevvere: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1984), 96-97; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 350; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 463; Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 212.

³³⁰ Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, 394; Ebü'l-Ferec Cemalüddin, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 96-97; el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 212.

³³¹ Ebü'l-Ferec Cemalüddin, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 95.

³³² Bakara 2/178.

³³³ Mâide 5/45.

³³⁴ Mâide 5/45.

³³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 599.

178. âyetin, Mâide 45. âyetteki mübhemliği giderdiğini dolayısıyla neshin söz konusu olmadığını savunurken, bir diğer grup, Bakara 178. âyetin Mâide 45. âyet ile neshedildiğini savunmaktadır.

Râzî kendi şerhinde Zemahşerî gibi ihtilafın bütün taraflarını zikretmemiş, yalnızca İmam Şâfi'î ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktararak meseleyi Şâfiler ve Hanefiler arasında gerçekleşen bir tartışma gibi sunmuştur. Bu mesele doğrultusunda Râzî, Şâfiî taraftarlığını farklı şekillerde göstermiştir. Nitekim Zemahşerî, Hanefilerin delillerini de zikrederken Râzî yalnızca Şâfiîlerin delillerine yer verip bunları izah etmiştir. Buna göre Mâide sûresi 45. âyet mübhemlik barındırmakta iken Bakara sûresi 178. âyet söz konusu mübhemliği açıklayıcı konumdadır. Açıklayan açıklananı neshetmez (el-müfessiru lâ yunsihu'l-mufesser). Râzî daha sonra neshin gerçekleşmediğine dair farklı bir argüman daha öne sürer. Buna göre Mâide sûresi 45. âyetindeki hüküm Tevrat ehli için geçerliyken, Bakara sûresi 178. âyetindeki hüküm ise Müslümanlar için varit olmuştur.³³⁶ Râzî burada *nâsih-mensûha* dair önemli bir kaideyi hatırlatır. Bu kaideye göre neshin şartlarından biri de nesheden âyetin neshedilen âyetten sonra nazil olmasıdır.³³⁷

Sonuç olarak Râzî, Tevrat ehlini konu edinen bir âyetin Müslümanları konu edinen bir âyetten zamansal olarak daha önce indiğini düşünmüş ve neshin şartları sağlanmıyor gerekçesiyle de neshi reddetmiştir. Tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe âlimler neshin gerçekleşmesi için Râzî'nin söz ettiği şarttan da söz etmektedir. Ancak Râzî'nin bu şart doğrultusunda elde ettiği tespit tartışmalıdır. Zira konusu Tevrat ehli olan bir âyetin, Müslümanları konu edinen bir âyetten sonra nazil olması mümkündür. Örneğin Medine'deki Tevrat ehlini konu edinen Medenî bir âyetin, Mekke'deki Müslümanları konu edinen Mekkî bir âyetten önce inmiş olması düşünülemez. Aksarâyî bu konuya dair herhangi bir itirazda bulunmamış, daha ayrıntılı bir itiraz yöneltmiştir. Ona göre Mâide 45. âyette herhangi bir mübhem durum söz konusu değildir. Âyetin anlamı ilk bakışta anlaşılmaktadır.³³⁸ Böylelikle Aksarâyî nesihi konusundan bağımsız bir şekilde daha yüzeysel bir itirazı ifade etmekle yetinmiştir.

³³⁶ Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 111b.

³³⁷ Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 111b.

³³⁸ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 65b.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbar ise Aksarâyî'nin itirazına, Şârih Râzî'nin ifadelerini doğrudan aktararak cevap vermiştir. Buna göre Mâide 45. âyetindeki “أَنَّ النَّفْسَ”³³⁹ (Cana can...) ifadesinde mübhem bir durum söz konusudur. Zira bu ifadede kadın-erkek ve hür-köle arasında hiçbir fark gözetilmeden kısas uygulanabileceği anlaşılmaktadır. Bakara 178. âyetteki “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ” (Hüre hür, köleye köle, kadına kadın) ifadeleri ise Mâide 45. âyetinin ifadelerine nisbeten daha anlaşılır durumdadır.³⁴⁰ Zira Bakara 178'de kısasın kimler arasında uygulanacağı açık bir şekilde zikredilmişken, Mâide 45'te belirsizlik söz konusudur. İbn Abdülcebbâr'a göre Mâide 45'in mübhem olması buradan kaynaklanmaktadır. Bu konudaki tartışmalara bakılırsa şârih Râzî ve onun argümanını detaylandıran Abdülkerim b. Abdülcebbâr âyetin mübhemliği noktasında haklı görünmektedirler. Aksarâyî her ne kadar âyetin mübhem bir ifade taşımadığını iddia etse de bu iddiasını destekleme mahiyetinde bir çabaya girişmemiştir.

Sonuç olarak Bakara 178'in neshi meselesi tefsir kitaplarından şerh-hâşiyelere de yansımıştır. Zemahşerî tefsirinde ihtilafı geniş bir perspektifle bütün tarafları ve delilleri kapsayacak şekilde aktarmıştır. Zemahşerî'nin metnini şerh eden Râzî ise meseleyi Şâfiîler-Hanefîler arasında gerçekleşen bir tartışmaya indirgemiş ve açık bir şekilde Şâfiî taraftarlığını göstererek Bakara 178'in Mâide 45'teki mübhemliği³⁴¹ gidererek onu tefsir ettiğini, dolayısıyla neshin bulunmadığını savunmuştur. Aksarâyî'nin buradaki nesih meselesi ile ilgili tam olarak ne düşündüğünü bilmiyoruz. Zira Aksarâyî her zaman olduğu gibi bu meselede de tartışmaya dair doğrudan bir açıklamada bulunmamış, yalnızca Mâide 45'in mübhem olmadığını savunarak doğrudan Râzî'nin ve dolaylı olarak da Şâfiîlerin argümanına itiraz etmiştir. Aksarâyî'nin bu itirazına Hanefî kimliğinin kaynaklık etmesi muhtemeldir. Abdülkerim b. Abdülcebbar da tıpkı Aksarâyî gibi nesih tartışmasına girmemiştir. O, Mâide 45'in mübhemliğine dair Râzî'nin açıklamalarını aktararak itirazı geçersiz bulmuştur. Sonuç olarak müelliflerin söz konusu tartışmayı

³³⁹ Mâide 5/45.

³⁴⁰ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 124b-125a.

³⁴¹ Şârih Râzî, Mâide sûresi 45. âyetinin müphemlik barındırdığını ifade ederek bir başka Kur'ân ilmi olan mübhemâtü'l-Kur'ân'a dair bir açıklamada bulunmuştur. Râzî'nin müphemliğe dair bu açıklaması Aksarâyî'nin itirazına maruz kalmış daha sonra Abdülkerim tarafından savunulmuştur. Bu tartışma doğrudan nâsih-mensûh ilmi ile iç içe işlendiği için müstakil olarak mübhemâtü'l-Kur'ân şeklinde bir başlık altında işlemeyeceğiz.

nesih ile ilgili teorik bir tartışmaya dönüştürmedikleri anlaşılmaktadır. Hatta bu muhakeme, nesih meselesinden ziyade bir başka Kur'ân ilmi olan mübhemâtü'l-Kur'ân ile de doğrudan irtibatlı görünmektedir. Zira müellifler temelde âyetin neshi meselesini tartışmış olsalar da aynı zamanda mensûh olduğu iddia edilen Mâide 45'in mübhem bir ifade barındırıp barındırmadığını da tartışmışlardır. Dolayısıyla yukarıda incelediğimiz muhakemenin hem nâsih-mensûh hem de mübhemâtü'l-Kur'ân'a dair ortak bir tartışmayı ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

Yukarıda aktardığımız tartışmada birkaç önemli husus dikkat çekmektedir. Mesela şârih Râzî'nin, tıpkı ulûmu'l-Kur'ân alimleri gibi, neshin bazı şartlarından söz ederek ve *el-müfessiru lâ yunsihu 'l-mufesser* (açıklayan açıklananı neshetmez) gibi daha teorik ifadelerle âyetin neshedilmediğine dair hüküm vermesi ve Hanefî mezhebinin argümanlarına yer vermemesi dikkat çekicidir. Bir diğer dikkat çekici husus Aksarâyî'nin itirazında gözlenmektedir. Zira Aksarâyî, Râzî'ye nesih faaliyeti üzerinden değil, âyetin mübhemliği üzerinden itirazda bulunarak Şâfiîler ve Hanefîler arasındaki tartışmanın dışına çıkmış, itiraz edilebilecek birçok hususa değinmemiş, Hanefî taraftarlığını tam olarak gösterememiştir. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr da Aksarâyî'nin itirazını dikkate alarak nesih mevzusuna girmemiştir. Esasında İbn Abdülcebbâr itiraza cevap verirken de Râzî'nin izahlarını aşamamıştır. Zira o, yalnızca Râzî'nin açıklamalarını biraz daha detaylandırarak Aksarâyî'ye cevap vermiştir.

5.2. Haram Aylarda Savaşmanın Neshi Meselesi

Neshe dair ilk muhakemenin girişinde neshin gerçekleşmesi için bazı şartlardan söz edilmişti. Nâsih âyet ve mensûh âyet arasında tezatlığın bulunması da mezkûr şartlardan biri idi. Aşağıdaki muhakemenin esas konularından biri de söz konusu bu şarttır.

Müfessirler, ³⁴²يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ (Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahtır.) âyetinin neshi noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Zemahşerî de eserinde ilgili âyetin neshi konusundaki ihtilafa yer vermiştir. Buna göre Atâ b. Ebu Rebâh'tan (ö. 114/732) gelen bir rivayette insanların Harem bölgesinde ve haram aylarda savaşmalarının helal olmadığı; ancak kendilerine savaş açılması takdirinde helal olduğu bildirilmiştir. Atâ'dan gelen rivayete göre söz

³⁴² Bakara 2/17.

konusu âyet neshedilmemiştir. Ancak çoğunluğun görüşüne göre Bakara 217. âyeti, Tevbe sûresi 5. âyetteki “فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ” (*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*) ifadesiyle neshedilmiştir.³⁴³

Tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe neshin gerçekleşmesi için nâsih ve mensûh âyetler arasında tezatlığın bulunması gerektiğine dair bir şarttan söz edilmektedir. Yukarıdaki iki âyet dikkate alındığı zaman herhangi bir tezatlığın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira birinci âyette haram aylarda savaşmanın büyük günah olduğu ifade ediliyorken, ikinci âyette haram aylar sonlanınca savaşmanın gerekliliği ifade edilmektedir. Bir diğer deyişle, ikinci âyetteki “haram aylar çıkınca/sonlanınca” ibâresi dikkate alındığı takdirde haram aylarda savaşmakla ilgili birbiriyle çelişen iki hüküm söz konusu olmayacaktır. Âtâ'dan rivayet edilen haberden hareketle nesih bulunmadığı görüşü öne çıkarılabilir. Nitekim Musannif Zemahşerî de ilk olarak Âtâ'dan gelen rivayete yer vermiştir.

Şârih Râzî iki görüşü de kısaca aktardıktan sonra “fihi nazar” diyerek meseleye dair kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Râzî'nin değerlendirmelerinde, neshin şartlarından olan nâsih-mensûh âyetler arasındaki tezatlığa dikkat çekildiği ve buradan hareketle ilgili âyet için neshin reddedildiği gözlenmektedir. Râzî âyetler arasında tezatlığın bulunmadığını zaman ve mekân olguları üzerinden daha teorik ifadelerle açıklamaya girişmiştir. Buna göre “فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ” (*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*) âyetindeki “bulduğunuz yerde öldürün” emri bütün zamanları değil, bütün mekanları kapsamaktadır. Zira kafirlerin öldürülmesi emri, “haram aylar çıkınca” ifadesi ile mukayyed hale gelmiştir. Buradan hareketle Râzî âyetler arasında bir çelişkinin olmadığını ve en nihayetinde nesihten söz edilemeyeceğini vurgulamıştır. Râzî'nin Aksarâyî tarafından yönetsel eleştirilere maruz kalan teorik ifadeleri ise şöyledir: “Bütün mekanlarda savaşmanın vücûbiyeti (müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün) ve bazı zamanlarda savaştan kaçınmanın gerekliliği (De ki: Onda (haram aylarda) savaşmak büyük günahdır) noktasında herhangi bir tezat durum söz konusu değildir.”³⁴⁴

³⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 691.

³⁴⁴ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 128a-128b.

Râzî'ye göre bir eylemi mutlak manada her mekânda gerçekleştirmenin imkânı, o eylemi mutlak manada her zaman gerçekleştirmeyi gerektirmez. Zira her mekânda gerçekleşmesi mümkün olan bir eylem, bazı zamanlarda mümkün olmayabilir. Âyet üzerinden gidilecek olursa, müşrikleri her yerde öldürmenin gerekliliği onları haram aylarda da öldürmeyi gerektirmez. Böylelikle Râzî esasında “bazı zamanlar” tabiriyle “haram aylar çıkınca” ifadesine göndermede bulunmuştur. Sonuç olarak şârih Râzî, âyetlerin çelişik hükümler içermediğini, “haram aylar çıkınca” kaydının çelişkiyi giderdiğini dolayısıyla neshin söz konusu olması için gerekli şartların sağlanmadığını öne sürmüştür.

Aksarâyî ise yukarıda aktarılan nesih tartışmasına girmeden yöntemsel açıdan Râzî'nin teorik ifadelerine itirazda bulunmuştur. Aksarâyî'ye göre bütün zamanlarda geçerli ve yürürlükte olan bir hüküm, aynı şekilde bütün mekanlarda da geçerli ve yürürlüktedir. Bunun tam tersi de mümkündür. Örneğin; öldürmek (katl) bütün mekanlarda haram kılındığında, bütün zamanlarda da haram kılınmış olur. Yine bazı zamanlarda helal kılınan öldürme (katl) eylemi, aynı şekilde bazı mekanlarda da helal kılınmış olur. Çünkü zaman içerisinde helal kılınan öldürme eyleminin gerçekleşmesi mekânın varlığına bağlıdır.³⁴⁵ Böylelikle Aksarâyî zaman ve mekân arasında gerçekleşen eylemleri orantısal olarak birbirine eşitleyerek Râzî'nin öne sürdüğü argümanı farklı bir mantıksal çıkarımla geçersiz bulmuştur. Ancak Aksarâyî'nin yöntemsel itirazında bazı problemler gözlenmektedir. Râzî'nin de ifade ettiği gibi her mekanda öldürme eyleminin bazı zamanlarda geçerliliğini kaybetmesi mümkündür. Zira âyette haram aylar çıkınca her mekânda savaşmanın vucubiyeti dile getirilmiştir. Bu durumda haram aylar, her mekânda savaşmanın gerekliliği kapsamına girmemektedir. Aksarâyî, âyetin nâsih veya mensûh olması ile ilgilenmemiş, Râzî'nin kullanmış olduğu argümanın tutarsızlığını iddia etmiştir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, itirazcı Aksarâyî'nin Râzî'yi anlamadığını îma ederek Râzî'nin muradını açıklamakla meseleye dahil olmuştur. Buna göre şârihin kastettiği bütün mekanlar, müşriklerin bulunduğu bütün mekanlardır. Zira öldürme eylemi yalnızca müşriklerin bulunduğu mekanlarda vacip olur. Bu şekilde düşünüldüğü zaman bütün mekanlarda geçerli olan bir hükmün bütün zamanlarda da geçerli olması

³⁴⁵ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 69a.

gerekmez. Zira böyle bir durumda öldürme eylemi sadece bazı zamanlarda vacip hale gelmiş olur ki bu da müşriklerin bulunduğu zamanlardır. Sonuç olarak İbn Abdülcebbâr'a göre âyetler arasında tezat bir durum söz konusu olmadığı gibi âyetlerin içerdiği hükümleri cem' etmek de mümkündür. İbn Abdülcebbâr âyetleri cem' etmenin mümkün olduğu bir yerde nesihten söz edilemeyeceğini ifade ederek ilgili âyet için neshi reddedenler arasında yer almıştır.³⁴⁶ Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Râzî'nin ifadelerinde herhangi bir tutarsızlığın olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Aksarâyî'nin mantıksal açıdan getirdiği itiraza yine mantıksal bir muhakeme ile karşılık vermiştir.

Yukarıda aktardığımız tartışmadan hareketle haram aylarda savaş âyetinin neshi meselesinin musannif Zemahşerî'nin, şârih Râzî'nin ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın gündemine girdiğini görüyoruz. İtirazcı Aksarâyî ise nesh meselesine temas etmeden şârih Râzî'nin teorik ifadelerine itiraz etmiştir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise hem Aksarâyî'nin yöntemsel eleştirisinin geçersizliğine dikkat çekmiş, hem de âyetler arasında tezatlığın bulunmadığını ve dolayısıyla nesh şartlarının sağlanmadığını ifade ederek haram aylarda savaş âyetinin neshedilmediğine vurguda bulunmuştur. Zemahşerî'nin ihtilafı aktarırken ilk önce neshedilmediğine dair görüşe yer vermesinden hareketle onun da söz konusu âyetin neshini reddettiğini söylemek mümkündür. Bu durumda hem Zemahşerî hem Râzî hem de İbn Abdülcebbâr'ın haram aylarda savaşma âyetinin neshedilmediği noktasında aynı kanaatte olduklarını söyleyebiliriz.

Yukarıdaki şerh, itiraz ve muhakemeden hareketle Kur'ân ilimlerinden olan nesh ilminin, müellifler arasında birtakım tartışmalara yol açtığı gözlenmektedir. Özellikle Râzî'nin, neshe dair ilk muhakemede olduğu gibi, neshin gerçekleşmediğini iddia ederek mensûh âyetlerin sayısını düşürme noktasındaki gayreti dikkat çekicidir. Bu durum özel bir araştıma konusu olabilecek mahiyettedir.³⁴⁷ Aksarâyî ise nesh merkezli bir konuya, ilk itirazda olduğu gibi, yine nesh konusu dışında bir itiraz yöneltmiştir. Aksarâyî'nin bu tutumu dolaylı olarak hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemesini de yönlendirmiştir. Bununla birlikte Abdülkerim b. Abdülcebbâr itiraza nesh meselesinin

³⁴⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 158a-158b.

³⁴⁷ Tarihi süreç içerisinde nesh tartışmalarının mensûh âyetlerin sayısını etkilediği tespit edilmiştir. Bk. Heybetullah Evren, *Neshin Tarihi Süreçteki Gelişiminin Mensûh Âyetlerin Niceliğine Etkisi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

sınırları içerisinde kalmaya devam ederek cevap vermeyi başarmıştır. Zira hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin itirazına odaklanırken neshin gerçekleşmediğine dair bir hüküm de vermiş ve tam anlamıyla Râzî taraftarlığı yapmıştır. Sonuç olarak bu muhakemede, itirazcı Aksarâyî dışında diğer müelliflerin esas gündemi, haram aylarda savaşmakla ilgili olan âyetin neshi meselesidir.

5.3. Nesih-Tahsîs Meselesi

Fıkıh usulü ve çağdaş dönemde telif edilmiş tefsir usulü eserlerinde *nesih* ve *tahsîs*in birtakım farklarından söz edilmektedir. a) Buna göre, *nesih* yalnızca emir ve nehiy niteliği taşıyan âyetler için söz konusu iken *tahsîs*, haber bildiren âyetlerde de mümkündür. b) *Nesih* yalnızca kitap ve sünnet ile gerçekleşiyorken *tahsîs*, aklî ve hissî delillerle de gerçekleşmektedir. c) *Nesih*te bir hüküm tamamen ortadan kaldırılıyorken *tahsîste* hükmün yalnızca bir kısmı kaldırılmaktadır. d) *Nesih* söz konusu olduğu zaman mensûh âyetin önce, nâsîh âyetin ise daha sonra gelmiş olması gerekmektedir. *Tahsîs* olayında ise alimler ihtilaf etmişlerdir. Usûl alimlerine göre *tahsîs* delili önce, sonra veya eş zamanlı olarak gelebilir. Ancak Hanefî usulcülerine göre delilin âmm lafızla eş zamanlı (mukaren) olması gerekmektedir.³⁴⁸ Usul alimleri ve Hanefî usulcüler arasında geçen bu ihtilaf, doğrudan veya dolaylı olarak şârih Râzî'nin şerhine, Aksarâyî'nin itirazlarına ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemelerine konu olmuştur.

Zemahşerî, ³⁴⁹“وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (*Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler*) âyetinin tefsirinde şu açıklamalara yer vermiştir:

Boşanan kadınlar” derken, cinsel ilişkide bulunulmuş âdet gören kadınlar kastediliyor. “Lafız (*mutallakât*) geneli gerektiriyorken boşanmış kadınlarla özel anlamın (âdet görenler kadınlar) kastedilmesi nasıl mümkün olur?” dersin, şöyle derim: Aksine, söz konusu lafız “cins” anlamını içermeye mutlak/kayıtsız olup, bu cinsin bütünü de bir kısmını da ifade etmeye uygundur.³⁵⁰

³⁴⁸ Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2017), 523-524.

³⁴⁹ Bakara 2/228.

³⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 718.

Zemahşerî, umûm bildiren “الْمُطَلَّقاتُ” (*boşanan kadınlar*) ifadesinin anlamını, “cinsel ilişkide bulunulmuş âdet gören kadınlar” şeklinde sözlükbilimsel bir açıklamayla daraltmış, bunu yaparken *nesih* veya *tahsîs* dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Şârih Râzî, Zemahşerî’nin yukarıdaki açıklamalarına itiraz etmiştir. Zira Râzî’ye göre Zemahşerî’nin verdiği cevap usûl kaidelerine aykırıdır. Nitekim usûlcüler âyetteki “الْمُطَلَّقاتُ” ifadesinin anlamını daraltmamış, umûm bildiren bir âyet olarak kabul etmişlerdir. Râzî’ye göre Zemahşerî burada sözlükbilimsel bir açıklamadan ziyade *tahsîs*’in bulunduğunu söyleseydi daha evla olurdu.³⁵¹ Böylelikle Râzî, “الْمُطَلَّقاتُ” (*boşanan kadınlar*) ifadesinin *tahsîs*e başvurulurak daraltılması gerektiğini savunarak Zemahşerî’nin sözlükbilimsel açıklamalarına itiraz etmiştir. Ancak Râzî’nin itirazlarında da birtakım sorunlar gözlenmektedir. Zira *tahsîs*’in gerçekleşmesi için tahsis edici bir delilin bulunması hususunda usûl alimlerinin ittifakı bulunmaktadır. Ancak Râzî burada tahsis edici delilden söz etmeyerek yalnızca *tahsîs*’e gitmenin daha evla olduğunu belirtmiştir. Şârih Râzî’nin, *tahsîsten* söz ederken, *tahsîs*’in gerçekleşmesi için gerekli şartları ve bu şartlar doğrultusunda Hanefî usûlcüler ve diğer âlimler arasındaki ihtilafı dikkate alıp almadığı bilinmemektedir. İtirazcı Aksarâyî, Râzî’nin bu hususları dikkate almadığını ve dolayısıyla yanlış çıkarımlarda bulunduğunu ifade ederek itiraz edecektir.

Aksarâyî’nin itirazı, Râzî’nin *tahsîs* üzerinden Zemahşerî’ye yönelik eleştirisine dairdir. Aksarâyî’ye göre Hanefî mezhebinde *tahsîs* eden (muhasşıs) ve *tahsîs* edilenin (muhasşas) eş zamanlı (mukaren) olması gerekmektedir. Burada ise zamansal olarak tahsisin şartları sağlanmadığı için Hanefî olan Zemahşerî’nin *tahsîsten* söz etmesi mümkün değildir. Aksarâyî’ye göre Râzî, Zemahşerî’ye *tahsîs* üzerinden değil, *nesih* üzerinden itiraz edip şöyle deseydi daha iyi olurdu: “[الْمُطَلَّقاتُ ifadesinin] bazı fertlerinde hükmün neshinden söz etmek daha evladır. Delilin bu âyetten sonra gelmiş olması da neshin sıhhatini sağlar”.³⁵² Böylelikle Aksarâyî *nesih* ve *tahsîs* eylemlerinin farklılığına dikkat çekerek Râzî’nin Zemahşerî’ye yönelik itirazını geçersiz bulmuştur. En nihayetinde Hanefî usûlcülerinin yöntemini takip eden Aksarâyî’ye göre muhasşıs, muhasşas ile eş zamanlı (mukaren) olmadığı için *tahsîsten* söz etmek mümkün değildir. Aksarâyî’ye göre burada hükmün bazı fertlerinin neshedildiğini söylemek daha doğrudur.

³⁵¹ Râzî, *Şerhu müşkilâtî l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 132a.

³⁵² Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 69b.

Anlaşıldığı kadarıyla Aksarâyî, tahsîs eyleminin şartlarının sağlanmadığını öne sürerek *tahsîs*in gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. *Tahsîs*i reddeden Aksarâyî, *nesih* eylemi ile “الْمُطَلَّاتُ” (*boşanan kadınlar*) lafzının anlam olarak daraltılabileceğini savunmuştur. Aksarâyî’nin vardığı bu sonuca ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Zira *nesih* eyleminde hükmün bazı cüzleri değil, bütün cüzleri ilga edilir. Ayrıca *nesih* hüküm bildiren yerlerde gerçekleşir, müfred lafzın anlamında değil. Aksarâyî’nin bu şartları dikkate almadan *tahsîs* yerine *nesih* eyleminden söz etmiş olma ihtimali son derece düşüktür. Ancak *el-İ’tirâzât*’taki itiraz dikkate alındığında sonuç bu şekilde çıkmaktadır.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, müelliflerin ilgili ifadelerini aktardıktan sonra Aksarâyî’nin itirazını kendi değerlendirmeleri doğrultusunda reddeder. İbn Abdülcebbâr’a göre *tahsîs*teki zamansal beraberlik Hanefilerin ittifakıyla sabit olmuş bir görüş değildir. Zira Hanefilerin çoğunluğuna göre umûm bildiren bir lafız, eş zamanlı bir delille hâs kılınırsa, bu durumda *tahsîs* hem eş zamanlı bir delille hem de müteahhir bir delille caiz olur. Ancak umûm bildiren bir lafız eş zamanlı bir delille hâs kılınmazsa, Kerhî’ye (ö. 340/952) ve müteahhir Hanefilere göre daha sonra gelen bir delille de caiz olmaz.³⁵³ Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Hanefî usûlcüler arasındaki ihtilafa dikkat çekerek *tahsîs*in mümkün olduğunu vurgulamış ve Râzî’yi haklı çıkarmaya çalışmıştır. Abdülkerim b. Abdülcebbâr, söz konusu ihtilaftan hareketle tahsîsin mümkün olabileceğini ilgili âyet üzerinden tatbik ederek devam eder. Buna göre âyetteki “الْمُطَلَّاتُ” (*boşanan kadınlar*) ifadesi, eş zamanlı gelen “ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (*üç âdet süresince*) ifadesiyle hâs kılınmıştır. Hanefilerin çoğunluğuna göre eş zamanlı bir delille hâs kılınan âmm lafız, müteahhir delille de hâs kılınabildiği için burada *tahsîs* caizdir.³⁵⁴

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr son olarak Aksarâyî’nin Râzî’ye karşı itirazlarını sert bir şekilde eleştirir. İbn Abdülcebbâr’a göre ilgili âyetle söz konusu olan *tahsis*in bir yandan *nesih* olduğunu söylemek de mümkündür. Zira müstakil olan muhassis bir delil müteahhir olursa, bu durumda neshin mümkün olmasının yanı sıra, bazı alimlere göre *tahsîs* de caiz olur. Dolayısıyla Aksarâyî’nin daha uygun bulduğu *nesih* görüşü, aslında şârih Râzî’nin de tercih ettiği görüşten çok farklı değildir. İbn Abdülcebbâr’a göre itirazcı Aksarâyî’nin eleştiri düşkünlüğü (illâ ‘aynehû ‘ayne’s-suhti)

³⁵³ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 159b.

³⁵⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 159b-160a.

bunu görmesine mâni olmuştur.³⁵⁵ Anlaşıldığı kadarıyla Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre muhassis delilin müteahhir olması durumunda *nesih* ve *tahsîs* ameliyesi arasındaki ince çizgi ortadan kalkmaktadır. Bir diğer deyişle böyle bir durumda hem *nesih*ten hem *tahsîs*ten söz etmek mümkün hale gelmektedir. En nihayetinde Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre Aksarâyî gibi neshin bulunduğu ve tahsisin caiz olmadığına dair kesin yargılar vermekten kaçınmak gerekmektedir.

Sonuç olarak Zemahşerî, Bakara sûresi 228. âyetindeki “الْمُطَلَّاتُ” (*boşanan kadınlar*) ifadesinin anlamını, sözlükbilimsel bir açıklamayla daraltmıştır. Şârih Râzî ise Zemahşerî'nin sözlükbilimsel açıklamalar doğrultusunda lafzın anlamını daraltmasını doğru bulmamıştır. Râzî'ye göre Zemahşerî'nin sözlükbilimsel bir açıklamadan ziyade *tahsîs* eyleminden söz ederek sözcüğün anlamını daraltması daha doğru olurdu. Aksarâyî ise Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine mensubiyetini hatırlatarak Râzî'ye itiraz etmiştir. Zira Hanefî usûlcüleri *tahsîs* olayının gerçekleşmesi için bazı şartlar öne sürmektedir. Bu şartlardan biri de tahsis delilinin, tahsis edilen hüküm ile eş zamanlı (mukaren) olmasıdır. Aksarâyî'ye göre söz konusu bu şart sağlanmadığı için Hanefî olan Zemahşerî'nin burada *tahsîs*ten söz etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Aksarâyî'ye göre Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik eleştirisi temelsizdir. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre ise Aksarâyî'nin tahsisin şartlarına dair dile getirdiği husus noktasında Hanefî alimleri arasında ittifak bulunmamaktadır. İbn Abdülcebbâr'a göre Hanefî alimlerinin çoğunluğuna göre âmm bir lafız, eş zamanlı bir delille hâs kılınırsa, aynı zamanda müteahhir bir delille de hâs kılınabilir ki bu durumda *tahsîs* caiz olur. Buradan hareketle İbn Abdülcebbâr'a göre *tahsîs*in mümkün olmadığını ifade eden Aksarâyî, şârih Kutbüddin er-Râzî'ye yönelttiği itirazında haksızdır.

Muhâkemât'ta, Ulûmu'l-Kur'ân'dan olan nesih meselesine dair tespit ettiğimiz üç muhakemede dikkat çekici bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, şârih Râzî'nin mütemadiyen *nesih* olayının gerçekleşmesi için gerekli şartları dile getirip ilgili âyetlerin neshedildiğine dair görüşleri reddetmesidir. Buradan hareketle Râzî'nin nesih olayını temelden reddettiğini söylemek güçtür. Zira Râzî âyetlerin neshedilmediğini şartların gerçekleşmediğine bağlamıştır. Bu durum şârih Râzî'nin yöntemsel açıdan iç tutarlılığa dikkat ettiğini göstermektedir. Râzî'ye daha çok yöntemsel açıdan itirazlar

³⁵⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 160a.

yönelten Aksarâyî ise yukarıdaki üç muhakemede itiraz edecek farklı hususlar bulmuştur. Yukarıdaki üç muhakemenin genelinde dikkat çekici bir husus müelliflerin mezhebi aidiyetlerine dairdir. Şârih Râzî'in ihtilaflı meselelerde Şâfiî taraftarlığı, itirazcı Aksarâyî'nin ise Hanefî taraftarlığı yaptığı aşikârdır. Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise doğrudan Râzî taraftarlığı yaptığı için dolaylı olarak Şâfiî taraftarlığı da yapmış olmaktadır. Bu durum, Hanefî mezhebine mensup olan Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın mezhebi aidiyetinden ziyade Râzî taraftarlığını öncelediği izlenimini vermektedir.

Yukarıdaki şerh, itiraz ve muhakemeden hareketle kaydadeğer birtakım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Şârih ve muhaşşîlerin, bir ulûmu'l-Kur'ân bahsi de sayılabilecek nesih ve tahsîs arasındaki ilişkinin detaylarına vakıf oldukları anlaşılmaktadır. Zemahşerî kendi tefsir açıklamalarında nesih ve tahsisten söz etmediği halde şârih Râzî'nin konuya yüzeysel de olsa bu açıdan yaklaşması dikkat çekicidir. Yine Aksarâyî'nin nesih-tahsîs ilişkisini ve mezheplerin bu konuya dair farklı yaklaşımlarını dile getirerek daha derinlemesine bir itirazda bulunması da kaydadeğer bir husustur. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemesindeki tavrı ise en dikkat çekici husus olarak değerlendirilebilir. Zira Aksarâyî'nin mezheplerin farklı yaklaşımlarını dile getirerek öne sürmüş olduğu itiraza, Abdülkerim b. Abdülcebbâr, mezhep içi ihtilafları da dikkate alarak karşılık vermiştir. Bu durum Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemedeki tahkik tavrını göstermesi açısından önemlidir. Sonuç olarak ulûmu'l-Kur'ân'ın önemli bahislerinden biri olan nesih meselesinin, şerh-hâşiyelerde tahkîk, tahlîl ve tenkît cihetinden tartışmalara sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür.

6. Kısasu'l-Kur'ân

Kur'ân ilimleri içerisinde zaman ve tarih ile ilişkilendirilebilecek ilimlerden biri de kısasu'l-Kur'ân ilmidir. Kur'ân kıssalarının mahiyeti, tarihi gerçekliği ve değeri, isrâiliyyât ile ilişkisi gibi hususlar bu ilmin bünyesinde ele alınmaktadır. Zemahşerî'nin açıklamaları üzerine Râzî, Aksarâyî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr arasında gerçekleşen tartışmalardan ikisi Kur'an kıssalarıyla ilgilidir. Bunlardan biri Bakara sûresi 30. âyetinde diğeri ise 259. âyette geçmektedir. *el-Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre 121. ve 240. muhakemelerde yer almaktadır.

6.1. Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti Meselesi

Kur'ân'da peygamber kıssalarının ve diğer kıssaların zikredilmesine dair ilim ehli tarafından bazı hikmetlere işaret edilmiştir. Bunların başında ibret almak, ders çıkarmak, teşvik etmek ve caydırmak gibi hususlar gelmektedir. Kur'ân kıssalarında yer yer detaylı zaman, mekân ve şahıs tasvirleri yapılsa da asıl amacın muayyen bir zaman, mekân ve şahıslar olmadığı kabul edilmektedir. Bilhassa Kur'ân bir tarih kitabı olmadığı için Kur'ân'da yer alan kıssalar da tarihi birer malzeme olarak zikredilmemiştir. Aşağıdaki muhakemede, ilk etapta dil bilimsel açıklamalar üzerinden başlayan bir tartışmanın daha sonra Kur'ân kıssalarının mahiyetine dair bir tartışmaya nasıl evrildiği incelenecektir.

Zemahşerî, ³⁵⁶ “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” (*Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti.*) âyetinin tefsirinde “إِذْ” ifadesinin tekil yapıdaki gizli bir “أَذْكَر” fiili ile mansup olduğunu, aynı zamanda çoğul yapıdaki gizli bir “قَالُوا” fiiliyle de mansup olabileceğini ifade etmiştir.³⁵⁷ Görüldüğü gibi Zemahşerî’nin ifadelerinde kısasu’l-Kur’ân’a dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. O yalnızca âyeti dil bilimsel açıdan ele alıp cümlelerin i’râbına dair iki farklı vecihten söz etmiştir.

Şârih Râzî, Zemahşerî’nin zikrettiği iki farklı vecih arasında bir tercihte bulunmuştur. Râzî’ye göre birinci görüş evladır. Musannif Zemahşerî de bunu ilk sırada aktararak birinci görüşün daha doğru görüş olduğunu ima etmiştir. Ayrıca Râzî, birinci görüşün daha doğru olduğunu, âyetin hitabındaki tekil durumu dikkate alarak temellendirmek istemiştir. Buna göre bir önceki âyetteki “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً”³⁵⁸ (*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O’dur...*) ibaresinde hitap çoğul durumdayken, ilgili âyette “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ” hitap tekil durumundadır. Buradan hareketle tekil durumundaki hitabın Hz. Peygamber’e yönelik olduğu anlaşılmaktadır ki iki farklı vecihten ilk görüş olan “أَذْكَر” fiili de tekil durumundadır. Râzî’ye göre bu açıdan “إِذْ” ifadesinin tekil durumundaki gizli bir “أَذْكَر” fiili ile mansup olduğunu söylemek daha doğrudur.³⁵⁹ Râzî’nin ifadelerinden de anlaşılabacağı üzere, kısasu’l-Kur’ân’a dair bir açıklama gözlenmemektedir. Yalnızca tercih edilen görüş ve bu görüşe dair argümanların zikredildiği anlaşılmaktadır. Aksarâyî’nin itirazının ve İbn Abdülcebbar’ın kısasü’l-

³⁵⁶ Bakara 2/30.

³⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 343.

³⁵⁸ Bakara 2/29.

³⁵⁹ Râzî, *Şerhu müşkilâtî l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 70b.

Kur'ân çerçevesindeki muhakemesinin daha iyi anlaşılması için Râzî'nin yukarıdaki ifadelerinin aktarımı gerekli bulunmuştur.

İtirazcı Aksarâyî, şârih Râzî'nin yukarıdaki açıklamasına itirazda bulunmuştur. Aksarâyî'ye göre hitabın Hz. Peygamber'e yönelik olması “أذكر” ifadesinin “أذكر” fiili ile mansup olmasını gerektirmemektedir.³⁶⁰ Böylelikle Aksarâyî Zemahşerî'nin yer verdiği anlam vecihlerinden birini tercih etmekten ziyade, Râzî'nin tercihindeki argümana itiraz etmiştir. Aksarâyî, her ne kadar ilk etapta Râzî'ye basit bir itiraz yönlendirse de daha sonraki açıklamalarında Kur'ân kıssalarına dair önemli bir bilgiye de yer vererek itiraz etmeye devam edecektir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Aksarâyî'nin yukarıdaki ilk itirazını geçersiz bulmuştur. İbn Abdülcebbâr'a göre âyetin Hz. Peygamber'e yönelik olması durumunda “أذكر” ifadesinin gizli bir “أذكر” fiili ile mansup olması daha evladır ki bu husus tartışmaya kapalıdır. Zira hem Hz. Peygamber'e yönelik hitabın tekil olması hem mukadder fiilin tekil olması kelamın tek bir hitap türü üzerinden uyumunu sağlamaktadır.³⁶¹ Sonuç olarak Râzî, Aksarâyî ve İbn Abdülcebbâr tıpkı Zemahşerî gibi ilk etapta kısasu'l-Kur'ân'a dair bir izahta bulunmamışlardır. İlk etapta Râzî'nin argümanına Aksarâyî yüzeysel bir itiraz yöneltmiş, Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Râzî'nin argümanını destekleyip Aksarâyî'ye karşı çıkmıştır.

Kur'ân kıssaları bağlamında ilk açıklama Aksarâyî'nin ifadelerinde gözlenmektedir. Aksarâyî, Râzî'nin tercihinin eleştirirken aynı zamanda Kur'ân kıssalarının geçtiği âyetlere dair önemli bir bilgi vermiştir. Böylelikle Aksarâyî tartışmayı dil bilimsel bir alandan Kur'ân kıssalarının mahiyetine dair bir sahaya taşımış olacaktır. Aksarâyî'ye göre Kur'ân kıssalarının zikredilmesinin esas amacı bu kıssaların geçtiği vakitleri zikretmek veya haber vermek değil, bizzat kıssanın kendisini zikretmek ve bunu haber vermektir. Ancak Kur'ân kıssalarının anlatıldığı âyetlerde yer alan “أذكر” ifadelerinin gizli bir “أذكر” ile mansub olunduğu söylenirse, bu durumda Kur'ân kıssalarının kendisi değil bu kıssaların gerçekleştiği vakit kastedilir ki esas amaç bu değildir.³⁶² Aksarâyî bu açıklamalarıyla Kur'ân kıssalarının vaaz, irşâd ve ibret verici yönlerine dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'ân kıssalarının zikredilme amacı salt tarihi bilgiler değildir.

³⁶⁰ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 55b.

³⁶¹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 77b.

³⁶² Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 55b.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, müelliflerin ilgili ifadelerini kısaca aktardıktan sonra Aksarâyî'nin itirazını geçersiz bulmuştur (*leyse bi-şey*). İbn Abdülcebbâr'a göre “اذكر” fiilinin mukadder olduğu bütün ayetlerde kastedilen yalnızca kıssanın zikredildiği vakit değil, bilakis bizzat kıssanın kendisi veyahut kıssa ile beraber kıssanın zikredildiği vakittir. Nitekim ³⁶³ “وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ” (*Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirdi.*) ve ³⁶⁴ “وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ” (*İbrâhim İsmâil'le birlikte o evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu.*) âyetleri de bu minvaldedir.³⁶⁵

Anlaşıldığı kadarıyla Abdülkerim b. Abdülcebbâr da Kur'ân kıssalarının salt tarihi bilgiler içermediği noktasında Aksarâyî ile aynı fikirdedir. Ancak İbn Abdülcebbâr'a göre “إِذْ” ifadesi mukadder bir “اذكر” fiili ile mansup olursa, kıssanın kendisi veya kıssa ile birlikte kıssanın zikredildiği vakit de kastedilir. Bir diğer deyişle hem kıssasının kendisi kastedilerek kıssadan elde edilecek ibret, vaaz ve nasihat amaçlanır hem de kıssanın gerçekleştiği vakte işaret edilerek tarihi bilgiye de dikkat çekilir. Ayrıca “إِذْ” ifadesinin mukadder bir “اذكر” fiili ile mansup olması durumunda gaybten haber verme gibi daha deruni bir anlama işaret söz konusu olabilir. Zira Hz. Peygamber bu kıssaların gerçekleştiği zamanlarda yaşamıyor olsa da sanki o zamanlarda yaşayıp olaya tanıklık eden biriymiş gibi haber vermektedir. İşte bundan dolayı ³⁶⁶ “ذَٰلِكَ مِنْ قَبْلِهِ ۚ وَمَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ أَنبَاءَ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ” (*Bunlar sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindendir. İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemelerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar tartışırken de sen yanlarında değildin.*) buyurulmuştur.³⁶⁷

Abdülkerim b. Abdülcebbâr yukarıdaki açıklamalarıyla Râzî'nin tercihinden farklı bir mana çıkarmaya çalışmıştır. “إِذْ” ifadesinin “قَالُوا” fiilinden ziyade mukadder bir “اذكر” ile mansup olması takdir edilirse gaybi bilgiye işaret söz konusu olur. Bir diğer deyişle burada nübüvvetin ispatına ve Kur'ân'ın i'cazına yönelik bir vurgudan söz edilmiş olur. Zira yüce Allah Hz. Peygamber'e “اذكر” fiili ile hiç bilmediği ve tecrübe etmediği bir olayı anlatmasını emretmektedir. Söz konusu mukadder olan fiilin “قَالُوا”

³⁶³ Bakara 2/124.

³⁶⁴ Bakara 2/127.

³⁶⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 77b.

³⁶⁶ Âl-i İmrân 3/44.

³⁶⁷ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 77b.

olduğu söylenirse âyetin anlamındaki incelikten söz edilemeyeceği gibi nübüvvetin ispatına veya Kur'ân'ın i'câzına bir işaret olmayacaktır. Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr i'râb vecihlerindeki tercihini ve Râzî savunusunu daha ince bir noktaya taşımıştır.

Yukarıdaki şerh, itiraz ve muhakemeler esasında birden fazla Kur'ân ilmi ile ilişkilendirilebilir. Esas konumuz olan Kur'ân kıssalarına dair ilk açıklama Aksarâyî'den gelmiştir. Onun kıssaların Kur'ân'da zikredilmesinin hikmetlerinden söz ederek Râzî'ye irab vecihleri üzerinden itiraz etmesi dikkat çekicidir. Diğer taraftan Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın, Kur'ân kıssalarının i'câzu'l-Kur'ân'a bakan tarafını da göz önünde bulundurarak muhakemede bulunması çalışmamız açısından önemli bir veridir. Sonuç olarak bu muhakeme, hem Kur'ân kıssalarının hikmetlerini gündem edinmesi açısından hem de Kur'ân ilimleri arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından ayrı bir önemi haizdir.

6.2. Bakara 259'daki Müphemlik

Daha önceki başlıkta ifade edildiği üzere Kur'ân kıssalarında belirli bir mekân, zaman veya şahıs isimleri üzerinde durulmamaktadır. Bu konudaki mübhemliği gidermek için müfessirler birtakım arayışlara girmişlerdir. Mübhemliği giderme noktasında müfessirlerin farklı kaynakları ve argümanları vardır. Bu durum, doğal olarak tefsir eserlerinde bazı ihtilaflara sebebiyet vermiştir. Nitekim Bakara 259'da ismi bilinmeyen bir kişi “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” şeklinde bir soru sormuş ve bu kişinin kafır mı yoksa mümin bir kimse mi olduğuna dair bir ihtilaf çıkmıştır. Söz konusu ihtilaf Zemahşerî'nin tefsirinden Râzî'nin şerhine, Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'ına ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *Muhâkemât*'ına da yansımıştır.

Zemahşerî söz konusu âyetin tefsirinde kısasu'l-Kur'ân ile ilişkilendirilebilecek bazı açıklamalara yer vermiştir. “أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَىٰ يَحْيَىٰ هَذِهِ اللَّهُ”³⁶⁸ (Yahut evlerinin çatıları çöküp üzerine duvarları yıkılarak harap olmuş, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi. Bu kişinin, “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” demesi üzerine Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti.) âyetinin tefsirinde Zemahşerî, kasabaya uğrayan kişinin kim olduğuna dair bazı bilgiler vermiştir. Zemahşerî'ye göre bu kişi yeniden dirilişi kabul etmeyen inkârcı

³⁶⁸ Bakara 2/259.

birisidir. Zira daha önceki âyette inkarcılardan Nemrud zikredilmiştir ki buradaki âyet de bu minvalde gelmiştir. Zemahşerî'ye göre söz konusu kişinin kafir olduğunu gösteren bir diğer husus, “Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” şeklinde yeniden dirilişi uzak bir ihtimal olarak gören bir soruya yer vermiş olmasıdır. Zemahşerî daha sonra “kîle” ifadesiyle bu kişinin Üzeyir veya Hızır olabileceğini nakletmiştir. Zira Üzeyir veya Hızır tıpkı Hz. İbrahim gibi kendi basiretlerini artırmak için böyle bir soru sorarak yeniden dirilişi bizzat görmek istemiş olabilirler.³⁶⁹ Böylelikle Zemahşerî, önce âyetin siyâk-sibâkını göz önünde bulundurarak âyetteki meçhul kişinin kafir olduğunu belirtmiş, daha sonra meçhul kişinin mümin bir kimse olduğunu ifade eden görüşe de yer vererek ihtilafa dikkat çekmiştir.

Şârih Râzî, Zemahşerî'nin ifadelerini aktardıktan sonra tartışmayı daha anlaşılır kılmak için tarafları ve görüşlerini tekrardan ele almıştır. Râzî'nin açıklamalarına göre Mücahid ve Mu'tezile'nin çoğu bu kişinin kafir olduğu kanaatindedir ki müellif Zemahşerî de bu görüştedir. Râzî'ye göre bu kişi, Nemrud'un inkarından sonra zikredilmiştir ve onun hayret içerisindeki durumu tıpkı Nemrud'un durumu gibidir. Ayrıca yeniden dirilişi uzak bir ihtimal olarak gören “Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” şeklindeki soruyu da sormuş olması onun inkârcı olduğunu göstermektedir. Râzî'nin açıklamalarına göre Mücahid ve Mu'tezile'nin kâhır ekseriyeti haricindeki alimler, bu kişinin mümin bir kimse olduğunu söyleyerek farklı bir görüş ileri sürmüşlerdir. Ancak bu görüşte olanlar da kendi içlerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Zira bazıları onun Üzeyir, diğer bazıları ise Hızır olduğunu belirtmişlerdir.³⁷⁰ Râzî'nin açıklamalarında, Zemahşerî taraftarlığının daha ağır bastığını söylemek mümkündür. Zira Râzî, Zemahşerî'nin görüşünü ve gerekçelerini aktarırken bu kişinin kafir olduğuna dair kendi argümanına da yer vermiştir. Buna göre bu kişinin hayretler içerisindeki durumu tıpkı Nemrud'un durumuna benzetmektedir. Dolayısıyla soruyu soran kişi mümin değil, inkârcı birisidir.

Aksarâyî ise Zemahşerî ve Râzî'nin argümanını aktardıktan sonra itiraz eder ve söz konusu kişinin kafir olmadığını savunur. Zira Aksarâyî'ye göre âyette ifade edilen hayret durumu, Nemrud ve söz konusu meçhul kişinin içerisinde bulunduğu durumdan

³⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 805.

³⁷⁰ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 144a.

değil, bizzat kıssanın kendisinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu durum soruyu soran kişinin kafir olmasını gerektirmez.³⁷¹ Aksarâyî itirazlarının genelinde Râzî'nin argümanlarını yöntemsel açıdan geçersiz kılmakla yetinirken bu itirazında söz konusu tartışmaya dahil olarak doğrudan tarafını da belirtmiştir. Aksarâyî hem Zemahşerî ve Râzî'nin argümanını kabul etmemiş hem de âyette soruyu soran kişinin mümin bir kimse olduğunu âlenen belirtmiştir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbar müelliflerin görüşlerini kısaca aktardıktan sonra Aksarâyî'nin Râzî'yi anlamadığına işaret ederek Râzî'nin muradını açıklar. İbn Abdülcebbar'a göre Râzî zaten burada kişilerin durumunu değil, kıssanın durumunu kastetmektedir. Bu kıssadan anlaşılan hayret durumu, Nemrud kıssasından anlaşılan hayret durumu gibi olduğu için söz konusu kişinin de Nemrud gibi inkârcı olduğu anlaşılmaktadır.³⁷² Böylelikle İbn Abdülcebbar, Aksarâyî'nin itirazını Râzî'nin esas muradına vurguda bulunarak geçersiz kılmıştır. Zira hem kıssanın bizzat kendisi hem de soruyu soran kişinin durumu hayret vericidir. Bu durum Nemrud'un durumu ve Nemrud kıssasının anlatıldığı kıssanın hayret vericiliği ile eşdeğerdir. Dolayısıyla İbn Abdülcebbar'a göre soruyu soran kişinin inkârcı olduğu her iki ihtimalde de ortaya çıkmaktadır.

Abdülkerim b. Abdülcebbar *Muhâkemât*'ında, Aksarâyî'nin bütün itirazlarına yer vermemiş, bazılarını cevapsız bırakmıştır. Nitekim Aksarâyî *el-İ'tirâzât*'ında Zemahşerî ve Râzî'ye yukarıdaki tartışma doğrultusunda farklı bir itiraz daha yöneltmiştir. Aksarâyî'ye göre Zemahşerî ve Râzî'nin, "Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?" şeklindeki soruyu yeniden dirilişi inkâr etme bağlamında anlamaları doğru değildir. Bilakis bu soru yeniden dirilişin mutlaka gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Zira bu soru, tıpkı Zekeriyya Peygamber'in "قَالَ رَبِّ اَتَى بِكَ غُلَامٌ لِّىْ غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَاَتِىْ عَاقِرًا وَقَدْ" ³⁷³ ("Rabbim!" dedi. "Karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?") âyetinde sorduğu soruya benzetmektedir.³⁷⁴ Böylelikle Aksarâyî, Kur'ân âyetlerindeki soru ifadelerini birbirleriyle ilişkilendirerek ilgili âyetteki soruyu soran kişinin Zekeriyya Peygamber gibi mümin bir

³⁷¹ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 71a-72a.

³⁷² Abdülkerim b. Abdülcebbar, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 168a.

³⁷³ Meryem 8/19.

³⁷⁴ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 72a.

kimse olduğunu belirtmiş ve Zemahşerî ve Râzî'ye bu açıdan bir itiraz daha yöneltmiştir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr önceki itiraza verdiği cevabın bu itiraz için de geçerli olduğunu düşündüğünden bunu ayrıca ele almamış olabilir.

Sonuç olarak, âyetteki “Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” şeklindeki soruyu soran kişinin kim olduğuna dair iki temel görüş dile getirilmiştir. Genel olarak tefsir literatüründe müfessirler, soruyu soran kişiyi tayin etmekten ziyade soruyu soran kişi hakkındaki tartışmaları ve tarafları aktarmakla yetinmişlerdir. Hatta Taberî (ö. 310/923) gibi bazı müfessirler kişiyi tayin etmenin yararsız olduğunu, âyetten çıkarılacak dersin ve nasihatın öncelenmesi gerektiğini belirtmişlerdir.³⁷⁵ Ancak yukarıdaki tartışmadan da anlaşılacağı üzere ele aldığımız dört müellif, söz konusu ihtilaf çerçevesinde soruyu soran kişinin mümin mi yoksa kafir mi olduğuna dair görüş bildirmişlerdir. Nitekim musannif Zemahşerî, şârih Kutbüddin er-Râzî ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'a göre bu kişi inkârcı birisidir. İtirazcı Cemaleddin el-Aksarâyî ise bu kişinin mümin olduğunu ifade etmiştir. Bu muhakemeden hareketle, şârih ve muhaşşîlerin, tefsir literatüründe tartışmalı olan bir meseleye doğrudan müdahil olduklarını ve farklı argümanlar neticesinde farklı görüşler bildirdiklerini söyleyebiliriz.

7. İ'câzü'l-Kur'ân

İslâm ilim geleneğinde i'câzü'l-Kur'ân ilmi, tefsir, kelam ve dil bilimleri başta olmak üzere birçok disiplinin üzerinde zihinsel faaliyetlerde bulunduğu bir alan olmuştur. Kur'ân'ın mucize bir kitap oluşunun delilleri, Kur'ân'ın i'câz yönleri ve yine bu ilmin bünyesinde uzun tartışmalara sebebiyet veren sarfe teorisi i'câzü'l-Kur'ân ilminin temel mesaili arasında yer almaktadır. Biz burada i'câzü'l-Kur'ân ilmini ve mesailini, merkeze Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *Muhâkemât* adlı eserini alarak inceleyeceğiz. Dolaylı olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, şârih Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf Şerhi* ve itirazcı Cemaleddin el-Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât* adlı eserleri de ele alınacak ve i'câz meselesi çerçevesinde dört müellif arasında geçen tartışmalar incelenecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Muhâkemât*'ta, i'câzü'l-Kur'ân ile ilişkilendirilebilecek iki adet muhakeme bulunmaktadır. Bunlardan biri Bakara sûresi 23.

³⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, 4, 281-282.

âyetinde diğeri ise 24. âyette geçmektedir. *Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bunlar 102. ve 105. muhakemelerde yer almaktadır.

7.1. Bakara 23'te İ'câz Meselesi

Bilindiği üzere inkârcı zümrelerden ilk olarak Kur'ân'ın bir benzerini,³⁷⁶ ardından on sûrenin benzerini³⁷⁷ ve son olarak da tek bir sûrenin benzerini³⁷⁸ getirmeleri için *tehadî* âyetleri nazil olmuştur. Ancak vakıada bu meydan okumalara herhangi bir şekilde karşılık verilememiştir. Söz konusu bu meydan okumalardan biri de Bakara 23'tedir. Yüce Allah bu âyet-i kerimede “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ”³⁷⁹ (*Kulumuza indirdiğimizden bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre getirin.*) buyurarak, inkârcılara tek bir sûrenin bir benzerini getirmeleri için meydan okumuştur. Zemahşerî bu âyetin tefsirinde anlam vecihlerine değinerek dil bilimsel izahlara ağırlık vermiştir. Şârih Râzî'nin şerhi ve itirazcı Aksarâyî'nin açıklamaları da bu doğrultuda devam etmiştir. Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise dil bilimsel tartışmalara dahil olmakla beraber i'câzu'l-Kur'ân'a dair bazı açıklamalarda da bulunmuştur.

Zemahşerî, “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ”³⁸⁰ (*Kulumuza indirdiğimizden şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre getirin.*) âyetinin tefsirinde bazı dil bilimsel açıklamalar muvacehesinde anlam vecihlerine yer vermiştir. Zemahşerî'nin ifadelerine göre âyetteki “مِنْ مِثْلِهِ” ifadesi, “سورة” sözcüğünün sıfatıdır. “مِنْ مِثْلِهِ” ifadesindeki zamir ise “مِمَّا نَزَّلْنَا” veya “عَلَىٰ عَبْدِنَا” ifadesine râci' olabilir. Bununla birlikte “مِنْ مِثْلِهِ” ifadesinin “فَأْتُوا” ifadesine taalluk edip zamirin “عَلَىٰ عَبْدِنَا” ifadesine râci olması da mümkündür.³⁸¹ Zemahşerî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla, “مِنْ مِثْلِهِ” ifadesi “سورة” sözcüğünün sıfatı olursa ve zamir “مِمَّا نَزَّلْنَا” ibaresine râci olursa anlam, “indirdiğimiz sûrelere benzer bir sûre” şeklinde olur. İkinci ihtimal olan, “مِنْ مِثْلِهِ” ifadesinin “فَأْتُوا” ifadesine taalluk etmesi ve zamirin “عَلَىٰ عَبْدِنَا” ifadesine râci olması durumunda ise anlam, “kulumuz Muhammed gibi [ümmî] birinden gelen bir sûre”

³⁷⁶ Tûr 52/34; İsrâ 17/88.

³⁷⁷ Hûd 11/13.

³⁷⁸ Bakara 2/23.

³⁷⁹ Bakara 2/23.

³⁸⁰ Bakara 2/23.

³⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 279.

şeklinde olur. Böylelikle Zemahşerî ilk etapta i‘câz konusundan bağımsız olarak yalnızca harf-i cerrin mute‘allakı ve zamirin merci‘î üzerinden anlam vecihlerine yer vermiş olur.

Zemahşerî, bir sonraki muhakemeye konu olacak *fenkale* formatında bir soruya yer verdikten sonra, yukarıdaki anlam vecihleri arasında bir tercihe gitmiştir. Zemahşerî, âdeti üzere, ilk zikrettiği anlam vechinin daha uygun olduğuna hükmetmiş ve bu durumu temellendirmek için bazı argümanlara yer vermiştir:

من مثله ifadesindeki zamirin, مِمَّا نَزَّلْنَا ifadesine râci olması daha uygundur, zira hem “... onun misli bir sûre getirin!”³⁸², “onun misli on tane sûre getirin”³⁸³ ve “Kur’ân’ın mislini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, onun mislini ortaya koyamazlar.”³⁸⁴ âyetleri bunu destekler hem de Kur’ân’ın en sağlam üslup ve sağlıklı tertip üzere değerlendirilmesi gerekir. من مثله ifadesindeki zamirin, مِمَّا نَزَّلْنَا ifadesine râci olması durumunda kelâmın tertibi daha güzel olacaktır; zira burada konu, kendisine kitap indirilen kişi değil, indirilen şeydir. Sözün akışı onunla ilgili, irtibatlıdır, bu sebeple de zamirin başka bir şeye irca edilerek konunun başka bir yöne çevrilmemesi gerekir...³⁸⁵

Yukarıdaki ifadeleriyle Zemahşerî, Kur’ân nazmındaki âhenge, Kur’ân âyetlerine bütüncül yaklaşmaya ve âyetlerin siyâk-sibâkına vurguda bulunarak bir tercihte bulunmuştur. Buna göre “من مثله” ifadesindeki zamirin, “مِمَّا نَزَّلْنَا” ifadesine râci’ olması daha uygundur.

Görebildiğimiz kadarıyla şârih Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî’nin söz konusu tercihine katılmamaktadır. Râzî, Zemahşerî’nin zikrettiği anlam vecihlerini, “من مثله” ifadesindeki “من” harf-i cerrinin çeşitli anlamları (teb’îd, tebyîn ve ibtidâü’l-ğâye) üzerinden yeniden ele alır. Râzî en nihayetinde bazı dil bilimsel açıklamalarla Zemahşerî’nin tercihine katılmayıp ikinci anlam vechinin daha uygun olduğuna hükmeder.³⁸⁶ Cemaleddin Aksarâyî ise şârih Râzî’nin açıklamalarına farklı açılardan itiraz eder. Bu itirazlar doğrultusunda Aksarâyî, Zemahşerî taraftarlığı yaparak birinci anlam vechinin doğru olduğunu belirtir.³⁸⁷ Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise bu

³⁸² Yûnus 10/38.

³⁸³ Hûd 11/13.

³⁸⁴ İsrâ 17/88.

³⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 280.

³⁸⁶ Râzî, *Şerhu müşkilâti l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 58b.

³⁸⁷ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 52b.

itirazlara cevap verir.³⁸⁸ Şârih Râzî'nin açıklamaları, itirazcı Aksarâyî'nin itirazları ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın itirazlara verdiği cevaplar i'câzu'l-Kur'ân ilmi ile doğrudan irtibatlı olmadığı için burada uzun uzun ele almaya gerek duymadık. Bu muhakemede i'câzu'l-Kur'ân ilmine dair açıklamalar yalnızca Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemeden bağımsız olarak yaptığı izahlarında görülmektedir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin dil bilimsel itirazlarından bağımsız olarak, Zemahşerî'nin yukarıda zikrettiği anlam vecihlerini i'câz konusuyla da ilişkilendirerek ikinci anlam vechinin daha uygun olduğuna dair bazı değerlendirmelerde bulunmuş ve böylelikle Zemahşerî'ye ters istikamette bir görüş bildirmiştir:

Burada, “من مثله” ifadesinin “فأثروا” ifadesine taalluk etmesini ve zamirin “على عبدينا” ifadesine râci olmasını destekleyen bir husustan bahsetmek mümkündür. O da şöyledir: “من مثله” ifadesinin “فأثروا” ifadesine taalluk etmesi durumunda cümle, “benzeri getirilmek istenen şeyin mevcudiyetini ve bunu gerçekleştirmeye güç yetirememeyi” ifade etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber gibi okuma yazma bilmeyen Arapların varlığı söz konusu iken, Kur'ân gibi fesahat ve belagat niteliklerine sahip bir kitap mevcut değildir. Öte taraftan “من مثله” ifadesi “سورة” sözcüğünün sıfatı olursa cümle, fesahat ve belagat niteliklerine sahip bir sûre getirmekten aciziyeti ifade etmiş olacaktır. Bu takdirde bu sûrenin bir benzerinin mevcudiyeti gerekmez, hatta meydan okumanın ve aciziyetin gerçekleşebilmesi için bir benzerinin olmaması gerekmektedir. Hâsıl-ı kelam, “hamâset türünden bir beyit getir!” sözü, hamâsete benzer bir beytin varlığını gerektiriyorken; “hamâsete benzeyen bir beyit getir!” sözünde bir benzerinin bulunması şart değildir. Düşün, acele etme!³⁸⁹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Abdülkerim b. Abdülcebbâr, evvela âyetin asıl maksadı olan meydan okumaya (tehaddî) ve inkarcıları aciz bırakmaya (ta'cîz) dikkat çeker. İbn Abdülcebbâr'a göre ideal bir meydan okumadan ve aciz bırakmaktan söz edilecekse, bunun mümkün mertebe mevcut varlıklar, benzerlikler, ortak nitelikler ve aynı şartlar göz önünde bulundurularak gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in Arap kökenli olması ve okuma-yazma bilmemesi gibi nitelikleri, başka insanlarda da bulunabilen niteliklerdir. Bu açıdan meydan okumanın, Hz. Peygamber'in sahip olduğu ve herkeste olması mümkün olan vasıflar üzerinden yapılması daha tutarlı olur. Öte taraftan Kur'ân'ın belagat ve fesahata yönelik nitelikleri bu şekilde değildir.

³⁸⁸ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 65a-65b.

³⁸⁹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 65b.

Zira Kur'ân'ın belagat ve fesahat niteliklerinin eşi benzeri bulunmamaktadır. Eşi benzeri olmayan bir kitabın bir benzerinin getirilmesini emretmek muhal bir durum gibi görünmektedir. Ancak okuma yazma bilmeyen Arap kökenli kişilerden (buna hem Hz. Peygamber hem de inkârcılar dahil edilmektedir) eşi benzeri olmayan bir kitap getirmelerini istemek hakkaniyetli bir meydan okuma olacaktır. İbn Abdülcebbâr'ın bahsettiği bu ideal meydan okumadan söz edebilmek için “فَأْتُوا” ifadesinin “من مثله” ifadesine taalluk etmesi ve zamirin “عَلَى عَبْدِنَا” ifadesine râcî edilmesi gerekmektedir. Bu takdirde âyetin anlamını “okuma-yazma bilmeyen kulumuz Muhammed gibi birinden gelen bir sûre getirin!” şeklinde tayin edip yukarıda bahsedilen hakkaniyetli meydan okumadan söz etmek mümkün olacaktır.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Zemahşerî'den farklı olarak, âyetin genel muhtevasında ve içerdiği mesajda bulunan *tehaddî*, *ta'cîz* ve *i'câz* fikirlerini dikkate alarak anlam vecihleri arasında bir tercihe gitmiştir. Böylelikle İbn Abdülcebbâr, Zemahşerî'nin aksine, anlam vecihlerinden ikincisini daha uygun bulmuştur. İbn Abdülcebbâr'ın, Zemahşerî'ye zıt bir kanaat bildirmesinde reddiyeci veya itiraz edici bir tavır gözlenmemektedir. O sadece, ikinci anlam vechinin de tercih edilebileceğine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine de onun bu tercihinin Râzî taraftarlığı tetiklemiş olabilir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın, Aksarâyî'nin itirazlarından bağımsız olarak doğrudan Zemahşerî'nin açıklamalarına ilavelerde bulunması ve Zemahşerî'nin yer verdiği anlam vecihleri arasında bir tercihte bulunması *Muhâkemât*'ın farklı telif özelliklerine sahip olduğunun önemli bir göstergesidir. Buradan hareketle, İbn Abdülcebbâr'ın sadece Aksarâyî'nin itirazlarına odaklanmadığını, yer yer doğrudan Zemahşerî'nin metnini dikkate alarak bazı ilave açıklamalar müvacehesinde tercihlerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Hatta, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın yalnızca şârih Râzî ve itirazcı Aksarâyî arasında hakemlik yapmadığını, yer yer musannif Zemahşerî ve şârih Râzî arasında da hakemlik yaptığını söylemek mümkün gözükmektedir.

7.2. Bakara 24'te İ'câz Meselesi

Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü eserlerinde birtakım i'câz türlerinden söz edilmektedir. *İ'câz-ı gaybî*, *i'câz-ı ilmî*, *i'câz-ı hitâbî*, *i'câz-ı nazmî* ve *i'câz-ı adedî* bunlardan

bazılarıdır. Bu i‘câz türlerinden biri olan i‘câz-ı gaybî, aşağıdaki muhakemenin asıl konusunu teşkil etmektedir.

Yukarıdaki ilk muhakemede, Kur‘ân‘ın inkârcılara karşı yönelttiği meydan okuma aşamalarından söz edilmişti. Bir önceki muhakemeye konu olan Bakara 23‘ün devamında, yüce Allah, *tehaddîye* şöyle devam etmektedir: “فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ”³⁹⁰ (Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.). Böylelikle yüce Allah, Kur‘ân‘ın bir benzerini getirme noktasında meydan okumakla kalmamış aynı zamanda inkârcıların gelecekteki durumlarını haber vererek gaybî bir habere de yer vermiştir. Dolayısıyla Bakara 23 ve 24‘te hem *tehaddîden* hem de i‘câzü‘l-Kur‘ân türlerinden olan i‘câz-ı gaybîden söz etmek mümkündür.

Zemahşerî *el-Keşşâf*‘ında ilgili âyete dair şu ifadelere yer verir:

*Burada nübüvvetin ispatına dair iki delil bulunmaktadır. Birincisi, kendisiyle meydan okunan şeyin mucize olduğunun doğruluğu, ikincisi ise, onların Kur‘ân‘ın meydan okumasına cevap veremeyeceklerinin baştan söylenmesidir ki bu, sadece Allah‘ın bilebileceği gayb meselesidir.*³⁹¹

Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, Kur‘ân‘ın mucize oluşunun doğruluğunu ve Allah‘ın gaybî bilgilere yer vermesini birbirinden ayırıştırarak, nübüvvetin ispatına dair iki farklı delilden söz etmiştir.

Şârih Râzî, Zemahşerî‘nin izahlarına ilavelerde bulunur. Şârih Râzî‘ye göre söz konusu âyet, inkarcıların kesin bir şekilde Kur‘ân‘ın meydan okumasına karşı koyamadıklarını göstermektedir. Râzî‘ye göre “لَنْ” edatının gelecek anlamı taşıyan (müstakbel) bir fiil üzerinde kullanılması gerekmektedir. Burada geçmiş sigasıyla kullanılmış olması (لَمْ تَفْعَلُوا) âyette sözü edilen meydan okumanın gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Buradan hareketle Râzî‘ye göre Kur‘ân, aciz bırakan (mu‘ciz), Hz. Peygamber ise Kur‘ân ile meydan okuyandır (mütehaddî bih). Öte taraftan Kur‘ân‘ın وَلَنْ تَفْعَلُوا (ki asla yapamayacaksınız) ifadesine yer vermesi ise Kur‘ân‘ın gaybten haber verdiğini göstermektedir. Bu durumda Kur‘ân gaybten haber verdiği için mu‘ciz bir kitap, Hz. Peygamber ise bunu haber veren kişi olur (muhbirun bih).³⁹² Şârih Râzî “Kur‘ân

³⁹⁰ Bakara 2/24.

³⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 285.

³⁹² Râzî, *Şerhu müşkilâti‘l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 60a.

gaybten haber verdiği için mu'ciz bir kitaptır" diyerek, Zemahşerî'nin ayrımına dikkat etmeden, *i'câz-ı gaybîyi* i'câzü'l-Kur'ân'dan saymıştır. Aksarâyî ise, şârih Râzî'nin neredeyse izahlarının tamamına birçok açıdan itiraz edecektir.

İtirazcı Aksarâyî'ye göre Râzî'nin işaret ettiği "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا" ifadesiyle nübüvvetin ispatına yönelik bir istidlâlde bulunmak mümkün değildir. Aksarâyî bu durumu şu ifadelerle açıklamıştır: "إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا" ifadesinin, nübüvvetin ispatı için istidlâlî doğru değildir. Zira inkârcı güruh, Kur'ân'ın sıhhatini kabul etmemektedir, bilakis reddetmektedir."³⁹³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Aksarâyî'ye göre bir Kur'ân lafzından hareketle nübüvveti ispat etmek mümkün değildir. Zira inkârcılar Kur'ân'ın sıhhatini kabul etmemektedirler. Kur'ân'ın sıhhatini kabul etmeyen inkarcılara, Kur'ân lafızlarındaki incelikten söz etmek ve buradan hareketle nübüvvete inanmalarını beklemek mümkün görünmemektedir. Bir diğer deyişle, "اِنْ" edatının gelecek anlamı taşıyan (müstakbel) bir fiil üzerinde kullanılması gerekiyorken, geçmiş sigasıyla kullanılmış olması (لَمْ تَفْعَلُوا), âyette sözü edilen meydan okumanın gerçekleşeceğine işaret etmektedir." gibi bir anlam inceliğinin nübüvvetin ispatına yönelik bir delil teşkil etmesi mümkün değildir.

Aksarâyî itirazlarına devam eder:

Müsannifin [Zemahşerî'nin] asıl muradı şudur: İnkarcıların, Kur'ân'ın meydan okumasına karşı koymalarını konu edinen bir nakil/haber bulunmadığı için nübüvvet iki vecihle ispat edilmiştir. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın i'câzının sabit olmasıdır ki bununla nübüvvet de ispat edilmiş olur. İkincisi ise gaybten haber verme ile sabit olur; ancak bu i'câzü'l-Kur'ân dışında başka bir mucizedir.³⁹⁴

Bu ifadelere göre Kur'ân'ın meydan okumasına inkarcılar tarafından bugüne kadar bir karşılık verilmemiştir. Bu durumda, hem Kur'ân'ın mu'ciz bir kitap olduğu hem de gaybten haber verdiği ortaya çıkar ki her ikisi de nübüvvetin ispatına delil teşkil etmektedir. Aksarâyî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Kur'ân'ın gaybten haber vermiş olması onun i'câzına değil başka bir mucizeye delalet etmektedir. Aksarâyî, i'câzü'l-Kur'ân'ı ve i'câz-ı gaybîyi birbirinden farklı şeyler olarak değerlendirerek tıpkı Zemahşerî gibi düşünmüştür. En nihayetinde itirazcı Aksarâyî, Râzî'nin Zemahşerî'yi

³⁹³ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 53a.

³⁹⁴ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 53a-53b.

anlamadığını ifade ederek ona itiraz etmiştir. Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Aksarâyî'nin yukarıdaki itirazlarından yalnızca ilk itirazına odaklanmıştır. Aksarâyî'nin ikinci itirazı İbn Abdülcebbâr'ın muhakemelerine konu olmamıştır.

İtirazcı Aksarâyî'nin yöntemsel ve teorik düzeydeki itirazları, Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemelerinde ilmi tartışma düzeyinde tam olarak karşılık bulamamıştır. Zira İbn Abdülcebbâr'a göre inkarcıların Kur'ân'ı reddetmesi dikkate alınmamaktadır. İbn Abdülcebbâr'ın bu tavrı meseleye aklî ve ilmî nazardan ziyade, dinî bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. İbn Abdülcebbâr'a göre inkârcının iyice tefekkür etmesi durumunda düşüncesindeki bozukluk kendisine görünecektir. Ayrıca inkarcıların inkârı bulunduğu halde Kur'ân'da şüphenin olmadığını ifade eden “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ”³⁹⁵ (*İşte kitap; onda şüphe yoktur.*) âyetinde, te'kid edatının kullanılmaması bu durumu desteklemektedir.³⁹⁶

İbn Abdülcebbâr'ın son ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, herhangi bir yargı veya olguya karşı inkâr ve red söz konusu olduğu zaman, söz konusu yargı veya olgunun başka ifadelerle kesinleştirilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle, Kur'ân'a dair inkarcıların şüpheleri olsa bile Kur'ân'ın muhkem bir kitap olduğunu ifade eden “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ”³⁹⁷ (*İşte kitap; onda şüphe yoktur.*) âyetinde te'kid edatı kullanmaya gerek duyulmamıştır. Zira inkarcıların inkârı dikkate alınmamaktadır. İbn Abdülcebbâr bu durumu daha kapsayıcı bir kural haline getirmiş ve inkarcıların inkarının mutlak anlamda dikkate alınmamasını ifade etmiştir. Dolayısıyla “فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا” ifadesindeki anlam inceliğinin de nübüvvete delil teşkil ettiğini, böylelikle Râzî'nin ifadelerinde itiraz edilecek bir durumun olmadığını ifade etmiştir.

Sonuç olarak, bu muhakemenin esas konusu, i'câz türlerinden biri olan i'câz-ı gaybînin, i'câzü'l-Kur'ân'dan sayılıp sayılmadığıdır. Tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe böyle bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Aksarâyî, i'câz-ı gaybîyi ve i'câzü'l-Kur'ân'ı birbirinden ayırıştırarak farklı şeyler olduğu kanaatindedir. Râzî ise gaybten haber vermeyi Kur'ân'ın bir i'câzı olarak kabul etmiştir. Son olarak Abdülkerim b. Abdülcebbâr, muhakemelerinde bu hususa değinmemiş ve farklı bir itirazı cevaplamaya yönelmiştir.

³⁹⁵ Bakara 2/2.

³⁹⁶ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 67a.

³⁹⁷ Bakara 2/2.

8. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih ilmi ulûmu'l-Kur'ân içerisinde önemli bir yer tutar. Bu iki kavramın anlamı konusunda alimler arasında ittifak yoktur.³⁹⁸ Bununla birlikte kısaca, manası açık olan âyetlere muhkem, manası kapalı olan âyetlere ise müteşâbih demek mümkündür.³⁹⁹ Kur'ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih şeklindeki taksimi, müteşâbihlerin çeşitleri ve müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer almasının hikmetleri gibi konular bu ilmin temel mesaili arasında yer almaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Abdülkerim b. Abdülcebâr'ın *Muhâkemât*'ında muhkem-müteşâbih meselesine dair yalnızca bir adet muhakeme bulunmaktadır. Bu muhakeme de *el-Keşşâf* mukaddimesinde geçen muhkem-müteşâbih ifadelerine dairdir ve oluşturduğumuz sıralamaya göre *Muhâkemât*'ta altıncı sırada yer almaktadır.

8.1. Muhkem-Müteşâbih Taksimi Meselesi

İslâm ilim geleneğinde her ilmin kendine has bazı ıstılahları bulunmaktadır. Bununla birlikte tek bir ilme has kılınmayıp birden fazla ilimde kullanılan ıstılahlar da vardır. Söz konusu bu ortak ıstılahlar lafız olarak aynı gibi görünse de anlam ve mahiyet olarak farklılık gösterebilir. Mesela muhkem-müteşâbih terimleri fıkıh usulü ve tefsir ilmi açısından farklı anlamlara gelmektedir. Aşağıda muhkem-müteşâbih kavramları doğrultusunda ilimler arasındaki terminoloji farklılığına dair bir muhakemeye yer verilecektir.

Musannif Zemahşerî, *el-Keşşâf* mukaddimesinin hamdele bölümünde Kur'ân'ın niteliklerinden söz ederken şu ifadelerle yer vermiştir:

Hamd; Kur'ân'ı telif edilmiş, nazmedilmiş bir söz olarak indiren (enzele), onu maslahatlara göre peyderpey indiren (nezele), hamdetme ile başlatıp istiâze ile sona erdiren, müteşâbih ve muhkem olarak iki kısım üzere vahyeden, onu sûrelere, sûrelerini de âyetlere ayıran ve bunların arasını fasıllar ve gayelerle ayırıştıran Allah'adır.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 591-592.

³⁹⁹ Farklı tanımlar için bk. Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* (Dımaşk: Dârü'l-gavsânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008), 98.

⁴⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 59. Tercüme için bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 253.

Zemahşerî, yukarıdaki ifadelerinde önce *enzele* ve *nezele* fiilleri arasındaki ayırma, Kur'ân'ın Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile sona erdiğine, muhkem ve müteşâbih şeklinde ikiye ayrıldığına, sûre, âyet ve fasılalardan meydana geldiğine dikkat çekmiştir. Burada muhakememize konu olan bölüm ise “müteşâbih ve muhkem olarak iki kısım üzere vahyeden” ibaresidir. Zemahşerî'nin bu ifadeleri, şârih Râzî tarafından bazı ilavelerle izah edilecektir. Aksarâyî ise Râzî'nin açıklama mahiyetindeki açıklamalarına itiraz edecektir. Son olarak hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, müelliflerin ilgili ifadelerini kısaca aktardıktan sonra her muhakemede olduğu gibi burada da Râzî taraftarlığı yaparak Aksarâyî'nin itirazını geçersiz sayacaktır.

Şârih Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî'nin muhkem-müteşâbih ayırımına dair ifadelerini alıntılararak, Hanefî âlimlerinin usûl ilminde yer verdiği lafız taksimatından uzunca söz eder. Bu taksimata göre Hanefî alimleri lafzı sekiz kısımda incelemişlerdir. Şârih Râzî, Hanefî alimlerin usûl ilmindeki bu taksimatını dikkate alarak şöyle bir soru sorar: “Hanefî usûlcüleri lafzı sekiz kısımda incelemelerine rağmen Hanefîlerden olan Zemahşerî neden sadece *muhkem* ve *müteşâbihten* söz etmiştir?”. Şârih Râzî, Zemahşerî'nin burada Kur'ân'a mutabakat etmek için sadece bu iki kısımdan söz ettiğini ifade ederek sorduğu soruya cevap vermiş olur.⁴⁰¹ Zira yüce Allah, “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ”⁴⁰² (Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir.) âyetiyle Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih şeklinde iki kısım üzerine indiğini bildirmiştir. Şârih Râzî'ye göre Zemahşerî bu âyeti dikkate alarak Hanefî olduğu halde Hanefîlerin sekizli taksiminden söz etmemiştir.

İtirazcı Aksarâyî, şârih Râzî'nin ifadelerini ihtisar ederek şöyle bir itirazda bulunur:

“Musannif Zemahşerî'nin ifadelerini, “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ”⁴⁰³ âyeti bağlamında değerlendirip, usûlcülerin lafzın taksimatına dair ıstılahlarına değil, müfessirlerin anlayış ve yorumlarına hamletmek gerekmektedir. Böylelikle Râzî'nin zikrettikleri geçersiz olmuş olacaktır.”⁴⁰³

⁴⁰¹ Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 2b.

⁴⁰² Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁰³ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 35b-36a.

Neticede Aksarâyî, muhkem-müteşâbih kavramlarının ıstılah anlamları üzerinden Râzî'ye itiraz etmiştir. Zemahşerî'nin Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih âyetler şeklinde iki kısımda incelemesini, ilgili âyet ve tefsir ıstılahları doğrultusunda anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin itirazını geçersiz kılabilmek için Râzî'nin buradaki muradının farklı olduğunu ve Aksarâyî'nin onu anlamadığını ifade eder. İbn Abdülcebbâr'a göre Râzî burada bir tercihte bulunmaktan ziyade tefsir terimlerinin usûl terimleri ile muhalefet etmediğini, söz konusu terimlerin ortak olduğunu ve her iki ilim için de kullanılabileceğini belirtmek istemiştir. Böylelikle esasında Râzî tefsir ve usûl terimlerini cem' etmek istemiştir.⁴⁰⁴

Abdülkerim b. Abdülcebbâr Râzî'yi savunmak için her ne kadar böyle bir kanaatte olsa da şârih Râzî'nin ifadeleri dikkatlice incelendiği zaman aslında böyle bir cem' faaliyetinin görülmediği anlaşılabacaktır. Zira Râzî, Zemahşerî'nin lafzın taksimi hususunda Hanefî usûlcülerini takip etmediğini açık bir şekilde belirtmiştir. Buradan hareketle İbn Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'nin itirazına tatmin edici bir karşılık vermediğini söyleyebiliriz.

Yukarıdaki tartışmadan da anlaşıldığı üzere, müellifler tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründeki muhkem-müteşâbih tartışmalarına benzer bir tartışmaya girişmemişlerdir. Nitekim söz konusu tartışmada, muhkem-müteşâbih terimlerinin mahiyeti, hangi âyetin muhkem veya müteşâbih olduğu, müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da bulunmasının hikmetleri gibi meseleler tartışılmamış; bunun yerine, Zemahşerî'nin muhkem-müteşâbih şeklindeki ayırımına dair ifadeleri, Hanefî usûlcülerin ve müfessirlerin ıstılahları doğrultusunda tartışılmıştır.

Burada nüshalar arasındaki farklılığın önemine binaen başka bir konuya daha dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıdaki muhakeme, çalışmamızın başından beri esas aldığımız Süleymaniye Kütüphanesi'ne (Mehmet Âsım Bey, nr. 24) kayıtlı nüshada mevcut değildir.⁴⁰⁵ Yine Millet Yazma Eser Kütüphanesi'ne (Feyzullah Efendi, nr. 188),

⁴⁰⁴ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 641, 4a; Süleymaniye Ktp., Yeniciami, nr. 158, 4a.

⁴⁰⁵ Mehmed Âsım Bey 24 nolu nüshayı kullanan Boyalık, dikkatli yaklaşmamız gereken bazı tespitlerde bulunmuştur. Mesela sürekli Râzî'yi savunan Abdülkerim'in, Aksarâyî'nin muhkem-müteşâbihin taksimine dair itirazını zikretme gereği duymadığını aktarmıştır. Bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 318. Yaptığımız incelemeler doğrultusunda Boyalık'ın kullandığı nüshanın nitelikli nüsha olduğu

Süleymaniye Kütüphanesi'ne kayıtlı iki yazma nüshada (Fatih, nr. 642 ve Hacı Beşir Ağa, Eyüp, nr. 29) bu muhakeme mevcut değildir.

Diğer taraftan tezin ilk bölümünde, “Yazma Nüshalar” başlığı altında eserin birinci versiyonu olarak tespit edilen Süleymaniye Kütüphanesi'ne (Fatih, nr. 641, vr. 4a-b), Mekke-i Mükerre Kütüphanesi'ne (Tefsir, nr. 43, vr. 7b) ve Bursa İnebey Kütüphanesi'ne (Hasan Çelebi, nr. 48, vr. 3a-b) kayıtlı üç nüshada söz konusu muhakemenin metin içerisinde ele alındığı görülmektedir. İkinci versiyonu temsil eden Süleymaniye Kütüphanesi'ne kayıtlı iki nüshada (Yeni Cami, nr. 158, vr. 4a ve Süleymaniye, nr. 190, vr. 5b) ise “sahha” kaydıyla derkenar notu olarak söz konusu muhakemeye yer verildiği tespit edilmiştir.

Muhkem-müteşâbihe dair ilgili muhakemenin birinci versiyonu temsil eden tüm nüshalarda yer alıp ikinci versiyonu temsil eden bazı nüshalarda bulunmaması ilk bakışta kafa karıştırıcı bir mesele olarak algılanabilir. Ancak bu durumu müstensih hatası ve müstensihlerin kullanmış olduğu nüshayla açıklamak mümkün görünmektedir.

9. Hurûf-i Mukattaa

Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alıp anlamları tam olarak bilinmeyen bazı harfler bulunmaktadır. Bu harflere çeşitli isimler verilmekle birlikte yaygın olarak hurûf-i mukattaa denilmiştir. Tefsir kitaplarında ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe bu harflerin mahiyeti, anlamı, müstakil birer âyet sayılıp sayılmadığı ve neden sûrelerin başında zikredildiği gibi bazı hususlar üzerinde durulmuştur. Hurûf-i mukatta müteşâbihâtan olduğu için doğrudan müteşâbihü'l-Kur'ân ilmi bünyesinde incelenmektedir. Ancak bazı tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde müstakil başlıklar altında incelenmektedir. Biz de hurûf-i mukatta meselesine müstakil bir başlık açmayı tercih ettik.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *Muhâkemât*'ında hurûf-i mukattaya dair yalnızca bir adet muhakeme bulunmaktadır. Bu muhakeme, Bakara sûresinin ilk âyetine dairdir ve oluşturduğumuz sıralamaya göre *Muhâkemât*'ta 40. sırada yer almaktadır.

kanaatindeyiz. Muhakemenin bazı nüshalarda bulunup bazılarında bulunmaması anlaşılması güç bir meseledir.

9.1. Kur'ân Sûrelerinin Hurûf-i Mukattaa ile İsimlendirilmesi Meselesi

Bazı Kur'ân sûreleri hurûf-i mukattadan harflerle isimlendirilmiştir. Mesela “tâ-hâ” harfleriyle başlayan sûreye Tâ-Hâ sûresi, “yâ-sîn” harfleriyle başlayan sûreye Yâ-Sîn sûresi, “sâd” harfiyle başlayan sûreye Sâd sûresi, “kaf” harfiyle başlayan sûreye ise Kaf sûresi denilmiştir. Yine aynı harflerle başlayan sûrelere ise toplu isimler de verilmiştir. Mesela “hâ-mîm” harfleriyle başlayan altı sûreye Havâmîm, “tâ-sîn” harfleriyle başlayan sûrelere ise Tavâsîn denilmiştir. Musannif Zemahşerî, sûrelerin neden bu harflerle isimlendirildiğine dair “fenkale” formatında bazı izahlar yapacaktır. Zemahşerî’nin izahlarını şârih Râzî bazı ilavelerde bulunarak şerh edecektir. Aksarâyî ise Râzî’nin ilave açıklamalarındaki izahlarına itiraz edecek ve en nihayetinde bu durum, Abdülkerim b. Abdülcebbâr’ın *el-Muhakemât*’ına yansıyacaktır. Bu mesele *esmâü’s-süver ve’l-âyât* başlığıyla da doğrudan bağlantılıdır.

Zemahşerî, Bakara sûresi birinci âyetinde geçen “آلَمَ” (elif-lâm-mîm) ile ilgili uzun uzun izahlara ve ihtilaflı konulara yer vermiştir. Zemahşerî’nin yer verdiği ihtilaflı konulardan biri *el-Muhâkemât*’ın da konusu olmuştur. Zemahşerî, Kur’ân sûrelerinin özellikle neden bu harflerle isimlendirildiğine dair bir soruya yer verdikten sonra cevap olarak şunları ifade eder:

Şayet “Sûrelerin hususen bu lafızlarla isimlendirilmesinin mânası nedir?” dersin, şöyle derim: “Sanki burada mâna, Kur’ân’ın tamamen bu Arapça kelimelerden, yani bu lafızların müsemmaları olan harflerden terkip edilmiş olan kelimelerden müteşekkil olduğunu bildirmektir. Nitekim “Arapça bir Kur’ân olarak”⁴⁰⁶ âyetinde bu durum ifade edilmiştir.⁴⁰⁷

Zemahşerî’ye göre bazı Kur’ân sûrelerinin hurûf-i mukattaa ile isimlendirilmesinin nedeni, Kur’ân’ın tamamen hurûf-i mukattaa gibi Arapça harflerden müteşekkil olduğunu bildirmek içindir. Bir diğer deyişle, Kur’ân’ın Arapça bir kitap olduğunu vurgulamak için bazı Kur’ân sûreleri hurûf-i mukattaa harfleriyle isimlendirilmiştir.

Şârih Râzî, Zemahşerî’nin ifadelerini şerh edip ilavelerde bulunur. Bu doğrultuda öncelikle Zemahşerî’nin sorduğu “Kur’ân sûreleri neden başka lafızlarla değil de bunlarla

⁴⁰⁶ Yusuf 12/2.

⁴⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 112.

isimlendirildi?” sorusunu tekrar eder.⁴⁰⁸ Daha sonra Zemahşerî’nin cevabı doğrultusunda soruyu daha anlaşılır bir şekilde cevaplamaya çalışır:

Cevabı şudur: Kur’ân, müsemmalarından terkip edilmiş Arapça kelimeler olduğu gibi bu lafızlar da müsemmalarından terkip edilmiş Arapça kelimelerdir. Zira elif, lâm ve mîm lafızlarının, müsemmalarından terkip edilmiş Arapça lafızlar olması, Kur’ân’ın da bu şekilde olduğuna delalet etmektedir.⁴⁰⁹

Görüldüğü üzere şârih Râzî, Zemahşerî’nin cevabını daha anlaşılır kılarak tekrar etmiştir. Râzî yukarıdaki açıklamalarının akabinde izahlarına devam eder. Râzî’ye göre burada aslında iki soru ve iki cevaptan müteşekkil birbirinin aynısı iki vecih vardır. Birinci soru şöyledir: “Kur’ân sûreleri neden bu lafızlarla başlatıldı?” Bu soruya şöyle cevap verilir: “Bu lafızlar, Kur’ân sûrelerinin isimleri olduğu için bunlarla başlatıldı.” Şöyle ikinci bir soru sorulursa: “Kur’ân sûreleri neden bu lafızlarla isimlendirildi?”, bu durumda şöyle cevap verilir: “Kur’ân’ın müsemmalarından terkip edilmiş Arapça kelimelerden müteşekkil olduğuna delalet etmek için sûreler bu lafızlarla isimlendirildi.” Böylelikle birinci sorunun cevabı sûrelerin isimlerine dair iken, ikinci sorunun cevabı ise Kur’ân’ın Arapça kelimelerden müteşekkil olmasına dairdir. Râzî’ye göre birinci soruyu ikinci sorunun cevabıyla da cevaplandırmak mümkündür.⁴¹⁰ Yani “Kur’ân sûreleri neden bu lafızlarla başlatıldı?” şeklinde bir soru sorulursa, “Kur’ân, müsemmalarından terkip edilmiş Arapça kelimelerden müteşekkil olduğu için bu lafızlarla başlatıldı.” şeklinde cevap verilebilir. Buradan hareketle Râzî’ye göre birinci vecihle ikinci vecih birbirlerinden farklı şeyler değildir. Birinci vecihten kastedilen anlam, ikinci vecihten de çıkarılabilir.

İtirazcı Aksarâyî “fîhi bahs” diyerek Râzî’nin açıklamalarına itiraz eder. Aksarâyî’ye göre Râzî’nin sorduğu birinci soruyu, ikinci sorunun cevabıyla cevaplandırmak mümkün değildir. Zira birinci soru, bu lafızların neden sûrelerin başında zikredildiğine dairdir ki bu sorunun amacı, Kur’ân’ın Arapça olduğunu, anlamının kolayca anlaşıldığını ve bu harflerin kolayca yazıldığını göstermektir. İkinci sorunun amacı ise Kur’ân’ın Allah kelamı olup beşer kelamı olmadığını göstermektir.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Râzî, *Şerhu müşkilâti l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 21a.

⁴⁰⁹ Râzî, *Şerhu müşkilâti l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 21a.

⁴¹⁰ Râzî, *Şerhu müşkilâti l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 21a-21b.

⁴¹¹ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 42b.

Anlaşıldığı kadarıyla Aksarâyî'ye göre vecihler arasında amaç ve anlam bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Râzî bu anlam farklılıklarını göremediği için hatalı çıkarımlarda bulunmuştur.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin itirazını geçersiz kılmak için şöyle bir açıklamaya yer verir: “Şârih'in muradı, bütün açılardan vecihlerin aynılığı değil, iki vechin yalnızca amaç doğrultusunda beraberlik etmesidir.”⁴¹² Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin itirazına şârih Râzî'nin asıl muradını açıklamakla karşılık vermeye çalışmıştır.

Sonuç olarak bu muhakemede, tefsir kitaplarında veya ulûmu'l-Kur'ân eserlerindeki gibi hurûf-i mukattaanın asıl meselelerine dair bir tartışma gerçekleşmemiştir. Esasında “Kur'ân sûreleri neden bu harflerle isimlendirildi?” ve “Kur'ân sûreleri neden bu harflerle başlatıldı?” soruları her ne kadar ulûmu'l-Kur'ân'ı ilgilendirse de itirazcı Aksarâyî ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr meseleye bu açıdan yaklaşmamışlardır. İtiraz ve muhakeme dikkate alındığı zaman burada aslında şârih Râzî'nin hurûf-i mukattaaya dair zikrettiği iki vechin anlamı ve amacı üzerinden bir tartışmanın gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Yukarıdaki muhakeme, ulûmu'l-Kur'ân literatüründe yer alan alt başlıklardan müteşâbihu'l-Kur'ân, fevâtihü's-süver ve esmâü's-süver ve'l-âyât başlıklarıyla da doğrudan ilişkilendirilebilir.

10. Münâsebâtü'l-Kur'ân

Münâsebâtü'l-Kur'ân, Kur'ân âyet ve sûreleri arasındaki anlam ilişkisini inceleyen ilim dalı ve bu alanda yazılmış eserlerin ortak adıdır.⁴¹³ Münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin akli çıkarımlara dayandığını söylemek mümkündür. Zira bu ilmin geç bir dönemde ortaya çıkmış olması ve bu ilim bünyesinde serdedilen görüşlerin ekseriyetle dirayet tefsirlerinde yer alması buna işaret etmektedir. Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb, âyet ve sûrelerin tertibi ve i'câzü'l-Kur'ân ile ilişkisi münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin temel konuları arasında yer almaktadır.

⁴¹² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 34a.

⁴¹³ Zerkeşî, münâsebâtü'l-Kur'ân başlığına yer verirken ilim sözcüğünden ziyade “marife” ifadesini kullanmıştır. Ancak başlık altında “yüce bir ilimdir” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 36.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Abdülcebbar'ın *el-Muhâkemât*'ında münâsebâtü'l-Kur'ân'a dair bir adet muhakeme bulunmaktadır. Bakara sûresi 6. âyetine dair bu muhakeme oluşturduğumuz sıralamaya göre *el-Muhâkemât*'ta 55. sırada yer almaktadır.

10.1. Bakara Sûresi 1-5. ve 6. Âyetleri Arasındaki Tenâsüb Meselesi

Sûreler arasındaki anlam ilişkisi çok defa bilinmese de âyetler arasındaki anlam ilişkisini meydana getirecek birçok husus bulunmaktadır. Tenâsüb çeşitleri arasında *tanzîr*, *mudâdde*, *istitrat*, *tehallus*, *intikâl*, *hüsn-i matlab* ve *ihtirâs* gibi birçok madde bulunmaktadır.⁴¹⁴ Aşağıda ise *tanzîr*⁴¹⁵ (iki benzer hususun peş peşe gelmesi) ve *mudâdde*⁴¹⁶ (iki zıt hususun arka arkaya zikredilmesi) maddeleri doğrultusunda bir tartışma yer almaktadır.

Zemahşerî, ⁴¹⁷”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“ (*İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.*) âyetin tefsirinde, Bakara sûresi 1-6. âyetleri arasında münâsebetin var olup olmadığına dair şu açıklamaları yapar:

Eğer “İyiler mutlaka cennette olacaklar, kötüler ise şüphesiz cehennemde olacaklardır.”⁴¹⁸ âyetinde ve daha pek çok âyette olduğu gibi neden burada da kafirler ve müminlerin kıssası bir atıf harfiyle birbirinden ayrılmamış? dersin, şöyle derim: Buradaki kıssaların durumu senin zikrettiğin kıssanın durumu gibi değildir. Zira burada ilk kıssa [Bakara 1-5] Kur'ân'a dairdir. Kur'ân'ın, sakınan kimseler için bir hidayet olduğu bildirilmektedir. Ardından ikinci kıssa gelmiştir [Bakara 6] ki burada kafirlerin şöyle şöyle niteliklerinden bahsedilmiştir. Böylelikle iki kıssa arasında hem amaç hem de uslûb bakımından farklılıklar vardır. Buradan hareketle atıf harfi kullanmayı gerektirecek bir durum yoktur.⁴¹⁹

Zemahşerî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Bakara 1-5 âyetleri ve 6. âyeti arasında amaç ve uslûb bakımından birtakım farklılıklar bulunduğu için 6. âyeti atıf harfiyle daha önceki âyetlere bağlamak mümkün değildir. Zira 1-5 âyetleri muhteva

⁴¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 36-48.

⁴¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 44.

⁴¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 40.

⁴¹⁷ Bakara 2/6.

⁴¹⁸ İnfitâr 82/13-14.

⁴¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 161.

itibariyle Kur'ân'ın bir hidayet rehberi olduğunu ifade ediyorken, 6. âyet kafirlerin bazı niteliklerinden bahsetmektedir. Zemahşerî'ye göre âyetler arasındaki bu konu farklılığı 6. âyetin daha önceki âyetlere atfedilmesine engel olmaktadır. Dolaylı olarak Zemahşerî, Bakara 1-5 âyetleri ve 6. âyeti arasında doğrudan bir münâsebetin bulunmadığını ifade etmiştir.

Şârih Râzî ise Zemahşerî'nin söz ettiği amaç ve uslûp farklılığını izah etmeye çalışmıştır. Râzî'ye göre 1-5 âyetlerinde amaç, kitabın (Kur'ân'ın) zikredilmesi iken, 6. âyette amaç kafirlerin zikredilmesidir. Ayrıca uslûb bakımından 6. âyet te'kid edatı ile kesinleştirilmiş iken, daha önceki âyetlerde böyle bir durum söz konusu değildir.⁴²⁰ Böylelikle Râzî de tıpkı Zemahşerî gibi âyetler arasındaki amaç ve uslûp farklılığını dile getirerek dolaylı yoldan âyetler arasındaki münâsebeti bir diğer deyişle anlam ilişkisini reddetmiştir. Şârih Râzî, Zemahşerî'den farklı olarak, 6. âyette te'kid edatının da kullanıldığını ifade ederek âyetler arasındaki anlam farklılığını farklı bir açıdan daha göstermeye çalışmıştır.

İtirazcı Aksarâyî, Zemahşerî ve Râzî'nin ilgili ifadelerini kısaca aktardıktan sonra ikisine birden iki itirazda bulunur. Birinci itirazda Aksarâyî, Bakara 1-5. âyetlerin ve 6. âyetin aynı amacı taşıdıkları kanaatindedir. Aksarâyî'ye göre 1-5. âyetlerin ve 6. âyetin amacı kitabın (Kur'ân'ın) zikredilmesidir. 1-5. âyetlerde bu durum zaten açık bir şekilde anlaşılmaktadır. 6. âyette ise kafirler kitabı kabul etmedikleri için zemmedilmektedir. Dolayısıyla 6. âyetin konusu da kitaptır. Ayrıca Aksarâyî'ye göre, “müminler kitabı kabul ettiler” cümlesi ile “kafirler kitabı kabul etmediler” cümlesi arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Her iki cümle de kitabın (Kur'ân'ın) zikredilmesi noktasında ortaktır.⁴²¹

Böylelikle Aksarâyî, 1-5. âyetlerin ve 6. âyetin, kitabın zikredilmesi noktasında amaçlarının ortak olduğunu ifade ederek âyetler arasındaki münâsebetin varlığını savunmuştur. Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Aksarâyî'nin bu ilk itirazını Zemahşerî ve Râzî'nin ifadelerini tekrar edip bazı ilavelerde de bulunarak reddetmiştir. İbn Abdülcebbâr'a göre 6. âyetin konusu kitabın zikredilmesi değildir. Ayrıca 6. âyetten hareketle kafirlerin kitaba iman etmediklerini söylemek mümkün değildir. Zira âyet

⁴²⁰ Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 31a.

⁴²¹ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 45b.

mutlak bir ifade taşımaktadır. Dolayısıyla kafirler sadece kitabı değil, Hz. Peygamber'in getirdiği hiçbir şeyi kabul etmemektedirler.⁴²² Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr da Zemahşerî ve Râzî gibi âyetlerin amaç noktasında birbirlerinden ayrıştıklarını savunmakta olup münâsebeti mümkün görmemektedir.

Yukarıdaki tartışmadan anladığımız kadarıyla itirazcı Aksarâyî, Râzî'ye itiraz edebilmek için tevilin sınırlarını zorlamıştır. Zira Bakara 1-5. âyetleri ve 6. âyeti arasında ilk bakışta doğrudan bir irtibat veya tenâsüb tespit etmek zordur. Zira müelliflerin de değindiği gibi ilk beş âyet müminlerin kitaba, gayba ve ahiret gününe inandıklarını ifade ediyorken; sonraki âyetler kafirlerden ve kalplerinin mühürlenmesinden söz etmektedir. Râzî karşıtlığı, Aksarâyî'yi derinlemesine düşünüp âyetler arasında doğrudan bir münâsebet yönü bulmaya sevk etmiş gözükmektedir. Aksarâyî, münâsebâtü'l-Kur'ân sınırları içerisinde dile getirdiği itirazla kalmayacak, Râzî'nin ifadelerine farklı bir açıdan daha itiraz edecektir.

Aksarâyî'nin Zemahşerî ve Râzî'ye ikinci itirazı ise âyetler arasındaki üslûb farklılığı üzerinedir. Râzî, 1-5. âyetlerde te'kid edatının bulunmadığını, 6. âyette ise tekid edatının bulunduğunu ifade ederek bir tür üslûb farklılığından söz etmişti. Bu üslûb farklılığının ise 6. âyetin daha önceki âyetlere atfedilmesini engellediğini savunmuştu. Aksarâyî bu görüşe katılmamaktadır. Zira Aksarâyî'ye göre te'kid edatı ile meydana gelen üslûb farklılığı atıf yapmaya engel değildir. Tıpkı Âl-i İmrân sûresinde geçen “⁴²³ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ” (Şüphesiz Allah'ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir.) âyetinde olduğu gibi.⁴²⁴ Zira bu âyetin ilk bölümünde te'kid edatı var iken, ikinci bölümünde te'kid edatı bulunmadığı halde atıf edatı kullanılmıştır. Böylelikle Aksarâyî, te'kid anlamı doğrultusunda üslûp farklılığından söz edilemeyeceğini savunarak 6. âyetin atıf harfiyle daha önceki âyetlere atfedilebileceğini ifade etmiştir.

Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise Aksarâyî'nin öne sürdüğü ikinci itirazın da geçersiz olduğu kanaatindedir. İbn Abdülcebbâr'a göre atfın söz konusu olabilmesi için âyetler arasında zıtlığın değil, münâsebetin bulunması gerekir. Ancak 6. âyetin te'kid edatıyla başlıyor olması farklı bir cümleye başlandığına işaret etmektedir. Ayrıca âyetler

⁴²² Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 46b.

⁴²³ Âl-i İmrân 3/4.

⁴²⁴ Aksarâyî, *el-İtirâzât* (Esad Efendi, 242), 45b.

arasındaki muhteva farklılığı da zıtlığı güçlendirmekte ve atıf yapmaya engel teşkil etmektedir.⁴²⁵

Sonuç olarak bu muhakemede geçen tartışma, doğrudan olmasa da dolaylı olarak münâsebâtü'l-Kur'ân meselesine de temas etmiştir. Zemahşerî, Kutbüddin er-Râzî ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Bakara sûresi 1-5. âyetleri ve 6. âyeti arasında amaç ve üslûp bakımından birtakım farklılıkların bulunduğunu ifade ederek bu âyetler arasında herhangi bir münasebetten söz edilemeyeceğini ve sonuç olarak 6. âyetin daha önceki âyetlere atfedilemeyeceğini savunmuşlardır. Zira her üç müellif de atıf yapmayı, âyetler arasındaki münâsebebe bağlamışlardır. İtirazcı Aksarâyî ise âyetlerin amaç noktasında beraberlik arz ettiklerini, üslûp noktasında ise bir farklılığın bulunmadığına dikkat çekerek âyetler arasında münâsebetin bulunduğunu savunmuştur.

11. Esmâü's-Süver

Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe Kur'ân'ın, sûrelerin ve âyetlerin isim ve müsemmaları *esmâu's-süver* ve *'l-âyât* başlığı altında incelenmektedir. Sûre isimlerinin içtihadî mi yoksa tevkîfî mi olduğu, Hz. Peygamber döneminde bu isimlerin belirtilip belirtilmediği, mevcut isimlendirmelerdeki illetlerin neler olduğu ve sûre isimlerinin i'râbı gibi konular bu başlık kapsamındadır. Ulûmu'l-Kur'ân alimleri bu başlığa “ilim” demek yerine “marife” demişlerdir.⁴²⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sûre isimlendirmelerine dair *Muhâkemât*'ta tek bir muhakeme bulunmaktadır. Bu muhakeme Fâtiha sûresinin isimlendirilmesine dairdir. *Muhâkemât*'ta oluşturduğumuz sıralamaya göre bu muhakeme 10. sırada yer almaktadır.

11.1. Fâtiha Sûresinin İsimlendirilmesi Meselesi

Zemahşerî, Fâtiha sûresi tefsirinin girişinde sûrenin isimlendirilmesine dair bazı izahlarda bulunur. Zemahşerî'nin izahlarına göre Fâtiha sûresine *ümmü'l-Kur'ân*, *kenz*, *vâfiye*, *hamd*, *mesânî*, *salât*, *şifâ* ve *şâfiye* gibi isimler verilmiştir. Bu isimlerin verilmesindeki

⁴²⁵ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 47b.

⁴²⁶ Zerkeşî eserinde yalnızca Kur'ân'ın isimleri ve tefsirlerine yer vermişken; Suyûtî hem Kur'ân'ın hem de sûrelerin isimlerine yer verip açıklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 192-198; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 114-128.

illetler de Zemahşerî tarafından birer birer zikredilmiştir.⁴²⁷ Râzî'nin şerhine, Aksarâyî'nin itirazına ve Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın muhakemesine yalnızca *mesânî* isimlendirmesi konu olmuştur. Biz de burada sadece *mesânî* isimlendirmesi etrafında gerçekleşen tartışmaya değinmekle yetineceğiz.

Zemahşerî'ye göre Fâtiha sûresinin *mesânî* şeklinde isimlendirilmesinin asıl sebebi sûrenin her rek'atta tekrarlanıyor olmasıdır (تتلى في كل ركعة).⁴²⁸ Şârih Râzî Zemahşerî'nin bu ifadelerini izah etmeye çalışır. Râzî'ye göre Zemahşerî “rek'at” ifadesinden mutlak anlamda namazı kastederek Fâtiha sûresinin namazda tekrarlandığına vurguda bulunmuştur. Zira bir varlık yalnızca bir parçasından hareketle isimlendirilebilir. Burada ise namazın bir parçası olan rek'at, namazın bir diğer ismi olmuştur.⁴²⁹ Böylelikle şârih Râzî Zemahşerî'nin “her rek'atta tekrarlanıyor” ifadesini “her namazda tekrarlanıyor” şeklinde izah ederek muhtemel muğlaklığın önüne geçmiştir.

İtirazcı Aksarâyî ise Râzî'nin *mesânî* isimlendirilmesine dair yukarıda zikredilen açıklamalarına katılmamıştır. Aksarâyî'ye göre bir varlığın herhangi bir parçası her durumda varlığın ismi olmayabilir. Nitekim bir (vâhid) sayısı on (aşere) sayısının bir parçası olmasına rağmen onun ismi olamaz.⁴³⁰ Söz konusu itirazdan anlaşıldığı kadarıyla Aksarâyî, Fâtiha sûresinin isimlendirilmesine dair herhangi bir yargıda bulunmamıştır. O yalnızca şârih Râzî'nin şerhinde öne sürdüğü gerekçeye itiraz ederek istisnai bir duruma işaret etmiştir.

Hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Zemahşerî, Râzî ve Aksarâyî'nin konuya dair açıklamalarını kısaca aktardıktan sonra Aksarâyî'nin itirazını geçersiz bulur. Zira İbn Abdülcebbâr'a göre bir varlığın bir parçasının kendisine isim olması bazı şartların sağlanması doğrultusunda mümkündür. Bu şarta göre söz konusu parça, varlığın zorunlu bir parçası ise bu durumda varlık bu parça ile isimlendirilebilir. Başın ve boynun insan varlığına nisbeti bu şekildedir. Ancak uzuvlardan elin insan varlığına nisbeti bu kabilden değildir. Zira insan eli olmadan yaşayabiliyorken başı ve boynu olmadan yaşayamaz.⁴³¹ Böylelikle Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin esmâu's-süver ilminden bağımsız

⁴²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 67. Suyûtî, bunlara ilavelerde bulunarak Fâtiha sûresi için toplamda yirmi beş isim zikretmiş ve yer yer ilave açıklamalarda bulunmuştur. Suyûtî'ye göre isimlerdeki fazlalık musemmânın kıymetini göstermektedir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 119-122.

⁴²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 67.

⁴²⁹ Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (Yenicami, 146), 7b.

⁴³⁰ Aksarâyî, *el-İ'tirâzât* (Esad Efendi, 242), 36b.

⁴³¹ Abdülkerim b. Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât* (Mehmed Âsım Bey, 24), 10a.

olarak dile getirdiği itirazı yöntemsel açıdan sorunlu bulmuş ve söz konusu itirazın dikkate alınamayacağına işaret etmiştir. Ancak Aksarâyî'nin bir ve on sayısı doğrultusunda verdiği örneğe dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Yukarıda aktardığımız tartışmadan anlaşıldığı kadarıyla, Zemahşerî ve şârih Râzî, meseleye *esmâu's-süver ve'l-âyât* sınırları içerisinde yaklaşırlarken; itirazcı Aksarâyî ve hakem Abdülkerim b. Abdülcebbâr ise, daha önceki muhakemelerde olduğu gibi *esmâu's-süver ve'l-âyâta* dair bir açıklama yapmamışlardır. Genelde olduğu gibi burada da Aksarâyî'nin yöntemsel açıdan dile getirdiği itiraza Abdülkerim b. Abdülcebbâr yine yöntemsel açıdan bir muhakemede bulunarak Râzî savunuculuğu yapmıştır.



SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine telif edilen şerh, hâşiye, ta'lika, reddiye, muhakeme ve tahrîc türü eserler “*el-Keşşâf* Literatürü” denilen bir alt yazım geleneğini meydana getirmiştir. Kutbüddin er-Râzî *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* adlı eseriyle bu geleneğe eklemlenmiş önemli isimlerdendir. Râzî'nin şerhi, daha sonraki bazı şârih ve muhaşşîlerin takdirlerini toplasa da Cemaleddin el-Aksarâyî'nin tenkitlerine maruz kalmıştır. Aksarâyî üslup, yöntem ve muhteva açısından Râzî'ye birçok eleştiride bulunmuş ve bu eleştirilerini *el-İ'tirâzât* adlı eserinde derlemiştir. *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğine bir muhakeme bir de şerh türünden iki eserle eklemlenen Abdükerim b. Abdülcebbâr ise *el-Muhâkemât* adlı eserinde Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirileri tespit edip muhakeme etmiştir.

Tezin birinci bölümünde, daha önceden ayrıntılı olarak ele alınmadığı için İbn Abdülcebbâr'ın hayat hikayesi tespit edilebildiği kadarıyla ortaya konulmuş, ardından *el-Muhâkemât* genel hatlarıyla incelenmiştir. Tarih ve tabakat kitaplarında ve buna bağlı olarak ikincil literatürde İbn Abdülcebbâr'ın hayatına dair yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Tarih kitaplarındaki ve müellife ait eserlerin yazma nüshaları üzerindeki bilgi kırıntılarından hareketle bir biyografi sunulmuştur. Birtakım karinelerden hareketle İbn Abdülcebbâr'ın Tebrîz, Bursa, Mekke ve Şâm şehirleri ile irtibatı tespit edilmiştir. Bir süre Bursa'da kalması ve *el-Muhâkemât*'ı I. Mehmed Çelebi'ye ithaf etmesi hasebiyle bir Osmanlı âlimi olarak değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Yine tarih kitaplarından ve nüshalar üzerindeki bazı kayıtlardan hareketle İbn Abdülcebbâr'ın, Sadeddin et-Teftâzânî'nin öğrencisi ve Necmeddin İbn Fehd'in hocası olduğu tespit edilmiştir. Teftâzânî'nin öğrencisi olduğu kabul edildiği takdirde Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinde de bulunmuş olma ihtimali ortaya çıkacaktır. Doğum tarihi 757/1356 olarak tespit edilen müellifin vefat tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 831/1427 senesinde hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

el-Muhâkemât'ın mukaddimesindeki bir ifadeden ve yazma nüshalar arasındaki farklılıklardan hareketle eserin farklı versiyonları tespit edilmiştir. Bu farklılıklar özellikle dîbâcede ve muhakemelerin içeriğinde gözlemlenmektedir. Bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için versiyonlar arasındaki bütün farklılıklara değinilmemiştir. İbn Abdülcebbâr'ın ikinci versiyonu telif etmesinin ardında siyasi, ilmi ve coğrafi faktörler

etkili olmuş olmalıdır. Kitap kültürü ve yazma eser geleneği açısından söz konusu versiyonlar ve ikinci versiyonunun ardındaki motivasyon kaynakları müstakil çalışmalara konu edilmeyi hak etmektedir.

Yapılan incelemeler doğrultusunda *el-Muhâkemât*'ta sistematik bir şekilde serdedilmiş yaklaşık 286 muhakeme tespit edilmiştir. Bu durum, *el-Muhâkemât*'taki muhakeme sayısının 286 olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bazı durumlarda Aksarâyî, Râzî'nin tek bir ifadesine/ibaresine/argümanına birden fazla itiraz yönelttiği için İbn Abdülcebâr da bu itirazlar doğrultusunda birden fazla muhakemede bulunmuştur. Muhakemelere disiplinler doğrultusunda bakıldığında fıkıh %9, kelâm %12, ulûmu'l-Kur'ân %8, tefsir %6, belâgat %26, dil ilimleri %28 ve herhangi bir alanla doğrudan irtibatı olmayan muhakeme sayısı %11 civarında olduğu tespit edilmiştir. Bu çeşitlilikten hareketle *el-Muhâkemât*, farklı disiplinler doğrultusunda incelenmeyi hak etmektedir. Bilhassa fikhî muhakemeler özellikle incelenmelidir. Zira hanefî mezhebine mensub olan İbn Abdülcebâr, Hanefî-Şâfiî tartışmalarında mütemadiyen Râzî taraftarlığı yaparak aynı zamanda Şâfiî mezhebini de desteklemiştir. Mesela İbn Abdülcebâr, şâzz kırâat ile amel edilebileceğini savunarak Râzî taraftarlığı yapmasının yanı sıra Şâfiî mezhebini de desteklemiştir. Bu durum, İbn Abdülcebâr'daki Râzî savunusunun, mezhebi aidiyetini gölgede bıraktığını göstermektedir. İkinci bir ihtimal, İbn Abdülcebâr'ın her zaman kendi görüşlerini serdetmekten ziyade, Râzî'nin verebileceği muhtemel cevapları ortaya koymayı hedeflemesidir.

İbn Abdülcebâr, *el-Muhâkemât* mukaddimesinde sebep-i teliften söz etmiştir. Söz konusu sebep-i teliften hareketle eserin iki farklı özelliği ortaya çıkmaktadır. Bunlar, reddiye ve muhakeme özellikleridir. Mukaddime ve eserin geneli dikkatle incelendiğinde *el-Muhâkemât*'ın esasında Aksarâyî'ye yönelik bir reddiye olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Abdülcebâr, alan ve tür fark etmeksizin Aksarâyî'nin Râzî'ye yönelttiği bütün itirazları geçersiz sayma girişiminde bulunmuş ve bu itirazlara cevap vermiştir. *el-Muhâkemât* isimlendirmesinden hareketle hakemlik görünümünde olan bu eser, Aksarâyî'nin itirazları söz konusu olduğu zaman bir reddiye hüviyetindedir. Bu açıdan İbn Abdülcebâr'ın, Aksarâyî'nin itirazlarına karşı objektif olamadığı tespit edilmiştir. İbn Abdülcebâr, her ne kadar mukaddimede insaf ölçüsünde muhakemelerde bulunacağını ifade etmiş olsa da pratikte bunu gerçekleştirmemiştir.

el-Muhâkemât'ın reddiye özelliği yalnızca Aksarâyî'nin itirazlarına yöneliktir. Nitekim İbn Abdülcebbâr, eserin mukaddimesinde, Râzî'nin Zemahşerî'ye yönelik itirazlarına da zaman zaman cevaplar verdiğini bildirmiştir. Yaklaşık otuz muhakemenin ardından İbn Abdülcebbâr'ın Zemahşerî cihetinden Râzî'ye cevaplar verdiği tespit edilmiştir. İbn Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'ye yönelik sert eleştiri ve üslûbu, Zemahşerî ve Râzî arasındaki muhakemelerde görülmemektedir. Zira o, Zemahşerî ve Râzî arasındaki muhakemelerinde Zemahşerî cihetinden dile getirdiği muhakemeleri alternatif yorumlar olarak sunmuştur. Ancak Râzî ve Aksarâyî arasındaki muhakemelerde Aksarâyî'nin itirazlarını kesin ve sert bir üslûpla reddetmiştir. İkinci bölümde incelenen muhakemeler içerisinde İbn Abdülcebbâr'ın Zemahşerî cihetinden verdiği birkaç cevaba da yer verilmiştir. Farklı disiplinleri ilgilendiren söz konusu otuz muhakeme müstakil çalışmalara konu edilebilir.

İbn Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'ye yönelik eleştirilerinde tahrif iddiaları dikkat çekmektedir. İbn Abdülcebbâr yaklaşık on muhakemede, Aksarâyî'nin, Râzî'nin şerhinden alıntı yaparken tahrifatta bulunduğunu, itirazında haklı çıkmak maksadıyla Râzî'nin ifadelerinde değişiklikler yaptığını bildirmiştir. Bu durum -tahrif iddiaları doğru kabul edildiği takdirde- İbn Abdülcebbâr'ın elini Aksarâyî'nin itirazlarına karşı güçlendirmektedir.

İbn Abdülcebbâr'ın Aksarâyî'ye yönelik itirazlarında dikkat çeken bir diğer husus ise Râzî'yi anlama sorunudur. Zira İbn Abdülcebbâr'a göre Aksarâyî Râzî'yi birçok yerde tam anlamıyla anlamamış, buna bağlı olarak geçersiz itirazlarda bulunmuştur. İbn Abdülcebbâr bu gibi yerlerde Râzî'nin şerhteki asıl muradını izah etmekle yetinmiştir.

İbn Abdülcebbâr, *el-Muhâkemât*'tan sonra *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı müstakil bir çalışma telif ederek *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğine şerh türünden bir eserle de katkıda bulunmuştur. Bu eserin en dikkat çekici özelliği İbn Abdülcebbâr'ın tahkik tavrıdır. Zira o, kendisinden önceki şârih ve muhaşşîlerin görüşlerini düzenli bir şekilde takip etmiş ve yer yer *el-Muhâkemât*'a da başvurarak kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Bir diğer dikkat çekici özelliği ise *el-Muhâkemât* ile aralarındaki tavır farklılığıdır. Zira İbn Abdülcebbâr, Aksarâyî'nin *el-Muhâkemât*'ta eleştirdiği bazı görüşlerini *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ta olduğu gibi kullanmıştır. *el-Muhâkemât* ve *Hâşiyetü'l-Keşşâf* arasındaki söz konusu tavır farklılığı müstakil çalışmalara konu edilmeli; *el-Keşşâf* literatüründe muhakeme ve şerh türleri arasındaki farklılıklar detaylı bir şekilde incelenmelidir.

el-Muhâkemât telif türü olarak çok yönlü bir eserdir. Zemahşerî'nin ifadelerine yönelik açıklayıcı değerlendirmeleriyle bir şerh; Râzî'nin şerhine yaptığı izahlarla bir şerh hâşiyesi; Aksarâyî'nin bütün itirazlarını geçersiz sayma girişimiyle bir reddiye; Râzî'nin Zemahşerî'yi tenkit ettiği konulardaki hakemliğiyle bir muhakeme ve doğrudan Kur'ân metnine yönelik yorumlarıyla da bir tefsir niteliğindedir.

Bazı tarih ve tabakât türü eserlerde Abdülkerim b. Abdülcebbâr'ın *el-Muhâkemât*'taki muhakemelerine cevaplar verildiği nakledilmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, Arabzâde'ye ait *eş-Şekâ'ik Haşiyesi*'ne dayanarak, Şeyh Bedreddin es-Simâvî'nin *el-Muhâkemât*'a cevap niteliğinde bir eser telif ettiğini aktarmıştır. Yine Sehâvî, Nüveyhiz ve Habeşî, Buhârî Şârihi Bedreddin Mahmud el-Aynî'nin *el-Keşşâf*'a haşiyeye yazdığını kaydetmiştir. *el-Muhâkemât*'ın birinci versiyonunu temsil eden iki farklı nüsha üzerinde Şeyh Bedreddin'e ve Aynî'ye ait olduğu düşünülen bazı ta'likler tespit edilmiştir. Söz konusu bu ta'likler, *el-Keşşâf* şerh-hâşiyeye geleneği kapsamında Zemahşerî, Râzî, Aksarâyî ve İbn Abdülcebbâr arasındaki tartışmaların bir devamı mahiyetinde incelenmelidir. Şeyh Bedreddin ve Aynî'ye ait ta'liklerin *el-Muhâkemât*'ın ikinci versiyonunu da tetiklemiş olması muhtemeldir. Bir diğer deyişle, İbn Abdülcebbâr, Şeyh Bedreddin ve Aynî'nin ta'liklerdeki itirazlarını dikkate alarak *el-Muhâkemât*'ı ikinci bir defa telif etmiş olabilir. Bu iddianın sıhhati için ta'liklerin, birinci ve ikinci versiyon doğrultusunda detaylı incelemelere tabi tutulması gerekmektedir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde *el-Muhâkemât*'taki ulûmu'l-Kur'ân muhakemeleri incelenmiştir. Ulûmu'l-Kur'ân'a dair yaklaşık 21 adet muhakeme tespit edilmiştir. Bu muhakemelerin *el-Muhâkemât*'taki diğer muhakemelere oranı %8 civarındadır. Zemahşerî'nin tefsirinde ve Râzî'nin şerhinde ulûmu'l-Kur'ân'a dair daha fazla malumat bulunmaktadır. Bu çalışmada yalnızca *el-Muhâkemât*'a konu edilenler incelenmiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân muhakemelerine yönelik incelemeler neticesinde İbn Abdülcebbâr'ın, Aksarâyî'nin itirazlarına verdiği cevaplarda farklı yönelimler tespit edilmiştir. Mesela vahyin rûhânî bir yolla alınıp alınamayacağına dair tartışmada Aksarâyî, vahyin rûhânî bir yolla alınamayacağını ve vahyin işitilen söz ve kelimelerden müteşekkil olması gerektiğini savunmuştur. İbn Abdülcebbâr ise Aksarâyî'ye karşı Allah'ın kudretine vurguda bulunarak vahyin rûhânî bir yolla alınacağını mümkün olduğunu savunmuştur. Ayrıca Aksarâyî'nin ulûmu'l-Kur'ân sahası içerisindeki itirazını

İbn Abdülcebbâr'ın kelâmî bir düzlemde cevaplaması onun muhakemelerdeki farklı bir yöntemini göstermektedir. Yine Kur'ân'ın ve Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine intikali meselesinde de ulûmu'l-Kur'ân sahasından kelim sahasına bir geçiş tespit edilmiştir. Ancak burada İbn Abdülcebbâr'ın argümanlarındaki farklılaşma tartışma konusudur. İbn Abdülcebbâr, mushafın hacminin bulunduğunu ileri sürerek Hz. Peygamber'in kalbine intikalini mümkün bulmamıştır. Allah'ın emri ve kudretiyle Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbine *tedâhül* etmesini ise mümkün bulmuştur. Ancak Allah'ın emri ve kudretiyle Kur'ân'ın hatta mushafın dahi peygamberin kalbine intikali mümkün olabilir. Böylelikle bazı argümanlarını daha aklî ve gerçekçi bir zeminde dile getiren İbn Abdülcebbâr, bazılarını da Allah'ın kudret ve azametine vurguda bulunarak dile getirmiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân'a dair muhakemelerdeki dikkat çekici bir diğer husus ise konuların derinlemesine tartışılmış olmasıdır. Söz konusu tartışmalarda müelliflerin tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerdeki açıklamaları aştığı görülmektedir. Mesela, Fâtiha sûresinin Mekkîliği-Medenîliği meselesi bu kabilden bir tartışmadır. Nitekim Râzî birtakım argümanlardan hareketle Fâtiha sûresinin Mekkîliğini savunmuştur. Aksarâyî ise, Fâtiha sûresinin Mekkî mi Medenî mi olduğu tartışmasına müdahil olmadan Râzî'nin zikrettiği gerekçeleri ihtilaflı ve geçersiz bulmuştur. İbn Abdülcebbâr ise bu itirazlara Râzî zaviyesinden bakarak cevap vermiş ve istidlâllerin yerinde olduğunu belirtmiştir. Bu tartışmanın asıl odak noktası Fâtiha sûresinin Mekkîliği veya Medenîliği meselesi değil, Râzî'nin argümanlarının tutarlı olup olmadığıdır. *el-Muhâkemât*'ta bu tür muhakemelere sıkça rastlanmaktadır.

Diğer taraftan, müelliflerin, argümanların sıhhatini tartışmaktan ziyade doğrudan tartışmalara dahil oldukları tespit edilmiştir. Zemahşerî bir ulûmu'l-Kur'ân kaidesini, Aksarâyî ise *tağlîb* sanatını ve *siyâk-sibâk* gibi faktörleri esas alarak Bakara 21'in Mekkî olduğuna hükmetmiştir. Râzî, Zemahşerî'nin dikkate aldığı kaideyi bazı nedenlerden dolayı sorunlu bulduğu için, İbn Abdülcebbâr ise Aksarâyî'nin *tağlîb* sanatına ve *siyâk-sibâka* dair zikrettiği gerekçeye itibar etmediği için Bakara 21'in Medenî olduğuna hükmetmiştir.

Sonuç olarak, *el-Muhâkemât*'ta Kur'an ilimlerine dair bazı yüzeysel tartışmalar, daha önceki eserlerden alıntılar ve özgün olmayan açıklamalar bulunsa da ekseriyetle literatüre ve tartışma geleneklerine katkı sağlayacak izahlar, itirazlar ve değerlendirmeler

serdedilmiştir. *el-Muhâkemât*'ın farklı disiplinlerden müstakil çalışmalara konu edilmesi gerektiği gibi, Râzî'nin *Şerhu müşkilâti 'l-Keşşâf*'taki tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân'a yönelik izahları ve Aksarâyî'nin *el-İ'tirâzât*'taki Râzî'ye yönelik yöntemsel itirazları müstakil çalışmalarda incelenmeyi hak etmektedir. Muhtevaya yönelik müstakil çalışmalardan önce ise söz konusu metinlerin, Şeyh Bedreddin ve Aynî'ye ait ta'liklerle beraber tenkitli neşirleri elzemdir.



KAYNAKLAR

- Abay, Muhammet. “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”. 167-194. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Abay, Muhammet. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler”. *Divan*, 249-303.
- Abdülkerim b. Abdulcebbâr. *Hâşiyetü Abdülkerîm ale'l-Keşşâf*. Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 296.
- Abdülkerim b. Abdulcebbâr. *Hâşiyetü Abdülkerîm ale'l-Keşşâf*. Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 296, 1a-289a.
- Abdülkerim b. Abdulcebbâr. *Muhâkemâtü Abdilcebbârzâde beyne Hâşiyeti Kutbiddîn er-Râzî ale'l-Keşşâf ve beyne İ'tirâzâtı Cemâleddîn el-Aksarâyî*. Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 24.
- Abdülkerim b. Abdulcebbâr. *el-Muhâkemât (Şeyh Bedreddin'in ta'likleri içinde)*. Mekke-i Mükerreme Kütüphanesi, Tefsir, 43.
- Abîd, Muhsin Muhammed-Abdülmeccîd, Ammâr Abdülkerim. “Ahkâmu't-talâk fî hâşiyeti Abdülkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf min hilâl sûreti'l-Bakara”. *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 19 (2023).
- Aksarâyî, Cemâleddîn Muhammed. *el-İ'tirâzât elletî evrede el-İmâm Cemâleddîn el-Aksarâyî alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-İmâm Kutbiddîn er-Râzî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 242.
- Aydın, Mustafa. “Zemahşerî'nin el-Keşşâf Mukaddimesinde Değişiklik Yaptığı İddiasının el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyelerine Yansımaları”. *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. ed. Ömer Aslan-Abdullah Pakoğlu. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal. II Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekîr İbnü't-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed 'Isâm el-Kudât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bayer, İsmail. “Yüzyılları Aşan Tartışma: Abdülkerîm b. Abdulcebbâr Hakemliğinde; Zemahşerî, Kutbuddîn er-Râzî ve Cemâleddîn el-Aksarâyî Arasındaki Tefsir Tartışmaları”. *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet) Tam Metin Kitabı*. ed. Mehmet Sami Yıldız vd. 424-444. Konya: Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017.

- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Beğâvî: Me'âlimü't-tenzîl*. Riyâd: Dârü't-tayyibe, 2006.
- Boyalık, M. Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Boyalık, M. Taha. "Haydar el-Herevî'nin I. Mehmed'e İthaf Ettiği el-Keşşâf Şerhi'nin Tespiti ve Eserin Literatür, Biyografi ve Tarih Alanlarında Sunduğu Veriler". *Osmanlı Araştırmaları* 54 (2019).
- Boyalık, M. Taha. "Kutbüddin eş-Şirâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 101-118.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf'ı". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/2 (2019), 139-160.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsirde Şerh-Hâşiye Geleneği". *Tefsir Tarihi*. ed. Ali Rıza Gül-Muhammed Ersöz. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*. I-III Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937.
- Cebr, Muhammed Halefullah-İlvân, Safâ Ca'fer. "Mefhûmu'l-İstihzâ' ve'n-Nifâk fî Hâşiyeti Abdilkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf". *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 19 (2023).
- Celâlüddin Abdurrahman b. Ömer, Bulkînî. *Mevâki'u'l-ulûm fî mevâki'i'n-nucûm*. nşr. Enver Mahmûd el-Mursî Hattâb. Tanta: Dâru's-sahâbe li't-türâs, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 36. Basım, 2020.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fadîle, ts.
- Çalışkan İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, II., 2017.
- Çiçek, Mehmet. "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökçir vd., 2011.
- Çiçek, Mehmet. *Müfessir Olarak Ali Kuşçu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2021.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müellifleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonun*

- Kadar*). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 61. Basım, 2017.
- Demirel, Cumhur. “Kur’ân’ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekkî-Medenî”. *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 35-54.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*. Dimaşk: Dârü’l-gavsânî li’l-dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 2008.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusûf el-Endelûsî. *el-Bahru’l-muhît*. nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü’l-fıkr, 2010.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ebü’l-Ferec Cemalüddin, İbnü’l-Cevzî. *Nevâsihu’l-Kur’ân*. nşr. Muhammed Eşref Ali el-Milbârî. Medîne-i Münevvere: el-Mektebetü’l-Arabiyye, 1984.
- Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, İbnü’l-Cezerî. *en-Neşr fî kirâ’âtî’l-aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ’. Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmiye, ts.
- (Edirnevî), Ahmed b. Muhammed el-Ednevi. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî. Medîne-i Münevvere: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1997.
- Evren, Heybetullah. *Neshin Tarihi Süreçteki Gelişiminin Mensûh Âyetlerin Niceliğine Etkisi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Görkaş, İrfan. *Cemâleddin Aksarâyî’nin Hayatı-Eserleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Güney, Ahmet Faruk. “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”. *Divân İlmî Araştırmalar* 18 (2005), 193-244.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu’s-şürûh ve’l-havâşî: Mu’cemü şâmili’l-esmâ’il-kütubi’l-meşrûha fî’t-türâsi’l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ*. Ebûzabî: el-Mecmau’s-sekâfî, 2004.
- Hamd, Vurûd Bâsim-Şelâl, Salâh Ahmed. “Hâşiyetü’l-Keşşâf li-Abdilkerim b. Abdilcebbâr et-Tebrîzî (Sûretü’l-bakara mine’l-âye 55 ilâ’l-âye 59 enmûzecen)”. *el-Mecelletü’l-düveliyye li’l-ulûmi’l-insâniyye ve’l-ictimâiyye* 36 (2022), 35-48.
- Herevî, Burhânüddin Haydar el-. *Şerhu’l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah,

- Hüseyin, Şehîd Hüseyin-Matrûd, Muhammed Ma'yûf. "Hâşiyetü Abdilkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf min kavlihî: (ve'l-murâdu bi'l-istifhâm) ilâ kavlihî: (ve ma'na'l-'ilm: el-ma'rife) (dirâse ve tahkîk)". *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 16 (2022).
- İbn Cüzeyy, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. nşr. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- İbn Fehd, Necmeddin. *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*. nşr. Abdülkerim Ali el-Bâz. 5 Cilt. Mekketü'l-mükerreme: Merkezü ihyâi't-türâsîl-islâmî, 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Molla Abdülkerim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/239. TDV Yayınları, 2020.
- Îsâvî, Sabâh 'Îd Muhammed el-' - Zeydî, İsmâîl Muhallaf Hıdır ez-. "Tahkîku bidâyeti sûreti'l-Bakara min hâşiyeti'l-imâm Abdilkerim et-Tebrîzî alâ tefsîri'l-Keşşâf". *el-Mecelletü'l-düveliyye li'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 37 (2022).
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerefeddin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. I-II Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1941.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. nşr. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaût-Sâlih Sa'dâvî Sâlih. I-VI Cilt. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kattân, Mennâ el-. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 35. Basım, 1998.
- Kaya, Mesut. "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mü'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. I-XIII Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- Koç, Mehmet Akif (ed.). *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi (El Kitabı)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Lâmî, Akîl Rahîm el-Temîmî, Abdurrahman İsmail Halîl et-. "es-Sinâetü'n-nahviyye ve'l-manâ fî kitâbi'l-Muhâkemât li-Abdülkerîm et-Tebrîzî". *Mecelletü'l-adâb* 121 (2017).

- Lâmî, Akîl Rahîm-Temîmî, Abdurrahman İsmail Halîl et-. “Mebâhis nahviyye fî kelimi'l-Arabiyye fî kitâbi'l-Muhâkemât li-Abdilkerîm et-Tebrîzî”. *Mecelletü'l-adâb* 118 (2016).
- Lane, Andrew J. *A Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Leknevî, Abdülhay el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Dârü's-saâde, 1906.
- Maden, Şükrü. “Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 241-273.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Maden, Şükrü. “Tefsirde Şerh Hâşîye ve Ta'lika Literatürü”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* III/I (2014), 183-220.
- Makrîzî, Takıyüddin Ahmed b. Ali el-. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Âta. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, 1997.
- Mertoğlu, M. Suat. “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsiri Literatürüne Toplu Bir Bakış: Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 9-66.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân*. nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1971.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü târîhi'l-Arâbî, 2002.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*. II Cilt. Beyrut: Müessesetü nüveyhiz es-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.
- Öz, Mustafa. “Cemâleddin Aksarâyî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özer, Süleyman. *Cemâleddin Aksarâyî ve Tefsir Risâlesi (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Rapoport, Michael A. “Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî Sünnî miydi Şîî miydi? Biyobibliyografik Kaynaklar Üzerine Bir Araştıma”. çev. Elif Acar. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/2 (2019), 113-137.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihi'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1981.
- Râzî, Kutbüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî. *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 146.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Ebu Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 2002.
- Salih, Suphi es-. *Kur'ân İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Râzî, Kutbüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/485-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Sehâvî, Şemseddin. *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrû's-Semerkandî*. nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Zekerîyyâ Abdülmecîd en-Nûtî. III Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Şuayb el-Arnaûtî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr: Hâşiyetü's-Suyûtî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ, 1424.
- Süleyman, Recâ' Hammâd-Halîfe, Ekrem Abd. "Hâşiyetü Abdilkerim et-Tebrîzî ale'l-Keşşâf (Mana'l-hâşîye ve nemâzic muhtâre mine't-tahkîk)". *Mecelletü'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 17 (2022).
- Şelâl, Salâh Ahmed-Hamd, Vurûd Bâsim. "Hâşiyetü'l-Keşşâf li-Abdilkerim b. Abdilcebbâr et-Tebrîzî (Sûretü'l-Bakara mine'l-âye 60 ile'l-âye 69) dirâse ve tahkîk". *Mecelletü midâdi'l-âdâb*.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî. Dârü hicr, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1395.
- Temîmî, Abdurrahman İsmail Halîl et-. *el-Muhakemât li Abdilkerîm b. Abdilcebbâr et-Tebrîzî: Dirâse nahviyye meâ tahkîki'l-kitâb*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Çandarlı Vezir Ailesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974.
- Vassie, R. A. *A Classified Handlist of Arabic Manuscripts acquired since 1912: Voll II, Qur'anic Sciences and Hadith*. London: The British Library, 1995.

Yüksek, Muhammed İsa. “Mekkî-Medenî Ayrımında Hitap Kriterinin Bağlamı”. *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -I- Kur’ân İlimleri ve Tefsir*. ed. Hidayet Aydar - vd. I/485-500. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Zehebî, Şemseddin Ebû. *el-Fihrisü’ş-şâmil li’t-türâsi’l-Arabiyyi’l-İslâmiyyi’l-mahtût: Ulûmü’l-Kur’ân: Mahtûtâtü’t-tefsîr ve Ulûmih*. Ammân: Müessesetü Âli’l-beyt, 1989.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (metin-tercüme)*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*. nşr. Ebü’l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dârü’l-hadîs, 2006.

Zeydî, İsmâîl Muhallaf Hıdır-İsâvî, Sabâh ’Îd Muhammed el-’. “el-İmâm Abdülkerim et-Tebrîzî hayatuhû ve nemâzic min hâşiyetihî alâ tefsîri’l-Keşşâf dirâse ve tahkîk”. *Mecelletü midâdi’l-âdâb*.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü’l-İrfân fî ulûmi’l-Kur’ân*. nşr. Ahmed b. Ali. Kahire: Dârü’l-hadîs, 2017.

EKLER

Ek-1: *el-Muhâkemât*'taki Kur'ân ilimlerine dair muhakemelerin sıraları, ilk ifadeleri, varak numaraları ve türleri.

Muhakeme Türü	Varak Numarası	Muhakemedeki İlk İfade	Muhakame Sırası	
Vahiy	5a	إن قوله فلا يكون من الملك سماع للكلمات...	2	1
Vahiy	6a	إن هذا القول لا يضره...	5	2
Muhkem-Müteşâbih	4a(bk.)	إن مراد الشارح إفادة الجمع بين الكلامين...	6	3
Mekkî-Medenî	9a	عن الأول إن الدلائل المذكورة...	9	4
Esmâu's-Süver	10a	عن الأول إن عدم جواز إطلاق لفظ الجزء...	10	5
Kırâat	31b	كلام المعترض ههنا موجه...	36	6
Hurûf-i Mukattaa	34a	إن مراد الشارح من قوله...	40	7
Münâsebâtü'l-Kur'ân	46b	إن كون الغرض من الجملتين...	55	8
Mekkî-Medenî	58a	إن قطع المصنف بصحة القولين...	95	9
Î'câzü'l-Kur'ân	65a	عن الأول إن جعل مثله صفة لسورة...	102	10
Î'câzü'l-Kur'ân	67a	إن منع الخصم ههنا غير ملتفة إليه...	105	11
Mekkî-Medenî	67b	إن الحمل على التغليب مع أنه خلاف الظاهر...	107	12
Kıyasu'l-Kur'ân	77b	إن الخطاب إذا كان مع النبي...	121	13
Vahiy	105a	إن التنزيل على القلب...	162	14
Kırâat	122a	في الجواب عن الأول...	185	15
Nâsih-Mensûh	124b	إن كونها مبهمة يفهم من قول الشارح...	188	16
Nâsih-Mensûh	158a	إن المراد بجميع الأمكنة...	218	17
Nâsih-Mensûh	160a	إن اتفاق الحنفية...	221	18
Esbâb-ı Nüzûl	165a	إن مراد الشارح أن الآية لا بد...	233	19

Kıṣasu'l-Kur'ân	168a	إن المراد بالحال القصة...	240	20
Esbâb-ı Nüzûl	180b	إن مراد الشارح هو أن الروايات...	245	21



Ek-2: Birinci ve ikinci versiyon arasındaki bazı önemli farklılıklar.

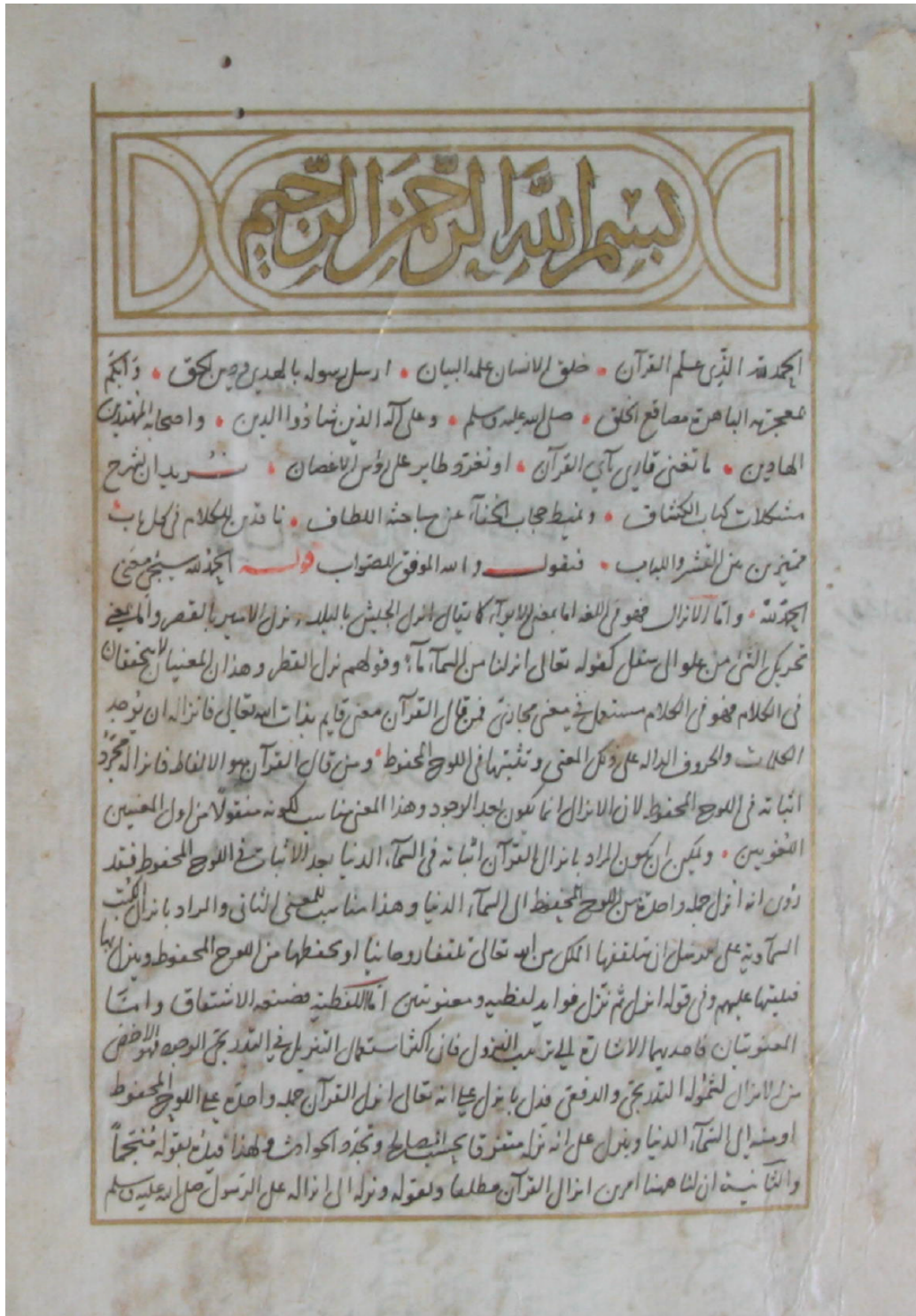
	1. VERSİYON (RİSÂLE)	2. VERSİYON (SAHİFE)
Versiyonlara işaret eden ibâre	Yok	Var
Sultana ithâf	Yok	Var
Şeyh Bedreddin es-Simâvî'nin Ta'likleri	Var	Yok
Bedreddin el-Aynî'nin Ta'likleri	Var	Yok
Aksarâyî'ye yöneltilen ağır sözler	Var	Yok
Tashîhât	Yok	Var
Tarih	Hicri 771, 791	Hicri 816, 820
Yer	Malatya (istinsâh)	Bursa (telîf)

Ek-3: Çalışmada kullanılan nüshalar:

Cemâleddin el-Aksarâyî, *el-İ'tirâzât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, nr. 24, vr. 3b-4a (ilk muhakeme).







ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mustafa	AYDIN	
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça (Yökdil: 92.50)	İngilizce (Yökdil: 81.25)	
Eğitim Durumu	Başlama	Bitirme	Kurum Adı
Lisans	2016	2021	Kocaeli Üniversitesi
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurumlar	Başlama	Ayrılma	Kurum Adı
	2022 (Şubat)	2023 (Kasım)	Harran Üniversitesi
	2023 (Kasım)	Hâlen	Kırklareli Üniversitesi
Yayınlar	1- El-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi (Kitap Değerlendirmesi), <i>İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, 51(2024): 190-195. 2- “Zemahşerî'nin el-Keşşâf Mukaddimesinde Değişiklik Yaptığı İddiasının el-Keşşâf Şerh ve Haşiyelerine Yansımaları”, <i>Bütün Yönleriyle Zemahşerî</i>, ed. Ö. Aslan-A. Pakoğlu, Sivas: Cumhuriyet Üni., 2023, 355-367. 3- “İbn Haldun'un Özgün Asabiyet Düşüncesi ile Yığından Topluma Geçiş”, İlamer Öğrenci Sempozyumu IX(Geçmişten Günümüze İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi), 25-26 Nisan 2019, Ankara.		
Diğer:			
İletişim (e-Posta):			
	Tarih	28.05.2024	
	İmza		
	Adı, Soyadı	Mustafa AYDIN	

