



Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

KEŞŞÂF TEFSİRİ’NİN KUR’AN İLİMLERİ YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

Hazırlayan
Recep Orhan Özel

Danışman
Prof. Dr. İshak Yazıcı

Doktora Tezi

Samsun, 2012

Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

KEŞŞÂF TEFSİRİ’NİN KUR’AN İLİMLERİ YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

Hazırlayan
Recep Orhan Özel

Danışman
Prof. Dr. İshak Yazıcı

Doktora Tezi

Samsun, 2012

KABUL VE ONAY

Recep Orhan ÖZEL tarafından hazırlanan “Keşşâf Tefsiri’nin Kur’an İlimleri Yönünden İncelenmesi” başlıklı bu çalışma, __/__/__ tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: _____

Üye: _____

Üye: _____

Üye: _____

Üye: _____

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

____/____/____
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Müdür

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Doktora çalışmasında, proje aşamasından sonuçlanmasına kadarki süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet ettiğimi, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

29 /06 /2012

Recep Orhan Özel

ÖZETLER

a) ÖZET

Öğrencinin Adı-Soyadı	Recep Orhan ÖZEL
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Danışmanın Adı	Prof. Dr. İshak Yazıcı
Tezin Adı	“Keşşâf Tefsiri’nin Kur’an İlimleri Yönünden İncelenmesi”

Bu araştırmada, Keşşâf Tefsiri, Kur’an İlimleri yönünden incelenmiştir. Kur’an İlimleri’nin önemli bir kısmı, dil ilimleri ile ilgilidir. Keşşâf Tefsiri, Kur’an’ın dil ve üslup özelliklerini ortaya koymadaki üstün başarısı dolayısıyla tercih edilmiştir.

Araştırmamız, üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kur’an İlimleri, kavram ve muhteva olarak incelemeye tabi tutulmuştur.

İkinci bölümde, müellif Zemahşeri, değişik yönleriyle tanıtılmış ve başta Divan’ı olmak üzere, kendi kaleme aldığı diğer eserlerden yararlanılarak, Zemahşeri biyografisine katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, Keşşâf Tefsiri, Kur’an İlimleri arasında yer alan, Muhkem-Müteşabih, Hurûf-u Mukattaa, Tekrar, Müşkil, İ‘caz ve Mecaz konuları çerçevesinde incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Ele alınan bu başlıkların, Keşşâf Tefsiri’nde ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Bu sebeple, Kur’an İlimleri içinde yer alan diğer konular kapsam dışı bırakılmıştır.

Sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca elde edilen veriler, değerlendirilmiştir.

Araştırmaya göre, Keşşâf Tefsiri'nin, dil ilimleri açısından son derece zengin bilgilere sahip olduğu görülmüştür. Tefsirin tamamından elde edilen örneklerin ve yapılan değerlendirmelerin, özel konulu Kur'an İlimleri'ne ve bu alanda okutulan derslere önemli veriler sağlayacağı anlaşılmıştır. Ayrıca, araştırmada sunulan bilgilerin, Kur'an'ın dil ve üslubunu tanımada ve karşılaşılan anlama problemlerini aşmada okuyucuya oldukça yardımcı olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zemahşeri, Kur'an İlimleri, Keşşâf, Muhkem-Müteşabih, Hurûf-u Mukattaa, Mecaz, Mucize, Tekrar, Müşkil.

b) ABSTRACT

Student's Name and Surname	Recep Orhan ÖZEL
Department's Name	Basic Islamic Sciences
Name of the Supervisor	Prof. Dr. İshak Yazıcı
Name of the Thesis	“Anylizing the Kashshaf Commentary from the point of view of Qur’anic sciences”

In this study, Kashshaf Commentary was studied in terms of the Qur’anic sciences. Kashshaf Commentary was chosen for its highly accomplished success in showing linguistics and stylistic features of Qur’an.

Our study consists of three main chapters. In the first chapter, the sciences of Qur’an were studied as concept and content.

In the second chapter, author Zamakshari was introduced with his different perspectives and his biography was tried to be contributed through using primarily his diwan and other books penned by himself.

In the third chapter, Kashshaf Commentary was studied and evaluated under the category of Muhkamah-Mutashabih, Al-Muqattaat, repetitions, Mushkil, and i’jaz and metaphors which are among the Qur’anic sciences. It was noticed that studied topics were the highlighted ones in Kashshaf Commentary. As a result of that, other topics which are among the Quranic sciences have been left out. As a conclusion, obtained data during the research were evaluated.

As a result of the research, it has been realized that Kashshaf Commentary contains high amount of information by means of linguistics and all obtained examples and evaluations from the tafseer will contribute to Qur’anic sciences and provide necessary

data to the lessons taken in this field. Moreover, It has been noticed that the data provided during the study will assists in recognizing the language and style of Qur'an and to overcome problems in understanding Qur'an.

Key words: Zamakhsharî, Qur'anic sciences, Kashshaf, Muhkamah-Mutashabih, Al-Muqattaat, Metaphors, Miracle, Repetitions, Mushkil.

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim, okunmak ve anlaşılacak için gönderilmiş ilahi bir kitaptır. Kur'an'ın birçok yerinde insanlar sürekli, ayetler üzerinde düşünmeye, akletmeye ve anlamaya davet edilmiştir. Buna karşın ayetlerin ifade ettiğı hakikatlere kulak tıkamak ve onları anlamaya yanaşmamak yerilmiş, göz, kulak, akıl, kalp gibi araçların amaca uygun kullanılmaması da şükürsüzlük olarak değerlendirilmiştir.

Kur'an'ın bu teşvik ve yönlendirmeleri sonucunda Müslümanlar, asr-ı saadetten bu güne değin Kur'an üzerine yoğun fıkri mesailer harcamıştır. Bizzat Kur'an'ın Hz. Peygambere verdiği "tebyin" yetkisiyle başlayan süreç, ilerleyen zamanlarda duraksamamış hatta büyük bir hızla artarak devam etmiştir. Vahyin keyfiyeti ve Hz. Peygambere (a.s) nüzulü, yazılması, çoğaltılması, okunması ve tabii muhtevası sayısız araştırmanın konusunu teşkil etmiştir. İlmi disiplinlerin teşekkülü ile birlikte fakihler, edipler, mütekellimler, müfessirler, dilciler Kur'an deryasına dalmışlar ve oradan bilgi ve kabiliyetleri ölçüsünde "dürr-ü yetimler" çıkarmışlardır.

Kur'an'ın nüzulü "anlaşılacak" amacına matuf olmasına rağmen tarihsel süreç, anlama işleminin çok yalın ve sade bir biçimde yürütülemeyeceğini de ortaya koymuştur. Yegâne otorite Hz. Peygamber'in (a.s) ve vahyin nüzulüne tanık olan sahabenin vefatı, nüzul ortamından uzaklaşma, farklı kültür ve inançlarla temaslar, ortaya çıkan yeni soru ve sorunlar gibi daha birçok faktör Kur'an'ı anlama problemlerini beraberinde getirmiştir. Bu meyanda "sahih anlama" ulaşma, başta müfessirler olmak üzere İslam âlimlerinin yegâne hedefi olmuştur. Artık tefsirde Kur'an'ın özünü ve ruhunu koruyacak, mümkün olduğunca da objektif olacak bazı esasların belirlenmesini gerektirmiştir. Bu gereklilik, Kur'an'ın keyfi ve usulsüz yorumlanması ile kendini daha güzel ortaya koymuştur. Böylece âlimler erken dönemlerden itibaren "Kur'an İlimleri" adı altında Kur'an'ı tanıma ve tefsir etme kriterleri vaz' etmişlerdir. Ortaya konan ilke ve esaslar sadece müstakil "Ulûmu'l-Kur'an" eserlerinde ele alınmamış, tefsir işleminin pratiğe döküldüğü tefsir kitaplarında da yeri geldikçe işlenmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v) ardından bugüne değin gelen uzunca sürede tefsir faaliyetleri aksamadan devam ederken Kur'an ilimlerine olan ihtiyaç da buna paralel şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla "Kur'an'ı anlama ve yorumlamayı nasıl gerçekleştirebiliriz?"

sorusu, dün olduğu gibi, tefsir faaliyetlerinin halen sürdüğu bugün için de güncelliğini korumaktadır. Öyle anlaşıyor ki bu soru gündemde kalmaya devam edecektir.

Kur'an İlimleri denilince öncelikle akla bu alanda telif edilmiş müstakil eserler gelse de bizzat Kur'an tefsirleri de en az onlar kadar yüksek kaynak değeri taşımaktadır. Çünkü müfessirler, Kur'an'ı baştan sona tefsir ederken Kur'an İlimleri alanındaki birikim ve yaklaşımlarını da ortaya koymak durumundadırlar. Bu nedenle Mushaf tertibi üzere yapılan tefsirler, Kur'an İlimleri sahasında dile getirilen usul ve yöntemlerin uygulamadaki yerini göstermesi açısından ihmal edilmemesi gereken bir alan olarak görülmelidir.

Biz de bu çerçevede, geleneksel tefsir mirası içinde ciddi bir konumu haiz Keşşâf Tefsiri'ni incelemenin uygun olacağını düşündük. Kur'an İlimleri içerisinde gerek dil ilimlerinin önemli bir yerinin olması gerekse müellif Zemahşeri'nin bu alanda temayüz etmiş bir şahsiyet olarak kabulü böyle bir konuyu seçmemizin temel amili olmuştur.

Kur'an İlimlerinin, tek bir çalışmanın içine sığdırılamayacak kadar geniş bir muhteveya sahip olduğunun farkındayız. Bu nedenle çalışmada bütün Kur'an İlimleri bahislerini ele alma amacı güdülmemiş ve Keşşâf Tefsirinde ön plana çıkarılan bahisler üzerinde durulmuştur. Üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde genel olarak Kur'an İlimleri'nin tarihsel süreci ele alınmış, ikinci bölümde Zemahşeri ve tefsiri birçok açıdan incelenmiş üçüncü bölümde ise, muhkem-müteşabih, hurûf-u mukattaa, müşkil, tekrar, i'caz ve mecaz bahisleri Keşşâf özelinde irdelenip değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın bu noktaya gelmesinde değerli katkılarını esirgemeyen başta danışman hocam sayın Prof. Dr. İshak Yazıcı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Mehmet Okuyan ve Yrd. Doç. Dr. Recep Gün'e, önerilerinden ziyadesiyle yararlandığım Doç. Dr. Yaşart Kurt'a ve Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza Ayar'a şükranlarımı arz ederim.

Recep Orhan Özel
Amasya – Mayıs 2012

İÇİNDEKİLER

ÖZETLER.....	i
ÖZET.....	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
Araştırmanın Yöntemi.....	2
Araştırmanın Kaynakları	3

1. BÖLÜM

KUR'AN İLİMLERİ

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	4
1.1.1. Ulûmu'l-Kur'an / Kur'an İlimleri Kavramı	4
1.1.2. Sözlük Anlamı	4
1.1.3. Terim Anlamı.....	9
1.1.4. Ulûmu'l-Kur'an ve Usûlü't-Tefsir İlişkisi.....	11
1.2. KUR'AN İLİMLERİ'NİN KONUSU	15
1.2.1. Kur'an İlimleri İçinde Dil İlimlerinin Yeri	15
1.2.2. Kur'an İlimleri İçinde Pozitif Bilimlerin Yeri ve İmkânı	17
1.2.2.1. Kabul Edenler.....	18
1.2.2.2. Reddedenler.....	19
1.2.2.3. Değerlendirme.....	20
1.3. KUR'AN İLİMLERİ'NİN SAYISI.....	26
1.4. KUR'AN İLİMLERİ'NİN ÖNEMİ VE GAYESİ	28
1.5. KUR'AN İLİMLERİ'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	32
1.5.1. Kur'an İlimleri'nin Doğuşu ve Gelişmesinde Rol Oynayan Dinamikler	32
1.5.1.1. Kur'an'ın Yönlendirmesi	32
1.5.1.2. "Rey"le Tefsirin Yasaklanması	33
1.5.1.3. Kur'an'ın Muhteva ve Üslubunda Görülen Çeşitlilik	35
1.5.1.4. İslam'ın Farklı Coğrafyalara Yayılması.....	36
1.5.2. Hz. Peygamber (a.s) Döneminde Kur'an İlimleri.....	38
1.5.2.1. Hz. Peygamberin (a.s) Kur'an Karşındaki Konumu	38
1.5.2.2. Kur'an'ın Korunması.....	41
1.5.2.3. Yedi Harf ve Kıraat Olgusu.....	42
1.5.2.4. İlk Noktalama Faaliyeti.....	44
1.5.3. Sahabe Döneminde Kur'an İlimleri.....	45
1.5.3.1. Esbâb-ı Nüzul.....	47
1.5.3.2. Nâsih-Mensuh	48
1.5.3.3. Garibu'l-Kur'an.....	49
1.5.3.4. Muhkem-Müteşâbih.....	50
1.5.3.5. Vücûh ve Nezâir.....	51
1.5.3.6. Cem' ve İstinsah İşlemleri.....	52
1.5.3.7. Kur'an'ı Noktalama ve Harekeleme İşlemleri.....	54

1.5.4. Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Kur'an İlimlerinin Tedvin Edilememesinin Sebepleri	55
1.5.5. Tedvin Dönemi ve Sonrasında Kur'an İlimleri	56
1.5.5.1. Müstakil Konulu Kur'an İlimleri Eserleri	56
1.5.5.2. Tefsirler ve Mukaddimeleri	58
1.5.5.3. Genel Konulu Kur'an İlimleri Eserleri	60

2. BÖLÜM

ZEMAŞERİ

2.1. HAYATI	62
2.1.1 Adı, Künyesi, Nisbesi	62
2.1.2. Doğumu ve Ailesi	65
2.1.3. Yaşadığı Çevresi	70
2.1.3.1. Coğrafya ve İklim	70
2.1.3.2. Sosyo-Ekonomik Durum	73
2.1.3.3. Siyasal Durum	75
2.1.3.4. Dini ve Kültürel Durum	77
2.1.4. Vefatı	82
2.2. İLMİ KİŞİLİĞİ	84
2.3. HOCALARI	89
2.4. TALEBELERİ	92
2.5. ESERLERİ	93
2.5.1. Keşşâf Tefsiri	93
2.5.1.1. Tefsirin Yazılış Sebebi ve Süreci	93
2.5.1.2. Tefsirin Adı	96
2.5.1.3. Tefsirin Yazıldığı Yer	97
2.5.1.4. Tefsirin Yazıldığı Tarih	98
2.5.1.5. Tefsirin Kaynakları	99
2.5.1.6. Tefsir Literatüründe Keşşâf	101
2.5.1.6.1. Keşşâf Öncesi Tefsir	101
2.5.1.6.2. Keşşâf'ın Tefsire Getirdiği Yenilik	104
2.5.1.6.3. Ehl-i Sünnetin Keşşâf'a Bakışı	107
2.5.1.6.3.1 Mutlak Red Edenler	107
2.5.1.6.3.2. Şarhî Yaklaşımlar	109
2.5.1.6.4. Keşşâf'ın Kendisinden Sonraya Etkileri	111
2.5.1.6.5. Keşşâf Tefsiri Üzerine Yapılan Çalışmalar	114
2.5.1.6.5.1. Yazma Eserler	114
2.5.1.6.5.2. Matbu Eserler	116
2.5.1.6.5.3. Tezler	117
2.5.2. Zemaşeri'nin Diğer Eserleri	117
2.6. KİŞİSEL ÖZELLİKLERİ	121
2.6.1. İlme Olan Sevgisi	121
2.6.2. Evlenmemesi	123
2.6.3. Bedensel Engeli	130
2.6.4. İki Zemaşeri: Hayatındaki Dönüşüm	131
2.6.5. Mezhebi Taassubu	137
2.6.6. Değerlendirme	141

3. BÖLÜM

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN KUR'AN İLİMLERİ YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

3.1. MUHKEM VE MÜTEŞABİH	144
3.1.1. Konunun Temel Kavramları	145
3.1.1.1. Muhkem	145

3.1.1.2. Mütешabih.....	145
3.1.1.3. Ümmü'l-Kitâb	147
3.1.2. Mütешabihleri Anlama Yöntemi.....	147
3.1.3. Mütешabih Ayetlerin Kur'an'da Bulunma Hikmeti	149
3.1.3.1. Derin Düşünmeye Teşvik ve Metafizik Olguları Beyan	149
3.1.3.2. İmtihan	150
3.1.3.3. Âlimleri Teşvik ve Mükâfatlandırma.....	150
3.1.3.4. Müminin İmanını Takviye Etme.....	150
3.1.3.5. Kavranması Güç Hakikatleri İnsan İdrakine Yakınlaştırma	151
3.1.4. Kalplerinde Eğrilik Bulunanlar	152
3.1.5. Mütешabih Ayetlerin Manasının Bilinebilirliği	153
3.1.6. Mütешabih Ayetlere İlişkin Tevil Uygulamaları.....	156
3.1.6.1. Allah'a İsnad Edilen Bazı Fiiller	156
3.1.6.1.1. Gadab	156
3.1.6.1.2. İstihza	157
3.1.6.1.3. Mekk	157
3.1.6.1.4. Meci'	158
3.1.6.1.5. Hub	158
3.1.6.1.6. Nazar	158
3.1.6.2. Allah'a İsnad Edilen Bazı Sıfatlar	159
3.1.6.2.1. Arş.....	159
3.1.6.2.2. Kürsî.....	162
3.1.6.2.3. Yed	163
3.1.6.2.4. Vech	166
3.1.6.2.5. Ayn.....	167
3.1.6.2.6. Cenb	168
3.1.6.2.7. Rûh.....	170
3.1.6.2.8. "Kabza" ve "Yemin"	171
3.1.6.3. Bazı Sayılar	172
3.1.6.3.1. "Altı gün"ün Delalet Ettiği Süre.....	173
3.1.6.3.2. Allah İçin Zaman Tayininin İmkânı	173
3.1.6.3.3. Belirlenen Sayıların Hikmeti.....	174
3.1.7. Değerlendirme	176
3.2. HURÛF-U MUKATTAA	179
3.2.1. Hurûf-u Mukattaa'nın İsim Oluşu.....	181
3.2.2. Hurûf-u Mukattaa'nın İrabı	182
3.2.3. Hurûf-u Mukattaa'nın Sure İsimleri Olması ve Gramatik Yönleri.....	183
3.2.4. Hurûf-u Mukattaa'nın Kasem Sayılma İmkânı.....	185
3.2.5. Hurûf-u Mukattaa ve İ'caz İlişkisi	186
3.2.6. Hurûf-u Mukattaa'nın Okunuşu ve Hattı.....	189
3.2.7. Hurûf-u Mukattaa'nın Sayısal ve Şekilsel Keyfiyeti.....	192
3.2.8. Hurûf-u Mukattaa'nın Ayet Sayılıp Sayılmaması.....	196
3.2.9. Değerlendirme	196
3.3. TEKRARLAR.....	198
3.3.1. Belağat Açısından Kur'an'daki Tekrar Olgusuna Bakışı.....	201
3.3.2. Tekrar Çeşitleri	204
3.3.2.1. Lafzın Tekrarı.....	204
3.3.2.1.1. Harf-i Cerin Tekrarı.....	204
3.3.2.1.2. Atıf Harfinin Tekrarı	205
3.3.2.1.3. Zarfın Tekrarı.....	205
3.3.2.1.4. Edatın Tekrarı	206
3.3.2.1.5. Zamirin Tekrarı.....	207
3.3.2.1.6. İsm-i işaretin Tekrarı	209
3.3.2.1.7. Fiilin Tekrarı.....	210
3.3.2.1.8. Cümlelerin Tekrarı	212
3.3.2.2. Ayetin Tekrarı	213
3.3.2.3. Mananın Tekrarı	214

3.3.2.4. Hem Lafzın ve Hem de Mananın Tekrarı	216
3.3.2.5. Kıssaların Tekrarı	218
3.3.2.6. Tekrar Zannedilen Hususlar	220
3.3.3. Değerlendirme	222
3.4. MÜŞKİLLER	224
3.4.1. Ayetler Arasında Çelişki Vehminden Doğan Müşkiller	229
3.4.1.1. Zahirde Bir Ayetin Bir Başka Ayetle Çelişmesi	232
3.4.1.2. Zahirde Bir Ayetin Kendi İçinde Çelişmesi	235
3.4.1.3. Zahirde Bir Grup Ayetin Yine Bir Grup Ayetle Çelişmesi	238
3.4.2. Aynı Konuda Farklı Lafızların Kullanılmasından Doğan Müşkiller	239
3.4.3. Gramatik Müşkiller	242
3.4.4. Tenasüple İlgili Müşkiller	245
3.4.4.1. Bir Ayetin Kendi İçindeki Tenasüple İlgili Müşkiller	245
3.4.4.2. Soru-Cevap Tenasübü İle İlgili Müşkiller	246
3.4.5. Ayetin Zahirde Vakıa İle Çelişmesi	248
3.4.6. Zahirde Akıl-Nakil Çelişkisinden Doğan Müşkiller	249
3.4.7. Külli irade ve Cüz'i İradeye İsnad edilen Fiillerden Doğan Müşkiller	251
3.4.8. Belağat Müşkilleri	254
3.4.9. Değerlendirme	255
3.5. KUR'AN'IN İ'CAZI	256
3.5.1. Kur'an Mucizesine Karşı Genel Yaklaşımı	257
3.5.1.1. Kur'an'ın Hz. Peygamberin Tek Mucizesi Olmayışı	258
3.5.1.2. Kur'an Mucizesini Diğer Mucizelerle Kıyaslaması	261
3.5.2. Tehaddi Ayetlerine Yaklaşımı	263
3.5.3. İ'caz Yönleri	267
3.5.3.1. Kur'an'ın Nazım Yönünden İ'cazı	269
3.5.3.2. Gaybi Haberler Yönünden İ'cazı	274
3.5.3.2.1. Maziye Dair Gaybi Haberler	275
3.5.3.2.2. İstikbale Dair Gaybi Beyanlar	276
3.5.3.3. Nazım Yönünden İ'cazı Destekleyici Unsurlar	279
3.5.3.3.1. Hz. Peygamberin (a.s) Ümmi Oluşu	280
3.5.3.3.2. Kur'an Nazımının Dinleyici Üzerindeki Etkisi	285
3.5.4. İ'cazın Miktarı	286
3.5.5. Sarfe İddiası ve Zemahşeri	288
3.5.6. Değerlendirme	293
3.6. MECAZLAR	295
3.6.1. İstiâre	297
3.6.1.1. Kalplerin ve Kulakların Mühürlenmesi	298
3.6.1.2. Denizlerin ve Karaların Karanlıkları	299
3.6.1.3. Müstekbirlerin Sağdan Gelmesi	300
3.6.1.4. Ayetlerin Satılması	301
3.6.1.5. Kalplerin Kör Olması	301
3.6.1.6. Kalplerde Hastalık Bulunması	302
3.6.1.7. Duvarın Yıkılmak İstemesi	302
3.6.1.8. Kıyamet Günü Adalet Terazilerinin Kurulması	303
3.6.1.9. "Tarla" Metaforu	305
3.6.1.10. Hz. Meryem'in Güzel Bir Bitki Gibi Yetiştirilmesi	305
3.6.2. Terşih	306
3.6.2.1. Ticaretin Kazanç Getirmemesi	306
3.6.2.2. Allah'ın İpine Sarılın Emri	307
3.6.2.3. Binasını Uçurumun Kenarına Yapan Kimsenin Durumu	307
3.6.3. Temsil ve Tahyil	308
3.6.3.1. Taşların Allah Korkusundan Yuvarlanması	309
3.6.3.2. Göklerin ve Yerlerin Emaneti Üstlenmemesi	309
3.6.3.3. Yeryüzünün Konuşması	311
3.6.3.4. Cehennemin Konuşması	312

3.6.3.5. Göklerin ve Yerin “İsteyerek Geldik” Demesi	313
3.6.3.6. Göklerin ve Yerin Ağlaması.....	313
3.6.3.7. Dağların ve Kuşların Tesbihi.....	314
3.6.4. Mecaz-ı Akli	315
3.6.3.1. Allah’ın Kalpleri ve Kulakları Mühürlemesi.....	315
3.6.3.2. Şımarıklara Fıskın Emredilmesi	316
3.6.3.3. Elim bir Günün Azabı.....	317
3.6.3.4. Yılların Erzakı Yemesi.....	317
3.6.3.5. “Uzak Sapma”	317
3.6.3.6. Gündüzün ve Gecenin Hilesi.....	318
3.6.3.7. Nasuh Tövbe	318
3.6.3.8. Yalancı ve Günahkâr Alın.....	319
3.6.3.9. Lanetli Ağaç.....	319
3.6.5. Kinaye	319
3.6.5.1. Bazı Deyimler.....	320
3.6.5.2. Adab-ı Muaşerete Riayet.....	322
3.6.6. Değerlendirme	324
SONUÇ	327
KAYNAKÇA.....	335
ÖZGEÇMİŞ	353

KISALTMALAR

age: Adı geçen eser

agm: Adı geçen makale

a.s: Aleyhisselam

bkz: Bakınız

c.c: Celle celalühu

ev: Çeviren

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

H: Hicri

Hz: Hazırlayan

Ktp: Kütüphane

No: Numara

İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Faültesi Yayınları

M: Miladi

md: Madde

müst: Müstensih

r.a: Radıyallahu anh

s: Sayfa

şrh: Şerh

TDVY: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

thk: Tahkik

Ünv: Üniversite

t.y: Tarih yok

vr: Varak

yy: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Kur'an-ı Kerim, nazil olduğu dönemden itibaren Müslümanlar arasında oldukça yoğun bir araştırma faaliyetine konu olmuştur. Mevcut tefsir literatürü bir yana diğer İslami disiplinlerin de bir yönüyle Kur'an'ı anlama faaliyeti içinde oldukları ve bunların tedvin asrından itibaren ortaya koydukları devasa ilmi miras göz önüne getirildiğinde, Kur'an'ı anlama adına ne denli muazzam bir ilmi mesainin harcadığı daha iyi anlaşılacaktır. Şüphesiz ki Kur'an etrafındaki söz konusu ilmi hareketliliğin altında bazı sebepler yatmaktadır. En başta Kur'an-ı Kerim'in muhataplarını, ayetlerini derinden düşünmeye ve anlamaya davet etmesi, nasların sınırlılığına karşın olayların ve sorunların süreklilik arz etmesi, anlama faaliyetlerini teşvik eden en önemli unsur olmuştur. Öte yandan bugün Müslümanların elinde iki kapak arasında duran Kur'an'ın, görüldüğü gibi yekpare bir kitap şeklinde nazil olmadığı da bilinen bir gerçektir. Çünkü yirmi üç yıllık nüzul sürecinde yaşananlar, ferdi ve toplumsal ihtiyaçlar, ayetlerin peyderpey nazil olmasını gerektirmiştir. Vahyin yaşanan hayatın nabzını tutan ve çeşitliliğini gözetken bu özelliği dolayısıyla Kur'an muhteviyatında bilimsel bir kitapta görmeye alışık olduğumuz kurallı bir konu tertibini görmemiz mümkün değildir.

İtikad, ibadet, ahlak ve muamelat gibi ayrıma tabi tuttuğumuz fakat Kur'an yapısı içinde iç içe geçmiş konuları hakkında maksadın sağlıklı olarak bilinmesi de anlama ve yorumlama faaliyetlerini teşvik eden diğer bir unsur olmuştur. Yine sahabe sonrasında yetişen nesillerin, nazil olan ayetlerin arka planına tanık olmayışını da anlama-yorumlama saikleri arasında zikretmek gerekir. İşte ifade etmeye çalıştığımız anlama-yorumlama ihtiyacı, diğer İslami disiplinlerde olduğu gibi tefsir özelinde de bazı yöntem ve esasların belirlenmesini gerekli kılmıştır. "Ulûmu'l-Kur'an" başlığı altında telif edilen eserler, taliplisine Kur'an'ı doğru anlamada ve tefsir etmede rehberlik edecek kıstasları, yöntem ve esasları sunma görevini ifa etmiştir. Elbette ki Kur'an'ı tefsir ve tevil edecek her müfessir söz konusu yöntem ve esaslardan bigâne kalamayacağına farkındadır. Her ne kadar bazı sabiteler olsa da "Ulûmu'l-Kur'an" bahislerine âlimler nezdindeki farklı yaklaşımlar, anlama faaliyetinin hayatın akışıyla beraber sergilediği dinamizm bu alanda da henüz son sözün söylenmiş olamayacağının

bir göstergesidir. Dolayısıyla tefsir faaliyeti sürdükçe, “Ulûmu’l-Kur’an” da onun bir mukaddimesi olarak güncelliğini ve önemini korumaya devam edecektir. İşte Keşşâf gibi tefsir tarihinde önemli konum edinmiş ve kendisinden sonraki tefsirlere etki etmiş bir eserde “Ulûmu’l-Kur’an” bahislerinin işleniş biçimini ortaya koymak, bu vesileyle asırlardır süregelen Kur’an’ı doğru anlama faaliyetine bir katkıda bulunma düşüncesi, çalışmamızın en temel amacını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Konumuz Kur’an İlimleri’ni Keşşâf Tefsiri özelinde inceleme üzerine kurulu olunca, öncelikle asıl konuyu destekleyecek, değerlendirmelerimizin önünü açacak arka plan çalışmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümünde Kur’an İlimlerinin kavramsal çerçevesi ve tarihsel süreci genel bir perspektifle ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Evrendeki canlı ya da cansız tüm varlıkların, kendilerini çevreleyen fiziksel şartların etkisi altında olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bu noktada, varlık hiyerarşisinin en önemli unsuru olan insanoğlunun bitki, hayvan ve cemadattan son derece farklı bir özellik taşıdığı görülmektedir. Zira insan, dış dünyayla sadece fiziki anlamda temas halinde değildir; içinde yaşadığı çağın sosyal, siyasal, kültürel vs. şartları da onun düşüncesi ve hayat felsefesi üzerinde etkisini göstermektedir. Bu bağlamda mesaisini ilim, kültür ve sanata vermiş entelektüel bir şahsiyet, yaşadığı coğrafyanın sosyokültürel ortamından etkilenebilmektedir. Daha sonra bu etki, düşünce semeresinin bazen bir kitap bazen bir resim bazen de bir bina olarak müşahhaslaştığı eserlerde kendisini ortaya koymaktadır. Hiçbir eser, içinde bulunduğu şart ve durumlardan bağımsız vücut bulmaz. Bir eseri iyi anlamanın ve sağlıklı değerlendirmenin en önemli yolu eserin sahibini ve yaşadığı dönemi değişik boyutlarıyla tanımaktan geçmektedir. Bu sebeple ikinci bölümde müellifimizin hayatı hemen bütün yönleriyle tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Kur’an İlimleri kavramı, Kur’an’ın nüzulü, yazılışı, okunması gibi oldukça geniş bir alanı içine almaktadır. Kur’an İlimlerinin bütün konularını Keşşâf Tefsiri bağlamında değerlendirmenin mümkün olamayacağı görüldüğünden bir sınırlamaya gitmemiz

kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle ele alınacak konular özellikle dil ilimleri alanına girecek başlıklar arasından seçilmiştir. Keşşâf Tefsiri'nin edebi alanda temayüz etmiş bir eser olması da tezimizin muhtevasının bu minvalde oluşmasında etkili olmuştur. Konular, muhkem-müteşabih, hurûf-u mukattaa, tekrarlar, müşkiller, i'caz ve mecazlar olmak üzere altı başlıkta ele alınmıştır. Tüm bu süreçte akademik araştırma tekniklerine uygun olarak elde edilen veriler, yine ilmi tahlil ve tenkit yöntemi ile değerlendirilmiştir.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda Kur'an İlimleri alanında telif edilmiş müstakil eserlerden azami ölçüde yararlanılmıştır. Bunun yanında tefsirler, biyografi kitapları, seyahatnameler, lügatler, makaleler ve İslam düşüncesine dair eserlere de müracaat edilmiştir. Velüd bir yazar olması hasebiyle Zemahşeri'nin diğer eserlerine de sıklıkla müracaat edilmiştir. Kavram analizlerinde müellifin Esâsü'l-Belâğa'sına çokca başvurulmuştur. Öte yandan Keşşâf Tefsiri, hiç şüphesiz çalışmamızda en temel müracaat kaynağımız olmuştur. Eserin 1998 yılında Riyad'da el-İntisaf ile birlikte gerçekleştirilen tahkikli baskısı esas alınmıştır.

1. BÖLÜM

KUR'AN İLİMLERİ

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. 1. 1. Ulûmu'l-Kur'an / Kur'an İlimleri Kavramı

1.1.2. Sözlük Anlamı

“Ulûmu'l-Kur'an” kavramı, “ulûm” ve “Kur'an” kelimelerinin bir araya gelerek oluşturduğu bir izâfet terkididir. Biz burada bir tamlama oluşturan bu iki ismin lügavi açıdan taşıdıkları anlamlara yer vereceğiz.

Ulûm (علوم) kelimesi, bir şeyi hakikatiyle idrak etme,¹ bilme, hissetme, ihata etme,² gerçeğe uygun kesin inanç³ manalarına gelen (علم) kökünden türemiştir. Zıt anlamlısı ise bir şeyi bilmeme anlamındaki cehl (جهل)'dir.⁴ Ayrıca “ilim” kelimesi “bilgi” ve “bilim” karşılığında da kullanılır.⁵ Bu durumda “ulûm” kelimesi, Arapça'da bir çoğul türü olan mükesser ceminin, fu'ûl (فعول) veznindeki formuyla “bilgiler” veya “ilimler” anlamına gelmektedir.

¹Râğib el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, (thk. Safvan Adnan Davudî), s.580, Beyrut 1997.

²Zebîdî, Ebu'l-Feyz, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseyinî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, “A-l-m” md, Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965; Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, (thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai), “a-l-m” md. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988; Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, “a-l-m” md. Beyrut: Dâr-u Sâdir, s.432

³Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, “a-l-m” md. Kahire: 1357.

⁴İbn Manzûr, Cemalüddin Mahmud b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, “a-l-m” md. Beyrut: Dâru Sadr, t.y; Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), “a-l-m” md, Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lîf ve't-tercûme, t.y; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîya, *Mu'cemu'l-Makâyis fi'l-Lüğa*, “a-l-m” md., Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1988. İlim kelimesinin sözlük anlamına ilişkin daha başka tanımlamalar da yapılmıştır. Bu çerçevede bazı bilginler ilmi, “Bir objenin suretinin akılda oluşması”, “Bir nesneyi olduğu gibi kavramak”, “Bilmeye konu olan şey üzerinde gizliliğin kalkması”, “Küllî (tümel) ve cüz'î (tikel) durumların kavrandığı esaslı ve sağlam bir sıfat”, “Kişinin bir şeyin manasına ulaşması”, “Akılla akledilen şey arasındaki özel bir ilgi”, “Nitelikleri olan şeyin özellikleri” şeklinde tanımlamışlardır. Bkz. Cürcânî, *age*, “a-l-m” md.

⁵İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss.109-114.

Terkibin tamlayan durumundaki ikinci kelimesi Kur'an'dır. "Kur'an" kelimesinin etimolojik kökeni ile ilgili olarak ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin kökenine dair öne sürülen söz konusu görüşler, genel olarak "hemzeli" ve "hemzesiz" şeklinde bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Biz bu ayrımdan sarf-ı nazar ederek, lügatçiler nezdinde serdedilen ve usul âlimlerince de gündeme getirilen görüşleri şu şekilde sıralamak istiyoruz:

1. Bazı bilginler bu kelimeyi, "toplamak, bir araya getirmek" anlamındaki "el-kar'u" (القرؤ) kelimesi ile ilişkilendirirler.⁶ Zeccâc (v.311/923) ve Ebû Ubeyde'nin (v.224/839) de aralarında bulunduğu bu görüşün sahipleri, Arap dilindeki bazı kullanımlarla kanaatlerini delillendirmektedir. Buna göre kanın rahimde toplanmasından ötürü, Arapça'da hayız gören kadın için "قرأت المرأة" denilmektedir.⁷ Yine "قرأ الماء في الحوض" denildiği zaman suyun havuzda toplanılması kastedilir.⁸ Belli bir topluluktaki insanların bir araya geldiği yere de karye (قرية) denilir.⁹ Irak tefsir ekolünden ve tabiinin önemli ismi Katâde b. Diâme de (v.118/735) bu görüştedir.¹⁰

Bu görüş sahipleri, son mukaddes kitabın "Kur'an" olarak adlandırılmasını, söz konusu etimolojik anlamla değişik yönlerden ilişkilendirerek açıklarlar. Bazılarına göre Kur'an, diğer bütün ilahi kitapların hatta bütün ilimlerin sağladığı faydayı kendinde topladığı için bu şekilde nitelenmiştir.¹¹ Bazıları ise bunu, Kur'an'ın bütün hakikatleri veciz bir şekilde kendinde birleştiren ilâhî bilgi olmasıyla ifade eder.¹² Yine Kur'an'ın, sureleri bir araya getirip birbirine eklediği için böyle isimlendirildiği de söylenmektedir.¹³ Bir başka görüşe göre ise Kur'an, kıssaları, emir ve nehileri, va'd ve vaîdi, ayet ve sureleri kendinde topladığı için ona bu ad verilmiştir.¹⁴

⁶ İsfahânî, *age*, s.668; Cevherî, *age*, "k-r-e" md.

⁷ İsfahânî, *age*, s.668.

⁸ Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârübnî Kesîr, 1996, I, 162.

⁹ Emir Abdülazîz, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, s.9.

¹⁰ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1992, I, 68.

¹¹ İsfahânî, *age*, s.669. "Kur'an" kelimesinin cem' manasına geldiğini söyleyen Bikâî, bunun "kur'u" kelimesinden mübalağa sığasında olduğunu belirtmekte ve önceki ilahî kitap, suhuf ve levhalarda yazılanları kendinde topladığını belirtmektedir. Bkz., Bikai, Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, Burhanüddin, *Nazmü'd-Dürrer Fî Tenâsübi Âyâtî's-Süver*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, t.y, III, 57.

¹² Cürçânî, *age*, s.174.

¹³ Cevherî, *age*, "k-r-e" md.

¹⁴ İ. Manzur, *age*, "k-r-e" md.

2- Bazı bilginler ise Kur'an (قرآن) kelimesinin, tıpkı (كفران، رجحان، عرفان) kelimeleri gibi mastar formunda olduğunu¹⁵ ve "قرأت الكتاب قرآناً" örneğinde olduğu üzere "okumak" manasına geldiğini¹⁶ belirtirler. Buna göre kelime, yine "okuma" anlamına gelen bir mastar olan "kırâat" kelimesinin eş anlamlısıdır. Ne var ki, bu görüşe göre, Kur'an kelimesi, mastar formunda ismi meful manasıyla "okunan, okunmuş"¹⁷ anlamına gelmektedir. Bu tıpkı "şarab" kelimesinin "meşrûb" manasına, "kitab" kelimesinin de "mektûb" manasına kullanılması gibidir.¹⁸ Sahabe tefsirinin önemli ismi İbn Abbas'ın da (v.68/687) bu kanaatte olduğu rivayet edilmiştir.¹⁹

Bu görüşün sahiplerinden Lihyânî (v.215/830) Kıyâme suresinin ilgili ayetlerinde iki kez geçen "Kur'an" ibaresinin "okumak" manasında olduğunu belirtir.²⁰ Bu mana çerçevesinde kelime, sonradan iki kapak arasında yer alan vahiylerin tümü için özel isim olmuştur.

3. Kur'an kelimesinin müştak bir kelime olduğunu savunan bir görüşe ise bu kelime, hemzesiz bir kökten gelmektedir. Buna göre kelimenin yapısındaki "nun" harfi asli bir harf olup, kelime, "iki şeyi birbirine bağlamak, eklemek" anlamındaki "k-r-n" kökünden türemiştir. Nitekim hac ve ümreyi tek bir ihramla birleştirmeye "kıran" denilmektedir. Çünkü Kur'an'da yer alan harfler, ayetler ve sureler birbirine eklenmiştir.²¹ Ya da Kur'andaki çeşitli ahlaki ve teşri'i hükümlerin birbiriyle yan yana ilgisi vardır.²² Bu bağlamda, "kıraat" (قراءة) kelimesi aslında harfleri ve kelimeleri belli bir düzen içinde (terfîl) birbirine eklemek, katmak anlamına gelmektedir.²³ Eş'arî'nin (v.324/906) bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.²⁴

¹⁵Ferra, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdulfettah İsmail Şilebi), Dâru's-sürûr, y.y, t.y, III, 211; İsfahânî, *age*, s.668.

¹⁶Cevherî, *age*, "k-r-e" md.

¹⁷Halil b. Ahmed Ferâhidî, *age*, "k-r-e" md.

¹⁸Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye Min İlmi't-Tefsir*, (thk. Seyyid İmran), Kahire: Dâru'l-Hadis, I, 255, 2007.

¹⁹Taberî, *age*, I, 67.

²⁰Emir Abduaziz, *age*, s.9

²¹Ebû Hayan, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, II, 47.

²²Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn b. et-Teymî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, V, 92.

²³İsfahânî, *age*, s.668.

²⁴Süyûtî, *age*, I, 162.

4. İmam Şâfi'nin (v.204/819) de savunduğu bir diğer görüş ise “Kur'an” kelimesinin esasen hemzeli (mehmûz) bir lafız olmadığını hatta müştak bir kelime olmadığını ifade etmektedir.²⁵ O, Kur'an kelimesinin, Tevrat ve İncil kelimeleri gibi Allah'ın kitabının özel ismi olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Kıraat âlimlerinden İbn Kesir de (v.120/737) kelimeyi hem vasıl hem de vakıf hallerinde Kurân (قرآن) şeklinde hemzesiz okumuştur. Hamza kıraatında ise yalnız vasl halinde bu şekilde okunmuştur.²⁷ Kendisi de Şâfi mezhebinden olan “el-İtkân” sahibi Suyutî (v.911/1506), diğer görüşlere değindikten sonra İ. Şâfi'nin bu görüşünü benimsemektedir.²⁸

5. Dil âlimlerinden Kutrub'a (v.206/821) nispet edilen bir görüşe göre ise, “k-r-e” kökünde atma, dışarı çıkarma (ilkâ) anlamı vardır. Yine Arapça'da "ما قرأت هذه الناقة سلي" "denilmektedir ki bu ifadeyle hayvanın rahminden dışarı yavru çıkarmadığı kastedilmektedir.²⁹ Okuyucu da okuma eylemini harfleri ve kelimeleri ağızından dışarı atarak gerçekleştirir.³⁰

6. Yine dilcilerden Ferra'ya (v.207/822) nispet edilen bir görüşe göre ise Kur'an kelimesi “karâin” kelimesinden türemiştir. Çünkü Kur'an ayetleri birbirini destekler ve birbirine benzer.³¹

²⁵ Razi, *age*, V, 92.

²⁶ İ.Manzur, *age*, “k-r-e” md.

²⁷ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul: İFAV, 1996, s.42.

²⁸ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed Abdullah, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Yusuf Abdurrahman ve Diğerleri), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994, I, 373; Süyûtî, *age*, I, 162.

²⁹ Ezherî, *age*, “k-r-e” md.

³⁰ Ezherî, *age*, “k-r-e” md.; İ.Manzur, *age*, “k-r-e” md.; Razi, *age*, Bakara 185; Subhi Sâlih aynı örnekten hareketle, cahiliye Arabının başlangıçta bu kelimeyi “tilâvet” dışında bir manada kullandığını ifade etmektedir. O'na göre k-r-e fiili, aslında devenin yavru vermesi manasına gelirdi. Kelime “tilâvet” anlamını, Arapların Ârâmiceden alıp yaygınlaştırmasıyla kazanmıştır. Bu noktada bazı oryantalistlerin aynı minvaldeki sözlerine yer veren müellif, “Aramice'nin değişik lehcelerinin Arap coğrafyasında hüküm sürdüğünü bildiğimize göre neden bu görüşleri garipseyelim ya da onaylamayalım?” demektedir. Müellif bunlara ilaveten “Furkan” kelimesini de Arâmi asıllı görür. Bkz., Subhi Salih, *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul: Dersaadet, t.y, s.20. Gerçek şu ki, kültürel etkileşimin doğal bir sonucu olarak, Kur'an'da asılları Arapça olmayıp başka dillerden Arapça'ya girerek Araplaşan bazı kelimeler vardır. Müellifimiz Zemahşeri de, değişik vesilelerle İbraniceden Arapça'ya giren hatta Kur'an'da da yer bulan bu kelimelere işaret etmekte ve bu kelimelerin artık Arapçalaşmış (ta'rib) olmasından hareketle Kur'an'ın fasih Arapça oluşuna engel teşkil etmediğini belirtmektedir. Ancak biz lügatlarda k-r-e fiilinin böyle bir asla sahip olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlamadık. Aksine lügat sahipleri, yukarıda değindiğimiz üzere, yavrunun rahmin dışına çıkmasıyla, kelimenin ağızdan dışarı çıkması arasında müşterek bir “ilgâ” manasından söz etmektedirler. Belki de Subhi Salih'in de paylaştığı oryantalist görüş, cahiliye Arabının ümmiliğinden hareketle kültürel hayatta kullanılan hemen bütün kelimelerin Yahudi etkisine bağlama gayretinin bir sonucudur. Bizce bu kelimenin Aramicenin etkisiyle “tilâvet” manasını kazandığını söylenilebilmesi için somut kanıtlarla desteklenmiş olması gerekir.

³¹ Süyûtî, *age*, Beyrut: Dârübni Kesîr, 1996, I, 162.

Görüldüğü üzere Kur'an kelimesinin iştikakı ile ilgili olarak İslam dil bilginleri arasında tam bir fikir birliği yoktur. Bununla beraber âlimler arasındaki genel kabul, Kur'an kelimesinin hemzeli bir kökten türediği yönündedir. Hemzeli türevler içinde en yaygın kabul göreni ise kelimeyi "tilâvet"le eş anlamlı kabul eden görüştür.³² Zerkânî de iştikak prensipleri açısından bu tercihin daha isabetli olduğunu belirttikten sonra bunun dışındaki hemzeli ya da hemzesiz yaklaşımların hiç birinin kabule şayan bir yönünün olmadığını, zorlama kabilinden izahlar olduğunu ifade eder.³³ Müfessir Taberî (v.310/922), İbn Abbas ve Katâde özelinde her iki yaklaşımın da sahih bir yönü olduğunu beyan etmekle beraber, İbn Abbas'ın görüşünün daha isabetli olduğu söyler ve kendi tercihin de bu yönde kullanır.³⁴

Kanaatimizce, kelimenin etimolojik kökenini, gerek "toplamak" ve gerekse "okumak" manasıyla her iki şekilde de açıklama imkânı vardır. Bu, dildeki zenginliğin sağladığı imkân olarak görülmelidir. Öte yandan "toplamak, birleştirmek" veya "okumak" manalarından hangisi esas alınıralsa alınsın, "Kur'an" kelimesinin son ilahi kitabın özel adını taşıdığı muhakkaktır. Ancak kelimenin özel isim gibi kullanılması, onun türemiş bir kelime olmadığını göstermez. Haklı olarak burada İmam Şafî'nin söz konusu görüşü de eleştirilmiş olmaktadır.³⁵ Tabîî ki, Râğıp İsfahânî'nin (v.425) de deyişiyle, kelime Hz. Peygamber'e (a.s) indirilen kitaba tahsis edilince, artık o özel isim halini almıştır.³⁶ Nitekim bizzat Kur'an-ı Kerim'de bunu ifade eden ayetler yer almaktadır.³⁷

³² Bkz. Emir Abdulaziz, *age*, s.9; Süleyman b. Sâlih el-Karavî & Muhammed b. Ali Hasan, *el-Beyân Fî Ulûmi'l-Kur'an Ma'a Medhal-i Fî Usûli't-Tefsîri ve Masâdirihî*, Ahza: Mektebetü'z-Zılâl, 1994, s.17; Muhammed Bekir İsmail, *Dirâsât Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kâhire: 1991 s.10; Muhammed Abdüsselam Kefâfî & Abdullah Şerif, *Dirâsât ve Muhâdarât Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: t.y, s.19; Subhi Salih, *age*, s.19.

³³ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1990, s.16; Ayrıca bkz. Subhi Salih, *age*, s.19.

³⁴ Taberî, *age*, I, s.67.

³⁵ Zerkani, *age*, s.16.

³⁶ İsfahânî, *age*, s.668. Son ilâhi kitaba "Kur'an" adının verilmesiyle ilgili olarak Arap dilinin önde gelen isimlerinden Câhız'ın (v.255/869) değerlendirmesi dikkat çekicidir. O'na göre kitabın bir bütün olarak "Kur'an", içindeki bölümlerin "sure" ve bu bölümlerin cüzlerinin de "ayet" olarak isimlendirilmesi, geliş güzel bir adlandırma değildir. Bu anlamlı isimlendirmeler, Allah'ın (c.c), şiir ve edebiyatta mahir olan nüzul dönemi Araplarının kullanımlarına muhalif bir tavır alışının sonucudur. Bu bağlamda sanatlı söze ve şiire düşkün câhiliye edipleri söyledikleri şiirlerinin tümüne "dîvan" derken, Allah (c.c) vahyin tümüne "Kur'an" demiştir. Yine şairlerin "kasîde"sine karşılık Allah (c.c) Kur'an'ın bölümlerine "sûre" adını vermiş, "beyt"lere mukabil olarak da surelerin cüzlerine "ayet" demiştir. Ayetlerin bitişlerine ise "kâfiye" yerine "fâsıla" denilmiştir. Bkz. Suyuti, *age*, c.1, s.159. Kur'an'daki ayet sonlarına "fâsıla" denilmesinin Kur'an, sure ve ayet gibi ilahi bir adlandırma olmayışının dışında Câhız'ın bu tespitlerini, edebi zevkin Kur'an inceliklerine nüfuzunun güzel bir örneği olarak görebiliriz. Bu nüktenin isabetliliğini teyit etmek üzere şunları da ilave etmek isteriz; bilindiği üzere kudretli şairler ve onların ağızından dökülen belâğat ve fesâhat yüklü şiirler, câhiliyye insanının aşına olduğu durumlardandı. Onların bu alışkanlıkları, belâğat ve

Nüzul döneminin ardından, ilimlerin teşekkül süreciyle beraber Kur'an kelimesinin, âlimler nezdinde ıstılâhi bir veche kazandığını hatırlamak gerekir. Değişik ilmi disiplinler, diğer bazı Kur'an kavramlarına yaklaşımlarında olduğu gibi "Kur'an" kelimesine kendi ilgi alanları açısından bakmışlar ve ona göre bir ıstılâhi tanım getirmişlerdir. Örneğin Kelâmcıların Kur'an tanımının, tarihte hararetli tartışmalara konu olmuş "Halku'l-Kur'an" meselesiyle yakından ilgisi vardır.³⁸ Bununla beraber farklı ilmi disiplinler içinde çalışan İslam bilginlerince de kabul gören meşhur bir ıstılâhi Kur'an tanımının yapıldığını görmekteyiz. Buna göre Kur'an;

Hz. Peygambere (a.s) bölüm bölüm indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilmiş, tilâvetiyle ibadet edilen muciz Allah kelimidir.³⁹

1.1.3. Terim Anlamı

"Ulûmu'l-Kur'an" alanı, tarihsel süreç içinde müstakil yahut genel çapta olmak üzere birçok çalışmaya konu olmuştur. Ancak bu kavramın ıstılahtaki karşılığının ne olduğu ile ilgili olarak son dönem çalışmalarına kadar belli bir tanımın yapılmadığını görmekteyiz. Bu ilmin olgunluk devresine ulaştığı söylenen Zerkeşi ve Suyuti'nin meşhur eserlerinde bile "Ulûmu'l-Kur'an" tanımına rastlayamamaktayız. Bilginler nezdinde, bazı ilimlerin, "Kur'an ilimleri" içine dâhil edilip edilmeyeceği ile ilgili farklı

fesâhatta kendilerini geri bırakan Kur'an'ı şiir, Hz. Peygamber'i (a.s) de şâir olarak nitelemelerine yol açmıştı. Kur'an da buna karşılık kendilerine meydan okumuş, ne Kur'an'ın bir şiir ne de Hz. Peygamberin bir şair olmadığını vurgulamıştır. İşte nüzul dönemi vasatında düşündüğümüzde, Kur'an, sure ve ayet şeklinde vahyin bütün ve cüzlerine verilen adların, beşeri olanla ilahi olanın arasını ayıran, alışlagelen zihni algı ve şablonları alt üst eden bir özellik taşıdığını anlarız. Nitekim ayette "Biz ona şiir öğretmedik. Zaten bu da ona gerekmez. O'nun okudukları ancak bir zikir ve apaçık bir Kur'an'dır." (36 Yasin 29) buyrulmuştur. Ayrıca buradan hareketle Kur'an'ın, yalnızca eylem düzlemindeki kötü gidişatın bir ıslah edicisi olmaktan başka, insanların vahiy dışı kültürle imtizac etmiş zihinlerini de inşa eden bir fonksiyon üstlendiğini görmüş oluruz. Hiç şüphesiz Kur'an'ın bu özelliği, onun beşeri bir taklit ve uydurma ürünü olmadığını, farklı, yeni ve de ilahi bir karaktere sahip olduğunu ifade eder.

³⁷ 9 Tevbe 111; 15 Hicr 87; 17 İsra 9, 60, 88; 35 Furkan 30; Şüphesiz Kur'an'ı Kerim'in kendisini daha başka isimlerle de andığını görmekteyiz. "Furkan", "Kitab" ve "Zikr" isimleri bunların başlıcalarıdır. Hakla batılı ayırması hasebiyle ona "Furkan", mushafın iki kapağı arasında yazılı olması dolayısıyla "el-Kitâb", yücelik ve şeref anlamında "zikr" denilmiştir. Bununla beraber Kur'an'ın isimleri hakkında mübalağalı davranarak sayıyı oldukça çoğaltanlar vardır. Bunda sıfatların da isim olarak değerlendirilmesi rol oynamaktadır. Bkz. Sâbûni, Muhammed Ali, *et-Tibyân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Azyariyye, 2009, s.8; Muhammed Abdüsselam *age*, s.19; Zerkani, *age*, s.17; Muhammed Bekir İsmail, *age*, s.11; Subhi Salih, *age*, s.21;

³⁸ Zerkani, *age*, s.20.

³⁹ Cürçânî, *age*, s.174; Emir Abdulaziz, *age*, s.10. Ayrıca bkz. Zerkânî, *age*, s.22. Bu tarifteki her bir ifadenin belirli bir karşılığı vardır. Buna göre Kur'an'ın bölüm bölüm indirilmesi, nüzul sürecinin tedrici bir çizgi izlediğini, mushaflarda yazılması salt şifahi bir nakilden ibaret olmadığını, tevatürle nakledilmiş

yaklaşımları da düşündüğümüzde, aslında daha başta “Kur’an ilimleri” kavramını tanımlamada bir zorlukla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek gerekir. Bu sebeple biz, şu ana kadar yapılmış tanımlardan bazılarına yer vererek bu ilimden ne anlaşılması gerektiğini ortaya koyacağız.

İzafet manasından hareket edilerek “Ulûmu’l-Kur’an” denildiğinde, Kur’an İlimleri şeklinde genel bir ifade karşımıza çıkmaktadır. Bu haliyle kavram, oldukça geniş bir içeriğe delalet eden bir mahiyet arz etmektedir. Bu çerçevede Kur’an’a hizmet eden yahut Kur’an’a dayanan her ilim Kur’an ilimleri başlığı altına girer ki fıkıh ilmi, kelam ilmi, nahiv ilmi, ferâiz ilmi, lügat ilmi... gibi kapsamlı bir liste oluşur.⁴⁰ Ancak tefsir sahasına özgü muayyen bir ilimden bahsettiğimizde “Ulûmu’l-Kur’an” kavramı; inişi, tertibi, toplanması, yazılması, okunması, tefsiri, icazı, nasihi, mensuhu ve hakkındaki şüphelerin giderilmesi yönünden Kur’an’la ilgili olan ilimler.” şeklinde tanımlanmıştır.⁴¹ Bu tanım, Kur’an ilimleri sahasında oluşturulan teliflerin seyri ve muhteva bakımından takip edilen çizgi bakımından yapılmıştır.⁴² Fakat Zerkânî’nin yaptığı ve sonraki âlimlerce de tekrarlanan bu tanımın da açıklayıcı olduğunu söyleyemeyiz. Tanımların efrâdını câmi ağyârını mâni bir nitelik taşıması gerekir. Belli bir disiplini tanımlarken içerdikleri tüm konuları saymanın imkânı yoktur. Ayrıca ilgili disiplinlerin gelişme ve artma imkânı da her zaman vardır. Doğrusu bu tanımda -aşağıda genişçe ele alacağımız üzere- pozitif bilimleri Kur’an İlimlerinden görmeme düşüncesinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde Kur’an İlimleri denilince ne anlaşılacağı konusunda hala bazı tereddütler bulunmaktadır. Bizce, Kur’an İlimleri denilince Kur’an’da yer alan ilimlerden ziyade Kur’an’ın mesajını iletme için yararlandığı ilimler anlaşılmalı ve tanımlama da ona göre yapılmalıdır. Şu halde Kur’an İlimlerini en yalın haliyle “Kur’an’ı anlamaya hizmet eden ilimler.” olarak tanımlayabiliriz.

olması, şâz kıraatların, özel mushaflarda yer alan ziyade ve tefsirlerin Kur’an dışında kalacağını, tilavetiyle ibadet edilmesi ise Kur’ansız ibadetinin yapılamayacağını ifade eder.

⁴⁰ Fehm b. Abdurrahim b. Süleym er-Rûmî, *Dirâsât Fî Ulûmi’l-Kur’an*, Riyad: 1413, s.32; Muhammed b. Bekr İsmail, *age*, s.12; Muhammed Abdüsselam Kefâfî & Abdullah Şerif, *age*, Beyrut, ty, s.27

⁴¹ Zerkani, *age*, s.23; Sâbûnî, *age*, s.8; Fehm b. Adurrahim b. Süleym, *age*, s.32, Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İFAV: İstanbul 1991, s.3

⁴² Muhammed b. Bekir İsmail, *age*, s.13.

1.1.4. Ulûmu'l-Kur'an ve Usûlü't-Tefsir İlişkisi

Ulûmu'l-Kur'an terkininin kavramsal çerçevesi çizilirken ister istemez “usûlü't-tefsir” ifadesi de gündeme gelmektedir. Özellikle son zamanlarda Kur'an ilimleri ekseninde dile getirilen görüşlerde bu iki kavramın delalet ettiğı manaların ayniyeti yahut farklılığı üzerinde durulmaktadır. Bu iki kavramının neye delalet ettiğini anlayabilmek için onların tarihsel süreçte hangi muhteva üzerine oturtulduğunu tespit etmek ve ondan sonra bir sonuca varmak gerekir.

Ulûmu'l-Kur'an kavramının ortaya çıkışının “usulü't-tefsir” kavramına göre çok daha erken bir dönemde gerçekleştiğı görülmektedir.⁴³ Söz konusu dönemden Zerküş ve Suyuti asrı da dâhil olmak üzere yirminci asra kadar Kur'an İlimleri bahislerinin hemen hemen aynı çizgide devam ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre “Kur'an İlimleri” başlıklı eserler genel olarak Kur'an Tarihi, dil ilimleri ve Kur'an metninin hususiyetleri üzerine eğilmişlerdir.

“Usulü't-tefsir” kavramı ise Türkçemizde “Tefsir usulü” tamlamasıyla ifade edilmektedir. Arapça'da “اصل” kelimesinin çoğulu olan “أصول” kelimesi, lügatte kendisine ihtiyaç duyulan fakat kendisi başkasına ihtiyaç duymayan şey demektir.⁴⁴ Dini anlamda ise dini ilkelerin üzerine bina edildiğı hususlar anlamına gelir. Nitekim usulü't-tefsire göre daha önce terimleşmiş olan usûlü'l-fıkıh terkihi, fıkhı ulaştıran kuralların bilgisi demektir.⁴⁵ Buna göre dini hükümlerin üzerlerine dayandırıldığı prensip ve ilkeler “usul” olarak ifadelendirilmiş olmaktadır. Yine aynı mana

⁴³ Ulûmu'l-Kur'an kavramının ilk ne zaman ortaya çıktığı konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu tespitler kavramsal kullanımı ve muhtevayı esas almak bakımından farklılaşabilmektedir. Zerkani'ye göre ulûmu'l-Kur'an tabirini ilk olarak beşinci yüz yıl müelliflerinden Ali b. İbrahim el-Hûfî (v.430/1058) el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an adlı eseriyle kullanmıştır. (Bkz. Zerkani, age, s.48) Subhi Salih ise bu tarihi biraz daha geriye götürmekte ve söz konusu kavramı ilk defa el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'an isimli eseriyle Muhammed b. Halef el-Merzeban'ın (v.309/921) kullandığını söylemektedir. Subhi Salih, age, s.124. Türk müellif Ali Turgut ise kavramsal kullanımdan sarfı nazar ederek muhtevayı dikkate almış ve bu alandaki ilk eserin Hâris el-Muhâsibi (v.243/857) tarafından el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an adıyla telif edildiğini söylemiştir. (Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul: İFAV, 1991, s.12) Ancak yakın zamanda kaleme alınan bir makalede muhteva dikkate alındığında Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili ilk eserin daha erken dönemde telif edildiğı belirtilmiştir. Buna göre H.2. yüz yıl müelliflerinden ve etbâüttâbiinin son halkasından olan Abdullah b. Vehb, (197/812) el-Câmi adlı eserinin bir bölümünde ulûmü'l-Kur'an bahislerine yer vermiştir. Bkz. İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik”, *“Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü”*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, ss.193-211.

⁴⁴ Cürçânî, age, s.28.

⁴⁵ Cürçânî, age, 28.

düzleminde, ilmi bir disiplin olarak tasavvufta usul kelimesi, adap, erkân ve tasavvufun temelleri anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶ Görüldüğü üzere usûl kavramı, her halükarda ilgili olduğu alanda temel, dayanak, esas gibi anlamları kendisinde barındırmaktadır.⁴⁷ Bu durumda “usulü’t-tefsir”den Kur’an’ın manalarını açıklamak anlamına gelen tefsir işleminin dayandığı kural ve ilkeleri anlamak icap eder. Ancak tefsir sahasında bu kavrama müstakil bir anlam verilmekten daha çok Kur’an İlimleri ile aynı düzlemde değerlendirildiği görülmektedir.

Şüphesiz ki, usûlü’t-tefsir terimi, ulûmu’l-Kur’an’a göre çok daha geç denilebilecek bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bazı çalışmalarda “usulü’t-tefsir” ismiyle müsemma ilk eserin, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’ye (v.1176/1764) ait olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸ Ancak ondan daha önce İbn Teymiyye’nin (v.728/1327) bu kavramı kullandığı görülmektedir. Sekizinci asır müelliflerinden olan İbn Teymiyye “Mukaddime Fî Usûli’t-Tefsir” adlı bir eser kaleme almıştır. İbn Teymiyye bu eseri, Kur’an’ı anlamaya, tefsirini ve manalarını bilmeye yardımcı olacak genel kaideleri havi bir mukaddime talebi üzerine yazdığını belirtmektedir.⁴⁹ Eser incelendiğinde konu başlıklarının, Hz. Peygamberin (a.s) ashabına Kur’an’ı açıklaması, selef âlimlerinin tefsirdeki ihtilaf çeşidi, nakle ve istidlale dayanan tefsirdeki ihtilaf, istidlal yollarına dayalı ihtilaf, Kur’an’ı en doğru tefsir etme yolları olarak Kur’an’ın Kur’an’la ve Kur’an’ın sünnetle tefsiri, sahabe sözüyle tefsir, tabiin sözüyle tefsir, reyle tefsir şeklinde olduğu görülmektedir. Telif ettiği eserde bu sahaya ilişkin birçok kaynağı tanıtan Ali Turgut, Osmanlı Müellifleri adlı eseri referans göstererek, İbrahim Bergamevi’nin (1014/1605) Tefsir Usulü Risalelerinin olduğunu beyan etmekte ancak içeriğine dair bilgi vermemektedir.⁵⁰

Usulü’t-tefsir ünvanını kullanan ilk eserlerden bir diğeri ise Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin “el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr” adlı eseridir. Dihlevî eserinde Kur’an’ı Kerim’in, Kur’an İlimlerini sunuş tarzı, Kur’an’ın cedel yöntemi, sıfatlar konusunda Kur’an’ın açıklaması, Kur’an’da yaratıcının ispatı, Kur’an’ın üslubu, Kur’an

⁴⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: 1995, s.542.

⁴⁷ Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009, s.271.

⁴⁸ Halil Çiçek, *20. Asır Kur’an İlimleri Çalışmaları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996, s.27.

⁴⁹ İbn Teymiyye, Takuyiddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi’l-Kâsım el-Harrânî, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsir*, Beyrut: Dârü’ş-Şâm li’t-Türâs, 1988, s.57.

⁵⁰ Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s.47.

kıssalarında tekrar olgusu, kıssaların Kur'an'daki amacı, ahkâm konusundaki külli kaideler, müteşabihat, lügat ve nahve duyulan ihtiyaç, garibü'l-Kur'an, nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzul, hazf, ibdâl, takdim-tehir, zamirler, kinaye, mecaz, muhkem-müteşabih, Kur'an'ın tertibi, fasılalar, i'caz, müfessirler ve yöntemleri şeklinde başlıklara yer vermiştir.⁵¹

Yukarıda serdettiğimiz muhtevalardan anlaşılacağı üzere farklı bir isimlendirme ile de olsa usulü't-tefsir adıyla anılan her iki eserin muhtevaları, Kur'an İlimleri başlığı taşıyan eserlerden tarz ve üslup bakımından belirgin bir farklılık göstermemektedir. Şu halde bu durumdan yola çıkarak bu eserlerdeki usulü't-tefsir algısının, Kur'an İlimleri terkiibinin delalet ettiği anlamla örtüştüğünü söylememiz mümkündür. Fakat buna rağmen özellikle son döneme kadar Arapça yazılan eserlerde usulü't-tefsir kullanımı çok revaç bulmamış, Ulumu'l-Kur'an terkiibi, "usulü't-tefsir" den çok daha fazla tercih edilmiştir. Diğer taraftan konuyla ilgili Türkçe yazılan eserlerde ise ağırlıklı olarak "Tefsir Usulü" kavramı tercih edilmiştir.⁵² Bu eserler tetkik edildiğinde onların usulü't-tefsiri, Kur'an ilimlerinin bünyesinden çıkaracak bir özellik taşımadığı, hatta "tefsir usulü" ifadesinden Kur'an ilimlerinin anlaşıldığı görülmektedir.

Son dönemde yazılan Arapça eserlerde usulü't-tefsir başlığının kullanıldığını görmekteyiz.⁵³ Eserlerde iki kavrama da yer veren bazı başlıklar, aralarında nüans gözetildiğini ihsas ettirmektedir. Ancak şu an itibarıyla bu çalışmaların usulü't-tefsir kavramını ulûmu'l-Kur'an kavramından tamamen farklı ve bağımsız bir anlamda

⁵¹Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahim, *el-Fevzü'l-Kebîr Fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

⁵²Bkz. Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, Mustafa Özel (Hz.), İstanbul: Kayhan Yayınları 2002; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDVY, 1983; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul: MÜVF, 1991; Muhammed Tayyip Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995; Yakup Çiçek, *Tefsir Usulü*, Sofya: Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, 1995; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul, İFAV, 1998; Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tarihi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1992; Veli Kayhan, *Tefsirde Usul ve Gerekli İlimler*, Bursa: Kurav Yayınları, 2007.

⁵³Bu minvalde yazılan eserlerden bazıları şunlardır; Menna' Halil Kattan, *el-Veciz fî Usuli't-Tefsir*, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1980; Muhsin Abdulhamid, *Dirâsât fî Usûli Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1984; Muhammed b. Lutfi Sabbağ, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1988; Süleyman b. Salih Karavi & Muhammed b. Ali Hasan, *el-Beyân fî Ulûmi'l-Kur'an Maa Medhal fî Usûli't-Tefsîr ve Masâdiruhû*, Ahsâ: Mektebetü'z-Zılâl, 1994; Abdullah Muhammed Seklini, *Mucez fî Ulûmi'l-Kur'an ve Usûli't-Tefsîr*, Dimeşk: Daru'l-Mektebi, 2002; Muhammed Kebir Yunus, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, y.y: Dâru'l-Ümme, 2005; İmadüddin Muhammed Reşid, *Esbâbü'n-Nüzûl ve Eseruhâ fî Beyâni'n-Nusûs*, Dirâse Mukarene Beyne Usûli't-Tefsîr ve Usûli'l-Fıkıh, y.y. Dâru's-Şihâb, 1999; Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003; Müsaid b. Süleyman b. Nasır Tayyar, *Makâlât ve fî Ulumi'l-Kur'an ve Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 2004.

kullanıldığını gösterecek bir yapıda olduğunu söylemek zordur. Burada az da olsa muhtevaya ilişkin farklı açılımların denenmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Örneğin Halid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû* adlı eserde klasik çizginin biraz dışına çıkmak istemiştir. O, usûlü't-tefsiri müfessirin tefsirde takip edeceği yolu belirleyip açıklayan yöntemler şeklinde tanımlamış⁵⁴ ancak öteden beri kullanılagelen ulûmu'l-Kur'an kavramıyla herhangi bir mukayeseye yer vermemiştir. Bu eseri diğerlerinden farklı kılan yön, müellifinin, tefsir kuralları başlığı altında fıkıh usulünün temel konularından olan delâlet bahislerine yer vermiş olmasıdır. Bunun dışında kalan konular herhangi bir Kur'an İlimleri kitabında bulabileceğimiz özelliktedir. Fıkıh usulü konularının tefsir usulüne dâhil edilmesi tartışmaya açık bir durum arzeder.⁵⁵ Bizce bu tür denemeler geleceğe dönük olarak Ulûmu'l-Kur'an ve Usulü't-Tefsir kavramlarının muhtevada da birbirinden ayrılabilceğinin sinyallerini vermektedir. Şüphesiz tefsir usulü kavramından, salt tefsirde takip edilecek yöntemleri anlayacak olursak yeni bir yöntem ortaya koymuş olmayacağımızı bilmemiz gerekir. Bu işlemi yapmakla Kur'an İlimleri içinde zaten var olan bir olguyu seçip alarak müstakil hale getirmiş oluruz. Gerçekten de başta Zerkeşi ve Suyuti'nin eserleri olmak üzere diğer Kur'an İlimleri incelenecek olursa Kur'an İlimleri kavramının usulü't-tefsiri de içinde barındıran ama ondan daha fazla şeyi içine alan bir kavram olarak durduğunu söylememiz yanlış olmaz. Burada mevcut bilgi birikiminin tüm zamanlar için geçerli olacak ilkeler barındırdığını yahut gelişime imkân bırakmadığını söylemek istemiyoruz. Elbetteki bundan önce olduğu gibi bundan sonra da dönemin ihtiyacına binaen yeni ilke ve prensipler kendisine ihtiyaç hissettirecektir. Ancak bu bir süreç ve birikim işidir. Kanaatimizce Kur'an İlimlerinin içinden ayrıca bir usulü't-tefsir çıkabilmesi ileriye dönük olarak mümkündür. Bunda başarılı olunduğu takdirde bugün çok kuşatıcı olarak duran Kur'an İlimlerinin yükü de hafiflemiş olacaktır.

⁵⁴ Halid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâ'iduhû*, s.30.

⁵⁵ el-Ak, *age*, 321-411. Nitekim bazı araştırmacılar fıkıh usulünün tabiatı gereği farklı bir çizgi taşıdığını bu nedenle fıkıh usulünü tefsir usulüne taşımanın bilim dallarının konuları, amaçları sınırlarının belirsizliği anlamına geleceğini ifade etmektedir. "Tefsir Usulünün Fıkıh Usulünden Arındırılması" başlıklı makalesinde Gıyaseddin Arslan, el-Ak'ın söz konusu yaklaşımını eleştirmekte ve delalet bahislerinin tefsir usulünün konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Bkz. Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usulünün Fıkıh Usulünden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ss.130-191.

1.2. KUR'AN İLİMLERİ'NİN KONUSU

Hiç şüphesiz, Kur'an İlimlerinin konusu yine Kur'an'dır. Ancak hangi ilimlerin Kur'an İlimlerine konu olacağı ile ilgili olarak farklı görüş beyan edenler olmuştur. Suyutî'nin de taraf olduğu bir yaklaşım, Kur'an ilimlerinin konusunu hemen hemen beşeri tecrübenin ortaya koyduğu tüm bilim ve sanat dallarına teşmil etmektedir. Buna karşı olan diğer bir yaklaşım ise bu ilmin takip ettiği tarihsel çizgi ve muhtevadan yola çıkarak tabii ilimleri ve sanat dallarını "Kur'an İlimleri" içinde mütalaa etmez. Hatta bu tür ilimleri Kur'an'da aramayı Kur'an'ın indiriliş amacına aykırı görmektedir. Ancak dil ilimlerini ise Kur'an'ın Arapça indirilmiş olmasından hareketle Kur'an ilimleri içinde mütalaa eder. Biz burada öncelikle Kur'an ilimleri içinde dilin yani Arapça'nın önemini ortaya koymak ve daha sonra da pozitif bilimlerin Kur'an İlimleri içindeki yerini değerlendirmek istiyoruz.

1.2.1. Kur'an İlimleri İçinde Dil İlimlerinin Yeri

Bilindiği üzere Kur'an'ın ilk muhatapları Arapça konuşuyorlardı. Son peygamber Hz. Muhammed (a.s) bu toplum içinden seçildiği için Kur'an da Arapça olarak gönderilmiştir. Bu yüzden Kur'an, her ne kadar kelâm-ı ilahi olsa da aynı zamanda lisân-ı Arabîdir. Şu ayet-i kerimeler, Kur'an'ın Arapça oluşuna açıkça vurgu yapmaktadır:

*"Anlayasınız diye onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."*⁵⁶

*"Muhakkak ki Kur'an, âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu Cebraîl (rûhu'l-emîn) uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir."*⁵⁷

Şüphesiz ayetlerin de işaret ettiği bu gerçek, Kur'an'ın Arap dilinin hususiyetlerini taşıdığı sonucunu beraberinde getirmektedir. Müfessir Taberi, Allah'ın kitabının manasının Arab'ın sözüne uygun düşmesi gerektiğini söylerken, Kur'an'ı anlamak için bir dil olarak Arapça'nın sahip olduğu özellikleri bilmenin gerekliliğine işaret

⁵⁶ 12 Yusuf 2.

⁵⁷ 26 Şuarâ 192-195. Benzeri ayetler için ayrıca bkz. 16 Nahl 103; 41 Fussilet 44; 13 Rad 37; 20 Taha 113; 39 Zümer 28; 41 Fussilet 3; 42 Şura 7; 43 Zuhuruf 3; 42 Ahkâf 12.

etmektedir.⁵⁸ Bu duruma şiirin ve söz söyleme sanatının revaçta olduğu bir toplumda inen Kur'an'ın, ifade gücünü en üst düzeyde kullanmış olmasını da eklemek gerekir. Böylece vahyin, beşer ağzından çıkan sözlerden farklı olarak ilahi kaynaktan geldiği daha iyi anlaşılmış olacaktır. Kur'an'ın benzerini getirmeleri sadedinde gelen tehdîf ayetleri aslında Kur'an'ın ne kadar dile dayalı hususiyetler taşıdığını da ortaya koymaktadır. Ancak hemen belirtelim ki, Kur'an'ın ziyadesiyle dil hususiyetleri taşıması onunla beşer sözü arasında bir fark olmadığı anlamına gelmemelidir. Aksine bu, Allah'ın Kur'an'da dilin imkânlarını en mükemmel ve en üst seviyede kullandığını gösterir. Bu sebeple Kur'an üzerine eğilen âlimler, ilk dönemlerden itibaren Arapça'yı bilmenin gereğine işaret etmişlerdir. Nitekim tabiinden Mücahid'in (v.104/722) "bir kimseye, Arapçayı bilmedikçe Allah'ın kitabı hakkında konuşmasının helal olmayacağını söylediği rivayet edilmiştir.⁵⁹ Kur'an i'cazının bir yönünü onun nazmında gören Zemahşeri'nin Cahız'dan naklettiği şu ifadelerde mübalağa söz konusu değildir:

Bir fakih, fetva ve hükümleri bilmede branşdaşlarının en üstünü de olsa, bir mütekellim kelim dalında dünyadakilerin fevkine de çıksa, bir kıssacı ve nakilcinin ezberindekiler İbn Karye'nin bildiklerinden daha da çok olsa, bir vaiz Hasan Basri'den çok daha iyi vaaz da verse, bir nahivci Sibeveyh'ten daha iyi bir nahivci de olsa, bir dilci bütün dillerde lügat paralasa, Kur'an'a mahsus iki ilim olan Meânî ve Beyan ilimlerinde uzmanlaşmadan Kur'an'ın inceliklerine nüfuz edemez...⁶⁰

Yine müellifimiz, Makâmât adlı eserinin "Makâmetü'l-Furkan" başlıklı bölümünde Kur'an kârîine Kur'an nazmının kinaye, mecaz, veciz, îcâz, hazf, tekrar, takdim-tehir

⁵⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân An Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1992, I, 30.

⁵⁹ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I, 275. Mücahid'in bu kanaati, dil ilimlerindeki bilgisizliğin Kur'an tefsirinde fahiş hatalara yol açabileceği endişesinden olsa gerektir. Nitekim müellif Zemahşeri de tefsirinde zaman zaman dil ve iştikak kurallarına aykırı yapılan tevilleri "Tefsir bid'atı" olarak nitelemektedir. Bunlardan birinde şöyle demektedir: "Tefsir bidatlerinden biri de "O gün bütün insanlar "imam"larıyla çağırılırlar." ayetinde geçen "imam" kelimesini anne manasına gelen "ümm" kelimesinin çoğulu olarak anlamaktır. Buna göre mana "O gün bütün insanlar anneleriyle çağırılacaklardır." şeklinde verilmiştir. Bunu söyleyene göre babalarla değil de annelerle çağırmanın hikmeti, İsa (a.s)'ın hakkına riayet etmek, Hasan ve Hüseyin'in şerefini ortaya koymak ve de veled-i zinayı meydana çıkarmamaktır. Ne garip bir yorum! Hangisi daha bid 'at, lafza verdiği mana mı yoksa bulduğu hikmetin güzelliği mi!? Zemahşeri *el-Keşşâf An Hakâ'ik-ı Ğavâmiz't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Adil Ahmed el-Mevcûd & Ali Muhammed Muavvaz), Riyad, 1998, III, 537.

⁶⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 96. Zerkeşi de şu ifadelerle Zemahşeri'ye paralel düşünmektedir: "Kur'an'ın inceliklerine ancak bakışı keskin, düşünce ufku geniş, edebiyat ilimlerinde derinleşmiş ve Arap diline vakıf kimseler sahip olabilir." Zerkeşi, *age*, s.97.

vs. yönlerine eğilmesini öğütlemektedir.⁶¹ Şu halde Kur'an'ı anlamak için Arapça'yı, buna bağlı olarak da bu dile özgü ilimleri bilmek gerekmektedir. Bu yüzden Kur'an ilimleri kitâbiyatı içinde yer alan Kur'an ilimlerini ağırlıklı olarak dile dair bahisler oluşturmaktadır. Yine Ulûmu'l-Kur'an üzerine yazılan ilk müstakil eserlerin dile ilgili olması bu noktada dikkate değerdir.⁶²

İlk dönemden başlamak üzere Müslümanlar Kur'an'ı bütün yönleriyle tanıma gayreti içinde olmuşlardır. Kur'an üzerine yapılan çalışmalar, dönemden döneme seyir farkı ortaya koysa da her zaman devamlılık göstermiştir. Bu çerçevede 9. ve 10. yüzyıllarda olgunluk dönemini yaşayan Kur'an İlimleri içinde belli bir birikim oluşmuştur. Söz konusu tarihsel süreç içinde Kur'an ilimleri içinde zikredilen ve dile ilgili olan başlıca konular şunlardır:

Hakikat-Mecaz, muhkem-müteşabih, icazu'l-Kur'an, meseller, teşbih, irabu'l-Kur'an, garibu'l-Kur'an, yeminler, emir ve nehiler, vücûh ve nezâir, siyâk-sibâk, hurûf-u mukattaa, hitaplar, üslûbu'l-Kur'an. Bunlara âm-hâs, mücmel-mübeyyen, takdim-tehir gibi kavramları da ekleyebiliriz.

Dil ekseninde ele alınan bu konuların azımsanmayacak sayıda olduğu görülmektedir. İşte bu durum Kur'an ilimleri içinde dil bahislerinin hâkim bir unsur taşıdığının açık göstergesidir.

1.2.2. Kur'an İlimleri İçinde Pozitif Bilimlerin Yeri ve İmkânı

Yukarıda görüldüğü üzere Kur'an ilimleri kitabiyatında hâkim unsur dil ve dil ilimleridir. Vakıa, tarihsel süreçte bu alanda oluşan genel kabul, tabii bilimleri Kur'an ilimleri dışında tutmuştur. Bununla beraber Kur'an ilimlerinin içine dil dışı ilimlerin dâhil edilip edilmeyeceği öteden beri tartışıla gelmiştir. Bazı âlimler tabii bilimleri de Kur'an ilimleri içinde değerlendirmiş hatta Kur'an ayetlerini tefsir ederken bu tür ilimlerden ziyadesiyle yararlanmışlardır. Ancak bazı âlimler de öne sürdükleri bir takım gerekçelerle buna karşı çıkmışlardır. Biz bu iki grubun yaklaşımlarını ele alıp, değerlendirmek istiyoruz.

⁶¹ Zemahşeri, *Makâmât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s.190.

1.2.2.1. Kabul Edenler

Suyuti, “Kur’an’dan İstinbat Edilen Ayetler” başlığı altında oldukça geniş bir çerçeve çizerek Kur’an’dan hemen bütün ilim ve sanatları çıkarır. Bu görüşü destek sadedinde de bazı ayet, hadis ve âlimlerin sözlerine yer vermektedir.

Buna göre En’am 38. ayette “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”, Nahl suresi 89.ayette de “Sana bu kitabı her şeyi açıklamak için indiriyoruz.” buyrulmaktadır. Hz. Peygamberden (a.s) rivayet edildiğine göre de o şöyle buyurmuştur: “İlerde bazı fitneler olacak.” Bunun üzerine sahabe bunlardan çıkış yolu nedir? diye sorunca, Hz. Peygamber (a.s) “Allah’ın kitabıyla. Onda sizden öncekilerin ve sonrakilerin haberleri ve aranızda meydana gelen şeylerin hükmü vardır.” demiştir.⁶³

Yine Suyuti, Ebu’l-Fazl Mürsi’den (v.655/1257) yaptığı uzunca alıntıda Kur’an’dan istinbat edilen ilimleri şu şekilde sıralar: Tefsir, kelâm, fıkıh, tarih, hitabet, rüya tabiri, ferâiz, vakit tayini, meânî, beyân, bedi, tasavvuf, tıp, cedel, astronomi, hendese, cebr, mukâbele, astroloji.⁶⁴ Ayrıca onun ifadelerine göre bunlardan başka Kur’an’dan şu sanat dalları da istinbat edilmiştir: Terzilik, demircilik, marangozluk, dokumacılık, çiftçilik, avcılık, dalgıçlık, kuyumculuk, camcılık, çömlekçilik, yazıcılık, aşçılık, yıkama-kurutma, kasaplık, boyacılık, taş işçiliği, atıcılık.⁶⁵

Görüldüğü üzere Suyutî, Kur’an’ın ilgili olduğu ilimlerle ilgili olarak dil ilimleri veya tabîî ilimler gibi bir ayrıma gitmemektedir. Ona göre Kur’an bütün ilimleri konu edinmiştir. Kur’an’da her şey vardır.

Tabîî ilimler, hikmet-i tekvin, siyer ve tarih gibi ilimleri Kur’an ilimleri arasında sayan Ömer Nasuhi Bilmen ise Suyuti’ye oranla daha dengeli bir yaklaşım sergiler. Ona göre tabîî ilimlere dair uzun uzadıya malumat vermek dinlerin yüksek maksatlarının dışındadır.⁶⁶ Ancak bazı ayetler vardır ki, bir takım ilimlerin, fenlerin mevzularını teşkil

⁶² İbn Nedim (v.380) Fihrist’inde Meânî’l-Kur’an ve garîbu’l-Kur’an türünde telif edilen eserlere dair oldukça geniş bir liste vermektedir. Bkz. İbn Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010, s.54.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, Müsned 1, 91; Darimi, Sünen, Fedâilü’l-Kur’an 1.

⁶⁴ Suyuti, *age*, II, 1027.

⁶⁵ Suyuti, *age*, III, 1031.

⁶⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü’l-Müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y, II, 69.

eden maddeleri, meseleleri icazkârane bir surette özet olarak veya işaret ederek içermektedir.⁶⁷

1.2.2.2. Reddedenler

Suyuti gibi alabildiğine geniş düşünenlere mukabil, -yukarda değindiğimiz üzere- Kur'an ilimlerini, din ve dil ilimlerine münhasır kılarak daha dar çerçeveye sığdıran âlimler de vardır. Zehebi, lügat, belağat ve itikadi açıdan bilimsel tefsiri reddederek bu tür ilimlerin Kur'an'da bulunmadığını da ifade eder.⁶⁸ Bu görüşün sahiplerine göre Kur'an-ı Kerim bir hidayet ve icaz kitabıdır. Bu amaçla inmiş ve bahisleri de hep bunun üzerine gelmiştir. Kur'an'la Kur'aniyeti yönüyle yani hidâyet ve icaz yönü itibarıyla ilgili olan her ilim "Kur'an ilimleri" cümlesindendir. Bu da dini ve lisâni (Arabi) ilimlerde kendisini gösterir. Kur'an bilimsel nazariyeleri göstermek için indirilmediğinden bu tür ilimleri "Kur'an İlimleri"nden saymak güzel olmaz. Kur'an'ın bilimsel araştırmalara teşviki ise onun bu ilimleri içerdiğini söylemekten çok daha başka bir şeydir.⁶⁹

Bu eğilim aslında çağdaş bir yaklaşım olmayıp klasik dönemde Endülüslü âlim Şâtıbî'de (v.790/1388) en net ve en açık ifadelerle dillendirilmiştir. Önce Kur'an'ı anlamada Arapça'nın önemine değinen Şâtıbî, Kur'an'ı anlamak için ona Arap dili açısından yaklaşmanın gereğine işaret eder.⁷⁰ Ancak Şâtıbî bununla yetinmez ve İslam şeriatinin "ümmi"liği prensibini ortaya atar. Ona göre Kur'an'ın ilk muhatapları nasıl ümmi bir toplum ise Kur'an da aynı şekilde ümmi bir kitaptır. Kur'an'ın ümmi olması Kur'an'ın belli bir ilim, tahsil ve ihtisasa ihtiyaç duyulmadan anlayabilecekleri şekilde gelmesi demektir. Aksini düşünmek, şeriatin muhataplarca bilinmeyen ve anlaşılmayan bir şekilde gelmiş olması gibi bir sonuç doğurur.⁷¹ Bu yüzden İslam şeriatı hiçbir konuda ilk muhatap olan Araplarca bilinen durumların dışına çıkmamıştır. Sahabe ve tabiinden olan nesiller Kur'an'ı ve Kur'an ilimlerini en iyi bilen kimselerdi. Ancak

⁶⁷Bilmen, *age*, I, 46

⁶⁸Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995, II, ss.528-531.

⁶⁹Zerkani, *age*, s.23.

⁷⁰Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât*, Mehmet Erdoğan (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, II, 61.

⁷¹Şâtıbî, *age*, s.67

onlardan kimse bu tür beyanlarda bulunmamıştır.⁷² Kur'an'ın içerdiği bazı ilimler vardır ancak onlar da o günkü Arapların bildiği ilimlerdir.⁷³

1.2.2.3. Değerlendirme

Kanaatimizce, beşerin ortaya koyduğu tüm bilim ve sanatları Kur'an ilmi olarak göstermek, Allah'ın kitabına iyi niyetli bir yaklaşımın sonucu olmakla beraber gerçekçi bir yaklaşım olmasa gerektir. Öte yandan Kur'an'ın yalnızca hidayet ve i'caz kitabı olduğunu söyleyerek Kur'an İlimleri'ni sadece dini ve Arabî ilimlere hasretmek de tenkide açık bazı noktalar barındırmaktadır. Söz konusu eğilim, günümüz Kur'an İlimleri eserlerinde genel kabul haline geldiğinden biz bu bakış açısını eleştirel yönden ele almak ve bazı noktalara dikkat çekmek istiyoruz:

1-Kur'an'ın Arapça oluşundan hareketle Kur'an ilimlerini yalnızca Arapça'ya özgü ilimlerle sınırlamak doğru bir yaklaşım değildir. Mecaz, mesel, teşbih gibi temel belâğat konularını ve dile ait diğer konuları Kur'an İlimleri sınıfına koymanın gerekçesi ne olabilir? Hiç şüphesiz bu konuların yüksek belâğat özelliği taşıyan Kur'an'ın üslubunda sıkça kullanılmış olmasıdır. Bunların bir Kur'an ilmi olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü Kur'an, bir kelâm-ı ilahi olduğu kadar lisan-ı Arabidir ve dile ait söz konusu ilimler Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet etmektedir. Ancak Kur'an ayetlerini yalnızca dil ve edebiyata indirgemek parçayı bütün olarak görmek gibi bir yanılgi anlamına gelir.

2-Kur'an'da mevcudatın oluşumuna değinen kevnî ayetlerin önemli bir yekün tuttuğu bilinen bir gerçektir. Bu ayetlerde yerin, göğün ve insanın yaratılışından bahsedilmiş, hatta yakın zamanlarda keşfedilmiş bazı bilimsel hakikatlere değinilmiştir.⁷⁴ Bu alanda yapılan bir araştırmaya göre Kur'an'da insanın kendisine tanıyıp bileceği konulara bakmayı emreden 350, yeryüzünü araştırmaya teşvik eden 50 kadar ayet bulunmaktadır. Pozitif bilimlere işaret eden ayetlerin toplam sayısı ise 750'dir.⁷⁵ Eğer Kur'an ilimlerini, Kur'an'ı anlamaya hizmet eden ilimler olarak algılıyorsak, bugün kâinatı anlamaya çalışan bazı müspet bilimlerin kendi alanlarına tekabül eden bazı Kur'an ayetlerini daha

⁷² Şâtıbî, *age*, s.77.

⁷³ Şâtıbî, *age*, s.78.

⁷⁴ Bu konudaki örnekler "Bilimsel Tefsir" adıyla bilinen tefsir çeşidinde genişçe ele alınmaktadır. Bizim maksadımız burada doğrudan bilimsel tefsir üzerinde durmak olmadığından bu örneklerle yer vermiyoruz.

⁷⁵ Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1997, s.34.

iyi anlamamıza yardımcı olacağını bilmeliyiz. Müfessir Fahreddin Razi şöyle demektedir:

Ola ki bazı cahil ve ahmaklar “Allah’ın kitabında astronomi ilmine çok daldın.” diyebilir. Bu miskine şöyle denir... Şayet ay, güneş ve yıldızlardan bahsetmek ve onların hallerini ve mahiyetlerini araştırmak ve düşünmek caiz olmasaydı, bizzat Allah, kitabına bunları koymaz ve bunlardan bahsetmezdi.⁷⁶

3-Kevni ayetlerdeki sırları anlamamıza yardımcı olacak bilim dallarını Kur’an ilimlerinin dışına koymamızın sebebini “hidayet amacı” ile açıklamanın yerinde olmayacağını düşünüyoruz. Hidayet olgusunun göreceli bir durum olduğu düşünülürse kevni bir ayetteki inceliği, ilgili olduğu bilim dalının sabiteleriyle anlamanın bazı insanlar için hidayet vesilesi olabileceği muhtemeldir.

4-Tecrübe ile sabittir ki, insanlar bilgi ve idrak açısından aynı düzeyde değillerdir. Hiçbir zaman da böyle olmamışlardır. Bu yüzden insanlar, hayatta olan bitenleri algılama ve yorumlamada farklılaşırlar. Avam diye tabir edilen bilgi seviyesi sınırlı olan insanlar için temel prensipler yeterli olmakla beraber havas diye tabir edilen birikimli ve kültürlü insanlar makul ve derinlikli ifadelerle doyuma ererler. Şu halde bilgi ve idrakte eşit olmayan insanlara hep aynı düzeyde hitap etmek, vakıaya uygun bir yaklaşım değildir. Bu çerçevede insana hitap eden Kur’an’ın, muhatapların bu farklılığını dikkate alarak hitap düzeyinde farklı üsluplar kullanmasını doğal karşılamak gerekir. Bu yüzden Kur’an’ın, hitabında bazen yalın ve sade ifadeler kullanırken bazen de evrenin inceliklerine temas etmiş olması anlaşılabilir bir durumdur. Meşhur müfessir Kadı Beydâvî (v.685/1288) “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel nasihatle davet et”⁷⁷ ayetinin tefsirinde şunları söyler:

Hikmetle davet, Rabbin yoluna sağlam (muhkem) sözlerle davet demektir. Bu da hakikati göz önüne koyan ve akıldan şüpheyi çekip atan kanıtla olur. Güzel nasihatle davet ise, ikna edici ve ders çıkarmaya yönelik konuşmaktır. Birinci

⁷⁶ Razi, *age*, XIV, 171.

⁷⁷ 16 Nahl 125.

yöntem toplumun, hakikatleri bilmek isteyen kültürlü (havâs) kesimini davet içindir. İkincisi ise genel halk kesimi içindir.⁷⁸

5-Sahabenin tabi ilimlerin konularına, bugünkü şekliyle vakıf olmadıkları gerçeğinden hareketle Kur'an'ın temas ettiği ilimleri nüzul bilgisiyle sınırlamak Kur'an'ın evrenselliğiyle tezat oluşturur. Kur'an kıyamete dek insanlığa hitap edecek son ilahi kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'ın nüzulüne tanık olmuş sahabe nesli gibi sonraki nesillerin de bilgi seviyelerine hitap edecek bazı ayetlerin Kur'an'da yer alması mümkün görülmelidir. Bu durum ilk muhataplar için bir "teklif-i mâ lâ yutâk" anlamına gelmez. Çünkü Kur'an'a çağdaş olan sahabe Kur'an'ın bu tür ayetlerini zahirine hamlederek anlamışlardır.⁷⁹ Bizce söz konusu ayetlerde sahabe için anlam açısından bir bilinemezlikten ziyade mahiyet bakımından bir bilinemezlik söz konusuydu. Nitekim Allah (c.c) Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih ayetlerden oluştuğunu beyan etmektedir. Müteşâbih ayetlerin bir yönünün de tabiattaki bazı hakikatlere dönük olduğu ihtimali göz ardı edilmemelidir. Böylelikle insanlık tabiat hakkında veriler elde ettikçe söz konusu ayetlerin mahiyetlerine ilişkin yeni adımlar atmış olacaktır.⁸⁰ Nüzul döneminde eldeki bilgi veriler kısıtlı olduğundan bu tür ayetlerin "te'vil"inin peşine düşmek çok da yarar getirmeyebilirdi. Onun için Kur'an müteşâbih ayetlere yaklaşıma kayıtlama koymuştur. Doğrusu anlamdan ziyade eldeki bilgi ve imkânların yetersizliği ile ilgili olan bu durumun sahabe tarafından sorun olarak algılandığını düşünmüyoruz. Zira sahabe saf ve temiz imanlarıyla Hz. Peygamberin (a.s) ağzından çıkan ayetlere iman ediyorlardı.⁸¹

⁷⁸ Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah b. Ömer b. eş-Şîrâzi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'r-Reşîd, ty., II, 287.

⁷⁹ Abdullatif Harputi, *Astronomi ve Din*, (Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi içinde), İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, s.302.

⁸⁰ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik 1996, s.55.

⁸¹ Şatıbî'nin ümmîlik üzerinden serdettiği görüşlerin altında Kur'an'ı hurûfilik ve astroloji denilen ve ilmi bir temeli olmayan görüşlerden uzak tutma düşüncesi yatıyor olabilir. Ancak bu yaklaşımın çerçevesi tüm ilimlere teşmil edilecek olursa, Kur'an ayetlerini anlamada dondurucu bir etki yapması muhtemeldir. Oysaki insanlık, çağdan çağa ilerledikçe kâinata dair daha önce bilmediği pek çok gerçeğin bilgisine ulaşmaktadır. Bu durumun, yorumların seyir çizgisine etki etmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim çağdaş müelliflerden Sabuni, "O küfredenler görmediler mi ki, gökler ve yerler bitişikti, biz onları ayırdık...." (21 Enbiyâ 30) ayeti ile ilgili olarak İbn Abbas'ın, dönemine göre yaptığı yorumu verir ve ardından şunları söyler: "Bu, istiâre türünde güzel bir yorumdur. Önceki müfessirler de bu görüşü benimsemişlerdir. Ancak bu durum, çağdaş ilmin ortaya koyduğu bazı ilmi harikaların Kur'an'da bulunmasına engel değildir. Zira Kur'an mana yüklü zü vücûh bir kitaptır. Şu halde, Kur'an'ın sırlarını anlamada bir manayı dayatma söz konusu olamaz. Sonraki âlimler (müteahhirün), önceki âlimlerin (mütekaddimün) anlamadıkları şeyi anlayabilirler. Allah (c.c), "Onlara ufuklardaki ve kendi içlerindeki

6-Tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'i anlamaya çalışan âlimler hep aynı çizgide seyretnememişlerdir. Değişik saiklerin etkisiyle Kur'an tefsirinde çeşitli eğilimler oluşmuştur. Hiçbir eğilim hatadan uzak her yönüyle mükemmel bir özelliğe sahip olmamıştır. Örneğin uydurma haberlerin çokluğu, İsraili rivayetlere yer verilmesi, isnatta yapılan hazfler rivayet tefsirlerinin birer zaafi olarak kabul edilmiştir.⁸² Aynı şekilde ön kabul ve mezhebi görüşlerin Kur'an'a söylenilmesi dirayet veya rey tefsiri için bir zaaf olarak kendini göstermiştir. Bu sahalarda eser veren sağduyulu âlimler malum zaafılardan yola çıkarak bu eğilimleri toptan reddetme yoluna gitmemiş, öne sürdükleri bazı kriterlerle bu zaafıları en aza indirmenin çabası içinde olmuştur. Senet ve metin tenkitleri rivayet tefsirleri için bir zaruret kabul edilmiş, yine keyfilığe meydan vermemek için rey tefsiri de "mezmum" ve "memdul" şeklinde ayrıma tabi tutulmuştur.⁸³ Aynı yaklaşım Kur'an'ın tabiata dair beyanlarını anlamada geçerli olabilir.⁸⁴

7-Kur'an bir bilim kitabı değildir. Ancak âlemleri yaratan Allah'ın kitabında yaratışındaki bazı inceliklere yer vermiş olmasını garipsemek de doğru değildir. Bu tür ayetlerin Kur'an'da yer alması aslında bilimsel yönelişin sahabe döneminde dahi kendisini göstermesine yol açmıştır. Biz sahabe nezdinde bu ayetlere karşı genel tutumun lafzın zahiriyle yetinmek şeklinde olduğunu düşünmekteyiz. Ancak Ka'bu'l-Ahbâr (v.32/652), Vehb b. Münebbih hatta Abdullah b. Abbas gibi bazı isimlerin

ayetlerimizi göstereceğiz ki onlar için gerçek ortaya çıksın." (41Fussilet 53) buyurmaktadır. Belki de bu Allah'ın, yirminci asırda insanlara bildirdiği ayetlerdendir." Sabunî *age*, s.130.

⁸² Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 168.

⁸³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 211.

⁸⁴Bilimsel Tefsir'e yöneltlen önemli tenkitlerden birisi bilimsel bilginin zamanla değişebilir bir özelliğinin olduğu, dolayısıyla Kur'an ayetlerini bu türde izah etmenin, bilginin değişmesiyle imanlarda sarsılmaya yol açacağı endişesidir. Bkz. Zehebi, *age*, II, 529; Muhammed Abdüsselam Kefâfi & Abdullah Şerif, *age*, s.28. Bu durumun bilimsel tefsirin yumuşak karnı olduğunu biz de kabul etmekteyiz. Ancak Kur'anla tefsir ameliyesinin birbirinin aynı olmadığı, tefsirde beşeri mülahaza ve ictihadi bir eylem olduğu da bir gerçektir. Şu halde hangi eğilim ve yöntemle yapılırsa yapılsın tefsir işleminin bazı hatalarla malul olabileceği işin ehline bilinmektedir. Bu durum bilimsel tefsir şöyle dursun ictihat ve istinbatla hüküm veren fukaha nezdinde de iyi bilinen bir gerçektir. Bu yüzden onlar ictihatta hata edenin bir ecir, isabet edenin iki ecir kazandığı dolayısıyla her halukârda ictihadın faziletli bir iş olduğunu düşünmektedirler. Yine müfessirlerin, ayetleri tefsir ederken kanaatlerini belirttikleri yerlerde "Allah en iyisini bilir." notunu düşmeleri tefsirin beşeri unsurların devrede olduğu bir özellik gösterdiğini, bu yüzden mutlak kabul gerektiren bir yapı arz etmediğini ortaya koyar. O halde Bilimsel Tefsirin, veri ve bilgilerin değişmesine paralel olarak gelişim veya değişim göstermesi makul karşılanmalıdır. Tefsire giren bir bilimsel görüşün yanlışlanması ile ilgili ayet yanlışlanmış olmaz. Bu durumda yanlışlanan şey, ayetin kendisi değil, hakkında yapılan yorumdur. (Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat, 2001, s.143) Öte yandan bilimin gelişmesi bazı konularda sabit verilerinin olmadığı

özellikle yaratılışla ilgili olarak İsraili bilgilere başvurduklarını görmekteyiz. Yer ve göklerin altı günde yaratılışı, arzın tabakaları, güneş ve ayın durumu, gök gürlemesi ve yıldırım gibi hususlarda İsrailiyat türü bilgiler tefsire girmiştir.⁸⁵ İsraili rivayetlere başvurunun meşruiyeti bir kenarda tutulursa, bu eğilimin altında yatan en önemli saikin bizzat Kur'an'daki beyanların kendisi olduğu görülmektedir. Bu tür ayetlerin tefsirinin ehl-i kitap kültürünü İslam kültürüne sokma girişiminden başka bir ihtiyaçtan kaynaklandığı da göz ardı edilmemelidir. Bu ihtiyaç yaratılışa dair gelen bu ayetlerin tefsire ihtiyaç duymasındır. O günün şartlarında bu ayetler ya zahirine hamledilmekle yetinilmiş yahut da İsraili rivayetlerle izah edilmeye çalışılmıştır. İlgili ayetlerin tefsirine dair yeterli bilgi birikimi olmadığından bu boşluğun İsrailiyat türü rivayetlerle doldurulmaya çalışıldığı görülmektedir.⁸⁶ İbn Haldun'un (v.808/1456) şu tespitleri bu görüşü teyid etmektedir:

İlk dönem ilim adamları nakle dayalı tefsiri derlediler ve eserlerine koydular. Ancak onların kitaplarında yer verdikleri nakiller içinde makbul olanlar da olmayanlar da vardı. Bunun sebebi, Arapların kitap ehli ve ilim sahibi olmamalarıydı. Onlarda bedevilik ve ümmilik hâkimdi. Evren içindeki sebepleri, yaratılışın başlangıcı, varlığın sırları gibi insan ruhunun merak ettiği konuları bilmek istediklerinde ehl-i kitaba soruyorlardı ve onlardan yararlanıyorlardı. Bu kimseler Tevrat ehli Yahudiler ve onların dinine tabi olan Hristiyanlardı.⁸⁷

Görüldüğü üzere İbn Haldun, İsraili rivayetler meselesini bir kenarda tutarak bu durumun sebeplerini anlamaya çalışmaktadır. O da ilgili ayetleri tefsir etme ihtiyacının, ehl-i kitaba başvurularak karşılanmış olmasıdır. Bizce bu demektir ki, Kur'an'ın ilgili ayetleri durdukça, ilgili ayetlere beşerin mevcut bilgi birikimiyle yaklaşılması kaçınılmaz olacaktır. Bu ayetlerin tefsir edilmemesini öne sürmekse tefsirin kendisini tartışma alanına çekecektir. Ayrıca bugünün bilimsel verilerinin geçmişe kıyasla felsefi mülahazalardan uzak olduğu, daha çok tecrübeye dayalı olduğu da gözden ırak tutulmamalıdır.

anlamına gelmez. O halde müfessir elden geldiğince teori ve faraziyelerle değil de sabit veriler ile hareket ederse hata payını en aza indirmiş olacaktır.

⁸⁵ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, İstanbul: Beyan Yayınları, t.y, ss.105-134.

⁸⁶ Harputi, *age*, s.304.

⁸⁷ İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh, 1991, II, 1027.

8- Kur'an ve kâinat üzerine konuşurken din-bilim arasına kalın bir çizgi çekmek İslâmın lehine bir durum değildir. Gerçek şu ki, Kur'an muhtevası dikkate alındığında dini ve gayr-i dini ilimler şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün görünmemektedir. İlimleri tasniflemek, branşlaşmak sınırlı varlık olan insan için söz konusudur. Bu durum ilimlerin büsbütün birbirinden ayrı olduğunu göstermez. Aksine ilimlerin birbiriyle kesiştiği noktalar vardır. Çünkü ilimler bir bütünün parçası durumundadır.⁸⁸ Bu yüzden Kur'an üzerine çalışan bir araştırmacı, kendisini pozitif bilimlerle ilgisiz görmemeli, bu sahanın sahip olduğu sabit verilerden istifade yoluna gitmelidir. Bu durum Kur'an muhtevasının müfessire yüklediği bir mesuliyettir. Zehebi'nin Muhammed Abduh'tan yaptığı nakilde Abduh şöyle demektedir:

Allah Kur'an'ı son kitap olarak indirdi. Onda diğerlerinde olmayan hususları beyan etti. Mahlûkatın hallerine, tabiatlarına ve insanlığın tabi olduğu ilahi kanunlara ilişkin pek çok açıklamalarda bulundu. Diğer milletlere dair en güzel kıssaları anlattı. Şu halde bu kitabı anlamak isteyenlerin insanlığın mazideki hallerini, değişik yönlerden farklılaşmalarının sebeplerini incelemesi gerekir. Beşer tarihini bilmeyenin "İnsanlar tek ümmetti. İhtilaf edip ayrılmaları üzerine Allah, müjdecî ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi..."⁸⁹ ayetini nasıl anlayacağını düşünemiyorum.⁹⁰

Abduh'un bu sorusu Kur'an'daki diğer bazı beyanlar için de geçerlidir. Örneğin yerlerin ve göklerin başlangıçta bitişik olduğunu ve ayrıldığını,⁹¹ iki deniz arasında bir perde olduğunu,⁹² güneş ve ayın bir yörüngede hareket ettiğini,⁹³ dağların fark edilmeyecek şekilde hareket halinde olduğunu⁹⁴ beyan eden ayetlerin ilgili bilimlerden yardım alınmaksızın layıkıyla anlaşılması mümkün değildir.

9-Bizce pozitif bilimlere dair bazı gerçeklerin Kur'an'daki varlığı, ifrat ve tefrit görüşler çerçevesinde ele alınmamalıdır.⁹⁵ Kur'an'ın muhatabı insandır. Bu bağlamda Kur'an'da gâh belâğat sanatlarına başvurularak sözün gücünden yararlanılmış ve gâh da evrenin

⁸⁸ Kırca, *age*, s.37.

⁸⁹ 2 Bakara 213.

⁹⁰ Zehebî, *age*, I, 279.

⁹¹ 21 Enbiya 30.

⁹² 55 Rahman 19.

⁹³ 21 Enbiya 33; 36 Yasin 40.

⁹⁴ 27 Neml 88.

inceliklerine temas edilerek akıl sahiplerine Kur'an'ın ilm-i ilâhiden sadır olduğu gösterilmiştir. Müslümanların bilim dünyasındaki sukutu olmasaydı belki de Suyuti'nin görüşleri olgunlaştırılabilecek ve pozitif bilimlerin Kur'an ilimleri içinde makul çerçevede bir yeri olacaktı. Bizce edebiyat kadar pozitif bilimler de Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet eden ilimler cümlesindendir. Bu noktada dil ilimleri ile pozitif bilimler arasında bir farklılığın olmadığını düşünüyoruz.

Şu halde bütün bu ifadelerden sonra “Kur'an ilimleri”ne dair getirilen mezkûr tanımın Kur'an'la başka ilimler arasında kurulacak ilgiyi engelleyici vasıfta olmadığını belirtmek gerekir. Kimi “Ulûmu'l-Kur'an” kitaplarında yapılan ve hemen birbirinin aynı olan tanımların bu alanın tarihindeki hâkim duruşu yansıtan bir mahiyet taşıdığını söyleyebiliriz. O zaman Kur'an ilimleri sahasını, çağlara hitap eden kitabın güzelliklerini ve inceliklerini insanlığa sunacak başka ilimlere de açık tutmak ve daraltıcı yaklaşım sergilememek gerekir.

1.3. KUR'AN İLİMLERİ'NİN SAYISI

Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde hangi ilimlerin Kur'an ilimlerine konu olacağı tartışıldığı gibi Kur'an ilimlerinin sayısına dair de bazı görüşler ileri sürülmüştür.

Bazı âlimlere göre Kur'an ilimlerini bir sayı ile ifade etmek mümkün değildir. Çünkü Kur'an ilimleri için bir sayı vermek, Kur'an'ı içerdiği ilimler bakımından sınırlamak anlamına gelir. Nitekim Zerkeşi, Kur'an İlimleri üzerine yazdığı eserin mukaddimesinde şunları söylemektedir:

Kur'an ilimleri için bir sınır konulamayacağına ve bu ilimlerin temeline inilemeyeceğine göre elden geldiğince bu konu üzerine eğilmek vacip olmuştur... Bil ki, insan Kur'an ilimleri içinde herhangi bir konuyu en ince ayrıntısı ile bilmek istese, bu uğurda ömrünü harcar da yine de işini eksiksiz yapmış olamaz. Biz kitabımızı, her konunun temel yönleriyle sınırlandırdık ve bazı ayrıntılara da işaret ettik.⁹⁶

⁹⁵ Bkz. İshak Yazıcı, “Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss-319-348.

⁹⁶ Zerkeşi, *age*, I, ss.102-104.

Zerkeşi'ye göre bütün ilimler Kur'an'dan çıkarılmıştır. Aksi halde bunun bir delili olmaz.⁹⁷ Sahabeden İbn Mes'ud'un (v.32/652) şöyle dediği nakledilmiştir: "Kim ilim isterse Kur'an'ın manası üzerine düşünsün. Çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır."⁹⁸

Sufiyyeden Sehl b. Abdullah'tan da (v.273/886) şu söz nakledilmiştir: "Kur'an'ın her harfi için bir kişiye bin anlayış verilse, Allah'ın bir ayet içine koyduğu ilmin sonuna ulaşmaz. Çünkü Kur'an Allah sözüdür. Allah'ın zatı için bir son söz konusu olamayacağı gibi onun kelamını anlamının da bir sonu yoktur."⁹⁹

Celeddin Suyuti de mahlûkatın ilminin Allah'ın ilmi yanında çok az ve sınırlı olduğunu ifade ettikten sonra şu satırlara yer verir:

Şüphesiz ki kitabımız Kur'an, ilimlerin menşei ve kaynağıdır. Allah onun içine her şeyin ilmini koymuştur. Onda tüm doğru ve yanlışları açıklamıştır. Bu yüzden her ilim sahibinin o kitaptan yardım aldığını ve ona dayandığını görürsün.¹⁰⁰

Ahkâmü'l-Kur'an adlı eserin sahibi Ebu Bekir b. Arabî'nin (v.543/1148) Kur'an ilimlerinin sayısını 77450 olarak verdiği ifade edilmektedir. Bu sayıya Kur'an'daki kelimelerin sayısının dört ile çarpımı ile ulaşılmıştır. Böyle bir çıkarıma her kelimenin zahiri, batını, haddi ve matlaı olduğu görüşünden varılmıştır.¹⁰¹

Zemahşeri'nin de Kur'an'ı, ilimleri kapsayıcı bir kitap olarak gördüğü anlaşılıyor. Her ne kadar bu konuda bir sayı verdiğine raslamasak da, Kur'an'ı, ilimleri cami bir kitap olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Bir yerde Hz. Peygamber'den (a.s) naklen "*Kur'an, Allah'ın sapasağlam ipidir. O'nun mucizevî yönleri hiç bitip tükenmez...*"¹⁰² rivayetini nakletmektedir. Yine naklettiğine göre Halife Harun Reşid'in, alanında uzman bir Hristiyan doktoru varmış. Bu doktor, Ali b. Hüseyin b. Vâkîd'a, "*Kitabınızda tıbbı dair hiçbir şey yok. Hâlbuki ilim, iki tanedir; biri tıp ilmi (ilm-i ebdân), ötekisi ise din ilimleri.*" der. İbn Vâkîd da kendisine, "*Allah, tıbbın tamamını kitabındaki bir ayetin yarısında toplamıştır.*" diye cevap verir. Doktor, onun hangi ayet olduğunu sorunca İbn

⁹⁷ Zerkeşi, *age*, I, 100.

⁹⁸ Zerkeşi, *age*, I, 100.

⁹⁹ Zerkeşi, *age*, I, 102.

¹⁰⁰ Suyuti, *age*, I, 6.

¹⁰¹ Zerkeşi, *age*, I, 110; Suyuti, *age*, II, 1034.

Vâkıd, “Yiyiniz, içiniz, aşırıya kaçmayınız.” ayetini okur. Bunun üzerine Hristiyan doktor, “Peki, niçin peygamberinizden tıbbı dair herhangi bir şey nakledilmemiştir.” der. İbn Vâkıd, “Peygamberimiz de, tıbbı kısacık bir cümle içinde toplamıştır.” diye cevap verir. Doktor, “Nedir, o söz?” diye sorunca, İbn Vâkıd, “ Mide, dert evi, perhiz devanın başıdır.” diye cevaplar. Bunun üzerine Hristiyan doktor: “Kitabınız ve nebiniz Câlinus’a tıbbı dair bir şey bırakmamış” der.¹⁰³

Kur’an’da yer alan ilimlere ilişkin verilen sayıların, zorlama bir yorumun sonucu olduğu açıktır. İnsan ilim ve kültür bakımından tekâmül eden bir varlıktır. Tarih boyunca yapılan çalışmaların ve elde edilen tecrübelerin sonucunda değişik ilimler ve sanatlar ortaya çıkmıştır. Bilgi birikimi arttıkça sahada uzmanlaşmaya gerek görülmüş ve bazı ilimler kendi içinden başka ilimler çıkarmıştır. Bugün kendine özgü disiplini ve uzman kadrosu olan ama tarihte bilinmeyen birçok ilim dalı vardır. İlerleyen dönemlerde de bugün bizim haberdar olmadığımız değişik ilimler olacaktır. İlimlerin bir kısmı tabiat ilimlerinde olduğu üzere varlık üzerindeki kanunları ve sırları inceler. Bir kısmı ise insandaki akıl ve beceri ile birleşen sanatsal faaliyetlerdir. Bütün bunların hepsinin kaynağını Kur’an olarak görmek yahut da Kur’an ilimleri için belli bir sayı vermek bizce pek isabetli değildir. Zaten pratikte de bu kadar ilmi tek tek saymak mümkün değildir. Kur’an’ın atıfta bulunduğu konular bellidir. Bununla beraber Kur’an üzerine çalışan her âlimin kendi çağının bilimsel ve fikri birikiminden yararlanması tabi bir durumdur.¹⁰⁴ Şu halde Kur’an ilimlerinin sayısında zaman içerisinde bir artış görülmesi de kaçınılmazdır. Beşeri tecrübenin elde ettiği veriler Kur’an’da beyan edilen konularla kesiştiği sürece Kur’an’la ilimler arasında kurulan ilişki devam edecektir.

1.4. KUR’AN İLİMLERİ’NİN ÖNEMİ VE GAYESİ

Kur’an-ı Kerim, yaratıcıdan insanlığa ulaşan son çağrıdır. Allah (c.c) değişik ayetlerde Kur’an-ı Kerim’in önem ve değerine dikkat çekmiş ve insandan mesajı üzerine derin derin düşünmesini istemiştir. Şu ayet-i kerimeler vahyin taşıdığı yüksek değeri ifade etmektedir:

¹⁰² Keşşâf, I, 601.

¹⁰³ Keşşâf, II, 438.

¹⁰⁴ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’an ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2008, s.38.

“Şüphesiz ki biz onu mübarek bir gecede indirdik...”¹⁰⁵

“Hayır, Şüphesiz bu ayetler, değerli ve güvenilir kâtiplerin elleriyle yazılıp tertemiz kılınmış, yüce makamlara kaldırılmış, mukaddes sayfalarda (yazılı) bir öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır.”¹⁰⁶

“Hayır, o şerefli bir Kur’andır. Levh-i mahfuzdadır.”¹⁰⁷

Ayet-i kerimelerde son ilahi kitap olan Kur’an’ın değerine ve insanla buluşmasının önemine işaret edilmektedir. Buradan Allah katında böyle büyük bir değeri haiz olan kitabın özelliklerini tanımanın, içerdiği ilimler üzerine eğilmenin çok önemli bir iş olduğu ortaya çıkar. Şu halde Kur’an İlimleri’nin önemini yine Kur’an’dan aldığını söyleyebiliriz. İşte bu saikle, nüzul döneminden bugüne değin Müslümanlar, bu yüce kitabı bütün yönleriyle tanımaya çalışmışlardır. Kütüphaneler bu yolda gecesini gündüzüne katan, düşüncesini bu yola teksif eden âlimlerin eserleriyle doludur.

İmam Şafi’nin şöyle dediği nakledilmektedir:

Allah’ın kelamı, nasıl başka bütün sözlerden üstünse, onun ilimleri de bütün ilimlerden üstündür.¹⁰⁸

Zerkeşi de naklettiği şu ifadelerle Kur’an İlimleri’nin önemine işaret etmiş olmaktadır:

Âlimlerin en yetkini, Allah’ın kendisine kelamında anlayış, basiret ve Kur’an ilimlerine vukufiyet verdiği kimsedir.¹⁰⁹

Her ilim bir ihtiyaca cevap vermek üzere mesai yapar. Bu anlamda her ilmin bir gayesi vardır. Kur’an ilimleri de Kur’an’la ilgili olarak önemli bir boşluğu doldurmakta, bu alanda ortaya çıkan bazı ihtiyaçları karşılamaktadır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

1-Bilindiği üzere Kur’an-ı Kerim, insanların alışık olduğu gibi, konuları belirli bir düzen içinde sıralanmış bir kitap özelliği göstermez. Yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde hayatın iç içe geçmiş renklerine bağlı olarak farklı muhtevaların ard arda

¹⁰⁵ 44 Duhan 3.

¹⁰⁶ 80 Abese 11-16.

¹⁰⁷ 85 Burûc 21, 22.

¹⁰⁸ Zerkeşi, *age*, s.98.

bulunabildiği bir yapı gösterir. Aslında Kur'an bu haliyle, değişik ihtiyaçları, ilgileri ve yönelişleriyle bir duygu yoğunluğu yaşayan insanı andırır. Bu anlamda gündelik hayatında katagorik sınıflamalar yapmayan insanın yapısına çok uygun düşen bir hitap şeklidir. Bu yüzden Kur'an'da iman, ibadet, ahlak ve muamelat gibi konular iç içe geçmiştir. Ayrıca, ifadenin değişik tarzlarının yer aldığı, edebi çeşitliliğin bulunduğu son derece belâğatlı bir dile sahiptir. İşte Kur'an İlimleri, ele aldıkları konularıyla Allah'ın kitabını bütün yönleriyle tanımamıza yardımcı olur.

2-Allah (c.c) tarih boyunca mesajlarını bir peygamber yoluyla ulaştırmıştır. Bu durum peygamberlerin vahyi insanlara tebliğ etmekten başka bir de muallim vasfını taşıdıklarını göstermektedir.¹¹⁰ Nitekim Hz. Peygamber (a.s) hayatta iken peyderpey inen vahiyleri insanlara tebliğ ve tebyin etmekteydi.¹¹¹ Bu yüzden Hz. Peygamber (a.s) Kur'an'ın ilk ve yegâne müfessiriydi. Hz. Peygamber'in (a.s) vefatıyla beraber vahiy süreci her ne kadar durmuşsa da Kur'an'ı tefsir ihtiyacı kendisini daha güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Şüphesiz, bu görevi ifa edebilmek için Allah'ın kitabını iyi bilmek bir zaruret halini almıştır. İşte bu noktada Kur'an ilimlerinin, tefsirin ve müfessirin en önemli yardımcı unsuru olduğunu söylemek mümkündür. Bir müfessirin ilgili ilimlere vukûfiyeti arttıkça tefsirdeki başarısı da artacaktır. Bu nedenle âlimler haklı olarak Allah'ın kitabını tefsir edecek kişilerin, söz konusu ilimleri bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹¹² Hatta iyi niyetle bile olsa Kur'an ilimlerini bilmemek, ayetleri yanlış anlamaya götürmektedir. Kur'an İlimlerini, “müfessirin anahtarı” olarak niteleyen Zerkeşi, bu bağlamda Kur'an İlimleri'nin önemine şu şekilde değinmektedir:

Bilinmektedir ki, Kur'an tefsirinin bir kısmı bazı veciz kelimelerin açılması ve anlamlarının ortaya çıkarılması tarzında olur. Bir kısmı ise muhtemel manalardan birini diğerine tercih etmekle olur. Bu yüzden Kur'an'ı tefsir ederken itimad edilecek genel prensiplerden uzak kalınamaz...¹¹³

3-Allah (c.c), Kur'an-ı Kerim'in ilahi bir koruma altında olduğunu beyan etmektedir.¹¹⁴ Kur'an'ın nüzul sürecinden mushaf haline gelinceye kadarki tarihi seyrinin de bu

¹⁰⁹ Zerkeşi, *age*, s.98.

¹¹⁰ 2 Bakara 151.

¹¹¹ 5 Mâide 67; 16 Nahl 44.

¹¹² Suyuti, *age*, II, 1209.

¹¹³ Zerkeşi, *age*, s.26.

¹¹⁴ 15 Hicr 19.

gerçeği teyid ettiği görülmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim henüz Hz. Peygamber (a.s) hayatta iken vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır. Hafızlar tarafından ezberlenmiş ve ayrıca ibadetlerde tilavet edile gelmiştir. Böylece gerek yazı ve gerekse ezber (hıfz) yoluyla beşeri müdahalelerden uzak kalmıştır.

Bugün için Kur'an metninin değiştirilmesine imkân yoktur. Ancak Kur'an'ı anlamaya çalışırken sergilenen kuralsız ve keyfi yaklaşımlarla ayetlerin manalarını çarpıtma ihtimali, dün olduğu gibi bugün de vardır. Bâtınlık ve Hurufilik eğilimlerinin Kur'an yorumlarındaki aşırılıkları bu durumun bariz örneğidir.¹¹⁵ Kur'an'ın gelişigüzel yaklaşımlara konu edilmesinin sahih anlama ulaşmayı engelleyeceği, zihinleri bulandıracığı açıktır. Bu yüzden tefsir, meşruiyetini delile ve ilme dayanmaktan alır. Aksi halde yorumda sapma, nasları keyfiliğe açık hale getirme söz konusu olacaktır. İşte Kur'an İlimleri, ele aldığı konular itibarıyla tefsirde ortaya çıkabilecek sapmaların önüne geçilmesini sağlamaktadır. Bu ilimlere riayet edilmesi, mutlak anlamda yorum farklılıklarını ortadan kaldıracak değildir. Aksine yorumları makul ve meşru seviyeye çekerek İslam toplumuna "rahmet" olacak yorum farklılığı ve zenginliğinin önünü açacaktır.

4-Tarihte ve günümüzde Kur'an'a karşı muhalif davrananlar hatta onun güvenilirliği noktasında şüphe uyandırmaya çalışanlar hep olagelmıştır. Nüzul çağında onun gönüllerde meydana getirdiği etki karşısında inkârlarına makul bir sebep bulamayanlar, Hz. Peygamber (a.s) için sihirbaz, şair, mecnun¹¹⁶ gibi yakıştırmalarda bulunmuşlardı. Günümüzde ise özellikle oryantalistler tarafından Kur'an etrafında şüpheler oluşturulmaya çalışıldığı bir vakıadır. Bu bağlamda Kur'an'ın kaynağı ve cem'i, vahiy olgusu, Kur'an metninin sıhhati, yedi harf, nesih gibi konularda indi ve de maksatlı bazı iddialar ileri sürülmektedir.¹¹⁷ Şüphesiz söz konusu iddiaların amacı, Kur'an'ın mevsukiyetine ve korunmuşluğuna gölge düşürmektir. İşte oryantalistlerce dillendirilen ilimden yoksun bütün iddiaların gerçeğe uygun cevaplandırılması, kötü amaçlara fırsat verilmemesi gerekmektedir. Bu noktada vahiy olgusunu baştan sona en ince ayrıntısına kadar konu edinen, mushaflaşma sürecini yine bütün yönleriyle ortaya koyan Kur'an

¹¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, İstanbul: Denge: 2000, s.270; Mustafa Ünver, *Hurufilik ve Kur'an*, İstanbul: Fecr, 2003, ss.49-93; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtıni Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün, 2011.

¹¹⁶ 21 Enbiya 5; 51 Zâriyât 39.

İlimlerinin büyük bir görevi yerine getirdiğini görmekteyiz. Önceki âlimlerin bu noktadaki yoğun ve üstün gayretleri, Kur'an etrafında yapılan çalışmalar, kâinatta başka hiçbir kitaba nasip olmayacak bir kitâbiyâtı ortaya çıkarmıştır.

1.5. KUR'AN İLİMLERİ'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

1.5.1. Kur'an İlimleri'nin Doğuşu ve Gelişmesinde Rol Oynayan Dinamikler

1.5.1.1. Kur'an'ın Yönlendirmesi

Kur'an-ı Kerim, nüzulünden itibaren Müslümanların yaşantılarının hemen her alanında etkisini göstermiş kutsal bir kitaptır. Bugün Müslüman toplumların devam ettirdiği örf ve adetlerden günlük konuşmalara kadar hayatın en ince noktalarında Kur'an'dan izler bulmak mümkündür.¹¹⁸ Bu durum Kur'an'ın tevhid inancı altında insana sunduğu kuşatıcı dünya görüşünden ileri gelmektedir.

Şüphesiz, cahiliye diye nitelenen bir dönemden görkemli bir medeniyetin inşasına giden süreçte en büyük saik Kur'an olmuştur. Miladi yedinci yüz yıl sonrasında Müslümanların hemen her alanda kaydettikleri gelişmelerle İslam öncesine ait son derece silik ve cılız dönemi kıyasladığımızda; İslam'ın temel kaynağı Kur'an'ın, müntesiplerine nasıl bir dinamizm ve sıçrama kazandırdığını kolayca anlayabiliriz. Bu realite sadece Araplar için değil, İslamla sonradan tanışan uluslar için de söz konusudur. Nitekim İslam öncesi dönemde Araplar arasında bilimsel faaliyetlerden ve tarihe damga vuracak köklü bir düşünceden bahsetmek mümkün değildir.¹¹⁹ Düşünce tarihi üzerine eğilen araştırmacılar, vahyi dikkate almaksızın Müslümanların sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadi alanlarda gerçekleştirdikleri ilerlemelerden bahsedilemeyeceğinin altını çizerler.¹²⁰ Gerçekten Kur'an'ın etkisi yalnızca tefsir, hadis, fıkıh vs. gibi dini ilimlerde değil, Müslümanlar elinde yeni bir veche kazanan ve sonradan batıya hayat verecek

¹¹⁷ Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr: Ankara 1998, s.32.

¹¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Akpınar, *Kültür Dünyamızdaki Kur'an Motifleri*, Konya: Kitapkent Yayınları, 2004.

¹¹⁹ İrfan Yılmaz v.d, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İzmir: Nil Yayınları, s.164; Şeyh İnayetullah "İslam Öncesi Arap Düşüncesi", *İslam Düşünce Tarihi*, Kürşat Demirci (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, I, 151; Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2007, s.37.

¹²⁰ İsmail Râci el-Fârûkî & Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslam Kültür Atlası*, Mustafa Okan Kibaroglu & Zerrin Kibaroglu, (çev.) İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999, s.183; Cahit Baltacı, *age*, s.37; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.16.

olan tabii ilimlerde de kendisini göstermiştir. Bunun yanısıra edebiyat, yazı, mimari ve musiki gibi sanatın hemen her dalında yine Kur'an'ın izlerini görmemiz mümkündür.

Şu halde hayatın pek çok noktasında köklü izler bırakan Kur'an'ın, Kur'an İlimleri'nin doğuş ve gelişmesinde daha büyük etki göstermiş olması tabidir. Zira pek çok ayette Kur'an'ın anlaşılmaq için gönderildiğı açıkça vurgulanmaktadır.¹²¹ Bu nedenle ilk muhatapların şahsında bütün müminler bu kitabın ayetlerini okumaya, akletmeye ve düşünmeye davet edilmektedir. İlim kelimesi ve değişik türevleri yüzlerce ayette zikredilmektedir. Bilenle bilmeyenin eşit durumda olamayacağı belirtilirken bilginin insanı üstün kılan bir özellik taşıdığına işaret edilir.¹²² Allah'tan layıkıyla sakınanların âlimler olacağı belirtilir.¹²³ Aynı zamanda ilim ve hikmet bahşedilenin pek çok hayra nail olduğu¹²⁴, ilimde derinleşenlere işaret edilen¹²⁵ ayetler de teşvik edici fonksiyon üstlenmişlerdir. İlmî, âlimî, öğrenmeyi, düşünmeyi ve anlamayı teşvik eden tüm bu ayetler ilk günden itibaren Müslümanlar üzerinde tesirini çok güçlü bir şekilde göstermiştir. Kur'an'ın okumaya, anlamaya ve öğrenmeye yönelik tüm bu yoğun telkinleri henüz işlenmemiş münbit toprak gibi ilk neslin saf ve berrak dimağlarında çok kısa bir süre içinde meyvelerini vermiştir. Müslümanlar, Kur'an'dan aldıkları bu motivasyonla ilme ibadet aşkıyla sarılmışlar ve tüm güçleriyle Allah'ın kitabını tanımaya koyulmuşlardır. Kur'an'ın anlaşılmasına dönük ilimlerle beraber, okunuşundan ve yazılmasından tutun da kelimelerine, hatta harflerine varana kadar her yönü araştırmaya değer bulunmuştur. Sonuçta her biri Kur'an'ı değişik yönlerden ele alan devasa bir külliyyât ortaya çıkmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, tarihte hiçbir kitabın görmediğı bu yönelişler kıyamete kadar da devam edecektir.

1.5.1.2. “Rey”le Tefsirin Yasaklanması

Müslümanlar nezdinde Kur'an-ı Kerim bütünüyle “Allah sözü”dür. Bu, tarihsel verilerle de doğruluğı ortaya konmuş bir gerçekliktir. Dolayısıyla onun bir beşer sözü gibi değerlendirmeye tabi tutulamayacağı aşikârdır. Ancak anlama işlemi beşeri bir tasarruf olacağından bilgisizliğin dışında ön yargı, çağın şartları, sosya-kültürel ortam, mezhebi

¹²¹ 2 Bakara 242; 12 Yusuf 2; 21 Enbiya 10; 57 Hadid 17; 38 Sâd 29.

¹²² 39 Zümer 9.

¹²³ 35 Fâtır 28.

¹²⁴ 2 Bakara 269.

¹²⁵ 3 Âl-i İmrân 7.

eğilim gibi unsurların sahih anlama ulaşmaya engel oluşturma ihtimali vardır. Kur'an üslubunda genel ve mücmel ifadelerin bulunması, muhkem-müteşabih, nâsih-mensuh gibi Kur'an'a has özellikler bu durumu daha da hassas kılmaktadır. O zaman söz konusu unsurların tefsirde yol açacağı olumsuzlukları en aza indirmenin ve mümkün olduğunca sahih anlama ulaşmanın lüzumu ortaya çıkar. Bir de tefsire konu olan metin Allah'a aitse, murad-ı ilahiye ulaşmanın ehemmiyet ve lüzumu çok daha itina isteyen bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) bazı hadislerinde mücerred reyle Allah'ın kitabının tefsirini men etmiştir. Bunu ifade eden bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır:

Kim bilgisizce Kur'an hakkında bir şey söylese, cehennemdeki yerini hazırlasın.”¹²⁶

Bu minvaldeki sakındırmaların, daha sahabe döneminde yansımalarının olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili ilerde daha geniş açıklamalara yer verilecektir. Anlaşıyor ki, söz konusu “Allah kelamı” üzerinde konuşmanın getirdiği sorumluluk ve hassasiyet, tedvin döneminde de ağırlığını korumuştur. Yazılan tefsir mukaddimelerinde ilgili hadise atıfta bulunulması, bir anlamda yapılan tefsirin meşruiyyetinin bilgi üzerine oturtulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim rivayet tefsirleri genel olarak hadiste geçen ilmi, “sünnet”le izah yoluna gitseler de dirayet tefsirlerinde sünnetin yanında Arap dili kuralları, belağat unsurları, tarihi ve tecrübî bilgileri de bu kavrama dâhil edilmiştir. Burada Kur'an İlimleri üzerine yazılan eserlerde usul ve yöntem açısından tespit edilen ilkeleri de unutmamak gerekir. Zira, yılların ilmi tecrübesiyle vucut bulmuş bu ilkeler de sahih anlama ulaşmada yardımcı olmaktadır.¹²⁷

Şu halde, Kur'an'ı anlamaya çalışırken gerekli olan hassasiyet, bunun “ilim”le gerçekleştirilecek bir faaliyet olmasında yatar. Tarih boyunca insanlar arasında bilenle bilmeyenlerin daima var olduğunu düşünürsek bu durum garipsenmemelidir. Aynı durum Kur'an içinde geçerli olmuştur. Henüz İslam'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber (a.s) Medineliler'e Mus'ab b. Ümeyr'i Kur'an muallimi olarak göndermişti.¹²⁸ İctihada izin veren Muaz b. Cebel hadisi de Hz. Peygamber'in (a.s) irşad amaçlı gönderdiği Kur'an muallimlerinin Kur'an ve sünnet bilgisi donanımına sahip olduklarını bize

¹²⁶ *Tirmizi*, Tefsîru'l-Kur'an 1.

¹²⁷ İlgili kural ve ilkeler hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2009.

göstermektedir.¹²⁹ Kur'an'ı tefsir konusunda sahabe arasında ortaya çıkan konum farklılığı Kur'an'ı tefsir etmenin ilim sahibi olmayı gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Gerçekten Kur'an'a ve Hz.Peygambere çağdaş olmalarına rağmen sahabenin hepsi Kur'an tefsirinde söz sahibi olmamıştır.¹³⁰ Hatta sahabenin bir kısmı bu sahada yetkin olan sahabilere müracaat etmişlerdir. İşte, Allah kelamı üzerine konuşmanın belli bir selahiyete sahip olmayı gerekli kılan nebevi beyanların ve uygulamaların ilk nesilden itibaren Kur'an İlimleri'nin doğuşunda etkili bir unsur olduğunu düşünmekteyiz. Böylece âlimlerimiz, tefsir işlemini bir taraftan Kur'an'ın bir teşviki olarak görürken, diğer taraftan da bu yüce gayeyi gerçekleştirecek ilmi donanıma sahip olmayı zorunlu saymışlardır.¹³¹ Bu da Kur'an İlimleri alanına gösterilen ilginin önemli bir sâiki olmuştur.

1.5.1.3. Kur'an'ın Muhteva ve Üslubunda Görülen Çeşitlilik

Kur'an'ı Kerim'in yagâne gayesi insanların doğru yolu bulmasını sağlamaktır. Kanaatimize göre Kur'an, muhatabı olan insanın bu temel amaçla buluşabilmesi için onun idrakini ve duygularını harekete geçirecek her türlü imkândan yararlanmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın muhtevasında ve üslubunda oldukça çeşitlilik müşahade edilmektedir.¹³² Hemen belirtelim ki, Kur'an konularına göre tasnif edilmiş bir kitap değildir. İman, ibadet, ahlak ve muamelat konuları birbiriyle iç içe geçmiş şekildedir. Bundan başka tarihte yaşanmış peygamber kıssaları, kıyamet gerçeği, ahirette karşılaşılabilecek durumlar da Kur'an'da sıkça anlatılan hususlardandır.

Elbetteki tüm bu mevzuları anlatırken Kur'an, basit ve kuru bir üslup sergilemez. Zira mesajı dinleyecek insanda, hakikate nüfuz etmesini sağlayacak bir etki uyandırmayı hedeflemektedir. Bu amaçla lafız-mana uyumu gözetilmekte ve mecaz, istiare, kinaye, teşbih gibi birçok belâğat unsurları sıkça kullanılmaktadır.

Kur'an, üslubunda sadece edebi sanatlara başvurmakla kalmaz. Bu nedenle insanın yapısına da uygun olarak çağrısını akıl ölçüleriyle de değerlendirmeyi amaç edinir. Hurafenin ve kör taklidin esiri olmuş inkârcı aklı, makul zemine çeker. Bu bağlamda

¹²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, İstanbul: İrfan Yayıncılık, Salih Tuğ, (çev), II, 766.

¹²⁹ Ebu Dâvud, Akdiye II.

¹³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *age*, I, 83.

¹³¹ Müfessire gereken ilimler bkz. Süyuti, *age*, II, 1197.

zaman zaman cedel metoduna başvurarak akıl düzleminde sonuç almak ister. Bunun tamamlayıcı bir unsuru olarak da insanın ve evrenin yaratılışına ilişkin bazı hakikatlere de dikkat çeker.

Şüphesiz Kur’andaki bu muhteva ve üslup çeşitliliği âlimlerin önüne son derece elverişli bir çalışma alanı koymuştur. İşte Kur’an’ın sahip olduğu bu muhteva ve üslup zenginliği sayesinde ki, âlimlerimiz her bir konuyu ayrı ayrı ele almış ve Kur’an’ın mesajını en güzel şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Şunu ifade edelim ki, yüzlerce yıldır Kur’an üzerine çalışmalar yapılmasına rağmen Kur’an’ın sahillerine varılabilmiş değildir. Zaman geçtikçe de âlimlerimiz onunengin ufuklarında daha nice yeni keşiflerde bulunacaklardır.

1.5.1.4. İslam’ın Farklı Coğrafyalara Yayılması

İslam, miladi yedinci yüz yılda Arap yarımadasında zuhur etmiş son ilahi dindir. Her ne kadar bu dinin doğuşu belli bir coğrafyada ve belli bir yüzyılda gerçekleşmiş olsa da, temel kaynak Kur’an’ın açık beyanları onun evrensel bir karakter taşıdığını ortaya koymaktadır.¹³³ Bizzat Hz. Peygamber’in (a.s) hayattayken bölge ülkelerine İslam’a davet mektupları gönderdiğini biliyoruz.¹³⁴ İşte İslam’ın dil, ırk bölge farklılığı gözetmeksizin tebliği ön gören bu karakteri Hz.Peygamber (a.s) sonrası dönemde de sahabe ve tabiin nesli tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle ikinci Halife Hz. Ömer’le (r.a) beraber Müslümanlar, dönemin iki büyük devleti Bizans ve İran’la karşılaşmışlardı. Çok geçmeden Müslümanlar doğu batı yönünde Irak, İran, Suriye, Mısır gibi yerleri fethetmişler, kuzeyde de Mâveraünnehir bölgelerine ulaşmışlardı.¹³⁵ Söz konusu hızlı fetih hareketleri neticesinde o güne kadar müntesiplerinin hemen hepsini Arapların oluşturduğu İslam dinine, Arap olmayanlar dâhil olmaya başladılar. Bu durum İslam tarihi ve düşüncesinde etkileri birçok boyuttan değerlendirilebilecek yeni gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. İnançları, kültürleri ve dilleri farklı yeni toplumlar fetihlerin getirdiği doğal bir sonuçla bir arada yaşamaya başladılar. Çok geçmeden dine yeni giren Arap olmayan unsurların, bu dinin temel kaynağı Kur’an’ın

¹³² Bkz. Suat Yıldırım, *Kur’an’ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş*, İstanbul: Ensar, 1980, s.117.

¹³³ 21 Enbiya 107.

¹³⁴ Hamidullah, *age*, I, ss.308-416.

¹³⁵ Fârukî, *age*, ss.239-241.

dilini yani Arapça'yı doğru bir şekilde okuyup anlama zarureti ortaya çıktı.¹³⁶ Öte yandan kültürel etkileşimden nasibini alan özgün Arapça'nın da haiz olduğu bu şekilde değişiklikler gözlenmeye başlandı. Anlaşıyor ki, nüzul zamanından ve zemininden uzaklaşmakla ortaya çıkan bu durum orijinal dili Arapça olan Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili muhtemel engellerin de fark edilmesini sağlamıştır. Nitekim Arapça'ya vukufiyetleri zayıf olan Arap olmayan kişilerin İslam'a girmeye başladıklarında Hz. Ömer'in yeni Müslümanlara Arapça bilgilerini artırmak için şiir öğrenmelerini tavsiye ettiği ifade edilir.¹³⁷ Yine Arap olmayan unsurlar arasında yanlış anlamaya sebebiyet verecek Kur'an'ı yanlış okuma (lahn) vakalarının, Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin (v.53/673) Kur'an'ı harekeleme sistemini geliştirmesine sebep olmuştur.¹³⁸ Biraz daha ilerleyen zamanlarda, Müslümanlar Kur'an'ı daha iyi anlama ve özgün anlamlarını ortaya koyma adına eserler vücuda getireceklerdir. Endülüslü müellif İbn Haldun bu süreci şöyle özetlemektedir:

İslam zuhur edip Araplar öbür milletlerin ve hanedanlıkların ellerindeki mülke talip olup, Hicaz mıntıkasından ayrılarak Arap olmayanlarla haşır neşir olunca bahis konusu meleke de değişmişti. Kulakları, lisan geleneklerine muhalif düşen Arap olmayan söz ve sesleriyle dolmuştu. Lisanî melekenin anası olan kulak, asli melekeye mugayir dolgularla bozulmuş oldu. Zira kulağın edindiği alışkanlıkla tabii lisanî melekeye aykırı olan ecnebi sözlere ve seslere doğru meyledilmiş oldu. İleriyi gören âlimler, sözü edilen lisan melekesinin büsbütün bozulmasından ve bu yüzden de Kur'an ve hadisi anlama yollarının kapanmasından korktular. Bundan dolayı kendilerine has ifade tarzından bir takım düzenli kaideler ortaya çıkardılar...¹³⁹

Yaşanan bu tarihsel süreç, sarf-nahiv, vücuh-nezâir, garibü'l-Kur'an gibi Kur'an'ın doğru anlaşılmasını temin edecek ilimlerin telifinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁴⁰ İlk Kur'an tefsirlerinin dil eksenli çalışmalar olması da bu açıdan dikkat çekicidir.

¹³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 211.

¹³⁷ Faruki, *age*, 380.

¹³⁸ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, s.167.

¹³⁹ İbn Haldun, *age*, II, s.1320.

¹⁴⁰ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s.101.

1.5.2. Hz. Peygamber (a.s) Döneminde Kur'an İlimleri

1.5.2.1. Hz. Peygamberin (a.s) Kur'an Karşındaki Konumu

Allah (c.c) Hz. Âdemden itibaren tarihin değişik dönemlerinde insanlara hitap etmiştir.¹⁴¹ Söz konusu hitap bazen adına ‘suhuf’ denilen sayfalarda, bazen de çok daha esaslı ve kapsamlı ‘kitap’larda ifadesini bulmuştur.¹⁴² Ancak ilahi mesajın yanında tamamlayıcı bir unsur olarak da insanlar içinden birer resul seçilmiştir. Bu, son derece gerçekçi ve de anlaşılabilir bir durumdur. Zira her eğitim-öğretim faaliyeti bir öğreticiye ihtiyaç duymaktadır. Satırlardaki teorik ifadeler konunun muhatapları tarafından anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Bu durumda öğretici sözlü ve fiili olarak konuyu zihinlere yaklaştıracı bir fonksiyon üstlenir. Zihne doğan yeni sorular ve ortaya çıkan yeni sorunlar karşısında açıklamalar getirir. Bu yüzden tarih boyunca öğreten ve öğrenenler hep olmuştur. Özellikle de din gibi ameli boyutu belirgin ve güçlü olan kuşatıcı bir sistemin, model olacak bir öğretici aracılığıyla insanlara ulaştırılması kaçınılmazdır. İşte bu görev Allah tarafından nebilere yahut resullere verilmiştir.¹⁴³ Bu hakikat çerçevesinde son ilahi hitap, Kur'an'la ‘kitap’a dönüşmüş, bu kitaba da Hz. Peygamber (a.s) eşlik etmiştir.

Hz. Peygamber (a.s) vahiy meleği Cebrail'den aldığı ilahi mesajların yalnızca aktarıcısı durumunda değildi. Allah'ın seçtiği bir muallim olarak kendisine vahyi “tebliğ”, “tebyin” ve de “talim” etme görevi verilmişti. Kur'an-ı Kerim’de bununla ilgili olarak şöyle buyrulmuştur:

*“Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun elçilik görevini yapmamış olursun...”*¹⁴⁴

*“Sana bu Kur'an'ı, insanlara gönderileni açıklayasın diye indirdik.”*¹⁴⁵

¹⁴¹ 2 Bakara 38; 57 Hadid 27

¹⁴² 20 Taha 33; 87 A'lâ 18; 2 Bakara 89; 3 Âl-i İmran 81.

¹⁴³ 33 Ahzâp 21; 60 Mümtehine 4-6.

¹⁴⁴ 5 Mâide 67.

¹⁴⁵ 16 Nahl 44.

“Andolsun ki, Allah müminlere, içlerinden onlara ayetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle inananlara lütufta bulunmuştur...”¹⁴⁶

Müfessirler, ayetlerin Hz. Peygambere (a.s) yüklediği “tebyin” görevini, mücmel kalan hususların açıklanması, müşkil noktaların da açığa kavuşturulması şeklinde izah etmektedir.¹⁴⁷ Fahreddin Razi, ayetin zahirinin Kur’an’ın Hz. Peygamberin (a.s) beyanına ihtiyaç duyduğunu bu bağlamda Kur’an’ın bir kısım mücmel ayetlerinin Hz. Peygamber (a.s) tarafından açıklandığını belirtmektedir.¹⁴⁸ Beydavi ve Ebussuud Efendi (v.982/1574) ise, Nahl Suresi 44. ayette geçen tenzil ve tebyin ifadelerinin if’al babından gelmemesine dikkat çekerler ve bu bağlamda “tebyin”in salt maksadı açıklama manasından daha kapsamlı bir mana ifade ettiğini belirtmektedirler.¹⁴⁹ Böylelikle onlar ayetin Hz. Peygamberin (a.s) tebliğden daha öte bir de teşrideki fonksiyonuna işaret ettiğini göstermiş olurlar.

Hz. Peygamber (a.s), Kur’an’ın kendisine verdiği söz konusu selahiyeti yaklaşık olarak 23 yıllık bir sürede kullanmıştır. Vahyin bu şekilde gerçekleşen nüzul seyrine karşı müşriklerden yükselen itirazlara rağmen¹⁵⁰ Kur’an peyderpey (tenzil) indirilmiştir. Çünkü bir eğitim ve öğretim faaliyeti olması hasebiyle dinin öğretilme sürecinde, zaman faktörüne ve tedricilik prensibine dikkat etmesi gerekiyordu.¹⁵¹ Elbette ki, vahyin nüzulünün tek seferde gerçekleşmemesinin geri planında pek çok hikmetler

¹⁴⁶ 3 Al-i İmrân 164.

¹⁴⁷ İbn Kesir, Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihabüddin Ömer, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, (thk. Mustafa Seyyid ve Diğerleri), Kahire: el-Fârûku’l-Hadis li’t-Tıbbâ’ati ve’n-Neşr, , 2000, VIII, 315.

¹⁴⁸ Razi, *age*, XX, 38.

¹⁴⁹ Beydavi, *age*, II, 263. Burada ayette geçen “tebyin” lafzının tefsir yahut açıklama manasına gelmediğini, ifadenin ayetleri doğrudan doğruya insanlara ulaştırmak anlamına geldiğini söyleyen bir görüş vardır. Buna göre Hz. Peygamber birkaç münferit sorunu halletmek dışında bu türden bir müdahaleye ihtiyaç duymamıştır. Bkz. Dücâne Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, İstanbul: Kitabevi, t.s, s.76. Oysa Hz. Peygamberin (a.s) yirmi üç yıla ulaşan peygamberlik dönemi düşünüldüğünde bu iddia pek makul gözükmemektedir. Nitekim Hz. Peygamberin Kur’an’ı tefsirine dair iki ciltlik bir eser telif eden Suat Yıldırım bu konudaki ifrat ve tefrit niteliğindeki görüşleri verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Hz. Peygamber (a.s) itikad, ibadet ve ameli hükümlere dair mücmel ayetleri, tefarruatına varıncaya kadar açıklamış, bunlardan murad-ı ilahiyi kavliyle ve fiiliyle beyan etmiştir... Uhrevi ayetleri, terğip ve terhib babından olan ayetleri, bir kısım muğayyabeta, ibrete medar olan kıssalara ait ayetleri tavsif ve tasvir ederek, bazen temsil yolunu kullanarak, insanların anlayacakları tarzda açıklamış ve tefarruatlarını bildirmiştir. Keza bazı müphemleri vuzuha kavuşturmuş, maksudu tayine medar olacak lügavi izahlarda bulunmuş, müşkil ayetleri tavih etmiştir.” Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an Tefsiri*, İstanbul: Akademi, 2010, I, 52.

¹⁵⁰ 25 Furkan 32.

¹⁵¹ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul: İFAV, 1996, s.76.

bulunmaktadır. Bunların bazılarını ayet-i kerimelerde de işaret edilmiştir.¹⁵² Bunlar arasında insanları kalben hazırlamak, hükümlerin tatbikini kolaylaştırmak,¹⁵³ ezberlemeye ve düşünmeye yardımcı olmak, ruhları takviye etmek, duruma ve konuma uygun düşmek gibi hususlar sayılabilir.¹⁵⁴

İşte vahyin tarihi seyri ile ilgili yaşanan bütün bu durumlar, Hz. Peygamber’le (a.s) sahabe arasında sözlü ve uygulamalı olarak öğretmen-öğrenci münasebetinin oluştuğunu göstermektedir. Parça parça inen her ayet ve surenin ardından Hz. Peygamber’in (a.s) bir tebliğ, tebyin ve talim faaliyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca anlayış ve kavrama seviyelerinin farklılığına bağlı olarak inen ayetler hakkında gündeme gelen sorular, bizzat Hz. Peygamber (a.s) tarafından cevaplandırılmıştır.¹⁵⁵ Bu vâkıa şu meşhur rivayetle gayet güzel bir bütünlük arz etmektedir.

Onlar (sahabe) Hz. Peygamberden on ayet öğrendiklerinde, bu ayetlerle ilgili bilgiye ve amele dönük hususları yerine getirmeden diğerlerine geçmezlerdi.¹⁵⁶

Bu çerçevede adı konulmuş olmasa da Kur’an İlimleri’nin, Kur’an’ın ilk muallim ve müfessiri Hz. Peygamber ve sahabe ile başladığını kabul etmek zor olmayacaktır.

Suat Yıldırım’ın, yukarıda işaret etmiş olduğumuz çalışmasında bunun örnekleri görülmektedir. Buna göre Hz. Peygamber’in (a.s) tefsiri Kur’an’ın mücmel olan ayetlerini tafsil, umumi hükümlerini tahsis, müşkilini tavzih, neshe delalet etme, müphem olanını açıklama, garip kelimeleri beyan etme, tavsif ve tasvir ederek müşahhas hale getirme, edebi incelikli muhtevi ayetlerin maksudunu bildirme gibi kısımlara taalluk etmektedir...¹⁵⁷

Dikkat edilirse Hz. Peygamber’in (a.s) söz konusu tefsir biçimleri bugün Kur’an İlimleri dediğimiz alanda, üzerinde durulan hususlardandır. Aslında bunun şaşırtıcı bir tarafı yoktur. Çünkü Kur’an, dünya semasına indiğinden itibaren anlama faaliyetine konu

¹⁵² Furkan 32; Meryem, 64-65; 17 İsrâ 106.

¹⁵³ Demirci, *age*, ss.77-78.

¹⁵⁴ Mustafa Müslim, *el-Mu‘cizetü ve’r-Rasûl Min Hilâli Sûrati’l-Furkân*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2006, ss.111-112.

¹⁵⁵ Suat Yıldırım, *Hz. Peygamberin Kur’an Tefsiri*, I, 115.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *age*, s.23.

¹⁵⁷ Bkz. Suat Yıldırım, *age*, I, ss.99-231.

olmuştur. Bu çerçevede Hz. Peygamber (a.s) Allah'ın kendisine yüklediği misyonla bu ihtiyaca cevap vermiştir. Daha sonra ise bu görevi âlimler üstlenmiştir.

1.5.2.2. Kur'an'ın Korunması

Hz. Peygamber (a.s) döneminde Kur'an İlimleri çerçevesine girecek hususlar yukarda belirtilenlerden ibaret değildir. Anlamaya konu olan hususlardan başka Kur'an'ın nüzulünden mushaflaşmaya kadar uzanan süreç de Kur'an ilimleri sahasına girmektedir. Hz. Peygamber (a.s) döneminde ve sonrasında üzerinde çokça durulan konulardan biri de son ilahi kitab olan Kur'an'ın muhafazası idi. Kur'an'ın gerek evrensel oluşu ve gerekse son ilahi kitap oluşu onun korunmasını gerekli kılmıştır. Nitekim Allah (c.c) Kur'an'da bu son mesajın korunacağını taahhüd etmiştir.¹⁵⁸

Kur'an'ın korunması aslında henüz nüzul aşamasında başlamaktadır. Bugün Kur'an'ın korunmuşluğuna gölge düşürmek isteyen oryantalist yaklaşım Kur'an'ın yazımı etrafında şüpheler oluşturmakta iken, nüzul döneminde vahyin bizzat Hz. Peygamber'e (a.s) ulaşmasına dair bazı şüpheler oluşturulmaya çalışılmaktaydı. Bu nedenle Allah'ın bizzat onun nüzulü ve Hz. Peygamber'den (a.s) olduğu gibi tebliğ edildiği hususunda son derece net beyanlarda bulunduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda vahiy meleği Cebrail, "emin" olarak nitelenmiştir.¹⁵⁹ Dolayısıyla Kur'an, ne bir şair sözüdür¹⁶⁰ ne de ona gayb âleminde şeytani bir müdahale söz konusudur.¹⁶¹ Hz. Peygamber'in (a.s) onu insanlara ulaştırması da aynı emniyet içinde olmuştur. Hatta Kur'an, bu konuda en ufak bir ihmalin yahut eklemenin söz konusu olamayacağını işaret etmek üzere Hz. Peygamber'i (a.s) adeta tehdit etmektedir.¹⁶²

Elbetteki Kur'an'ın korunmuşluğu yalnızca Hz. Peygamberin (a.s) onu tebliğinden ibaret değildir. Diğer insanların ve sonraki nesillerin bu son ilahi mesaja sahip olması gerekiyordu. İşte bu noktada Hz. Peygamber (a.s) büyük çaba ortaya koymuştur. Asr-ı saadette Kur'an'ın korunması ile ilgili olarak biri ezber (hıfz) bir diğeri de yazı (kitabet) olmak üzere iki temel faaliyet söz konusudur. Hz. Peygamber öncelikle Kur'an'ı

¹⁵⁸ 15 Hicr 9.

¹⁵⁹ 26 Şuarâ 193; 81 Tekvir 21.

¹⁶⁰ 36 Yasin 29.

¹⁶¹ 22 Hac 52.

¹⁶² 69 Hâkka 46.

ezberleme ve öğrenme konusunda sahabeyi yönlendirmiştir.¹⁶³ Kur'an tarihi yazarı Ersöz'e göre Kur'an'ın korunmuşluğu birinci derecede ezberlenerek, ikinci derecede ise yazılarak gerçekleşmiştir.¹⁶⁴ Bu kanaat, vahyin gelişinin ilk dönemleri için doğru kabul edilebilir. Zira ilk inen ayetlerin ardından Hz. Peygamber'in (a.s) vahyin gelişine aşina olma, imana davet gibi bir süreç yaşadığı düşünülürse bu sırada ezberin ön planda olduğunu garipsememek gerekir. Hz. Peygamber (a.s) ümmi olduğundan gelen vahiyleri görevlendirdiği bazı sahabelere yazdırıyordu. Kendisine her ne zaman bir Kur'an ayeti ya da ayetleri nazil olsa, vahiy kâtiplerinden birini çağırıyor ve gelen vahyi ona yazdırıyordu.¹⁶⁵

1.5.2.3. Yedi Harf ve Kıraat Olgusu

Âlimlerin, üzerinde yoğun bir şekilde durduğu ve sonradan kendine mahsus bir ilim haline geldiği "kıraat" konusu da yine öncelikle Hz. Peygamber (a.s) döneminde gündeme gelmiş bir konudur. Ayrıca sonradan sahabe döneminde de kıraat üzerinde bazı meselelerin ele alındığını görmekteyiz.

Bizzat Kur'an'ın "kıraat" ile ilgili bir manaya sahip olduğuna daha önce işaret etmiştik. Kur'an-ı Kerim, vahyin vahiy meleği Cebrail tarafından peygambere aktarılmasını ve Hz. Peygamberin de insanlara duyurmasını okumak anlamına gelen "k-r-e" filiyle ifadelendirmiştir.¹⁶⁶ Şu halde Hz. Peygamber'in (a.s) Kur'an'ı sahabeye talim etmesinde kıraat olgusunun da yer aldığını kabul etmek gerekir. Ancak Mekke dönemi ile Medine dönemindeki kıraat gerçeği arasında belli bir nüans söz konusudur. Bu noktada bize ulaşan rivayetlere göre Hz. Peygamber (a.s) Mekke döneminde gelen ayetleri erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı okuyor ve onlardan da dinlediği oluyordu. Yani sema ve arz yöntemi ile Kur'an kıraatını talim ediyordu.¹⁶⁷ Dolayısıyla bu ilk dönem için söz konusu olan kıraat faaliyetinin daha çok yeni inen ayetleri tebliğ etme ve dini öğretme amacına matuf olduğu görülmektedir.

Kıraat ilmi ile daha yakından ilişkili olan ve âlimlerin farklı görüşler ileri sürdükleri asıl konu ise "yedi harf" meselesidir. Konuyla ilgili rivayetler bu meselenin henüz asr-ı

¹⁶³ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: İFAV, 1997, s.111.

¹⁶⁴ İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi*, s.46.

¹⁶⁵ Muhsin Demirci, *age*, s.126.

¹⁶⁶ 75 Kiyâme 18; İsra 17 106.

saadet döneminde Medine’de ortaya çıktığını göstermektedir. Bu konuda meşhur olan bir rivayete göre Hz. Ömer’le Hişam b. Hakim b. Hişam, Furkan suresini bazı noktalarda farklı okumuşlar, meseleyi çözmek için Hz. Peygambere baş vurmuşlar, o da Kur’an’ın yedi harf üzerine nazil olduğunu, nasıl kolaylarına geliyorsa o şekilde okumalarını beyan etmiştir.¹⁶⁸ Bu “yedi harf” ifadesinin neye delalet ettiği konusunda âlimler ittifak etmiş olmasalar da ilgili rivayetler değerlendirildiğinde makul bir sonuca ulaşmak mümkündür. Konunun Mekke döneminde gündeme gelmeyip de Medine döneminde zuhur etmiş olması, bazı araştırmacıları haklı olarak, meseleyi Medinedeki yöresel ve kültürel açıdan kozmopolit yapısı ile ilişkilendirmeye götürmüştür. Buna göre “yedi harf”, hicret sonrasında Kur’an’ı Kureyş lehçesiyle telaffuzda zorluk çeken diğer Arap kabilelerine, alışageldikleri lehçe ile okuma ruhsatı anlamına gelmektedir.¹⁶⁹ İlgili hadislerin sebep-i vürudu dikkate alındığında bu kanaatin isabetli bir görüş olduğu görülmektedir. Bu noktada Abdurrahman Çetin şu tespiti yapmaktadır:

Söz konusu hadislerde dikkati çeken önemli nokta birkaç sahabinin Kur’an’ın bazı ayetlerinin okunuşunda ihtilafa düşmüş ve meseleyi halletmesi için Hz. Peygamber’e başvurmuş olmalarıdır. Hz. Peygamber de (a.s) hepsinin kıraatını beğenmiştir. Sahabeden hiç biri de yedi harf nedir? diye sormamıştır. Anlaşıldığına göre sahabe yedi harfin kıraatta bir kolaylık ve ruhsat demek olduğunu ve madde madde sayılacak bir şey olmadığını bildikleri için böyle bir suale gerek duymamışlardır.¹⁷⁰

Bütün bunlardan sonra “yedi harf” meselesinin kıraata taalluk eden bir konu olduğu ve ilk kez Hz. Peygamber (a.s) ve sahabe döneminde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır

Vahiy kâtipleri tarafından yazılan ayetler Hz. Peygamberin (a.s) evinde korunmaktaydı. Nitekim Hz. Ebu Bekir’in halifeliği sırasında Hz. Peygamberin (a.s) evinde çok sayıda Kur’an sayfası bulunduğu ve bunları bir ipile bir araya getirdiği ifade edilmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁷ Mehmet Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr, 2005, s.19

¹⁶⁸ Buhari, *Fedâilü’l-Kur’an*, 5, 273; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 270; Yedi harf ve kıraat üzerine müstakil bir eser telif eden Abdurrahman Çetin, “yedi harf”le ilgili vârid olan hadisleri, altmış dört rivayet ve senette yer alan isimleri yirmi yedi râvi olarak tespit etmekte ve yedi harf hadisinin tevâtür derecesine ulaştığını belirtmektedir. Bkz. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul: Ensar, 2005, s.84.

¹⁶⁹ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki yeri ve Mütevatir Kıratların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul: İFAV, 1996, s.81.

¹⁷⁰ Çetin, *age*, s.86.

¹⁷¹ Muhsin Demirci, *age*, s.133. Şüphesiz bu durum, Hz. Ebubekir döneminde Kur’an’ın cem’ine niçin ihtiyaç duyulduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamberin evinde

Yazıya geçirilme sürecinin başlangıcı konusunda kesin bir tarih belirlemek mümkün olmasa da Kur'an'ın Hicretten önce yazıya geçirilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.¹⁷² Mekki surelerdeki yazıya ve kaleme yapılan atıflar, Hz. Ömer'in Müslüman oluşunda zikredilen Kur'an sayfaları bu kanaati doğrulamaktadır.¹⁷³ Yapılan araştırmalar İslamiyet öncesi dönemde Arapların yazıyı bazı dini metinler dışında vesikalar, antlaşmalar, emanlara dair belgeler, önemli vesikalar için yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitabeleri gibi alanlarda kullandıklarını göstermektedir.¹⁷⁴ Bundan başka temel uğraşları ticaret olan ayrıca inanç merkezi konumundaki Mekke'de yaşayanların yazıya çok da yabancı olmadıklarını ortaya koyar. Gerçekten Kur'an ayetlerinde Mekki ayetler de dâhil olmak üzere yazı olgusuna yapılan pek çok atıf söz konusudur. Kanaatimizce Medine döneminin Mekke dönemine göre yazıya daha elverişli addedilmesi yazı malzemelerindeki yetersizliğin dışında aranmalıdır. Müslümanların bu dönemde var olma mücadelesi içinde oluşu dikkatten kaçırılmaması gereken bir husus olsa gerektir.

1.5.2.4. İlk Noktalama Faaliyeti

Kur'an, tarih içinde gerçekleşen noktalama, harekeleme, numaralandırma vb. tasarrufların ardından bugünkü şekline kavuşmuştur. Değişik zamanlarda Kur'an üzerinde yapılan bu şekli tasarrufların ilk adımı Hz. Peygamber (a.s) döneminde atılmıştır. Kur'an'ı Kerim'deki bazı ifadeler, kelimelerin henüz nüzul döneminde yazıya geçirildiğine işaret etmektedir.¹⁷⁵

bulunduğu belirtilen bu sahifelerin inen bütün Kur'an ayetlerini içermediğini bu yüzden Hz. Ebubekir döneminde ayrıca bir cem faaliyetine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Hamidullah, *age*, s.49. Ancak Ersöz pek çok müellifçe de paylaşılan gelen, vahiylerin Hz. Peygamberin evinde korunduğuna dair kanaati irdelemekte ve bunun aslında nakledilmiş bir rivayete dayanmadığını, el-Muhâsibi'ye ait bir değerlendirmeden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Sonraki müellifler de bu görüşü tekrar etmişler ve pek tabii bununla ilgili açıkça bir rivayet ortaya koyamamışlardır. Ersöz'e göre Yemame savaşı sonrasında Hz. Ömer'de oluşan endişe dikkate değerdir. Zira vahiy kâtiplerinin yazdıkları ayetler Hz. Peygamberin evinde korunmuş olsaydı böyle bir endişeye gerek kalmazdı. Nitekim daha sonra Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinde Hafsa'nın elinde bulunan nüsha esas alınmıştır. Bu durumda Hz. Peygamberin vefatında Kur'an'ın tamamen yazılmış olmakla beraber dağınık halde olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ersöz, *age*, s.82-83.

¹⁷² Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1993, s.41.

¹⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: İFAV, 1997, s.130.

¹⁷⁴ Bkz. Nihad M. Çetin, "Arap" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, ss.276-308

¹⁷⁵ 25 Furkan 5; 98 Beyyine 2.

Hamidullah'ın verdiği bilgiye göre Muaviye zamanından (H.51) ve Hz.Ömer (H.22) devrinden kalma bazı belgelerde noktalama işaretleri görülmektedir.¹⁷⁶ Yine aynı müellifin aktarımına göre Hz. Peygamber (a.s), Araplar arasında kullanılan alfabe ve yazı tarzının geliştirilip mükemmelleştirilmesi işi ile meşgul olmuştu. Bu bağlamda noktalama olmadığı için birbirinin benzeri olan harf şekillerini ayırd edebilmeyi sağlayan bir takım işaretler kullanmıştı.¹⁷⁷ Şu halde Hz. Peygamber'in (a.s) ve ilk Müslümanların, Kur'an'ın ezberlenmesi kadar yazılmasına hatta bazı işaretlerle okumayı daha elverişli kılmaya önem verdikleri görülmektedir.

Ancak her şeye rağmen, Hz. Peygamberin sahabeye Kur'an'ı talim ederken sistemli bir Kur'an İlimleri öğrettiğini söylemek doğru olmaz. Fakat henüz vahiy inmeye devam ederken Hz. Peygamber (a.s)'ın Kur'an'a yönelik bazı beyanlarının Kur'an İlimleri bahisleri ile yakından ilgili olduğu görülmektedir.

1.5.3. Sahabe Döneminde Kur'an İlimleri

Kur'an İlimlerinin tarihsel sürecinde sahabenin öncü rolünü üstlendiğini görmemek mümkün değildir. Zerkani'ye göre sahabe, gerek İslam'ı yaymada gerekse Kur'an ve Kur'an İlimleri konularında ideal bir örnek durumundadır.¹⁷⁸ Hiç şüphesiz sahabeyi Kur'an söz konusu olduğunda mümtaz kılan temel hususlardan birisi, onların Kur'an'ın nüzul ortamına tanık olmaları, diğeri ise Kur'an'ın ilk müfessiri ve ilk muallimi Hz. Peygamber'i (a.s) görmüş olmalarıydı. Sahabe döneminde bugünkü gibi ayrıntılı ve derinlemesine bir Kur'an İlimleri anlayışından bahsedememekteyiz. Ancak bu durum sahabe döneminde Kur'an ilimlerinin muhteva olarak gündemde olmadığı anlamına gelmemektedir. Hatta bugün de Kur'an İlimleri'nin önemli başlıkları altında yer alan nasih-mensuh, muhkem-müteşabih gibi konuların gündemlerinde olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira bu ilimler henüz nüzul çağında bizzat Kur'an tarafından değinilmiş konulardır.¹⁷⁹ Kur'an'ın bunların içeriğine girmemiş olması diğeri bir ifade ile ayetleri nasih-mensuh, muhkem-müteşabih olarak belirlememiş olması, bu sahalara özel ilgi gösterilmesini ve Kur'an tefsirinde ehliyet ve liyakatı teşvik etmiş oluyordu. Nitekim sahabe dönemine dair bizlere ulaşan rivayetler de bu gerçeği teyit etmekte

¹⁷⁶ Hamidullah *age*, s.51.

¹⁷⁷ Hamidullah, *age*, s.61.

¹⁷⁸ Zerkani, *age*, s.27.

Kur'an'ı anlamada söz konusu temel Kur'an İlimlerinin bilinmesinin bir ihtiyaç olarak kendisini gösterdiği görülmektedir.

Sahabe, Kur'an tefsiri söz konusu olduğunda son derece dikkatli davranıyordu. Çünkü Allah'ın kitabını tefsir etmenin mesuliyetini derinden hissediyordu. Kur'an'ı tefsir ederken Allah'ın muradına aykırı düşme korkusunu taşıyordu. Gerçek şu ki, bizzat Kur'an'ın kendilerine telkin ve işaret ettiği bazı ayet-i kerimeler onların bu tavrı göstermeleri için yeterli bir sebeptir. Nitekim bazı ayet-i kerimelerde Allah adına bilgisizce konuşmanın haram olduğu,¹⁸⁰ bilgi sahibi olunmayan konunun peşine düşülmesinin nehyedildiği¹⁸¹ belirtilmiştir. Hissettikleri bu derin mesuliyet onlara Kur'an'ın ancak bilgi sahibi olduktan sonra tefsir edilebileceği kanaatini vermişti. Bu kaygı sonradan tefsirde rivayet ve dirayet ekseninde yapılan tartışmalarda açıkça görülmektedir. Nitekim İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz.Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur:

Kim Kur'an hakkında "ilim"siz konuşursa ateşten yerini hazırlasın.¹⁸²

Hiz. Ebubekir'e ait şu söz, bu hadis-i şerifi destekler mahiyettedir.

Kur'an hakkında bilgim olmayan şeyi söylersem, hangi yer beni üzerinde taşır ve hangi gök beni gölgesinde barındırır.¹⁸³

Bu rivayetlerin Kur'an tefsirini mutlak anlamda yasaklamadığı anlaşılmaktadır. Zira söz konusu yasaklama ve çekinceler "ilimsiz" olma şartına bağlanmıştır. Sahabenin bu yaklaşımı henüz onların döneminde Kur'an'ı anlamak ve tefsir etmek için bazı ilimlerin bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁸⁴ Şüphesiz bu ilimler, sonradan Kur'an İlimleri başlığı altında sayılacak bazı ilimlerden başkası değildir. Bu durum Hiz.

¹⁷⁹ 2 Bakara 206; 3 Âl-i İmran 7

¹⁸⁰ 7 Araf 28.

¹⁸¹ 17 İsra 36.

¹⁸² Bkz. Tirmizi, *Sünen*, Tefsir 1; Taberi, *age*, I, 27.

¹⁸³ İbn Teymiyye, *age*, s.137.

¹⁸⁴ Muhtasar çapta bir Tefsir Usulü yazar Bergamalı Cevdet Bey ilimsiz, mücerred reyle yapılan tefsiri yasaklayan hadisi zikrettikten sonra söz konusu yasağın ve tehdidin dirayet tefsirinin cevazı ile ilgili olmadığını belirterek, beş noktada yapılan tefsirin bu yasak kapsamına girdiğini ifade etmektedir. 1-İlahi kelamı zayıf görüşlerle batıl ve bozuk mezhebe yaklaştırmak. 2-Dirayet tefsiri için gerekli olan ilimleri tahsil etmeksizin tefsir yapmak. 3-Asıl bilgisi Allah'a ait olan müteşabih ayetler hakkında göğsünü gere gere tefsir etmek. 4-Herhangi bir delil olmaksızın bu ayetten Allah'ın kastettiği şudur, diye kestirip atmak. 5- Kendi zevkine, istek ve arzusuna göre cahilce tefsire kalkışmak. Bkz. Cevdet Bey, *age*, s.62.

Peygamber (a.s) ve sahabe döneminde açık bir ifadeyle Kur'an İlimleri teriminin kullanılmamasının çok önemli olmadığını, o dönemde bu ilimlerin lüzumunun çok iyi bilindiğini göstermektedir. Hemen belirtelim ki, sahabe döneminde gündemde olan bu ilimler Kur'an İlimleri konularının temel yönleri itibariyledir. Bu bağlamda biz esbab-ı nüzul, kıraat, Kur'an'ın kitabeti, cem'i ve noktalanması gibi durumların sahabe döneminde konuşulduğunu, tartışıldığını ve belli kanaatlere ulaşıldığını müşahade etmekteyiz.¹⁸⁵ Şüphesiz burada sahabe döneminde söz konusu ilimlerin durum ve mahiyetleri itibarıyla detaya girmemiz mümkün değildir. Ancak genel olarak bazı temel noktalara dikkat çekmenin de faydalı olacağına inanıyoruz.

1.5.3.1. Esbâb-ı Nüzul

İslam'ın ilk dönemlerinde hadislerle beraber esba-ı nüzulün tefsirin iki önemli unsuru olduğunu görmekteyiz.¹⁸⁶ Bu durum tefsirle esbâb-ı nüzul ilmi arasında nasıl güçlü bir ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸⁷ Tefsirde önde gelen sahabi Abdullah b. Mes'ud şu rivayette sebep-i nüzul konusundaki bilgisinin aynı zamanda kendisine bu alanda konuşma salahiyeti verdiğine işaret etmektedir:

Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın kitabında nazil olmuş hiçbir ayet yok ki, kimin hakkında ve nerede inmiş olduğunu bilmiş olmayayım. Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen yerini bilsem ona varırdım.¹⁸⁸

Yine tabiin neslinden bazılarının sırf sebep-i nüzule tanık olmadıkları için tefsirden uzak durduklarını yahut tefsir söz konusu olduğunda sükût ettiklerini görmekteyiz. Nitekim tabiinden Muhammed b. Sirin, Abide b. Selmaniye Kur'andaki bir ayet hakkında soru yöneltmiş o da şöyle cevap vermiştir:

Kur'an'ın hangi hadise üzerine indiğini bilenler yitip gittiler. O halde Allah'tan kork. Sana doğruluğu tavsiye ederim.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Erdoğan Baş, "Kur'an ilimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I-III*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, ss.21-42.

¹⁸⁶ Fatih Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, Ankara 2005, s.9.

¹⁸⁷ İshak Yazıcı, "Nüzul Sebeplerini Bilmenin Kur'an Tefsirindeki Önemi", OMÜİFD, 2, Samsun, 1987, ss.117-128.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *age*, s.122. Hz. Ali'nin de benzeri şekilde "Sorunuz! Bana ne sorarsanız size cevabını veririm. Kitabullah'tan bana sorunuz. Vallahi bir ayet yoktur ki, ben onun gecede mi, gündüzde mi, kırdamı, dağda mı nazil olduğunu bilmeyeyim..." dediği ifade edilmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen, *age*, I, s.221.

Esbab-ı nüzul konusu gerçekten ilk dönemden başlamak üzere bu güne değin önemini korumuş bir alandır. Bu alanda yazdığı meşhur eseriyle tanıdığımız Vahidi (v.468/1075) sebep-i nüzulü bilmemenin Hz. Peygamber'in (a.s) yukarıda yer verdiğimiz tehdidine muhatap olmak anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁹⁰ Görüldüğü üzere sahabe bu gerçeği o dönemde idrak etmişti. Onların sebep-i nüzule dönük ilgisi vahye çağdaş olmayan sonraki nesiller için de Kur'an'ı anlamada önemli derecede kolaylık sağlamıştır.

1.5.3.2. Nâsih-Mensuh

Sahabe arasında nasih-mensuh konusunun gündeme geldiğini hatta bu konuda aralarında farklı yaklaşımların olduğunu görmekteyiz. Hz. Ömer'in Übey b. Ka'b hakkında yaptığı şu değerlendirme bunu ortaya koymaktadır:

Aramızda Kur'an'ı en iyi okuyan Übey'dir. Ancak biz onun Kur'an hakkındaki bazı görüşlerini kabul etmezdik. Mesela kendisi bizlere şöyle derdi: “Ben Kur'an'ı Kerim'i Allah Resulünün ağzından duyup öğrendim. Bu yüzden neshedici herhangi bir şeyden dolayı ondan öğrendiğim bir şeyi terk etmem. Yani şu ayet ya da sure Kur'an'dan değildir diyemem.”¹⁹¹

Yine rivayet edildiğine göre Ali b. Ebi Talib'in bir vâize “nasihi ve mensuhu biliyor musun?” diye sormuş o da “Allah daha iyi bilir” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ali “Hem kendin helak oldun hem başkasını da helak ettin.” diye karşılık vermiştir.¹⁹²

Nâsih-mensuh ilmi, yukarda da ifade ettiğimiz üzere Kur'an'da adı geçen konulardandır. Her ne kadar Kur'an bu ayetlerin neler olduğunu söylemese de Kur'an'ın doğrudan muhatapı olarak sahabenin bunlar üzerinde konuşmamış olması mümkün değildir. Rivayet tefsirleri incelendiğinde bunu teyit eden pek çok nakle rastlanılmaktadır.

¹⁸⁹ İbn Teymiye, *age*, s.141.

¹⁹⁰ Vâhidi, Ebulhasen Ali b. Ahmed, *Esbab-ı Nüzûl*, Necati Tetik & Necdet Çağıl, (çev.), Erzurum: İhtar Yayıncılık, t.y. s.11.

¹⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V.113; Buhari, *Tefsir* 7, *Fedâilü'l-Kur'an* 8.

¹⁹² Zerkeşi, *age*, II, 158.

1.5.3.3. Garibu'l-Kur'an

Kur'an İlimleri arasında yer alan Garîbu'l-Kur'an konusu da tedvin dönemi öncesinde gündeme gelmiştir. Öyle anlaşıyor ki Kur'an'daki garip kelimelerin varlığı, sahabeyi meşgul eden hususlardandı. Söz konusu kelimeler, Kur'an'ın ilk muhatabı olan Araplar'ın çoğu tarafından da bilinmiyordu. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi sahabenin en ileri gelenlerinin bile manasında tevakkuf ettikleri bazı kelimelerin olduğunu görüyoruz. Suyuti'nin naklettiğine göre Hz. Ebubekir “وفاكهة وأب” ayetindeki “أب” kelimesinin manasını bilmediği için bu kelimeyi tefsir etmekten kaçınmış, yine Hz. Ömer de bu kelimenin manası üzerinde bir tercihte bulunmaktan kaçınarak bunun bir zorlama olacağını düşünmüştür.¹⁹³ Yine Kur'an'ın tercümanı Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'da geçen bazı kelimelerin manalarını bilmediğini ancak insanlar arasında müşahade ettiği konuşmalarla bunların manasını öğrendiği ifade edilmektedir. Yine onun Kur'an'da geçen “حناناً”, “غسلين”, “واه” ve “رقيم” kelimelerinin manalarını bilmediği rivayet edilmiştir.¹⁹⁴

Kur'an kelimelerindeki garabet, bu kelimelerin az kullanılmasından kaynaklandığından; onların manalarını bilmek, dil üzerine vukufiyet gerektirmektedir.¹⁹⁵ Bu sebeptendir ki, Kur'an kelimelerindeki “garâbet”in, tüm gayretini Kur'an'ı okumak, anlamak ve uygulamak için sarfetmiş sahabeyi bir arayışa yönelttiğini görmekteyiz. Bu çerçevede İbn Abbas, bazı kelimelerdeki garabeti çözmek için Arap dili üzerine eğilmiş ve cahiliye Arap şiirinden yararlanmıştır. Şüphesiz cahiliye şiiri önemini, Kur'an öncesi dönemin sosyo-kültürel özelliklerini ve nüzul dönemi Arapçasına dair kelimelerin kullanımı ile ilgili hususları içermesinden almaktadır.¹⁹⁶ Dolayısıyla cahiliye şiirinin Kur'an Tefsiri için taşıdığı önemin erken dönemde İbn Abbas tarafından fark edilmiş olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda onun şöyle dediği rivayet edilmektedir:

Şiir, Arabın divanıdır. Allah'ın Arap diliyle indirmiş olduğu Kur'an'dan herhangi bir kelimenin manası bize kapalı kalırsa onun divanına başvurur. O kelimenin manasını oradan öğrenmeye çalışırız.¹⁹⁷

¹⁹³ Suyûtî, *age*, I, 354.

¹⁹⁴ Suyûtî, *age*, I, 355.

¹⁹⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s.160.

¹⁹⁶ Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İstanbul: Kayıhan, 1990, s.106.

¹⁹⁷ Zerkeşi, *age*, I, 397.

Yine İbn Abbas'a Nafi b. Ezrak tarafından bazı kelimelerin manasının sorulması üzerine İbn Abbas'ın, her biri için şiirden delil getirmek suretiyle tefsir yaptığı belirtilmektedir. Suyuti, eserinde İbn Abbas'ın hem Ali b. Talha tarikıyla gelen garip lafızlara ilişkin açıklamalarına hem de Nafi b. Ezrak'la arasında geçen konuşmalara yer vermektedir.¹⁹⁸

İbn Abbas'tan başka Hz. Ömer'in de Kur'an'ı anlamada şiirle istişhadda bulunduğu ve bunu teşvik ettiği rivayet edilmektedir.¹⁹⁹ Tüm bu ifade edilenler, her ne kadar ortada bir telif ve tedvin söz konusu olmasa da bir Kur'an İlmi olan Garibu'l-Kur'an'ın sahabe döneminde bilindiğini göstermektedir.

1.5.3.4. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem-Müteşâbih kavramları tıpkı nâsih-mensuh gibi Kur'an'da yer almaktadır.²⁰⁰ Kuran, çoğu zaman âdeti olduğu üzere bu kavramların içine hangi konuların girdiğini serdetmez. Bu yüzden de muhkem-müteşâbih ilmi, Kur'an İlimleri bahisleri içinde âlimleri çokca meşgul eden bir konu olmuştur. Şüphesiz nüzul ortamının tanıkları bu kavramların delalet ettiği manaları en iyi bilen kişilerdi. Özellikle Kur'an, Al-i İmran suresinin ilgili ayetinde Kur'an'ı muhkem ve müteşâbih diye sınıflandırırken fitne arzulayanların, müteşâbihâtın tevillerinin peşine düştüklerini söylemektedir. Şu halde sahabenin, bu ayetlerin nüzulüne sebep olan ortamı bildiklerini kabul etmek gerekir. Bize gelen rivayetler de muhkem-müteşâbih konusunun sahabe döneminde ele alındığını göstermektedir. Müteşâbihat karşısında sahabedeki genel kanaatin müteşâbihatın manaları üzerinde durmama yönünde olduğunu söylemek mümkündür.²⁰¹ Nitekim Abdullah b. Mes'ud, Übey b. Kab gibi önde gelen sahabilerin, ilimde derinleşen âlimler de olmak üzere bu tür ayetlerin tevilini bilemeyeceği görüşünde olduğu nakledilmektedir.²⁰² Yine Hz. Ömer'le ilgili olarak müteşâbih ayetleri soruşturan bir kimseyi cezalandırdığı ifade edilmektedir.²⁰³ Hz. Aişe'den Hz. Peygamber'in (a.s) bu tür ayetleri tevilinin peşine düşenlerden uzak durulmasını istediği nakledilmektedir.²⁰⁴ Ancak İbn Abbas gibi önde gelen diğer bir sahabinin müteşâbih

¹⁹⁸ Bkz. Suyuti, *age*, I, ss.356-426.

¹⁹⁹ Sadreddin Gümüş, *age*, s.112.

²⁰⁰ 3 Al-i İmran 7.

²⁰¹ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik, 1996, s.58.

²⁰² Suyuti, *age*, c.1, s.640.

²⁰³ Suyuti, *age*, c.1, s.644.

²⁰⁴ Taberi, *age*, c.3, s.180.

ayetlerin manalarını bildiğini dolayısıyla ilimde derinleşmiş kimselerin bu tür ayetleri tevîl etmesini mümkün gördüğünü belirten rivayetlere de rastlanılmaktadır.²⁰⁵ Şu halde bütün bu rivayetler bir arada değerlendirildiğinde bir Kur'an ilmi olan muhkem-müteşabihin sahabe döneminde şifahi tarzda da olsa ele alındığını ve üzerinde bazı kanaatler oluştuğunu söyleyebiliriz.

1.5.3.5. Vücûh ve Nezâir

Vücûh ve nezâir, Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan kelimelerle aynı anlamda kullanılan kelimeleri konu edinen bir ilimdir.²⁰⁶ Bilindiği gibi vücûh ve nezâir ilmi özellikle Kuran'ın doğru anlaşılmasında müfessire yardımcı olan temel konulardandır. Zira şekli ve maddesi aynı olan bir kelime farklı yerlerde farklı anlam taşıyabilmektedir. Öte yandan farklı lafızlar aynı anlama gelebilmektedir. Aslında bu, her dilde görülebilecek son derece doğal bir durumdur. Kelimeler seyyal bir mahiyet arzettiğinden değişik cümleler içinde yeni denilebilecek manalara bürünebilir.²⁰⁷ Bu bakımdan Kur'an'ı anlama açısından bu ilmin hayati bir önem taşıdığını söyleyebiliriz. Vücûh ve nezâir, söz konusu ehemmiyeti dolayısıyla sahabe döneminde kıymeti fark edilmiş bir ilimdir.

Bu sahada bir eser telif etmiş olan Mukatil b. Süleyman (v.150/767) şöyle bir hadis rivayet etmektedir:

Bir kişi Kur'andaki birçok vechi bilmedikçe tam anlamıyla fakih olamaz.²⁰⁸

Konuyla ilgili gelen rivayetlerden birinde sahabeden Ebü'd-Derdâ şöyle demektedir:

Bir kimse Kur'an kelimelerinin vecihlerini bilmedikçe layıkıyla Kur'an'ı anlamış sayılmaz.²⁰⁹

Rivayetlerden en dikkat çekici olanı dördüncü halife Hz.Ali ile Kur'an tefsirinin önemli ismi İbn Abbas arasında geçen konuşmadır. Buna göre Hz. Ali İbn Abbas'ı Hariciler'e elçi olarak gönderdiğinde kendisine şöyle der: “Onlara git. Görüşlerine muhalefet et.

²⁰⁵ Suyuti, *age*, s.642.

²⁰⁶ Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir*, Samsun: Etüt Yayınları, 2007, s.32.

²⁰⁷ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Hz. Ali Özek, takdimde), İstanbul: İFAV, 1993, s.27.

²⁰⁸ Zerkeşi, *age*, I, s.445.

²⁰⁹ Suyuti, *age*, I, s.446.

Yalnız onlarla tartışırken Kur'an üzerinden delil getirme. Aksine onların karşısına sünnetle çık.²¹⁰ Bu rivayeti tamamlayan bir başka rivayette ise İbn Abbas kendisinin Kur'an'ı çok iyi bildiğini ifade edince Hz. Ali şunları söylemiştir:

Doğru söylüyorsun. Fakat Kur'an farklı vecihleri içinde taşımaktadır. Sen Kur'an'dan bir şey söylerken onlar başka bir şey söylerler. Ancak eğer onlara sünnetle karşı koyarsan ondan bir kaçış bulamazlar. Bunun üzerine İbn Abbas onlarla sünnet üzerinden tartıştı ve ellerinde ortaya koyacakları bir delil kalmadı.²¹¹

Hz. Ali'den nakledilen bu rivayet gerçekten üzerinde durmaya değerdir. Söz konusu rivayetin onun dönemine rastlaması son derece manidar olup, bu dönemde yaşanan hadiseleri dikkate aldığımızda iki değerli sahabe arasında böyle bir konuşmanın geçmesi uzak görülemez. Cemel ve Sıffin savaşları müslümanlar arasında etkisi bugünlere kadar ulaşan derin yaralar açmıştır. O dönemden itibaren görülen farklı itikadi ve siyasi mezheplerin kendi görüşlerini geçerli kılacak bir delil bulmak için Kur'an'a müracat ettikleri bilinen bir husustur. Nitekim pek çok yönden farklı kanaate ulaşmalarına rağmen mezheplerin aynı kitabı okudukları bir vakıadır. Çünkü Kur'an, sessiz bir metin olarak elde durduğundan ön yargı ve mezhebi eğilimler devreye girmekte ve işe yarar vecihlerle Kur'an'a başka şeyler söylenilmektedir. Hz. Ali'nin bu isabetli yaklaşımında hem sünnetin Kur'an için önemi, hem onun Kur'an'a vukufiyetini ve hem de Kur'an tefsiri açısından vucûh ve nazâir ilminin değerini müşahade etmekteyiz. Doğrusu bu ilim geçmişte olduğu gibi bugün için de önemini muhafaza etmektedir. Böylesine önemli bir Kur'an ilminin erken dönemlerde fark edilmiş olması sevindiricidir.

1.5.3.6. Cem' ve İstinsah İşlemleri

Hz. Peygamber'in (a.s) vefatıyla başlayan dört halife dönemi, önemli siyasi, sosyal ve kültürel olaylara sahne oldu. Oluşan fiili durumlar daha önce söz konusu olmayan ihtiyaçları doğurmuştur. Dolayısıyla bu yeni durumlara ve ihtiyaçlara cevap vermek gerekmektedir. Hz. Ebubekir döneminde yaşanan siyasal olayların bir yansıması da Kur'an üzerinde görülmüştür. Hz. Peygamber'in (a.s) vefatının ardından baş gösteren irtidat hareketleri Hz. Ebubekir yönetimindeki Müslümanlar için önemli bir tehdit

²¹⁰ Suyuti, *age*, I, s.446.

unsuruydu. Nitekim sahte peygamber Müseylime ile yapılan savaşta “Hameletü’l-Kur’an” adı verilen ve Kur’an’ı en iyi bilen hafız sahabilerden yedi yüzü şehid olmuştur.²¹² Bu elim hadise sonucunda Hz. Ömer’in önerisi, Hz. Ebubekir’in de bu öneriyi kabulüyle Kur’an bir Mushaf içinde toplandı.²¹³

Üçüncü halife Hz. Osman dönemi, Hz. Ömer’le beraber İslam’ın sınırların genişlediği bir dönemdir. H. 25 veya 30 yıllarında Ermenistan bölgesine askeri sefere çıkan Huzeyfe b. el-Yeman, Kur’an kıraatine ilişkin endişe verici olaylara tanık olur. Özellikle Suriye ve Iraklı askerlerin Kur’an’ı farklı kıraatleri nedeniyle birbirlerini küfürle itham edecek noktaya vardıkları görülmüştür. Huzeyfe söz konusu sefer sırasındaki gözlemlerini Medine’ye döndüğünde Halife Hz. Osman’a aktarır ve Müslümanlar arasında baş gösteren bu ciddi problemi çözmesini ister.²¹⁴ Hz. Osman da bunun üzerine daha önce benzeri bir uygulamayla tecrübe kazanmış Zeyd b. Sabit’in başkanlığında bir ekibi bu iş için görevlendirir. Hamidullah’ın ifadesine göre Hz. Osman’ın yaptığı bu işlem Hz. Ömer’in kızı Hafsa’da mahfuz bulunan Kur’an metninden farklı bir iş değildir. Ne var ki bu son yapılan, bazı harf ve kelimelerin yazılışında yapılan ıslah ve mükemmelleştirmeden ibaret bir istinsah işlemidir.²¹⁵ Hz. Osman istinsah işleminin tamamlanmasından sonra asıl nüsha durumundaki Hafsa mushafını kendisine iade etmiş, çoğaltılanları da o günkü ilim merkezlerine göndermiştir.²¹⁶ Hz. Osman’ın çoğalttığı bu nüshaların yedi harfi kapsayıp kapsamadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bir kısım âlime göre bu nüshalar yedi harfe bağlı bütün okuyuşları havidir. Bazı âlimler ise bu Mushafların Kureyş lehçesi esas alınmak suretiyle tek harf üzerine yazıldığı kanaatindedir. Bir başka görüş ise söz konusu Mushafların yedi harfin tamamını değil de bir kısmını içerdiği şeklindedir.²¹⁷ Hz. Osman belli merkezlere gönderilen bu Mushaflarla beraber birer Kur’an öğreticisini de göndermeyi ihmal etmemiştir.²¹⁸ Böylece Kur’an’la ilgili olarak en önemli hizmetlerden birini ifa etmiştir.

²¹¹ Suyuti, *age*, I, 446.

²¹² Hamidullah, *age*, s.45.

²¹³ Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi*, s.144.

²¹⁴ Buhari, *Fedâilü’l-Kur’an* 3.

²¹⁵ Hamidullah, *age*, s.48.

²¹⁶ Buhari, *Fedâilü’l-Kur’an* 2-3.

²¹⁷ Bkz. Ünal, *age*, s.27.

²¹⁸ Demirci, *age*, s.157.

1.5.3.7. Kur'an'ı Noktalama ve Harekeleme İşlemleri

İslam öncesi Hicaz bölgesinde telif edilmiş herhangi bir yazılı eserden bahsedilmez. Buna göre Kur'an nazil olduğu yörenin konuşulmakta olan diliyle kitap haline gelmiş ilk eserdir.²¹⁹ Hicaz Araplarının yazılı eser bırakma konusundaki fakirliklerine karşın Kuzey ve güney Araplarının taşlara işlenmiş bazı eserler bıraktıkları görülmektedir. Ortaya çıkan bu farklılık, Kuzey ve güney bölgelerinde yerleşik bir yaşama geçilmiş olmasına karşın Hicaz Araplarının ağırlıklı olarak bedevi bir hayat tarzına sahip oluşuyla yakından ilgilidir.²²⁰ Zira yazının yerleşik hayat içinde tekâmül eden bir sanat olduğu bilinmektedir. Bununla beraber bu durum, Hicaz bölgesinde yazının hiç kullanılmadığı anlamına gelmez. Zira ticari bir hayatın bulunduğu Mekke halkının diğer bölgelerle temas halinde olduğu bilinen bir gerçektir. Bu ticari iletişim içerisinde yazıyı hiç kullanmadıkları düşünülemez. Ancak bütün bunlara rağmen Kur'an'ın indiği dönemle ilgili olarak Arap yazısının ileri bir seviyede olmadığı tespitleri yapılmaktadır. Buna göre M.7. yüzyıl başlarına kadar Arap alfabesinin harfleri birbirinden ayrı yazılmaktaydı.²²¹ Yazının Mekke'ye Ebu Süfyan'ın babası Harb tarafından getirildiği bilgisi doğruysa²²² bu, Arapça'nın o gün için gelişmiş bir durumda olmadığı görüşünü desteklemektedir. Şu halde Kur'an'ın, ilkyazımı sırasında Hz. Peygamber (a.s) ve vahiy kâtiplerinin hiç de kolay bir iş üstlenmediklerini anlayabiliriz. Şekilleri birbirine benzeyen Arap harflerini ayırt etmeye yarayan hareketlerin de olmadığını düşünürsek bu zorluğu daha iyi anlayabiliriz. Daha önce Hamidullah'a atfen Halife Muaviye ve Hz. Ömer zamanına ait bazı belgelerde noktalama işaretleriyle karşılaşıldığına değinmiştik. Bu durum, Arapça'yı daha elverişli kılma amaçlı çalışmalarda Kur'an'ı doğru okuma ve anlama gayretlerinin etkisini bize göstermektedir. Öyle anlaşıyor ki, Hz. Peygamber (a.s) döneminde başlayan Kur'an'ı daha doğru okumaya yardımcı olacak çalışmalar ilerleyen zamanlarda ihtiyaç duyuldukça daha iyi seviyelere taşınmıştır. Nitekim Hz. Ali'den nahiv dersi aldığı söylenen Ebü'l-Esved ed-Düeli'nin yanlış manaya yol açan bir okuyuş hatası üzerine vokalizasyona yardımcı olacak ilk hareke sistemini geliştirdiği belirtilmektedir.²²³

²¹⁹ Hamidullah, *age*, s.6.

²²⁰ Corci Zeydan, *Târihü'l-Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr; 2005, I, 214.

²²¹ Faruki, *age*, s.388.

²²² Bkz. Hamidullah, *age*, s.51.

²²³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.90; Demirci, *age*, s.168.

1.5.4. Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Kur'an İlimlerinin Tedvin Edilememesinin Sebepleri

Bu dönemde söz konusu Kur'an İlimlerinin hemen hemen tamamının şifahi bir mahiyette gündeme geldiğini, tedvin aşamasına geçilmediğini ifade etmiştik. Elbetteki bunun altında anlaşılabilir bazı sebepler yatmaktadır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

a. Hz. Peygamber (a.s) bir elçi olarak tebyin görevini ifa ediyordu. Nüzul sürecinde beliren anlama problemlerine en yetkili ağız olarak açıklama getiriyordu. Böylece meseleler tartışmasız çözüme bağlanıyordu. Bu yüzden tedvine ihtiyaç olmuyordu.²²⁴

b. Sahabe yukarıda işaret edildiği üzere sebep-i nüzul ortamına vakıftı. Tedricen inen ayetlerin hangi bağlamda nazil olduğunu biliyordu. Bu durum onların inen ayetleri anlamalarına oldukça yardımcı oluyordu. Dolayısıyla onların sahip olduğu bu ön bilgi tedvin ihtiyacını doğurmuyordu.

c. Sahabenin Kur'an'la ilişkisi “amel” üzerine yoğunlaşmıştı. Onlar için kendilerini yavaş yavaş terbiye edip olgunlaştıran ayetlerin uygulaması çok önemliydi. İnen her ayetin, onlara bir yenilenme heyecanı yaşattığını tahmin etmek zor değildir. İslam'ın ilk dönemlerinde dinin bizzat tatbikine gösterilen özen telifle fazla imkân tanımıyordu.

d. Sahabe döneminde Kur'an'ın yazılması söz konusu olmakla beraber “hıfz” yoluyla tesbiti yazıdan daha ön plandaydı.²²⁵ Çünkü çoğu okuma-yazma bilmiyordu. Ayrıca yazı malzemelerini temin konusunda güçlükler çekiliyordu.²²⁶ Henüz teşekkül döneminin yaşandığı bir ortamda tedvin hareketinin söz konusu olamayacağı açıktır.

e. Yine sahabe döneminde henüz İslamla tanışmamış cahiliye insanına İslamı ulaştırmak, dininin hükümlerini tebliğ etmek ön plandaydı. Bu bağlamda onların kendilerini İslam'ı neşre ve öğretmeye adanmış oldukları bir gerçektir.²²⁷

f. Yazıya dair mevcut sınırlı imkân ve şartlar içinde, sahabenin bir çabasının da Kur'an'ın cem'i ve yazılması üzerine olduğunu unutmamak gerekir.²²⁸

²²⁴ Zerkani, *age*, s.26.

²²⁵ İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: Ravza, 1996, s.57.

²²⁶ Ali Turgut, *age*, s.9.

²²⁷ Muhammed Bekir b. İsmail, *age*, s.15.

1.5.5. Tedvin Dönemi ve Sonrasında Kur'an İlimleri

Yukarıda Hz.Peygamber (a.s) ve sahabe döneminde, Kur'an İlimlerinin kavram olarak söz konusu olmasa da, bugün bildiğimiz Kur'an İlimleri bahislerinin gündeme geldiğini, Kur'an'ı okumaya ve anlamaya yardımcı olmak bakımından bazı ilimleri bilmenin gerekliliğinin vurgulandığını ifade etmiştik. Rivayet tefsirleri ve hadis metinleri içinde bu durumu teyid eden pek çok örneğe rastlanmaktadır.

Hz.Peygamber (a.s) ve sahabe dönemini henüz yorulmamış, işlenmeyi bekleyen münbit bir toprağa benzetebiliriz. Kur'an bu toprak üzerine yağmur olup yağmış, Hz. Peygamber ve fedâkar öğrencileri bu toprağa bereketli tohumlarını serpmişlerdir. İşte Hicri 2. asra gelindiğinde bütün bu gayretler ayrı ayrı meyvelerini vermeye başlamıştır. Bu döneme kadar tefsir ilmi dâhil bütün ilimler herhangi bir tasnife ve sistematığe tabi tutulmaksızın rivayetlerle aktarılmaktaydı. Zira râviler herhangi bir ayrıma gitmeksizin bugün değişik adlarla bağımsız hale gelmiş ilimlerin konularını aktarmaktaydılar.²²⁹

Tedvin dönemi, diğer bütün ilimler için söz konusu olduğu gibi H.2. asırdan itibaren başlar. Bundan sonra her geçen yüz yılda Kur'an İlimleri edebiyatı gelişerek devam etmiştir. Burada ilk tedvin döneminden bugüne değin telif edilen eserlerle ilgili ayrıntıya girmenin imkânı yoktur. Bu nedenle kronolojik bir tasnif yapmaktansa tüm tarihsel süreci göz önüne alarak biçimsel açıdan genel bir grupta yaparak temel bazı noktalara işaret etmekle yetinmek istiyoruz. Buna göre Kur'an ilimleri müdevvenatını şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür:

1.5.5.1 Müstakil Konulu Kur'an İlimleri Eserleri

Kur'an İlimlerine ilişkin olarak telif edilen eserlerin ilk örnekleri müstakil konulu olanlarıdır. Bu tür eserlerin ilk örnekleri de Arap Dili ekseninde kaleme alınmıştır. Lügat ve nahiv ilminin teşekkülü sırasında dil alimlerinin Kur'an'ı anlama gibi bir misyon üstlenmiş olmaları, ilk Kur'an çalışmalarının da dil ekseninde gelişmesine kapı aralamıştır. Böylelikle nahiv ve Kur'an'ı anlama arasında çift yönlü bir paylaşım söz konusu olmuştur. Nahiv, hem Kur'an sayesinde gelişmiş, hem de bu sayede Kur'an'ı anlamaya yardımcı ilmi bir disiplin olmuştur. Bu çerçevede Vücûh ve Nezâir, Garîbu'l-

²²⁸ Muhammed b. Abdüsselam, *age*, s.31.

Kur'an, Meâni'l-Kur'an, Mecâzü'l-Kur'an, İrâbu'l-Kur'an, Müşkilü'l-Kur'an, gibi eserler vücuda getirilmiştir.²³⁰ Türünün ilk örneklerini sunmuş olmaları hasebiyle bu eserlerin muhtevalarında sistematik bir bütünlüğün zaman zaman görülemeyişi doğal karşılanmalıdır. Nitekim genel karakteristikleri itibarıyla bu eserlerin dil eksenli çalışmalar oldukları müşahade edilmektedir. Mukatil b. Süleyman (v.150/767), Ferrâ (v.207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v.209/824), Ahfeş (215/830), İbn Kuteybe (v.276/889) gibi âlimler söz konusu kulvarda eser vermişlerdir. Çağımızın ansiklopedist şahsiyeti Fuat Sezgin Arapça'ya çevrilen biyografik eserinde bu ilk döneme ilişkin yazılan eserlerin birçoğunun kaybolduğu notunu düşmektedir.²³¹

Elbette ki, Kur'an İlimlerine ilişkin müstakil çalışmalar yalnızca sarf-nahiv kuralları ağırlıklı değildir. Yine erken dönemlerden başlamak üzere resmü'l-mushaf, esbab-ı nüzul, nâsih-mensuh, kıraat, icaz, muhkem-müteşabih gibi kökleri Hz. Peygamber (a.s) dönemine kadar uzanan dallarda da eserler vücuda getirilmiştir. Öyleki tedvin döneminin başlamasıyla görülen klasik türdeki bu eserler bu güne değin üzerinde çalışmalar yapılan alanlar olagelmıştır. Bunların yanında Kur'an'ın müşkil, müphem ve mücmelleri, tekrarları, kıssaları, meselleri, hitapları, soru ve cevapları, ayet ve sureler arası tenasübü gibi konularda da müstakil eserler telif edilmiştir.²³²

Müstakil Kur'an İlimleri çalışmaları, yakın zamanda geride bıraktığımız yirminci yüz yılda da güncelliğini korumuştur. Bu yüzyıl Kur'an ilimleri üzerine bir eser telif eden Halil Çiçek, 20 yy.la kadar üslup ve yöntem bakımından belirgin bir farklılık sergilemediğini vurgular.²³³ Gerçekten yirminci yüz yılın sonları, İslam Dünyasında fikri planda ciddi bir hareketliliğin gözlemlendiği bir zaman dilimidir. Zira bu dönemde batı dünyasındaki mağlubiyetlerin ve gerilemenin nedenleri üzerine birçok eğilimin oluştuğu görülmektedir. Pek çok İslami disiplinde görülen bu hareketlenme elbetteki tefsire ve Kur'an İlimleri'nde de yaşanmıştır. Dini olana cephe alan pozitivist akımların İslam ülkelerine sirayeti, oryantalizmin İslam ve onun birincil kaynağı Kur'an etrafında ortaya attığı şüpheler, sosyal bilimlerdeki gelişmeler İslam âlimlerince değerlendirilmiştir. Bu

²²⁹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, II, 109.

²³⁰ Ahmed Emin, *age*, II, s.115.

²³¹ Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 83.

²³² Bütün bu konularda telif edilen eserleri tek tek sıralama imkânına sahip değiliz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Turgut, *age*, s.135-213.

²³³ Halil Çiçek, *age*, s.15.

sebeple modern dönemde klasik Kur'an İlimleri ele alınırken oryantalistlerin şüphelerine verilen cevaplar, Kur'an'a ve kıssalarına sosyal, psikolojik ve pedagojik yaklaşımlar, konulu tefsir yöntemiyle müstakil Kur'an çalışmaları, semantik incelemeleri²³⁴ ön plana çıkmıştır. Toplumun ihtiyaçları ve yaşanan sorunların her çağda aynı olması beklenemez. Yirminci yüz yılın getirdiği sosyal ve kültürel şartlar Kur'an İlimlerine farklı bir ivme kazandırmıştır.²³⁵

1.5.5.2. Tefsirler ve Mukaddimleri

Kur'an İlimleri literatürünü yalnızca spesifik çalışmalarla ya da genel konulu eserlerle sınırlamak doğru değildir. Bu bağlamda, müelliflerin, Mushaf tertibine göre yazdıkları tefsirler ve bu eserlerin mukaddimelerindeki beyanlar da Kur'an İlimleri kitabiyatının önemli bir parçası olarak görülmelidir. Çünkü bu türde eserler kaleme alan müfessirler, mukaddime kısmında, çoğu zaman eserin telif sebebini ve takip ettikleri yöntemleri serdetmekle yetinmemektedir. Bunun yanında Kur'an İlimleri bahislerine ilişkin değerli bilgiler verebilmektedirler. Öte yandan Kur'an'ı ayet ayet tefsir ederken de ilgili yerlerde Kur'an İlimleri konularını işlemekte ve tefsirlerinde bu ilimlerden önemli ölçüde yararlanmaktadırlar. Biz burada bazı rivayet ve dirayet tefsirlerinden seçeceğimiz örneklerle bu duruma genel olarak işaret etmek istiyoruz.

Bilindiği gibi Rivayet Tefsiri olarak sınıflanan eserlerin en önemlisi ve de en kapsamlısı Taberi tefsiridir. Erken dönemde telif edilmesine rağmen Müfessir Taberi, bu eserin mukaddimesinde bir kısım Kur'an İlimlerini ele almış ve izahlarda bulunmuştur. Yine Kur'an'ı ayet ayet tefsir ederken serdettiği pek çok rivayet içinde Kur'an İlimlerine ilişkin zengin malzemeler sunmuştur. On iki başlığa yer verdiği mukaddimede Kur'an'ın Arap dilinin hususiyetlerini taşıması, Kur'an'da Arapça olmayan kelimelerin bulunması, yedi harf olgusu, Hz. Peygamber'in (a.s) tefsirdeki rolü, reyle tefsirin yasaklanması, Kur'an tefsirini bilmeye teşvik ve sahabeden tefsir yapanlar, Kur'an tefsirini doğru bulmayanlar, Kur'an'ın ve surelerinin isimleri gibi konulara yer vermektedir.²³⁶ Diğer taraftan ayet tefsirlerinde esbab-ı nüzul²³⁷, nasih-mensuh²³⁸,

²³⁴ Çiçek, *age*, s.17.

²³⁵ Ayrıntılı bibliyografya için bkz. Çiçek. *age*.

²³⁶ Taberi, *age*, ss.27-75.

²³⁷ Bkz. Bakara 119, 238; Nisa 43, 65, 178, Maide 86, 89, Enfal 1, 37,109, Hucurât 5, Cuma 10, 15, Cin 18, Mesed 1 ayetleri.

muhkem-müteşabih,²³⁹ kıraat²⁴⁰ gibi temel Kur'an İlimlerine dair rivayetlerde bulunmaktadır. Kıraat konusuna oldukça önem veren Taberi, kıraatlar arasında bazı kriterler gözeterek tercihte bulunmaktadır.

Taberi'nin tefsir mukaddimesinde takip ettiği bu yöntem sonraki müfessirlerce de devam ettirilmiştir.²⁴¹ Fatiha-Nas türü tefsirler incelendiğinde farklı nispetlerde de olsa benzeri özelliklere rastlamamak mümkün değildir. Nitekim rivayet tefsiri sahibi Bağavi (v.516/1122) "Meâlimü't-Tenzîl" adlı eserinin mukaddimesinde İbn Kesir (v.774/1372) ise "Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm" adlı eserinin mukaddimesinde bazı Kur'an İlimlerine değinmektedir.²⁴²

"el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an" adıyla hacimli bir tefsir yazan Kurtubi (v.601/1273) mukaddimesinde Kur'an İlimlerine dair pek çok açıklamada bulunmaktadır. Kur'an'ın faziletleri, kıraatlar, sebep-i nüzul ve sahabenin bu konudaki bilgisi, nahvin ve irabın Kur'an'ı anlamada önemi, Kur'anda geçen garip kelimeler, reyle tefsir, sünnetin tefsirdeki yeri, yedi harf, Kur'an'ın cem'i ve istinsahı, hurûf-u mukatta, kur'an'ın icazı ve icaz yönleri gibi konular bu mukaddimeye ele alınmıştır.²⁴³

"el-Bahru'l-Muhîr" adlı eserin sahibi Ebu Hayyan el-Endelûsî de (v.745/1344) tefsirinin mukaddimesinde Kur'an ilimleri sahasına giren bilgilere yer vermektedir. Tefsir ilminin önemi, dil ilimlerini bilmenin lüzumu, rey tefsirinin sakıncaları, kıraat, icaz gibi konulara değinmektedir.²⁴⁴

Bu konuda müfessir Fahreddin Razi'yi de zikretmek gerekir. Zira o tefsirinde araştırmacı kişiliğini son noktasına kadar kullanmış bir müfessirdir. Bu yüzden onun tefsiri, Kur'an ilimleri bakımından da oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Yukarıda

²³⁸ Bkz. Bakara 184, 282; Al-i İmran 102; Nisa 33; Enfal 41; Tevbe 30, Müzzemmil 13.

²³⁹ Al-i İmran 7, 43; En'am 24, 159.

²⁴⁰ Bakara 229, 233, 235, 236, 238, 240, 245; Al-i İmran 7, 12, 13, 18, 20, 21; Nisa 1, 5, 10, 11, 12, 16, 19; Mâide 2, 6, 8, 13, 23, 38, 47; Tevbe 12, 17, 30, Yunus 2, 12, 16, 17.

²⁴¹ Ömer Çelik, "Hicri V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, ss.47-87.

²⁴² Bkz. Bağavi, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Mukaddime, I, 33; İbn Kesir, *age*, Mukaddime, I, 5.

²⁴³ Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Mukaddime, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2006, I, 5.

²⁴⁴ Ebu Hayyan el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf, *age*, Mukaddime, I, 103.

adı geçen Kur'an ilimlerinden başka vahiy, Kur'an'ın tedrici olarak nazil oluşu, Kur'an'ın üslubu, tekrarlar gibi hususlar Râzi'nin ilgi alanına girmiş konulardır.²⁴⁵

Şüphesiz bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Son dönemdeki hacimli tefsir sahipleri de bu uygulamayı sürdürmüş, tefsir mukaddimelerinde Kur'an ilimlerine değinmişlerdir. Cemaleddin Kasımı'nın (v.1332/1914) "Mehasinü't-Te'vil'i, Tahir b. Âşur'un, "et-Tahrîr ve't-Tenvir" adlı eseri buna örnek olarak gösterilebilir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsiri de hem mukaddimede hem de tefsir bütününde Kur'an İlimlerine yer vermiş tefsirlerdendir.

1.5.5.3. Genel Konulu Kur'an İlimleri Eserleri

Şüphesiz genel konulu Kur'an İlimleri eserleri içerisinde ilk akla gelenleri H.8. asır müelliflerinden Zerkeşi'nin (v.794/1392) "el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an" ve 10.asır müelliflerinden Suyûtî'nin (v.911/1506) "el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an" adlı eserleridir. Yetmiş dört kadar Kur'an İlmini ele alıp inceleyen Zerkeşi, Kur'an İlimlerinin sınırlandırılmayacak bir genişlikte olduğunu bununla beraber imkân ölçüsünde bu alana önem vermek gerektiğini belirttikten sonra şöyle demektedir:

Daha önceki âlimler, hadis sahasında olduğu gibi Kur'an İlimlerini içine alan tarzda bir eser ortaya koymamışlardır. Bunun üzerine böyle kapsamlı bir eser yazma konusunda Allah'tan yardım diledim....²⁴⁶

Bu satırlardan Zerkeşi'nin söz konusu hacimli eserini yazarken neyi amaçladığı iyi anlaşılmaktadır. O kaleme aldığı eserle daha önce Kur'an İlimleri sahasında ortaya konmuş dağınık malumatı, konularına göre tasnif ve tertib etmek suretiyle bir araya getirmiş olmaktadır. Doğrusu bu amacı gerçekleştirmek için Zerkeşi'nin önünde zengin bir malzeme bulduğunu görmek zor değildir. Ancak burada Zerkeşi'den önceki Kur'an İlimleri eserlerinin, sadece müstakil çalışmalardan ibaret olduğunu söylemek doğru değildir. Ondan önce de Kur'an ilimlerinin bazı konularını ele alan kısmi nitelikli çalışmalar görülmektedir. Örneğin Hâris el-Muhâsibi'nin (v.243/857) "el-Aklü ve Fehmü'l-Kur'an"ı, İbn el-Cevzi'nin (v.510/116) "Fünûnü'l-Efnân"ı bu tür

²⁴⁵ Çelik, *agm*, s.66. Burada Fahreddin Râzi'nin Tefsirinde Kur'an İlimleri adıyla bir doktora tezinin hazırlanmış olduğunu ifade edelim. İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Râzî ve Mefâtihü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Kur'an İlimleri*, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Sakarya, 2001.

eserlerdendir. İlgili eserlerin muhtevaları incelendiğinde Kur'an İlimlerinin bazı konularını ele aldıkları görülmektedir. Fakat bunlardan hiç biri Zerkeşi'nin de ifade ettiği üzere el-Burhan gibi kapsayıcı nitelikte değildir.

Zerkeşi'den iki asır sonra yaşamış olan Suyuti ise el-Burhânı görmeden önce Zerkeşi ile aynı gayeyi taşıyarak bir eser ortaya koyduğunu ancak el-Burhan'ı gördükten sonra daha düzenli, bazı noktaları daha da açıklayıcı bilgileri havi el-İtkan adlı eseri yazdığını belirtmektedir. Suyuti bu eserin mukaddimesinde daha önce yazılmış olan Bulkuni'ye (v.824/1421) ait "Mevâkı'u'l-Ulûm Min Mevâkı'in-Nücûm" adlı eserden ve İbn Cevzi'nin yukarda değinilen eserinden de bahsetmektedir. Ona göre bu eserler onun amacına uygun tarzda yazılmıştır. Ancak o İtkan'a kıyasla bu eserleri devede kulak ve denizde damla mesabesinde olduğunu ifade eder.²⁴⁷

Şu halde genel konulu Kur'an İlimleri çalışmalarının, Zerkeşi ve Suyuti ile olgunluk aşamasına geçtiğini söylemek mümkündür. Zerkeşi ve Suyuti'den sonra onlar kadar kapsayıcı eserler ortaya konulmamıştır. Ancak Kur'an İlimlerinin temel konularını içeren hacmi küçük eserler bugüne kadar hemen her asırda yazılmaya devam etmiştir.

²⁴⁶ Zerkeşi, *age*, I, 102.

²⁴⁷ Suyuti, *age*, s.20.

2. BÖLÜM

ZEMAHŞERİ

2.1. HAYATI

Her insan, içinde bulunduğu çevrenin veya yaşadığı çağın şartlarıyla bir şekilde etkileşim içindedir. Akıl ve irade ile diğer canlılardan farklılaşan insan, sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadi durumlar karşısında değişik tepkiler ortaya koyar. Redlerin, kabüllerin, sentezlerin hatta kayıtsızlığın yaşanan tarihi vasatla belirgin bir ilgisi vardır. Bu nedenle insanın ortaya koyduğu düşünce ve davranışlar, onun çağdaşı olduğu çevresel şartların bir yansıması olarak görülmelidir. Bu durum özellikle de yaşadığı çağa bir şeyler söyleme sorumluluğunu hisseden ve bu meyanda fikri mesaisini kaleme alan aydın ya da ilim adamları için de aynıdır. Onların telif ettiği eserler, bir bakıma, çağının yaşadığı sorunlar, ihtiyaçlar, sosyal ve siyasal olaylar ve kişisel temayüller üzerine vücut bulur. Bir meyvenin oluşumunda iklim ve toprağın katkıları ne ise bir eserin ortaya çıkmasında da yazarı çevreleyen şartlar odur. Bu bağlamda bir düşünürün, yazarın ya da müellifin ortaya koyduğu düşünce ve yaklaşımların daha iyi anlaşılabilmesi için onun yaşadığı ortamı değişik vecheleriyle bilmek gerekmektedir. Zira, neyin, niçin ve nerede olduğuna vakıf olmak, anlamayı kolaylaştıran en güçlü unsurlardandır. İşte biz de konumuza temel teşkil etmek üzere Zemahşeri'yi değişik boyutlarıyla tanımakta fayda görüyoruz.

2.1.1 Adı, Künyesi, Nisbesi

Lakap ve nispetleriyle beraber müellifimizin tamadı Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Ebul Kasım el-Harezmî, ez-Zemahşeri el-Mutezili el-Hanefidir.¹

Ayrıca kendisine Fahr-ı Harezm ve Cârullah lakapları da verilmiştir.² Harzem'in gururu anlamına gelen Fahr-ı Harezm lakabını almasında onun ilmi şöhreti ve başarısıyla gurur duyan Harzem halkının ve arkadaşlarının rolü olsa gerektir. Kendisinin ve başkalarının

¹Kâmil Salman el-Cebûrî, *Mu'cemu'l-Üdebâ Mine'l-Asri'l-Câhili Hatta Sene 2002*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, VI, 190.

² Suyuti, *Buğyetü'l-Vüât Fî Tabakâti'l-Lüğaviyyin ve'n-Nühât* (thk. Ebu'l-Fadl İbrahim), y.y: Dâru'l-Fikr, II, 279.

serdettiği bazı şiirlerde bölgede Fahr-ı Harzem diye anıldığı net bir şekilde görülmektedir. Nitekim “el-Enmuzec Fi’n-Nahv” adlı eserini ithaf ettiği Selçuklu Sultanı Ebu’l Feth Melikşah’ın veziri Mücîru’d-Devle, Zemahşeri’yi methetmekte ve onun için Fahr-i Harezmi lakabını kullanmaktadır³:

وجولت فكري في البلاد فلم يقع علي رجل في علمه غير راجل

إلي أن جري الطير السنيح فدلني علي فخر خوارزم ورأس الأفاضل

Birçok beldeyi gezip inceledim, bir yaya dışında

İlmine denk biri bana rastlamadı

Ta ki şans kuşu gelip bana gösterinceye kadar

Harzem’in gururu ve faziletliğin liderini

Zemahşeri, değişik zamanlarda Harzem diyarından Mekke’ye gitmiş, burada belirli bir süre ikamet etmiş hatta eserlerinin bir kısmını bu ikametleri sırasında Kâbe’nin feyizli ortamında yazmıştır. Mekke’deki bu ikametleri dolayısıyla ‘Allah’ın komşusu’ anlamında Cârullah lakabını aldığı ifade edilmektedir. Daha sonra ise Cârullah lakabı onun özel adı mesabesinde olmuştur.⁴ Zemahşeri her ne kadar akılcı mutezili ekolün bir temsilcisi olsa da yaşadığı olay ve durumlar karşısında kapıldığı hislerini ve duyduğu

³ Zemahşeri, *Divanü’z-Zemahşeri* (thk. Abdüssettar Radîf), Kahire: Müessesetü’l-Muhtar, 2004, s.82. Zemahşeri emsalsiz akıl gücünü eserlerine yansıtan dirayetli bir âlim olmakla beraber aynı zamanda adeta konar göçer yaşadığı hayatın değişik menzillerinde duyduğu hissiyatı eserlerine nazmeden duygu yüklü bir şairdi. Divanında yer alan şiirlerinde hocalarına, devlet adamlarına, dostlarına, öğrencilerine, yakınlarına söylediği methiyeleri, mersiyeleri, şikâyetleri, nasihatleri, ümitleri ve beklentileri, hasreti, hayata bakışı vs. yer almakta adeta hayat serancamı bu şiirlerin dizelerinde bir film şeridi gibi ilerlemektedir. Bu sebeple ilerleyen sayfalarda sıkça yararlanacağımız Divan, Zemahşeri biyografisi için müstakil tabakat kitaplarının dışında ayrı bir kaynak değeri taşımaktadır. Nitekim eserin tahkikli bir neşrini gerçekleştirmiş olan Abdüssettar Radîf bu meyanda şunları ifade etmektedir: “... Onun bütün şiirleri en geniş anlamda hayatını ifade etmek üzere yazılmıştır. Bu durum onun şiirlerini edebi değerinin yanında tarihi açıdan da değerli kılan bir husustur. Yine Divanda yer alan şiirler, toplumsal hayatın değişik boyutlarını ve çevresel şartları tasvir etmekten başka bizlere değişik yönleriyle Zemahşeri’nin şahsiyetini de açıklığa kavuşturur. Bu şiirlerde fakir ve mütebeddî ailesi, mücadeleci hayatı, heveskâr gençliği, zahidane yaşlılığıyla insan Zemahşeri’yi müşahade etmekteyiz. Yine söz konusu şiirlerde onun kişisel özelliklerini çok açık bir şekilde resmetmektedir. Onu bu dizelerde ilim ve edebiyat aşığı bir âlim, tutkulu, iradesi güçlü, gururlu, dindar, Arabî ve Arapça’yı seven, mutaasıp bir mutezili, mezhebini seven bir Hanefî olarak görmekteyiz. Bütün bunların yanında şiirleri, önde gelen devlet adamlarıyla temasını, rihlelerini, hoca ve arkadaşlarına vefasını ortaya koyması bakımından onun sosyal hayatına da ışık tutmaktadır.” Zemahşeri, *Divan*, (thk. Abdüssettar Radîf), Kahire: Müessesetü’l-Muhtar, 2001, s.10.

⁴ Ebu’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed Ebu Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-Âyân ve Enbâ’ü Ebnâi’z-Zemân* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sâdır, V, 169.

ilhamı şiirselleştiren bir şairdir. O his ve düşüncelerini nazma döktüğü şiirlerinde Mekke'ye ve Kâbeye duyduğu sevgisini, Mekke'den ayrıldığı zamanlarda özlem ve hasretle içli içli ifade etmektedir. Kanaatimizce kendisine Cârullah lakabı verilmesinde onun vahyin nüzul ettiği bu şehirdeki ikameti ve Beytullah karşısındaki muhabbet ve hislerinin payı büyüktür.⁵ Bir şiirinde Mekke'ye yerleşeceğini dillendirirken kendisine Allah'a komşu olmanın kâfi olacağını şu şekilde ifade etmektedir⁶:

حسبي جوار الله حسبي وحده عن كل مفخرة بعدالفاخر

سأقيم ثم وثم تدفن أعظمي ولسوف يبعثني هناك الحاشر

Allah'a komşuluk bana yeter, bana O tek başına yeter,

Övünenin sayıp döktüğü her övünç vesilesine karşılık.

Orada kalacağım ve bedenim orada defnedilecek

Haşreden (Allah) beni orada diriltecek

İsminde zikredilen Harzem ve Zemahşer nisbeleri ise memleketini ve doğduğu mekânı ifade etmekte olup aşağıda bununla ilgili daha geniş bilgi verilecektir. Yine daha sonra değinileceği üzere Zemahşeri hem itizali görüşlerin samimi bir müntesibi, hem de bu görüşlerin yılmaz bir savunucusudur. Bu yüzden hemen bütün tabakat kitapları onun ön plana çıkan bu yönünü zikrederler. İtikadi mezhebini ifade etmesi açısından o bir Mutezilidir. Ayrıca pek çok mutezilî âlim gibi fihri açıdan Hanefî Mezhebine bağlıdır. Bu bakımdan o Hanefî âlimlerin yer aldığı tabakat kitaplarında da ismi geçen bir âlimdir.⁷

⁵ Söz konusu şiirler için bkz. Zemahşeri, *Divan*, s.50, 190, 233.

⁶ Ahmed Muhammed el-Havfi, *ez-Zemahşeri*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y, s.42.

⁷ Zemahşeri biyografisi için bkz., Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Teymî es-Sem'ânî, *e-Ensâb*, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1980, VI, 297; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-Erîb İlâ Marifeti'l-Edîb* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, V, 2688; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntazam Fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, Mustafa Abdülkâdir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, XVIII, 37; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, (thk. Beşşâr Avvâd Marûf), yy: ty XX, 151; İbn Hallikân, *age*, V, 173; Ebu'l-Fidâ, Kâsım b. Kutluboga es-Sûdûnî, *Tâcu't-Terâciüm*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992, II, 101; İbnü'l-İmâd Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hay Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zehb Fî Ahbâr-i Men Zeheb*, (thk. Abdülkâdir el-Arnâvut, Mahmut el-Arnâvut), Dimeşk: Dâru'bn Kesîr, 1986, VI, 194; Ebu'l-Vefâ Muhyiddin Ebu Muhammed Abdu'l-Kâdir b. Muhammed b. Muhammed Nasrullah b. Salim, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye Fî Tabakâti'l-Haneffîyye*, (thk. Abdulfettah

2.1.2. Doğumu ve Ailesi

Ulaştığımız hemen bütün biyografi kitapları Zemahşeri'nin doğum ve vefat tarihi üzerinde ittifak halindedir. Yakut el-Hamevî (v.626/1229), “İrşâdü'l-Erif İlä Marifeti'l-Edîb” adlı eserinde Zemahşeri'nin yeğeni (kız kardeşinin oğlu) Ebû Amr Amir b. el-Hasan es-Simsârdan şu ifadeleri aktarmaktadır:

Dayım, 467 yılında, Recep ayının 27'sinde Çarşamba günü, Harzem nahiyelerinden Zemahşer'de doğmuştur.⁸

Ancak İbn Kesir (v.774/1374) “el-Bidâye ve'n-Nihâye” adlı eserinde 538 yılında vefat ettiğini söylediği Zemahşeri'nin o sırada yetmiş altı yaşında olduğunu belirtmektedir.⁹ Bu durumda Zemahşeri'nin doğum yılının 462 olması gerekmektedir. Çoğunluğun hemfikir olduğu tarihi esas almanın doğru olduğu kanaatindeyiz. Nitekim İbn Kesir'in verdiği tarihe göre Zemahşeri'nin, Nizamülmülk'e (v.485/1092) sunduğu kasidesini henüz on yedi yaşında iken yazmış olduğu ancak böylesine erken bir yaşta yüksek mevkiler talep etmesinin makul olmayacağı kanaatinde olanlar vardır.

Çocuğun kişilik ve şahsiyetinin gelişmesinde ailenin rolü son derece büyüktür. Çünkü çocuk örgün eğitim çağına gelene dek aile okulunda terbiye görmektedir. Bu anlamda çocuğun ilk muallimi ebeveyni ya da aile büyükleridir. Ailede büyüklerin tavır ve yaklaşımları çocukların geleceklerine tesir eder ve onlara hayat yolunda yön verir. Hiç şüphesiz müellifimiz Zemahşeri için de durum aynı olmuştur. Denildiğine göre Zemahşeri'nin babası doğduğu köyde imamet görevi yapıyordu.¹⁰ Her ne kadar babası

Muhammed el-Huluv), yy, ty, III, 447; Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Ebi'l-Vefâ Muhammed b. Ubeydullah b. Ebu Said b. el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Enbâ Fî Tabakâti'l-Ulema*, Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985, 290; Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty. IV, 1283; Ahmed b. Ali b. el-Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, (thk. Abuüfettah Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, VIII, 8; Hâfız ez-Zehebî, *el-İber Fî Haberi Men Ğaber*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, 455; Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mir'atü'l-Cinân ve 'İbratü'l-Yakzân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, III, 206; Suyuti, *Buğyetü'l-Vüât*, (thk. Muhammed Ebulfazl İbrahim), yy, Dâru'l-Fikr, 1979, II, 279; Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde Fî Mevzûâtı'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, II, 90; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Dimeşk: Müessesetü'r-Rissâle, 1957, III, 822; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995, I, 437.

⁸ Hamevi, *age*, V, 2688. Ayrıca bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 173.

⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Dâru Hicr, 1997, XVI, 335.

¹⁰ Taşköprüzâde, *age*, II, 89.

ona ilk tahsilini yaptırsa da onun terzi olmasını istemiş ancak çocuğunun okuma konusundaki ısrarına dayanamamıştır.¹¹

Güzel hasletleri haiz babasının vefatından duyduğu teessürü şu şekilde dile getirmektedir¹²:

فقدته فاضلا فاضت مآثره العلم والأدب المأثور والورع
أخا طباع مصفاة مناسبة ماء السحابة مافي بعضها طبع
لم يسأل ماعاش جدا في تقاه يرى أن الحريص علي دنياه منخدع
صام النهار وقام الليل وهوشج من خشية الله كابي اللون ممتنع
قريب عهد بوخط الشيب عارضه إثر الشباب ووحف الليل متبع
من المروة في علياء متسع صدرا وإن لم يكن في المال متسع
İlim, edep ve takvada yiğitliği her tarafa yayılmış

Faziletli birini yitirdim,

Yağmur suyu gibi tertemiz karakterli,

Ki hiçbir yerinde kirden eser yoktu

Takvasından, kimseden bir şey istemedi,

Dünya hırslısını aldanmış olarak görürdü

Gündüzleri saim, geceleri kaimdi,

Allah korkusundan mahzun ve rengi uçmuş haldeydi

Bir süreden beri sakallarına ak düşmüştü,

Gençliğin ve gece siyahlığının ardından

Erdemli olmasından yüksek dereceli insanlar arasındadır,

¹¹ İshak Hocası, *Aksa'l-Erab Fî Tercümeti Mukaddimeti'l-Edeb*, İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1313., I, 299.

¹² Zemahşeri, *Divan*, s.8.

Malca zengin olmasa da gönlü geniş biriydi

Söz konusu dizelerde babasının güzel ahlaklı, ilim sahibi, oldukça takvalı, temiz tabiatlı bir şahsiyet olduğunu ifade etmektedir. O, hayatı boyunca söz konusu çizgisinde gevşeklik ve ihmalkârlık göstermemiştir. Dünyaya tamah edeni aldaniş içinde görmüştür. Aynı zamanda gündüzleri sâim, geceleri kâim olan âbid bir şahsiyettir. Daima Allah korkusunu içinde taşımakta ve bunun endişesini içinde duymaktadır. Anlaşıldığına göre mal varlığı ve zenginliği yoktur. Buna rağmen gönlü geniş, kişilik bakımından da örnek şahsiyetler arasındadır. Görüldüğü üzere Zemahşeri, babasını son derece güzel hasletlerle ve memduh vasıflarla yâd etmektedir. Babasının ilmi yönüyle beraber bu zâhidâne yaşantısı sanki onun sufi bir şahsiyet olduğunu hissettirmektedir. Fakat, sahip olduğu söz konusu hasletler herhangi bir tarikat öğretisine bağlı kalmaksızın Kur'an ve sünnetten mülhem bir manevi hayatın tezahürü de olabilir. Her halükarda Zemahşeri'nin önünde dini-ahlaki çerçevede ona rol model olacak bir babanın bulunduğunu görmekteyiz.

Böylesine güzel hasletleri haiz babası bir sebeple hapse atılmıştır. Bunun hangi sebebe mebni olduğunu bilmiyoruz. Ancak Zemahşeri'yi, devrin kudretli veziri Nizamülmülk'ün oğlu Müeyyidü'l-Mülk'ten, merhamete gelip babasını serbest bırakmasını isterken görüyoruz. Zemahşeri söz konusu dizelerde babasının gençliğine, faziletine, kimsesiz kalan çocuklarına temas etmekte, zincir ve prangalar içinde acınası bir halde olduğunu belirterek onun gibi kudretli birinin affediciliğinin işlenen suçtan daha büyük olduğunu belirtmektedir.¹³

أَكْفَى الْكَفَاةِ مُؤَيِّدَ الْمَلِكِ الَّذِي خَضَعَ الزَّمَانَ لِعِزِّهِ وَجَلَالِهِ

إِرْحَمْ أَبِي لَشَبَابِهِ وَلَفْظِهِ وَارْحَمْهُ لِلضَّعْفَاءِ مِنْ أَطْفَالِهِ

إِرْحَمْ أَسِيرًا لَوْ رَأَى مِنْ الْعَدَا أَقْسَاهُمْ قَلْبًا لِرَقِّ لِحَالِهِ

مَا أَطْوَلَ اللَّيْلَ الَّذِي يَفْنِيهِ فِي سَهَرٍ وَأَطْوَلَ مِنْهُ لَيْلَ عِيَالِهِ

يَشْكُو قَبُودًا قَصُرَتْ مِنْ خَطْوِهِ وَسَلَا سَلَا حَكَمَتْ بِضَيْقِ مَجَالِهِ

مَا ضَرَّ مِثْلَكَ لَوْ عَفَا عَنْهُ فَمَنْ دَأَبَ الْكَرَمِ الْعَفْوُ عَنْ أَمْثَالِهِ

¹³ Zemahşeri, *Divan*, s.412.

هَبْ أَنَّهُ مِمَّنْ أَسَاءَ فَمَا لَهُ غَلَبَ الرِّزَانَةُ مِنْكَ سُوءَ فَعَالِهِ

Ey, kudretlilerin en muktediri,

Zamanın izzet ve celaline boyun eğdiği Müeyyidü'l-Mülk!

Babama, gençliği ve faziletinden ötürü merhamet et

Yine ona, zayıflar ve çocukları hürmetine acı

Öyle bir esire merhamet et ki, düşmalarından en katı kalplisi bile görse

Acıması halinden kalbi yumuşar,

Uykusuz geçen, onu tüketen geceler ne uzundur

Çocuklarının geceleri ise ondan daha da uzun

Adımlarını kısan prangalardan şikâyet ediyor

Ve kendisini dar bir alana hapseden zincirlerden

Senin gibi biri onu affetse ne zararı olur

Zira benzerlerini affetmek senin devamlı ihsanındandır

Onun yanlış yapan biri olduğunu geç,

Yaptığı yanlış, senin ciddiyetinden daha üstün değil

Bu satırlar arasında babasının neden hapse atıldığı yer almamaktadır. Her halükarda babasının ilmi ve ahlaki hasletlerle mücehhez bir şahıs olduğu düşünülürse bunun adi ve yüz kızartıcı bir suç olamayacağı akla yakındır. Mustafa Sâvi, Zemahşeri'nin babasının zannı galiple siyasi nedenlerden ötürü mahkûm edilmiş olabileceğini belirtmektedir. Nitekim tarihçiler, Müeyyidü'l-Mülk'ün kötü bir ahlaka sahip olduğunu ve onun zamanında kötülerin faziletli insanlara musallat olduğunu ifade etmektedirler.¹⁴

¹⁴ Mustafa es-Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşeri Fi Tefsiri'l-Kur'an ve Beyânü İcazihi*, yy: Dâru'l-Meârif, t.y., s.25.

Yine bir başka dizelerinde, daha önceki şiirlerinden birinde içkiye değindiği için Allah'tan af dilemekte ve kendisinin, babasının ve aile fertlerinden herhangi birinin içki içmediğini ifade etmektedir¹⁵:

أستغفر الله أني قد نسبت بها ولم أكن لحمياه بنواق

ولم ينقها أبي كلا ولا أحد من أسرتي، واتفاق الناس مصداقي

Ona bir nispette bulunduğum için Allah'tan af dilerim,

Onu hiç ağzıma bile almadım

Babam da onu asla tatmadı, ailimden de kimse

İnsanların ittifakı, buna dair delilimdir

Bu ifadelerden Zemahşeri'nin daha geniş çerçevede aile olarak da İslam adab ve ahlakına özen gösterilen bir ortamda büyüdüğünü, çevre tarafından da böyle tanındıklarını söylememiz mümkündür.

Zemahşeri'nin annesinin de merhamet ve şefkat duygularıyla mücehhez bir hanım olduğu anlaşılmaktadır. Nakledildiğine göre Zemahşeri, bir ayağının sakat kalmasını manevi açıdan gerekçelendirmekte ve annesi ile arasında geçen bir olaya bağlamaktadır. Mütekellim ve Fakih Dâmeğânî (v.478/1085) ayağının kesilme sebebini kendisine sormuş o da bunun anne bedduası ile olduğunu belirterek şu olayı hikâye etmiştir:

Bir keresinde, küçük bir çocukken, bir serçe yakalamıştım. Kuşun ayağına bir ip bağladım. Onu elimden bırakınca bir delikten içeri girdi. Bunun üzerine ipi çekince serçenin ayağı koptu. Durumu gördüğünde annemin içi yandı ve şöyle dedi: “Ona yaptığın gibi Allah da senin ayağını kopartsın.” Vaktaki sonraları Buhara'ya ilim için rihlede bulunmuştum. Yoldayken binekten düştüm ve ayağım kırıldı. Bundan sonra beni öyle bir acı aldı ki, ayağımın kesilmesi icap etti.¹⁶

Zemahşerinin kendi ifadeleri ve değişik vesilelerle yazdığı şiirlerinde ortaya çıkan aile portresi bu şekildedir. Hayatının ilk yıllarını yoksul ama ilim ve ahlak sahibi bir babanın ve merhametli bir annenin yanında geçirdiğini söyleyebiliriz.

¹⁵ Zemahşeri, *Dîvan*, s. 8. Ayrıca annesine yazdığı duygu yüklü mersiye için bkz. *Divan*, s.407.

2.1.3. Yaşadığı Çevresi

Yukarıda Zemahşeri'nin yakın çevresi olarak ailesinden bahsetmiştik. Şimdi onun yaşadığı dönemi değişik açılardan tanıtmak istiyoruz.

2.1.3.1. Coğrafya ve İklim

Harezmi veya Havarizm şeklinde de söylenen Harzem adı,¹⁷ Ceyhun (Amuderya) nehrinin Aral gölüne döküldüğü geniş coğrafi bölge ve nehrin iki yakasındaki verimli topraklar için kullanılır. Harzem, batıda Oğuz Türklerinin yaşadığı yerler, doğuda Aşağı Türkistan (Mâverâünnehir), güneyde Horasan, Kuzeyde yine Türk topraklarına komşudur.¹⁸ Kaş ve nehrin güney yakasında kalan Cürcâniye önemli şehirlerindendir. Havfi “Harzem ikliminde birçok şehir vardır, Cürcaniyye, Zemahşer ve Harzem bunlardandır.” demektedir.¹⁹ Oysa Harzem’e H.7. yüz yılda uğradığını söyleyen seyyah Yakut el-Hamevi (v.626/1229), Harzem isminin bir şehir adı gibi kullanımının doğru olmadığını belirterek bunun bölgenin adı olduğunu özellikle vurgulamaktadır.²⁰ Ayrıca

¹⁶ Hamevi, *age*, V, 2688.

¹⁷ Yakut el-Hamevi, خوارزم formuyla verdiği kelimenin ilk harfinin damme ve fetha arası bir telaffuzunun olduğunu, kelimedeki elifin ise elif-i sahih olmadığını belirtir. Bu şekilde isimlendirilmesini ise aynı zamanda bölgenin etnik yapısına işaret eden bir olayla ilişkilendirir. Buna göre eski zamanda sultanın biri, memleketinde özellikle maiyetindekilerden dört yüz kişiye kızar. Bunların, en yakın yerleşim yeri yüz fersah olan, medeniyetten uzak bir yere sürgün edilmelerini ferman buyurur. Görevliler bu özellikte ancak Kaş şehrinin bulunduğu yeri bulurlar. Bunun üzerine sultanın hışmına uğrayan bu kişileri buraya getirir ve çekip giderler. Bir süre sonra sultan onların durumlarını öğrenmek ister. Bu amaçla yanlarına gelen sultanın adamları barınak olarak kendilerine kulübeler yaptıklarını ve balık tutarak geçindiklerini görürler. Etraflarında da pek çok odun vardır. Onlara ne yaptıklarını sorunca balık etine ve oduna işaret ederek “Bu eti odun ateşinde pişirip, geçiniyoruz.” cevabını alırlar. Sultana durumu bu şekilde rapor ederler. Böylece burası Harzem diye adlandırılır. Çünkü Harzem dilinde ete خوار oduna da رزم denilmektedir. İkisi beraber خوارزم şeklini alır. Râ harfinin tekrarlı söylenmesi dile ağır geldiğinden, kelime tahfif edilerek خوارم şeklinde telaffuz edilmiştir. Bazı Araplar tahfif etmeden aslına uygun olarak da telaffuz ederler. Daha sonra sultan, kendilerine dört yüz Türk cariyesi gönderir. Ayrıca buğday ve arpa desteği sağlayarak ziraat yapmalarını emreder. Bu yüzden Harzem halkının yüzlerinde Türk siması vardır. Davranışlarında Türk ahlakı vardır. Fiziki açıdan dayanıklı ve güçlüdürler. Şartlar onları zorluğa dayanmaya zorlamıştır.” Bkz. Hamevi, Ebu Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, II, 396. Ayrıca bkz. Makdisi, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, *Ahsenü't-Takâsim Fî Marifeti'l-Ekâlîm*, Beyrut: Dâru Sadr, ty, s.105; Kazvini, Zekeriya b. Mahammed b. Mahmud, , *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut: Daru Sâdır, t.y, s.521.

¹⁸ M.Orhan Bayrak, *Türk İmparatorlukları Tarihi*, İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2002, s.309, Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Ötüken, 1989, s.72; Zekeriya Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe, 2008, s.138.

¹⁹ Ahmed Muhammed el-Havfi, *age*, s.8

²⁰ Hamevi, II, 397.

müellifimizin doğduğu Zemahşer de o sırada bir şehir değil, köy durumundadır.²¹ Nitekim ondan çok daha önce bölgeyi gezen Makdisi (v.380/990) bölgedeki pek çok şehir ve yerleşim birimlerini sayarken Zemahşer'in Cürcaniye (Gürgenç) şehrinin bir köyü olduğunu ifade eder.²²

Harzem bölgesinin en önemli şehirlerinden biri -Zemahşeri'nin de vefat ettiği- Ceyhun nehrinin hemen alt kısmında yer alan Cürcâniye'dir. Yakut el-Hamevi, buranın büyük bir şehir olduğunu, Harzem halkının bu şehre kendi dillerinde Gürkenc/Ürgenc (كرکنج) dediğini belirtmektedir. Yine onun naklettiğine göre Cürcâniye şehri aslında nehrin doğusunda bir noktadaydı. Nehir suları burayı basıp harap etti. Bunun üzerine halk o sırada küçük bir yer olan Cürcâniye'ye taşındı ve burayı imar etti. Daha sonra şehir büyüyüp gelişmiştir. Hamevi burayı H.616 yılında gördüğünü varlıklı ve bayındır bir şehir olduğunu nakleder. Şehir daha sonra Tatar istilasına uğramış halkı da onlar tarafından tamamen katledilmiştir.²³

Bölgenin diğer bir önemli şehri Kaş'tır. Cürcâniye hariç, Harzem'in diğer şehirleri gibi Ceyhun'un doğu yakasına düşer. Nehrin karşı yakasında yer alan Harzem bölgesinin Cürcâniye ile arası yirmi fersahtır.²⁴

Suyu bol bir nehir ve büyük bir göl yakınında yer alan bölge, su açısından oldukça zengindir. Öyle ki, Harzem halkı toprağı bir zira kadar kazdığında su çıkabilmektedir.²⁵

Aral gölüne dökülen Ceyhun Nehri, bölge coğrafyasını ve sınırlarını tayin eden önemli bir coğrafik unsurdur. Doğduğu yerden başlamak üzere birçok nehirlerle birleşen ve pek çok şehre uğrayan ırmak, böylelikle çok büyük bir nehir halini alır. Daha sonra Harzem'den süzülerek altı günlük mesafedeki Harzem Gölüne (Aral) dökülür.²⁶

²¹ Bazı kaynaklar Zemahşeri'den naklen doğduğu köyle ilgili şu ilginç anekdota yer vermektedir: "Doğum yerime gelince Harzem'in pek bilindik olmayan köylerinden Zemahşer'dir. Nitekim babamın şöyle dediğini duydum: Bedevi Arabın biri Zemahşer üzerinden geçerken oranın ve önde gelen kişisini adını sorar. Ona زمخشر و الرداء cevabı verilince Arap, "Şerde ve red de hayır yoktur" der ve oraya uğramaz. Hamevi, *İrşâdü'l-Erîb*, III, 147.

²² Makdisi, *age*, s.105. Zemahşeri'den çok önce bölgeyi gezen Makdisi güvenlik önlemleriyle dikkati çeken Zemahşer ile ilgili olarak şu bilgiyi bize verir: "Küçük bir yerleşim yeridir. Bir kalesi, hendeği, hapishanesi ve belirli kapıları vardır. Köprüleri her gece kaldırılır. Bir cadde ile ikiye ayrılır. Çarşı tarafında zarif bir camisi vardır." Makdisi, *age*, s.106.

²³ Hamevi, *Mu'cemü'l-Büldan*, II, ss.122-123.

²⁴ Hamevi, *age*, IV, s.428.

²⁵ Hamevi, *age*, II, s.396.

²⁶ Kazvini, *age*, s.526; Ayrıca bkz. Makdisi, *age*, s.104.

Harzem ikliminde özellikle de kışları çok çetin soğuklar görülmektedir. Seyyah İbn Fadlan (M.10.yy), H.309 yılında üç ayları ve şevval ayını şiddetli soğuk nedeniyle Zemahşeri'nin memleketi Cürcâniye'de geçirmek zorunda kaldıklarını belirtir. Hatta bu soğuklardan donarak ölen insan ve hayvanlardan söz eder. Söz konusu soğuğu tarif etmek üzere “Hangi şehri görsek üzerimize sanki zemheriden bir kapı açıldığını zannettik.”²⁷ der. Bu ağır hava koşullarının, bazen bölgeye yabancı olanlar için enteresan gelebilecek durumlara da yol açtığı görülmüştür. Hamevi, genişliği bir mil olan Ceyhun nehrinin donduğunu, kafil ve yüklü arabaların donan nehir üzerinden geçişini gördüğünü ifade etmektedir. Nehrin üst tabakasının beş karış kalınlığına kadar donabildiğini ve nehrin yine bu buz tabakasının altından aktığını söyler. Taşıdığı bu ağırlığa rağmen buz tabakasının oynamadan sabit kaldığını belirtir. Ayrıca yolları da bataklık noktalarda donar. Hava ısınınca bataklık olan kısımlar, hayvanlar dizlerine kadar gömülecek derecede eski haline döner. Yine hokkadaki mürekkebin donması nedeniyle yazı yazmaya muvaffak olamadığını, bunun üzerine buzun ateşte eritildiğini, içtiği şerbetin soğuktan dudaklarına yapıştığını nakleder.²⁸ Nehir donduğu vakit yer sathı ile arasında hiçbir fark kalmaz. Aynen badiyelerdeki gibi üstünde tozlar görülür. Soğuk kırılınca da ilk halini alıncaya kadar parça parça bölünür. Ceyhun, katil bir nehirdir. Kırılan parçalara batan pek az kişi ondan kurtulur.²⁹

Miladi on üçüncü yüz yıl gezginlerinden Kazvini (1203-1283) bölgede yaşanan şiddetli soğukların halkın dilinde darb-ı mesel haline geldiğine işaret eder ve şu gözlemini bizimle paylaşır:

Bölgenin soğukları çok çetindir. Hatta kişi, birine ikramda bulunmak istediğinde ‘Bizde gecele. Çünkü çok güzel bir ateşimiz var!’ demektedir. Neyse ki bu havaya karşı Allah onlara odun konusunda lütufta bulunmuştur. Bir araba iki dirheme yükletilebiliyor. Şöyle ilginç bir durum da var; Kişi sabahleyin evden yüzü açık bir şekilde dışarı çıkarsa, yüzüne çarpan soğuk burnunu düşürebilmektedir. Şehir halkı bunu bildiğinden yüzlerini örtmeden dışarı çıkmazlar.³⁰

²⁷ Ahmed b. Fadlan b. Abbas b. Fadlan, (thk. Sami Dehan), Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'l-Âlemiyye, 1987.

²⁸ Hamevi, *age*, II, 398.

²⁹ Kazvini, *age*, s.526.

³⁰ Kazvini, *age*, s.521

2.1.3.2. Sosyo-Ekonomik Durum

Bölgeyi gezen ve gözlemlerini aktaran Müslüman seyyahların hemen hepsi Mâverâünnehir bölgesini ve bu bölgelerde kurulan şehirleri mamur, topraklarını da işlenmiş olarak tasvir ederler. Tarihçi Makdisi ‘meşrik’ diye tanımladığı bölgenin tamamı için şöyle der:

Arazi açısından kıyaslayacak olursak, Arap yarımadası, buralardan daha geniştir. Ancak meşrik diyarı oradan daha mamur, yerleşim, zenginlik ve sanat bakımından daha ileridir.³¹

Bölgenin önemli şehri Cürcâniye’nin (Ürgenc) stratejik açıdan çok önemli bir konumu vardı. Arabistan ve Hindistan’dan gelen Hint baharat yolunun ayrıca Çin’den gelen ve Avrupa’ya ulaşan Kuzey ticaret yolunun tam kavşağında kurulmuş açık pazar bir şehirdi.³²

Şüphesiz ki, Ceyhun Nehri, bölgenin coğrafik olarak tanımlanmasında olduğu kadar halkın sosyo-ekonomik hayatında da etkili olan temel unsurlardan biridir. Nehir şiddetli soğuklarda donunca kazma ile suya ulaşınca kadar kuyular kazarlar. Buralardan normal kuyulardan içme suyu temin ettikleri gibi su çıkarırlar. Sonra bu suları çekicilerle taşırlar.³³ Sahip olduğu bol su nedeniyle balıkçılık ve yine hayvancılık çoktur.³⁴ Nehrin geniş yatağı ve bol suyu gemilerle taşımacılığa ve yolculuğa imkân vermektedir.³⁵

Harzem bölgesi, yiyecek ve meyve açısından verimli bir bölgedir. Pamuklu ve yünlü elbiseler gibi birçok emtia buradan uzak bölgelere gönderilir. Altın ve gümüş gibi yer altı madenleri yoktur. Genel olarak zenginlikleri Türklerle ticaret ve hayvan alım-satımından ileri gelmektedir.³⁶ İstahri (M.10.yy), halkın ticarete açık yönüne işaretlerle “Harzemliler, Horasan halkının en çok ticari seferler yapan ve etrafa dağılan kesimidir.

³¹ Makdisi, *age*, s.96.

³² Zekeriyâ Kitapçı, *age*, s.140.

³³ Kazvini, *age*, 526.

³⁴ Makdisi, *age*, s.105.

³⁵ İbn Fadlan, *age*, s.2

³⁶ İstahri, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi el-Kerhi, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1989, s.229.

Horasan'daki büyük şehirlerin her birinde muhakkak Harzemlilerden büyük bir grub bulunur.” demektedir.³⁷

Bölgede ağaç son derece boldur. Özellikle dut ve halfa otu denilen bitki türü çoğunluktadır. Halfa imar için, dut ağacını ise ipek böcekçiliği için kullanırlar. İmarda ve ev yapımında ağaç kullanmaları zemin yapısıyla ilgilidir. Çünkü çok sulak bir coğrafik yapısı vardır. Böyle bir zemin üzerine ağır binalar yapmanın imkânı yoktur.³⁸ Yaptıkları evlerin temelleri yoktur. Ahşapla çevirdikleri evlere tuğlalarla set çekerler.³⁹

Halkın genelinin de varlıklı olanların da basit beslenme şekilleri vardır. Etrafı çeviren seyyal kum tepelerinde Türk kabileleri hayvanlarıyla ikamet ederler.⁴⁰

Cürcâniye halkı demircilik, marangozluk gibi işleri yapan sanatkâr insanlardır. Sanatlarında abartılı işçilik kullanmaktadırlar. Nakkaşlar, aca ve abanozdan bir takım aletler yaparlar. İsfahan işi olan adına da ‘tark’ denilen sanat, Harzem dışında hiçbir yerde yapılmaz. Harzem’in kadınları da terzilik, nakış ve incelikli işler yapmaktadırlar.⁴¹

Bölgenin enteresan özelliklerinden biri, etrafı çevreleyen seyyal kum tepelerinde doğal halde bir tür kavunun yetişmesidir. Kavun vakti geldiğinde Harzem halkı oraya gider ve her biri dilediği kadar kendine bir yer alır. Orada yetişen iğnesi uzun dikenli bitki, gövde ve dallarından ayrılır. Çıkan tohumu, dikenin meydana getirdiği ıslaklık yardımıyla bitmesi için oraya bırakırlar. Sonrasında sulama ve herhangi bir zirai işleme ihtiyaç duyulmaz. Çokça yetiştiği ve zahmet gerektirmediği için de çok ucuz olur. Kavunlar olgunlaştığında başka diyarlara hediye götürülecek kadar lezzetli olurlar.⁴²

Bütün bunlardan Harzem bölgesi insanların sosyo-ekonomik yapısının tarım, hayvancılık ve ticaretle şekillendiğini, halkının çalışkan ve üretken olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle bölgede merkezi konum edinmiş olan Cürcaniye’nin dış bölge ve şehirlerle ulaşım ve iletişime açık, hareketli bir şehir olduğunu söyleyebiliriz.

³⁷ İbn Fadlan, *age*, s.2; Istahri, *age*, s.229.

³⁸ Kazvini, *age*, s.520; Hamevi, *age*, II, 396.

³⁹ Hamevi, *age*, II, 396.

⁴⁰ Hamevi, *age*, II, 397.

⁴¹ Kazvini, *age*, s.520.

⁴² Kazvini, *age*, s.521.

2.1.3.3. Siyasal Durum

Yedinci yüzyılda bölgeye ayak basan ve fetih ruhu ile hareket eden Müslüman Araplar buralara ilk olarak Hz. Ömer devrinde (634-644) ulaştılar. Ceyhun Nehri'nin güneyine kadar gelen Araplar, nehrin diğer yakasında kalan Baykent, Buhara, Semerkant gibi büyük şehirleri ve daha birçok yeri içine alan bölgeye Mâverâünnehir adını verdiler. Belâzuri (v.279/892) Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in Mâverâünnehir bölgesine geçip önemli şehirleri tek tek fethetme faaliyetlerine giriştiğini ve bu arada Harzem sultanının bazı yerleri kendisine verme karşılığında güçlü muhalifi kardeşine karşı Kuteybeden yardım istediğini belirtir. Belirttiğine göre Harzem'de o sırada üç şehir vardır.⁴³

Müslüman Arapların bölgeye gelmesini takip eden tarihsel süreçte ilk Müslüman devleti Samaniler (H.261-389), ikincisi Selçuklu Devleti (H.429-552), üçüncüsü ise Harzem Devletidir. Müellifimizin yaşadığı bölge olan Harzem, başlangıçta çevredeki diğer büyük devletlere bağlı vilayet durumunda idi. Bölgenin genel valileri bağlı oldukları bu devletlerin sultanları tarafından atanıyordu.⁴⁴ Bu çerçevede Zemahşeri'ye çağdaş olan Harzem valileri Anuşigin (H.470-490), Kutbuddin Muhammed Anuşigin (490-521) ve Atsız'dır. (H.521-551). İlk Harzemşah ünvanını alan vali, Selçuklu Sultanı Berkyaruk (H.487-497) tarafından atanan Kutbuddin Anuşigindir. O ölünce o sırada Selçuklu sultanlığında bulunan Sencer yerine oğlu Atsız'ı atar. Atsız Selçuklu'ya bağlı kalsa da zaman zaman baş kaldırmış, hatta Sencerle değişik defalar karşı karşıya gelmiş ve her defasında affedilmiştir.

Zemahşeri'nin doğumu, Alparslan'dan (M.1072) sonra başa geçen güçlü hükümdar Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah (v.465/1092) ve yine akıllı veziri Nizamülmülk devrine rastlamaktadır. Berkyaruk ve Sencer'e de çağdaş olmuştur. Zemahşeri'nin Divanında söz konusu Selçuklu sultan ve vezirlerine ithafen yazılmış pek çok methiye vardır. Zemahşeri, onlardan makam mevki ummuş ancak gereken karşılığı

⁴³Belâzûrî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. el-Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabba), Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987, s.591.

⁴⁴ M.Orhan Bayrak, *age*, s.399.

bulamamıştır. Bunun en önemli sebebi Mutezili karşıtı uygulamaları ile tanınan Nizamülmülk'ün⁴⁵ mutaassıp bir mutezileye yüz vermemesidir.

Harzemşahlar da Selçuklu sultanları gibi iyi yetişmiş, kültürlü, şair ve âlimleri kollayan şahsiyetlerdir. Sultan Sencer ile Atsız arasında cereyan eden olaylarda daima âlimler aracı olmuştur.⁴⁶ Selçuklu'dan gördüğü söz konusu siyasal mesafeye karşın o, ilme ve kültüre büyük önem veren Harzem yöneticileriyle yakın ilişkiler kurabilmiştir. Atsızın babası Kutbuddin Mehmet Anuşigin (v.521/1127) kendisine bir ev tahsis etmiş ve itibar göstermiştir.⁴⁷ Onun yerine geçen Atsız, babası gibi tahsil görmüş, Farsça birçok şiir ve rubailer yazabilen, ilme ve edebiyata düşkün bir liderdi.⁴⁸ Çevresine âlimlerden oluşan bir istişare heyeti kurmuştur. Ayrıca sarayda haftanın belirli günlerinde huzur dersleri tertip etmiştir. Sarayda çok zengin bir kütüphane kurmuştur. Dolayısıyla ilgi alanı itibarıyla edebiyatta ün salmış hemşerisi Zemahşeri ile buluşması anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim bu yakınlığın bir alameti olarak Zemahşeri, döneminde yaklaşık on yedi yıl kadar yaşadığı Atsız'a "Mukaddimetü'l-Edeb" adlı eserini ithaf etmiştir. Müellifimiz yine onun döneminde iken de vefat etmiştir. Zemahşeri Atsız'ın ilme, edebiyata, sanata ve bu yolun mümtaz şahsiyetlerine gösterdiği teveccüh hakkında şu sitayişkâr ifadeleri kullanır:

Allah onu zamanımızda edebiyatın nusreti için seçmiş ve kalbine Arap dilinin sevgisini koymuştur. Allah onun âlî derecesini daim etsin. Mülkünün yardımcısı olsun. Zira onun en büyük hazzı ulema meclislerinde bulunmaktır. Bütün zevki örnek şahsiyetlerle beraber olmaktır. Engin cömertliğini ziyadesiyle onların önüne sermiştir. Âlimlerin konumları onun bol ihsanlarıyla düzelmiştir. Onlara karşı ikram ve bağışının ardı arkası yoktur. Her zaman onlara teveccüh göstermiştir. Kendisi yüce fermanıyla bana zengin kütüphanesi için "Mukaddimetü'l-Edeb" kitabının bir nüshasını çıkarma görevi tevdi etti. Ben de bu fermanın gereğini yaptım ve kitabı da onun adına ithaf ettim. Çünkü bu kitap, gönüllerde kabul görmüş ve şöhreti de ülkelerde saba ve güney rüzgârları gibi esmiştir.⁴⁹

⁴⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet, 2002, s.77.

⁴⁶ Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Ötüken, 1989, s.76.

⁴⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 317.

⁴⁸ Faruk Sümer, "Atsız", DİA, c.4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss.91-92.

⁴⁹ Mukaddimetü'l-Edeb'ten naklen Fadıl Salih, *age*, s.10.

Zemahşeri'nin yaşadığı dönem siyasal açıdan çok önemli hareketlenmelere sahne olmuştur. 1097 yılında Haçlılar Antalya'ya kadar ulaşmıştır. Bu sırada hilafet Abbasilerde olmakla beraber uzun süren mücadeleler sonunda yaptırım gücü kalmamış, sembolik bir seviyeye inmiştir.⁵⁰ Haçlıların hücumlarına karşı set görevini Selçuklu Devleti üstlenmiştir. Öte yandan iç bölgelerde adeta terör estiren Hasan Sabbah'la mücadele edilmiştir. Buna rağmen 1092 yılında bilge vezir Nizamülmülk bir Bâtını fedaisi tarafından öldürülmüştür. Yine çok geçmeden kudretli padişah Melikşah, otuz yedi yaşında şüpheli şekilde vefat etmiş ve Selçuklu için istikrarsızlık süreci başlamıştır.⁵¹

2.1.3.4. Dini ve Kültürel Durum

Daha önce de değişik vesileyle vurguladığımız üzere İslam dini Hz. Peygamber (a.s) zamanında henüz Arap yarımadasının dışına çıkmamıştı. Ancak Hz. Ömer'le (r.a) beraber gelişen hızlı fetih hareketleri sonucunda Irak, Suriye ve Mısır gibi bölgeler İslam sınırları içine dâhil oldu. Ardından bu fetih hareketleri İran üzerine oradan da Horasan bölgesine kaydı. Halife Hz. Ömer (r.a) döneminde İslam orduları Ceyhun nehri önlere kadar ulaştılar. Horasan bölgesinde yerleşip toparlanmak gayesi ile fetih hareketleri bir süre duraklamış, söz konusu nehir Araplarla nehrin öte yakasının sakinleri olan Türkler için bir sınır kabul edilmiştir.⁵² Halife Hz. Osman (r.a) dönemi ve Muaviye ile başlayan Emevi döneminden itibaren Araplar, Mâverâünnehir diye isimlendirdikleri Güney Türkistan bölgesine geçmişlerdir. Bundan sonra Kuteybe b. Müslim komutasında geniş çaplı fetih hareketi başlatılmıştır.

Buhara, Baykent ve Semerkant gibi başlıca şehirlerin oluşturduğu bölge İslam'la tanışmadan önce çok farklı dini inanış ve kültürlerin bir arada bulunduğu kozmopolit bir görüntüye sahipti. Hristiyanlık, Yahudilik, Mani-Zerdüş ve Buda dini bu bölgelerde tutunmuştur.⁵³

İslamiyet'in bu bölgeye girmesi dini ve kültürel açıdan bir dönüşümün de başlangıcını oluşturmuştur. Yukarıda zikri geçen bölgenin tüm şehir ve kasabalarında camiler,

⁵⁰ Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Mu'avvaz, Keşşaf Takdiminde, I, 5.

⁵¹ M.Orhan Bayrak, *age*, s.224.

⁵² Zekeriya Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe, 2008, s.96.

mescitler, ribatlar yapılmış ve böylece Orta Asya’da yeni bir medeniyetin temelleri atılmıştır.⁵⁴ Bu sebeple kuzeyde kalan Harzem bölgesi, komşu olduğu Horasan ve özellikle de Aşağı Türkistan (Mâverâünnehir) bölgesiyle beraber düşünüldüğünde bize geniş bir coğrafi alanda kurulan kültür ve medeniyet havzasının resmini sunar. İslamiyet’le beraber bölgedeki şehirler birer ilim merkezi haline gelmiş, gerek dini ilimler gerekse müspet ilimler sahasında pek çok meşhur âlim yetişmiştir.⁵⁵ Narşahi (v.348/899) müellifimiz Zemahşeri’nin de tahsil gördüğü Buhara’yı ondan çok önce şöyle tavsif etmektedir:

Eğer Buhara âlimlerinin hepsini zikredecek olsaydık daha birçok defter doldurmak zorunda kalırdık. Zikrettiğimiz bu âlimler topluluğu, Hz. Peygamberin haklarında ‘Ümmetimin âlimleri Beni İsrail’in nebileri gibidir’ dediği kimselerdir.⁵⁶

Harzem’e gelince, Ceyhun deltası İslam’dan önce de tıpkı Ön Asyadaki Mezopotomya veya Afrikadaki Nil deltası rolüne benzer bir rol oynamıştır.⁵⁷ Elbette ki, İslam’ın ilim ve kültür alanında yaptığı müspet etki Güney Türkistan’da olduğu gibi daha kuzeyde Harzem bölgesinde de makes bulmuştur. Müellifimiz Zemahşeri’nin asrına kadar (H.5.yy) bölge İslami ilimlerde oldukça kayda değer gelişmeler göstermiştir. Öyle anlaşıyor ki, Zemahşeri’nin ustalık kesbettiği edebiyat, bölgede ilgi gören ilimlerden idi. Nitekim babasının edebiyat bilgisine sahip bir şahsiyet olduğuna daha önce değinmiştik. İbn Haldun da meşrik bölgelerinin beyan ve meâniye önem verdiklerini ve bu iki alanda mağrib ülkelerinden daha iyi olduklarını belirtir. Bunun sebebini de bu bölgelerin mağribe göre daha mamur ve gelişmiş olmasıyla izah eder. Çünkü lisanî ilimler ve sanatlar ancak medeniyet (umran) da gelişirler.⁵⁸

Makdisi (v.387/997), Harzem halkını anlatırken onları ilim ve anlayış sahibi, kabiliyetli, edip insanlar şeklinde güzel vasıflarla anıyor ve ardından da şu önemli tespiti yapıyor:

⁵³ Kitapçı, *age*, s.98.

⁵⁴ Kitapçı, *age*, s.99.

⁵⁵ Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, Konya: Yedi Kubbe, 2004, 145.

⁵⁶ Narşahî, Ebu Bekir Muhammed b. Cafer, *Târih-i Buhâra*, (thk. ve trc. Emin Abdümecid Bedevi & Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire: Dâru’l-Meârif, ts., s.18.

⁵⁷ Kitapçı, *age*, s.35.

⁵⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, Halil Kendir, (çev.), Ankara: Yeni Şafak, II, 799.

Fıkıh, edebiyat ve Kur'an sahasında karşılaştığım pek az hoca (imam) var ki Harzem'li bir öğrencisi olmasın... Allah onlara lütfundan ve bereketinden ihsan etmiştir. Okuma ve düşünce itibarıyla kendilerine özel yetenek bahşetmiştir.⁵⁹

Yine Makdisi nehrin öbür yakasında Cürcâniye'ye komşu olan Kaş şehrini de şöyle anlatıyor:

Bu şehir ulema, üdeba, asker, hayrat ve ticareti olan nefis bir şehirdir. İnşaatta ustadrlar. Öyle kârileri var ki benzerleri Irak'ta yok. Sesleri güzel, kıraatları çok düzgündür...⁶⁰

İşte bu ilmi ve kültürel zeminde Harzem'den birçok âlim yetişmiştir. Seâlibî eserinde Harzem'de yetişen âlimlere yer vermektedir.⁶¹ Gerçekten müellifimiz Zemahşeri de Harzem'den tevarüs ettiği bilgilerin yanında zekâ ve anlayış gibi zihni kabiliyetle temayüz etmiş hatta darb-ı mesel olmuş bir şahsiyettir.

Bölgede ilmin ve kültürel hayatın gelişmesi sadedinde bazı devlet adamlarının ilmi ve ilim adamlarını desteklediğini unutmamak gerekir. Örneğin Zemahşeri'nin de yakın dostluk kurduğu Harzem Valisi Atsız M.1142 yılında Horasan seferinden dönerken Ebu'l-Fazl Kirmani, Vâiz Ebu Mansur Abbâdî, Kadı Hüseyin Arsebadî ve filozof Ebu Muhammed Harabi gibi âlimleri Ürgenc'e (Cürcaniye) getirtmiştir.⁶²

Harzem, Mutezile mezhebinin ciddi şekilde kendine yer bulduğu bir bölgedir. Öyle ki Harzemli olmak mutezili olmakla aynı anlama gelmektedir. Yakut'un verdiği şu bilgi bunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ebulkasım b. el-Hüseyin el- Harzemî (d.558)'ye 'Mezhebin nedir?' diye sordum. O da tekrarlayarak "Ben Hanefiyim Harzemli değilim, Harzemli değilim. İlimle yalnızca Buhara'da meşgul oldum. Oranın insanı gibi düşünüyorum.." dedi.⁶³

Kazvini'nin naklettiği şu bilgi ise itizali görüşlerin halk arasına kadar nüfuz ettiği bir Harzem'i tasvir etmektedir.

⁵⁹ Makdisi, *age*, s.105.

⁶⁰ Makdisi, *age*, 106.

⁶¹ Bkz. Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr Fî Mahâsini Ehli'l-Asr*, (thk. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: 1377.

⁶² Nevzat Köseoğlu, *age*, s.76.

⁶³ Hamevi, *Mucemü'l-Üdebâ*, XVI, 238.

Cürcaniye halkının hepsi mutezilidir. Çoğunluğu çarşı ve sokaklarda dahi ilm-i kelamla meşgul olurlar. Saçmaca taassuba düşmeksizin ilm-i kelam konularında tartışma yaparlar. Eğer bir kimse de taassup görseler hepsi birden onu yadırgarlar ve şöyle derler: Üstün gelmenin tek yolu delille konuşmandır. Sakın ola cahiller gibi davranma!⁶⁴

Müellifimiz Zemahşeri'nin, İbn Semmak'ın (v.421/1030) Harzem'i tasviri üzerine yazdığı şu ifadeler bu konuda fazla söze ihtiyaç bırakmaz:

Şüphesiz İbn Semmak, Harzem'le ilgili bütün bu yüksek vasıfları çok güzel ifade etmiştir. Fakat Harzem'in en başta gelen hasletine yer vermemiştir ki o da yolu en doğru olan adalet ve tevhit ehlinin, kendisinden aldığı güçle hasımlarını yere serdiği, oklarını attığı, düşmanlarının sesini soluğunu kestiği mezhebin, bu bölgeye bahşedilmiş olmasıdır. Zaten bu her devirde böyle olmuştur. Özellikle günümüzde Harzem bölgesinde dilediği hakikat ışıklarını yakmış ve orada kesin delillerle geçmişten aldığı geleneğini devam ettirmiştir.⁶⁵

Şu halde Zemahşeri'nin mutezili olmasında itizali görüşlerin neşvü nemâ bulduğu bu bölgede yetişmiş olmasının payı büyüktür. Bazı kaynaklar bölgeye itizali görüşlerin Zemahşeri'nin de dil ilimlerinde hocası olan Ebu Mudar (v.507/1113)'la girdiğini söylerler. Bölgede edebi ilimlerin ilgi gördüğü düşünülürse bu ilimlerde maharet kesbetmiş mutezili âlimlerin beraberlerinde mezhebi görüşlerini de buraya getirdikleri düşünülebilir. Ancak böylesine büyük bir olgunun da bütünüyle bir kişi üzerinden izah edilemeyeceği âşikardır. Biz genel görüşe göre H.2.yy. başlarında Basra'da ortaya çıktığı ifade edilen Mutezile mezhebinin bu bölgelere ulaşmasının Zemahşeri döneminden çok daha önce ve sistemli bir şekilde başladığını düşünüyoruz. Kaynaklar mezhebin kurucuları arasında gösterilen Vâsıl b. Ata (v.131/748)'nın itizali görüşleri yaymak için dailer kullandığını ve bunları değişik bölgelere gönderdiğini belirtirler. Bu çerçevede Vâsıl, Abdullah b. el-Haris'i Mağribe, Hafs b. Salim'i Horasan'a, Kasım'ı Yemen'e, Eyyub'u Cezire'ye, Hasan b. Zekvan'ı Kufe'ye, Osman et-Tavîl'i

⁶⁴ Kazvini, *age*, s.521. Bazı araştırmacılar mutezile mezhebinin teolojik ve felsefi bahisler üzerine ağırlık verdiğini, binaen aleyh aklın güç ve imkânlarını yoğun bir şekilde söylemlerinde ve eserlerinde kullandıklarını bu yüzden de etkilerinin elit tabaka ile sınırlı kaldığını, halkla bütünleşemediğini belirtmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, *age*, s.168. Doğrusu Mutezile'nin Abbasiler dönemiyle beraber yönetici sınıf nezdinde tutulduğu bir vakıadır. Ancak kelam ilminin mutezilenin önemli sığınağı Harzem sokaklarında dahi konuşuluyor olması bu kanaatin izaha muhtaç yönlerinin olduğunu ortaya koymaktadır.

⁶⁵ Zemahşeri, *Rabî'u-l-Ebrâr*, s.97.

Ermeniye'ye göndermiştir. Onlar çok sevdikleri cedel ve münazara yoluyla mezheplerini duyurdular. Memun zamanında devletin resmi mezhebi haline gelmesiyle de sayıları arttı.⁶⁶

Mütevekkil döneminden itibaren merkezî bölgede ehemmiyetlerini kaybetmeye başlamışlarken H.334'de İran'da kurulan Büveyhi Devleti onlar için yeniden canlanmanın yolunu açmıştır.⁶⁷ Çünkü Mutezile ve Şii Büveyhiler arasında güçlü bir bağ oluşmuştur. Öyle ki mutezilenin ileri geleni Kadı Abdulcebbar H.360 yılında Rey'de Kâdı'l-Kudât olarak göreve getirilmiştir.⁶⁸ Bağdat'ta filizlenen itizali görüşler değişik çalışma ve evrelerle böylece Fars'a ve Horasan'a kadar uzanmıştır. Elbette ki bu görüşlerin başta Mâverâünnehir olmak üzere komşu bölgelere yansması kaçınılmaz olmuştur. Nitekim Makrizi, mutezile mezhebinin Büveyhi Devleti'nin gölgesi altında Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de yayıldığını ifade etmektedir.⁶⁹ Şu halde müellifimiz Zemahşeri'nin yaşadığı Harzem bölgesinin Mutezile ile eş anlamlı görülecek noktaya gelmesi köklü sosyal ve siyasal gelişmelerin bir sonucudur. Zemahşeri de kendini bu sonucun içinde bulmuş ve itizali görüşlere intisap etmiş bir âlimdir. Onun adeta alamet-i farikası olan ve taassup derecesine ulaşan mutezile bağlılığına daha sonra ayrıca değineceğiz.

Öte yandan Zemahşeri'nin (H.467-538/1074-1143) yaşadığı çağ, değişik ilim dallarında İslam Dünyasının önde gelen âlimlerinin yetiştiği, eser verdiği bereketli bir zaman dilimidir. Abdülkâhir Cürçânî (v.471/1078), Serahsi (v.483/1090), Pezdevî (v.483/1090), Râğıb el-İsfehânî (v.502/1108), Hulvânî (v.505/1111), Harîrî

⁶⁶ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Makalatu'l-İslamiyyin'in Takdiminde*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, s.23.

⁶⁷ Irak, İran ve Horasan'a kadar hâkimiyet kuran Büveyhi devlet adamları ilme, edebiyata ve şairlere büyük değer vermiştir. Öyle ki vezirlerini, işçilerini hatta kâtiplerini dahi ediplerden seçiyorlardı. Onların bu edebiyata olan bu ilgisi Mutezile ile olan yakınlığı ile tenasüp arz etmektedir. Bkz. Corci Zeydan, *age*, II, 238.

⁶⁸ Muhammed el-Abduh & Tarık Abdulhalim, *el-Mutezile Beyne'l-Kadim ve'l-Cedid*, yy.: Daru'l-Erkam, 1987, s.122.

⁶⁹ Bazı araştırmacılar Mutezilenin Horasan'da tutunmasının siyasal durumun etkili olduğu kanaatinde dirler. Bu yaklaşıma göre Mutezile'nin benimsediği hürriyet, adalet ve emr-i bil maruf nehyi anil münker gibi temel ilkeler aslında Emevi iktidarının adalete aykırı icaraatlarına ve iktidatlarını cebir ideolojisiyle meşrulaştırma gayretlerine karşı geliştirilmiştir. Bu bağlamda mutezilenin Emevi döneminde doğuşu, onlarla aralarının kötü oluşu, sonrasında Abbasi iktidarında altın devirlerini yaşamaları, Şiilerle yakın ilişkileri birer tesadüf değildir. Emevi politikalarından rahatsız olan acem unsurların muhalefetin dini ayağını yürüten mutezili görüşlerle yakınlaşması bu fikri güçlü kılan ihtimallerden biri olarak görülmelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, ss.123-124.

(v.516/1122), Dâmeğâni (v.540/1145), el-Cevâlikî (v.540/1145), İbn Arabî (v.541/1146), İbn Atiyye el-Endelûsî (v.542/1147), Gazzâlî (v.505/1111), İbn Mâce (v.533/1138), Şehristânî (v.548/1153), İdrîsî (v.548/1153), Semerkandî (v.552/1157), Sem'ânî (v.562/1166), Ömer Hayyam (v.525/1131), Kuşeyrî (v.464/1073) bunlardan bazılarıdır. Bu listeyi daha da uzatmak mümkündür.

2.1.4. Vefatı

Tabakat kitapları onun vefat tarihini H.538 olarak kaydederler.⁷⁰ Ömrünü ilme veren, bu uğurda belde belde dolaşan, değişik zamanlar Mekke'de ikamet eden Zemahşeri de, ömrünün son zamanlarında, memleketine dönme isteği belirmiş ve öyle de yapmıştır. Mekke'den döndükten sonra H.538 yılında Arafе gecesi yine bir Harzem kasabası olan Cürcâniye'de vefat etmiştir.⁷¹ Buna göre ömrünü ilme vakfetmiş bu büyük âlim, yetmiş bir yıllık ömür sürmüştür. İbn Hallikan'ın aktardığına göre Halep'te ileri gelenlerden biri Zemahşeri'nin mezar taşına şu beytin yazılmasını vasiyet ettiği nakletmiştir:⁷²

إلهي! لقد أصبحت ضيفك في الثري وللضعيف حق عند كل كريم

فهب لي ذنوبي في قراي فإنها عظام ولا يقري بغير عظيم

İlahî! Toprak altında senin misafirin oldum

Her cömert olanın katında zayıfın bir hakkı vardır

Misafirliğimde günahlarımı sil,

Çünkü günahlarım çok büyük

Yoksa Azim olanın dışında kim beni ağırlar.

M.14. yüz yıl seyyahlarından İbn Batuta, Kuzey Türk illerini gezerken Harzem diyarına da uğradığını, Harzem'in dışında bir yerde Zemahşerinin üstü kubbe ile örtülmüş kabrini gördüğünü nakletmektedir.⁷³

⁷⁰ İbn Hallikan, *age*, s.173; Taşköprüzade, *age*, II, 90; Ömer Rıza Kehhale, *age*, III, 822.

⁷¹ İbn Hallikan, *age*, s.173.

⁷² Yafii, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali Süleyman, *Mirâtü'l-Cinân* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, III, 207.

⁷³ İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Muhammed Şerif Paşa (çev.), İstanbul: Yeni Şafak, t.y., s.273.

Zemahşeri'nin uzun yıllar Harzem dışında dolaştığı Mekke'de ikamet ettiğini biliyoruz. O Harzem diyarında ilmiyle mütenasip şekilde umduğunu bulamayınca bölgeyi terk etmiştir. Mekke'ye karşı derin hisleri vardır. Daha önce zikri geçen bir şiirinde orada ikamet edeceğini ve orada öleceğini dile getirmektedir. Ancak bir seyyah gibi hayatı boyunca gezen, öğrenen ve öğreten Zemahşeri, hayatının son döneminde Harzem'e dönüş yapmıştır. Onun Harzem'e dönüşünü vatan hasretiyle izah etmek mümkündür. Bizce bu dönüşün altında manevi etkenler de vardır. Bilindiği üzere bazı kitaplarda Mâverâünnehir bölgesi ile ilgili olarak bir takım hadisler zikredilmiştir. Zemahşeri de "Rabî'u'l-Ebrâr" adlı eserinde bölgenin faziletine dair bazı hadislerle, sahabe ve tabiin sözlerine yer vermiştir. Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur:

İsra gecesi, semanın dördüncü katında görkemli bir saray gördüm. Etrafında nurdan kandiller vardı. Dedim ki: Ey Cibril! Nedir bu şatafatlı saray? Dedi ki: "Bu Horasan toprağında Ceyhun civarında ümmetinin açacağı bir ribattır." Dedim ki: "Peki Ceyhun nedir?" Bunun üzerine o da şöyle dedi: "Horasan topraklarında bir nehirdir. Kim bu nehir civarında yatağında iken ölürse kıyamet günü şehit olarak kalkar..."⁷⁴

Naklettiğine göre Hasan (r.a) şöyle demiştir:

Meşriktä Ceyhun denilen bir nehir kenarında Harzem denilen bir yer vardır ki burası meleklerle kuşatılmıştır. Gelinin eşinin evini bulması gibi kişi de onunla cenneti bulur. Allah oranın kabristanından yüz bin şehit diriltir. Her bir şehit Bedirde şehit olanlara denktir..."⁷⁵

Yine Hz. Ömer (r.a) Harzemli bir kişiye ülkesini sormuş o da orayı "Bizden biri yüzünü yıkar. Sonra su, onun yüzünde buz haline gelir." şeklinde tavsif etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) "O yüzleri cennetle müjdele" demiştir.⁷⁶

Şüphesiz bu rivayetlerin sıhhati pek çok yönden sorgulanabilir ve mevzu haberler olarak değerlendirilebilir. Ancak bunlar Zemahşeri'nin kitabına aldığı rivayetlerdir. O'nun gibi

⁷⁴ Zemahşeri, *Rabî'u'l-Ebrâr*, (thk. Abdülemir Ali Mihennâ), Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbûât, 1992. s.96.

⁷⁵ Zemahşeri, *age*, 96.

⁷⁶ Zemahşeri, *age*, s.96.

akıl süvarisi bir kişinin bu rivayetleri kabulü, memleket sevgisine de hamledilebilir. Her halükarda onun bunlara samimiyetle inandığı da gözden ırak tutulamaz. Bu takdirde söz konusu rivayetler onu ahir ömründe tekrar Harzem'e dönmeye sevkeden önemli bir saiktir. Bu inançladır ki o bir göçmen kuş gibi arz üzerinde dolaştıktan sonra dünyaya gözlerini açtığı yerde son nefesini vermiştir.

2.2. İLMİ KİŞİLİĞİ

Biyografi eserleri Zemahşeri'nin çok yönlü ilmi kişiliğine ve ilmi şöhretine dikkat çekerler.⁷⁷ Bizzat onun kaleme aldığı kitaplar onun ilgi ve çalışma alanının genişliğine delalet etmektedir. Nahiv, tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, lügat, belâğat, aruz gibi geniş bir sahada kıymetli eserler kaleme aldığını görmekteyiz. Daha önce değindiğimiz gibi ilk tahsilini edebi bilgilerle mücehhez ve fazilet sahibi babasından yapmıştır. İlk tahsil hayatından itibaren ilim yolunda gösterdiği üstün çabalar, ondaki Allah vergisi idrak ve zekâ ile birleşerek bizlere eşsiz semereler sunmuştur. Bir şiirinde tefsir, hadis, lügat, nahiv, belâğat ve aruz gibi çeşitli ilim dallarının ilgi alanına girdiğinden övgüyle bahsetmektedir⁷⁸:

ترانی فی علم المنزل عالما	وما أنا فی علم الأحادیث راسفا
فللسنة البيضاء في مناجح	ويبغى كتاب الله مني المعارفا
وما أنا من علم الديانات عاطلا	بأحسن حلي لم يزل لي شائفا
فكم قد وحت يمني مني دفاترا	وكم قد وعت أذناي منه وظائف
وماللغات العرب مثلي مقوم	أبي كل ندب متقن أن يخالف
وبي يستعين النحو من أن يسوسه	نهي لم يجدها الذائقون حصانفا
فقل أين خلي سيبويه كتابه	يقل حجر جار الله مأوى حالفا
وعلم المعاني والبيان كلاهما	أزف إلي الخطاب منه وصانفا
وعلم القوای والأعاریض شاهد	بفسحة خطوى فيه إذ كنت زاحفا

⁷⁷ İbn Hallikan, *age*, III, 168; Süyûtî, *age*, II, 279; Yâfîi, *age*, III, 206.

⁷⁸ Zemahşeri, *Divan*, s.9.

Beni Kur'an ilminde âlim olarak görüyorsun

Oysa hadis ilminde de durağan değilim

Hadis alanında da başarılarım vardır

Allah'ın kitabı da benden açıklamalar istemektedir

Dini ilimlerde atıl biri değilim

En hoş ve en güzel süsler daima bendendir

Elim, bu ilimlere dair ne defterler doldurdu

Kulaklarım onlardan ne görevler işitmiştir

Arap dilini benim gibi şekillendiren birisi daha yoktur

Her uzman kişi bana muhalefet etmekten kaçınır

Nahiv ilmi, benden yardım ister

Zevk sahibi âlimlerin güzel bulmadıkları anlayışların hükmüne karşı

Sibeveyh kitabını nereye bıraktı diye sor

Sana desin ki, Carullah'ın kucağı ona sığınaktır

Meani ve beyan ilimlerinden de taliplilerine

Nedimeler gönderiyorum

Kafiye ve aruz ilmi de geniş birikimime şahittir

Zira bu ilimlerde de hep ilerlemekteydim

Hiç şüphesiz onun en çok vukûfiyet kesbettiği alanlar tefsir, hadis, nahiv, edebiyat ve lügattir. Bu alanlarda ortaya koyduğu eserler ilmi açıdan önemli boşlukları doldurmuş hatta çığır açmıştır. Onun için Zemahşeri'yi değişik yönleriyle araştıran âlimler onu bazı eserleriyle köşe taşı olarak görmüşler ve ilim dünyasına yön verici bir rol üstlendiğini ifade etmişlerdir.

Ayrı bir başlıkta ele alacağımız Keşşâf Tefsiri, tefsir tarihinde iz bırakmış ve kendinden sonraki birçok âlime kaynaklık etmiş bir eserdir. Onun bu alandaki başarısına binaen şöyle denilmiştir:

لولا الكوسج الأعرج لكان القرآن بكرا

Şayet ‘köse sakallı topal’ olmasaydı Kur’an’ın manaları keşfedilmeyi bekliyor olurdu.⁷⁹

Harzem’in soğuk ikliminde dünyaya gözlerini açan Zemahşeri hayatını adeta Arapça’ya adamıştır. “Esâsü’l-Belâğa” adlı eserinin t-r-b maddesinde Arap diyarındaki tüm toprakları dolaştığını ifade etmektedir.⁸⁰ Bu, onun Allah’ın kelâmını, sema yoluyla Araplar’dan işitip açıklamaya çalışan ilk dilcilerin yolunu takip ettiğini göstermektedir.⁸¹ Arap coğrafyasını ve çöllerini binek sırtında dağ tepe demeden köy köy, badiye badiye dolaşmış ve bozulmaya uğramamış fasih Arapça’nın izlerini sürmüştür. Yine Esâsü’l-Belâğa adlı eserinin mukaddimesinde eseri telif ederken belağatlı hatiplerden, kuyu başında birbirleriyle konuşan insanlara hatta çobanlara kadar yaşayan fasih Arapça’nın izini sürdüğünü anlatır.⁸² Cevdet Bey (v.1926), bu eseriyle ilgili olarak şunları ifade eder:

Üstünlüğüne meftun, kelimâtına hayran olduğum koca allâme Zemahşeri, o fazilet tulumu olan vücudundaki güç ve duyuları sıkılmış da diğer eserlerini gölgede bırakacak önemli bir eser meydana getirmiştir. Bu Arapça’da hakikat gibi görüldüğü halde mecâz olan kelimeleri gösteren Esâsü’l-Belâğa adlı kitabıdır. Tefsirle uğraşan kişinin bundan istifade etmeyi unutmaması, onu can yoldaşı edinmesi gerekir...⁸³

Bütün bu çabalarının sonucunda Zemahşeri, haklı olarak dilde otorite kabul edilmiştir. “el-Cevâhiru’l-Mudiyye” adlı eser, Zemahşeri’yi edebiyatta darb-ı mesel olmuş bir âlim diye nitelerken “Şöhreti, hakkında uzunca bahsetmeye ihtiyaç bırakmaz.” notunu düşmektedir.⁸⁴ Teftazâni (v.793/1390) hâşiyesinde Zemahşeri’nin bir kelime ile ilgili

⁷⁹ Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (Hz. Mustafa Özel), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002, s.119.

⁸⁰ Zemahşeri, *Esâsü’l-Belâğa*, s.61.

⁸¹ İsmail Cerrahoğlu, *age*, II, 345.

⁸² Zemahşeri, *age*, s.8.

⁸³ Cevdet Bey, *age*, s.79.

⁸⁴ Muhyiddin Ebu Muhammed, *age*, III, s.447.

tercihinden ötürü lügat kitaplarında ve Arapların kullanımlarında bu kelime yer almaz. Ancak müellif (Zemahşeri) dilde sigadır. Onun bu kelimeyi kullanması yeterlidir...”⁸⁵ demektedir.

Zemahşeri’nin nahivciliği üzerine çalışan Sâmârâî, onun Basra ekolü çizgisinde olduğunu ancak mukallid olmadığını nahivle ilgili birçok meselede ictihad ettiğini ve böylece dile zenginlik kattığını ifade etmektedir.⁸⁶ Nahve dair kaleme aldığı “Mufasssal” adlı eseri, nahiv öğretiminde temel ve enfes kitaplardan biridir. Bu yüzden üzerine pek çok çalışma yapılmıştır.⁸⁷

Zemahşeri’nin eserlerinde kullandığı üslup ve kelimeler onun son derece yüksek seviyede edebi zevke sahip bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Özellikle ahlak üzerine telif ettiği nasihatnamelerde kullandığı dilin edebi güzellik ve seviyesinin üst düzeye çıktığı gözlemlenir. Kelimeler adeta özenle seçilerek yerleştirilmiş, nesir de olsa kâfiye yahut ses benzerliğine dikkat edilmiştir. Bu üslubu Kazvini’ye şunları söyletecektir:

Fesâhat ve belâğatta onun gibisi yoktur. Hatta bir kişi onun sözünden bir kelimeyi eksiltse veya artırsa ülupta meydana gelen bozulma belli olur.⁸⁸

Ömer Nasuhi Bilmen de “Bu zatın ilmindeki vüs’at, yazılarındaki belâğat, üslubundaki azamet, fikrindeki metanet her türlü takdirlerin fevkindedir.” diyerek bu hususu teyit etmektedir.⁸⁹ Eğer doğruysa Zemahşeri, bir gün Ebû Kubeyş dağına çıkarak Arap kabilelerine hitaben “Babalarınızın, dedelerinizin dilini gelin benden öğrenin” diyecek kadar kendisinde Arapça’ya dair kudret görmüştür.⁹⁰ Nitekim kendisine “سيد العرب والعجم” denildiği düşünülürse bu söz bir hakikatin ifadesi olarak görülebilir.

Zemahşeri gibi acem bir şahsiyetin ana dilinin dışındaki bir dilde böylesine derinlik ve maharet kazanması dikkat çekici bir durumdur. İbn Haldun, şer’i ve akli ilimlerde âlimlerin çoğunlukla acemlerden çıktığını belirtir ve bunu da anahtar kavramlarından bedâvet ve hadârat ile izah eder. Buna göre o çağlarda hadarî olanlar acemlerdir.

⁸⁵ Fadıl Salih es-Sâmârâî, *age*, s.79.

⁸⁶ Bkz. es-Sâmârâî, *age*, s.246, 316.

⁸⁷ Şemsüddin ez-Zehebî, *age*, XX, 152.

⁸⁸ Kazvini, *age*, s.533.

⁸⁹ Bilmen, *age*, II, 466.

Araplar o dönemde mülkle uğraşırken acemler ilimle meşgul olmuşlar ve onların meskûn olduğu Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde ilimler ve fenler gelişme göstermiştir.⁹¹

Zemahşeri, Buhara, Merv, Şam, Bağdat, Mekke, Yemen gibi merkezleri dolaşmış gittiği her beldede yoğun ilgiyle karşılaşmış, öğrenciler etrafını sarmıştır.⁹² Ayrıca uğradığı yerlerde âlimler nezdinde hürmet görmüş saygıyla karşılanmıştır. Bağdat'a uğradığında dilci Hibetullah İbnü's- Şecerî (v.542/1148) kendisini şu şekilde taltif ve takdir etmiştir⁹³:

كانت مساءلة الركبان تخبرني عن أحمد بن دواد أطيّب الخبر

حتي إلتقينا فلا والله ما سمعت أذني بأحسن مما قد رأي بصري

Yolcuların soruşturmaları bana Ahmed b. Düvât hakkında en güzel haberleri veriyordu.

Nihayet kendisiyle karşılaştım. Vallahi kulaklarım, gözümüm gördüğünden daha güzelini duymamış

Zemahşeri, takdir edeni bol olduğu kadar yereni de eksik olmayan bir âlimdir. Ona yapılan yergiler daha çok aşırı mezheb yanlısı olmasından ileri gelmektedir. Ancak buna rağmen bazı yorumları karşısında kendisine muhalif olan âlimlerden dahi övgülere mazhar olabilmıştır. Örneğin Keşşâf'ı mezmûm tefsir kategorisine koyan Zehebî, onu tefsir, hadis, nahiv, lügat ve belâğatta “büyük imam” olarak nitelemektedir.⁹⁴

Zemahşeri hayatı boyunca hiç evlenmemiş ve tüm meşguliyetini ilme vermiştir. Buna karşın ilim uğruna geçirdiği hayatını velûd bir yazar olarak tamamlamış ve elliden fazla eser yazmıştır.

⁹⁰ Bilmen, *age*, II, 434.

⁹¹ İbn Haldun, *age*, II, 1310.

⁹² Sem'âni, *el-Ensâb*, VI, 297; Zehebi, *age*, I, 437, İsmail Cerrahoğlu, *age*, II, 316; Ebu Gudde, *el-Ulemâ 'u'l-uzzâb ellezîne Âseru'l-İlme Ale 'z-Zevâc*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'atü'l-İslâmiyye, 1982, s.76.

⁹³ Şemsüddin ez-Zehebi, *Siyer-i Alami'n-Nübelâ*, XX, 154.

⁹⁴ Zehebi, *age*, I, 437.

2.3. HOCALARI

Zemahşeri'nin hocaları içinde en öne çıkan isim Ebu Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbî'dir. (v.507/1113) Kendisi lügat ve nahiv ilimlerinde asrının yegâne kişisiydi. Güzel ahlak sahibi olup fazilet konularında darb-ı mesel haline gelmişti. Bir süre Harzem'de ikamet etmiş ve ders vermiştir. Bu süre zarfında insanlar ilminden ve ahlakından faydalanmıştır. Özellikle lügat alanında temayüz etmiş isimler ondan ders okumuştur. Müellifimiz de ondan dil ilmini almıştır.⁹⁵ Zemahşeri'nin ilmi ve fikri gelişmesinde en çok Dabbî'nin tesiri olmuştur. Dabbî'nin mutezili mezhebinden olduğu hatta mutezilenin bu bölgeye yayılmasına yardımcı olduğu, öğrencilerinin mezhebini takip ettiği ifade edilmektedir.⁹⁶ Bu yüzden Dabbi, Zemahşeri'ye sadece dil ve nahiv yönünden etki etmemiş, aynı zamanda sahip olduğu itizali görüşleri de ona aktarmıştır. Şu beyitlerinde, sahip olduğu ilmi birikimde hocası Dabbi'nin katkılarını ifade etmektedir⁹⁷:

فقلت لطبعي هات كل ذخيرة فمن أجله مازالت أدخر الزخرا
وأبرز كريمات القوافي وغرها فمنه إستفدنا العلم والنظم والنثرا

Kendime dedim ki, haydi getir tüm birikimini

Onun sayesinde hala ilmi sermayemi artırıyorum

Kafiyelerin en güzelini ortaya koyuyorum

Ondan ilim, nazım ve nesre dair istifade ettik

Ayrıca Dabbi, maddi durumu iyi olmayan Zemahşeri'ye ekonomik açıdan destek olmuş ve tahsil hayatını kolaylaştırmıştır.⁹⁸ Zemahşeri şu beyitlerinde bunu dile getirmektedir⁹⁹:

إليك نظام الملك شكواي فاستمع إلي بث مجذوذ المعايش ضنكها

ولو لم يل الضبي عني عراكها لنالت يدالبوي أديمي بعركها

⁹⁵ Suyuti, *age*, II, 276.

⁹⁶ Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, V, 2685.

⁹⁷ Zemahşeri, *Dîvân*, s.49.

⁹⁸ Havfi, *age*, s.48; İsmail Cerrahoğlu, *age*, II, 316.

Şikâyetimi sana arz ediyorum Ey Nizamülmülk,

Geçim yolları kesilmiş ve maddi darlık içinde olanı dinle,

Eğer Dabbi onunla savaşım da yanımda olmasaydı

Musibet eli, ovarak derime kastedecekti.

Zemahşeri şiirlerinde hayırla yâd ettiği hocası Ebû Mudar'ın vefatına binaen şu dizeleri söylemiştir¹⁰⁰:

وقائلة ما هذه الدرر التي تساقطها عيناك سمطين سمطين

فقلت هو الدر الذي قد حشا به أبو مضر أدني تساقط من عيني

(Bir kadın), gözlerinin dizi dizi döktüğü bu inciler nedir? dedi.

Dedim ki, Ebu Mudar'ın vaktiyle kulaklarımı doldurduğu incidir, şimdi gözümden dökülüyor.

Hanefî fakihlerden Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmeğânî el-Hafîd (v.478?/1104) de Zemahşeri'nin ders aldığı hocalardan olduğu ifade edilmektedir. Zemahşeri Bağdat'a uğradığı zaman onun meclislerine devam etmiş, ilminden istifade etmiştir. Akı ve nezih kişiliğiyle dikkat çeken Dâmeğânî otuz sene kadılık görevi ifa etmiştir. Kendisi Hanefî mezhebinden olmasına rağmen Şafî mezhebini birçok Şafî âlimden daha iyi bildiği rivayet edilmektedir.¹⁰¹ Ancak kaynaklar Dâmeğânî'nin H.398/400 yılında doğduğu ve H.478 yılında Bağdat'ta vefat ettiğini bildirmektedir.¹⁰² Zemahşeri'nin doğum yılının H.467 olduğu düşünülürse Dâmeğânî vefat ettiğinde onun on bir yaşında olması gerekir. Bu durumda Zemahşeri'nin ona Bağdat'ta talebe olması uzak ihtimaldir. Ancak bir araştırmada Sem'ani'nin Ensab'ı kaynak gösterilerek vefatının H.498 olduğu ifade edilmiştir.¹⁰³ Bu durumda Zemahşeri'nin Dâmeğânî'den ders almış olma ihtimali vardır. Bizim tespitlerimize göre Sem'ani de vefatını h.478

⁹⁹ Zemahşeri'den naklen, Ali Özek, *age*, s.49.

¹⁰⁰ İbn Hallikan, *Vefeyât*, III, 172, Şemsüddin ez-Zehebî, XX, 154, Sûdûsî, *Tâcü't-Terâcüm*, II, 102.

¹⁰¹ el-Kuraşî, *age*, III, 269.

¹⁰² Kuraşî, *age*, III, 260; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 343; Leknevi, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.182; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: TDV, 2006, s.38

¹⁰³ Ali Özek, *Zemahşeri ve Arap Lüğatçiliğindeki Yeri*, İstanbul: Ensar, 2006, s.51.

olarak vermektedir.¹⁰⁴ Yakut el-Hamevi de, eserinde “anlatıldı ki” sigasıyla Zemahşeri’nin Bağdat’ta Dâmağâni ile buluştuğunu haber vermektedir.¹⁰⁵ Ancak elimizdeki verilerle bu haberlerin doğruluğunu ortaya koymamızın imkânı yoktur.

Zemahşeri’nin Bağdat’ta görüşüp ders aldığı âlimlerden birisi de Ebu Mansur Mevhub b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen b. el-Hadr el-Cevâlikî’dir. (v.540/1145). Zemahşeri yaşı altmışı geçkin iken onun meclisine gelmiş ve kendisinden ders okumuştur. Ebu Yümn Zeyd b. el-Hasen el-Kindî, Zemahşeri’yi H.533 yılında el-Cevâlikî’nin kapısında gördüğünü söylemektedir. Zemahşeri bu buluşmalarda lügat kitaplarını kendisinden okumuştur.¹⁰⁶ Cevaliki, edebiyat dallarında “imam”dı. Bunun yanında faziletli, dindar, zeki bir şahsiyet olup hattı ve zabtı güzeldi. Hatip et-Tebrîzî (v.1030)’den sonra Bağdat Nizâmiye medreselerinde ders verdi. Mütevâzı idi. Bir konu hakkında iyice araştırma yapmadan hiçbir şey demezdi. Çoğu defa “bilmiyorum” derdi. H.465 yılının Muharrem ayında vefat etmiştir.¹⁰⁷ Ayrıca kendisinden Sem‘ânî, İbnü’l-Cevzî, et-Tâc el-Kindî gibi önemli simalar ders almıştır.¹⁰⁸

Yine Zemahşeri’nin mülaki olup görüştüğü âlimlerden bir diğeri Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Abdullah’tır. (v.542/1148) İbnü’ş-Şeceri diye de bilinmektedir. O, Arapça lügat, şiir ve eyyâmü’l-Arab konularında zamanının eşsiz kişisiydi. Altmış sene nahiv okutmuştur. Önde gelen kimseler kendisinden ders almıştır. Dile dair eserleri vardır.¹⁰⁹

Abdullah b. Talha b. Muhammed Abdullah el-Yâbirî (v.512/1118) de Zemahşeri’nin dil konusunda ders aldığı hocalardandır. Yâbirî, nahiv, usul-ü fıkıh ve tefsirle ilgilenmiştir. İşbiliyye’de bulunmuş ve Mekke’ye rihle yapmıştır. Mekke’de de vefat etmiştir.¹¹⁰ Ebu Bekir Abdullah b. Talha el-Yâbirî el-İşbilî el Endelûsî’den Sîbeveyh’in el-Kitâb’ını okumak için rihle yapmıştır. Zemahşerî Mekke’de iken kendisinden Sibeveyh’in el-Kitab’ını okumuştur.¹¹¹

¹⁰⁴ Sem‘ani, Ensâb, V, 259.

¹⁰⁵ Yakut el-Hamevi, *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, V, 2688.

¹⁰⁶ Ebu Gudde, *age*, s.73.

¹⁰⁷ Yakut el-Hamevi, *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, V, 2737; Suyuti, *age*, II, 308; el-Yafii, *age*, III, 208.

¹⁰⁸ Şemsüddin ez-Zehebi, *age*, XX, s.89.

¹⁰⁹ Suyuti, *age*, II, 324.

¹¹⁰ Ömer Rıza Kehhale, *age*, II, 248.

¹¹¹ Suyuti, *age*, II, 46.

Zemahşeri Bağdat'ta hadis âlimlerinin de meclislerine katılmış onlardan hadis dinlemiştir. Şeyhülislam Ebu Mansur Nasr el-Harisi, Ebu Sad eş-Şakkani (v.506/112) en-Nisaburi, Ebulhattab Nasr b. Ahmed Abdullah b. el-Batır (v.495/1102) Zemahşeri'nin hadis aldığı âlimlerdendir.¹¹²

Zemahşeri'nin edebi ilimleri okuduğu diğer bir âlim ise Ebulhasen Ali b. el-Muzaffer en-Nisâburî'dir.¹¹³ (v.493/1100)

2.4. TALEBELERİ

Zemahşeri hayatta iken özellikle edebi alanda şöhret olmuş ve pek çok kişi ondan ders almak için kendisine rihle yapmıştır. Yine kendisi ilim merkezlerini dolaştığında etrafı ilim taliplilerince sarılmıştır.¹¹⁴ Bu nedenle Zemahşeri'nin değişik beldelede birçok talebesi olmuştur. Ebu Amr Amir b. el-Hasen es-Semmâr, Ebu'l-Mehâsin İsmail b. Abdillâh et-Tavili, Ebu'l-Mehasin Abdürrahim b. Abdillâh el-Bezzar, Ebu Sad Ahmed b. Mahmud eş-Şaşı, Ebu Tahir Saman b. Abdilmelik el-Fakih, el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekki el-Harizmi, Ali b. Muhammed el-Amarani el-Harizmi, Zeynulmeşayih Muhammed b. Ebi'l-Kasım Baycûk el-Bakkali el-Harizmi, Ebu Yusuf Yakub b. Ali b. Muhammed b. Cafer el-Belhi, Ali b. İsa b. Hamza b. Vehhas, Ümmülmüeyyed Zeyneb bint Abdirrahman b. el-Hasen el-Cürçani eş-Şa'rî.¹¹⁵

Yukarıda isimleri zikredilen talebelerden bazıları diğerlerine göre daha çok temayüz etmiştir. Örneğin Zeynu'l-Meşayih Muhammed b. Ebi'l-Kasım Baycûk el-Bakkali el-Harizmi (v.562/1167) Zemahşeri'nin halefi olarak gösterilmektedir. Hocası gibi birkaç dalla ilgilenen Muhammed, Zemahşeri'den dil ve irab ilmi aldı. Zemahşeri'nin vefatından sonra da onun yerine geçti. Tefsir, nahiv ve belağata dair eserler telif etmiş,¹¹⁶ Arapça'da huccet kabul edilmiştir.¹¹⁷

¹¹² Ebu Gudde, *age*, s.72.

¹¹³ Yakut, *age*, VII, 2688; Taşköprüzade, *age*, II, 87

¹¹⁴ Kıftî, *İnbâhu'r-Rüvât*, II, 266.

¹¹⁵ Sem'ani, *Ensâb*, VI, s.298; Kıftî, *İnbâhu'r-Rüvât*, II, 266.; Ayrıca bkz. Ali Özek, *age*, s.52; Havfi, *age*, s.52.

¹¹⁶ Kehhale, *age*, III, 593.

¹¹⁷ Kuraşı, *age*, IV, 392.

Yine el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekki el-Harizmi (v.568/1772) Zemahşeri'den ders okuyan önemli isimlerdendir. Hutbeleri ve şiirleri vardır. Kendisi hitabetteki yeteneğinden ötürü “Harzem’in Hatibi” olarak bilinmiştir.¹¹⁸

Ali b. İsa b. Hamza b. Vehhas (v.550/1155), ise Zemahşeri'nin Mekke'deki ikametleri sırasında beraber olduğu bir şahsiyettir. Mekke emiri olarak Zemahşeri'ye ikameti sırasında yardımcı olmuştur. Zemahşeri şiirlerinde onu methederek hatırasını daima hafızalarda taze tutmuştur. Ayrıca İbn Vehhas adı Keşşâf'ın mukaddimesinde de geçmektedir. Zira Zemahşeri'yi böyle bir tefsir yazmaya iten hatırı sayılır kişilerin başında İbn Vehhas gelmektedir. Kendisini ilme düşkün biri olarak tavsif eden¹¹⁹ Zemahşeri, ona ders vermiştir.

İbn Hallikan'ın Zemahşeri ile aramızda bir kişi var diyerek övündüğü ve icazet aldığı kimse Zeyneb bint eş-Şa'rî (v.615/1218)'dir. Belirttiğine göre Zemahşeri Zeynep bint eş-Şa'ri'ye icazet vermiştir.¹²⁰

Yine Zemahşeri'nin icazet verdiği önemli ilim adamlarından biri de Ebu Tahir Ahmed Muhammed es-Silefi'dir. (v.576/1180). Nakledildiğine göre Zemahşeri, Mekke'de iken kendisinden mektupla icazet istemiş ancak kesin bir dille cevap alamamıştır. Bunun üzerine Silefi, ertesi yıl Zemahşeri'ye tekrar mektup göndermek zorunda kalmış ve bu defa açık ve net bir cevap yazmasını istemiş, Zemahşeri de kendisine oldukça belîğ bir cevap yazmıştır.¹²¹

2.5. ESERLERİ

2.5.1. Keşşâf Tefsiri

2.5.1.1. Tefsirin Yazılış Sebebi ve Süreci

Sorumlu bir kalemden çıkan her eser, insanlık binasına yeni bir tuğla ilave etmek ya da bu binanın eskiyen ve yıpranan yerlerini onarmak gibi güzide bir amaca hizmet eder. Bu bakımdan müellif, çağının sosyal, kültürel, siyasal vs. ihtiyaç duyduğu noktaları iyi

¹¹⁸ Suyuti, *age*, II, 308.

¹¹⁹ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.97.

¹²⁰ İbn Hallikan, *age*, V, 171.

¹²¹ İbn Hallikan, *age*, s.170; Sem'ani, *age*, XXV, 139.

gözlemleyen insandır. Tarihten günümüze bu yüce gayenin ıstırabını yüreğinde hisseden âlimlerimiz var güçleriyle çalışmışlar ve eserler vücuda getirmişlerdir. Eserlerine “çocuğuna ad koyma”nın heyecan ve titizliğiyle isim vermişler, mukaddime kısmında da eserin hangi ihtiyaca mebni olarak kaleme alındığını ifade etmişlerdir.

Müellifimiz, tefsirine yazdığı mukaddimede hem tefsirin yazılış amacını hem de Keşşâf’ın vücut bulmasını sağlayan saik ve süreci bize özetlemiştir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Keşşâf Tefsiri, bir defada niyet edilip kaleme alınmış bir eser değildir. Aslında süreç mutezile mezhebinin ileri gelenlerinden bazılarının zaman zaman bazı ayetlerin tefsirinde Zemahşerî’ye müracaatları sonucu başlamıştır. Onun bu taleplere verdiği cevaplar ve yaptığı teviller büyük bir ilgi ve hüsnü kabûl görmüştür. Kendisi bunları şu şekilde ifade etmektedir:

Arap dilini ve kalam ilmini mezceden “fırkai nâciye ve adliye” müntesibi bazı din kardeşlerimiz, her ne zaman bir ayetin tefsiri için bana başvursalar gizli kalmış bazı hakikatleri kendilerine açıklamıştım. Yaptığım bu yorumlar büyük bir beğeni topladı ve hayretler içinde kalarak ilgi gösterdiler.¹²²

Onun, yaptığı tefsirlerde ince ve hassas noktaları gözler önüne sermesi muhataplarında bir telif beklentisi ve heyecanı ortaya çıkarmıştır. Zira kıymetli bilgi ve yorumlar şifahen aktarıldığı takdirde kalıcı olmayacak ve yeterince istifadeye imkân vermeyecektir. Bu yüzden ilim taliplilerinin bilgiyi derli toplu önlerinde görecekleri bir kitaba ihtiyaç duymaları tabidir:

Ardından da bu yorumları etraflıca ihtiva edecek bir eserin yazılması için güçlü bir şevk ve heyecan duydular. Hatta kendileri için “el-Keşf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Akâvîl Fî Vücûhi’t-Tevîl”i kaleme almamı teklif gayesiyle hep beraber yanıma geldiler.¹²³

Zemahşeri öncelikle bazı nedenlerden dolayı bu talebi yerine getiremeyeceğini ifade etmiş, ancak ısrarlı talepler ve hatırlı araçlar karşısında daha fazla dayanamamıştır. Yine kendisinden dinleyelim:

¹²² Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.97.

¹²³ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.97.

Bu teklif karşısında beni mazur görmelerini istedim. Ancak ne bu taleplerinden ve ne de din büyüklerini -adl ve tevhid âlimlerini- aracı koymaktan vaz geçtiler. Aslında beni onlara mazeret bildirmeye iten şey şunu bilmemden ileri geliyordu: Bu konuya gereken alakayı göstermek adeta farz-ı ayın mesabesinde olduğu için onlar üzerime vacip olanı yapmamı benden istemişlerdi. Ancak meâni ve beyan ilimleri üzerine söz etme seviyesine çıkmak bir yana çağımızı bu konularda geri, insanlarını birikimsiz, hatta bu ilmin en temel konuları için gösterdikleri çabaları bile yetersiz görmekteydim. Bunun üzerine ben de onlara sure başlangıçları ile ilgili bazı noktaları ve Bakara suresinin hakikatlerine dair bir kısım izahatı dikte ettirdim. Yapılan yorumlar, birçok soru cevap ve uzun zeyillerle beraber geniş bir izahat oluşturdu. Muhakkak ki, açıklamalarımda söz konusu ilimlerin nüktelerine bolca dikkat çekmeye, bunların taliplilerine bir ışık ve örnek alacakları bir model olmasına çalıştım.¹²⁴

Görüldüğü üzere Zemahşeri, yoğun ısrarlar karşısında sadece bazı noktalara temas ettiği izahlarda bulunmuş bir de Bakara suresinin tefsirini yapmıştır. Ancak hepsi bundan ibarettir. Hala Kur'an'ın bütününe şamil olacak Keşşâf gibi bir tefsir gündemde değildir. Beliren şartlar ve yaptığı gözlemler onu biraz daha büyük görevi ifaya zorlayacaktır:

Allah'a komşu olmaya ve O'nun mukaddes kıldığı yerde ikamet etmeye tekrar karar verince Mekke'ye doğru yola çıktım. Geçtiğim her şehrin ahalisi içinde mezkûr izahlarımı elde etme aşkıyla yanan, anlamaya çaba harcayan, öğrenme tutkusu olan –sayıları ne azdır- kimseler gördüm. Gördüklerim kalbimde saklı merhamet duygularını biraz sarstı ve içimde yatan şevkimi bir derece harekete geçirdi.¹²⁵

Ondaki bu kıpırdanmalar son olarak Mekke Şerifi'nin şu anlamlı düşünceleri üzerine daha da güçlenmiştir. Ancak o, böyle büyük bir iş için yaşının imkân vermeyeceğini beyan etmiş ve ilki gibi geniş mülahazalarla olmasa da daha muhtasar bir tefsire başlamıştır:

Mekke'de ikametim sırasında ilim aşkıyla yanıp tutuşan Mekke şerifi İbn Vehhas'ın – Allah şanını daim kılsın- huzurundaydım ki, bana gıyabımdayken

¹²⁴ Zemahşeri, *Aynı yer*, s.97.

¹²⁵ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.97.

içinden geçenlerden bahsetti. Meğer, sırf mezkûr gayeye ulaşma niyetiyle, Mekke'deki ihtilaf ve çekişmelere rağmen çölleri ve mesafeleri kat edip Harzem'e yanımıza gelmeyi düşünmüş. Bunun üzerine kendisine şunları söyledim: Mazur kişinin mazeret yolları tükenmiştir. Seçenekleri kayboldu. Ancak görüyorsun ki, yaşıma başımı aldım. Yaşlılık üzerime hücum etti. Arapların "Dekkâkatü'r-Rikâb" dedikleri yaşa vardım."¹²⁶ Ardından birçok faydaya yer vererek ve ince noktaları tetkik ederek ilkinden daha muhtasar bir yol tuttum.¹²⁷

Allah da ona gerçekte otuz yıl gerektiren bir işi, kısa bir sürede tamamlamayı nasip etmiştir. Kendisi bu süreyi Hz. Ebu Bekir'in halifelîği süresi kadar niteler¹²⁸:

Allah bu işe beni muvaffak kıldı ve tüm manilere set çekti ve Hz. Ebu Bekir'in hilafet dönemi kadar bir süre içinde bitirmeyi nasip etti. Tamamına otuz yıldan fazla bir zaman biçilmekteydi.¹²⁹

Bütün bunlardan sonra Keşşâf Tefsiri'nin vücuda gelişini Zemahşeri'nin yanı başında duran yakın dostlarının ve hatırlı kişilerin yoğun ısrarlarına borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz. Onlar karşılarında Kur'an inceliklerini serdetmede derya gibi bir âlim bulmuşlar ve bu ilmin onun vefatıyla yitip gitmesine razı olmamışlardır. Öyle anlaşıyor ki, Kur'an'ın kısmi noktalarına ilişkin yaptığı geniş izahat, çok geçmeden ilmi çevrelerde ilim taliplilerinin kulağına gitmiş ve yoğun bir alaka görmüştür. Ardından da Zemahşeri daha veciz bir üslupla Kur'an'ın tamamını tefsire yönelmiştir.

2.5.1.2. Tefsirin Adı

Yukarıda geçtiği üzere müellif, mukaddimesinde "el-Keşf An Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl" şeklinde bir isme yer vermektedir. Ancak bu ismin, onun henüz Keşşâf ortada yokken yaptığı ilk ve de kısmi tefsir notları için verildiği anlaşılmaktadır. Sonradan Kur'an'ın tamamını tefsir edince küçük bir değişikliğe gitmiş ve "el-Keşf" yerine "el-Keşşâf" demiş olmalıdır. Bu değişiklik öncekine kıyasla Kur'an'ın tamamına şamil bir eser yazdığı için yerindedir. Bugün bazı matbu

¹²⁶ Keşşafın mukaddimesine bir şerh yazan Firuzâbâdi bu deyim altmış ile yetmiş arası bir yaş dilimine işaret ettiğini belirtmektedir. Bkz. Firuzabadi, *Buğyetü'r-Reşşâf Min Hutbeti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Bölümü, 51.a.

¹²⁷ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.98.

¹²⁸ Hz. Ebubekir'in hilafet süresi iki sene dört ay, bir görüşe göre ise iki sene üç aydır. Bkz. Firuzâbâdi, *age*, s.52b.

nüshalarda eserin adında yer alan “ğavâmız” ifadesinin sonradan isme yapılan bir ziyade olduğu, asıl isimde bu kelimenin yer almadığı ifade edilmektedir.¹³⁰ Bu durumda, tefsirin asıl isminin “el-Keşşâf An Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Akâvîl Fî Vücûhi’t-Te’vîl” şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşeri, eserine verdiği isimle, Kur’an hakikatlerini ortaya çıkardığını ayrıca tevil sadedinde daha önce söylenen temel görüşlerden de yaralandığını ifade etmiş olmaktadır. Gerçekten müellif, beyan bilgisine yaslanarak, Kur’an satırları arasında saklı ilginç nüktelere ulaşmaktadır. Nitekim Bakara suresi ikinci ayet-i kerimenin izahını, bazı inceliklerle serdeetiktikten sonra “Allah (c.c), kelamının sırlarına erme, kitabının nüktelerini açıklama gücümüzü ve onunla amel etme muvaffakiyetimizi artırsın”¹³¹ duasında bulunmaktadır. O, tefsiri boyunca hep bu mana inceliklerini yakalama peşinde olmuştur. Müellif, Kur’an’ın “tedebbür”le okunmasına öylesine önem verir ki, sırf lafzıyla yetineni, sağmal inekleri olup da sağamayan, safkan atları olup da yavru olamayn kimseye benzetmektedir. Buna göre, eserin ismi ile muhtevası açısından bir uyumun olduğunu söyleyebiliriz.

2.5.1.3. Tefsirin Yazıldığı Yer

Zemahşeri, hayatının değişik zamanlarında Harzem diyarından yollara düşüp Mekke’ye gelmiş hatta bu mukaddes belde de ikamet etmiştir. Mekke söz konusu olduğunda kalben yoğun hissiyata büründüğünü görüyoruz. Bu nedenle müellifimiz Mekke’ye karşı derin bir muhabbet besleyen, oradan ayrıldığında hasret ve özlemle yanan ve bu duygularını da nazma döken bir şairdir. Daha önce de değindiğimiz gibi gerek Mekke’ye duyduğu bu derin sevgi gerekse orada ikameti nedeniyle ona “cârullah” lakabı verilmişti.

Bu bağlamda, müellif hattından istinsah edilen bir nüshada, Keşşâf Tefsiri’nin Kâbe’nin yanı başında Allame Medresesi olarak bilinen Ecyad kapısı üzerindeki evinde bitirildiği kaydının olduğu belirtilmektedir.¹³² O, Mekke’de ikamet ettiği bu dönemlerde manevi ve ilmi açıdan bereketli zamanlar yaşamıştır. Eserlerinin bir kısmını Mekke’nin manevi atmosferi altında telif etme imkânı bulmuştur. Hayatının son demlerinde kaleme aldığı

¹²⁹ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.98.

¹³⁰ Salih b. Ğaramullah el-Ğâmidî, *el-Mesâilü’l-İtizâliyye fî Tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî Fî Dav’i Mâ Verade Fî Kitâbi’l-İntisâf*, Suûd: Dâru’l-Endelüs, 1998, s.43

¹³¹ *Keşşâf*, I, 150.

¹³² Mustafa Sâvi Cüveynî, *Kırâe fî Tûrâsi Zemahşeri*, İskenderiye: Münşeâtü’l-Meârif, ty, 277.

Keşşâf Tefsiri için de süreç aynı olmuş ve Keşşâf, Beytullah'ın yanı başında duyulan manevi şevk ve heyecanla yazılmış, kendi ifadesiyle “Kur'an'ın tenzil olduğu yerde tevili gerçekleşmiştir.”¹³³ Bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Bu ancak ve ancak şu Beytullahın bir mucizesidir ve Harem-i şerifin feyzyâp olduğum bereketiyle gerçekleşmiştir. Allah (c.c) gayretlerimi ahirette beni kurtaracak vesile kılsın. Sıratı önümde ve sağımda giden bir nur eylesin. O ne güzel bir niyazgâhtır.¹³⁴

Hal böyle iken, bazılarınca –aşağıda değinileceği üzere- Zemahşeri'nin Keşşâf'ı Mekke'de yazmaya başladığı ve memleketinde bitirdiği iddia edilmektedir. Ancak yukarıda verdiğimiz bilgiler Zemahşeri'nin Keşşâf'ı Mekke'de yazdığına dair hiçbir şüpheye mahal bırakmamakta ve söz konusu iddianın delile istinad etmediğini göstermektedir.

2.5.1.4. Tefsirin Yazıldığı Tarih

Keşşâf'ın yazmalarını inceleyen bazı araştırmacılar müellif hattına istinaden onun h.528/1134 yılının yirmi üçünde Pazartesi sabahı bitirildiği kaydını vermektedirler.¹³⁵ Müellifimizin Hz. Ebu Bekir'in (r.a) hilafet müddeti içinde yazdığı bilgisini düşündüğümüzde tefsiri yazmaya H.526 yılında başladığını söylememiz mümkün olur. O'nun hemen ittifakla belirtilen H.467 tarihinde doğduğunu da düşünürsek Zemahşeri, tefsiri yazdığı sırada 59-60 yaşlarında bulunuyordu. Zaten kendisinin de ısrarlar karşısında yaşlandığını ima ederek “Arapların ‘Dekkâkatü’r-Rikâb’ dediği yaşa yaklaştım” şeklindeki ifadeleri bunu desteklemektedir. Zikrettiğimiz üzere bu deyim altmış-yetmiş arası yaş için kullanılmaktadır.¹³⁶

Değerli âlim Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihinde “Zemahşeri bu mühim tefsiri, üç sene kadar az bir zaman zarfında yazıp vefat tarihi olan senenin Rabiü'l-

¹³³ Zemahşeri, *Keşşâf*, VI, 470.

¹³⁴ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.98.

¹³⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1476; Ahmed Muhammed el-Havfi, *ez-Zemahşeri*, s.109; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 324; Sâvi, *age*, s.277.

¹³⁶ Zemahşeri, kendisinden talep edilen tefsir yazımının kalan ömrünün vefa etmeyeceği kadar uzun süreli bir mesai gerektirdiğini vurgulamaktadır. Nitekim onun tefsiri, önceki kısmi tefsirine mukabil daha muhtasar tuttuğunu bildirmesi bundandır.

ahirinde ikmal etmiştir.” demektedir.¹³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen’in verdiği söz konusu bilginin yukarıdaki verilerle uyuşmadığı görülmektedir. Zira Zemahşeri’nin vefatının H.538 olduğu düşünülürse Bilmen’in verdiği bilgiye göre Keşşâf’ın da bu tarihte bitirilmiş olması gerekir. Oysa Zemahşeri’nin bu tefsiri H.528 yılında iki yıldan biraz fazla bir sürede bitirdiği müellifin tefsirin hatimesine düştüğü nottan anlaşılmaktadır. Ayrıca Zemahşeri’nin “Esâsü’l-Belâğa” adlı kıymetli eserini Keşşâf’tan sonra yazdığı düşünülürse Bilmen’in kaydının tashihe muhtaç olduğu görülür.¹³⁸

Yine bilindiği üzere Zemahşeri vefat ettiği H.538 yılında memleketi Harzem diyarında bulunuyordu ve oraya bu tarihten daha önce gitmişti. O sıralarda Harzem’de yaşayan bir müellifin eserini Mekke’de yazıp bitirmiş olması muhaldir. Eserini Mekke’nin manevi atmosferinden aldığı feyizle yazdığını vurgulaması bu konuda yeterlidir. Şu halde merhum Bilmen, muhtemelen Keşşâf’ın gerçekte bitiş tarihi olan H.528 kaydını dalgınlık eseri H.538 olarak okumuş ve böylece tefsirin Zemahşeri’nin vefat ettiği yıl tamamlandığını ifade etmiştir. Allah kendisine rahmet etsin, çabalarını meşkûr kılsın.

2.5.1.5. Tefsirin Kaynakları

Keşşâf Tefsiri’nin en temel kaynaklarının başında Kur’an-ı Kerim gelmektedir. Zira müellifimiz birçok yerde Kur’an’ı yine Kur’anla tefsir etmeye özen göstermektedir. Bu meyanda sergilediği yaklaşım, Keşşâf Tefsiri’nin belirgin yöntemlerinden birini oluşturmaktadır.

Hiçbir müfessirin, Kur’an’ı tefsir ederken sünneti göz ardı etmesi düşünülemez. Zemahşeri için de hadis-i şerifler önemli bir kaynak teşkil etmektedir. İbn Hacer el-Askalani, Keşşâf’ta geçen hadislerin tahririni yapmıştır.

Yine Zemahşeri, başta Hulefâ-i Râşidin olmak üzere Abdullah İbn Abbas (v.68/687), Abdullah b. Mesud (v.32/652), Übey b. Ka‘b (v.19/640), Ebu Musa el-Eş‘ari (v.44/664), Abdullah b. Zübeyr (v.73/692), Hz. Aişe (v.59/678), Abdullah b. Ömer (v.73/692) gibi sahabenin tefsirde önemli isimlerinden nakilde bulunmuştur. Özellikle

¹³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *age*, II, 467.

¹³⁸ Zemahşeri, Esâsü’l-Belâğa adlı muceminin h-f-r maddesinde “Kelimenin aslına Keşşâf’ta değinmişim.” demekte ve tefsirden sonra bu mucemi kaleme aldığına işaret etmiş olmaktadır. Bu durumda Keşşâf’ın müellifin vefat tarihi olan h.538’de yazılmış olması uzak bir ihtimaldir. Bkz. Zemahşeri, *Esâsü’l-Belâğa*, (thk. Muhammed Nebil Taryufi), Beyrut: Dâru Sâdir, 2009, s.130.

Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mesud'dan yaptığı nakiller oldukça fazladır. Bu iki sahabenin tefsirde mümtaz bir mevkiye oluşunun bunda önemli bir payı vardır.

Tabiinden Said b. Cübeyr (v.95/713), Mücahid b. Cebr (v.103/721), İkrime, (v.107/725) Tâvus b. Keysan (v.106/764), Ata b. Ebi Rabah (v.114/732), Zeyd b. Eslem (v.136), Alkame b. Kays (v.62/682), Mesruk b. el-Ecdâ (v.63/683), Şa'bi (v.109/727), Katade b. Diâme (v.118/735) ve Hasan el-Basri (v.110/728) gibi isimlerden nakilde bulunur. Bunlar arasında en çok Hasan el-Basri ve Katade'den nakilde bulunmaktadır.

Zemahşeri, kıraatlara sıkça temas etmekte, kıraat vecihlerini ve manalarını göstermektedir. Abdullah b. Mes'ud, Übey b. Ka'b, Hafsa mushaflarında yer alan okunuşlarla Mekke, Medine, Şam, Basra, Irak, Kufe gibi yerlerdeki mushaflarda bulunan okuyuşlara atıflarda bulunmaktadır.

Keşşâf Tefsiri, dil ve edebi yönü ile ön plana çıkan bir eserdir. Bu sebeple Zemahşeri'nin kendinden önceki dil âlimlerinden sıkça yararlandığını görmekteyiz. Örneğin Sibeveyh (v.180/796), Kisâi (v.189/860), Ferra (v.207/822), Ebu Ubeyde (209/824), Ahfeş (v.215/830), Zeccac (v.311/923), gibi dilcilerin görüşlerine çokça başvurmuştur.

Fıkhi konularda mezhep imamlarının görüşlerine yer verir. Amelde Hanefi olması hasebiyle Ebu Hanife'den çokça nakilde bulunmakta ayrıca İmam Şafii'nin görüşlerine de yer vermektedir.

Müellifimiz, aynı zamanda bir lügatçidir. Arap coğrafyasını gezerek fasih Arapçanın kelimelerini kayd altına almıştır. Bu sebeple onun tefsirinde fasih Arapça konuşan insanların kullandığı deyim ve kelimeler de sıklıkla yer almaktadır.

Zemahşeri, mağrip diyarının en uç noktasındaki Harzem'de dünyaya gelmiş ancak o bölgeden başlayarak Arap coğrafyasını tamamen dolaşmış bir âlimdir. Bu seyahatlerinin farklı coğrafya ve bölgeleri tanıma, bilgi ve görgüsünü artırma açısından kendisine geniş imkânlar sunduğunu söyleyebiliriz. Onun zaman zaman tefsirinde doğal gözlem ve izlenimlerinden yararlandığı, maksadı ifade etmek üzere yaşadığı tecrübe ve müşahedelerinden aktarımlarda bulunduğunu görmekteyiz.

Öte yandan cahiliye şiirinden de sıkça istiştatta bulunduğunu, ayetlerin manalarını bu şekilde tespitte Arap şiirinden yararlandığını belirtelim. İmri'ü'l-Kays (v.565), Aşâ, Buhturî, Ferezdak, Tarafa b. el-Abd, Züheyr b. Ebi Sulmâ (v.609?), Lebîd b. Rabîa (v.609) gibi meşhur şairlerinden nakillerde bulunmaktadır.¹³⁹

2.5.1.6. Tefsir Literatüründe Keşşâf

Keşşâf Tefsiri'nin Tefsir literatüründeki yerini iyi tespit edebilmek için bu tefsirin öncesi ve sonrasındaki tefsir faaliyetlerini ve onun tefsire getirdiği yeni yaklaşımı görebilmek iktiza eder.

2.5.1.6.1. Keşşâf Öncesi Tefsir

Aşağıda ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz gibi Keşşâf Tefsiri'nin en bariz vasfı Kur'an'ın muciz bir kelim oluşunu ortaya koymak ve bu meyanda Kur'an'ın belâğata ilişkin inceliklerini ve güzelliklerini sergilemektir. Müellifin bu alandaki üstün başarısı, Keşşâf Tefsiri'ni tefsir sahasında mümtaz bir mevkiye koymuştur. Ancak şunu belirtelim ki, Keşşâf Tefsiri'nin tefsir tarihinde edindiği bu mümtaz konum, ondan birkaç yüz yıl önce başlayan belâğat çalışmalarının bir sonucudur. Bu çerçevede Keşşâf öncesi dönemde Keşşâf'a vücut verecek ciddi bir entelektüel bir birikimin varlığına tanık olmaktayız.

Zemahşeri öncesi dönemde mutezile çevresinde Kur'an tefsiri üzerine eğilen ve bu alanda ciddi mesailer ortaya koyan pek çok mutezile âlimi olmuştur. Ancak tarihsel süreçte bu eserlerin önemli bir kısmının muhafaza olunamadığını ve günümüze ulaşmadığını görüyoruz.¹⁴⁰ İbn Nedim'in (v.385/995) Fihrist'inde yer verdiği ama bugün mevcudu olmayan eserler bunun ispatıdır. Biz kayıp olan bu eserlerden ancak diğer müelliflerin eserlerinde bu eserlere yaptığı atıf ve iktibaslar sayesinde haberdar olabiliyoruz. Bu çerçevede Ebubekir Abdurrahman b. Keysan el-Asam (v.249/863), Muhammed b. Abdülvehhab b. Selam Ebu Ali el-Cübbâî (v.303/915), Ebul Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (v.319/931), Ebu Haşim Abdüsselam b. Ali Cübbâî (v.321/933), Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahâni (v.322/934), Ebül Hasen Ali

¹³⁹Zemahşeri'nin nakilde bulunduğu şairlerden bazıları muallaka-i seb'a diye bilinen meşhur cahiliye şiirlerinin de sahipleridir. Söz konusu şiirler, "Yedi Askı" adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. Nureddin Ceviz ve Diğerleri, *Yedi Askı*, 2010: Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

b. İsa er-Rummânî (v.384/994), Abdüsselam b. Muhammed b. Yusuf el-Kazvini (v.483/1090) gibi mutezili şahsiyetlerin tefsire dair eser verdikleri ifade edilmektedir.¹⁴¹ Zehebi'nin de ifade ettiğine göre –Keşşâf hariç- Mutezile'den günümüze ulaşan tefsirler Kadı Abdulcebbar'ın “Tenzihü'l-Kur'an Ani'l-Matâin”, Ebul Kasım Muhammed b. İbrahim Musa el-Kâzım b. Cafer es-Sadık b. Muhammed el-Bakır (v.406/1015)'ın “Guraru'l-Fevâid ve Düreru'l-Galâid” adlı eserleridir.¹⁴²

Tarihin karanlığında kalan eserler üzerine fazlaca konuşma imkânına sahip değiliz. Ancak herhalükarda mutezili âlimlerin bu eserlerinde onların sıklıkla kullandıkları akıl ve dil unsurunun ön plana çıktığını ve bu arada cedelci bir üslubun benimsendiğini tahmin etmek zor değildir. Meşhur müsteşrik Goldziher'in şu ifadeleri mutezilenin tefsirdeki karakteristiğini gayet güzel bir şekilde özetlemektedir:

Kadim mutezile ulehasının tefsir birikiminden bizim ulaşmaya muvaffak olabildiğimiz metinlere dayanarak diyebiliriz ki, bu ekolün Kur'an'ın manasını anlamada benimsediği yöntem, metnin, dilbilgisi ve söz sanatları açısından tahlilidir. Onlar Kur'an ibarelerinden mecaz, istiâre ve diğer söz sanatlarını bulup çıkardılar. Tefsirlerinde işledikleri konularda Kur'an retoriğine çok büyük ağırlık verdiler.¹⁴³

Yine Ferra, Ebu Ubeyde, İbn Kuteybe, Zeccâc gibi müfessirler eserlerinde takdim-tehir, îcaz-ıtnap, istifham, teşbih, istiare, kinaye gibi belâğat terimlerini kullanmışlar ve Kur'an'a dil açısından yaklaşmışlardır.

Zemahşeri öncesi dönemde Kur'an'ın i'cazı ekseninde gündeme gelen meseleler ve ortaya konulan görüşler de dikkate değer bir durum arzeder. İ'caz konusu aslında nüzul çağında bizzat Kur'an'daki tehdidi ayetlerinin zımnında yer almıştır. Ancak Kur'an'ın bu eşsizliğin hangi cihette bulunduğu dair beyanı yoktur. Bu nedenle ilk zamandan beri kabul edilen i'caz konusu daha sonra i'cazın yönü üzerine kaymış ve H.3. asırdan itibaren bunun Kur'an'ın hangi yönünde tezahür ettiği yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Söz konusu asırda i'cazu'l-Kur'an bahsinin öncülüğünü mutezilenin yapmış olması

¹⁴⁰ Zehebi, *age*, I, 395.

¹⁴¹ İbn Nedim, *Fihrist*, ss.282-306; Ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, *age*, I, ss.298-299.

¹⁴² Zehebi, *age*, I, 398.

¹⁴³ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, Mustafa İslamoğlu (çev.) İstanbul: Denge Yayınları, 1997, s.143

tesadüfî olmayıp, onların dil ilimleriyle imtizaçlarının bir sonucudur.¹⁴⁴ Yaklaşık iki buçuk asır süren tartışmalara Câhız (v.253/867), Ebû Ali el-Cübbâi (v.303/915), Rummânî (v.384/994), Ebul Hasan el-Askerî (v.398/1007), Bakıllânî (v.403/1012), Kadı Abdulcebbar (v.415/1024), İbn Raşîk (v.456/1003) gibi isimlerin katıldığını görmekteyiz.¹⁴⁵ Şüphesiz ki bu isimlerin yaptığı tartışmaların ana eksenî, fesahatın lafız-mana ikilisinden birinde mi yoksa her ikisinde mi olduğu üzerine oturmaktaydı.

Belağatın kurucu ismi olarak gösterilen Abdülkahir Cürçânî'ye gelinceye kadar muhalif tezler birbiriyle çarpışmıştır. Lafız-mana üstünlüğü konusunda tercihinî lafızdan yana kullanan âlimlerden ilki Câhız'dır. Ona göre önemli olan, cahil ya da kültürlü herkesin zihninde aynı şekilde var olan manaları söze dökmek, bunu yaparken de veznini iyi tutturmak, sözcükleri yerinde seçmek, lafızların kolay ve akıcı olmasına dikkat etmektir.¹⁴⁶ Ondan sonra gelen âlimlerden Ebu Hilal el-Askerî (v.400/1009) ve İbn Esir de (v.606/1210) fesahatı yalnızca lafızda arayan bir yaklaşım ortaya koyarlar. Buna karşın Ebu Haşim el-Cübbâi, Rummanî, Ebu Hayyan et-Tevhîdî gibi âlimler ise fesahatı lafız ve mananın her ikisinde aramışlardır. Cürçânî'ye nazım teorisini ortaya koymada büyük yardımı olacak Kadı Abdulcebbar ise fesahatı irap, kelimelerin bulunduğu mevkîi ve seçkinliği olmak üzere üç noktada arayacaktır.

Abdülkahir Cürçânî, bütün bu görüşlere karşılık Kur'an'ın i'cazının onun nazmında olduğunu beyan etmiş ve i'cazı bir bütün olarak cümle yapısında aramıştır. Zira ona göre nazım, kelimelerin birbirine bağlanmasıyla oluşturulan bütündür. Bu nedenle i'caz ses ve harflerde, tek tek kelimelerde bulunmaz. Zira harf ve kelimelerin tek başlarına icaz ortaya koyması mümkün olamaz. Eğer fesahat denilen şey tek tek kelimelerde olsaydı bu kelimeleri tek başına dinleyen kişinin onlardaki fesahatı hissetmesi gerekirdi. Ona göre ses ve kelimelerden oluşan parçalar ancak cümle içinde bir araya geldiğinde fesahat değeri kazanabilirler.¹⁴⁷ Cürçânî'nin bu yaklaşımları belağat tarihinde bir dönüm

¹⁴⁴ Ignaz Goldziher, *age*, s.144; İsmail Cerrahoğlu, *age*, I, 328; Erdoğan Baş, *agm.*, s.36

¹⁴⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Burhan Köroğlu, Hasan Hacak & Ekrem Demirli (çev.) İstanbul: Kitabevi, 1999, s.99.

¹⁴⁶ Câbirî, *age*, s.99.

¹⁴⁷ Abdülkahir Cürçânî, *Delâilü'l-İcaz*, (thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye & Fâyez ed-Dâye) Dimeşk: Dârul-Fikr, 2007, s.387

noktası kabul edilmiş ve Cahız, Rummani, Hattabi, Bakıllani ve Kadı Abulcebbar gibi isimlerin ortaya attığı görüşlerin onun elinde olgunluğa erdiği ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Genel olarak görmüş olduğumuz bu yaklaşımlar neticesinde Zemahşeri'nin önünde ciddi ilmi ve kültürel mirasın durduğunu anlamış oluyoruz. Belki de bütün bu teorik tartışmalardan sonra uygulama safhası Zemahşeri'ye nasip olmuştur.

2.5.1.6.2. Keşşâf'ın Tefsire Getirdiği Yenilik

Yukarıda Zemahşeri öncesi dönemde ciddi bir dilbilimsel faaliyet yaşandığını ve Keşşâf'ın yazılmasına imkân verecek yeterli bir ilmi birikimin bulunduğunu görmüş olduk. Bu durum, Keşşâf'ın tefsir tarihine getirdiği ivme ve etkiyi gölgeleyecek bir durum arzetmez. Zira hiçbir eser kendi kendine bağımsız bir şekilde vuku bulmaz. Bu nedenle kendinden önceki birikimden etkilenir. Zaten eseri özgün ve değerli kılan, müellifin elde ettiği birikimlerle yeni bakış açıları ortaya koyabilmesidir. Dolayısıyla Keşşâf'ın kendinden önceki ilmi mirastan etkilenmiş olması onun tefsire yenilik getirmediği anlamına gelmez. Nitekim Mutezile âlimleri baştan itibaren, öncelikle Kur'an olmak üzere, dini nasları anlamada kendi zaviyelerinden dirayet tarikını kullanmışlardır. Onların tefsirde akla ve dil ilimlerine meftun olduklarını, bütün maharetlerini bu iki umde üzerine kurduklarını bununla da iftihar ettiklerini biliyoruz. Zemahşeri'de de aynı bakış açısı hâkimdir. Yukarıda yer verdiğimiz Keşşâf mukaddimesindeki ifadelerde bu tavır açıkça görülmektedir. Nitekim Keşşâf'ın yazılmasında rol oynayan temel saiklerden biri “kelam ilmini ve Arapça'yı kendilerinde cem eden” mutezile bağlılarının ısrarları olmuştur. Keşşâf sahibine göre kişi hangi ilimde ilerlemişse ilerlesin meâni ve bedîî ilimlerinden mahrum olduğu sürece Kur'an ayetlerinin inceliklerine nüfuz edemeyecektir.¹⁴⁹ Bu ilimler Zemahşeri'ye göre Kur'an'ın manaları üzerindeki örtüyü çekip alan ve mana pırıltılarını gözler önüne seren bir fonksiyon üstlenmektedir.

Arapça'ya hayatını adayan Zemahşeri gibi bir şahsiyetin kendine gelinceye kadar serdedilmiş olan ve hayli birikim oluşturan lafız-mana problemlerinden habersiz olduğu düşünülemez. Zemahşeri de çağına ulaşan ilmi birikimden istifade etmiş bununla

¹⁴⁸ Ahmet Coşkun, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belağat İlminin Önemi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I-III*, İstanbul: Ensar, 2002, ss.269-283.

beraber elde ettiği bilgiyi Kur'an mesajının inceliklerini yakalamada ustalıkla kullanabilmiş bir şahsiyettir. O kendinden önceki lafız-mana teorilerinden beslenerek Kur'an sahasına inmiş, söz konusu görüşleri Kur'an tefsirine uygulamıştır.¹⁵⁰ Bu yönüyle Tefsir tarihinde yeni bir çağır açtığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Gerçekten de Keşşâf Tefsiri'ni inceleyen, Zemahşeri'nin Kur'an kelimelerini ve bu kelimelerin oluşturduğu cümleleri gerek müfred ve gerekse terkip açısından ince ince tahlil ettiğini, enterasan inceliklere ve nüktelere ulaştığını görür. Hatta o, zaman zaman yakaladığı incelikli manalara ve nüktelere ancak meâni ve beyan ilmini bilmekle ulaşmanın mümkün olacağını vurgular. Gâfir suresi yedinci ayetin tevilinde zikrettiği nükte için müfessir Fahreddin Razi şöyle der: "Allah Keşşâf sahibine rahmet etsin, eğer kitabında bu nükteden başka bir şey bulunmasaydı yine kendisine iftihar ve şeref vesilesi olmaya kifâyet ederdi."¹⁵¹

Onun yaptığı işteki vukufiyeti, müsteşrik Goldziher'e şu tespitleri yaptırır:

Kur'an nazımının i'caz ve belâgatını ortaya koyma konusunda Zemahşeri ayarında çaba sarfeden müfessir gelmemiştir... Ayetin bütününü oluşturan her parçayı bir söz sanatı uzmanına yaraşır bir titizlikle didik didik eder, parçalar arasındaki bağlantı ve ilişkiyi mükemmel bir üslupla fikir kalıbına dökerek hüküm çıkarır.¹⁵²

Keşşâf Tefsiri öncesinde Kur'an'ı baştan sona bu minval üzere tefsir eden bir başka tefsire sahip değiliz. Suyuti'nin değışiyle o, Kur'an tefsirinde uygulamaya koyduğu benzersiz yöntemle "bu sahanın sultanı"dır ve bu yüzden tefsiri şarkın ve garbın en uç noktalarına kadar gitmiştir.¹⁵³ Mutezili ekolün önde gelen âlimlerinin hacimli tefsirler yazdıkları belirtiliyorsa da bunların hemen hepsinin kayıp olması Keşşâf Tefsiri'nin kıymetini takdir etmemizi engellemez. Aslında durum ehl-i sünnet cenahı açısından da aynı sayılabilir. Zira ehl-i sünnet kitabiyatında Keşşâf öncesi yazılan tefsirlerde rivayet tarikinin ağırlığı görülür. Kur'an'ın muciz bir kelim olduğu tartışmasız kabul edilse de mesaisini Kur'an'ın bu yönüne kullanan müstakil bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. Onun için Keşşâf Tefsiri tanımlanırken "daha önce benzeri yazılmamıştı" kaydı

¹⁴⁹ Zemahşeri, *Keşşâf Mukaddimesi*, s.96.

¹⁵⁰ Ahmet Coşkun, *agm*, s.275; Hulisi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, c.5, İstanbul: 1992, s.382.

¹⁵¹ Râzi, *Mefâtihi'l-Ğayb*, XXVII, 34.

¹⁵² Goldziher, *age*, ss.145-146.

¹⁵³ Suyutiden naklen bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1476.

düşölmektedir.¹⁵⁴ Zehebi, Keşşâf'ı Kur'an belâğatının sırlarını bize açan, i'caz yönlerini ve lafızlardaki mana inceliklerini gösteren "ilk kitap" diye nitelemektedir.¹⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen'in şu ifadeleri de Keşşâf'ın tefsirdeki yerini takdir ve tespit etmesi bakımından yerindedir:

Zemahşeri, tefsir sahasında büyük bir inkılâp vücudâ getirmiş, la yemût bir şöhret kazanmıştır. Evvelce müfessirlerin hemen kısmı azamı yalnız rivayet tarikını takip ediyor, ayetlerin manalarını teminde, mebanisini teşyide, hükümlerini tenbihte çalışıyorlardı. Dirayet tarikına ikinci derecede ehemmiyet veriyor veya bu ciheti bilküllüye ihmal ediyorlardı... Zemahşeri'nin tefsiri kendi zamanına kadar misli yazılmamış, yeni bir tarzda vücudâ getirilmiştir.¹⁵⁶

Bu manada kendi ifadesiyle Keşşâf'ı methettiğı şu dörtlük mübalağa yollu da olsa bir hakikate işaret eder¹⁵⁷:

إن التفاسیر فی الدنیا بلا عدد

ولیس فیها لعمری مثل کشافی

إن كنت تبغی الهدی فالزم قراءته

فالجہل کالداء والكشاف کا الشافی

Nice tefsirler var dünyada

Benzemez hiç biri Keşşâfa

Hidayet istersen hemen başla okumaya

Cehalet benzer maraza, Keşşâf da şifaya

Anlaşılan Keşşâf sahibi, tefsirinde ortaya koyduğu yaklaşımın ehemmiyetinin ve tefsire yeni bir ivme kattığının farkındadır. Keşşâf'tan sonra yazdığı bir risalesindeki ifadeleri bu farkındalığın bir göstergesidir.

¹⁵⁴ İbn Hallikan, *age*, V, 168.

¹⁵⁵ Zehebi, *age*, I, 449.

¹⁵⁶ Bilmen, *age*, II, ss.467-468.

¹⁵⁷ Suyuti, *age*, II, 280.

Belağat kovanını dolduran halis Arapların, hiçbir eser bırakmadan gidişinden sonra bu ilimden geriye ancak nokta kadar malumat kaldı... Ölü nasıl kefen içine konduysa bu ilim de öylece unutulmuşluk kisvesine sarıldı. Eğer Allah, çaba ve himmetlerimi bu ilim uğruna tüketmeyi bana nasip etmeseydi –ki gençliğimi bu yolda harcadım, kendimi ona vakfettim ve hayatım bu ilmin incelikleri üzerine imal-i fikirle geçti- bu ilme dair kimseden bir fısıltı bile duyamaz, ona dair tek kelime eden bir kimse ile bile karşılaşmazdın...¹⁵⁸

Hiç şüphesiz müellif, bu satırlarda Keşşâf'ta ortaya koyduğu yaklaşımlara işaret etmektedir. Tefsirde dirayet tarikının kullanıldığı Keşşâf Tefsiri'nin bariz vasfı, i'câzın Kur'an nazmında tahakkuk ettiğinden hareketle onun eşsiz belağat ve fesahat özelliklerini ortaya koymuş olmasıdır. Müellif, meani ve beyan ilminin teorik konularını üstün bir gayretle Kur'an'la buluşturarak tefsire yeni bir soluk getirmiştir.

2.5.1.6.3. Ehl-i Sünnetin Keşşâf'a Bakışı

Zemahşeri'nin, mutezile mezhebinin sıkı savunucularından biri olduğuna daha önce değinmiştik. O tefsirinde hemen her vesileyle mezhebi görüşlerini serdetmenin yolunu aramaktadır. Elbetteki bir müellifin yazdığı eserine mezhebi eğiliminin yansıması kaçınılmaz bir durumdur. Hemen hiçbir eser bundan uzak değildir. Ancak ileride ayrıca ele alacağımız üzere Keşşâf sahibi bu konuda gerçekten aşırı gitmiş, zaman zaman da muhaliflerini istihfaf eden tavır ve edaya bürünmüştür. Böyle olunca tarihsel süreçte Keşşâf'a ve müellifi Zemahşeri'ye karşı muhalefet de eksik olmamıştır. Belki de tefsir tarihinde hakkında övgünün ve yerginin böylesine ifade edildiği ikinci bir şahıs ya da eser yoktur. Müellifin mezhebi taassubu ona karşı sert muhalefete yol açarken Kur'an deryasına dalıp çıkardığı belağat incileri ise takdir ve övgülere mazhar olmuştur. Bu bakımdan ehl-i sünnet tarafında Keşşâf tefsirine karşı iki temel yaklaşım ortaya konduğunu söyleyebiliriz.

2.5.1.6.3.1 Mutlak Red Edenler

Onun itizali görüşlere karşı derin tutkusu, muhaliflerini karalamaları ve sataşmaları kendisine karşı aynı ölçüde sert ve tavizsiz bir tutumun oluşmasına sebep olmuştur. olmuştur. Bu yüzden ehl-i sünnet çevresinde okuyucuyu ve talebeyi Keşşâf Tefsiri'nden

¹⁵⁸ Zemahşeri, *İ'câzu Sûreti'l-Kevser*, (thk. Hamid el-Haffâf), Beyrut: Dâru'l-Belâğa, 1991.

uzak durmaya çağıran hatta Keşşâf'ı okumayı câiz görmeyen görüşler dile getirilmiştir. İbn Teymiyye Keşşâf Tefsiri'ni batıl tefsirlerden addetmektedir.¹⁵⁹ Buhari şarihlerinden Muhammed b. Cemre (v.699/1300), âlimlerin bazı konularda yanlış yaptıklarından bahsederken sözü Keşşâf'a karşı gösterilen toleransa getirerek şunları söyler:

Âlimlerden bir kısmı Zemahşeri'nin tefsirinin okunabileceği kanaatini taşıyorlar. Hatta Keşşâf'ı İbn Atiyye gibi önde gelen müfessirlerin eserlerine tercih ediyorlar ve saygıdan onu "el-Keşşâf" diye tesmiye ediyorlar. Keşşâfı okuyacak kişinin, onun hilelerini bilse bile, ona bakması helal değildir. Çünkü onu okuyan kimse gaflete düşmekten emin olamaz ve hiç farkına varmadan bu hileler onun önüne geçer. Yahut da bu yaklaşım cahilleri ona saygı duymaya götürür. Yine mezkûr kitap, mercûhu râcihe takdim eder. Bir (ehl-i sünnet) âliminin bir mutezileye tabi olmaya tenezzül etmemesi gerekir. Peygamberimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Münafığa 'seyyid' demeyin. Şüphesiz ki Allah (c.c) buna kızar." Bu kitabın hilelerini bilmeyene de onu okumak helal değildir. Çünkü bilmeden mutezili görüşleri benimser. Sonra da katıksız bir mutezili olur.¹⁶⁰

et-Tâcüssübûkî (v.771/1370) de babasından bu kanaati destekleyici bir anekdot anlatır. Anlattığına göre babası Keşşâf tefsirini okutmaktayken Tekvir suresi 19. ayetin tefsirine gelince okumayı bırakmıştır. Akabinde de pek çok fayda ve eşsiz nükteler taşımasına rağmen "Keşşâf Okutmaktan Kaçınmanın Sebebi" adında bir yazı kaleme almıştır.¹⁶¹

Görüldüğü gibi bu satırlar hiçbir kayıt koymaksızın Keşşâf Tefsiri'ni okumanın caiz olmayacağını ifade etmektedir. Bu kanaate göre Keşşâf tefsirinde yer alan gizli açık itizali görüşler ve bazı cür'etkar ifadeler, bilgili ya da bilgisiz herkes için tehlike oluşturmaktadır. Ancak biz Zemahşeri'nin mezhebi taassubunu nasıl doğru bulmuyorsak onu okumayı haram addedecek yaklaşımları da mübalağalı buluyoruz. Bu tavrın iletişim araç ve imkânlarının sınırlı olduğu tarihlerde belli oranda uygulama imkânı olabilir. Ancak bugün her türlü bilginin sınır tanımaksızın paylaşılabildiği dünyamızda bu anlayışın pek geçerliliğinin olmadığını ifade etmek gerekir. Ayrıca bu tür kesin yasaklamalar bazı insanlarda daha çok merak uyandırmak suretiyle farklı tesirlere yol açabilir. Bu sebeple Keşşâf'taki itizali vechenin onun güzelliklerini

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime Fî Usûli't-Tefsîr*, s.108.

¹⁶⁰ İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 8.

¹⁶¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, (Muhakkik Mukaddimesinde), I, 27.

görmemize engel olmaması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim şimdi değineceğimiz üzere Keşşâf Tefsiri karşısında ehl-i sünnet tepkileri hep böyle mutlak red zemininde seyretmemiş, ona karşı şartlı ve de mutedil yaklaşanlar da olmuştur.

2.5.1.6.3.2. Şartlı Yaklaşanlar

Ehl-i sünnet çizgisinde ağırlıklı olarak bu yaklaşım sergilenmiştir. Onun itizali görüşlerindeki aşırılığına rağmen Kur'an belâğatına dair ortaya koyduğu görüşler takdirle karşılanmış ve bu yönünden istifade yoluna gidilmiştir. Ancak bu kanaati taşıyanlar da Keşşâf'ın, mutezili yaklaşımları fark etmek için, yeterli ilmi donanıma sahip olduktan sonra okunması gerektiğini vurgulamışlardır. Ehl-i sünnetin bu genel yaklaşımını özetlemesi bakımından İbn Haldun'un şu satırlarını okumak yeterlidir:

Bu fenni (dirâyet) ihtiva eden tefsirlerin en güzeli Harezmi halkından olan Zemahşeri'nin Keşşâf'ıdır. Şayet bu tefsiri mütalaa eden bir kimse sünni mezheplere de vakıf olup, delillere müsteniden onu iyi bir şekilde savunabiliyorsa, şüphe yok ki o bu tefsirdeki aldatıcı açıklamalardan emin olacağından onu mutlaka ganimet bilmelidir.¹⁶²

Keşşâf tefsirine karşı mutedil yaklaşım sergileyen âlimlerden biri de müfessir Ebû Hayyan el-Endelûsî'dir. (v.745/1344) Keşşâf'tan sık sık yararlanan Ebu Hayyan el-Endelûsî Zemahşeri'nin mezhebini savunmak adına yaptığı zorlama bir yorum üzerine şunları söylemektedir: *“Bu adam, her ne kadar Kur'an ilminden bolca nasiplenmiş ve yeni manaları keşf ve beyan kabiliyeti kendisine verilmişse de tefsirinde tenkit edilecek pek çok nokta vardır.”*¹⁶³ İnsaflı bir müminin ağzından dökülen bu satırlar bizim de katıldığımız bir yaklaşım tarzıdır. Mutlak redçi tavır olarak Keşşâf'ın güzelliklerinden mahrum kalmamanın bunun yanında eleştirel noktalarını görmeyi de ihmal etmemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Burada Ebu Hayyan'ın Keşşâf'ın meziyetlerini ve eleştiriye açık noktalarını manzum tarzda kaleme aldığını ifade edelim. Söz konusu şiirinde bazı noktalardan methettiği Zemahşeri'yi diğer taraftan mevzu hadisleri kullanması, önde gelen âlimleri yermesi, veciz yerlerde sözü uzatması, Allah'ın söylemediği şeyleri ayetlere söyletmesi, başkasına ait olan bazı görüşleri kendine nispet etmesi, mezhebi taassup saikiyle kelimelerle oynaması gibi hususları da Keşşâf'ın

¹⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 1029.

eleştirel yönleri olarak sunmaktadır.¹⁶⁴ Vakıa Keşşâf Tefsiri, Osmanlı medreselerinde Beydâvi ve Neseî tefsirlerinin yanında okutulan ders kitapları arasında yer almıştır.¹⁶⁵ Müellifin itizali taassubu bu tefsirin talebelerle buluşturulmasını engellememiştir. Bu durum Osmanlı müfredatını düzenleyen kadroların Keşşâf'ın istifadeye açık bir kitap olarak değerlendirdiklerini, belâğat alanındaki yaklaşımlarından sarf-ı nazar edilmemesi gerektiğini düşündüklerini gösterir.

Öte yandan Keşşâf'ın ehl-i sünnet çevresindeki algılanışından bahsederken, hakkında yazılan reddiye ve haşiyeleri de göz ardı etmemek lazımdır. İlerde Keşşâf üzerine yapılan çalışmalar arasında da anacağımız bu eserlerle, hem Keşşâf'ın eleştireye açık noktaları hem de eşsiz belâğat nükteleri okuyucunun önüne konulmuştur. Bununla birlikte Keşşâf'a en keskin ve ağır eleştirileri getiren şahsiyetlerden biri İbn Müneyyir'dir. İbn Müneyyir (v.683/1284) her ne kadar itizali görüşlerde, lâfzî tekellüflerinde Keşşâf'ın karşısına dikilse de belâğata dair yakaladığı incelikler söz konusu olduğunda hasmını ziyadesiyle övmekten kendini alamamıştır.¹⁶⁶ Yine Keşşâf Tefsiri kendisinden sonraki pek çok sünni tefsirde atıf almış, gâh takdir edilmiş gâh eleştirilmiştir. Keşşâf Tefsiri ehl-i sünnet çevresinde genel olarak yer altında elverişsiz unsurlarla beraber duran kıymetli bir cevher olarak görülmüştür. Bu cevhere ulaşmak için onu sarmalayan diğer taş ve toprak gibi unsurlardan ayırmak icap etmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu böyle düşünmüş, ondaki belâğata dair izahlarını diğer eleştirel yönlerinden çekip alarak değerlendirmiştir. Burada Keşşâf değerlendirmelerine bir katkı olmak üzere bir hususun önemle altını çizmemiz icap etmektedir. Keşşâf denilince akla doğal olarak mutezile gelmektedir. Şüphesiz bu algının oluşmasında müellif Zemahşeri'nin sahip olduğu mezhebi taassubun büyük etkisi vardır. Ancak şu da bir geçek ki, eğer Zemahşeri mutezileden olmasaydı elimizde Kur'an belâğatının inceliklerini, i'caz yönlerini ustalıkla ortaya koyan Keşşâf Tefsiri de olmayacaktı. Belki bugün bir taraftan Kur'an'ın muciz bir kelam olduğunu söylemeye devam edecek ama hala bunun Kur'an tefsirindeki uygulamasından mahrum kalacaktık. Zira onu bu

¹⁶³ Ebu Hayyan el-Endelûsî, *age*, VII, 81

¹⁶⁴ Ebu Hayyan el-Endelûsî, *age*, VII, 81.

¹⁶⁵ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.170.

¹⁶⁶ İbn Müneyyir'in Keşşâf'a yönelttiği bu reddiye bizim de Keşşâf tefsirinin çalışmamızda esas aldığımız Kahire baskısında tefsirle beraber birebir tab edilmiştir. Ayrıca İbn Müneyyir'in söz konusu eseri Fethi Ahmet Polat tarafından "İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler" adıyla incelenmiştir. Bkz. Fethi Ahmet Polat, *age*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

tarika sevkeden en güçlü amil, onun Arapça'ya olan derin sevgi ve muhabbetidir. Bu da onun mutezileden tevarüs ettiği bir hususiyettir. Çünkü mutezile mezhebi bağlıları dil ve belâğat konusuna daima ilgi göstermişlerdir. İşte müellif Zemahşeri bunlara kabiliyet ve zekâsını da katarak Keşşâf'ı yazmıştır. Bu konuyu, son sözü Ömer Nasuhi Bilmen'in enfes ifadeleriyle noktalayalım:

Keşşâf'ın bedr-i münîr kadar nurani olan çehre-i mehâsini ile bu gibi itizal ve mesâili kelefûlbedr mesabesinde birer leke teşkil etmektedir. Bununla beraber tefekkürât ve tettebbüâtın parlak birer tecelligâhı olan esrâr-ı belâğatın en latif bir tercümanı bulunan bu mühim eserden ehl-i ilim için istiğnâ kabil değildir.¹⁶⁷

2.5.1.6.4. Keşşâf'ın Kendisinden Sonraya Etkileri

Yukarıda Keşşâf Tefsiri'nin kendi kulvarında bir ilk olduğunu ve bu anlamda onun tefsir tarihine yeni bir ivme kazandırdığını belirtmiştik. Onun Kur'an nazımının inceliklerini ortaya koymasıyla temayüz eden bu özelliği sonrakilerce de görülmüş ve takdir edilmiştir. Biz Keşşâf tefsirinin, sonraki tefsir yazımına iki açıdan etki ettiğini düşünüyoruz.

Birincisi Kur'an'ın belâğatı ve i'caz bağlamında serdettiği yorumlardan yararlanma şeklindedir. Bazı müelliflerin işaret ettiği üzere ondan sonra gelen müfessirler o olmasaydı dikkat etmeyecekleri pek çok noktada Keşşâf'tan istifade etmişlerdir. Tefsirlerinde Zemahşeri'nin yer verdiği istiârelere, mecazlara ve belâğat müşküllerine yer verdiler ve onun üzerinde durduğu belâğat nüktelerine dayandılar.¹⁶⁸

İkincisi ise söz konusu yorumların bir tefsir yöntemi olarak tekrar denenmesi –belki de tekrarlanma- şeklindedir. Beydâvî, Ebüssuûd ve Nesefî tefsirlerini bunun en güzel örnekleri olarak gösterebiliriz. Şu halde Keşşâf Tefsiri, sonrakiler için yalnızca kaynak değeri olmakla kalmamış aynı zamanda üslup ve tarz bakımından da ona benzer tefsirlerin yazımında örnek teşkil etmiştir. Şunu ifade edelim ki sünni kalemlerden çıkan bu üç tefsir ehl-i sünnet görüşleri çerçevesinde telif edilmiş Keşşâf'a alternatif tefsirler olarak değerlendirilebilir. Diğer bir açıdan ise mutezili bir müellif eliyle de olsa tefsirde açılan bir çığırın devamı olarak da görülebilir. Her iki durumda da Keşşâf'ın sonrakilere

¹⁶⁷ Bilmen, *age*, II, 469.

¹⁶⁸ Zehebi, *age*, s.450; Goldziher, *age*, s.143.

tesirinden bahsetmiş oluruz. Her üç tefsiri de inceleyenler onların Keşşâf'tan ciddi manada yararlandıklarını hatta itizali görüşleri hariç tutulmak kaydıyla Keşşâf'ın birer özeti olduğunu belirtirler.¹⁶⁹ Nitekim Kâdî Beydâvi (v.685/1288) tefsirinin sonunda eserinde akıl sahiplerinin eşsiz yorumlarına dayandığını, ümmetin önde gelen imamlarından özet yaptığını, bozuk ve dalâlete götüren görüşlerden uzak bir telhis olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁰ Beydâvî'nin bu ifadelerinde her ne kadar isim tasrih etmese de Keşşâf ve müellifi Zemahşeri'ye işaret ettiği anlaşılabilmektedir. Bu ifadelerin diğer bir izahı, tefsirin büyük ölçüde Keşşâftaki mutezili görüşlerin ayıklanmak suretiyle yazıldığıdır. Beydâvî, bu tür görüşleri ayırıp terk ettiğini söylese de sonradan Kâdî Beydâvî'nin tefsirinde Keşşâf'ın etkisiyle itizali görüşlere meylettiği, mecaz ve kinayelere dayanarak yaptığı bazı teviller sebebiyle ehl-i sünnet çizgisinden çıktığı söylenmiştir.¹⁷¹

Ebussuûd Efendi (v.982/1574) Kâdî Beydâvi ve Neseî'ye göre çok daha açık bir şekilde Keşşâf'tan yararlandığını ifade etmektedir. Tefsirinin mukaddimesinde daha önce Kur'an-ı Kerim'in i'cazını ve diğer kitaplardan ayırıcı vasfını ortaya koyan çalışmalar yapıldığını ve bunlar içinde Keşşâf ve Beydâvî tefsirinin yegâne olduğunu belirterek şunları ifade eder:

Bu iki tefsir de Kur'an-ı Kerim'in vech-i i'cazının ortaya çıkmasında adeta bir ayna misali büyük başarı kaydetmiştir. Sayfalarında fevkalede güzellikler aksediyor. Satırları sanki bir gerdanlığa dizili incilere yahut gökyüzündeki takımyıldızına benziyor. Geçmiş senelerde bu iki kitabı mütalaa ve müzakere ettiğim zamanlar oldu. Her geçen gün içimden, onların işe yarar incilerini zarif bir kolyeye dizmeyi, eşsiz bölümlerini en şık şekliyle tertip etmeyi yine bunlara hakikat cevherleriyle dolup taştan kitaplardan ilaveler yapmayı ve lutfu Rabbâni ile zihnime doğan fikirlerle de Kur'an nazmının şanına yaraşır bedi bir üslup takip etmeyi içimden geçiriyordum....¹⁷²

¹⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, II, 1481; Ömer Nasuhi Bilmen, *age*, II, s. 469; İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil", DİA, İstanbul: TDV, 1995, XI, 260.

¹⁷⁰ Beydâvi, Tefsir, III, 588.

¹⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvi", DİA, VI, s.100. Ayrıca bkz. Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. ali es-Salihi eş-Şami, *el-İthâf Bi Temyiz-i Mâtebi'a fihî'l-Beydâvi Sahibel-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 000079.

¹⁷² Ebussuûd Efendi, *İrşâdu Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Azîm*, , Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty. I, Mukaddime.

Görüldüğü üzere Ebussuûd Efendi de aslında tefsirinin bir özet mahiyet taşıdığını ve bunda en büyük payın Keşşâf ve onun kaynaklık ettiği Beydâvî tefsiri olduğunu ifade etmektedir. “Envâru’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Tenzîl” üzerine bir çalışma yapan merhum Abdullah Aydemir, müellifin itizali görüşler dışında Keşşâf’tan oldukça fazla nakilde bulunduğunu hatta mevcut matbu nüshadaki mürettip hatalarının Keşşâf’a bakılmak suretiyle düzeltilebildiğini söylemektedir.¹⁷³ Ebussuûd Efendi, bazen aynıyla Keşşâf’tan almış, bazen kelimenin müteradifini kullanmış ve bazen de başka izahlarla birleştirmiştir. Bunları yaparken de Keşşâf’ın adını zikretmemiştir.¹⁷⁴ Bu yaklaşımın Ebussuûd Efendi’nin ilmi yeterliğine gölge düşüreceği kanaatinde değiliz. Çünkü tefsirinin girişinde zaten nasıl bir yol takip edeceğini açıklamış ve bu bağlamda Keşşâf’tan büyük oranda yararlanacağını beyan etmiştir. Gerçekten de hem yaptığı iktibasların çokluğu hem de bunların ehli tarafından görüleceği düşüncesi nedeniyle ayrıca Keşşâf’a atıf yapma ihtiyacı duymamış olabilir.

Müellif Nesefî de (v.710/1310) tefsirinde irap ve kıraat vecihlerini gösteren, ilm-i bediden yararlanacağı bununla beraber bidat ve dalaletten uzak bir tefsir yazmayı murad ettiğini söyler.¹⁷⁵ Bu da onun aslında zımnen Keşşâf’tan yararlandığının göstergesidir. Tefsir Usulü ve Kaynakları adlı eserinde Ali Turgut, Beydâvî ve Nesefî tefsirinin ibare ve metin bakımından birbirine benzediğini, bunun da -hangisinin önce telif edildiği bilinmemekle beraber- birbirlerinden yahut ortak bir kaynaktan yararlandıklarını gösterdiğini belirtmektedir.¹⁷⁶ Ali Turgut’un her nedense adını tasrih etmediği bu ortak kaynak, hiç şüphesiz Keşşâf’tan başkası değildir. Keşşâf Tefsiri ile diğer üç tefsir, karşılıklı olarak okunduğunda Keşşâf’ın lafız ve ibare ayniyeti ve benzerliği de dâhil olmak üzere diğer üçü üzerindeki bariz etkisi görülecektir.

Elbetteki söz konusu müellifler, daha özgün eserler ortaya koyabilirlerdi. Ancak bir yandan Keşşâf’ın bu alandaki vukûfiyet ve cazibesi, bir yandan da mutezili görüşlere karşı savunma oluşturma gayreti, onları bu tür çalışmalara yönlendirmiştir. Haydar el-Herevî (v.830/1426), Keşşâf’ı ondan sonraki tefsirlerle kıyaslarken zımnen aşılammış olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

¹⁷³ Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet Yayınları, 1993, s.107.

¹⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Aydemir, *age*, ss.107-112

¹⁷⁵ Ebulberakât Abdullah Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsiru’n-Nesefî, Mukaddime*, İstanbul: Eda Neşriyat, 1993.

Şüphesiz ki, Keşşâf Tefsiri'nin kıymeti yüksek, şanı yücedir. Önceki ve sonraki âlimlerin eserleri arasında benzeri görülmemiştir. Belağat ustaları göz alıcı ifadelerinin gücünde ve zarif üslubunun güzelliğinde hemfikirdir. ...Tefsirde ondan sonraki hiçbir kitap, hiçbir şeyden hali olmadığı farzedilse bile, Keşşâf'la kıyaslandığında ondaki mezkûr güzellikleri kendinde bulundurmaz...¹⁷⁷

Yukarıda Zemahşeri'nin mutezileden olmasaydı Keşşâf Tefsiri'nin yazılamayacağını belirtmiştik. Bütün bu izahlarımızdan sonra şunu söylememiz mümkündür: Keşşâf yazılmasaydı Beydâvi, Ebussuûd ve Nesefi tefsirleri de büyük ihtimalle olmayacaktı.

2.5.1.6.5. Keşşâf Tefsiri Üzerine Yapılan Çalışmalar

2.5.1.6.5.1. Yazma Eserler

Keşşâf Tefsiri, yazıldığı günden itibaren sünni dünyada ilgi odağı olmuş bir tefsirdir. Kütüphanelerin yazma eserler bölümlerinde yer alan eserler tarihsel süreçte Keşşâf'a nasıl ilgi ve alaka gösterildiğinin kanıtıdır. Biz söz konusu eser ve çalışmaları tek tek sıralamak istemiyoruz. Keşşâf üzerine yapılmış mevcut yazma eserleri genel olarak gruplamak ve bu başlıklar altına girecek yazma eserlere atıfta bulunmak istiyoruz.

a- Keşşâf'ın bir kısmına ya da tümüne şamil haşiye, şerh ve talik türündeki eserler:

Keşşâf üzerine sayıları yüzleri aşan miktarda şerh ve haşiyeye rastlamak mümkündür.¹⁷⁸ Bunlar arasında Seyyid Şerif Cürçani,¹⁷⁹ İbn Kemal Paşa,¹⁸⁰ Sadeddin Taftazani¹⁸¹, Kutbuddin Şirazi¹⁸² gibi ilim dünyasının önemli isimleri de bulunmaktadır. Haşiye ve şerhlerin bir bölümü Keşşâf Tefsiri'nin bütününe şamil olmayıp kısmi niteliktedir.

¹⁷⁶ Ali Turgut, *age*, s.256.

¹⁷⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, (Muhakkiklerin Mukaddimesinde), s.31

¹⁷⁸ Keşşâf üzerine yapılan şerh ve haşiyelere dair geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1475; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, II, 469.

¹⁷⁹ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçani, 816/1413, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, t.y., 157 vr., Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar Bölümü, No: 3557.

¹⁸⁰ İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Haşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*, 180 vr., Süleymaniye Ktp., Carullah Bölümü, No: 000199.

¹⁸¹ Sadedin Mes'ud b. Ömer et-Taftazani, 793/1390, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, Müst:Ebu Bekir b. Ömer, 1405, 287 vr., Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Bölümü, No: 67.

¹⁸² Kutbuddin eş-Şirazi, Mahmut b. Mes'ud b. Muslih el-Farisi, 710/1310, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, t.y., 307 vr., Süleymaniye Ktp., No: 367.

Keşşâf tefsirinin mukaddime kısmı¹⁸³ ile müellifimizin sure başları,¹⁸⁴ müstakil sure¹⁸⁵, bir ya da birkaç sure¹⁸⁶ ve ayete¹⁸⁷ getirdiği yorumların şerhi gibi eserler kısmi türdeki çalışmalardır.

b- Haşiyelere yapılan haşiye ve şerhler.¹⁸⁸

c- Telhis ve ihtisar denilen özetleyici eserler.¹⁸⁹

d- Keşşâftaki müşkil görülen noktaları tavzih eden eserler.¹⁹⁰

e- Reddiye türündeki eserler.¹⁹¹

¹⁸³ Firuzâbâdi, Ebu Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub eş-Şirazi, *Buğyetü'r-Raşşâf Min Hutbeti'l-Keşşâf*, 817/1414, ty., 93 vr., Süleymaniye Ktp, Beşir Ağa Bölümü, No: 31; el-İmadi, Hamid b. Ali, 1171/1758, el-İthâf bi-şerh-i Hutbeti'l-Keşşâf, 47 vr., Süleymaniye Ktp, Esad Efendi Bölümü, No: 243.

¹⁸⁴ Ebussuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadi, 982/1574, *Hâşiye ala Evâili Sureti'l-Feth Mine'l-Keşşâf*, Yazma, ty. 18-21 vr., Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Bölümü, No: 2096; Abdülmümin, *Ta'lika ala Evveli tefsiri Surati'l-Bakara Mine'l-Keşşâf*, 58-67 vr., Süleymaniye Ktp., Raşid Efendi, No: 1046; Cerrahzade Muhammed, *Risale fi İdâhi Kavli'l-Keşşâf "Elif lâm mim" Min Sureti'l-Bakara*, 182-198 vr., Süleymaniye Ktp, Ralid Efendi Bölümü: No: 1046; İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah el-Buhari, *Risale fi İzahı "Elif lam mim" Min Surati'l-Bakara Mine'l-Keşşâf*, 79-108 vr. Süleymaniye ktp, Reşid Efendi Bölümü, No: 1046; el-Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Hanefi, *Ta'lika ala Evâili'l-Keşşâf*, müst. Mahmut b. Muhammed el-Fenârî, t.y, 38 vr., Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 183; Zirekzade Mehmet el-Hüseyni, *Ta'lika li Keşfi Bazı'l-Mevazı Mine'l-Keşşâf fi Evâili Sureti'l-Araf*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 45 Hk 2951/7.

¹⁸⁵ Zekeriya b. Bayram Ankaravi, *Ta'lika ale'l-Keşşâf ala Surati'l-Araf*, Kastamonu İl Halk Ktp., No: 37 Hk 2404.

¹⁸⁶ Atufi, Hayruddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Merzifoni, *Hâşiyetü'l-Atufi ala Cüz'i'n-Nebe Mine'l-Keşşâf*, ty., 196 vr., Süleymaniye Ktp., Yeni Camii Bölümü, No: 144.

¹⁸⁷ Et-Taşkendi, Sultan Muhammed, 980/1572, *Ta'lika ala Tefsîr-i Kavlihi teâla "Hatta İza L" Mine'l-Keşşâf*, 17-21 vr., Süleymaniye ktp., Esad Efendi bölümü, No: 246; ed-Darendevi, Muhammed b. Ömer b. Osman el-hanefi, 1152, *Hâşiye ala Tefsîri'l-Keşşâf fi Kavlihi Teâlâ "Kâle'l-Melüllezine.."*, müst. Seyyid Ahmed Şükrü b. Muhammed, ty., 216-239 vr., Süleymaniye Ktp, Kasidecizade Bölümü, No: 719;

¹⁸⁸ İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, 940/1533, *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-Keşşâf*, Yazma, ty., 180 vr., Süleymaniye Ktp., Carullah Bölümü, No: 199; İbnü'l-Hatib, Muhyiddin Muhammed b. İbrahim, 901, *Hâşiye ala Hâşiyet's-Seyyid ale'l-Keşşâf*, ty., 183 vr., Süleymaniye Ktp., No: 171; Hafidüddin Taftazani, Seyfüddin Ahmed b. Yahya el-Herevi, *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-Keşşâf li't-Taftazani*, ty., 137 vr., Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 261; Taşköprüzade, İsamüddin Ahmed b. Mustafa et-Taşköprü, *Ta'lika ala Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerif ala Tefsîri'l-Keşşâf*, t.y, 171 vr., Süleymaniye Ktp., şehid Ali Paşa Bölümü, No: 315; Kırımı, Ahmed b. Abdullah, *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-keşşâf li's-Seyyid Şerif*, ty., 168 vr., Atıf Efendi Ktp., No: 359; et-Tüsî, Alaüddin Ali b. Ali b. Muhammed, 877/1472, *Havaş ala Havaşi'l-Keşşâf li's-Seyyid*, t.y, Bayezit Devlet Ktp, 15 b-50a vr., No: 697; Mevlanazade, Muhibbuddin Muhammed b. Ahmed el-Hitai, 859/1454, *Hâşiye Hâşiyeti'l-Keşşâf*, t.y, 11b-49a vr., Bayezit Devlet Ktp., No: 2003.

¹⁸⁹ Kutbuddin eş-Şirazi, Muhammed b. Mes'ud b. Muslih el-Farisi, 710/1310, *Takrîbu't-Tefsîr –Telhîsu'l-Keşşâf*, müst. Muhammed b. Muhammed el-Harizm, müst. Muhammed b. Abdulmelik el-Urmevi, ty., 145 vr., Süleymaniye Ktp. Carullah Bölümü, No: 145; Zeynüddin Ebu Cafer Ömer b. Şemsüddin Davud b. Selman, *Telhîsu'l-Keşşâf*, No: 60 MÜ 12.

¹⁹⁰ Ebu Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Kazvini, 745/1344, *el-Keşf An Müşkilâti'l-Keşşâf*, müst. Ahmet Ahi Toy Merzifoni, Yazma, 1467, 467 vr., Süleymaniye Ktp. Amcazade Hüseyin Bölümü No: 67; Fadıl el-Yemeni, İmadüddin Yahya b. Kasım es-San'âni, 750/ 1349, *Tuhfetü'l-Eşrâf fi Keşfi Gâvâmizü'l-Keşşâf*,

f- İtizali noktaları ortaya koyan eserler¹⁹²

g- Keşşaf'ta geçen hadisleri tahrir eden eserler.¹⁹³

h- Keşşaf Tefsirinde istişhad edilen şiirler.¹⁹⁴

2.5.1.6.5.2. Matbu Eserler

a-Ahmed Muhammed el-Havfi, ez-Zemahşeri, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1980.

b-Mustafa es-Sâvi Cüveyni, Menhecü'z-Zemahşeri fi Tefsiri'l-Kur'an ve Beyâni İ'câzih, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.

c-Muhammed Muhammed Ebu Musa, el-Belâğatu'l-Kur'âniyye Fî Tefsîri'z-Zemahşeri, Kahire: Dâru't-Tadamun, 1988.

d- Mustafa es-Savi el-Cüveyni, Kırâe fî Tûrâsi'z-Zemahşerî, İskenederiyye, Münşeatü'l-Meârif, t.y.

e- Ebu Ali Ömer b. Muhammed b.Hamd es-Sekûni, et-Temyîz Limâ Evde'ahü'z-Zemahşerî Mine'l-İ'tizâl fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, (thk. Yusuf Ahmed), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

f- Fehmi Ahmet Polat, İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mutezili Zemahşeri'ye İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri, İstanbul: İz yayıncılık, 2007.

g- Abdülcélil Bilgin, Kur'andaki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşâf'ı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

ty., 185 vr., Süleymaniye Ktp., Carullah Bölümü, No: 220; el-Hemedani, Muhammed b. Hasan, *et-Tavdîh Fî Müşkilâti'l-Keşşâf*, t.y, 249 s., Hacı Selim Ağa Ktp., No: 134.

¹⁹¹ İbnü'l-Müneyyir, Nasiruddin Ahmed b. Muhammed el-İskenderi, *el-İntisâf mine'l-Keşşâf*, 1308, 739 s., Süleymaniye Ktp., Hacı mahmud Efendi Bölümü, No: 15.

¹⁹² et-Tîbi, Şerafüddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah, 743/ 1342, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf An Kınâi'r-Rayb*, Yazma, ty., 252 vr., Süleymaniye Ktp. Carullah Bölümü, No: 214.

¹⁹³ Ebu'l-Fazl İbn Hacer el-Askalani, Şihabüddin Ahmed b. Ali eş-Şafi, Kâfi's-Şâf Min Tahrîr-i Ehâdisi'l-Keşşâf, müst. Muhammed b. Salih Abdülhafız, t.y, 238 vr., Süleymaniye Ktp, Esad Efendi Bölümü, No: 282.

¹⁹⁴ Şebusteri, Muhammed b. Ali b. Ali b. Eyyub, *Şerhu Ebyâti'l-Keşşâf*, müst. Müellif hattı, 109 vr., Süleymaniye ktp., Fatih Bölümü, No: 625; Hızır b. Ataullah b. el-Mevsilî, 1007/1598, *el-İs'âf fî Şerh-i*

h- Ebu Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf Muhammed Zeylaî, (İtina, Sultan b. Fehd b. Tubeyşî), Riyad: Daru İbn Huzeyme, 1414.

2.5.1.6.5.3. Tezler

2.5.1.6.5.3.1. Yüksek Lisans Tezleri

- 1- Halis Ören, Keşşâf ve Nesefî Tefsirlerinde Hz. Musa İle İlgili İsrailiyyât, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., 1988.
- 2- Selman Malkoç, Nuğbetü'r-Raşşâf Min Hutbeti'l-Keşşâf'ın Tahkiki, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., 1990.
- 3- Musa Alp, Zemahşeri'nin Keşşâfında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. 1998.
- 4- Mehmet Altın, Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili (Keşşâf Medarik Örneği), Yüzüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enst. 2008.
- 5- Şule Akman, Keşşâf'ta Mütevatir Olmayan Kıraatler, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., 2010.

2.5.1.6.5.3.2. Doktora Tezleri

- 1- Abdülcelil Bilgin, Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. 2007.
- 2- Enes Erdim, Zemahşeri ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2010.

2.5.2. Zemahşeri'nin Diğer Eserleri

Zemahşeri, ilimle geçen hayatı ve çalışma azmi sayesinde velûd bir müellif olarak pek çok eser kaleme almıştır. İlgi alanlarının genişliğine paralel olarak pek çok dalda eser vermiştir. Kaynaklar günümüze ulaşan ya da ulaşmayan tüm eserlerinin elliden fazla olduğunu ifade etmekte olup eser sayısında tam olarak ittifak etmiş değildirler. Yakut

Şevâhidi'l-Kâdi ve'l-Keşşâf, 1016, 385 vr., Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttâb bölümü, No: 92; İsmail b.

el-Hamevî eserlerinden elli tanesinin ismini vermekte ve zikretmediği daha başka eserlerinin de olduğuna işaret etmektedir.¹⁹⁵ İbn Hallikan, bu eserlerden yirmi sekizinin adını verir.¹⁹⁶ Suyuti on altısını zikreder.¹⁹⁷ Ebu Gudde kırk beş tanesini zikrederken¹⁹⁸ İsmail Cerrahoğlu bu sayıyı altmış beş olarak verir.¹⁹⁹ Hiç şüphesiz bu farklılıklarda müellifin eserlerinin bir kısmının bugün elimizde olmayışı ve muhtelif eserlerden derleniş etkili olmuştur. Bu eserlerin bir kısmı basılarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Bazıları henüz yazma halindedir. Yine bir kısım eserlerin de müteaddid defalar farklı isimlerce neşri gerçekleştirilmiştir. Tab edilmemiş ve günümüze ulaşmamış eserleri için yukarda zikrettiğimiz kaynaklara bakılabilir. Biz burada Zemahşeri'nin matbu eserlerine yer vermek istiyoruz.

1- Kitâbu'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh: Adından da anlaşılacağı üzere coğrafyaya dair bir eserdir. Farklı isimlerce tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir.²⁰⁰

2- el-Fâik Fî Garîbi'l-Hadis: H.516 yılında telif etmiştir. Kahirede 1945 yılında basımı gerçekleştirilmiştir. Zemahşeri'nin hadislerde geçen garip kelimeleri izah eden bu kitabı üzerine ayrıca bir çalışma yapılmış ve neşredilmiştir.²⁰¹

3- el-Mufasssal: Nahve ve iraba dair bir eser olup H.515 yılında telif edilmiştir.²⁰² Eser isim, fiil, harf ve eş anlamlı kelimeler olmak üzere dört kısımdan müteşekkildir. Üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır.²⁰³ Zemahşeri'nin en önemli eserleri arasında gösterilir.²⁰⁴ Zemahşeri bu eseriyle Kur'an'ı doğru anlama çabalarına katkı sunmak istemiştir. Sözlerine kendisini Arap dili âlimlerinden kıldığı için Allah'a hamdle başlayan Zemahşeri, İslami ilimlerde Arap dilini bilmenin gereğine işaret eder. Usul-ü fikhın birçok meselesinin irab bilgisine istinad ettiğini, tefsir kitaplarının Sibeveyh, Ahfeş, Kisâi ve Ferra gibi Basra ve Kufeli âlimlerin görüşleriyle dolu olduğunu ifade

Ali el-Pâçânî, *Şerhu Şi'rin Min Zemahşeri*, Milli Ktp., No: Yz A 5124/25.

¹⁹⁵ Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, V, 2691.

¹⁹⁶ İbn Hallikan, *age*, V, 173

¹⁹⁷ Suyuti, *age*, II, 279.

¹⁹⁸ Ebu Gudde, *age*, s.79.

¹⁹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *age*, I, 318.

²⁰⁰ Zemahşeri, *el-Cibal ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, (thk.Ahmed Abdüttetvab Avad), Kahire: Daru'l-Fazile, t.y; thk. Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

²⁰¹ Reşid Abdurrahman Ubeydi, *ez-Zemahşeri ve Kitâbühü'l-Fâik*, Bağdat: Menşuratü'l-Mecmuatü'l-İlmi, 2001.

²⁰² İbn Hallikan, *age*, V, 168.

²⁰³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, ss.1174-1777.

ederek şunları söyler: “Kur’an konusunda Allah’tan korkmayan ve irab bilgisi olmadan onun teviline cür’et eden kimse yolunu şaşırır ve Allah’ın kelamının beri olduğu iftira ve uydurma sözleri söyler...”²⁰⁵

4- Mukaddimetü’l-Edeb: Esas metni Arapça yazılmış bir lügat kitabıdır. Kitap daha sonra Harzem hükümdarı Atsız’ın talebi üzerine müellif tarafından Harzem diline çevrilmiştir. Ayrıca ülkemizde de farklı isimler söz konusu eser üzerine çalışmışlar ve kültürümüze kazandırmışlardır.²⁰⁶

5- Esâsü’l-Belâğa: Zemahşeri’nin erken dönemde alfabetik dizin gözeterek hazırlamış olduğu lügatıdır. Gerçekten emek mahsulü bir kitaptır. Kitabı kaynaklara müracat etmekten başka Arap coğrafyasına yaptığı seferlerde, yaşayan fasih Arapça kelimelerini tespit ederek bu kitapta zabtetmiş ve ayrıca bunların kullanımlarını vermiştir. Sık sık kelimelerin varsa mecâzi kullanımlarına da işaret etmiştir. Değişik zamanlarda neşredilmiştir.²⁰⁷ Yöntemi ve tertibi itibarıyla eşsiz olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁸

6- el-Enmûzec Fi’n-Nahv: Mufasssalın muhtasarı mahiyetinde küçük bir kitaptır. İlk baskısı Kahire’de yapılan kitabın İstanbul’da tab’ı gerçekleştirilmiştir.²⁰⁹ Zemahşeri’nin nahivci yönünü çalışan Fadıl Salih bu kitabın birçok şerhinin yapıldığını kaydetmektedir.²¹⁰

7- Etvâku’z-Zeheb Fi’l-Mevâizi ve’l-Hutab: Ahlaka dair bir kitap olup nasihat eden bir üslupla bölümler (makaleler) halinde kaleme alınmıştır. İnsanı nefsin kötü hasletlerinden uzaklaşmaya ve güzel ahlakla müzeyyen olmaya davet eder. Ayrıca

²⁰⁴ Ali Özek, *age*, s.59.

²⁰⁵ Zemahşeri, *Mufasssal*, Mukaddime; Eserin çok geniş bir değerlendirmesi için bkz. Fadıl Salih, *age*, ss.102-148.

²⁰⁶ Harezmce Tercümeli Mukaddimetü’l-Edeb, (Hz. Zeki velidi Togan), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1951; Mukaddimetü’l-Edeb, (Hz. Nuri Yüce, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988; Mukaddimetü’l-Edeb ayrıca İshak Hocası Ahmed Efendi tarafından tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır. Bkz. İshak Hocası, *Aksa’l-Ereb fî Tercümeti Mukaddimeti’l-Edeb*, İstanbul: Dâru’t-Tıbbâ’ati’l-Âmire, 1313. Mukaddimetü’l-Edeb’in ayrıca bir değerlendirmesi için bkz. Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, s.220.

²⁰⁷ Zemahşeri, *Esâsü’l-Belâğa*, (thk. Mezid Nuaym & Şevki Maarri), Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998; Ayrıca bkz. (thk. Muhammed Bail Uyun Sud), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998; thk. Muhammed Ahmed Kasım, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005.

²⁰⁸ Esâsü’l-Belâğa’nın diğer lügatlarla mukayesesi, lügatçilikteki yeri ve getirdiği yenilik için bkz., Ali Özek, *age*, s.76; Fadıl Salih es-Samarrai, *ed-Dirâsâtü’n-Nahviyye ve’l-Lügaviyye Inde’z-Zemahşeri*, Amman: Daru Ammar, 2005, s.48.

²⁰⁹ Zemahşeri, *Enmûzec*, Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1323.

²¹⁰ Fadıl Salih es-Samarrai, *age*, s.87.

zamanında halk arasında ve ulema içinde gördüğü yanlışlara dikkat çekerek okuyucunun bunlardan kaçınmasını hedefler. Asıl isminin “en-Nasâihu’s-Sığâr” olduğu ifade edilmiştir.²¹¹ Birçok defa farklı kişilerce neşredilmiş,²¹² Türkçe’ye de çevrilmiştir.²¹³

8- Makâmât: Bu da ahlaka dairdir. Mukaddime kısmında yakalandığı hastalıktan sonra hayatında meydana gelen değişime işaret etmektedir. Kitap bir bakıma onun hayatında yaşadığı bu dönüşümün ve geçmişiyle hesaplaşmasının bir tezahürüdür. Her makâmenin başında “Ey Ebu’l-Kâsım” nidasıyla önce kendi nefesine seslenir. 1982 yılında Beyrutta basılmıştır.²¹⁴

9-Nevâbiğu’l-Kelim: Kitabı Mehâsinü’l-Hüsâm adıyla Türkçeye çevrilmiş ve Osmanlıca olarak basılmıştır.²¹⁵ Yine Ahmed Vasıf tarafından bir çevirisi yapılmıştır.²¹⁶

10- Rabî’u’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahbâr: Kısmen ahlaki olaylar genel olarak da bulut, kar, şimşek, yıldırım, ateş gibi tabii olaylar, sular, denizler, vadiler gibi coğrafi konular olmak üzere çeşitli bahisleri içermektedir. Arapça neşri yapılan eser aynı zamanda Türkçeye’de tercüme edilmiştir.²¹⁷

11- el-Müstaksâ Fî Emsâli’l-Arab: Arapça’daki meselleri konu alan eser 1987 yılında tab edilmiştir.²¹⁸

12- A‘cebü’l-Aceb Fî Şerh-i Lâmiyyeti’l-Arab: İlk baskısı Kahire’de yapılmıştır. Ayrıca dört eser bir arada 1966 yılında Dimeşk’te tab edilmiştir.²¹⁹

²¹¹ Mustafa Sâvî el-Cüveynî, *age*, s.173.

²¹² Zemahşeri, *Etvâkî’z-Zeheb fî’l-Mevâiz ve’l-Hutab*, (thk. Ahmed Abdüttevab Avad), Riyad: Daru’l-Fadile, ty; Muhammed Sevvâs, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1992; Muhammed Said Rafîi, Kahire: Matbaatü’s-Saâde, 1328; Abdülbasit b. es-Seyyid Hasan el-Ünsâ, Beyrut: Matbaatü’l-Edebiyye, 1314.

²¹³ Tercüme-i Etvâkî’z-Zeheb fî’l-Mevâiz ve’l-Hutab, Mehmed Zihni Efendi (çev.), 1290, yy.; Altın Kúpeler (Gülistan Bostan ile birlikte), Rahmi Serin (çev.), İstanbul: Bedir Yayınları, 1978.

²¹⁴ Zemahşeri, *Makâmâtü’z-Zemahşeri*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1982.

²¹⁵ Kitabı Mehâsinü’l-Hüsâm = Tercüme ve Şerh-i Nevâbiğu’l-kelim li’z-Zemahşerî, Yusuf .Ömer b. Abid Hüseyini ibn Ağazade (çev.), İstanbul: Matbaa-i Âmire, t.y; *Nevâbiğu’l-Kelim Tercümesi*, Ali Nazima (çev.), İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303.

²¹⁶ *Nevâbiğu’l-Kelim Tercümesi*, Ahmed Vasıf (çev.), 114 vr., Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü No: 387.

²¹⁷ Zemahşeri, *Rabî’u’l-Ebrâr ve Nusûsü’l-Ahbar* (thk. Abdülemir Ali Mihennâ), Beyrut: Müessesetü’l-Alemi li’l-Matbûât, 1992.

²¹⁸ Zemahşeri, *el-Müstaksâ fî Emsâli’l-Arab*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.

13- Dîvânü’z-Zemahşerî: Zemahşeri’nin şiirlerini havidir. Bu şiirlerde onun hayat serancamını, kişisel özelliklerini, dostlarını, duygu ve düşüncelerini, üzüntü ve sevinçlerini, yolculuklarını vs. bulmak mümkündür. Abdüssettar Dayf tarafından tahkikli neşri yapılmış ayrıca Fatma Yusuf el-Haymi tarafından da şerhli baskısı gerçekleştirilmiştir.²²⁰

14-Rûûsü’l-Mesâil: Fıkha dair bir eserdir. 2007 yılında Beyrut’ta tab edilmiştir.²²¹

15- el-Kıstâs fî İlmi’l-Arûz: Aruz üzerine telif ettiği bu eser 1989 yılında Trablus’ta tab edilmiştir.²²²

16- Şerhu Ebyâti’l-Mufasssal: Zemahşeri’nin beyitlerinde istişad edilen beyitlerin şerhidir.²²³

17- İ‘cazu Sureti’l-Kevser: Kevser suresini i‘caz yönünden ele alan bir eserdir.²²⁴

2.6. KİŞİSEL ÖZELLİKLERİ

2.6.1. İlme Olan Sevgisi

İlim öğrenmek, alanda yetkinlik kesbetmek uzun ve zorlu bir süreçtir. Şüphesiz ki bu yola giren kişi, maksada ulaşabilmek için ilim sevgisi ve ciddiyeti ile dolu olmalıdır. Ancak bazı âlimlerde ilme ve öğrenmeye karşı sevgi, aşk ve tutku derecesine varmıştır. Bu sayede ilmi alanda herkese nasip olmayacak payelere nail olmuşlar, bir değil birden fazla alanda kabiliyet ve maharet elde etmişlerdir. Zira bu uğurda maddi ve manevi açıdan büyük fedakârlık göstermekten hiç çekinmemişlerdir. Biyografi kitapları bazen akıl sınırlarını zorlayan fedakârlık örneklerini anlatır. İletişim ve ulaşım şartlarının bugünle kıyaslanamayacağı dönemlerde bazen bir harf bazen de bir kelime uğruna

²¹⁹ Zemahşeri, *Acebü’l-Aceb fî Şerh-i Lâmiyyeti’l-Arab*, Kahire: yy, 1910; *el-Lâmiyyetân: Lamiyyetü’l-Arab: eş-Şenferi; Lamiyyetü’l-Acem: et-Tuğrai min Şürûhi Zemahşeri, es-Safedî* (Hz. Abdülmuin el-Melluhî), Dimeşk: Vizâratü’s-Sekâfe, 1966

²²⁰ Bkz. *Dîvanü’z-Zemahşeri* (thk. Abdüssettar Dayf), Kahire: Müessesetü’l-Muhtar, Kahire, 2004; *Divanü Cârillâh ez-Zemahşerî*, (şerh. Fatma Yusuf el-Haymi), Beyrut: Dârı Sadr, 2008.

²²¹ Zemahşeri, *Rûûsü’l-Mesâil*, (thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut: 2007.

²²² Zemahşeri, *el-Kıstâs fî İlmi’l-Arûz*, (thk. Fahreddin Kabave), Beyrut: 1989.

²²³ Zemahşeri, *Şerhu Ebyâti’l-Mufasssal*, (thk. Muhammed Nur Ramazan Yusuf), Trablus: Külliyyetü’d-Daveti’l-İslamiyye, 1999.

²²⁴ Zemahşeri, *İ‘cazu Surati’l-Kevser*, (thk. Hamid Haffâf), Beyrut: Dâru’l-Belâğa, 1991.

katlanılan zorluklar, katedilen mesafeler, gurbet ellerde yaşananlar okuyanı hayrete düşürmektedir.²²⁵ “Sen kendini bütünüyle ilme vermezsen, ilim sana hiçbir şeyini vermez.”, “Rihle yapmayanın ilmine güvenilmez.”, “Bağını ve dükkânını bozmayan ilme nail olamaz.” sözleri bu ilim âşıklarının hayat felsefelerini özetlemektedir.

İşte müellifimiz Zemahşeri de ilme tutku derecesinde bağlı olan bir âlimdi. Zaten tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili üzerine telif ettiği onlarca eser onun nasıl ilim aşığı bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Hayatını ilme vakfetmiş ve hiç evlenmemiştir. Kitaplarını sevgili, eserlerini ise çocukları gibi görmüştür. Onun bu özelliğine ayrıca değineceğiz.

Harzem diyarında hayata gözlerini açan Zemahşeri, Buhara, Horasan, Bağdat, Şam, Mekke, Hemedân gibi geniş bir coğrafi bölgeyi dolaşmıştır. Buralardaki önde gelen âlimlerle buluşmuş, onlardan ders almıştır. Öğrenmenin yaşla sınırlı olamayacağını düşünen Zemahşeri, her yaşta ilim talibi olunabileceğini bizzat göstermiştir. Daha önce de değindiğimiz üzere kaynaklar onun H.533 yılında Bağdat’ta Ebû Mansur el-Cevâlikî’den ders okuduğunu kaydetmektedir.²²⁶ Bu sırada yaşının altmış altı olması gerekir. O sırada Zemahşeri, ilmi şöhreti afakı sarmış bir üstattı. Birçok talebesi vardı. Bu ondaki ilim aşkının açık göstergesidir. Şu dizelerinde ilim öğrenirken duyduğu haz ve mutluluğu tasvir eder²²⁷:

إذا التصقت بالبحث في العلم ركبتني بركبة تحرير علي الجد دأب
فإن دام لي عون الإله علي الذي أعانيه من فضل وبر و آداب
وإن نظرت عيني علي الود والصفاء مع البر والتقوي نواظر أحباب
فقل لملوك الأرض: يلهوا ويلعبوا فذلك لهوي ما حبيبت وتلعابي

Dizim, ilmi konuda değdiği vakit,

Bir üstadın dizine, tüm benliğimi ona veririm

Eğer Allah’ın yardımı kesilmezse benim için

²²⁵ Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Abdulfettah Ebu Gudde, *Safahât Min Sabri’l-Ulemâ Alâ Şedâidi’l-İlmi ve’t-Tahsil*, Beyrut: Mektebü’l-Matbuati’l-İslamiyye, 2005.

²²⁶ Ebu Gudde, *el-Ulemâ’ul-Uzzâb*, s.73.

Fazilet, iyilik ve edep konularında yardım ettiğim kişiye karşı

Eğer göz göze gelirim sevgi, safa

İyilik ve takva ile dostlarımla

Söyle o zaman yeryüzü sultanlarına: Eğlensinler ve oynasınlar

İşte bu da benim hiç utanmadığım eğlencem ve oyunum

Yine bir başka şirinde de mübalağalı ifadelerle ilmi çaba ve gayretlerinin ne kadar çok olduğunu vurgular²²⁸:

خلق الطباق السبع عالية لكن علت فوقها هممي

Yedi kat sema yüksekçe yaratıldı

Fakat benim gayretim ondan daha yukardadır

Zemahşeri için ilim dünya nimetlerinin en değerlisidir. Dolayısıyla, âlimler de ilmin bu şerefinden pay sahibi olurlar. Onlar ilim sayesinde Allah'ın birçok kulundan üstündür. Neml suresinde gelen “Andolsun ki, biz Davud’a ve Süleyman’a ilim verdik. Onlar da ‘Bizi mümin kullarından birçoğuna üstün kılan Allah’a hamdolsun.’ dediler.”²²⁹ meâlindeki ayetin tefsirinde şöyle der: “Ayette ilmin şerefine, ilim sahiplerinin başkalarından önde geldiğine, nimetlerin en değerlisinin ve nasiplerin en bereketlisinin ilim olduğuna delil vardır.”²³⁰

İşte Zemahşeri, ilk defa aile ocağında kalbine düşen ilim aşkını hayatının sonuna kadar korumuştur. İlim yolunda ortaya koyduğu bu istek ve gayretleri, bugün dahi değerini muhafaza edecek eserler kaleme almasına yardımcı olmuştur.

2.6.2. Evlenmemesi

Kur'an'ı Kerim, insan nevinin bir erkek ve bir dişi den yaratıldığını²³¹, bunların birbirini tamamlayan iki unsurun birer parçası olduklarını²³² ve birlikteliklerinin huzura ermenin

²²⁷ Zemahşeri, *Divan*, s.585.

²²⁸ Zemahşeri, *Divan*, s.410.

²²⁹ 27 Neml 15.

²³⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 435.

vesilesi olduğunu²³³ ifade etmektedir. Ancak bu birlikteliğin yegâne meşru aracının da evlilik olduğunu vurgulamakta ve nikâhsız beraberliklere müsaade etmemektedir. Çünkü neslin ve cemiyet hayatının selameti, manevi değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi bu fitri duygunun meşru zeminde ifade bulmasıyla mümkündür. İşte burada tek tek tatad edemeyeceğimiz pek çok hikmete mebni olarak İslam evliliği önemsemiş, aile kurumunun bekası için kadına ve erkeğe bazı görevler vermiştir. Aynı zamanda toplum içindeki bekârların evlendirilmesine vesile olunmasını da istemiştir.²³⁴ Bu bağlamda ilahi mesajı topluma aktaran tüm peygamberler de evlenip yuva kurarak çocuk sahibi olmuş ve ümmetlerine örnek olmuşlardır.

Hal böyle iken –zahidler bir tarafa- İslam tarihinin sayfaları müfessir, muhaddis, kurrâ, edip, tarihçi vs. ilmiye sınıfından pek çok âlimin evlenmediğini kaydetmektedir.²³⁵ Şüphesiz ki bu şahsiyetlerin evlenmemelerinin altında yatan en önemli saik ‘ilim’dir. İlim aşkıyla yanıp tutuşmaları, uzun yıllar rihleden rihleye koşmaları, gece gündüz kendilerini ilme adanmaları onların evlenmelerine engel olmuştur. Onların böylesine önemli bir Kur’an emrini ve sünnet-i seniyyeyi terk etmeleri tartışmaya açıktır. Öte yandan hemen tüm anlarını ilim uğruna harcayan bir çalışma yoğunluğu içinde evlilik hukukunun layığıyla yerine getirilemeyeceği de aşikârdır. Zira aile hayatı kişiye yeme, içme, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçların sağlanması konusunda fazladan sorumluluklar yüklemektedir. Bu durum da ister istemez öğrenme sürecini belli oranda inkıtaya uğratmaktadır. Bazı âlimler evliliğin önceki ilmi hayatlarında yol açtığı yavaşlama ve inkıtaya işaret etmişlerdir. Şafi’î fakih Ebu Bekir en-Neysâbü’rî (v.324) bir seferinde muhatabına şunları söylemiştir:

Tam kırk sene uyumaksızın geceleri kaim olan, her gününü cüzi miktar yiyeceklerle geçiren, yatsı namazının abdestiyle sabah namazını kılan kimseyi bilir misin? İşte o benim. Tüm bunlar Abdurrahman’ın annesini tanımadan önceydi. Şimdi beni evlendirene ben ne diyeyim!? Sonra ilave etti: O kişi de ancak benim iyiliğimi istemiştir.²³⁶

²³¹ 4 Nisa 1.

²³² 2 Bakara 187.

²³³ 30 Rum 21.

²³⁴ 24 Nur 32.

²³⁵ Geniş bilgi için bkz. Abdulfettah Ebû Gudde, *el-Ulemâü'l-Uzzâb ellezîne Âseru'l-ilme Ale'z-Zevâc*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1982.

²³⁶ Bkz. Abdulfettah Ebû Gudde, *age*, s.14.

Bazı âlimler de söz konusu realiteden hareketle öğrenme sürecinde -imkân nispetinde- evliliğin ertelenmesini istemişler, bazıları da aile hayatının faydaları yanında ilmi hayata getireceği muhtemel zorluklara işaret ederek ilim talibini tedbirli davranmaya davet etmişlerdir. Örneğin İbn Kayyım (v.597/1200) Saydu'l-Hatır adlı kıymetli eserinde “Talebenin, mümkün mertebe, evliliğe karşı sabırlı davranmasını tercih ederim. Nitekim Ahmed b. Hanbel kırk yaşını tamamlayıncaya kadar evlenmemiştii.” demektedir.²³⁷ İmam Gazzâli (v.505) de eserinde evliliğin yararlarına temas ettikten sonra bazı olumsuz noktalara da işaret ederek aile hayatının kişiyi tamamen Allah’tan alı koymasını evliliğin afetlerinden saymıştır.²³⁸

İşte ilim aşkıyla yanıp tutuşan müellifimiz Zemahşeri de hayatında hiç evlenmeyen âlimler arasındadır. “el-Fâik Fî Garîbi'l-Ehâdis” adlı eserinde “Çocuk, cimrilik, cahillik, korku ve hüznün sebebidir.” şeklindeki hadise yer vererek şu yorumda bulunur:

Çocuk mal bırakma duygusuyla babayı cimriliğe, ilim öğrenmekten alıkoyarak cahillığe, öldüğünde kimsesiz kalacağı düşüncesiyle korkuya sevkeder. Yine onun bazı durum ve halleri karşısında da üzölür.

Her ne kadar gerek hadis metni gerekse Zemahşeri’nin hadise getirdiği yorum, evliliği mutlak anlamda olumsuz kılmıyorsa da onun söz konusu muhtemel noktaları kendine birer dayanak ve miyar edindiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim kendisi şiirlerinde bekârlığı tercihi ile ilgili olarak bazı gerekçeler sunmaktadır. Öne sürdüğü bu gerekçelerin bir kısmı ahlaki bir kısmı ise ilmi nedenlere dayanmaktadır. Doğrusu ilmin dışında ortaya koyduğu bazı gerekçeler çok ilginç olup son derece eleştiriye açıktır. Nitekim bir şiirinde Zemahşeri, çocukların hal ve hareketlerine inceleyici gözle baktığını ve içlerinde neredeyse ebeveynini toplum içinde utandırmayanını bulamadığını belirtmektedir. Baba olarak çağrılmak için can atarken çocuğun gayrı ahlaki davranışları yüzünden mutsuz bir baba gördüğünü, onun için izzetli bir hayat umarken bedbaht olduğunu bu yüzden de kendisinin mesîhî bir hayat tarzını tercih ettiğini, böyle yapmakla da güzel bir yol tuttuğunu ifade etmektedir.²³⁹

تصفحت أولاد الرجال فلم أكد أصادف من لا يفضح الأم والأبا

²³⁷ Ebu'l-Ferec, İbn Kayyım el-Cevzî, *Saydu'l-Hâtır*, Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2003, s.179.

²³⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Ahmed Sedaroğlu (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, ty, II, 88.

²³⁹ Zemahşeri, *Divan*, s.170.

رأيت أبا يشقي لتربية ابنه ويسعي لكي يدعي مكيسا ومنجبا
أراد به النشأ الأعز فما دري أيوليه حجرا أم يعليه منكبا
أخو شقوة ما زال مركب طفله فأصبح ذاك الطفل للشر مركبا
لذلك تركت النسل واخترت سيرة مسيحية أحسن بذاك مذهبا

Çevremdeki çocukları inceledim

Neredeyse anne-babasını rezil etmeyene rastlamadım

Bir baba gördüm ki, çocuğunun ahlakından mutsuz

Oysa baba diye anılmak için gayret ediyor

İzzetli bir hayat murad etmişti evladına

Kucağına mı alsın omzuna mı bilemedi

Çocuğunu taşıdıkça sırtında baba bedbaht

Çocuk da oldu şerrin merkebi

İşte bunun için ben evliliği terk ettim

Mesihi bir hayat seçtim ve ne iyi bir yol tuttum

Çoğu kere akılcı düşünen bir âlim olan Zemahşeri'nin hayırlı evlat sahiplerini aklına getirmemesi dikkat çekicidir. Belki de öne sürdüğü bu gerekçeler, benimsediği 'mesihi hayat' tarzı için makul mazeret bulma gayretinin bir sonucudur. Herkes gelecekte ne olacağını bilmediği böyle muhtemel kaygılarla aile kurmazsa dolayısıyla da hayırlı evlat yetiştirme imkanı oluşmazsa toplumu ıslah görevini kim üstlenecektir?!

Anlaşıldığına göre bekâr olarak yaşaması başkalarınca zaman zaman eleştiri konusu yapılmış kimilerince kınanmıştır. Zemahşeri'nin çevreden gelen tavsiye ve eleştirilerden hatta ileri geri sözlerden iyice bunaldığı görülmektedir. Bu insanlara yukarıdaki gerekçelerin hemen aynıyla ve de sert bir dille cevap veren Zemahşeri, amacına hizmet etmeyip zarara yol açan her davranışı terk etmenin evla olduğunu ifade etmektedir. O

evliliğin doğuracağı zararın getireceği faydalardan daha çok olduğunu düşünmekte ve İslam'ın evlilik üzerine bina ettiği hikmetten sarf-ı nazar etmektedir.²⁴⁰:

يموه قومي با لتنصح لومهم	وإن عناء لومهم والتنصح
يلومونني أني نأيت بجانبي	عن النسل ألوي عنه رأسي وأجمح
أتلحون لواما علي النسل أهله	إذا لم يفدك القول فالصمت أصلح
كأنكم لم تسمعوا أن من له	عيال شقي دهره ليس يفلح
قبيح بمثلي والبنون كماأري-	جنود فساد ليس فيي الألف مصلح
تصد لنسل مثلهم إن فعل من	يولد فعال القبايح أقبح
إذا إرتكب اللابن الخليع فضيحة	فذاك لعمرالله للأب أفصح
وكل صنيع ليس للنفع جا لبا	وجر وجوه الضر فالترك أروح

Çevremdekiler iyi niyet ve kınamayla karışık söyleniyorlar

Onların kınamaları da iyi niyetleri de benim için bir yükür

Çocuk sahibi olmayı kınayanı mı ayıplıyorlar!

Eğer söz fayda vermiyorsa susmak daha iyidir

Sanki siz hiç duymadınız

Evlatları olanın bahtsızlığını ve iflah olmadığını

O benim gibisinin ayıbıdır, gördüğüm kadarıyla oğullar da

Fesat ordusudur ve binde biri bile ıslah edici değildir

Böyle nesillere sebep olanın ve

Hep çirkinlik işleyenleri dünyaya getirenin yaptığı ise daha ayıptır

Ahlaksız bir oğlun işlediği rezil bir davranış

²⁴⁰ Zemahşeri, *Divan*, s.168.

Andolsun ki, baba için daha da rezalettir

Bir yarar getirmeyen ve

Zarar getiren her eylemi terk etmek daha güzeldir

O ilginç bir şekilde nesir türünde ortaya koyduğu nasihatnamesinde bile aynı tavrını sürdürmektedir. Eşin hususiyetlerine bağlı olarak evliliğe biraz olsun değer verse de yine de ideal olanın evlenmemek olduğunu ifade eder:

Kadını güzelliğinden dolayı değil iffetinden ötürü nikâhla. Eğer bir kadında iffet ve güzellik bir arada bulunursa bu ideal olanıdır. Fakat bundan daha da mükemmeli asırlarca (usûr) hayat sürsen de bekâr (hasûr) yaşamandır.²⁴¹

Evlilik karşısında böylesine olumsuz bir konum alan Zemahşeri'nin yaptığı bir kıyasla teaddüd-ü zevcât konusuna yaklaşımı ise okuyanı tebessüm ettirecek türdendir:

ما أدري أيهما أشقي؛ أمن يعوم في الأمواج ، أمن يقوم علي الأزواج

Bilemiyorum şu ikisinden hangisi daha bahtsız; denizde dalgalarla boğuşan mı yoksa eşlerini idare etmek durumunda olan mı?²⁴²

Zemahşeri bekârlığı konusuna söz konusu ahlaki gerekçelerden başka ilmi nedenleri de eklemekte, ilimle ve kitaplarla meşgul olmayı evlenmeye yeğ tuttuğunu belirtmektedir. Nazım üslubundan geri kalmayan bir nesrinde şöyle demektedir:

وتسويد بخط الكاتب أملح من توريد بخط الكاعب

Bir müellifin yazdıklarına not düşmek, güzel bir kadının yanağını okşamaktan daha güzeldir.²⁴³

Yine o yazdığı eserleri evlatları gibi değerlendirir ve bu haliyle kendini bir 'baba' gibi düşünür. Biyolojik anlamda bir baba olmasa da yazdığı eserlerle nesillerin zihinlerini bilgiyle doyurmakta, onların ruhlarını beslemektedir. Bu haliyle o, en az kendinden sonra biyolojik anlamda neslini devam ettiren bir baba kadar mutludur. Zemahşeri 'çalışmayı' eserlerinin 'annesi' olarak görür ve adeta ilimle evlendiğini ima eder.

²⁴¹ Zemahşeri, *Atvâku 'z-Zeheb*, yy: Nuhbetü'l-Ahbâr, s.35, 97.söz, h.1304.

²⁴² Zemahşeri, *Nevâbiğu'l-Kelîm*, s.36.

Eserlerini ahlaki olumsuzluklarını ön plana çıkardığı çocuklarla kıyaslar. Nitekim düşüncesinin çocukları olan bu eserler sadakatli ve faziletlidir. Bunlar onun için bir utanç vesilesi değil şeref ve asalet sebebidir. Bu nedenle aralarında kıyas kabul etmez bir fark vardır. O'na göre kendi gibi âlimler, yazdıkları eserlerle tüm çocuklar için birer yönetici durumundadır. Şu dizeler bunları ortaya koymaktadır²⁴⁴:

بنی فاعلم بنا ت فکری حصا نهم أم الدراسة
أبناء صدق ولهم نفوس وصفن با لفضل والنفاسة
حماء عرضي محصنوه في كنف الصون والحراسة
بر صريح بلاعقوق خلق صحيح بلا شكاسة
ما نسل قلبي كنسل صليبي من قاس رد له قياسه
كم بين ذي مسلك طهور وسالك مسلك الخساسة
من ساس أبناءه فإنا لهؤلاء البنين ساسه

Bil ki, benim çocuklarım fikirlerimdir

Onların iffetli annesi çalışmalarımıdır

Onlar benim şerefimi korurlar

Bir bekçi koruması ve bakımı gibi

Bu babaya isyanın bulunmadığı açık bir iyiliktir

Kabalığın olmadığı temiz bir ahlaktır

Ruhumun nesli sulbümün nesline benzemez

Kim bunları kıyaslarsa vursun kıyasa

Nice güzel yol tutanlarla

²⁴³Fâdıl Sâlih Sâmarâtî, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lüğaviyye İnde'z-Zemahşerî*, Amman: Dâru Ammâr, 2005, s.14.

²⁴⁴Ebu Gudde, *el-Ulemâ'u'l-'Uzzâb*, s. 78.

Bayağı yolun yolcusu vardır ki

Çocuklarını yönetirler

Oysa biz bütün bu çocukları yönetmekteyiz.

Bütün bu ifadelerden sonra Zemahşeri'nin çocukların gayr-ı ahlaki davranışlara meylederek anne babasını utandırması ve kendini ilmi çalışmalara adanması gibi gerekçelerle bekârlığı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bunlar tartışmaya ve eleştiriye açık olan gerekçelerdir. Fakat şu da bir gerçek ki onun eş ve çocuk kaygısından uzak kalarak ve diyar diyar dolaşarak kendini ilme adanması bir çok eser telif etmesine imkân vermiştir. Bu eserlerin bir kısmı bin yıla yakın bir zaman geçmesine rağmen ilim erbabı arasında ehemmiyetini korumaktadır. O belki bir baba ol(a)mamış ancak 'velûd' bir müellif olarak geride bıraktığı eserler birer sadaka-i câriye olmuştur.

2.6.3. Bedensel Engeli

Allame Zemahşeri'nin bedensel durumu ile ilgili olarak dikkat çeken özelliklerinden birisi bir ayağının olmayışıdır. Daha önce ailesi ile ilgili bölümde buna değinmiş ve bir rivayete göre Zemahşeri'nin bu durumu annesinden aldığı bir beddua ile ilişkilendirdiğini belirtmiştik. Buna göre bir binekten düşme sonucu kırılan ayağının durumu kötüye gitmiş ve sonunda ayak kesilmek zorunda kalmıştır. Ancak kaynaklarda müellifin söz konusu bedensel engeline dair başkaca sebepler de zikredilmektedir.

Verilen bilgilere göre Zemahşeri, Harzem diyarında yaptığı yolculuklardan birinde yolda yoğun kara ve şiddetli soğuğa yakalanmıştı. Bu yüzden de ayağını kaybetmiştir²⁴⁵ Bu anektodu veren İbn Hallikan ardından şu yorumu yapmaktadır:

Kar ve soğuk, meşrik diyarında özellikle de Harzem'de, çoğu zaman insan uzuvlarına etki eder ve soğuktan insan uzuvları işlevsiz kalır. Bu yüzden aşırı soğuk havalarda uzuvlarını kaybeden pek çok kimseye tanık oldum. Bu duruma vakıf olmayanlar, olanları imkânsız görmesin.²⁴⁶

²⁴⁵ İbn Hallikan, *age*, V, 119.

²⁴⁶ İbn Hallikan, *age*, V, 119.

Suyuti'nin verdiği bilgiye göre ise ayağında bir yara (tümör) çıkınca kesilmiştir.²⁴⁷ Taşköprüzade de (v.968/1561) yukarıdaki seçeneklere ilaveten küçükken çatıdan düştüğünü ve ayağı ciddi şekilde kırılınca kesildiğini nakleder.²⁴⁸

Hangi seçenek söz konusu olursa olsun Zemahşeri bir kaza sonucu ayaklarından birini kaybetmiştir. Olayı annesinin bedduası ile irtibatlandırması hikmet boyutuyla ilgili olup, söz konusu hadiselerden herhangi birini imkânsız kılmamaktadır. Bu yüzden de Zemahşeri ömür boyu sürecek bir bedensel engelle yaşamak durumunda kalmıştır. Ancak o en azından yardım almadan yürümek için kendine ağaçtan mamul takma bir bacak yaptırmıştı.²⁴⁹ Yürürken bu protezin üzerine elbisesini saldığından görenler onun aslında total olduğunu sanıyordu.²⁵⁰

Zemahşeri “Nevâbiğu'l-Kelim” adlı nasihatnamesinde cinas sanatını kullanarak söz konusu bedensel özüne telmihen şöyle demektedir.

كم رأيت من أعرج في درج المعالي أعرج، ومن صحيح القدم ليس له في الخير قدم

Nice topallar gördüm ki yücelik basamaklarının en zirvesine çıkmıştır. Bunun yanında nice ayağı sağlamlar gördüm ki hayır namına tek bir adım bile atmamıştır.²⁵¹

Anlatıldığına göre Zemahşeri, topallığının başkalarınca su-i zanna yol açacak bir sebebe hamledilmemesi için birçok tanığın şahadetini havi bir belgeyi yanında hazır bulundurmaktaydı.²⁵²

2.6.4. İki Zemahşeri: Hayatındaki Dönüşüm

İnsan hayatı ve düşüncesi daima tek düze ilerleyen özellikte değildir. Kişi, hayatının bazı dönemlerinde ciddi değişiklik, dönüşüm ve kırılmalara tanıklık edebilir. Pek çok insanın ruhunda derin etkiler meydana getiren olaylar ve elde edilen tecrübeler hayatın gidişatına yeni bir yön vermiştir. Bu değişim kişinin yaşananları algılamasına göre olumlu ya da olumsuz yönde gelişebilir. Nitekim bazı olaylar kişilerde azim, sabır,

²⁴⁷ Suyuti, *age*, II, 280.

²⁴⁸ Taşköprüzade, *age*, II, 88.

²⁴⁹ İbn Hallikan, *age*, V, 119.

²⁵⁰ Suyuti, *age*, II, 280.

²⁵¹ Bk. Zemahşeri, *Nevâbiğu'l-Kelim*, Ali Nazima (çev.), İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1303, s.20.

²⁵² İbn Hallikan, *age*, V, 254.

tevekkül, ümit, kanaat gibi duyguları harekete geçirirken aynı olaylar kimilerinde ümitsizlik, boş vermişlik hatta isyan duygularını tetiklemektedir.

Müellif Zemahşeri de hayatında ciddi bir dönüşüm yaşayan şahsiyetlerdendir. Bu nedenle onun hayat çizgisini takip edenler, dünya görüşü itibarıyla karşılarına aslında iki ayrı Zemahşeri çıktığını göreceklerdir. Birinci Zemahşeri hayatının yaklaşık kırk yıllık dönemini içine almaktadır. İkinci Zemahşeri ise yetmiş bir yaşında vefat edinceye kadarki hayatının geri kalan kısmını ifade etmektedir.

Zemahşeri'nin hayatının söz konusu ilk devresinde daha çok dünyevi ikbal ve hedefler peşinde koştuğunu görürüz. Kendisi bu dönemde bilgi ve yetenekleriyle övünen hatta başkalarını küçük gören, maddi imkânsızlıklardan şikâyet eden ve buna bağlı olarak da sürekli makam mevki arzusu içinde olan bir şahsiyettir. Bu gaye ile sık sık dönemin Türk sultan ve vezirlerine ulaşmış, onları mübalağalı sıfatlarla metheden şiirler yazmıştır.²⁵³ Özellikle divanı zamanın Melikşah (H.465-485), Sultan Sencer (H.511-522), Atsız ve Nizamülmülk gibi devlet adamlarına yazdığı pek çok methiye ile doludur. İsteğine bir türlü ulaşamayınca da adeta insanına küserek Harzem diyarını terk etmiştir.

Kendisini övdüğü şu mübalağalı ifadeler bu döneme ait Zemahşeri'yi tasvir eder²⁵⁴:

لو لحت من فرسخ لنار غضي لضجت النار من حرارته

لو طار مني شرارة صعدا لاحترق الناس من شرارته

Çılgın bir ateşe bir fersahlık mesafeden söz söylesem

Ateş onun sıcaklığından feryad ederdi

Benden bir kıvılcım uçup yükselse

Tüm insanlar o kıvılcımdan tutuşup yanardı.

ألا تقيسوا بي الجاهلين بعلم المعاني وعلم البيان

أنظم كنظمي وأني يقا س ضرب القيون بضرب القيان

²⁵³ Taşköprüzade, *age*, II, 89.

Beni cahillerle kıyaslamayın

İlmi meâni ve ilm-i bedide

Benim nazmım gibi bir nazım mı var?

Bu (kıyas), demircilerin vuruşu ile şarkıcı kadınların vuruşunu kıyas gibidir²⁵⁵

Bir başka şiirinde sitemli ifadelerle Nizamülmülk'e seslenir. Sahip olduğu yüksek hasletlere ve benzersizliğine rağmen hak ettiği konumda olmadığını, ihmal edildiğini ifade eder. Uzunca yazılan ve insanı biraz da hüzünlendiren bu şiirin bazı bölümleri şöyle²⁵⁶:

خليلي، هل تجدي علي فضائي إذا أنا لم أرفع علي كل جاهل
من الغبن ذو نقص يصيب منازل أخو الفضل محقوق بتلك الأفاضل
كذا الدهر كم شواء فالحلي جيدها وكم جيد حسناء المقلد عاطل
ومما شجاني أن غر مناقبي تغني بها الركبان بين القوافل
وطارت إلي أقصى البلاد قصائدي وسارت مسير النيرات رسائل
ولي في دقيق النحو والنقد منطق إذا قلته لم أبق قولاً لقائل
غني من اللآداب لكنني إذا نظرت فما في الكهف غير الأنامل
فياليتني أصبحت مستغنيا ولم أكن فخر خوارزم رئيس الأفاضل
ويا ليتني مرض صديقي و مسخط عدوي وإني في فهاهة باقل
فلست بفضلي بالغا ولو أننى كقس إباد أو كسحبان وائل
فلا ترض يا صدر الكفاة بأن تري أعالي قوم ألحقوا بأسافل
ولا تجعلوني مثل همزة واصل فيسقطني حذف ولا راء واصل

²⁵⁴ Zemahşeri, *Divan*, s.529.

²⁵⁵ Zemahşeri, *Divan*, s.572.

²⁵⁶ Zemahşeri, *Divan*, s.98.

فكل امرئ أمثاله عددالحصي وهات نظيري في جميع المحافل

Dostum, faziletlerimin bana bir faydası var mı?

Bütün cahillerin üstünde tutulmadığımda

Yetersiz kişinin mevki alması aldatmacadır

Asıl fazilet sahibi bu güzelliklere layıktır

Zaman işte böyle, nice çirkin var ki boynu ziynet içinde

Nice güzelin gerdanı ise bomboş vaziyette,

Beni üzüyor en güzel menkıbelerimin

Kafiler arasında dillendirilmesi

Kasîdelerim, ülkenin en uzak noktasına ulaştı

Risalelerim yıldızlara kadar uzandı

Benim nahvin inceliklerine dair söz söyleme kudretim var

Konuşunca başkasına söyleyecek tek bir söz bırakmam

Belağatca birikimliyim fakat

Avcuma baktığımda ellerim bomboş

Ah keşke variyetli olaydım da

Harzem'in gururu, faziletliğin başı olmayaydım

Keşke dostumu razı edip düşmanımı kızdırsaydım

Oysa ben acizlik içindeyim

Üstün niteliğimle amacıma ulaşmış değilim

Kus b. Said el-İyâdi ya da Sahban b. Vail gibi olsam da

Ey kudretlilerin önde geleni! görmeye razı olma sakın,

Kavmin ileri gelenlerinin sefiller arasına bırakılmasına

Beni vasil hemzesi gibi yapmayın

Sonra beni hazf düşürür, yine Vâsıl'ın râsı gibi de

Her kesin benzerleri çakıl taşları sayısındadır,

Tüm meclisler içinde getir bakalım benim benzerimi

İşte Zemahşeri, ikiye ayırdığımız ömrünün bu ilk kısmını dünyevi talepler uğruna geçirir. Ancak ilerleyen yaşlarında kendisi için ibret olarak telakki edeceği bir hastalığa yakalanacaktır. Makâmât adlı eserinin girişinde belirttiğine göre bu hastalık onu H.512 yılının Recep ayında bulmuştur.²⁵⁷ Müellifimizin H.467 yılında doğduğu düşünülürse kendisi bu sırada kırk beş yalında olmalıdır. O kendisini iyice bitirip tüketen (nâhik) bu hastalığı ikaz (münzir) diye nitelemektedir. İşte bu hastalık onun söz konusu durumunu değiştirmesine sebep olur. Hastalık sırasında Allah'a söz verir; eğer sağlığına kavuşursa bir daha sultanların kapısından içeri adımını atmayacak, yardımcılarına gitmeyecek, onlara methiye düzmeyecek, kendilerinden hediye kabul etmeyecek, adını idareciler katından silip atacaktır.²⁵⁸ Daha önce tattığı bu hazları reddedinceye ve aza kanaat edinceye kadar nefsinin kınayacak, tevekkül ipinden tutacak ve zahitçe bir hayat yaşayacaktır. Salih bir insanın kaçamayacağı hayırlı bir iş kendisini zorunlu kılmadıkça bu kararından asla dönmeyecektir. Ancak Allah yoluna davet eden kıraat, hadis gibi dini konuları ihtiva eden ilimleri okutacaktır. Okutacağı talebe de Allah rızası gözeterek, nefesine dur diyecek, öğrendiği ilmi başkalarıyla rekabetin bir aracı görmeyecek, ünvan peşinde koşmayacaktır.²⁵⁹

Zemahşeri, zımnen ikiye ayırdığı hayatının söz konusu ilk kısmını hak yoldan sapma, rotadan çıkma olarak niteler. O bu şekilde devam ederken Allah kendisini hastalıkla imtihan etmiş ve bu yanlış gidişata dur demiştir. Yakalandığı hastalık onu bedenlen iyice zayıflatmış ancak sonunda şifa bulmuştur. Onun için asıl şifa, hakikati (yakîn) bulmuş olmasıdır. Allah'ın nimetleri sayılamayacak kadar çoktur. Eğer bunların şükrünü eda etmek için eski günlerini oruçla, gecelerini namazla geçirmiş olsaydı bile

²⁵⁷ Zemahşeri, *Makâmât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s.11.

²⁵⁸ Zemahşeri, *Makâmât*, s.11.

²⁵⁹ Zemahşeri, *Makâmât*, s.13.

başaramayacaktı. Bunu yapmaya çalışsa bile, kendi ifadesiyle, Allah'ın nimet denizinin bir damlası altında batıp kaybolacak ve yine o nimet dağlarının en ufak taşında ezilecektir.²⁶⁰

İşte böylece Zemahşeri'nin hayatında yeni bir dönem başlamış olur. Makâmât adlı eserindeki takva, zühd, inâbe, teslimiyet, susma, itaat, istikâmet, kanaat, uzlet, ihlas, ibadet, teheccüd, haşyet vs. konu başlıkları ondaki dönüşümün açık göstergeleridir. Onun bu kitapta nasihatlerine “Ey Ebu'l-Kasım” şeklinde kendi künyesi ile hitap etmesi de ayrıca dikkate değerdir. Böylece nasihate öncelikle kendi nefsinden başlar. Onun şahsında başkaları da nasiplerine düşeni alırlar. Örnek olarak sunacağımız şu satırlar onun öncelikle kendi şahsıyla nasıl yüzleştiğinin açık göstergesidir:

Ey Ebu'l-Kâsım! Sırf seni övsünler ve parmakla göstersonlar diye ömürden geçirdiğin o günlere yazık! Yıllarca kafanı böyle şeyler için yordun. Fakat kendine en küçük faydan bile olmadı. Zannettin ki, bu işleri başaran kişi tüm şeref ve övgülere nail olacak. Güzelliği zahiri güzellikten ibaret gördün. Senin için tek ideal (kemâl) dünyada şöhret olmaktı. Ey gafil! Kâmil kişi diye kime derler bilir misin? Kamil olan kişi hem bildikleriyle amel aden hem de göze görünmeyendir. O, insanlar arasında bilinmez ama Allah katında zikre değer biridir. Yeryüzünde dargındır. Ne bir arka çıkkanı ne de bir yardımcısı vardır. Toplumun ne ileri geleni ne de en sıradanı onu anmaz. ‘Onun farkında mısın?’ diye sorulan kişi, ‘hayır’ der. Ne özel ne de toplu davetlere çağrılmaz. Ancak şu var ki, onun için semada kimseye gizli kalmayan bir şan vardır... Zayıflamaz sağlam bir ‘ip’ vardır. Hiçbir dünyevi araç, onun gücüne ulaşamaz. Öyleyse sen de geç o bildik unvanları ve desinleri. Nefsini ölümler arasında say. Kefenlenmeden önce onu kefenine sar. Defnedilmeden önce de bir zaviyeye defnet. Evinin altına onun için bir kabir yap....²⁶¹

Her ne kadar başlangıçta hareketli ve dünyevi ihtiraslarla dolu bir hayat sürse de gerek doğduğu aile ortamı ve gerekse mezhebi açıdan ‘tasavvufi hayat’ onun yabancı olduğu bir olgu değildir. Belki de hayatının henüz ilk döneminde babasından aşına olduğu bu zahidane hayat böyle bir vesileyle bilinç düzeyine çıkmıştır. Öte yandan önde gelen ilk mutezili âlimler zühde düşkün olduklarını dikkatten uzak tutmamak lazımdır. Örneğin

²⁶⁰ Zemahşeri, *Makâmât*, ss.62-64.

²⁶¹ Zemahşeri, *Makâmât*, ss.207-209.

Bağdat mutezililerine “Nüssâkü Bağdat” denilmekteydi.²⁶² Hatta ünlü mutezili âlim Murdar’a (v.226/840) “Rahibu Mutezile” lakabı takılmıştı. Yine Mutezilenin kurucuları arasında gösterilen Amr b. Ubeyd, Halife Mansur’u ziyaretinde kendisine hediye ettiği on bin dinarı reddetmiştir.²⁶³ Koyu bir mutezili olan ve mezhebi ile gurur duyan Zemahşeri’nin bunlardan habersiz olması düşünülemez. Nitekim daha önce evlenmeme sebeplerini zikrederken ‘mesihi bir hayat’ tercih ettiğine değinmiştik. Şu halde söz konusu hastalık vesilesiyle Zemahşeri’nin aslına rücu ettiğini söylemek yanlış olmaz.

2.6.5. Mezhebi Taassubu

Mezhep olgusu, erken dönemden itibaren Müslümanların gündemine girmiş sosyal, siyasal, kültürel vs. birçok boyutları olan bir gerçekliktir. Öteden beri hemen her âlim, bağlı bulunduğu mezhebin görüş ve yöntemlerini takip etmiş, yazdıkları eserlere de bu bakış açısını belli ölçülerde yansıtmıştır. Aslında bu teorik olarak kaçınılmaz bir durumdur. Bu anlamda hemen hiçbir eserin mezhebi kanaat ve yorumlardan bağımsız yazıldığı iddia edilemez. Şüphesiz İslam, Kur’an ve sünnetin ruhuna uygun yorum ve kanaatlerin varlığına imkân tanımış, bu bağlamda farklı yaklaşımları ‘rahmet’ olarak telakki etmiştir. Ancak tarihsel süreçte her mezhebin içinde kendi yorum ve kanaatlerini hakikatin mutlak ölçüsü olarak addeden, diğer makul ve de meşru yöntemleri eleştirmekle kalmayıp İslam dairesinin dışına iten taassubi yaklaşımlar olmuştur. Mutaassıbın düştüğü en temel hata, yoruma ve düşünmeye açık konularda sadece kendi mezhebinin görüşünün nihai hakikate ulaştığına inanmış olmasıdır.²⁶⁴ Hatta burada serdetme imkânı bulamadığımız pek çok nedenle önemli İslam âlimleri bile mezhebi taassubun hedefi haline gelmiştir. Öyle ki genel ilkeler itibarıyla aynı çizgiyi paylaşan mezhepler içinde bile zaman zaman ciddi gerginlikler yaşanmış, ‘mezhep’ hakikatinin künhüne vakıf olamayanlarca iş, şiddet ve kavgaya kadar taşınmış, karşılıklı ağır ve de kaba suçlamalar yöneltmiştir.²⁶⁵

Müellifimiz Zemahşeri, daha önce de değindiğimiz üzere amelde Hanefî mezhebine bağlı iken itikatta Mutezile mezhebindedir. Her ne kadar Hanefî mezhebini sevip övse

²⁶² İlyas Çelebi, *age*, s.168.

²⁶³ İlyas Çelebi, *age*, s.168.

²⁶⁴ Bu tür taassubi örnekler için bkz. Muhammed b. Salih b. Yusuf el-Ali, *İnsâfu Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa ve Muameletühüm li’l-Muhâlifîn*, Suud: H.1420, s.109.

²⁶⁵ Bkz. Muhammed b. Salih b. Yusuf el-Ali, *age*, ss.111-114.

de fıkhi konularda mutedil bir yaklaşım sergilediğini görüyoruz. Hatta bir şiirinde zamanında bazı fıkhi mezhep müntesiplerinin suçlamalarından şikâyet etmektedir²⁶⁶:

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح به	وأكتمه كتمانہ لي أسلم
فإن حنفيا قلت قالوا بأنني	أبيح الطلا وهو الشراب المحرم
وإن مالکيا قلت قالوا بأنني	أبيح لهم أكل الكلاب وهم هم
وإن شافعيًا قلت قالوا بأنني	أبيح نكاح البنت والبنت تحرم
وإن حنبليًا قلت قالوا بأنني	ثقیل حلولى بغیض مجسم
وإن قلت من أهل الحديث وحزبه	يقولون تيس ليس يدري ويفهم
تعجبت من هذا الزمان وأهله	فما أحد من ألسن الناس يسلم

Mezhebimi sorduklarında açıklamadım

Onu gizledim, çünkü bu benim için daha selametli

Eğer Hanefi'yim desem, iddia ederler ki,

Ben nebizi mübah sayıyormuşum. Hal bu ki o haram içkidir

Eğer Malikiyim desem, iddia ederler ki,

Ben köpek eti yemeyi helal kılıyormuşum. Hal bu ki onlar öyledir.

Eğer Şafiîyim desem, iddia ederlerki,

Kız çocuğunu nikâhlamak helal demişim. Oysa o haramdır

Eğer Hanbeliyim desem, iddia ederler ki,

Ben Hululi ve mücessimedenmişim

Eğer ehl-i hadisten ve onların tarafıdanım desem,

Yazıklar olsun! Hiçbir şey bilmez ve anlamaz, derler

²⁶⁶ Zemahşeri, *Divan*, s.608.

Hayret ediyorum bu zamana ve insanına

Hiç kimse insanların dilinden emin değil

Üzülerek ifade edelim ki, Zemahşeri fıkhi alanda gösterdiği bu müsahamayı itizali görüşler söz konusu olunca gösterememiştir. Onun söylem ve ifadeleri incelenince ‘mezhebi taassub’ onun belirgin özelliklerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden onun hayatını kaleme alan kitaplar daima mezhebi yönünü ön plana çıkaran tavrından bahsetmişlerdir. Rivayet edildiğine göre herhangi bir arkadaşını ziyarete gittiğinde kapıya çıkan hizmetliye şöyle derdi: “O’na Ebu’l-Kâsım Mutezili’nin kapıda olduğunu söyle.”²⁶⁷

Onun söz konusu taassubi yönünü ifade sadedinde serdedilen başka nakiller de vardır. Bunlardan birine göre Keşşâf Tefsiri’nin giriş kısmına “Kur’an’ı yaratan Allah’a hamdolsun” diye yazmıştı. Kendisine, ifade bu şekilde bırakılırsa insanların ondan uzak duracağı ve kimsenin bu tefsire rağbet etmeyeceği söylendi. O da bunun üzerine “yarattı” anlamına gelen ‘خلق’ ibaresi yerine yaptı, kıldı anlamına gelen ancak yarattı anlamını da mündemiç olan ‘جعل’ kelimesini koymuştur.²⁶⁸ Mutezili görüşlerini her vesileyle açıkça dile getiren Zemahşeri’nin, böyle bir çekince sergilediğini şüphe ile karşılamak gerekir. Öte yandan İbn Hallikan, gördüğü birçok Keşşâf nüshasında “جعل” yerine “أنزل” kaydına rastladığını, bunun müellife ait olmadığını, başkalarınca yapılan bir tashih olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁹

Zemahşeri, mutezile mezhebinden olanları ‘dinde kardeş’ ve ‘fırka-i nâciye gibi yüceltici sıfatlarla anar.²⁷⁰ Mezhep kardeşliğini din kardeşliği konumunda gören bu yaklaşımı, onun mezhebini dinin bir yorumu olarak değil de sanki dinin kendisi imiş gibi değerlendirdiğini gösterir. Kurtuluşa eren kendi mezhebi olunca diğerlerinin payına düşenin ne olduğunu tahmin etmek zor değildir.²⁷¹

²⁶⁷ İbn Hallikan, *age*, V, 170.

²⁶⁸ İbn Hallikan, *age*, V, 170.

²⁶⁹ İbn Hallikan, *age*, V, 170.

²⁷⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 97.

²⁷¹ Burada bir gerçeği teslim etmek açısından Mutezile mezhebeninin de muhaliflerce Cehmiyye, Kaderiye, Seneviye, Mecusiye, Vaidiyye, Muattıla adlarıyla anıldıklarını vurgulayalım. Bkz. Avvâd b. Abdullah el-Mutık, *el-Mutezile ve Usûlühümü’l-Hamse ve Mevkıfu Ehli’s-Sünneti Minhâ*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1995, s.22. Dolayısıyla bu tür isim ve nitelendirmenin altında kendini savunma ve iddialara karşılık verme psikolojisinin yattığını tahmin etmek zor değildir. Ancak orta yolu kendine şiar edinenler, insanlar arasında fitneye sebep olmamak adına husumet duygularıyla hareket etmemelidirler.

Yine Allah'tan başka ilah olmadığına Allah'ın, meleklerin ve ilim sahibi olanların adaleti teslim ederek tanıklık ettiğini bildiren ayet-i kerimenin tefsirinde, “Allah'ın, tevhide tanıklık sadedinde, adının ve meleklerinin yanında yer vererek yücelttiği ‘ilim sahipleri’ kimlerdir?” diye sorar ve cevaben şöyle der:

Onlar, son derece açık ve de kesin delillerle Allah'ın birliğini ve adaletini ispat eden adalet ve tevhid (ehlü'l-adl ve tevhîd) taraftarlarıdır.²⁷²

Yine Zemahşeri, ehl-i sünnetin de içinde bulunduğu mezhebî muhaliflerini hiç yeri yokken bazı olumsuz sıfatlarla anmış ve onlara kabulü mümkün olmayan suçlamalarda bulunmuştur. Örneğin “*Ey Ehl-i kitap! Dininizde haksız yere aşırı gitmeyin..*”²⁷³ âyetinin tefsir ederken aşırı gitmek anlamına gelen ‘ğuluv’ kelimesini hak ve batıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre Mutezile (ehlü'l-adl ve't-tevhîd) kelimcilerinin yaptığı gibi dinin hakikatlerini araştırmak, anlam alanlarını incelemek ve buna yönelik delil bulmaya çalışmak ğuluvv-u haktır. Batıl olan “ğuluv” ise heva ve bidat ehlinin yaptığı gibi delillerden yüz çevirip şüphelere tabi olarak hakkı terk etmektir.²⁷⁴

Yusuf suresinde, kadınların Hz. Yusuf'un (a.s) güzelliğini görünce melek benzetmesi yapmalarını tefsir eder ve sözü insan ve melek arasındaki üstünlüğe getirir. Ardından da ehl-i sünnetten insanı meleğe üstün görenleri ‘mücbire’, ‘yolunu kaybeden grup’ gibi sıfatlarla niteler. Çünkü onlar bu kanaatlerine hakikatleri ters yüz etme, zaruri bilgileri inkâr ve her konuda inat etmeleri sonucu varmışlardır.²⁷⁵ Yine başka bir ayetin tefsirinde ehl-i sünnetin de aralarında bulunduğu tüm muhaliflerini haşviye, mücbire ve müşebbihe gibi sıfatlarla ‘ümmetin bidatçıları’ olarak niteler.²⁷⁶ Bir başka yerde ise ehl-i sünneti ‘kaderiyye’ olarak niteleyerek onlara ümmetin mecusi demeye kadar varır.²⁷⁷

Bunun yerine adalet ve hakkaniyeti gözetirler. Böylece Müslümanların birlik ve beraberliğine katkı sağlanmış olacaktır.

²⁷² Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 537.

²⁷³ 5 Mâide 77

²⁷⁴ *Keşşâf*, II, 278.

²⁷⁵ *Keşşâf*, III, 280.

²⁷⁶ *Keşşâf*, I, 606.

²⁷⁷ *Keşşâf*, V, 377.

Ehl-i tevhitten olduğu için Allah’a dua eder.²⁷⁸ Ayrıca ahirette kendisini ehl-i adden olanlarla haşretmesini ister.²⁷⁹

Keşşâf Tefsiri’nde müellifin mezhebi taassuba varan bu gibi daha pek çok ifadelerini bulmak mümkündür. Burada şunu hemen ifade edelim ki, onun şahsında bizce yadırganacak husus, belli bir mezhebe bağıllığından daha çok müfrit derecede mutezili oluşudur. Tefsir, hadis, kıraat, Arap dili ve edebiyatı gibi sahalarda eser verebilmiş böylesine çok yönlü bu âlim, maalesef itizali görüşlerin oldukça koyu ve yılmaz bir dâisi olmuştur. Bizce zaman zaman mezhebi taassuba varan bazı söylem ve ifadeleri, maalesef, onun ilmi derinliği ve entelektüel çapı ile hiç tenasüp arz etmemektedir. Özellikle tefsiri Keşşâf’ta bu insicamsızlığın çok açık ve net örneklerini sergilemiştir. Oysa böylesine ilmi yetkinliğe sahip bir âlimden daha esnek ve kuşatıcı bakış açısı geliştirmesi beklenirdi. Devrinin kudretli veziri Nizamülmülkten yeterince destek ve itibar göremeyişinde söz konusu mezhebi taassubun rolü büyüktür.²⁸⁰

Tefsirini, hayatının son döneminde yazdığı düşünülürse kırk beşli yaşlarda yaşadığı büyük dönüşümün söz konusu mezhebi tavrında bir değişikliğe yol açmadığı görülmektedir. Keşke onun yazdığı tefsiri de nasihatnamelerinde hâkim olan tasavvufi yaklaşımlardan nasibini alsaydı. Belki o zaman böylesine katı ve tavizsiz bir Zemahşeri ile karşılaşmazdık.

2.6.6. Değerlendirme

Zemahşeri, Ceyhun nehrinin Aral gölüne döküldüğü yerleri içine alan Harzem bölgesinde dünyaya gelmiştir. Nispet edildiği Zemahşer, bölgenin önemli şehirlerinden Cürcaniye’ye (Ürgenç) bağlı henüz meçhul bir kasaba idi. Zemahşer kasabası şöhretini Zemahşeri’den almaktadır. Yetiştığı ailenin İslam adap ve erkânına ehemmiyet verdiği, babasının da ilme ve ahlaki hasletlere sahip bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Bölge coğrafi olarak oldukça sulak ve ticari açıdan önemli bir noktada bulunmaktadır. Arabistan’dan gelen Hint-Baharat yolu ile Çin’den gelen ve Avrupa’ya ulaşan Kuzey ticaret yolunun tam kavşağındadır. İklimi son derece soğuktur. Bölgeyi dolaşan

²⁷⁸ *Keşşâf*, IV, 522.

²⁷⁹ *Keşşâf*, VI, 462.

²⁸⁰ Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri, Harzem Dil Ekolü*, Konya: Yedi Kubbe, 2004, s.57.

seyyahlar Harzem'in soğuk iklimine ilişkin çok ilginç hatıralar nakletmişlerdir. Öte yandan seyyahlar, Harzem insanının çalışkanlığının ve bölgenin bayındır olduğunun altını çizerler.

Harzem diyarının İslam'la ilk teması Hz. Ömer zamanında gerçekleşmiştir. Horasan valisi Kuteybe b. Müslim, önce Maverâünnehir'in önemli şehirlerini fethetmiş ve ardından kuzeyde kalan Harzem bölgesine ulaşmıştır. Samaniler, Selçuklular ve Harzem devleti bölgede hâkimiyet kurmuşlardır. Harzem, başlangıçta çevredeki büyük devletlere bağlı valilerle yönetilmekteydi. Zemahşeri'nin doğumu ve gençlik yılları kudretli hükümdar Melikşah ve veziri Nizamülmülk dönemine rastlar. Selçuklularla yakın alaka kurmak isteyen ve şiirlerinde sultanlara methiyeler dizen Zemahşeri, onlardan beklediği ilgiyi görememiştir. Buna karşın yerel valiler nezdinde özellikle de Atsız'ın yanında önemli bir itibar edinmiştir. Atsız'ın ilme ve kültüre önem veren, edebiyata ilgi duyan bir şahsiyet olmasının bunda payı büyüktür.

Maverâünnehir bölgesi dini açıdan çok çeşitli inanç ve kültürlere ev sahipliği yapmıştır. İslam öncesi dönemde bölgede Hristiyanlık, Yahudilik, Mani-Zerdüş ve Buda dinleri tutunmuştur. İslam geldikten sonra bölgede büyük bir değişim yaşanmış, şehir ve kasabalarda İslami eserler yükselmiştir.

“Meşrik diyarı” diye de anılan bu bölgelerde, edebiyat ilgi gören ilimler arasındaydı. Narşahi ve Makdisi gibi seyyahlar Harzem halkının ilme, kültüre ve edebiyata düşkünlüğünden bahsetmektedir. Bu sebeple Harzem, birçok ilim adamı yetiştirmiştir. Elbetteki burada ilim ve kültürün gelişmesinde ilmi ve ilim adamlarını destekleyen yöneticilerin büyük rolü olmuştur.

Bölgede Mutezile mezhebi ciddi bir hakimiyet kurmuştur. Müellifimizin mutezili olmasında bölgenin mezhebi niteliğinin büyük etkisi vardır.

Zemahşeri'nin yaşadığı dönem, ilmi açıdan verimli bir zaman dilimidir. İslam dünyasında isim yapmış birçok âlim bu dönemde yetişmiştir.

Harzem'den çıkan ve değişik zamanlarda Mekke'de ikamet eden Zemahşeri, ömrünün sonlarını memleketinde geçirmiş ve orada vefat etmiştir.

Zemahşeri, çok yönlü bir âlimdir. Nahiv, tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, lügat ve aruz gibi alanlarda eserler vermiştir. Telif ettiği bazı eserler bugün dahi büyük ilgi görmektedir. İlmi şöhreti, daha hayatta iken her yere ulaşmış, gittiği her yerde ilim taliplilerince itibar görmüştür. Öte yandan aşırı mezhebi tavrından dolayı da haklı haksız yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.

Müellifimiz, tefsiri Keşşâf'ı, iki yıldan biraz fazla olmak üzere çok kısa bir zamanda kaleme almıştır. Tefsir, Mekke'nin manevi atmosferi altında yazılmıştır. Bu tefsiri vefat ettiği yıl yazdığına dair bazı değerlendirmeler isabetli değildir. Çünkü tefsir Mekke'de vefatından yaklaşık on yıl önce yazılmıştır.

Keşşâf Tefsiri'nin bariz vasfı, Kur'an i'cazını gözler önüne sermesinden ileri gelmektedir. Müellif, kendinden önce kaleme alınan i'caz kitabiyatını baz alarak bu konunun tatbikatına dair somut misaller sunmuştur. Belki nüzul dönemine kadar götürülebilecek i'caz olgusu, Zemahşeri ile ete ve kemiğe bürünmüş denilebilir. Çünkü o hep dillendirilen bir hakikatin somut olarak uygulamalarını göstermiştir. O'nun bu yaklaşımları tefsire ciddi bir soluk getirmiştir. Ebussuud, Beydavi ve Nesefi gibi müfessirler Keşşâf'tan fazlasıyla etkilenmişlerdir. Ayrıca ondan sonraki pek çok müfessir, eserlerinde Keşşâf'ın yakaladığı dil ve beleğat inceliklerine yer vermişlerdir. Keşşâf Tefsiri, mutezili bir müellifin eseri olsa da sünni dünya ondan oldukça yararlanmıştı. Eser, Osmanlı medreselerinde okutulmuş ayrıca üzerine birçok haşiye ve şerhler yazılmıştır.

Zemahşeri, hayatında hiç evlenmemiş hatta evlilik için menfi bir tavır takınmıştır. Aile meşgalesinden uzak kalması ilme yoğunlaşmasına imkân vermiş ve pek çok esere imza atmıştır. O, kitaplarını sevgili, eserlerini de çocukları gibi görmüştür. İlim yolunda gösterdiği çabalarla gök kubbe altında hoş bir sada bırakmış yaklaşık dokuz yüz yıl geçmesine rağmen unutulmamıştır.

3. BÖLÜM

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN KUR'AN İLİMLERİ YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

3.1. MUHKEM VE MÜTEŞABİH

Şüphesiz Kur'an ilimlerinin tartışmalı alanlarından birisi “muhkem ve müteşabih” konusudur. Her iki kavram da Kur'an-ı Kerim'in farklı yerlerinde gerek birebir gerekse türevleriyle beraber kullanılmıştır.²⁸¹ Ancak Kur'an'da bu kavramlara ne anlam yüklendiği açıkça belirtilmemiştir. Yine Kur'an ayetleri muhkem ve müteşabih diye tasnif edilmiş olsa da hangi ayetlerin muhkem hangi ayetlerin müteşabih olduğu sarahatle tayin edilmemiştir.²⁸² Bu sebeple söz konusu kavramlara ve muhkem ve müteşabih grubuna hangi ayetlerin girdiğine dair İslam tefsir geleneğinde farklı yorumlar getirilebilmiştir. Nitekim İbn Kuteybe (v.276/889), İbn Teymiyye (v.774/1323) ve Şatıbi (v.790/1388) gibi âlimler müteşabihin sınırlarını mücmel, mutlak ve âm lafızları da içine alacak kadar genişletebilmektedirler.²⁸³ Bunlara ek olarak konuya temel teşkil eden Al-i İmran suresinin ilgili ayetinde vakıf yapılacak yerin tayinindeki farklılıklar ise müteşâbih ayetlerin insanlar/âlimler tarafından bilinip bilinemeyeceği tartışmalarına yol açmıştır. Biz burada Keşşâf sahibinin meselenin söz konusu noktalarına ilişkin nasıl bir bakış açısı ortaya koyduğunu anlamaya çalışacağız.

İşaret etmiş olduğumuz Al-i İmran suresinin yedinci ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

²⁸¹ Bkz. 22 Hac 52; 2 Bakara 25, 70; 11 Hüd 1; 13 Rad 16; 6 Enam 141; 39 Zümer 23.

²⁸² Muhkem ayetler için birbirinden farklı pek çok izah getirilmiştir. Neshedilmeyen ayetler, emir-nehiy, helal-haramı beyan eden ayetler, nasih ayetler, feraiz, vad ve vaid bildiren ayetler, sevap ve ikap ayetleri, ancak bir yönden tevile ihtimali olan ayetler bu izahlardan bazılarıdır. Aynı şekilde müteşabih için getirilen izahlar da çeşitlidir. Buna göre müteşabih ayetler, birbirine benzeyen ayetler, amel edilmeyen mensuh ayetler, kıssa ve meseller, hurûf-u mukatta, ancak teville bilinen ayetler, kıyamet saatinin zikredildiği ayetler, bir den çok anlam cihetini haiz ayetler şeklinde açıklanmıştır. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, s.199.

²⁸³ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, s.65.

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب

“Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.”²⁸⁴

3.1.1. Konunun Temel Kavramları

Ayet-i kerimede dikkati çeken ve ilgili nassın delalet ettiği manayı tespitinde son derece önemli olan üç tane anahtar kavram vardır. Bunlardan biri “muhkem”, ikincisi “müteşâbih”, üçüncüsü yine muhkem kelimesiyle ilişkilendirilen “ümmü'l-kitâb” kavramlarıdır. Şimdi müellifimizin bu kavramlara yüklediği manaları görelim:

3.1.1.1. Muhkem

Zemahşeri “muhkem” kelimesini, ihkâm mastarından ism-i mef'ul manasında alır. Buna göre muhkem, lafzın “ihtimal” ve “ıştîbah”tan uzak tutularak sağlam (ihkâm) kılınmasıdır.²⁸⁵ Anlaşıldığına göre bir kelime ya da lafzın birden fazla manaya gelme ihtimali veya da benzeri anlamlar taşıma durumu söz konusu olabilir. Bu durum anlamı tayin etmede muhatabın çaba sarfetmesini gerektirebilir. İşte Kur'an'ın muhkem dediği ayetler de böyle muhtemel ve kapalı anlamlar yüklenmemiş ayetler olup anlaşılması da doğal olarak kolay olan ayetlerdir.

3.1.1.2. Müteşâbih

Öncelikle şunu belirtelim ki, Al-i İmran suresinin ilgili ayetinin dışında Kur'an'ı müteşâbih olarak niteleyen başka bir ayet daha vardır. Söz konusu ayet-i kerimede herhangi bir sınıflamaya gidilmeksizin doğrudan doğruya Kur'an'ın “müteşâbih bir

²⁸⁴ 3 Al-i İmran 7

²⁸⁵ Keşşâf, I, 527.

kitab” olduğu ifade edilmiştir.²⁸⁶ Ancak burada geçen müteşabih kavramı hemen bütün müfessirlerce Al-i İmran suresinde geçen ve konuya asıl şeklini veren müteşabih kavramı gibi anlaşılmamıştır. Zemahşeri de kelimeyi teknik anlamda kullandığımız müteşabih olarak anlamamış ve ona “benzeşme” manası vermiştir. Buna göre Kur’an ayetleri, mana açısından arıza ve kusurlardan salim olmada, hak ve adalet üzerine inşada, lafızlarının tenasüp ve ahenginde mutlak surette birbirine benzemektedir.²⁸⁷

Bir Kur’an ilmi olarak “müteşabih”ten bahsettiğimizde ise bu konudaki yorumların mihrini Al-i İmran suresi yedinci ayetin oluşturduğu görülür. Ayetin siyakına dikkat edilirse Allah (c.c) muhkem ve müteşabihi bir birinin muhalifi gibi kullanmıştır. Kur’an’ın bir kısmı muhkem iken buna karşılık bir kısmı ise müteşabihtir. O zaman her ne mana yüklenirse yüklensin müteşâbihin muhkemin karşısında konumlandırılması gerekir. İşte Zemahşeri de müteşabih kavramını bu açıdan düşünerek muhkeme verdiği mananın zıddıyla anlamaktadır. Ona göre müteşâbih kelimesi anlamında kapalılık söz konusu olan (iştibâh) ve farklı manalara ihtimali bulunan ayetler demektir.²⁸⁸ Zemahşeri Esâsü’l-Belâğa adlı eserinin ş-b-h maddesinde “iştibâh” için, إشتبهت الأمور وتشابهت بعضها بعضا ” demek ve cümleyi izah sadedinde de “إلتبس لإشباه بعضها بعضا” kaydını düşmektedir.²⁸⁹ Bu açıklamasıyla birbirine benzeme dolayısıyla karışıklığın meydana geldiğini ifade etmektedir. Şu halde müteşabih ayetlerin manasında oluşan karışıklık yahut kapalılığın kelimenin türediği köke bağlı olarak “benzeme” manasıyla da yakın ilgisi vardır. Nitekim Zerkeşi, müteşabihi “lafzın, manasında farklılıklar taşımakla beraber zahiren benzeşmesi” şeklinde tanımlamakta ve kelimenin kök anlamıyla irtibatını da göstermiş olmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de cennet nimetlerini tasvir eden bir ayette “وَأَتُوا بِهِمْ مِثَابَهَا” buyrulurken görüntüsü aynı fakat tatları farklı meyveler kastedilmektedir.²⁹⁰ O zaman müteşabih için aynı/benzer lafızların birden fazla manaya gelmesi dolayısıyla anlamı tespit ve tercihte meydana gelen şüphe ve karışıklık tanımı da yapılabilir.

²⁸⁶38 Zümer 23.

²⁸⁷ Keşşâf, V, 300.

²⁸⁸ Keşşâf, I, 528.

²⁸⁹ Zemahşeri, Esâsü’l-Belâğa, s.320.

²⁹⁰ Zerkeşi, age, II, 200.

3.1.1.3. Ümmü'l-Kitâb

Ümmü'l-Kitab terkibi, Kur'an'da sadece burada değil başka yerlerde de geçmektedir. Bu açıdan bakıldığında aslında en az muhkem-müteşabih kavramlarının delaletini tespit etmek kadar önem arzeder. Bir şeyin mevcudiyeti, gelişimi, ıslahı veya da kaynağı için temel teşkil edene “üm” denir.²⁹¹ Bütün ilimler kendisinden tevellüd ettiği için de levh-i mahfuza “ümmü'l-kitab” denir. Aynı şekilde Kur'an'ın başlangıç noktası olması hasebiyle Fatiha suresine de “ümmü'l-Kur'an” denir.²⁹²

“Kitabın anası” terkinin mecâzi bir anlam taşıdığı açıktır. Nitekim Zemahşeri de, lüğâtında mecâzi kullanım olarak “üm” kelimesi ile kurulan bazı terkiplere yer vermiştir. Mesela beyni içine alan zar için “ümmü'd-dimâğ”, yıldızlarının çokluğundan ötürü galaksiye “ümmü'n-nücûm” ve yine fiillerin asılları ve orjinleri için de “ümmühâtü'l-hayr” denilmektedir.²⁹³ İlgili ayet-i kerimede “ümmü'l-kitab” terkibi muhkem kılınan ayetlerle ilişkilendirilmiştir. Zemahşeri, bu terkibi “aslü'l-kitâb” terkibiyle karşılar. Müellif tefsirinde “üm” kelimesine “asl” manası verir ve lâfzen “kitabın anası” diye çevirebileceğimiz terkibi, kitabın aslı / esas / temeli şeklinde anlar.²⁹⁴ Buna göre manaları ihtimal ve istibahtan/kapalılıktan korunmuş bu ayetler Kur'an'ın esasını teşkil eder.

Zemahşeri'ye göre diğer iki yerde daha kullanılan söz konusu terki b “levh-i mahfuz” anlamındadır.²⁹⁵ Al-i İmran suresindeki terki b ise levh-i mahfuzu değil doğrudan Kur'an'ı işaret etmektedir. Ancak müellif, bu terkipleri bir arada değerlendirme ihtiyacını hissetmemiştir.

3.1.2. Müteşabihleri Anlama Yöntemi

Zemahşeri'nin müteşabihe yüklediği anlama göre müteşabih kavramının çözülmeyi bekleyen bir mesele olarak durduğu görülmektedir. Zira eğer ortada bir ihtimal ve karışıklık söz konusuysa bir anlama probleminin varlığını da kabul etmiş oluruz. İşte Zemahşeri, ilgili ayeti yorumlarken bir asıl olarak ifade ettiği muhkem ayetlerin

²⁹¹ Rağıb, *Müfredât*, s.85.

²⁹² Rağıb, *age*, s.85.

²⁹³ Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s.22.

²⁹⁴ *Keşşâf*, I, 528.

²⁹⁵ *Keşşâf*, III, 357; V, 425.

müteşâbih ayetleri anlamada ölçüt kabul etmektedir. Tam da bu noktada genel anlamda müteşâbih ayetlere yaklaşım tarzını gösterecek şu ifadeler yer verir: “*Müteşâbih ayetler, Kur’an’ın esasını oluşturan bu muhkem ayetlere haml ve irca edilir.*”²⁹⁶ Anlaşıyor ki, farklı manalara imkân vermesinden dolayı müteşâbih ayetlerin anlamının tespitinde bir zorluk yaşanmaktadır. Bu noktada kitabın esas olan muhkem ayetler, muhataba kendileri gibi sağlam ölçütler sunmakta ve söz konusu muhtemel manalar arasında en doğrusunu ve en uygun olanını tercih etme imkânı vermektedir.

Müellif burada konuyu uzatmadan veciz bir tarzda iki örnek vererek durumu müşahhas kılmaya çalışır. Birinci örneği 55. En’am suresi 103. ayetle 31. Kiyâme suresi 23.ayetleridir. Allah (c.c) ilk ayette “*Gözler onu idrak edemez.*”²⁹⁷ buyururken ikincisinde “*O gün bazı yüzler de Rablerine bakacaklardır.*”²⁹⁸ demektedir. Her ne kadar Zemahşeri bu iki ayeti örnek olarak serdetmekle yetinip ayrıca izaha gerek duymasa da demek istediği şey gayet açıktır. O’na göre Allah’ın gözle idrak edilemeyeceğini ifade eden ayet-i kerime kitabın aslını oluşturan “muhkemât” grubuna giren ayetlerdendir. Bizim “bakacaklardır” diye çevirdiğimiz “nâzıra” ifadesi ise aslında birden fazla manaya muhtemeldir. Bakmak, beklemek, düşünmek, incelemek gibi manaları içinde barındırır.²⁹⁹ Bundan dolayı da müteşâbih ayetlerdendir. Manasını tespit etmek için muhkem ayetten yardım alınır. Burada kelimenin bir varlığa ve nesneye bakma manası değil muhkem olan ilk ayete dayanılarak bekleme, umma manaları tercih edilir.³⁰⁰

Verilen ikinci örnek ise Araf suresi 28. ayetiyle İsra suresinin 16. ayet-i kerimesidir. Zemahşeri’nin muhkem olarak gördüğü ilk ayette Allah (c.c) meâlen şöyle buyurmaktadır: “*(Müşrikler) ne zaman bir çirkinlik işleseler ‘Biz atalarımızı bu şekilde bulduk, Allah bize bunu böyle emretmiştir.’ derler. De ki Allah kesinlikle çirkin davranışları emretmez. Allah’a bilmediğiniz şeyleri mi isnad ediyorsunuz.*”³⁰¹ Diğer

²⁹⁶ Keşşâf, I, 528.

²⁹⁷ 6 Enam 103.

²⁹⁸ 75 Kiyâme 23.

²⁹⁹ Râğıb, age, s.812.

³⁰⁰ Bu yaklaşımın altında ehl-i sünnet ile mutezile arasındaki tartışma konularından biri olan rüyetullah meselesi olduğu açıktır. Zemahşeri münekkidi İbn Müneyyir, onun verdiği bu örneği, Kur’an’ı kendi görüşüne tabi kılmak olarak değerlendirmekte ve eleştirmektedir. Bkz. Keşşâf Tefsiri, I, ss.527-528. Bizim için önemli olan burada söz konusu tartışmaları ele almak değil, kendi tasavvuru açısından meseleye bakış tarzıdır. O’nun için burada rüyetullah tartışmalarının ayrıntısına girmiyoruz.

³⁰¹ 7 Araf 28.

ayet-i kerimede ise “Bir beldeyi helak etmek istediğimizde o beldenin şımarıklarına emrederiz de orada kötülük işlerler ve böylece azabı hak ederler. Ardından da orayı yerle bir ederiz.”³⁰² denilmektedir. Zemahşeri’nin işaretinden anladığımıza göre muhkem olan birinci ayet Allah’ın kötülüğü emretmediğini dolayısıyla müşriklerin bu yöndeki inanışlarının Allah’a iftira etmekle eş değer olduğunu ifade etmektedir. Ancak ikinci ayete göre bir belde helaka sürüklenirken önce Allah oranın şımarık kesimine emretmekte onlar da bunun üzerine orada çirkin işler yapmaktadır. Buna göre ilk planda bu ayetten sanki Allah (c.c)’ın çirkinlikleri istediği dolayısıyla birincisiyle çelişki vehminin doğduğu görülmektedir. Oysa bu ayet-i kerime müteşâbihdir ve daha başka anlamı da muhtemeldir. Şu halde doğru anlama ulaşabilmek için müteşâbih olan ikinci ayetin muhkem olan birincisine hamledilmesi ve ona göre anlam verilmesi gerekir ki aralarında herhangi bir çelişkinin vuku bulmadığı görülmüş olsun.

3.1.3. Müteşâbih Ayetlerin Kur’an’da Bulunma Hikmeti

Kur’an’ın muhkem ve müteşâbih olmak üzere tasnif edilmesi gerçekten dikkate değer bir durumdur. İnsan aklı ister istemez böyle bir sınıflamada ne gibi gerekçelerin olabileceğini merak etmektedir. Bu bağlamda Zemahşeri, böyle bir tasnife gidilmeksizin “Niçin Kur’an’ın tümü muhkem kılınmadı?” şeklinde bir soruyu gündeme getirir. Ardından da müteşâbih ayetlerin Kur’an’da bulunuşunun hikmetlerine yer verir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz³⁰³:

3.1.3.1. Derin Düşünmeye Teşvik ve Metafizik Olguları Beyan

Zemahşeri’nin ifade ettiğine göre “Eğer Kur’an’ın tamamı muhkem ayetlerden oluşsaydı insanlar, Kur’an’ın anlama işine kolayca eğilirlerdi. Ancak nazar ve istidlal gibi inceleme ve derin düşünmeye (teemmül) ihtiyaç duydukları konuları ise terk ederlerdi. Bu durumda Allah’ı ve tevhidi bilmenin tek yolu olan söz konusu yöntemleri ihmal etmiş olurlardı.”³⁰⁴ Müellifin bu izahlarından anladığımıza göre bir kısım konular yüzeysel bilgi ve ifadelerle ile layıkıyla anlaşılamaz. Bu yüzden bu tür konuları öğrenmek ancak ince ve derinlikli düşünce faaliyetinden geçmektedir. İşte müteşâbih ayetler söz konusu özellikleriyle insanı düşünme ve incelemeye yöneltmekte, ihtiyaç

³⁰² 17 İsrâ 16.

³⁰³ Keşşâf, I, 528.

duyduğu bu tür bilgilere ulaşmasında yardımcı olmaktadır. Böylece müteşabih ayetler, başta Allah olmak üzere gayb âlemini yahut vahyin yer verdiği metafizik durumları insanlara anlatmanın da bir aracı olmaktadır.

3.1.3.2. İmtihan

Müellife göre müteşabih ayetlerin insanlara dönük bir yanı da imtihan aracı olmasıdır. Buna göre müteşabih ayetlerle insanlar denenmekte ve vahiy üzerinde sabitesini koruyanlarla sarsılıp yalpalayanlar birbirlerinden ayrılmaktadır.³⁰⁵ Bu yorum ayetlerin siyakıyla uyum arz etmektedir. Zira ayet-i kerimenin devamında fitne çıkarma arzusuyla müteşabih ayetlerin tevlinin peşine düşenler yerilmekte; kalplerinde sapma olduğu bildirilmektedir. Böylece Kur'an ayetlerine iman konusunda tereddüd edenler müteşâbih ayetlerin Allah'a aidiyedi konusunda bir mümin tavrından uzaklaşmaktadır.

3.1.3.3. Âlimleri Teşvik ve Mükâfatlandırma

Zemahşeri'ye göre müteşabihatın hikmetlerinden bir diğeri Kur'an'ı anlamaya çalışan âlimlerle ilgilidir. Âlimler müteşabih ayetlerin anlamlarına ulaşma ve onları muhkem ayetlere irca etme amacıyla karşılıklı münazara yaparlar ve kabiliyetlerini bunun için zorlarlar. Böylece birçok ilim elde ederler, Allah katında derecelere nail olurlar ve manevi kazançlar sağlarlar.³⁰⁶ Müteşabih ayetler derin düşünceyi gerektirdiğine göre bu ameliyeyi en güzel şekilde gerçekleştirecek olanlar âlimlerdir. Bu yorumuyla Zemahşeri, müteşabih ayetler bağlamında zihni gayretini vahyi anlamaya sarfeden âlimlerin yüksek manevi kazançlar elde edeceğini bildirmekte aynı zamanda da bu tür ayetlerin ilim öğrenmeye teşvik rolü üstlendiğini belirtmektedir.

3.1.3.4. Müminin İmanını Takviye Etme

Müteşabih ayetler, zahiri itibarıyla Allah'ın kalamında tezat ve çelişki olmadığına inanan kimseye “çelişkili” gibi görünebilir. Ayetlerin arasını bulma (tevfik) çabası ile tüm ilgili ayetler üzerinde düşünmesi sayesinde Allah (c.c) ona kapıları açar ve muhkem ve müteşabih ayetler arasında aslında çelişki bir tarafa mutabakat olduğunu görür. Bu

³⁰⁴ *Keşşâf*, I, 528.

³⁰⁵ *Keşşâf*, I, 528.

³⁰⁶ *Keşşâf*, Aynı yer.

çelişki mevhumunun bertaraf olmasıyla, zaten ayetlerin Allah'tan olduğuna kesin imanı olan mümin kimsenin imanı güçlenir, itminan bulur.³⁰⁷

3.1.3.5. Kavranması Güç Hakikatleri İnsan İdrakine Yakınlaştırma

Zemahşeri'nin Zümer suresi 67.ayet çerçevesinde müteşabihatın hikmetlerine dair yaptığı açıklamalar da oldukça dikkat çekicidir. O, söz konusu ifadelerinde bugünkü linguistik çalışmalarda dile getirilen bir tespitte bulunmakta ve tefsirde kendisine atfedilen önemin ne kadar yerinde olduğunu ortaya koymaktadır. Kıyamet günü Allah'ın yeryüzünü tümüyle “avucu”nun içine alacağını ve gökleri de sağ elinde düreceğinin bildirildiği ayetle ilgili olarak³⁰⁸ Zemahşeri şunları söylemektedir:

... Akıl ve zihinlere durgunluk veren ve kolayca künhüne varılamayan büyük çaplı filler dinleyiciyi tam bir idrake götürmez. Ancak söz konusu olgular bu türden “tahyil” yöntemiyle ifade edilirse durum başkadır. İlm-i beyan bahisleri arasında bundan daha ince, daha zarif ve daha latif bir konu göremezsin. Yine Kur'an, diğer semavi kitaplar ve peygamber sözlerindeki müteşabihatı tevil ameliyesine bundan daha yardımcı ve daha yararlı başka bir konu da bulamazsın. Bunların büyük bir kısmı eskiden beri ayakların kaydığı “tahyil” kabili ifadelerden oluşmaktadır. Bu bapta tökezleyenler yalnızca araştırma ve tetkike önem vermedikleri için doğruya ulaşamamışlardır. Böylece onlar şunu bilmeliler ki, incelikli ilimler arasında öyle bir ilim vardır ki ona layık-ı vechile değer verdikleri takdirde bütün ilimlerin bu ilme muhtaç olduğundan bihaber kalmayacaklardır. Zira diğer ilimlerin muğlâk noktalarını ve kör düğümlerini ancak bu ilim çözer. Kur'an'ın nice ayetlerine ve Hz. Peygamberin nice hadis-i şeriflerine zayıf ve geçersiz tevillerle zarar verilmiştir. Zira bu ilimle hiçbir şekilde ilgisi olmayan teville en küçük şey bile bilinemez.³⁰⁹

Bu satırlardan anlaşıldığına göre müellif, insanın adeten alışık olmadığı bazı durumların düz bir anlatım üslubu ile değil de “tahyil” yöntemi ile ifade edilmesinin anlamaya yardımcı olacağını ifade etmektedir.³¹⁰ Ona göre beyan ilminin en önemli konusu da

³⁰⁷ *Keşşâf*, Aynı yer.

³⁰⁸ Bu ayeti kerimde geçen “kabza” ve “yemin” kelimeleri ile ilgili ilerde ayrıca bilgi verilecektir.

³⁰⁹ *Keşşâf*, V, 322.

³¹⁰ “Tahyil” kelimesi bir belağat terimi olup yine bir belağat terimi olan tevriye ile eş anlama gelmektedir. Tahayyül, iyhâm, müğâlata ve tevcih diye de adlandırılmaktadır. Yakın ve uzak anlam olmak üzere iki

budur ve diğer ilimlerde karşılaşılan güçlüklerin çözümüne oldukça yardımcıdır. Ayrıca dini ifadelerde sıkça rastlanan müteşabihatın anlaşılmasında da bu üslup tarzını bilmenin payı büyüktür. Nitekim Allah (c.c) yukarıda belirtilen ayette kıyamet günü meydana gelecek fevkalade hadiseleri somut ifadelerle anlatırken “tahyil” yöntemini kullanmış ve böylece uzay âleminde görülecek muazzam olayların vukuu idraklere yakınlaştırmıştır.

3.1.4. Kalplerinde Eğrilik Bulunanlar

Al-i İmran suresinde geçen ayette kapplerinde sapma bulunanların müteşabih ayetlerin tevlinin peşine düştükleri ve gerçekte bu kişilerin fitne çıkarmayı arzuladıkları bildirilmektedir. Ayet-i kerimede söz konusu kimselerin kim oldukları açıkça belirtilmemiştir. Söz konusu kimselerin müphem bırakılması konusunda farklı şeyler söylenebilir. Ancak Zemahşeri buradaki müphemliği “bidat ehli” şeklinde açıklama yoluna gitmektedir.³¹¹ Bizce Zemahşeri bu ifadeyle güçlü mezhebi refleksinden bir örnek sergilemektedir. Ancak henüz saadet asrında iken böyle bir vakanın meydana geldiğini ve ayetlerin bu bağlamda nazil olduğunu anlamak zor değildir. Dolayısıyla ayetin sebab-i nüzulünü araştırmak suretiyle daha kuşatıcı bir izaha ulaşmak mümkündür. Öyle görünüyor ki Zemahşeri, bu müphemliği giderme noktasında sebab-i nüzulü dikkate almamış ve mezhebi duruşunu ortaya koyan bir tavır almıştır.³¹² Ona göre bidatçı, muhkem ayetle uyum sağlamadığı halde görüşüne ihtimali olan müteşabih ayete tutunur.³¹³ Oysa sebab-i nüzul ışığında, her ne sebeple olursa olsun bu kimselerin sadece bidatçılar olduğunu söylemek ayetin anlamını daraltmak olur. Doğrudan İslam dairesinin dışında farklı din mensuplarının yahut ilhad çizgisindeki insanların da söz konusu ayetler ve tevilleri üzerinden fitne arzulamaları mümkündür. Vakıa Hz. Peygamber (a.s) döneminde bu, ehl-i kitap tarafından da gerçekleştirilmek istenmiştir. Nitekim Zemahşeri’nin belirttiğine göre müşrikler “Şüphesiz ki zakkum ağacı,

anlama gelen bir kelimeyle ilk anlamını değil de uzak anlamını kastetmektir. Geniş bilgi için bkz. Nusrettin Bolelli, *Belâğat*, İstanbul: İFAV, 2009, s.459.

³¹¹ *Keşşâf*, I, 28.

³¹² Al-i İmran suresinin ilk seksen ayetinin Mescid-i Nebiye gelerek Hz. Peygamberle tartışmaya giren Hristiyan din adamlarının bazı iddiaları üzerine nazil olduğu rivayet edilmektedir. Buna göre onlar Kur’an’ın Hz. İsa için “Allah’ın kelimesi ve ondan bir ruh” dediğini öne sürerek teslis inançlarına Kur’an’ı şahid göstermek istediler. Elmalılı’nın belirttiğine göre “قام الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه” ayeti onların bu çabaları ile alakalıdır. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1013.

³¹³ *Keşşâf*, Aynı yer.

günahkârın yiyeceğidir.” ayetini duyduklarında gülüşüp alay etmişler, “Muhammed, cehennemın taşları yaktığını iddia ediyor sonra da orada ağacın bittiğini söylüyor.” demişlerdi.³¹⁴ İsrâ suresinde de bu ağacın inanmayanlar için bir fitne kılındığı ve onun üzerinden azgınlıklarının arttığı beyan edilmiştir.³¹⁵ Bu nedenle her zaman ve zeminde Kur’an ayetleri üzerinden zihinleri bulandırarak insanları dinden uzaklaştırmaya çalışanlar yani fitne çıkaranlar olabilir.

Zemahşeri, müteşabihâtı anlamada muhkematı esas aldığına göre ayette kınanan kimseleri mutlak manada bu ayetlerin tevilini anlamaya çalışanlar olarak görmemektedir. Zira niyeti bozuk olanlar Müslümanlar arasında fitne uyandırarak zihinlerde Allah’ın ayetleri üzerinde şüphe oluşturmak isterler. Ona göre sırf Allah’ın kitabını anlama amacıyla ondaki müteşabihâtı tevil edenler ve bu ayetlerin kaynağının Allah olduğuna şeksiz şüphesiz iman edenler bu kınama kapsamına girmezler.

3.1.5. Müteşâbih Ayetlerin Manasının Bilinebilirliği

Bilindiği üzere ilgili ayet-i kerimenin “وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم” bölümünde vakıf yapılacak yerin durumuna göre anlamda farklılaşma olmaktadır. Eğer vakıf işlemi lafzatullah üzerinde yapılırsa müteşabih ayetlerin manalarının yalnızca Allah (c.c) tarafından bilineceği, “ilim” kelimesi üzerinde yapılırsa müteşabihlerin manasını Allah’ın yanında ilimde derinleşenlerin de bilebileceği şeklinde anlaşılır. Bu durum, vakıf unsurunun, Kur’an yorumundaki farklılaşmalara etkisinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Çünkü bir müfessirin bu ayette ihtilafa sebep olan vakfın yeri konusunda vardığı kanaat, genel olarak Kur’an’a yaklaşım tarzını da belirlemektedir. Zemahşeri’nin ayetin bu kısmına getirdiği yoruma göre müteşabih ayetlerin doğru tevili (et-te’vîlû’l-hak) ancak Allah tarafından ve ilimde derinleşenler tarafından bilinebilir. Ona göre ilimde derinleşenlerden kasıt, ilmi konulara hâkim olan ve ilme vargücüyle önem veren kimselerdir.³¹⁶ Bu yaklaşıma göre Zemahşeri, vakfın yeri konusundaki tercihini “ilim” kelimesi üzerinde yaparak ilimde derinleşenlerin de müteşabih ayetlerin manasını

³¹⁴ *Keşşâf*, III, 528.

³¹⁵ 17 İsrâ 60.

³¹⁶ *Keşşâf*, I, 529.

bileceği kanaatindedir.³¹⁷ Zaten ilgili ayette muhkem ayetlere “kitabın esası” derken ve onları müteşabihâtı tevilde mihenk taşı olarak görürken de bu kanaatini izhar etmişti. Fakat Zemahşeri meseleyi tek ihtimalle zikretmekle yetinmez. Âlimlerden bazılarının müteşâbih ayetleri, Allah’ın ilmine mahsus olan ve yine bazı ayetlerde yer alıp da hikmetini yalnızca Allah’ın bildiği hususlar olarak tefsir ettiğini belirtmektedir. Zebanilerin sayısı vs. konular böyledir.³¹⁸ Fakat kendisinin de tercih ettiği birinci görüş tercihe şayan olandır. Zemahşeri, ortaya koyduğu bu tercihle bir anlamda manası rasih âlimlerce bilinmeyen müteşabih ayetlerin olmadığını da söylemiş olmaktadır. O’na göre teşabühten ileri gelen zorluk, rasih âlimler için muhkem ayetler üzerine yapılan nazar ve istidlal yoluyla aşılabilir niteliktedir.³¹⁹ Bu durumda müteşâbih ayetler, manası bilinmeyen ayetler değildir.

Sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Aişe, Ubey b. Kab ve Abdullah b. Mes’ud’un ayetteki vakıf işlemini lafzatullah üzerinde yaptığı, İbn Abbas ve tabiinden Mücahid ve Dahhak’ın ise “ilim” kelimesi üzerinde durdukları nakledilmektedir.³²⁰ Bu durum, Abdullah b. Abbas ve onun gibi düşününlerin müteşabih ayetlerin manalarını bilecekleri kanaatinde olduklarını göstermektedir. Onların bu yaklaşımlarına düşülen şerhe göre söz konusu bilme, lügavi anlamda bir beyan anlamı taşımakta olup ilgili ayetlerin hakikatini bilme iddiasını içinde barındırmamaktadır.³²¹ Ancak biz muhkematla müteşabihin teviline kail olan Zemahşeri’nin de bu bağlamda düşündüğüne dair burada bir açıklık göremiyoruz. Aşağıdaki ayetlere getirdiği yorumlar incelendiğinde bu daha net anlaşılmış olacaktır.

³¹⁷ Zemahşeri, Hac suresi 54.ayet-i kerimenin tefsirinde de Allah’ın ilim sahibi olan ve sağlam usul ve kaidelerin gereğine uygun yorumu talep eden müminlere müteşabihâtın sahih tevlini göstereceğini ifade etmektedir. *Keşşâf*, IV, 206.

³¹⁸ *Keşşâf*, Aynı yer.

³¹⁹ Müteşabih kavramını ana ve alt başlıklara taksim ederek açıklamaya çalışan Rağıp el-İsfehani insanın bilmesinin mümkün olmadığı, bilebileceği ve ancak rasih âlimlerin bileceği şeklinde üçlü bir tasniften söz eder. Akabinde mezkûr vakfın yerine değinen İsfehani, bunun lafzatullah yerine “ilim” kelimesi üzerinde yapılmasının da caiz olduğunu belirtir. Bu onun müteşabihâtı bilmede Allah’ı ve rasih âlimleri aynı düzlemde gördüğü anlamına gelmez. Zira kendisi müteşabihâtı değişik boyut ve vecheleriyle ayrıma tabi tuttuğu için böyle vakıf yapılması durumunda rasih âlimlerin üçüncü dereceden müteşabihleri bilmelerinin imkânından bahsedilmiş olur. Yoksa her ne olursa olsun manasını yalnız Allah’ın bileceği müteşabih ayetlerin varlığı hüküm ve değerini yitirmez. Bkz. İsfehani, *Müfredât*, s.445. Elmalılı Hamdi Yazır da isim vermeksizin Rağıb’ın bu tasnifini nakleder ve vakf-ı lazımı tercih etmesine rağmen rasih âlimlerin müteşabihattan hiçbir şey anlamayacağı anlamına varılamayacağını kaydeder. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1047.

³²⁰ Taberi, *Câmi’u’l-Beyan*, III, 183.

³²¹ Demirci, *age*, s.47.

Burada Zemahşeri'nin yorumları arasında dikkat çeken bir diğer nokta rasih âlimlerin müteşâbih ayetler için yaptığı tevili, “hak tevil” olarak nitelemesidir. Bu duruma göre ifadenin mefhum-u muhalifinden hareketle bir de “batıl tevil” söz konusu olmaktadır. Şu halde ona göre müteşâbihatın, muhkem ayetlere vurmaksızın yapılacak bir tevil, her ne kadar tevil olsa da batıl tevil olacaktır. Binaenaleyh bu tür ayetler ancak muhkem ayetlerin ışığında doğru bir şekilde anlaşılabilir.

Zemahşeri'nin, “müteşâbihat” başlığının altına dâhil edilebilecek konular kapsamında yeterince açık olduğunu söylemek mümkün değildir. Çözüm önerisi olarak verdiği iki örnek ise gördüğümüz üzere daha çok müşkilül-Kur'an'la ilgilidir. Zebanilerin sayısı gibi uhrevi halleri, müteşâbih addedenleri ve tevilinin rasih âlimlerce bilinmeyeceği kanaatinde olanları ise isabetli bulmaz. Ancak Zemahşeri'nin “müteşâbih”i bir mesele olarak gördüğü ortadadır. Anladığımız kadarıyla o meseleyi, bir “dil meselesi” şeklinde görmüştür ve bunun muhkem ayetler yardımıyla çözülebilecek mahiyette olduğunu düşünmüştür. Böyle olunca Zemahşeri, hangi hususların müteşâbih başlığı altına girebileceğini tek tek sayma gereği duymamış olabilir. Bu durum sıfatullah ve bazı uhrevi tasvirlerin Zemahşeri nezdinde müteşâbih görülmediği anlamına gelmez. Aksine bu tür ayetleri, zahiri anlamlarıyla anlamak doğru olmayacağından yani tevil ihtiyacı doğacağından, onların da Zemahşeri için müteşâbihin alanına girdiğini söyleyebiliriz. Yukarıda müteşâbihin Kur'an'da bulunma hikmetlerinden birini, “*Bu durumda Allah'ı ve tevhidi bilmenin tek yolu olan söz konusu yöntemleri ihmal etmiş olurlardı.*” şeklinde ifade etmesi de bunu doğrulamaktadır. Buna göre, Allah ve tabîî ki tafsilatıyla tevhit konusu, Zemahşeri'ye göre müteşâbih alanı içinde telakki edilmektedir. Öte yandan şunu ifade edelim ki, birden fazla anlama gelme ihtimali olan her ayeti ıstılahi anlamda müteşâbih olarak addetmenin de doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü ayetin akışı içerisinde niyeti bozuk olanların, fitne çıkarmak amacıyla bu tür ayetlerin tevilinin peşine düştükleri ifade edilmiştir. Bu ayetlerin, bu tür kötü niyetli kişilerin kullanabileceği mahiyet taşıması gerekir. Bu durumda biz Zemahşeri'nin, Allah ve uhrevi bazı hususlar hakkındaki yaklaşımlarına bakarak konuyu nasıl işlediğini görmek istiyoruz.

3.1.6. Müteşabih Ayetlere İlişkin Tevil Uygulamaları

3.1.6.1. Allah’a İsnad Edilen Bazı Fiiller

Kur’an-ı Kerim’de, aşağıda görüleceği üzere, günlük hayatta insanlar için kullandığımız bazı fiiller Allah için de kullanılmaktadır. Ancak gerçek şu ki, insan olarak bizlerden sadır olan kızmak, gelmek, alay etmek, sevmek vs. fiillerin psikolojik ve biyolojik temelleri vardır. Sorun Allah’a isnad edilen bu fiillerden insan metabolizmasına özgü tepkimelerin mi anlaşılacağı yoksa onu mahlûkattan tenzih eden tevil yolunun mu benimsenecek olmasındadır. “Hiçbir şey ona benzemez” ayetini temel alan bir müfessirin bu fiillerin delaletlerini beşeri sınırlar içinde anlaması mümkün değildir. Allah söz konusu olduğunda “tenzih” yolunu sıkça ön plana çıkaran Zemahşeri de bu tür ayetleri teville gitmiştir. Şimdi müellifin bu konudaki bazı yaklaşımlarını görelim.

3.1.6.1.1. Gadab

Rağıb el-İsfehani, g-d-b maddesinde kelimenin biyolojik boyutuna işaret ederek, “kanın harekete geçmesi”ne değinir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) de bir hadisinde öfkeyi Adem oğlunun kalbinde yakılan bir ateşe benzetmiş, öfke anında avurtların şişmesi ve gözlerin kızarması gibi durumları hatırlatmıştır.³²² Öfke üzerine konuşan psikoloğlar da öfkenin akıl kontrolünün belli bir müddet yok olması olduğuna işaret ederek öfke anında vücudun bazı zehirli kimyasal maddeler salgıladığını ifade etmektedir.³²³ Kur’an-ı Kerim’de pek çok yerde Allah’ın (c.c) kızmasından bahsedilmektedir. Bazen fiil bazen de isim formunda kelime Allah’a izafe edilmiştir.³²⁴ Allah’a (c.c) söz konusu biyolojik tepkileri izafe edemeyeceğimiz açıktır. Şu halde Allah (c.c) söz konusu olduğunda “gazab”tan ne anlamamız gerekir? Fatiha suresinin “غیرالمغضوب علیهم” bölümünde Zemahşeri, “Allah’ın gazabının” manası nedir? diye sorar. Şüphesiz Zemahşeri’ye bu soruyu sorduran şey, bir mutezili olarak kendisinde güçlü bir şekilde var olan “tenzih” kaygısıdır. O, okuyucunun bu kelimeyi beşeri ölçülerle anlama ihtimalini önlemek ister. Ona göre Allah’ın gazabı, asilerden intikam alma iradesi ve

³²² Rağıb, *age*, s.608.

³²³ Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2006, s.185.

³²⁴ 2 Bakara 61; 20 Taha 81; 4 Nisa 93; 48 Fetih 6.

onları cezalandırmasıdır. Meseleyi bir de misalle izah eden Zemahşeri, bunun bir kralın hâkimiyeti altındakilere kızdığına “yaptığını yapması” diye de ilave eder.³²⁵

3.1.6.1.2. İstihza

Bakara suresinde münafıkların sergilediği davranışlar beyan edilirken inananlarla alay ettikleri belirtilmektedir. Yine bu ayetin hemen akabinde de asıl Allah’ın onlarla alay ettiği (istihza) bildirilmektedir.³²⁶ İstihzâ kelimesi lügatte alay etmek ve küçümsemek anlamına gelmektedir.³²⁷ Bu manada istihzanın Allah için söz konusu olamayacağı akla gelebilir. Çünkü istihzada bulunmak ahlaki bir zafiyetin işareti olarak düşünülebilir. İşte böyle zihne doğabilecek soru işaretlerini dikkate alan Zemahşeri, şu soruyu yöneltir: *“Allah’a istihza fiilini isnad etmek caiz değildir. Çünkü O (c.c) çirkinlikten uzaktır. Alay etmek ise ayıp ve cehalet eseri oluşan bir şeydir. Nitekim bir ayet-i kerimede şöyle denilmektedir: “Dediler ki, bizle alay mı ediyorsun? De ki, cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım.”*³²⁸ *O zaman Allah’ın onlarla istihza etmesinin manası nedir?”* Zemahşeri’ye göre Allah’ın istihzası, münafıkları aşağılığa ve rezillığe uğratmasıdır. Çünkü müstehzinin amacı karşısındakini hafife almak ve kayba uğratmaktır. Nitekim kelimenin lügavi manası da bunun delilidir.³²⁹

3.1.6.1.3. Mekr

“Mekr” lügatte bir başkasını bir tür hile ile amacından safdışı etmektir. Rağıb’a göre bu iki türlü olur. Birisi güzel bir fiili amaçlamaktır ki bu mekr-i mahmuddur. Eğer çirkin bir şey hedeflenmişse bu da mekr-i mezmum olur.³³⁰ Kur’an’da “mekr” fiili müşriklere nispet edildiği gibi Allaha da nispet edilmiştir.³³¹ Allah’ın mekrinden bayağı amaçlar taşıyan mekr-i mezmum anlaşılmaz. Nitekim Zemahşeri’ye göre Allah’ın mekri, hiç farkına varmadığı bir yerden insanı yakalamasından ve tedricen sona yaklaştırmasından istiâredir.³³² Bu bağlamda Allah (c.c) müşriklerin inananlara kurduğu tuzakları hep boşa çıkarmış ve akıbetleri hüsrana olmuştur.

³²⁵ Keşşâf, I, 123.

³²⁶ 2 Bakara 13-14.

³²⁷ Keşşâf, I, 184.

³²⁸ 2 Bakara 67.

³²⁹ Keşşâf, II, 185.

³³⁰ Rağıb, age, s.772.

³³¹ 3 Al-i İmran 54; 13 Rad 42; 27 Neml 50; 10 Yunus 21; 8 Enfal 30.

³³² Keşşâf, II, 480.

3.1.6.1.4. Meci‘

Kur'an-ı Kerim'de kıyamet sahnesinin canlandırıldığı bir eyet-i kerimede “ وجاء ربك ”³³³ buyrulmaktadır. Bu ayette zahiren belli bir mekânda ve ayaklarla yapılan gelme eylemi meleklerin yanında Allah'a da isnad edilmiş hatta bu gelişin sıralar halinde olacağı belirtilmiştir. Zemahşeri de bu manada “*Hareket ve intikal ancak bir cihette bulunan kimse için caizdir. Allah'a 'gelme' fiilini isnad etmenin manası nedir?*” şeklinde bir soru yöneltmektedir. Zemahşeri'ye göre bu, Allah'ın güç, galebe ve hükümranlılığının temsil yoluyla gösterilmesidir. Allah'ın hükümranlılığı, bir kralın gelişiyile heybet ve ihtişamından huzurunda ortaya çıkan duruma benzetilmiştir.³³⁴

3.1.6.1.5. Hub

Sevgi anlamına gelen “hub” kelimesi “buğz” kelimesinin zıddıdır. “vidâd” ve “muhabbet” kelimeleri de eş anlamlısıdır.³³⁵ Kur'an-ı Kerim'de gerek kulların Allah'ı sevmesinden ve gerekse Allah'ın kulları sevmesinden bahsedilmiştir. Örneğin “ قل إن كنتم ”³³⁶ ayetinde kulların Allah'ı sevmesi ifade edilmiş ve bu sevginin ispatı olarak da Hz. Peygambere (a.s) itaat istenmiştir.³³⁶ Söz konusu sevginin beşeri ilişkilerde gözlenen sevgi türü olamayacağı açıktır. Nitekim Rağıb, birkaç çeşit sevgiden bahsetmektedir.³³⁷ Zemahşeri çoğu zaman yaptığı gibi burada da edebi sanatlardan yararlanmaktadır. Ona göre kulların Allah'ı sevmesi, kulluğu Allah'a tahsis etme iradelerinden ve bu iradeye yönelmelerinden mecazdır. Allah'ın kulları sevmesi ise onlardan razı olması ve fillerini övmesidir. Zemahşeri, bu yaklaşımdan hareketle “Eğer Allah'ı seviyorsanız...” ifadesinin manasının “Eğer gerçekten Allah'a kulluk etmeyi istiyorsanız...” demek olduğunu belirtmektedir.³³⁸

3.1.1.1.6. Nazar

Nazar, lügatte bir şeyi idrak etmek ve görmek için gözü çevirmektir.³³⁹ Kur'an-ı Kerimde dünyevi menfaatler uğruna Tevrat'ın bazı hükümlerini tahrif edenlerin

³³³ 89 Fecr 22.

³³⁴ *Keşşâf*, VI, 373.

³³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s.742.

³³⁶ 3 Al-i İmran 31.

³³⁷ Rağıp, *age*, s.214.

³³⁸ *Keşşâf*, I, 546. Ayrıca bkz. *Keşşâf*, II, 257

³³⁹ Rağıp, *age*, s.812.

yerildiği bir ayette Allah'ın kıyamet günü kendilerine bakmayacağı ifade edilmektedir.³⁴⁰ Buradaki “nazar”ın insandaki görme yahut bakma duyusu ile benzer olamayacağı açıktır. Zemahşeri'ye göre buradaki bakma fiili onları aşağılamaktan mecazdır. Nitekim dilde “فلان لا ينظر إلى فلان” (Falan kişi falan kişiye bakmaz) Bu ifade ile kişinin diğerine güvenmediği ve iyilik yapmadığı kastedilmektedir.³⁴¹

3.1.6.2. Allah’a İsnad Edilen Bazı Sıfatlar

3.1.6.2.1. Arş

“Arş” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yirmi altı yerde geçmektedir. Bu kullanımların birçoğunda kelime bazı sıfatlarla birlikte, Allah'la ilişkilendirilmiştir. “Rabbü'l-arşı'l-azîm”³⁴², “Rabbü'l-arşı'l-kerîm”,³⁴³ “Rabbü'l-arş”,³⁴⁴ “Zü'l-arş/zi'l-arş”,³⁴⁵ “Zü'l-arşı'l-mecîd”³⁴⁶, “arşuhû”³⁴⁷ gibi izafet terkiplerinde görüleceği üzere arş kelimesi Allah'a izafe edilmiş durumdadır. Yine bunların dışında meleklerin “arş”ın etrafını kuşattıkları,³⁴⁸ “arş”ı taşıdıkları,³⁴⁹ sekiz meleğin ahiret günü “arşı” taşıyacağı³⁵⁰ ifade edilmektedir. Yine yedi yerde daha Allah'ın “arşa” istivâ ettiği belirtilmektedir.³⁵¹ Öte yandan kelime, Hz. Yusuf kıssası ve Hz. Süleyman kıssalarının anlatıldığı bölümlerde de insanlara izafeten gelmiştir.³⁵²

Râğıb el-İsfehani, cemisi “urûş” olan “arş” kelimesinin lügatte aslen “çatılanmış şey” anlamına geldiğini ifade eder. Nitekim dilde üzüm için çatı/çardak şeklinde bir yapı yaptığında “عرشت الكرم وعرشته” dersin. “عرشت البئر” demek kuyuya çatı yaptım demektir. Aynı şekilde şeklen üzümlüğe benzediği için kadın hevdecine “arş” denir. Sultanın meclisine, yüceliğine nazaran “arş” denilmiştir.³⁵³

³⁴⁰ 3 Al-i İmran 77.

³⁴¹ *Keşşaf*, I, 573.

³⁴² 9 Tevbe 129; 23 Müminûn 86, 27 Neml 26.

³⁴³ 23 Müminun 116.

³⁴⁴ 21 Enbiya 22.

³⁴⁵ 17 İsra 42; 40 Gâfir 15; 81 Tekvîr 20.

³⁴⁶ 85 Burûc 15.

³⁴⁷ 11 Hud 7.

³⁴⁸ 39 Zümer 75.

³⁴⁹ 40 Gâfir 7.

³⁵⁰ 29 Hâkka 17.

³⁵¹ 7 Araf 54; 10 Yunus 3; 13 Rad 2; 20 Taha 5; 25 Furkan 59; 32 Secde 4; 57 Hadid 4.

³⁵² 12 Yusuf 100; 27 Neml 23, 38, 41, 42.

³⁵³ Rağıb, *age*, s.558.

Zemahşeri, Tevbe suresinin son ayetinde yer alan “*O, muazzam arşın sahibidir*”³⁵⁴ ayetinde arş kelimesi için İbn Abbas’tan naklen şunu aktarır: “*Hiç kimse onu layıkıyla takdir edemez.*”³⁵⁵ Bu ifade aslında müteşabihin tevilinin insanlar tarafından bilinemeyeceği kanaatini destekler görünmektedir. Ancak kendisi bu nakil için şu ya da bu şekilde bir yorum getirmemektedir. Dolayısıyla tasdik bağlamında söyleyip söylemediği açık değildir. Ancak burada “arş” kelimesini açık bir şekilde irdelemeyen Zemahşeri, istiva kelimesi ile beraber kullanılan bir başka yerde kelimeyi tevil etmektedir. Taha suresinde Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “*Rahman, arşa istivâ etti.*”³⁵⁶ Zemahşeri burada Arap dilindeki kullanımdan yardım alarak tevil yoluna gider. Ayrıca Kur’an’ın başka yerinde benzeri şekilde kullanılan ifadelerden yardım alır. Zemahşeri’nin ifade ettiğine göre arş, lügat olarak kralın (melik) tahtı demektir ki bir şeye hâkim olmakla eş değerdir. Araplar da bu kelimeyi hâkimiyetten (mülk) kinaye yapmışlardır. Nitekim onlar “*إستوى فلان على العرش*” demektedirler. Bu ifadeyle, her ne kadar tahta oturmasa da kişinin hâkimiyetini kastetmektedirler.³⁵⁷

Zemahşeri yine burada “eli açık” ve “eli bağlı” deyimlerine yer vererek lafza değil de kasta veya denilmek istenene bakılması gerektiğine işaret eder. Örneğin “*يد فلان مغلوله*”, “*يد فلان مبسوطة*” deyimleri cimriliğe ve cömertliğe delalet eder. Elini hiçbir zaman düzgün bir şekilde açamayan veya da tamamen eli olmayan kimse için de lafzan eli açık anlamına gelen “*يده مبسوطة*” denir. Çünkü bu ifadeyle lâfzî ya da zahiri anlam değil de o kişinin cömert oluşu kastedilmektedir. Nitekim Yahudilerin Allah hakkında kullandıkları çirkin ve yakışsız sözlerden biri “*Allah’ın eli bağlı*”³⁵⁸ demeleriydi. Onlar bu ifadeleriyle aslında -hâşa-“Allah cimridir” demek istiyorlardı. Allah da cömertlikten kinaye olmak üzere onların bu sözlerine karşı “*O’nun eli açıktır.*” buyurmuştur. Şimdi bu ifadelerde şeklen ne el, ne elin bağlanması ve ne de açılmasını tasavvur söz konusu değildir.

Bu açıklamalarından anlaşıldığına göre Zemahşeri, gerek arş ve gerekse istiva kavramlarının zahiri anlamında ele alınamayacağını bianaenaleyh Allah’ın arşının somut ve de lügat anlamıyla bir kralın oturduğu tahtı gibi düşünülmemeyeceğini ifade

³⁵⁴ 9 Tevbe 129.

³⁵⁵ *Keşşâf*, III, 11.

³⁵⁶ 20 Taha 5.

³⁵⁷ *Keşşâf*, IV, 67.

etmiş olmaktadır. Buna göre ayet-i kerime, Allah'ın hâkimiyetini ve malik oluşunu anlatır. Zemahşeri devamla bu tür ifadeleri somut anlamda ele almayı kıt görüşlülük olarak değerlendirmekte ve uzun süreli çaba gerektiren ilm-i beyanın yararına işaret etmektedir.³⁵⁹

Ancak “arş” kelimesinin Kur'an'daki bazı kullanımları Zemahşeri'nin işini zorlaştırmış görünmektedir. Örneğin Hud suresinde Allah'a izafeten “*O'nun arşı suyun üzerindeydi.*”³⁶⁰ ayeti yer almaktadır. Zemahşeri burada “arş” kelimesini hükümlanlıkla tevîl etmez bilakis somut bir anlamla izah eder ve şöyle der: “*Bu ifadede arşın ve suyun göklerden ve yerden daha önce yaratılmış olduklarına delil vardır.*”³⁶¹ Zemahşeri'nin burada arş kelimesini daha önce yaptığı gibi hâkimiyet yahut hükümlanlıkla tevîl etmemesi dikkat çekicidir.

Zemahşeri yine arşı taşıyan meleklerden bahseden ayet-i kerime³⁶² bağlamında arşı tevîle gitmez. Hatta hamele-i arş denilen binlerce meleğin arş etrafında Allah'ı tekbir ve tehlillerle tesbih ettiklerini bildiren bazı rivayetlere yer vermektedir.³⁶³ Bu izahlar aslında arşı somut bir cisim olarak düşünme anlamına gelmektedir. Öte yandan yine aynı surede geçen “zü'l-arş” kelimesinin tefsirinde Said b. Cübeyr'in arşın semaların üzerinde olduğu şeklindeki somut izahına yer verir. Hemen ardından da “İfadenin Allah'ın hükümlanlığından ibaret olması da caizdir.”³⁶⁴ diyerek tevîl yoluna da imkan tanımaktadır.

Görüldüğü üzere Zemahşeri'nin arş kelimesine yaklaşımı tek boyutlu olmamıştır. O bir yerde kelimeyi Allah'ın hükümlanlığından kinaye olarak kullanırken başka yerlerde ise arşı gökler üzerinde duran ve yaratılmış olan bir nesne gibi somut izahlara yer vermektedir. Bu Zemahşeri adına bir çelişki olarak düşünülebilir. Bununla beraber arşın somut bir cisim olmakla beraber Allah'ın hükümlanlığını temsil ettiğini düşünmüş de olabilir.

³⁵⁸ 5 Maide 64.

³⁵⁹ *Keşşâf*, IV, 67.

³⁶⁰ 11 Hûd 7.

³⁶¹ *Keşşâf*, III, 184.

³⁶² 40 Gâfir 7.

³⁶³ *Keşşâf*, V, 330.

³⁶⁴ *Keşşâf*, V, 336.

3.1.6.2.2. Kürsî

Kürsî kelimesi, Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Birinde Allah ile diğerinde ise Hz. Süleyman'la ilişkilendirilmiştir.³⁶⁵ Bakara suresinde “el-ayete'l-kürsî” diye de bilinen ayet-i kerimenin ilgili bölümünde “*Onun kürsüsü gökleri ve yeri kuşatmıştır.*”³⁶⁶ buyrulmaktadır.

Zemahşeri'nin belirttiğine göre kelime, lügat olarak üzerine oturan şey anlamına gelir. Bu haliyle kelimenin anlamı bir ism-i mekân olan oturma mahallinin (mak'ad) dışına çıkmaz.³⁶⁷ Rağıp el-İsfahâni de genel kullanım olarak kürsi kelimesinin, üzerine oturan şeylere verilen bir isim olduğunu ifade eder.³⁶⁸ Yine Zemahşeri Esâsü'l-Belâğa'da “denildi ki” diyerek “kürsî” kelimesinin “dührî” kelimesi gibi mülk anlamına gelen “kirs” isminin nispeti olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁹

Zemahşeri daha sonra ayette geçen “وسع كرسية” ibaresi üzerinde dört yorumun olduğunu belirtmektedir³⁷⁰:

1- Ayetteki kürsi, genişliği dolayısıyla göklerden ve yerden dar olmadığı ifade edilmiş olup yalnızca Allah'ın büyüklüğünün bir tasviridir. İfadede sadece “tahyil” söz konusudur. Bu yüzden orada ne kürsü/mak'ad ne oturma ne de oturan söz konusudur. Müellifimiz ilk sırada yer verdiği bu görüşü başka ayetlerle de desteklemek ister. O'na göre “وماقدروا لله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه”³⁷¹ ayeti de tıpkı bunun gibidir. Burada avuç içine alma (kabza), yahut elle dürme (tay) yahut da sağ el (yemîn) gibi somut anlamlar tasavvur edilmez. Şu halde ayet, Allah'ın şanının büyüklüğünü ifade eden bir tahyil ve temsil-i hissidir. Zemahşeri, “Allah'ı layıkıyla takdir edemediler” ifadesini görmez misin?” diyerek ilgili lafızları zahiri anlama hamletmenin Allah'ı hakkıyla takdir etmeme ile eş değer olduğuna işaret etmektedir.

³⁶⁵ 2 Bakara 255; 38 Sâd 34.

³⁶⁶ 2 Bakara 255.

³⁶⁷ Keşşâf, I, 481.

³⁶⁸ Rağıb, age, s.706.

³⁶⁹ Zemahşeri, age, s.543.

³⁷⁰ Keşşâf, II, 481.

³⁷¹ 39 Zümer 67.

2- Bu görüşe göre ise “kürsi”, ilim anlamına gelir ki “وسع كرسيه” ifadesi “وسع علمه” demektir. İlimin kürsi anlamına gelmesi ilmin tedris edildiği mekâna nispetledir. Nitekim o mekân âlimin kürsüsüdür.³⁷²

3- Bir diğer görüşe göre de kelime mülk ve hükümlanlık demektir ki “وسع كرسيه” aslında “وسع ملكه” anlamına gelmektedir. Bu durumda hükümlanlığın mekânına nispetle bir isimlendirme söz konusu olur.³⁷³

4- Müellif, dördüncü sırada “rivayet edildi ki” diyerek kürsünün, arşın önünde yaratıldığını, arşın altında ise göklerin ve yerin olduğu şeklindeki rivayete yer vermektedir. Yine Hasan el-Basri’den rivayet edildiğine göre kürsi, arşla aynı anlamdadır.³⁷⁴

Görüldüğü üzere Zemahşeri, kürsi kelimesi üzerinde dört ayrı yoruma yer vermektedir. İlk üç yorum, kürsi kelimesini zahiri anlamın dışına hamletmekte yani tevil etmektedir. Nitekim kelimeye Allah’ın büyüklüğünün temsili, ilmi veya mülkü gibi manalar verilmesi bunu göstermektedir. Zemahşeri’nin ilk yoruma itibar ettiği anlaşılmaktadır. Son sırada verdiği rivayet ise kürsi kelimesini zahiri anlamıyla bir cisim olarak izah etmektedir. Zemahşeri bu görüşün sıhhat ve isabetine dair açıktan bir hüküm vermemektedir. Ancak bu görüşe son sırada yer vermesi, onu zayıf addettiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

3.1.6.2.3. Yed

Kur’an’ı Kerim’de insanlar için kullanıldığı gibi Allah’a da isnad edilen diğer bir müteşabih kelime “el” anlamına gelen “yed” kelimesidir. İlk anlamıyla bir uzvu (câriha) çağrışırsa da kelime, dilde bazen nimet için istiare edilmiş bazen de mülkiyet, sahip olma, kuvvet, yardım, nimet gibi anlamlarda kullanılmıştır.³⁷⁵ Tekil (yed), ikil (yedân) ve çoğul (eyd) formlarıyla³⁷⁶ Kur’an-ı Kerim’de birçok yerde geçmektedir.

³⁷² Keşşâf, Aynı yer.

³⁷³ Keşşâf, Aynı yer.

³⁷⁴ Keşşâf, Aynı yer.

³⁷⁵ Rağib, *age*, s.890.

³⁷⁶ 3 Al-i İmran 73; 48 Fetih 10; 22 Hac 10; 18 Kehf 57; 2 Bakara 195; 5 Maide 6; 7 Araf 134.

Allah’la ilgili olarak geçen bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: “Yahudiler dediler ki Allah’ın eli bağlıdır. Elleri bağlanacısalar! Dedikleri yüzünden lanete uğradılar. Hayır, onun iki eli de açıktır.”³⁷⁷

Zemahşeri, elin açık ya da bağlı olmasının cömertlik ve cimrilikten mecaz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط”³⁷⁸ ayetinde de aynı durum söz konusudur. Bunu söyleyen kimse zahiri anlamda el, ya da eli kapama ve açmayı kastetmez. İlk ayetle ikincisi arasında hiçbir fark yoktur. Zira her ikisi de aynı hakikatı ifade etmektedir. Hiç ihsanda bulunmayan bir kral için de “eli bağlı” ibaresi kullanılabilir. Zira elini hiçbir şekilde kullanmaksızın sırf işaretiyle bağış men edebilir. Keza omuzuna dek kolları olmayan bir kimse bolca iyilik yapsa onun için “eli hayır için ne kadar da açık” derler. Bu sebeple ilk ayette de söz konusu ifadelerle cömertlik ve cimrilik kastedilmektedir.³⁷⁹

Zemahşeri bu izahlarını yeterli görmez. Bir de şiirden istişatla durumu teyit etmek ister. Şair şöyle der:

جاء الحمي بسط اليمين بوابل شكرت نداء تلاعه وواهاده

Cömert kimse bol yağmur yağdırdı

Yüksek ve alçak yerler onun bağışına teşekkür etti

Zemahşeri, meseleyi böyle ele almayı ilm-i beyanın adeta bir ayrıcalığı olarak görür ve şöyle der: “Her kim beyan ilmine dikkatini vermezse, bu tür ayetlerin tevilinde doğruyu göremez. Ayrıca kendisiyle alay eden karalamacının da elinden kurtulamaz.”³⁸⁰

Müellifimiz dil konusundaki maharetini imkân el verdiğince sergilemektedir. Ayetin bildirdiğine göre Yahudiler “Allah’ın eli bağlıdır.” derken Allah (c.c) onlara “Hayır, onun iki eli de açıktır.” şeklinde cevap vermektedir. Birinci ifadede “el” kelimesi müfret olarak gelmişken ikincisinde tesniye olarak ifade edilmiştir. Zemahşeri, önce bunun sebebini sorar ve çoğu zaman yaptığı gibi güzel bir nükte ile bunu izah eder. Buna göre böyle bir cevap, Allah’ın son derece cömert olduğunu ortaya koymada ve Yahudilerin

³⁷⁷ 5 Maide 64.

³⁷⁸ 17 İsra 29.

³⁷⁹ Keşşâf, II, 265.

ithamını O’ndan nefyetmede daha belîğdir. Nitekim cömert birinin malını elinden çıkarmasındaki nihai nokta onu her iki eliyle vermesidir. İşte ayetteki “iki el” ifadesindeki mecaz da bu mana üzerine bina edilmiştir.³⁸¹

Konuyla ilgili diğer bir örnek de Fetih suresinde Rıdvan bey’atından bahseden ayettir. Bu ayet-i kerimede Allah (c.c) Hz. Peygamber’e (a.s) bey’at edenlerin kendisine bey’at etmiş olduğunu beyan ettikten sonra “*Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.*”³⁸² buyurmaktadır. Zemahşeri bu ayeti tefsir ederken Allah’ın uzuvlardan ve nesnelere özgü sıfatlardan münezzeh olduğunu ifade etmekte ve ayetin Hz. Peygamberle yapılan sözleşmenin aslında Allahla sözleşme yapma anlamına geldiğini söylemektedir. Bu açıdan aralarında bir fark yoktur. Müellifimiz şu ayetle de bunu destekler: “*Kim elçiye itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.*”³⁸³

Yine Allah (c.c) bir başka ayet-i kerimede İblis’in secde emrine uymaması bağlamında şöyle demektedir: “*Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alı koyan nedir?*”³⁸⁴ Burada Allah’a isnad edilmiş olan “iki el” tabiri ile ilgili olarak Zemahşeri farklı örnekler sunmakla beraber aynı yaklaşımı sergiler. Kişi der Zemahşeri, işlerinin birçoğunu iki elini de kullanarak görür. Bu yüzden iki elle iş yapma onların kullanılmadığı diğer işler için de genelleştirilebilir. Hatta öyle ki, kalbi eylemler için de kişiye “هو مما عملت يداك” (Bu, senin iki elinle ettiklerindendir.) denir. Bu cümlemin “Bu senin yaptıklarındandır.” cümlesinden hiçbir farkı yoktur. Zemahşeri yine söz konusu manayı Yasin suresinde geçen “مما عملت أيدينا” ifadesi ile destekler.³⁸⁵ Allah’ın yaratmasının araç söz konusu olmadan gerçekleştiğini söyleyen Zemahşeri,³⁸⁶ böylece Allah’a gerçek anlamıyla uzuv isnad edilemeyeceğini aksi takdirde teşbihe düşüleceğini belirtmiş olmaktadır.

³⁸⁰ Keşşâf, aynı yer.

³⁸¹ Keşşâf, aynı yer.

³⁸² 48 Fetih 10.

³⁸³ 4 Nisa 80.

³⁸⁴ 38 Sâd 75.

³⁸⁵ Keşşâf, V, 281.

³⁸⁶ Keşşâf, V, 283.

Müellifin bunun gibi diğer yerlerde de Allah’a izafe edilen “yed” kelimesi için mülk ve tasarruf yetkisine sahip olma³⁸⁷, mülkünü kontrolünde tutma³⁸⁸ gibi anlamlar verdiği görülmektedir.

3.1.6.2.4. Vech

“Vech” kelimesi de yine Kur’an’da çeşitli yerlerde Allah’a izafe edilen müteşabih kavramlardandır.³⁸⁹ Zahiri anlamı itibarıyla insan yüzünü ifade etmekte olup her şeyin dışa dönük kısmı için kullanımıdır.³⁹⁰ Kelime mecazen de farklı anlamlarda da kullanılabilir. Zemahşeri’nin belirttiğine göre vech kelimesi “وجه الثوب”, “وجه”, “وجه القوم”, “وجه البلد”, “وجه النهار”, “وجه النهار” gibi mecâzi anlamlarda kullanılabilir.³⁹¹ Müellifimiz Kur’an’da Allah’la ilişkilendirilen yerlerde kelimenin muhtemel manalarının zat, cihet ve kat olduğunu belirtmekte ve ilgili ayetleri bağlamalarını dikkate alarak bu manalardan biriyle tevil yoluna gitmektedir. Örneğin kıblenin tayinine dair nazil olan bir ayeti kerimde şöyle buyrulmaktadır: “*Doğu da Allah’ındır. Batı da. Yüzünüzü her nereye dönerseniz “Allah’ın vechi” oradadır.*”³⁹² Zemahşeri, bu ayette geçen “وجه الله” ifadesini “cihet” kelimesi ile tevil eder ve bu ifadede “Allah’ın emrettiği ve razı olduğu cihet”in anlaşılması gerektiği belirtir.³⁹³ Diğer bir ifadeyle ayette söz konusu olan “Allah’ın vechi”nden kasıt kıbledir. Buna göre yeryüzü Müslümanlara mescit kılınmıştır. Müslümanların kabe dışındaki her yer ve mescitte kıbleye dönme imkânları vardır.³⁹⁴ Yine Kur’an-ı Kerim’de sabredenler övülürken şöyle buyrulmaktadır:

“والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم” Zemahşeri, burada belalar karşısında gösterilecek sabrın insanlara öyle gözükmek ya da düşmanları sevindirmemek gayesine matuf olmaması gerektiğine işaret ederek “Allah rızası”na vurgu yapmaktadır. Şu halde buradaki “وجه” den kasıt Allah rızasıdır.³⁹⁵ İnfak bağlamında gelen “ذالك خير للذين يريدون وجه الله” şeklindeki benzeri ayet-i kerimeyi de aynı şekilde anlar. Buna göre müminler infak

³⁸⁷ Keşşâf, VI, 55.

³⁸⁸ Keşşâf, V, 398.

³⁸⁹ 2 Bakara 115; 272; 13 Rad 22.

³⁹⁰ Rağıb, age, s.855.

³⁹¹ Zemahşeri, Esâsü’l-Belâğa, s.682.

³⁹² 2 Bakara 115.

³⁹³ Keşşâf, I, 314.

³⁹⁴ Keşşâf, aynı yer.

³⁹⁵ Keşşâf, III, 347.

ederken Allah'ı murad ederler. Yani kendilerini Allah'a yaklaştıracak yönü amaçlarlar. Başka cihetleri değil.³⁹⁶

Bir başka ayet-i kerimede ise “ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام” buyrulmaktadır.³⁹⁷ Zemahşeri burada “vech” kelimesini zat anlamıyla karşılar. Yine Mekke fukaralarından duyduğu şu sözü naklederek bu manayı Arap dili ile de delillendirir: “أين وجه عربي كريم” (Beni şu bayağı durumdan kurtaracak cömert bir Arap zat nerede?)³⁹⁸ Müellif “vech” kelimesinin başka yerlerde de “zat” anlamına kullanımına işaret etmektedir.³⁹⁹

3.1.6.2.5. Ayn

Çoğulu “عيون”, “أعين” şeklinde gelen “ayn” kelimesi gerek tekil ve gerekse çoğul şekliyle Allah'a izafe edilmiştir. Bu kelimede aslen yed ve vecih gibi insanın göz diye bilinen organını ifade etmektedir. Kur'an'da bu anlamda çoğu defa kullanılmıştır.⁴⁰⁰ Ancak kelimenin Allah'a izafe edildiği yerlerde teşbihe düşülmemesi açısından tevile ihtiyaç duyulmuştur. Zemahşeri'nin söz konusu yerlerde kelimenin zahiri anlamdan uzaklaşarak bağlamına uygun şekilde tevil ettiği görmekteyiz. Kelimenin en tipik örneği Hz. Musa'nın bebeklik döneminin anlatıldığı şu ayet-i kerimede geçmektedir⁴⁰¹: “والقيت وألتصنع علي عيني” Zemahşeri'ye göre ayette geçen “وألتصنع علي عيني” ifadesi himaye ve murakabe anlamı taşır. Buna göre mana, “Terbiye olman ve sana ihsanda bulunulması için ben seni himaye edip gözeteyeceğim.” demektir. Bu durum bir kişinin itina gösterdiği bir şeyi gözleriyle himaye etmesine benzer. Nitekim sanatkâra şöyle denilir: “Bunu gözümün (ayn) önünde yap ki maksadımın dışına çıkmaman için sana bakayım.”⁴⁰²

Diğer örnek, Hz. Nuh'a gemi yapma emrinin verildiğinden bahseden ayet-i kerimedir. İlgili bölümde şöyle buyrulmaktadır⁴⁰³: “واصنع الفلك بأعيننا ووحينا” Zemahşeri'nin belirttiğine göre “بأعيننا” kelimesi nahiv yönünden “hal” makamındadır. Buna göre mana

³⁹⁶ Keşşâf, V, 580.

³⁹⁷ 55 Rahman 27.

³⁹⁸ Keşşâf, VI, 9.

³⁹⁹ Bkz. 28 Kasas 88.

⁴⁰⁰ 5 Maide 45; 36 Yasin 66; 9 Tevbe 92; 28 Kasas 9, 20 Taha 40.

⁴⁰¹ 20 Taha 39.

⁴⁰² Keşşâf, IV, 82.

⁴⁰³ 11 Hud 37.

“Gemiği güvenli bir şekilde yap” demektir. Zemahşeri, bu ifadesini de açar ve çoğul formunda gelen “أعين” kelimesini “gözcüler” manasına alır. Buna göre sanki Hz. Nuh’un (a.s) yanında Allah’ın gözcüleri vardır. Bunlar gemi yapımında yanlış yapmaması ve işine düşmanlarından kimsenin engel olmaması için ona destek olmuşlardır.⁴⁰⁴ Her halükarda “ووحينا” ibaresinden de anlaşılacağı üzere Allah (c.c), Hz. Nuh’a (a.s) vahiy ve melekler vasıtasıyla gemi yapımında yardım etmiştir. Geminin nasıl ve ne şekilde yapılacağı vahiy yoluyla kendisine gösterilmiştir. Şu halde ayette geçen “أعين” ifadesini zahiri anlamında kullanılmamıştır.

3.1.6.2.6. Cenb

Çoğulu “cünûb” şeklinde gelen “cenb” kelimesi de yine vücudun bir kısmı anlamına gelmektedir.⁴⁰⁵ Kur’an’da bu manada hayli kullanımlar mevcuttur.⁴⁰⁶ Bir yerde ise kelime Allah’a izafe edilmiştir. Kıyamet günü görülecek bir nedamet örneğinin anlatıldığı ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır⁴⁰⁷:

“أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرط في جنب الله” Bu ayette geçen “cenb” kelimesine somut anlamıyla mekân yahut cihet manası vermek mümkün görünmemektedir. Bunun için müellifimiz dil hususundaki bütün maharetini sergileyerek kelimeyi tevil yoluna gitmektedir. Zemahşeri’nin beyan ettiğine göre “cenb” kelimesi yan, civar anlamına gelen “câni” demektir. Nitekim dilde bu meyanda kullanımlar mevcuttur. Şöyle denir: “أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته” (Ben falancanın yanında, civarındayım.) Bununla beraber mecazi anlamda “فلان لين الجنب والجانب” denir ki bu deyimle uyumlu ve geçimi kolay kimse kastedilir. Yine Araplar “فرط في جنبه وفي جانبه” derler. Bununla da birinin hakkında kusur yapma kastedilmektedir. Zemahşeri bu lügavi izahların ardından şiirle istişhad yoluna gider ve aşkıdan yanıp tutuşan şairin şu beytini delil olarak gösterir:

أما تتقين الله في جنب وامق له كبد حري عليك تقطع

Şiddetli muhabbeti hakkında Allah’dan korkmaz mısın? Onun ciğeri senin aşkıdan yanıp pare pare oluyor.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Keşşâf, III, 197.

⁴⁰⁵ Rağıp, age, s.205.

⁴⁰⁶ Bkz. 10 Yunus 12; 4 Nisa 103; 22 Hac 36; 3 Al-i İmran 191; 9 Tevbe 35; 32 Secde 16; 17 İsrâ 83.

⁴⁰⁷ 39 Zümer 56.

⁴⁰⁸ Keşşâf, V, 314.

Burada “cenb” kelimesi kinaye kabilinden kullanılmıştır. Çünkü bir işi, kişinin kendi mekânına ve sahasına nisbet ettiğimizde aslında onu kişinin kendisi için sabit kılmış oluruz. Zemahşeri bu son ifadesini teyid etmek üzere ikinci bir beyti şahid olarak getirir:

إن السماحة والمروءة والندي في قبة ضربت علي ابن الحشرج

Şüphesiz ki cömertlik ve erdem

İbnülhaşrec üstüne kurulmuş bir kubbededir.

Anladığımıza göre Zemahşeri, bu beyitte gerçek anlamıyla bir kubbeden bahsedilmediğini, söz konusu memduh sıfatların “kubbe” lafzı üzerinden İbnülhaşrec’de toplandığını ifade etmektedir.

Zemahşeri aynı bağlamda daha başka örnekler vermekten sıkılmaz. Yine Araplar “لمكانك فعلت كذا” dediklerinde “Senin için böyle yaptım.” manasını kastetmektedirler. Yine “فعلت هذا من جهتك” denildiği vakit de aynı anlam murad edilmektedir.⁴⁰⁹ Bütün bu örneklerle Zemahşeri, mekân yahut cihet ifedeleri zikredilmekle beraber aslında kastedilen mananın kişinin kendisi olabileceğini izah etmektedir. Yaptığı bu lügavi izahların bir sonucu olarak ayette geçen “في جنب الله” ifadesini “في ذات الله” şeklinde tevil etmektedir. Ancak bu takdirde “cenb” kelimesini hiç zikretmeden “في الله” demekle maksad zaten hâsıl olacağından Zemahşeri, izahını yeterli bulmaz ve bizim adımıza şu soruyu sorar: “O zaman ‘فرط في الله’ ifadesinin manası nedir?” Zemahşeri bu soruya mahzuf bir muzaf takdiri ile cevap verir. Buna göre “cenb” kelimesi ister zikredilsin ister zikredilmesin bu durumda ifade “فرط في طاعة الله وعبادة الله” manasına gelir ki Allah’a itaat ve kulluğu terketme anlamına gelmektedir. Şu halde tüm bu izahlardan sonra ilgili ayet, kıyamet günü kişinin Allah’a ibadeti terk nedeniyle pişmanlık duyacağını ifade etmek üzere şöyle tevil edilir: “O gün bir kısım nefisler, ‘Allah’a ibadeti terk ettiğimden dolayı yazıklar olsun bana’... diyecektir.”⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Keşşâf, V, 315.

⁴¹⁰ 39 Zümer 56

3.1.6.2.7. Rûh

“Ruh” kelimesi Kur’an’da kullanıldığı siyak sibak ilişkisi içerisinde muhtelif manalara gelen bir kavramdır. Bu çerçevede kelime Kur’an’da Cebrail (a.s)⁴¹¹, İsa (a.s)⁴¹², vahiy veya Kur’an⁴¹³, hayatiyet unsuru⁴¹⁴ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunların dışında Arap dilinde ruh, nefesle aynı anlamda kullanılmıştır.⁴¹⁵ Kur’an-ı Kerim’de “ruh”, üç yerde Allah’a izafe edilmiş ve beraberinde de Allah’ın kendi ruhundan Âdem’e “nefh” ettiği belirtilmiştir. “Nefh” ise lügatte rüzgârı bir şey içine üflemek demektir.⁴¹⁶ Kelime İsrâfil (a.s)’ın sura üflemesini tasvir eden ayetlerde bu anlamda kullanılmıştır.⁴¹⁷ Bununla beraber kelime “نَفَخَ شِدْقِيهِ”, “رَجُلٌ مَنفُوحٌ”, “إِنْتَفَخَ النَّهَارُ” gibi mecâzi anlamlarda da kullanılabilmektedir.⁴¹⁸ Kelimenin Allah’a izafe edildiği her üçünde de kavram Hz. Âdem’in yaratılışından bahseden bölümlerde geçmektedir. Bu ayetlerin ifade ettiğine göre Allah (c.c) Hz. Âdem’i topraktan yaratmış, ona şekil vermiş ve kendi “ruh”undan üflemiştir. Zemahşeri’ye göre “فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ”⁴¹⁹ ayetinin tefsiri, Allah’ın Âdem’e ruhundan nefhetmesi ona can vermesi (ihya) demektir. Burada ne gerçek anlamda bir üfleme ne de kendisine üflenene (menfûh) söz konusudur. Söz konusu ifade Âdem’in hayat bulduğu şeyin anlaşılabilmesi için temsili bir ifadedir.⁴²⁰

Müellif, benzeri diğer bir ayetin teviline de aynı bakış açısını korur. Orada da ilgili ayeti, Âdem’in diriltiyle duyuları yetilerine sahip, nefes alıp veren bir kıvama getirilmesi olarak tevîl etmektedir.⁴²¹ Mezkur üçüncü ve son ayette ise güzel bir nükteye işaret eder. İfade ettiğine göre ruhun Allah’a izafe edilmesi, insan denilen canlının mahiyet ve hakikatini ancak Allah’ın bildiği enteresan (acib) bir varlık olduğuna delalet etmektedir. Zemahşeri, burada Kur’an’a bütüncül bir bakış atar ve sözü Hz. Peygambere ruh hakkında soru soranlara getirir. Nitekim durumu arzeden ayette insana ruh hakkında çok

⁴¹¹ 2 Bakara 87, 253; 5 Maide 110; 16 Nahl 2, 102; 26 Şuarâ 193; 70 Meâric 4; 19 Meryem 17.

⁴¹² 4 Nisa 171.

⁴¹³ 42 Şura 52.

⁴¹⁴ 17 İsra 85.

⁴¹⁵ Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s.257.

⁴¹⁶ Rağıb, *age*, s.816.

⁴¹⁷ Taha 102; Kehf 99.

⁴¹⁸ Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s.646.

⁴¹⁹ 15 Hicr 29.

⁴²⁰ *Keşşâf*, III, 405.

⁴²¹ *Keşşâf*, V, 281.

az bir bilgi verildiği belirtilmiştir.⁴²² Buna göre ruhun Allah’a izafe edilmesiyle sanki şöyle denilmiş olur: “Allah, Âdem’e yine kendi ilmine mahsus bir şey nefhetmiştir.”⁴²³ Zemahşeri ruh ve nefh kelimesine verdiği bu anlamlarla kelimeyi somut anlamının dışında anlamış yani teville gitmiştir. Şüphesiz kelimeleri bu şekilde tevil etmesinde Allah’ı insani özelliklerden uzak tutma gayreti söz konusudur. Zira Allah’ın nefhi söz konusu olduğunda insanın solunum sistemine dâhil olan unsurları düşünmek doğru olmaz. Öte yandan Zemahşeri’nin burada ruhun Allah’a izafesine ilişkin bir mahiyet problemini de kabul ettiği görülmektedir. Yani ruhun hakikati konusunda yine başka bir ayetin delaletiyle insan bilgisinin sınırlı olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Oysa kelimenin, Zemahşeri’nin genel perspektifine uygun başka bir izahı daha vardır. Buna göre ruh kelimesinin Allah’a izafe edilmesi insanı onurlandırmak ve saygın kılmak içindir. Tıpkı Kur’an’da ‘beyt’ ve ‘kullar’ kelimelerinin Allah’a izafe edilmesi gibi.⁴²⁴ Anlaşılan o ki, müellif bu yaklaşımının, müteşabihin manasını bilme konusundaki tavırla çelişki arzettiğini düşünmemektedir. Bunun sebebi, tevilinde ruh hakkında fazla bir bilginin olmadığını bildiren ayetten hareket etmiş olması ile açıklanabilir.

3.1.6.2.8. “Kabza” ve “Yemin”

Daha önce farklı bir bağlamda değindiğimiz bir ayet-i kerimede Allah (c.c) “وما قدر والله” “حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون” buyurmaktadır. Bu ayet-i kerimede “kabz” ve “yemin” kelimeleriyle Allah’a zahiri anlamları itibarıyla beşeri sıfatlar izafe edildiği görülmektedir. “Kubza” (القبضة) kelimesi lügatte “avuçla tutulan miktar” anlamına gelmektedir. Nitekim dilde şöyle denir: “أعطني” “قبضة من كذا” (Bana şundan bir avuç ver) Yine kelime mastar manasına da kullanılır ki her iki manaya gelme ihtimali de vardır.⁴²⁵ Buna göre ayette bütün yeryüzünün zahiren Allah’ın tek bir avcu ölçüsünde olduğu belirtilmektedir. Zemahşeri bu ve bundan sonra gelecek ifadeleri “tahyil” yöntemiyle Allah’ın azamet ve celalinin bir ifadesi olarak görmektedir. Nitekim ayetin Allah’ın gücünü hakkıyla takdir edemeyen müşrikleri eleştirmekle başladığını görmekteyiz. Müellifimiz burada bir hadis-i şerifle kanaatini teyid etmek ister. Buna göre Cebrail Hz.Peygamber’e (a.s) gelerek şöyle der:

⁴²² 17 İsrâ 85.

⁴²³ *Keşşâf*, V, 29.

⁴²⁴ Rağıb, *age*, s.369.

⁴²⁵ *Keşşâf*, V, 322.

Ey Ebu'l-Kasım! Muhakkak ki Allah (c.c) kıyamet günü gökleri bir parmağında yerleri bir parmağında, dağları bir parmağında, ağaçları bir parmağında, toprağı bir parmağında ve diğer mahlûkatı da bir parmağında tutar. Sonra onları bir sallar ve şöyle der: Benim melik!⁴²⁶

Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s) onun sözüne hayret ederek güler. Ardından da onu tasdikleyerek söz konusu ayet-i kerimeyi okur. Zemahşeri'ye göre Hz. Peygamberin hayret ve gülüşünün nedeni bu ifadeleri beyan ehl-i gibi anlamış olmasındandır. O (a.s) söz konusu ifadelerde gerçek anlamıyla ne tutma, ne parmak ne de sallamak tasavvur etmemiştir. Bilakis işin özünü; Allah'ın (c.c) kudretine delalet eden yönünü anlamıştır.⁴²⁷

Yine Zemahşeri'nin belirttiğine göre ayette geçen “مطويات” kelimesi dürme anlamına gelen “الطی” kelimesinden türemiştir ve yayma ve açma anlamındaki “نشر” kelimesinin zıddıdır. Nitekim bu manaya gelmek üzere “یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب”⁴²⁸ ayetinde de kullanılmıştır. Bu manalar ışığında “والسموات مطويات بيمينه” ifadesinden Allah'ın gökleri de sağ eliyle düreceği anlaşılmaktadır. Zemahşeri, ayette “yemin” kelimesinin zikredilmesini adeten kişinin dürme işini sağ eliyle gerçekleştirmesine bağlar.⁴²⁹ Aslında müellif, bu izahıyla Allah'ın (c.c) mesajını insanın en kolay anlayabileceği örnekler üzerinden verdiğini vurgulamış olmaktadır. Çünkü ortada somut bir avuç veya sağ el izafe edecek bir durum söz konusu değildir. Öte yandan Zemahşeri, burada bir başka tevil yönüne de işaret ettiğini belirtelim. Bu yaklaşıma göre “yemin” kelimesi aslında “kasem” anlamına gelir. Bu durumda ifade “Gökler onun yeminiyle fena bulacaktır.” anlamına gelmektedir. Zira Allah (c.c) onların zeval bulacağına dair yemin etmiştir.⁴³⁰

3.1.6.3. Bazı Sayılar

Kur'an-ı Kerim'de değişik vesilelerle altı, yedi, sekiz, on dokuz, bin, elli bin ... gibi sayılar kullanılmıştır. Söz konusu ayet-i kerimelerde yer ve göklerin altı günde

⁴²⁶ Buhari, Müslim ve Tirmizi gibi hadis kaynaklarında Hz.Peygamber'e gelenin Cebrail (a.s) değil Yahudi âlimi olduğu ifade edilmektedir. Buhari, Tefsir 39; Müslim, Kıyame 19; Tirmizi, Tefsir 39.

⁴²⁷ Keşşâf, V, 321.

⁴²⁸ Enbiya 104.

⁴²⁹ Keşşâf, V, 322.

⁴³⁰ Keşşâf, Aynı yer.

yaratıldığı,⁴³¹ göklerin yedi kat yaratıldığı,⁴³² cehennemde on dokuz zebani meleğinin bulunduğu⁴³³, Allah katında bir günün bizim hesabımızla bin sene gibi olduğu,⁴³⁴ meleklerin Allah'ın katına elli bin senelik bir günde yükseldiği⁴³⁵ belirtilmektedir.

Ancak müellif Zemahşerinin, her ne kadar rasih âlimlerde müteşabihatı tevil gücünü görse de özellikle “altı gün” meselesinin yorumunda zorlandığını görmekteyiz. Konuyla ilgili en derli toplu izahını Furkan suresi 59. ayette yapmıştır. İlgili ayet-i kerimde şöyle buyrulmaktadır:

“الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام”

Zemahşeri'nin bu ayet-i kerimeye, “altı gün” kavramının delalet ettiği süre, Allah için zaman tayinin imkânı ve “altı gün” denilmesinin hikmeti şeklinde üç açıdan yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz.

3.1.6.3.1. “Altı gün”ün Delalet Ettiği Süre

Yukarda değinildiği üzere Kur'an'daki “gün” kavramının dünyevi ölçülerle gaybi âlemdeki karşılığının aynı olmadığı açıkca belirtilmektedir. Müellife göre buradaki gün kavramının bin seneye denk gelen ahiret günlerinden olduğu söylene de, ayetin zahiri bunun bu dünya ölçülerinde bildiğimiz gün olduğunu göstermektedir. Yine o vakit, gece ve gündüz mefhumu bulunmadığından “altı gün”den kasıt altı günlük süre demektir. Allah (c.c), evrenin düzenini kurduğunda bu günleri “altı gün” olarak tesmiye etmiştir.⁴³⁶

3.1.6.3.2. Allah İçin Zaman Tayininin İmkânı

Allah'ın güç ve kudretine sınır tayin edilemeyeceği malumdur. Allah (c.c) birçok defa gücünün her şeye yettiğini, yer ve gökleri yaratırken de kendisine bir yorgunluk dokunmadığını bizlere ifade etmiştir.⁴³⁷ Bununla beraber burada “Mademki ayetin zahirinden bu sürenin dünyevi ölçülerde altı günlük süreye denk geldiği anlaşılmaktadır

⁴³¹ 7 Araf 54; 10 Yunus 3; 11 Hud 7; 25 Furkan 59; 32 Secde 4, 50 Kâf 38; 57 Hadid 4.

⁴³² 41 Fussilet 12; 65 Talak 12; 67 Mülk 3; 71 Nuh 15.

⁴³³ 74 Müddessir 30.

⁴³⁴ 22 Hac 47.

⁴³⁵ 70 Meâric 4.

⁴³⁶ Keşşâf, IV, 364.

O'nun bir anda yaratması mümkün değil miydi?" sorusu zihne doğmaktadır. Zemahşeri'ye göre Allah (c.c) gücü yetmekle beraber yerleri ve gökleri bir anda (lahza) yaratmamıştır. Said b. Cübeyr'den naklettiği şu görüşle bunu destekler: "Allah (c.c) şüphesiz ki, altı günde yaratmıştır. Bunla beraber O (c.c) onları tek bir anda da yaratmaya kadirdir. Böylelikle yarattıklarına yumuşaklığı ve kontrolü öğretmiştir."⁴³⁸

3.1.6.3.3. Belirlenen Sayıların Hikmeti

Daha önce müteşabih ayetlerin manasının bilinebilirliği başlığı altında Zemahşeri'nin görüşlerine yer vermiştik. Orada kendisi müteşabihin, Allah'ın ilmine mahsus hususlar olduğu kanaatinde olan müfessirlere de işaret etmişti. Yine bu müfessirlerin Kur'an'da zebanilere ve başka konulara dair verilen bazı sayısal değerleri bilgi ve hikmeti Allah'a mahsus olan müteşabihlerden saydıklarını belirtmiş ancak bu görüşü isabetli bulmamıştı. Çünkü bu kanatta olan müfessirler vakfı, lafzatullah üzerinde yapıyorlardı. Yani râsih âlimlerin söz konusu tevilini bilemeyeceği görüşünde idiler. Müellifimiz ise ilimde vukufiyet sahibi olan râsih âlimlerin de müteşabihin tevilini bileceği görüşüne zahipti.⁴³⁹ Söz konusu ifadeleri onun dilinden bir kez daha hatırlayalım:

...Yani müteşabih ayetlerin hamledilmesi icab eden gerçek (hak) teviline Allah (c.c) ve ilimde derinleşen kulları muttali olabilir... Âlimlerden bazıları lafzatullah üzerinde vakıf yaparlar ve "والراسخون في العلم يقولون" kısmını ise başlangıç cümlesi olarak alırlar. Böylece müteşabihi, Allah'ın bilgi ve hikmetini kendisine tahsis ettiği ayetler olarak tefsir ederler. Zebanilerin sayısı vs. hususlar böyledir. Birinci görüş tercihe şayandır. Birinci görüşe göre "يقولون امانا به" ifadesi başlangıç cümlesi olur ve müteşabihin tevilini bilen âlimlerin halini beyan eder.

Ancak tevil alanını böylesine geniş tutan akıl süvarisi Zemahşeri altı, yedi ve on dokuz gibi sayıların hikmeti konusunda iman ve teslimiyeti ön plana çıkarmaktadır. O'nun söylediklerine bakalım:

Diğer sayıların değil de bu altı sayısının zikredilme sebebine gelince hiç şüphe etmiyoruz ki bunun bir sebab-i hikmeti vardır. Zira biz biliyoruz ki, her ne kadar künhüne vakıf olamasak da ve hakikatini bilemesek de, takdir edilen her şeyin

⁴³⁷ 2 Bakara 20, 106, 109; 35 Fâtır 35; 50 Kâf 38.

⁴³⁸ *Keşşâf*, Aynı yer.

⁴³⁹ Bkz. *Keşşâf*, I, 529.

muhakkak bir sebab-i hikmeti vardır. Aynı şekilde on dokuz cehennem bekçisi meleğin, arşı taşıyan (hamele-i arş) sekiz meleğin, on iki ayın, yedi göğün, beş vakit namazın, miras paylarının, hadlerin, keffâretlerin vs. sayı ve ölçüleri de böyledir. Allah'ın (c.c) bütün fiillerinde hikmete mebni davrandığını, takdir ettiği sayı ve ölçülerin hak ve doğru olduğunu kabul etmek imanın ta kendisidir.⁴⁴⁰

Görüldüğü üzere ona göre bu sayılarda bizim bilemediğimiz ama Allah'ın bildiği hikmetler vardır. Bize düşen bunu böyle bilerek belirtilen sayı ve ölçülere iman etmektir. Zemahşeri tam da burada yaklaşımını destekleyen önemli bir ayet-i kerimeyi devreye sokar. İlgili ayet-i kerimede meâlen şöyle buyrulmaktadır:

Üzerinde on dokuz (melek) vardır. Cehennemin o bekçilerini yalnız meleklerden kılmışızdır. Sayılarını bildirmekle de, ancak inkâr edenlerin denenmesini ve kendilerine kitap verilenlerin kesin bilgi edinmesini ve inananların da imanlarının artmasını sağladık. Kendilerine kitap verilenler ve inananlar şüpheye düşmesinler. Kalblerinde hastalık bulunanlar ve inkârcılar: «Allah bu misalle neyi muradetti?» desinler. İşte Allah, böylece, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola erdirtir. Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez. Bu, insanoğluna bir öğütten ibarettir.⁴⁴¹

Bu ayet-i kerimede Allah (c.c) melekler ile ilgili beyan edilen sayıların, imtihan vesilesi olduğunu, nitekim müminlerin bunlara teslimiyetle imanlarını artırdıklarını, inkârcıların bu sayıları dillerine dolayarak saptığını ifade etmektedir. Ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili olarak belirtildiğine göre, “عليها تسعة عشر” ayeti nazil olduğunda müşrikler yahut yahudiler bu on dokuz sayısı üzerine ileri geri konuşmuşlardı.⁴⁴² Aslında bu ayet-i kerime Al-i İmran suresinin malum ayeti ile beraber düşünüldüğünde güzel bir bütün oluşturmaktadır. Orada da müteşabihlerin tevlini, fitne çıkarma arzusuyla kullananların olduğu beyan edilmişti. Müddessir suresinde ise, meleklerin Kur'anda belirtilen sayılarının fitne amaçlı kullanıldığı ifade edilmektedir. Şu halde bu sayıların müteşabihat kabilinden olduğunu söylememiz için bir engel yoktur. Te'vil, bir şeyin hakikatini bilmek demek olduğuna göre, ayetin de delaletiyle bu sayıların hakikati konusunda yeterli bir bilgiye sahip olduğumuzu söylememiz mümkün değildir. Belki

⁴⁴⁰ Keşşâf, IV, 365.

⁴⁴¹ 74 Müddessir 31.

⁴⁴² Bkz. Elmalılı, *age*, VIII, 5460.

işin bu boyutunu bilmenin asla taalluk eden bir yönünün bulunmadığı da düşünülebilir. Allah (c.c) bunun için tafsılata girmemiş olabilir. Ancak şunu belirtelim ki, daha önce tahyil, temsil, mecaz gibi edebi sanatlarla teville gittiğini gördüğümüz Zemahşeri, bu ayetlerde aynı yaklaşımı sergilememektedir. Her ne kadar ilgili ayet üzerinde belirli çerçevede bazı yorumlar yapsa da bu sayılardaki hikmetin ne olduğunda tevakkuf etmektedir. Ona göre bu sayılar, literal anlamdadır. Ancak hikmetten uzak da düşünülemez. Bunların var olan hikmetini Allah bilir. Onun bu konudaki teslimiyetçi tavrında yukarıdaki Müddessir suresi ayeti etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Zemahşeri'nin bu son yaklaşımıyla Al-i İmran suresi ayetinin tevilleline ilişkin serdettikleri çelişki arz ediyor gibi görünmektedir. Yani daha önce tercihe şayan bulmadığı kanaati sanki sahipleniyor izlenimi vermektedir. Beyan ettiği üzere müteşabihatın bilgi ve hikmetine ulaşmada rasih âlimlerin selahiyetleri varsa bu teslimiyet ve tevakkuf kendi bütünlüğü açısından sorun oluşturmaktadır. Anlaşıyor ki, o bu tavrın kendi adına bir çelişki oluşturduğu kanaatinde değildir. Öte yandan müellifin bir hakkını da teslim etmek icab eder; Zemahşeri'nin söz konusu ayet ya da ayetleri büsbütün tevil alanının dışında tuttuğu, yorumdan tamamen kaçındığı da söylenemez. Çünkü imkân el verdiğince ayeti anlamak için akıl ve muhakeme yürüttüğünü görmekteyiz.

3.1.7. Değerlendirme

Zemahşeri'ye göre muhkem, manası açık olup farklı manalara ihtimali olmayan ayetler demektir. Müteşabih ise birden fazla manaya ihtimali olan ve bu yüzden de anlamında kapalılık bulunan ayetlerdir. O, müteşabih ayetlerin tevillerinin râsih âlimlerce de bilinebileceği kanaatindedir. Bu yüzden ilgili ayeti okurken vakıf işleminin, lafzatullah üzerinde değil "ilim" üzerinde gerçekleştirir. Râsih âlimler bu tevil işlemini gerçekleştirirken müteşabih ayetleri muhkem ayetlere arzedirler. Çünkü muhkem ayetler Kur'an'ın temeli ve esasıdır. Söz konusu ayetleri doğru tevil etmenin en temel yöntemi budur. Aksi halde ilgili ayetleri tevilde hataya düşülür. Ona göre ilgili ayette müteşabihin tevili bağlamında kınananlar râsih âlimler değil, bu ayetler üzerinden Müslümanlar arasında fitne arzulayanlardır.

Kur'an'da zahiri anlamıyla bakıldığında el, göz, yüz vs. bazı uzuvlar ve kıзма, alay etme, sevmе gibi bazı sıfat ve fiiller Allah'a isnad edilmiştir. İslam Düşüncesinde selefiye diye tabir edilen yaklaşım bu ayetleri tevil etmezken, müşebbihe ve mücessime bunları zahiriyle kabul ederek teşbihe düşmüştür. Sonraki ehl-i sünnet âlimleri, mutezile ve filozoflar ise kendi sistemleri açısından bu ayetleri teville gitmişlerdir.⁴⁴³ Zemahşeri söz konusu uzuvları ve fiilleri zahiri anlamda değil yine aynı kavramların taşıdığı başka manalarca anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Hiç şüphesiz Allah'a beşeri özellikler atfetmekle teşbihe düşüleceğinden bu tür ifadelerin teviline kail olunmuştur. Zemahşeri bu tür ifadelerin Kur'an bütünlüğü, dilin imkân ve hususiyetleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Söz konusu ifadelere zahiri anlamlar verilemeyeceğini ifade eden Zemahşeri tahyil, temsil, mecaz, istiare gibi belâğat terimlerini kullanarak onları bulunduğu bağlama göre tevil eder. Bunu yaparken başta Kur'an'ın diğer ayetlerini, lügavi manaları, Arapça'da kullanılan deyimsel ifadeleri, şiirle istişadı birer araç olarak kullanmaktadır. Zemahşeri, bu tür anlamayı gerçekleştirebilmek için ilm-i beyan tedris etmek gerektiğini de vurgulamaktadır.

Zemahşeri'ye göre Allah'a isnad edilen sıfatlar ve en geniş anlamıyla tevhid bahsi müteşabih kapsamına girmektedir. Bununla beraber, müteşabih ayetlerin alanını biraz geniş tutmaktadır. Müteşabihe örnek olarak gösterdiği ayetlerden birisi bugün bizim "müşkilü'l-Kur'an" bahsinde gördüğümüz ayetler türündedir. Anlaşıyor ki, bir sebeple okuyucuda çelişki mevhumuna yol açan bu ayetler zahiren farklı anlamaya müsait olduğundan ve üzerinde imal-i fikir edildiğinde asıl mana tespit edildiğinden "müteşabih" alanında görülmüştür.

Zemahşeri'ye göre Kur'an'da müteşabih ayetlere yer verilmesinin bazı hikmetleri vardır. Bu ayetlerle derin düşünceye teşvik edilmiş, metafizik olgular beyan edilmiş, niyeti kötü olanlarla samimi müminler teste tabi tutularak birbirinden ayrılmış, kavranması güç olan hakikatler insan idrakine yaklaştırılmıştır. Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir; insanların konuştuğu dil ve bu dilde kullanılan sözcükler dış dünyayı ifadelendirmek üzere üretilmişlerdir.⁴⁴⁴ Bu yüzden Allah hakkında konuşulduğunda beşeri dilin hususiyetlerinin kullanılması kaçınılmazdır. Bu anlatım

⁴⁴³ Geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *age*, ss.127-153. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.

vahiy aracılığı ile de olsa böyledir. Çünkü maksat muhatabın idrakine ulaşmaktır. İşte burada katı bir antropomorfizme (teşbih) gidilmeksizin makul düzeyde antropomorfik bir dilin kullanılması zarurettir.⁴⁴⁵ Binaen aleyh Şâri, kitabında söz konusu sıfat ve fiilleri kullanırken yüksek hakikatleri zihnimize yaklaştırmıştır. Bu durumda ilgili ifadeleri denildiği gibi değil de denilmek istendiği gibi anlamak icap edecektir. Koyu bir Zemahşeri muhalifi olan İbn Müneyyir dahi “Allah’ın eli” ifadesi için mecaz diyen Zemahşeri’nin yorumu üzerine şunları söylemektedir:

Böyle bir mecazın kullanılmasındaki nükte, manevi hakikatin çoğu zaman zarureten hissi surette tasvir edilmesidir. Zihinde hissi suretten daha kalıcı hiçbir şey yoktur. Cömertlik ve cimrilik duyularla idrak edilemeyen iki manevi olgu olduğundan onları duyularla idrak edilebilecek iki suret icap etti. Bunlardan biri cömertlik için eli açık, cimrilik için de eli kapalı tabiridir. Konuyu izaha yardımcı olmak ve manevi alandan duyu alanına intikal etmek için iki soyut kavram da mülazımlarıyla kullanılmıştır.⁴⁴⁶

Rağıp da buna paralel olarak şunları söyler:

Yed kelimesinin Allah’a tahsisi manayı bizim zihnimizde canlandırmak içindir. Öyle ki el, eylemleri gerçekleştirdiğimiz en kıymetli uzuvlardandır. Bu ibare, teşbihi anlam çıkarmamız için değil, anlamı zihnimizde canlandırabilmemiz içindir.⁴⁴⁷

Râsih âlimlerin de müteşabihatın tevilini yapabileceğini belirten Zemahşeri’nin genel olarak tevil uygulamalarında bu bakış açısını koruduğunu söyleyebiliriz. Ancak arş, ruh ve özellikle altı gün meselelerinde çok da rahat davrandığını söylemek mümkün değildir. Arş, kelimesini bazı yerlerde hükümlerle teville giderken somut anlatımlı bazı yerlerde aynı yaklaşımı göstermemiş ve bunun için de ayrıca açıklamalara yer vermemiştir. Ruh konusunda, insanlara fazla malumat verilmediğini belirten ayetten hareketle mahiyetine dair bilginin Allah’a mahsus olduğunu söylemiştir. Yine “altı gün” ve “on dokuz” gibi sayıların muhakkak bir hikmetinin olduğunu ancak bunu sadece Allah’ın bildiğini söylemiştir. Bu yorumlarıyla kısmen çelişkiye düştüğü düşünülebilir.

⁴⁴⁴ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, t.y, s.65.

⁴⁴⁵ Turan Koç, *age*, s.50.

⁴⁴⁶ Bkz. *Keşşâf*, II, 265.

⁴⁴⁷ Rağıp, *age*, s.891.

Mahiyetini bilemeyeceğimiz şeyler Kur'an'da varsa, bunları istisna etmeksizin tevillerini râsih âlimlerin de bileceğini söylemek bütüncül bir yaklaşım olmaz.

3.2. HURÛF-U MUKATTAA

Kur'an-ı Kerim'in incelemeye konu olan üslup özelliklerinden biri de sure başlangıçları (fevâtih) dır. Sure başlarına dikkat ettiğimizde onların Allah'ı medh-u sena, nida, kase, şart, soru, emir, dilek şeklinde başladığını görürüz.⁴⁴⁸ Bu tür başlangıç hususiyetlerinin âlimler arasında önemli derecede ihtilaf konusu olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Kur'an-ı Kerim'in yüz ondört suresinden yirmi dokuzunun diğerlerine kıyasla sıra dışı bir başlangıç hususiyeti taşıdığını görmekteyiz. İşte Kur'an'daki bazı surelerin başında bulunan ve ayrı ayrı okunan bu harflere el-hurûfu'l-mukattaa⁴⁴⁹, el-hurûfu'l-mû'ceme,⁴⁵⁰ veya el-hurûfu'l-hecâ⁴⁵¹, el-hurûfu't-tehecce⁴⁵² gibi adlar verilmektedir. Söz konusu harfler, bir kelime gibi yazılmasına karşın tek tek yahut hece hece telaffuz edildiklerinden bu şekilde tesmiye edilmişlerdir.⁴⁵³ Bu harflerin neyi ifade ettiğine dair Hz. Peygamberden (a.s) gelen bir rivayet bulunmamaktadır.⁴⁵⁴ Bu nedenle tefsirlerde ve Kur'an İlimleri eserlerinde bu harflerin delaletine ilişkin pek çok görüş serdedilmiştir. Bütün bu görüşler iki ana başlık altında toplanabilir. Şa'bî (v.104/722) gibi bazı zevatın paylaştığı bir kanaate göre bu harfler, mutlak müteşabih cümlesindendir ve manaları birer sır olup kullara kapalıdır.⁴⁵⁵ Bu harflerin manaları üzerinde imal-i fikir eden ikinci grup âlimler ise bunlar için sure isimleri, Allah'ın isim

⁴⁴⁸ Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 253.

⁴⁴⁹ Maturudî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, (thk. Mecdi Bâsillûm), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I, 370.

⁴⁵⁰ Maturudî, *age*, I, 370.

⁴⁵¹ Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzû'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954, I, 28.

⁴⁵² Zerkeşi, *age*, I, 255.

⁴⁵³ Durum böyle olmasına karşın, tasavvuf felsefesinin önde gelen ismi İbn Arabî, "el-hurûfu'l-mu'ceme" terkiibini sözlük anlamıyla değerlendirir. İşari yorumlarını temellendirebilmesi için gerekli olan bu izaha göre harflerin bu şekilde tesmiye edilmesinin sebebi anlamlarının kapalı ve anlaşılmaz oluşundandır. Nitekim Araplar ana dili Arapça olmayanları "acem" yani ne dediği tam olarak anlaşılmayan kimse olarak isimlendirmişlerdir. Ona göre bu harfler anlaşılmak için açılmalı ve gizli anlamları açığa çıkarılmalıdır. Bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s.212. Ayrıca ilgili harflerin, Kuşeyri'nin tasavvufi yorumları bağlamında tetkiki için bkz. Ali Akpınar, "Kur'an'da Hece Harfleri ve Kuşeyri'nin Hece Harfleri Yorumu", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, IV, sayı: 11, ss. 55-73.

⁴⁵⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.137.

⁴⁵⁵ Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdulhalil Abduhu Şelebi), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988, I, 56. Bu görüş, Kur'an'ın muhataplarını düşünmeye ve anlamaya davet eden bazı ayetlerine istinaden tenkit edilmiştir. Bkz. Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 4.

ve sıfatları, Kur'an'ın isimleri, Allah'ın kasemi, ebced hesabına göre sayı değerleri vs. diyerek çok değişik sonuçlara varmışlardır.⁴⁵⁶ Dilci müfessir Zeccâc (v.311/923), İbn Abbas'a dayandırdığı görüşü tercih ederek "Elif, lâm, mim" in manasının "أنا لله أعلم" demek olduğunu söyler ve bunu bazı örneklerle delillendirir.⁴⁵⁷ Ebu Ubeyde'ye göre bu harfler surelere başlangıç anlamı taşırlar.⁴⁵⁸ Müfessir Taberi, serdettiği pek çok yorumun ardından kendi görüşünü belirterek bu harflerin her birinin bir taneye indirgenmeksizin birçok manalar taşıdığını belirtir. O'na göre bu yaklaşım, ilgili harflerin delaletine dair beyan edilen görüşleri cem edici bir mahiyet taşıması bakımından kuşatıcıdır.⁴⁵⁹ Fahrüddin Razi ise çoğu mütekellim âlimlerin bu harflerin surelerin isimleri olduğuna kail olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁰ İsmail Cerrahoğlu, huruf-u mukattanın dinleyiciye bir tenbih olduğunu belirtmekle beraber buna kani olmamış olacak ki, "Bu bapta bizlere Allah ile Resulü arasında bir şifre olduğunu söylemekten başka bir şey kalmamaktadır." demektedir.⁴⁶¹ Her nasıl anlarsa anlasınlar İslam âlimleri bunların Kur'an'ın bir cüz'ü olarak vahiy mahsulü olduğu konusunda hem fikirdirler. Ancak bazı müsteşrikler bu harflerin bazı sahabe adlarını ifade etmek üzere Kur'an'a sonradan dâhil edildiği görüşündedirler.⁴⁶² Bu görüşleri, onların Kur'an'a gayr-i ilahi bir kaynak arama gayretleriyle tenasüp arz etmektedir.

Zemahşeri tefsirinde en ayrıntılı izahlarını Bakara suresinin başında yer alan "Elif, lâm, mim" harfleri üzerinde yapmıştır. Bunun yanında diğer bazı sure başlarında yer alan harflere ilişkin az da olsa açıklamalara yer vermiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla Zemahşeri'nin bu harfler üzerine yaptığı açıklamalar genel olarak gramer, irap, kıraat ve tefsiri üzerine olmuştur. Bunun yanında ilgili harflerin Kur'an'da yer alış keyfiyetleri, sıfatları, sayısal durumlarına da dikkat çekmektedir.

Konuyla ilgili olarak sunduğumuz bu genel yaklaşımların ardından Zemahşeri'nin Hurûf-u Mukattaayı nasıl anlamaya çalıştığına bakalım.

⁴⁵⁶ Söz konusu görüşler için bkz. Taberi, *Câmi'ul-Beyan*, I, 118; Maturudi, *age*, I, 370.

⁴⁵⁷ Zeccâc, *age*, I, 62.

⁴⁵⁸ Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *age*, I, 28.

⁴⁵⁹ Taberi, *age*, I, 125.

⁴⁶⁰ Bkz. Razi, *age*, II, s.6; Ayrıca bkz. Tahir b. Aşur, *Tefsîru't-Tenvîr ve't-Tahrîr*, I, 211, Tunus:: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

⁴⁶¹ Cerrahoğlu, *age*, s.148; Bu görüş için ayrıca bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul: Risale Yayınları, I, 13.

⁴⁶² W.Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, Süleyman Kalkan (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s.79.

3.2.1. Hurûf-u Mukattaa'nın İsim Oluşu

Zemahşeri ilk olarak bu harflerin “isim” mi yoksa “harf” olarak mı değerlendirileceği konusuna eğilir. Zira gramatik açıdan dilciler arasında hurûf-u mukattaa'nın hem isim hem de harf olarak kabul edilmesi mümkün olmaktadır. Nitekim dilci müfessir Ebû Ubeyde, hurûf-u mukattaa'ya “harf” hükmünü vererek bu harflerin iraptan mahallinin olmadığını ifade etmektedir. O bu görüşünü teyid etmek üzere şu şiiri delil olarak gösterir⁴⁶³:

أقبلت من عند زياد كالحرف أجر رجلي بخط مختلف

كأنما تكتبان لام ألف

Ziyad'ın yanından bir ihtiyar gibi döndüm. Ayaklarımla zık zak çizerek,

Sanki ayaklarım yolda giderken “Lam elif” yazıyor.

Ebu Ubeyde'ye göre şiirde geçen “Elif ve lam” birer isim değil harf hükmünde olduğu için meczum okunmuştur. Aynen bu örnekteki gibi Bakara suresi başındaki huruf-u mukattada yer alan harfler de isim olmadığından sakın olarak okunur.⁴⁶⁴ İşte müellifimiz Zemahşeri, bu görüşe muhalif olarak hecelenerek okunan söz konusu hurûf-u mukattaa'nın “isim” hükmünde olduğu kanaatindedir. Bunlarla kelimeleri oluşturan basit harfler tesmiye olunur. Zemahşeri bunu örnekendirerek “ضاد” der “ضه” harfinin ismidir. Aynı şekilde “را”, “با” harfleri bu şekliyle “ره”, “به” harflerinin isimleridirler.⁴⁶⁵

Zemahşeri, yukarıdaki izahlarını yeterli bulmamış olacak ki, şu soruyu yöneltir: “*Bu lafızlara (h.mukatta) niçin isim hükmünü verdin? Önceki bazı âlimler gibi “harf” olduklarını niye iddia etmedin?*” Zemahşeri kendinden önceki söz konusu âlimlerin bu tavrını onların esnek yaklaşımlarıyla izah eder. Nitekim onlar zarflar gibi bir kısım harflerin de isim olduğu hükmüne vararak pek çok kelimenin tesmiye edilmesinde mütesahil davranmışlardır. Müellife göre “elif”in “قال” ve “قام” örneklerinde olduğu üzere ortanca harfe delalet etmesi tıpkı “فرس” kelimesinin belirli hayvana delaleti gibidir. Her iki tesmiyede de delalet bakımından bir fazlalık söz konusu değildir. Buna

⁴⁶³ Ebu Ubeyde, *age*, I, 28.

⁴⁶⁴ Ebu Ubeyde, Aynı yer.

⁴⁶⁵ *Keşşâf*, I, 128.

ilave olarak isim kabul edilen bu lafızlar üzerinde imale, tefhîm, tarif, tenkir, cem, tasğîr, izafet vs. gibi gramatik tasarruflarda bulunulabilir. Nitekim Sibeveyh (v.194/809) birgün yanındakilere “لك” lafzındaki “ك” harfinin ve “ضرب” lafzındaki “ب” harfini nasıl telaffuz ettiklerini sorar. Onlar da bu harfleri “باء” ve “كاف” şeklinde telaffuz ettiklerini söylerler. Bu cevap üzerine Sibeveyh muhataplarına, bu haliyle söz konusu harfleri isim olarak ifade ettiklerini harf olarak telaffuz etmediklerini söyler ve kendisinin bunları harf olmak üzere “كه”, “به” şeklinde söylediğini belirtir.⁴⁶⁶ Zemahşeri’nin Sibeveyh’ten aktardığı bu olay onun kanaatini desteklemekte yani söz konusu hurûf-u mukattaanın birer isim olduğunu teyid etmektedir.

3.2.2. Hurûf-u Mukattaa’nın İrabı

Lafzın manaya delaleti bakımından “tehlil”, “havkale”, “hay‘ale”, “besmele” gibi kelimeler de bu lafızlara benzemektedirler. İfade ettiğine göre bu lâfızları âmiller izlemediği sürece, i’rab bakımından hükümleri, tıpkı sayı isimleri gibi sonlarının sakın olmasıdır. Nitekim sayı isimleri nasıl “واحدٌ إثنان ثلاثة” şeklinde sakın olarak söyleniyorsa bunlar da “الف لام ميم” şeklinde telaffuz edilir. Bunların başına bir âmil gelirse, i’rab alırlar. Örneğin “تظرت إلي ألف”, “كتبت ألف”, “هذه ألف” gibi. Zemahşeri burada maksadı daha da netleştirmek ister ve yeni örnekler verir. Bir konuda zan taşıyan kimseye bilgi derecesini yükseltmesi için farklı cinsten bazı kelimeler söylendiğinde irap hususiyeti göz ardı edilerek örneğin şöyle söylenir: “دار، غلام، جارية، ثوب، بساط” Eğer bunlar söylenirken murap kılınırsa kural aşılmış olur.⁴⁶⁷

Zemahşeri, çeşitli açılardan hurûf-u mukattaaya yaklaştıktan sonra murab ve mebni türünde bir isim olup olmadığını tartışmaya açmaktadır. Ona göre bu isimler (hurûfu mukattaa) murabtır. Kendilerine irap gelmeyen noktalarda, irabı gerektiren bir şey bulunmadığından sonları sakın kılınmışlardır. Nitekim “زيد” ve “عمر” gibi isimlerin sonu da böyle durumlarda sakın kılınır. Müellifimize göre bunların sükûnları mebnilikten ötürü değil vakıftan dolayısıdır. Çünkü bu isimler eğer mebni kılınmış olsalardı “صَاد، قَاف، نون” kelimelerine paralel değerlendirilmesi gerekir “كَيْف، أَيْن، هُؤْلَاء” isimlerinde olduğu gibi iki sakın bir arada telaffuz edilmezdi.

⁴⁶⁶ *Keşşâf*, I, 129.

⁴⁶⁷ *Keşşâf*, I, 128.

3.2.3. Hurûf-u Mukattaa'nın Sure İsimleri Olması ve Gramatik Yönleri

Bu ön gramatik tahlillerin ve kendi tercihlerinin ardından Zemahşeri, konunun tefsire bakan yönüne gelir ve okuyucuya şu soruyu yöneltir: “*O zaman bu isimlerin bu şekilde sure başlarında bulunma maksadı nedir?*” Ona göre bu konuda birden çok izah vardır. Kendisi ilk olarak bunların sure isimleri olduğu görüşünü verir ve çoğunluğun da bu kanaatta olduğunu ekler. Bundan sonra Zemahşeri, bu görüşün gramatik yerini göstermeye çalışır. Belirttiğine göre eğer bunlar sure isimleri olarak kabul edilirse ya irab alır ya da almaz. Kendisi birinci şık üzerinde durur. Bu durumda bu isimler ya “ص، ن، ق،” isimlerinde olduğu gibi müfred olarak gelirler. Ya da “حم، طس، يس” örneklerinde olduğu gibi birden fazla isim halinde gelirler ki bu durumda birleşik halde müfred isim gibidirler. Çünkü bu bir arada bulunan isimler tıpkı “قاييل، هاييل” isimlerinin veznindedir. Aynı şekilde “طسم” ifadesinde “nun” harfi fethalanır, sondaki “mim” harfi “طس”e ilave edilir ve tek bir isim yapılır. Ona göre burada olağan irab durumunun yanında bir de mahki irap olmak üzere iki durum söz konusu olabilir. Zemahşeri iki durumu da örneklendirir. Şair bir beyitte şöyle demektedir:

يذكرني حاميمَ والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم

Mızraklar vuruşurken bana Hamîm'i hatırlatıyor.

Keşke öne atılmadan önce onu okusaydı

Bu beytte görüldüğü üzere “حاميم” kelimesi şair tarafından gayrı munsarîf kılınmakla beraber murap yapılmıştır. İşte böyle der Zemahşeri, bu isimlerin benzerleri de böyle irablanır. “Ale miyyet” ve “te’nis” hususiyetiyle de gayr-ı munsarîf olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶⁸

Mahki irap söz konusu olduğu takdirde ise menkul söz ilk halinde nasılsa öyle bırakılır. Örneğin “سورة أنزلناها” sözünde olduğu gibi. Zira “سورة أنزلناها” ifadesinin irabı mahki olduğundan nakilden önceki durumu şeklen korunmuştur. Ancak nasp mahallindedir.

⁴⁶⁸ Keşşâf, *age*, I, 132. Hurufu mukattayı ayrı ayrı ele alan Sibeveyh'e göre de “حاميم” ve “طاسين” munsarîf addedilemez. Çünkü Araplar onu “قاييل” ve “هاييل” isimleri gibi ucme menzilesine koymuşlardır. O da buna delil olmak üzere şu örneği vermektedir: “وجدنا لكم في ال حاميم اية تأولها منا تقي ومعرّب” Sibeveyh, *el-Kitâb*, (thk. Abdüsselem Muhammed Harun), III, 255, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

Zemahşeri bütün bu izahlardan sonra sure başlarında tek başlarına gelen “ص، ق، ن” değinerek bunların meftûh olarak okunma gerekçelerini soruşturur. Ona göre gizli bir fiilin mefulü olarak düşünüldüklerinde bu isimler mansup olarak okunabilirler. Bu durumda bu isimlerin başına muzmer bir “أذكر” veya “اقرأ” fiili takdir edilir.⁴⁶⁹ Ahfeş de (v.177/793) bunları sure ismi olarak düşünmüş ve başlarına bu şekilde muzmer bir fiil takdir etmiştir. Aynı şekilde söz konusu muzmer fiili takdir etmek suretiyle “طاسين،” gibi isimlerin sonlarını mansub olarak okumuştur.⁴⁷⁰ Zemahşeri’nin belirttiğine göre iki sakinin bir araya gelmesi nedeniyle de bunların sonlarının mansup değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim Fatiha suresinin sonunda yer alan “ولا الضالين” ifadesi bunun bir örneğidir.

Tespit ettiğimize göre Zeccac da bu isimlerin iki sakinin birlikteliği kuralına istinaden “قافَ والقرآن،” “نونَ والقلم،” , “صادَ والقرآن” şeklinde okunduğunu belirtir. Ancak o aynı kuraldan hareketle meksur da okunabileceklerini örnekleriyle izah eder.⁴⁷¹ Müellifimiz de bu isimleri “meksur” okuyanların Zeccac’ın belirttiği bu kurala atfen o şekilde okuduklarını teyid etmektedir. Kuralın sağladığı bu iki imkândan ötürü onlar tarafından, bazen “الآن” gibi bazen de “هؤلاء” gibi okunan mebnilere benzetildiğine işaret etmektedir.⁴⁷²

Görüldüğü üzere Zemahşeri, bu isimlerin mansup olarak okunmasına dair iki vecih zikretmiş, meksur okuyanların da gerekçelerine değinmiştir.

⁴⁶⁹ Keşşâf, Aynı yer. Ayrıca Bkz. es-Semîn el-Halebî Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, t.y, I, 80.

⁴⁷⁰ Zeccâc Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni’l-Kur’an ve İrâbuhû*, I, 64, Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1998.

⁴⁷¹ Zeccâc, *age*, s.64.

⁴⁷² Keşşâf, I, 134. Zemahşeri, Al-i İmran Suresi’nin başında bulunan ve hemen peşinden lafzatullah gelen benzeri hurûf-u mukatta harfleri üzerinde durmaktadır. Burada özellikle “Elif, lâm, mîm” şeklinde gelen harflerden sonuncusunun yani “mîm” harfinin vakfen ve vaslen okunuşlarına dikkat çekmekte ve gerekçeleri üzerinde durmaktadır. Buna göre “mîm” harfi üzerinde vakfedilebilir. Vasıl yapılırsa da iki yönden fetha ile okunma ihtimali doğar. Birinci yaklaşıma göre Allah lafzının başındaki hemze atılarak harekesi “mîm” harfine verilir ve sonrasına fetha ile geçiş yapılır. Bu işlem tahfif içindir. Bir diğerine göre ise iki sakin harfin biararaya gelmesi (iltikâü’s-sâkineyn) dolayısıyladır. Zemahşeri, gerekçelerini belirterek birinci kanaati benimser ancak ikincisine katılmaz. Yine aynı kuraldan hareketle “Mîm” harfinin kesreli okunuşunu ise hiç doğru bulmaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 525.

3.2.4. Hurûf-u Mukattaa'nın Kasem Sayılma İmkânı

Gramer bakımından bu isimler için mansub olarak okunmak suretiyle bir ihtimal daha söz konusudur. Bu da kasem harfinin ıskatıyla gerçekleşmektedir.⁴⁷³ Zemahşeri isabetli bulmasa da bunun sebebi üzerinde durur. Şöyle bir soru takdir eder: “Bu isimlerin ‘muksemün bih’ olduğunu niye söylemedin? Arapça’da cer harfî hazfedilmekle beraber kasem fiilinin ameli baki kalabilmektedir. Örneğin “لَا فَعْلَنَ” demek gibi. Yine şiirde de bunun örneği şu şekilde gelmiştir⁴⁷⁴:

إذا مال الخبز تأدمه بلحم فذاك أمانة الله الثريد

İkinci mısradaki geçen “أمانة الله” ifadesinin başında aslında bir kasem harfî vardır. Ancak mahzûf olduğu için muksemün bih olan “أمانة” kelimesi mansup okunmuştur. Zemahşeri aynı gramatik yaklaşımla bu isimlerin muksemün bih olarak mansup değerlendirilmesini doğru bulmaz hatta bunun kerih görüldüğünü belirtir. Çünkü bu isimlerden sonra örneğin Yasin ve Kalem surelerinde “Kur’an” ve “kalem” gibi kelimelere zaten yemin edilmiştir. Eğer bu doğru bir tercih olsaydı tek bir muksemün bih üzerine iki kasem cem edilmiş olurdu. Zemahşeri burada Halil b. Ahmed’den (v.170/786) yardım olarak bu uygulamanın kerahet yönünü gösterir. Öncelikle karşı tez olarak sunulubalacak Leyl suresine değinir. Halil’in belirttiğine göre “والليل إذا يغشي والنهار” ayetindeki baştan iki ve üçüncü sırada gelen vav harfleri birinci vavla aynı konumda değildir. Bu iki vav harfî de “مررت بزيد وعمرو” örneğinde olduğu gibi ismi isme bağlamaktadır. Dolayısıyla bu örnek huruf-u mukattanın yemin olarak addedilebileceğinin delili olmaz. Aksi halde “وحقك وحق زيد لأفعلن” örneğinde olduğu gibi ikinci vav kasem olarak getirilmiş olur ki bu da ancak kerahetle caizdir.

Diğer bir ihtimal bu isimlerin (hurûf-u mukattaa) kasem harfini hafz suretiyle değil de izmar etmek suretiyle mecrur olarak değerlendirmektir. Zemahşeri bunu doğruya hiç de uzak görmez ve Ali b. Ebi Talha tarikiyle İbn Abbas’a dayandırılan “أقسم الله بهذه الحروف” rivayetinin de bunu desteklediği söyler.⁴⁷⁵ Buna göre Kur’andaki “حم، والكتاب” örneğinden hareketle aslında şöyle denilmiş olduğunu ifade eder:

⁴⁷³ es-Semîn el- Halebî, *age*, I, 81.

⁴⁷⁴ *Keşşâf*, I, 133.

⁴⁷⁵ İlgili rivayet için bkz. Taberi, *age*, I, 119.

“أقسم بهذه السورة، وبالكتاب المبين، إنا جعلناه” (Bu sureyle ve hükümleri apaçık kitapla yemin ederim ki, onu ... kıldık.)⁴⁷⁶

3.2.5. Hurûf-u Mukattaa ve İ‘caz İlişkisi

Zemahşeri tefsirinde sık sık ilahi beyanların altında yatan gerekçe ve hikmetleri araştırmakta ve ilgi çekici tespitlerde bulunmaktadır. Yukarda çoğunluğun huruf-u mukattaaı sure isimleri olarak anladığına değinmişti. O, bununla yetinmeyerek söz konusu yaklaşımın altında yatan hikmetlere yönelerek surelerin özellikle bu lafızlarla tesmiye edilmesinin anlamını sormaktadır. Bu noktada birkaç görüşü serdedir ve bütün yönleriyle inceleyerek bu görüşleri didik didik eder.

a- Zemahşeri bu soruyu ilk olarak şöyle cevaplar⁴⁷⁷:

كَأَنَّ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ الْإِشْعَارِ أَنَّ الْفَرْقَانَ لَيْسَ إِلَّا كَلِمًا عَرَبِيَّةً مَعْرُوفَةً التَّرْكِيبِ مِنْ مَسْمِيَّاتِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ ، كَمَا قَالَ عَزَّ
مَنْ قَائِلٌ : قَرَأْنَا عَرَبِيًّا .

Bu durumda sanki mana, Kur'an'ın, bu basit harflerden terkip edildiği bilinen Arapça kelimelerden ibaret olduğunu bildirmektir. Nitekim Allah (c.c), “Arapça Kur'an” nitelemesinde bulunmuştur.

Görüldüğü üzere ona göre bunun manası Kur'an'ın ancak ve ancak bu isimlerin maddesi olan harflerden (müsemma) terkip edildiğini ve Arapça kelimelerden ibaret olduğunu muhataplarına fark ettirmektir. Nitekim kendisinin de yer verdiği üzere Allah (c.c) Kur'an'ı Arapça olarak indirdiğini belirtmektedir.⁴⁷⁸ Açıktır ki, Zemahşeri, bu ifadeleriyle i‘caz konusuna bir adım atmış ve huruf-u mukatta ile Kur'an icazı arasında bir bağ kurmuştur.

b- İkinci husus bu isimlerin (hurûf-u mukatta) böyle tek tek tadat edilmesi, Kur'an nazmıyla meydan okunan kimselere birer sesli ikaz işareti vermek gibidir. Yahut da bu isimler, Kur'an'ın, müşriklerin sözlerini terkip ettikleri harflerin aynısından oluşturulduğuna dikkat çeken muharrik birer unsur mesabesinde. Böylece zihinler tahrik edilerek onların meydan okumalara (tehaddi) karşılık vermeleri hedeflenmektedir. Zira ilk muhatapların içinde sözün sultanları, hitabetin ustaları vardır.

⁴⁷⁶ Keşşâf, I, 134.

⁴⁷⁷ Keşşâf, I, 135.

⁴⁷⁸ Keşşâf, I, 135.

Onlar kaside ve recez söylemeye tutkun ve icra ettikleri söz sanatlarıyla övünmeye can atan kimselerdir. Bu sayede Kur'an'ın nazım ve belağat açısından ulaşılamaz ve geçilemez olduğu, bir beşer sözü olmadığı kendilerince görülmüş olacaktır.⁴⁷⁹ Görüldüğü üzere Zemahşeri, bu yaklaşımıyla hurûf-u mukattanin yani böyle basit lafızların aslında münkirleri tehdidi sahasına çektiğini hatta bunu yapmaları için tahrik işlevi gördüğünü ifade etmiş olmaktadır. Bir anlamda bu kesik lafızlarla (mukattaa) müşriklere “Kur'an, sizin konuşurken yahut kelime ve cümleleri kurarken kullandığınız harflerin aynısıyla nazil olmuştur. Haydi, söz ustası olmakla övünenleriniz aynı harflerden Kur'an'ın bir benzerini getirsin.” mesajı verilmiş olmaktadır.

Zemahşeri burada muhtemel iki itirazı gündeme getirir ve ardından da bunları cevaplar. Buna göre ilk itiraz şudur: “Kur'an, Arapça olarak bu dili konuşanların kullanageldikleri üslup tarzıyla nazil olmuştur. Ancak onlardan hiç biri, bir şeyi ikili bileşik isimden fazlasıyla tesmiye etmemiştir. Dolayısıyla bu isimlerin gerçek anlamda sure isimleri olduğu görüşü Arap dili hususiyetlerinin dışına çıkmak demektir. İkinci olarak da bu yaklaşım, isim ile müsemmayı bir kılmaya götürür.”⁴⁸⁰

Öte yandan insanlar bir kasidede geçen kelimeleri yahut ayetlerde belli kısımları isim gibi kullanabilirler. Mesela birinin “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ”, “بِرَاءةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ”, “نور السموات”, “الله نور السموات” yü okudum” demesi gibi. Oysa bu cümleler veya kesitler, içinde bulundukları sure ya da ayetlerin isimleri değildirler. Bunlarla ilgili sure ya da ayetlerin başlangıçları kastedilmiş olmaktadır. Bu durumda bunlar tesmiye maksadıyla ifade edildiğinde hakikat ifade etmezler mecaz yoluyla isme delalet ederler.⁴⁸¹ Zemahşeri bu itirazlara karşı yine dil kuralları çerçevesinde cevap verir. Arapça'da bir şeyi üç isimle ya da daha fazlasıyla tesmiye etmek kesinlikle kabule şayan değildir. Bu, Arapça'nın dışına çıkmaktır. Fakat hurûf-u mukatta “حضر موت” tarzında tek bir isim gibi değerlendirilirse veya sayı isimleri gibi düşünülürse bunda dil açısından reddedilecek bir durum yoktur. Bunlar irab-ı mahki hükmündeki bir şeyi isimlendirme tarzında düşünülür. “تأبط شرا”, “بيت شعر” vs. şeklindeki tesmiyelerinde olduğu gibi. Zemahşeri ilaveten Sibeveyh'in bu meyandaki görüşünü kesin ve yeterli delil olduğunu belirtmektedir.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Keşşâf, I, 137.

⁴⁸⁰ Keşşâf, I, 137.

⁴⁸¹ Keşşâf, I, 137.

⁴⁸² Keşşâf, Aynı yer.

Zemahşeri ikinci itiraza cevap sadedinde sureleri bu lafızlarla tesmiye etmenin isimle müsemmayı aynı kılmak anlamına gelmediğini söylemektedir. Çünkü bunlarda isim müfredinden oluşturulmaktadır. Bu durumda telif edilmiş olan isimler müfredinin gayrı olurlar. Örneğin “صاد” denilince isimle müsemma bir addedilmiş olmaz. Zira bu örnekte isim telif edilmişken müsemma müfred durumundadır.⁴⁸³

c- Zemahşeri’nin belirttiğine göre bunların sure başlarında gelmesinin diğer bir anlamı kulaklara çalınan ilk seslerin irap açısından müstakil olmaları ve i‘caz göstergelerini (delalet) münkir muhataplara sunmak içindir. Alfabenin harflerini telaffuz etmede gerek ümmi Araplar ve gerekse ehl-i kitap eşit seviyedelerdi. Fakat bu harflerin isimleri ile konuşmada durum aynı değildir. Bu, okuyup yazan, ehl-i kitapla bir arada yaşayan ve onlardan talim eden kimselere mahsustur. Bir ümmnin bu isimlerle konuşması hat ve tilavet olgusunun ona uzak görülmesi mesabesinde uzak ve şaşılacak bir durumdur. Nitekim Allah (c.c) Hz. Peygamber için “*Sen bundan önce herhangi bir kitap okumaz ve elinle onu yazmazdın da. Aksi halde onu hükümsüz kılmaya çalışanlar şüpheye düşerlerdi.*”⁴⁸⁴ buyurmaktadır. Zemahşeri böylelikle konuyu Hz.Peygamberin ümmiliği ile telif ederek onun gibi ümmi olduğu bilinen birisinden böylesine üst düzey anlatım biçiminin, Kureyş’in ve diğer müşriklerin hiç bilmediği kıssaların birer vahiy mahsulü olduğunu ve nübüvvetin sıhhatine delil olduğunu beyan etmektedir.⁴⁸⁵

Görüldüğü üzere Zemahşeri, meseleyi -çoğu zaman yaptığı gibi- dil ve belâgat zaviyesinden ele almaktadır. O bu bağlamda serdedilen işari yorumları, rumuzları, yahut ebced hesabına göre yapılan hesapları neredeyse hiç gündeme getirmez. Ancak Taha suresinin başında daha önce gündeme getirmediği bazı görüşlere yer vermekle beraber sonunda yine kendi tercihini ortaya koymaktadır. Hasan Basri’den yaptığı nakle göre “طه” ifadesiyle aslında Hz. Peygambere (a.s) ayaklarını tam olarak yere basması “vat” emredilmiştir. Zira Hz. Peygamber (a.s) teheccüd kılarken ayaklarından birinin üzerinde kıyam ediyordu. Böylelikle iki ayağı ile yere basması emredilmiş oldu. Bu izaha göre kelimenin aslı emir kalıbında “ط” şeklindedir. Sonundaki hemze “hâ”ya kalbedilmiştir. Ya da muzari siğası olan “يط” daki hemze elife kalbedilerek emir kalıbına çevrilmiştir. Sonundaki “hâ” ise sekte içindir.

⁴⁸³ Keşşâf, I, 138.

⁴⁸⁴ 29 Ankebut 48.

Zemahşeri'nin "sıhhatini Allah daha iyi bilir" dediği ikinci görüşe göre ise "طاها" Ak lüğatinde "يا رجل" demektir. Belki de der Zemahşeri, onlar "يا هذا" ifadesinde tasarrufa gitmişler "ياء" harfini "طاء" harfine kalbetmişler ve "هذا" kelimesinde de ihtisar yaparak onu "ها" şeklinde ifade etmişlerdir.⁴⁸⁶ Bu yaklaşımlar görüldüğü üzere oldukça zorlama yorumlardır. İlgili hurûf-u mukattaa'nın ardından gelen ifadelerle ilgi kurmak amacıyla serdedilmiş görünmektedir. Böyle olduğu içindir ki Zemahşeri, yukarıda beyan edilen üç görüşe atıfta bulunarak ehl-i vukûfun bu üç görüşe itimad ettiğini söylemektedir.⁴⁸⁷

Öte yandan "Sâd" suresinde ise "denildi ki" lafzıyla zafiyetine işaret ederek bir başka görüşe yer vermektedir. Buna göre "صاد" kelimesi mufaafe vezninde "musâdde" kelimesinden kesralı okunursa "karşılık vermek" ve "denkleştirme" manasına gelir. "Sad" kelimesi de bundan türemiş olup sesin boş mekânlarda katı cisimlerde karşıdan gelmesidir. Buna göre "صاد" kelimesinin anlamı "Amelinle Kur'an'a karşılık ver; emirleri ile amel et ve nehiyelerinden de kaçın."⁴⁸⁸ şeklindedir. Zemahşeri, bu görüşün kritiğini yapmamaktadır. Ancak gerek daha önce hurûf-u mukattaa konusunda muteber addettiği görüşlere yer vermesi ve gerekse bu görüşü "قيل" sığasıyla vermesi makbul addetmediğinin bir göstergesidir.

Yine Yâsîn suresinde İbn Abbas'tan bir nakilde bulunur. Buna göre "يا سين" in manası Tay dilinde "Ey insan" demektir. Zemahşeri bu görüş için "Allah doğruluğunu daha iyi bilir" demektir. Ardından da eğer doğruysa diyerek kelimenin aslının, "يا أنيسين" olduğunu ancak dilde bu şekilde nida etmek çoğalınca yarısının kısaltıldığını ifade etmektedir. Nitekim "أبمن الله" şeklindeki kase, kısaltılarak "م الله" şeklinde söylenmiştir.⁴⁸⁹

3.2.6. Hurûf-u Mukattaa'nın Okunuşu ve Hattı

Zemahşeri'nin dikkat çektiği hususlardan birisi de hurûf-u mukattanın hattı ile ilgilidir. O kıvrak zekâsıyla bunların telaffuzu ve yazılışları arasındaki farkı görerek bu farklılığı yorumlamaktadır. Yine âdeti olduğu üzere okuyucuyu konuya çekerek onun adına şu

⁴⁸⁵ *Keşşâf*, I, 138.

⁴⁸⁶ *Keşşâf*, IV, 64.

⁴⁸⁷ *Keşşâf*, IV, 64.

⁴⁸⁸ *Keşşâf*, V, 240.

⁴⁸⁹ *Keşşâf*, V, 164.

soruyu yönelir: “*Peki niçin bu isimler mushafta harf şeklinde yazılmıştır da okunduğu gibi isim suretinde yazılmamıştır?*”⁴⁹⁰ Zemahşeri bunu şu şekilde cevaplar⁴⁹¹:

لأنّ الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف ، واستمرّت العادة متى تمّحيت ومتى قيل للكاتب : اكتب كيت وكيت أن يلفظ بالأسماء وتقع في الكتابة الحروف أنفسها ، عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح . وأيضاً فإن شهرة أمرها ، وإقامة ألسن الأسود والأحمر لها ، وأنّ الالفاظ بها غير متهجاة لا يحلى بطائل منها ، وأنّ بعضها مفرد لا يخطر ببال غير ما هو عليه من مورده : أمنت وقوع اللبس فيها

Görüldüğü üzere Zemahşeri önce yazım işindeki olağan bir duruma dikkat çekmektedir. Zira kelimeler harflerden müteşekkildir. Bunlar hecelendikleri ve kâtibe “şöyle şöyle” yaz denildiğinde isimleriyle telaffuz edilirler fakat yazıda harf halinde gösterilirler. İşte sure başlarındaki bu isimler de aynen böyle alışılacelmiş uygulama tarzında telaffuz edilmiş ve yazılmıştır. Öte yandan Zemahşeri, ters bir mantık yürüterek yazıldığı gibi okunmamasını da irdeler. Ona göre bu tarz bir uygulama sayesinde okuyucunun zihnine doğacak muhtemel bir karışıklığın da önüne geçildiği kanaatindedir. Zira zenci beyaz bütün milletler bu harflerle konuşmaktadırlar. Bunlar hecelenmeden okunursa yeterince istifade sağlanmaz. Nitekim sure başlarında bunların bazısı tek başına gelmiştir ki yazıldığı gibi okunacak olursa maddesinden başka hiçbir şey akla gelmez.⁴⁹²

Yine Zemahşeri, söz konusu soruyu cevaplarken bir başka açıdan daha ele almakta ve mushafın resmi hattı ile ilişkilendirmektedir. Kur’an imlası konusunda resm-i Osmani’ye derin ve sarsılmaz bağına gösteren Mutezili müellifimiz şöyle demektedir⁴⁹³:

قد اتفقت في خط المصحف أشياء خارجة عن القياسات التي بني عليها علم الخط والمجاء؛ ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان؛ لاستقامة اللفظ وبقاء الحفظ ، وكان أتباع خط المصحف سنة لا تخالف . قال عبد الله بن درستويه في كتابه :
المترجم بكتاب الكتاب المتمم : في الخط والمجاء خطان لا يقاسان : خط المصحف ، لأنه سنة ، وخط العروض

Şüphesiz, Mushaf hattında, ilm-i hattın bina edildiği kuralların dışına çıkan bazı noktalar vardır. Ancak bu, ne lafzın doğru okunmasına ne de Kur’an’ın korunmuşluğuna zarar vermemektedir. Zira Mushaf hattına uymak, muhalefet

⁴⁹⁰ Keşşâf, I, 136.

⁴⁹¹ Keşşâf, I, 136.

⁴⁹² Keşşâf, Aynı yer.

edilemeyecek bir sünnettir. İbn Deresteveyh kitabında şöyle demektedir: İki hat vardır ki, bunlara kıyas yapılmaz; biri Mushaf hattı diğeri ise aruz hattıdır.

Görüleceği üzere müellifimiz yazı kuralları ile Mushaf hattı konusunda mutabakatın zorunlu olmadığı kanaatindedir. Çünkü mushaf hattında ilm-i hat disiplini içinde oluşturulan kurallara muhalif formların bulunduğu dair âlimler arasında ittifak söz konusudur. Bu durumun bazı zihinlerde Kur'an'ın korunmuşluğuna ilişkin istifhamlara neden olacağını düşünmüş olmalıdır ki, bunun ne Kur'an'ın korunmuşluğu ne de lafzın doğru yazılıp okunması açısından bir zarar ve eksiklik oluşturmadığını vurgulamaktadır. Çok net ifadelerle mushaf hattına mevcut şekliyle tabi olmanın “muhalefet edilemeyecek bir sünnet” olduğunu belirtmektedir. Abdullah b. Dersteveyh'ten (v.330) yaptığı nakle göre de mushaf hattı ile aruz hattı kıyas kabul etmeyen iki hattır.⁴⁹⁴ Buna göre Zemahşeri'ye göre mevcut mushafın yani resm-i Osmani'nin imlası da Kur'an'ın korunmuşluğuna dâhil olup bu konuda ilm-i hat ile hatt-ı mushaf arasında birer kural uyumu aramak doğru değildir. Binaenaleyh durum böyle olunca hurûf-u mukattaanın okunduğu gibi yazılmamasına ilişkin serdedilecek bir itiraz sünnete muhalefet anlamı taşıyacaktır.

Bu bakış açısıyla Zemahşeri'nin mushaf hattının tevkîfi olduğuna kail olduğunu görmekteyiz. Zira âlimlerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber (a.s) kendisine vahyolunan Kur'an'ı görevlendirdiği vahiy kâtiplerine yazdırmış, hatta yazının okunaklı olması açısından onlara bazı tavsiyelerde bulunmuş, sonrakiler de bu hattı aynıyla muhafaza etmişlerdir. Bu açıdan mushaf hattı sünnet hükmünde olup, müminlerin ona muhalefeti caiz değildir.⁴⁹⁵

Şu halde bu isimler yazılırken hem cari uygulamalar dikkate alınmış hem sünnete ittiba edilmiştir. Böylece yazıda telaffuz şekillerine yani isim formlarına itibar edilmemiştir.

⁴⁹³ *Keşşâf*, I, 136.

⁴⁹⁴ *Keşşâf*, aynı yer. Şüphesiz Resm-i Osmani, Kur'an Tarihi ile ilgili olup Kur'an İlimleri eserlerinde müstakil olarak ele alınan konulardan biridir. Vakıa müsteşrikler tarafından da istismar edilmiş bir konudur. Zemahşeri'nin hatt-ı mushafa ilişkin daha başka yerlerde de izahları mevcut olduğundan aslında onun bu konudaki görüşleri başlı başına bir konu ayırmayı hak etmektedir. Biz burada Hurûf-u mukattaa bağlamında serdettikleriyle yetiniyoruz.

⁴⁹⁵ Zerkani, *Menâhilü'l-İrfân*, s.267. Zemahşeri'nin Mushaf hattı konusunda başka beyanları da vardır. Bunların hepsi bir araya getirilerek ayrı bir bahis açılabilir. Ancak biz burada tezimizin sınırlarını gözeterek konunun hurûf-u mukattaa ile ilgili olan boyutu ile yetinmiş olduk.

3.2.7. Hurûf-u Mukattaa'nın Sayısal ve Şekilsel Keyfiyeti

Müellifimiz, hurûf-u mukattaayı daha başka açıdan da değerlendirmektedir. Şüphesiz onun bu zihni gayreti tefsirine renk ve güzellik katan noktalardandır. Ona göre hurûf-u mukattaaları bir bütün olarak göz önüne getirip düşündüğümüzde on dört harfin kullanıldığını görmekteyiz. Bilindiği gibi bu on dört rakamına ilgili harflerin mükerrer olanları çıkarıldıktan sonra ulaşılmaktadır. Zemahşeri de söz konusu tekrarları dikkate almayarak on dört ayrı harfin kullanıldığını ifade etmektedir. Belirttiğine göre bu on dört harf, Arap alfabesinin sayıca yarısına eşittir. Şu halde Zemahşeri'nin bu hesabına “lam elif” dâhil değildir. Yani “lam elif” ayrı bir harf addedilmeksizin alfabe harflerinin toplamı 28 ettiğine göre yarısı on dört olmaktadır. Bu on dört harf şunlardır:

“الألف، لام، الميم، الصاد، الراء، الكاف، الهاء، الياء، العين، الطاء، السين، الحاء، القاف، النون”

Yine müellifimizin işaret ettiğine göre hurûf-u mukatta toplamda yirmi dokuz surenin başında gelmektedir. Zemahşeri bu yirmi dokuz sayısının alfabe harflerinin toplamına eşit olduğunu söyler. Ancak bir önceki çıkarımında dikkate almadığı “lam elif”i bu sefer bir harf olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Anlaşıyor ki sayıyı tutturma saikiyle böyle değerlendirmede bulunmuştur. Bu nedenle bu tespitlerin eleştiriye açık olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bu surelerin ikisi hariç yirmi yedisi Mekki surelerdir ki Zemahşeri bu noktaya dikkat çekmemektedir.

Müellif tekrarsız elde ettiği on dört sayısını bir de harflerin sıfat ve cinsleri açısından bir taksime tabi tutmakta ve ilginç sonuçlara ulaşmaktadır.⁴⁹⁶ Buna göre bu on dört adet hurûf-u mukattaa arasında “mehmus”⁴⁹⁷ sıfatlı harflerin yarısını teşkil eden “الصاد، الكاف، الحاء، السين، الهاء” harfleri bulunmaktadır. Yine “şiddet”⁴⁹⁸ sıfatlı harflerin de yarısı vardır

⁴⁹⁶ Tekrarsız harfler “نص حكيم قاطع سر” tekipleriyle bir araya toplanmıştır. Zerkeşi, *age*, I, 258.

⁴⁹⁷ Mehmus: Lüğatte sesi gizli çıkarmak demek olan hems, ıstılahta mahreclerin çıkmaları esnasında mahrecde aralık kalması ve mahrece fazla dayanılmamsı sebebiyle harf telaffuz edilirken nefesin harfle beraber akmasına denir. Mehmus harflerin tamamı “فحثة شخص سكت” şeklindeki terkipte yer alan harflerdir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV: İstanbul, 1991, s.201.

⁴⁹⁸ Şiddet: Lüğatte kuvvet ve kudret manalarına gelen “şiddet” sıfatı ıstılahta harfin telaffuzu esnasında nefesin iyice haps olunup akmamasıdır. “أحد قط بكت” terkindeki sekiz harf şiddet sıfatlı harflerdir. Bkz. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İFAV: İstanbul, 1996, s.285.

ki onlar da “الألف، الكاف، الطاء، الكاف” harfleridir. “Rihvet”⁴⁹⁹ sıfatlı harflerinin yarısı olarak ise “الام، الميم، الراء، الصاد، الهاء، العين، السين، الحاء، الياء، النون” harfleri yer almaktadır. “İtbak”⁵⁰⁰ harflerinin yarısından “الطاء، الصاد” bulunmaktadır. “İnfıtah”⁵⁰¹ harflerinin yarısı olarak “الألف، الام، الميم، الراء، الكاف، الهاء، العين، السين، الحاء، القاف، الياء، النون” harfleri bulunmaktadır. “İsti‘lâ”⁵⁰² harflerinin yarısından “الطاء، الصاد، القاف” harfleri bulunmaktadır. “İnhıfâs”⁵⁰³ sıfatlı harflerin yarısından ise “الألف، الام، الميم، الراء، الكاف، النون” harfleri bulunmaktadır. Kalkale harflerinin yarısından da “الطاء، القاف” harfleri bulunmaktadır.⁵⁰⁴

Harflerin sıfatları ile ilgili olarak Zemahşeri’nin serdettiği nükteler gerçekten ilginçtir. Ancak o bu sıfatlardan mehmus, rihvet, şiddet, itbak, infıtah, kalkale, inhıfad ve isti‘lâ olmak üzere yedisini ele almaktadır. Bu sıfatlara sahip harflerin yarılarının tekrarsız on dört adet kullanılan hurûf-u mukatta içinde bulunduğu görüşündedir. Ancak tecvid ve kıraat kaidelerini konu edinen kitaplar daha başka sıfatları da ilave ederler. Örneğin, safır, tefeşşi, inzilak, istitâle ve daha başka sıfatlar gibi. Bu konuda Karaçam şu tespitleri yapmaktadır: “*Tecvid bilginleri sıfatların adedi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu rivayetlerin en az on dörtten kırk dört ve daha fazlaya kadar çıktığını söylemek bu konudaki ihtilafın çokluğunu göstermeye yeter sanırız.*”⁵⁰⁵ Durum böyle olunca Zemahşeri’nin verdiği sıfatlar, önceden belirlenen sayıyı tutturmak için seçilmiş sıfatlar gibi durmaktadır. Örneğin Zemahşeri’nin değinmediği üç harfli safır ve altı harfli izlak sıfatlı harflerde aynı oranı yakalamak mümkün olmamaktadır. Kaldı ki Zemahşeri’nin örnek olarak verdiği mehmus, isti‘lâ ve kalkale sıfatlı harflerde de belirttiği gibi bir oranı yakalamak mümkün değildir. Çünkü kaynakların verdiği bilgiye göre rihve

⁴⁹⁹ Rihvet: Lügatta yumuşaklık, genişlik, uzunluk ve bolluk anlamına gelir. İstilahtı olarak, harflerin telaffuzu sırasında mahrece itimadın zayıf olması sebebiyle ses ve nefesin beraberce akmasıdır. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009, s.206.

⁵⁰⁰ İtbak: Lügatte yapışmak, uyuşmak, ulaşmak anlamına gelen itbak, bir kıraat terimi olarak dil kökünün ve ortasının yukarı damağa yükselmesiyle birlikte damağın dil ortası üzerine intibak etmesidir. Harfleri ise “ص، ض، ط، ظ” harfleri olup dört tanedir. Karaçam, *age*, s.208.

⁵⁰¹ İnfıtah: Lügatte açılmak, ayrılmak manalarına gelir. İtbak sıfatının zıddı olup dil ile yukarı damak arasının ayrılması demektir. Alfâbeden itbak harfleri çıkarılınca kalan yirmi dört harf infıtah harfleridir. Karaçam, *age*, s.208.

⁵⁰² İsti‘lâ: Lügatte yükselmek demektir. İstilahta ise dilin, kökü ile birlikte üst damağa yükselmesine denir. İstila harfleri “خص ضغط قظ” terkinde yer alan harflerdir. Karaçam, *age*, s.206.

⁵⁰³ İnhıfad: Lügatte aşağı olmak, alçalmak demektir. İstilahta ise harfler telaffuz edilirken dilin yukarı yükselmeyip, ağzın dibinde kalmasına denir. İstila harflerinin dışında kalan harfler inhıfad yahut istifâle harfleridir. Bkz. Muhammed Sadık Kamhâvî, *el-Burhân fî Tecvîdî'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, t.y, s.16.

⁵⁰⁴ *Keşşâf*, I, 139.

harfleri on altı, isti‘lâ harfleri yedi ve kalkale harfleri beş tanedir.⁵⁰⁶ Bu durumda rihve harflerinin yarısı sekiz tane eder. Ancak Zemahşeri bu sıfat için on adet harf zikretmiştir. Yedi harfli isti‘la ve beş harfli kalkale harflerinin yarısının alınması mümkün olmamaktadır. İbn Müneyyir de benzeri uyumsuzluğa dikkat çekmektedir.⁵⁰⁷ Doğrusu ilgili sıfatlara sahip harflerin yarısının hurûf-u mukataanın mükerrersiz on dört harfinin içinde bulunduğu neden dikkat çektiği de pek anlaşılabilir değildir. Başta söylediğimiz üzere hurûf-u mukattaya hurûfi yaklaşım sergileyenler yahut da bu harfleri ebce hesabına vuranlar olmuştur. Zemahşeri bu noktalara açıkca temas etmediği için bu çeşit görüşlere nasıl yaklaştığını bilemiyoruz. Ancak yaptığı bu çeşit sayısal analizler az da olsa benzeri çıkarımları çağrıştırdığı söylenebilir.

Kur’an İlimleri üzerine bir kitap telif eden Osman Keskiöğlu da Zemahşeri’nin yaptığı bu problemlili yaklaşımların tesadüf olarak nitelendirilemeyeceğini söylemekte ve bunun Kur’an’ın hakkaniyetine delil olduğunu iddia etmektedir. Hatta o da Zemahşeri’nin kaldığı yerden devam ederek on dört rakamının biyolojide mühim şeylerin sayısı olduğunu, elin mafsallarının, amudi fıkârikerin, kanadın büyük tüylerinin de hep on dört olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁸ Biz bu çeşit çıkarımların muhkem ölçütler üzerine bina edilmediği ve Tefsir usulü sistematüğinde müsellemler bir mevkiinin olmadığı kanaatindeyiz. Bu çıkarımlar insanlara ilginç gelebilir. Ancak hayal gücü zorlandığı takdirde bu çeşit çıkarımların sahibini hurûfiliğe götüreceği kaçınılmazdır. Oysa Zemahşeri, kendi varsayım ve hesabına göre oluşturduğu bu sayısal anlamdaki söz konusu tekellüfe girmeyebilirdi. Meseleyi daha makul düzeyde işleyebilirdi. Nitekim Zerkeşi, hurûf-u mukatta harflerinin mensup olduğu sıfatların surelerde geçen kelime ve bunların manalarıyla uyumlu olduğuna dikkat çeker ki bu daha dikkate şayan bir nüktedir.⁵⁰⁹ Yine Bakıllânî’nin şu tespitleri daha makul düzeydedir:

Hurûf-u mukattaa harfleri (tekrarsız) alfabe harflerinin sayısal açıdan yarısıdır. Sanki şöyle denilmiştir: Kim Kur’an’ın Allah kelamı olmadığını iddia ediyorsa bu harflerin kalan yarısını alsın ve Kur’an’a karşı bunlardan yeni lafızlar oluştursun.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Karaçam, *age*, s.198.

⁵⁰⁶ Mahmut b. Re’fet, *Ahkâmu’t-Tecvîd ve’t-Tilâve*, Mısır: Kurtuba, 2006, s.61; Sadık Kamhâvi, *age*, s.16.

⁵⁰⁷ Bkz. *Keşşâf*, I, 139.

⁵⁰⁸ Osman Keskiöğlu, *Nüzulünden Günümüze Kur’an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara: TDV, 1993, s.71.

⁵⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşi, *age*, I, 258.

⁵¹⁰ Bakıllani’den naklen bkz. Zerkeşi, *age*, I, 256.

Zemahşeri, bu tespitleri yaptıktan sonra bir noktaya daha dikkat çeker. Buna göre kelime ve onlardan oluşan terkipler iyice düşünüldüğünde Allah'ın zikretmediği diğer harflerin sıfatlarının mezkûr harflerden çoğaltıldığı görülmektedir. Zemahşeri bu görüşü serdettikten sonra hayretini gizlemeyerek “*Her şeyde incelikli hikmetleri bulunan Allah'ı tesbih ederim*” demektedir.⁵¹¹ Zira bir şeyin büyük kısmı yahut çoğu, bütün (kül) hükmündedir. Bu durum Kur'an'ın veciz üslubu ile de mutabakat arzeder. Böylelikle sanki Allah (c.c) Araplar'a, konuştukları dilin terkiplerindeki lafızları tek tek sayarak onları delil ile mağlup etmiştir.⁵¹² Bu kanaati bizce daha makul düzeyde olup takdire şayandır.

Öte yandan alfabe harfleri içinde kelime terkiplerinde en çok kullanılanları da bu noktada dikkate değerdir. Örneğin “elif” ve “lam”, terkiplerde çokca yer aldığından Bakara, Al-i İmran, Rum, Ankebut, Lokman, Secde, Araf, Rad, Yunus, İbrahim, Hud, Yusuf ve Hicr surelerinde görüleceği üzere yirmi dokuz hurûf-u mukattaanın büyük bir kısmında tekrarlanmıştır.⁵¹³

Hurûf-u mukattaaya genel olarak baktığımızda değişik surelere dağıtılmış olduğunu görmekteyiz. Yani düzenli şekilde birbirlerini takip etmemektedirler. Yine tek bir surede de yer almamışlardır. Mushaf tertibine göre 2., 3., 7., 10., 19. gibi muhtelif sıra ve surelerde yer almaktadırlar. Zemahşeri de buna dikkat çekerek “*Hepsi de Kur'an'ın başında tadad edilseydi ya, niçin farklı farklı surelerde gelmiştir?*” diye bir soru yöneltmektedir. Ona göre meydan okunan kimselere yapılan bu tenbih ve ikazların ayrı ayrı birden yerde yenilenmesi maksada daha güzel ulaştırır. Kulak ve kalplere isteneni daha iyi yerleştirir. Oysa bütün bunlar bir defada zikredildiğinde böylesine bir tesir bırakmaz.⁵¹⁴

Diğer bir nokta hurûf-u mukattanın farklı kombinasyonlarda gelmiş olmasıdır. Zemahşeri de buna dikkat çeker. Bunlardan kimisi “صاد، ق، ن” surelerinde olduğu üzere birli, “طه، طس، يس، حم” surelerinde olduğu üzere ikili, “ألر، طسم” surelerinde üçlü, “ألر، ألمص، ألر” surelerinde dördü ve “حم عسق، كهيعص” surelerinde olduğu üzere beşli olarak

⁵¹¹Kalkale: Lügatte hareket etmek, ızdırab manalarına gelen kalkale, terim olarak kuvvetli bir ses işitinceye kadar mahrecin kımıldanmasına denir. “قطب جد” terkibindeki beş harf kalkale harfidir. Karaçam, *age*, s.210.

⁵¹² *Keşşâf*, Aynı yer.

⁵¹³ *Keşşâf*, I, 140.

gelmiştir. Zemahşeri'ye göre bunun nedeni yine muhatapların kullandığı kelimelerin bir, iki ve beş harf üzerine bina edilmiş olmasındandır. Dolayısıyla hurûf-u mukattaanın sayısal kombinasyonlarında bu hususiyet gözetilmiştir.

Zemahşeri'nin bir diğer değindiği husus da hurûf-u mukattaanın başında bulundukları surelere niçin tahsis edildiğidir. Ona göre bunlarla tenbih maksadı gözetildiğine göre işin tahsis yönünü sorgulamak anlamını yitirir. Örneğin kişi çocuklarından birinin adını “Zeyd” koyarken diğerine “Ömer” der. Bu durumda ona niye birine “Zeyd” ötekine “Ömer” adını verdin denilmez. Çünkü bundan maksat birini diğerinden ayırd etmektir. Aynı şekilde cinslerden birine niçin “adam”, diğerine de “feres” adı verildi denilmez.⁵¹⁵

3.2.8. Hurûf-u Mukattaa'nın Ayet Sayılıp Sayılmaması

Zemahşeri'nin gündeme getirdiği diğer hususlardan birisi de hurûf-u mukatta'nın hepsinin değil de bazılarının ayet sayılmasıdır. Zemahşeri bu durumun “tevkîfî” olduğunu ve kıyas ve kurala imkân bulunmadığını söyler. Belirttiğine göre hurûf-u mukattanın ayet olarak sayılmamasında Kufeliler şu yaklaşımı benimsemişlerdir: Altı surenin başında bulunan “Elif, lam, mim” bir ayettir. Keza “المص” bir ayetken “المر” bir ayet sayılmamıştır. Yine beş surenin başında bulunan “الر” birer ayet değilken iki surede gelen “طسم” birer ayettir. Yine “طه”, “يس” birer ayet olup “طس” bir ayet değildir. “حم” bulunduğu bütün surelerde bir ayettir. Öte yandan “حم،عسق”, iki ayetken “كهيعص” bir ayettir. “ص”, “ق” ve “ن”un üçü de bir ayet sayılmamıştır.⁵¹⁶ Onların dışındakiler ise hurûf-u mukattanın hiç birini ayet saymamışlardır. Zemahşeri, Kufelilerce tek bir kelime hükmünde olan hurûf-u mukattanın nasıl ayet sayıldığı sorusunu da “tevkîfî” olarak diye cevaplar. Nitekim tek kelimedenden ibaret olan “مدهامتان” ve “الرحمن” bu vechile birer ayet sayılmışlardır.

3.2.9. Değerlendirme

Tefsir literatüründe hurûf-u mukattaa konusunda murad-ı ilâhinin ne olduğuna ilişkin pek çok görüş serdedilmiştir. Bunlar genel olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Bir görüş bunların manasının bilinemeyeceğini söylerken diğer görüş ise bu harflerin

⁵¹⁴ Keşşâf, I, 140.

⁵¹⁵ Keşşâf, Aynı yer.

⁵¹⁶ Keşşâf, Aynı yer.

delalet ettiği bazı manalarının olduğunu beyan etmektedir. Ancak bu ikinci görüş de kendi içinde oldukça çeşitlilik arzetmektedir.

Zemahşeri konuyla ilgili en geniş izahlarını Bakara suresinin başında yapmaktadır. Çok az da olsa diğer bazı hurûf-u mukatta bağlamında açıklamalar yapmıştır. O'nun hurûf-u mukattaaya ilişkin yaklaşımları ağırlıklı olarak gramer ve kıraat vecihleriyle bunlar üzerine bina edilen tefsirlere ilişkin olmuştur. Gramer ve kıraat bakımından zikre değer muhtemel görüşleri ele almış ve değişik açılardan tartı mı tır.

Müellife göre hurûf-u mukattanın her biri birer harf değil isim olup aynı zamanda murabtlar. Yine bunlar başında bulundukları surenin ismidirler. Belirttiği üzere cumhurun g r    de bu şekildedir.

Hurûf-u mukattaanın Kur'an'ın i'cazıyla ke i en bir yönü vardır. Bu meyanda Zemahşeri, muteber addettiği    g r   e yer verir. İlk olarak bu isimlerle Kur'an'ın Arapça olduğu ve onun pek çok ayette de belirtildiği gibi ilk muhatapların dili ile nazil olduğu vurgulanmıştır. İkinci olarak bu isimlerle müşriklere ikaz ve i arete bulunulmuş ve içlerindeki belağat ustaları muaraza sahasına  ekilmi lerdir.    nc  olarak da bu hurûf-u mukataa ile âlim – cahil herkesin bu harfleri telaffuzda eşit oldukları ancak  mmi bir peygamberin ağzından bu basit harflerden mürekkep Kur'an sadır olmuştur. Bu bir i'caz göstergesidir. I te Zemahşeri için bu üç g r    muteber sayılmaktadır. O, Taha, Yasin ve Sad surelerinde bu isimlerin aslında bazı kelimelere delalet ettiği bir a  g r   e yer verse de bunları makbul addetmez.

Zemahşeri, hurûf-u mukattaanın yazılışı ve okunu u arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Ona göre gerek cari usul ve gerekse Mushaf hattının tevkîfi olması hasebiyle imla kuralları ile Mushaf hattı arasında uyum aramak gereksizdir. Aksini düşünmek sünnete muhalif olmaktır.

Yine müellifimiz, hurûf-u mukattaanın sayısal keyfiyetlerine dikkat çeker. I gili harflerin sıfatları ile sayısal durumları arasındaki tenas b n ilginç olduğunu belirterek bunun hikmet-i ilahi olduğunu söyler. Ancak yerinde de incelediğimiz üzere onun bu tespitleri ilginç olsa da eleştiriye açık noktalar taşımaktadır. Bazı noktalarda sayıya ulaşmak için tekellüfe girdiği görülmektedir.

Ona göre hurûf-u mukattaanın bir arada verilmeyip de ayrı ayrı surelere dağıtılması tenbih ve ikazın bu şekilde amaca daha çok hizmet edecek olmasındandır. Yine hurûf-u mukattaa olarak zikredilmeyen diğer harflerin sıfatlarının zikredilenlerden oluşturulduğu görülür. Bu sanki Allah'ın (c.c) Arapların konuştuğu tüm lafızları tadat etmiş olmasıdır ki onları susturucu bir delildir. Nitekim bu isimler, Arapların kelimelerini bir, iki, üç, dört ve beş harf üzerine bina etme üsulünü de tekrarlamıştır. Hurûf-u mukattaa içinde en çok “Elif ve lam” harfleri tekrarlanmıştır. Zira Arapça'daki kelime ve terkiplerde de en çok bu iki harf kullanılmaktadır. Hurûf-u mukattaanın bazıları Kufelilerce “tevkîfî” olarak ayet sayılırken onların dışındakilere göre ayet sayılmazlar.

3.3. TEKRARLAR

Kur'an-ı Kerim'in yine dikkat çekici üslup özelliklerinden birisi “tekrar” olgusudur. Bu kavram belağat kitaplarının çoğunlukla meâni bölümünde ele alınıp değerlendirilmiştir. Ancak kavramsal çerçeve ve sınıflamada belağat âlimleri açısından farklı değerlendirmelere de konu olmuştur.

Tekrar konusu belağat sahasında genel olarak “itnap” başlığı altında ele alınır ve itnabın bir türü olarak işlenir.⁵¹⁷ İbnü'l-Esir (v.637/1239), bu genel yaklaşımın dışına çıkarak “tekrar” olgusunun itnap ve tatvîl ile karıştırıldığını belirterek “tekrar” konusunu müstakil bir başlık altında ele almaktadır.⁵¹⁸

Yine kimi âlimler, kavramı Arapça “تكرار” lafzıyla ifade ederken çoğunluk “تكرير” diye adlandırmaktadır. Böyle bir tercihin iki kavrama yüklenen mana farklılığından kaynaklandığına dair çoğu kere açık bir beyanda bulunulmasa da bazı müelliflerin onları farklı değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Örneğin bazıları yinelenen sözlerin edebi güzellik gayesi taşımasına, anlama kuvvet katmamasına hatta metnin etkisini azaltmasına “tekrir” değil, “tekrar” denileceğini belirterek iki kavrama farklı anlamlar

⁵¹⁷ Yahya b.Hamza el-Alevî, *el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tırâz Fî Ulûmi Hakâiki'l-Î'câz* (thk. İbn İsa Bâ Tahir) Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2007, s.283; Suyuti, *age*, II, s. 848; Seyyit Ahmet Haşimi, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y, s.2002; Abduh Abdulaziz, *el-Belâğatü'l-İstilahıyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1992, s.277.

⁵¹⁸ İbnü'l-Esir, Ebu'l-Feth Ziyaüddin Nasrullah b. Muhammed b. Abdulkerim el-Mevsîlî, *el-Meselü's-Sâir*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1995, II, 146.

yüklemiş olurlar.⁵¹⁹ Buna karşın Zerkeşi “تكرار” başlığı altında bu kavramın “tef’âl” vezninde gayr-ı kıyasi bir mastar olduğunu ifade eder. Nitekim Kufeliler, kelimeye bulunan elifin “tef’îl” vezninde yer alan “يَا” harfinden bedel olduğunu söylerler ki bu izah tarzı iki kavram arasında bir farklılık gözetmez.⁵²⁰ Öte yandan Suyuti, işin bu yönüne dikkat çekmemekle beraber konunun kapsam alanına “terdîd” adıyla üçüncü bir kavramı koyar ki bu kavramı “tekrir” ya da “tekrar” kavramlarından farklı düşünür ve kimi âlimlerin tekrar katagorisinde gördüğü bazı ayetlerin aslında “terdid” olduğunu vurgular.⁵²¹ Ancak terdidi, tekrarın içinde bir alt başlık olarak da değerlendirenler de vardır.⁵²² Biz konunun mecrasından fazla uzaklaşmamak için bunların detaylarına girmek istemiyoruz.

Bir belağat terimi olarak tekrar; Bir şeyi değişik gayeler sebebiyle iki defa ya da daha fazla zikretmektir.⁵²³ Bir Kur’an ilmi olarak ise “tekrar” denilince Kur’an’daki bir kelimenin yahut ayetin bir bölümünün ya da bir ayetin tamamının değişik amaçlarla tekrar edilmesi anlaşılmaktadır.⁵²⁴

Kur’an-ı Kerim bir bütün olarak incelendiğinde onda bazı kelimelerin, ayetlerin yahut kıssaların “tekrar”landığı görülür. Ancak gerek “tekrar” olgusunun belağatta söz kusuru olarak değerlendirilmesi ve gerekse bazı mühlidlerin buradan hareketle Kur’an’ın dil ve üslubuna hücum etmeleri konuyu Kur’an’da “tekrar” bulunup bulunmadığı tartışmalarına götürmüştür. Zerkeşi’nin naklettiği bir rivayete göre zenadıkadan biri Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’a gelerek “Ben Kur’an’da tekrarlar görüyorum” diyerek Kâfirun suresini iddiasına mesned kılar. Hz. Hasan da bu iddiaya, ilgili suredeki ayetleri ayrı ayrı değerlendirerek tekrarlanan “ibadet” lafızlarının hal, mazi ve gelecek olmak üzere üç farklı zamana delalet ettiğini belirterek cevap vermiştir.⁵²⁵ Bu rivayet bizlere aslında Kur’an’da tekrar bulunup bulunmadığı tartışmalarının geç sayılmayacak bir dönemde gündeme geldiğini göstermektedir. Müsteşriklerin de usandırıcı, bıktırıcı gibi sathi

⁵¹⁹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s.255

⁵²⁰ Zerkeşi, *age*, III, 96. Ayrıca bkz. Abduh Abdulaziz, *age*, s.277.

⁵²¹ Tekrar/tekrir ile terdid arasındaki farklar için bkz. Suyuti, *age*, II, 851.

⁵²² Seyyit Ahmet Haşimi, *age*, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y, s.202.

⁵²³ Haşimi, *age*, s.202; Abduh Abdulaziz, *age*, s.277.

⁵²⁴ Demirci, *age*, s.252.

⁵²⁵ Zerkeşi, *age*, III, 105.

yaklaşım ve değerlendirmelerle Kur'an'daki tekrar üslubuna gölge düşürmeye çalıştıkları bir gerçektir.⁵²⁶

İslam âlimlerinin çoğunluğu, “tekrar” konusunu ikili bir tasnife tabi tutarak bu iddiaların yersiz ve temelsiz olduğunu ortaya koymuşlardır. Buna göre ilm-i belâğatta kusur olarak adadedilen tekrar “*Bir sözde, bir kelimenin kastedilen manasının anlaşılmasını zorlaştıracak şekilde veya zihinde faydası olmadığı halde birkaç defa tekrarlanmasıdır. Bu tekrarların isim, fîl, zamir ve edat olabilir.*”⁵²⁷ Hattabi (v.319) tekrarı “mezmum” ve “mahmud” olmak üzere iki kısma ayırarak bir ihtiyaca cevap vermeyen ve yarar sağlamayan tekrarların “mezmum tekrar” türüne girdiğini belirtir. Çünkü bu takdirde sözde, gereksiz yere bir fazlalık yahut fuzili ziyadelik meydana gelmiş olur ki bu durum sözün kusurlu olduğu anlamına gelir. Buna karşın büyük önem taşıyan hususların belirtilmesinde tekrarların kullanımı söze güzellik katmakta hatta bir ihtiyaç olarak kendini göstermektedir. Böyle durumlarda tekrarın terk edilmesi halinde muhatabın unutmasından ya da denileni hafife almasından endişe edilir.⁵²⁸ Yapılan bu ayrımlara göre Kur'an'da birinci türden bir tekrar bulunmamaktadır. İbnü'l-Esîr de tekrar konusunu “faydalı” ve “faydasız” olarak tasnif etmekle aynı gerçeğe işaret etmektedir. O'na görede de Kur'an'da faydadan hali hiçbir “tekrar” yoktur.⁵²⁹ Razi, kıssaların tekrarı bağlamında mülhidlere cevap verirken farklı maksatları gözetmek üzere farklı yerlerde aynı kıssayı anlatmanın fesahat erbabının bir âdeti olduğunu belirterek bunu sözün üstünlüğünün bir göstergesi olarak düşünür. Allah da yirmi üç sene boyunca Kur'an'ı indirirken belirli gayelerle kıssaları tekrar etmiştir. Dolayısıyla söz konusu tekrarların mülhidlerin iddia ettiği gibi Kur'an'ın belîğ bir kitab oluşunu gölgeleyecek bir yönü asla bulunmamaktadır. Zira itibar lafza değil gayeye göredir.⁵³⁰

Durum böyleyken bazı İslam âlimleri, Kur'an'da her ne olursa olsun tekrarların bulunmadığı konusunda ısrarcıdır. Çağdaş müelliflerden Fadl Hasan Abbas, mezmum ya da mahmud olarak tasnif edilmiş olsa bile Kur'an'da hiçbir surette tekrar olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre tekrar, lafzın tek bir bağlamda (siyak) ve tek bir mana

⁵²⁶ Cerrahaoğlu, *Tefsir Usulü*, s.173.

⁵²⁷ Bolelli, *age*, s.25.

⁵²⁸ Hattâbi, *Beyânu İ'cazi'l-Kur'an*, (Selâsü Resâil'in içinde), Mısır: Dâru'l-Meârif, t.y, s.52.

⁵²⁹ İbnü'l-Esir, *age*, II, 149.

⁵³⁰ Fahreddin Razi, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-î'câz*, (thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu), Beyrut: Dâru Sadr, 2004, s.246.

için yinelenmesidir. Bir lafız, bu iki özelliğe sahip olmadığı sürece geçtiği her yerde özel bir bağlama ve özel bir anlama sahipse bunu asla tekrar olarak isimlendirmek mümkün değildir.⁵³¹ Biz, Fadl Hasan Abbas'ın bu kıymetli yaklaşımına rağmen “Kur'an'da tekrar yoktur” demekle “Kur'an'da müspet anlamda tekrar vardır” hükümleri arasında içerik bakımından büyük bir fark bulunmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'an'daki tekrarların belli amaçlara matuf olduğunu söyleyen İslam âlimleri zaten bunun bir fesahat kusuru sayılamayacağını hatta dil açısından bir belâğat değeri taşıdığını söylemektedir. Şu halde İslam âlimleri arasındaki bu yaklaşım farkının sadece isimlendirme açısından olduğu ve öze dönük bir yönünün olmadığı görülmektedir.

Diğer taraftan Kur'andaki “tekrar” olgusunun Kur'an'ın icazı ile de ilişkilendirildiği görülmektedir. Rafii'nin belirttiğine göre tekrar olgusu Araplar'da bir hitap yöntemi olmasına karşın onlar bu açıdan Kur'an'a muarazada bulunamıyorlardı. Çünkü Kur'an'da tek bir mana, iki ya da daha fazla ibare ile birbirinin aynı olmayacak şekilde tekrarlanıyor, onlar da bunun benzerini getirmekten aciz kalıyorlardı.⁵³²

Bu genel bilgilerden sonra şimdi Zemahşeri'nin “tekrar” olgusuna bakışını değişik açılardan inceleyelim.

3.3.1. Belâğat Açısından Kur'an'daki Tekrar Olgusuna Bakışı

Zemahşeri, bir dil ve üslup özelliği olarak tekrar olgusunu ve bunun Kur'an'da bulunduğunu kabul etmektedir. Zümer suresinin yirmi üçüncü ayetinde yaptığı izahlar bunu ortaya koymaktadır. İlgili ayette şöyle buyrulmaktadır⁵³³:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي

Zemahşeri ayette geçen “مَثَانِي” lafzını değişik noktalardan izah ederken şunları söylemektedir:

Mesâni, “mesnâ” kelimesinin çoğulu olup “yinelenen” ve “tekrarlanan” anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'an'da kıssalar, geçmiş milletlerin durumları, ahkâma dair

⁵³¹ Fazl Hasan Abbas, *Kasasu'l-Kur'an*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007, s.71, Ayrıca bkz. el-Hatîp el-İşkâfî, *Dürretü't-Tenzil ve Gurratü't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981, s.82.

⁵³² Mustafa sadık er-Râfî, *Î'câzu'l-Kur'an ve ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, s.194, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, s.194.

⁵³³ 39 Zümer 23.

konular, emirler, nehiler, vad ve vaidler, öğütler tekrarlanmıştır. Yine tesniye manasına “müsennâ” kelimesinin çoğulu olma imkânı da vardır. O zaman da tekrar (tekrîr) ve iade manasına gelir.⁵³⁴

Zemahşeri burada müfret olarak gelen “kitab” kelimesinin neden çoğul formdaki “mesâni” ile nitelendiğine de dikkat çeker. O’na göre Kitab (Kur’an), tafsilatlardan oluşan bir bütündür. Bir şeyin ayrıntıları onun tümünü oluşturur. Bu tıpkı “الإنسان عظام وعروق وأعصاب” (İnsan, kemikler, damarlar ve sinirlerlerden ibarettir.) demek gibidir. Kur’an da kıssaların, ahkâmın ve öğütlerin tekrarından oluşan bir bütündür. Şu halde müfret olan kitap kelimesinin çoğul olan “mesâni” kelimesi ile tavsif edilmesinde söz konusu tafsilatına itibar edilmiş olmaktadır.⁵³⁵

Zemahşeri, Kur’an’daki tekrarların gayeye matuf olduğunu belirterek şunları söylemektedir:

فإن قلت : ما فائدة التثنية والتكرير؟ قلت : النفوس أنفر شيء من حديث الوعظ والنصيحة ، فما لم يكرر عليها عوداً عن بدء ، لم يرسخ فيها ولم يعمل عمله ، ومن ثم كانت عادة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكرر عليهم ما كان يعظ به وينصح ثلاث مرات وسبعاً ليركزه في قلوبهم ويغرسه في صدورهم

Desen ki: “Kur’an’daki tekrarın ve ikişerliliğin amacı nedir? Sana şunu derim: “Vaaz ve nasihat nefislere en itici gelen şeylerdendir. Bu yüzden nasihatler, tekrar baştan alınmadıkça nefislerde kökleşmez ve işlevini yerine getiremez. Öte yandan Hz. Peygamber (a.s) sahabeye öğütte bulunurken genellikle üç ila yedi kez tekrarda bulunurdu. Amaç, söylediklerini muhatapların gönüllerine yerleştirmekti.⁵³⁶

Yukarıda tekrar konusuna genel hatlarıyla değinirken, belağat sahasında “tekrar”ın bir fesahat kusuru sayıldığından bahsetmiş; ancak bunun tekrarın mahiyetine göre değiştiğine, hatta bir üstünlük olarak değerlendirildiğine işaret etmiştik. Zemahşeri de tefsirin de benzeri noktaya değinmektedir. Açıklamasını yaptığı ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır⁵³⁷:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا

⁵³⁴ Keşşâf, V, 300.

⁵³⁵ Keşşâf, Aynı yer. Zemahşeri’nin “mesâni” kelimesi üzerine benzeri yorumları için bkz. 11 Hud 87.

⁵³⁶ Keşşâf, V, 301.

Zemahşeri, bu ayeti izah ederken şu soruyu yöneltir: “*Neden mümeyyiz, birincisinde “sene” ikinci olarak da “âmen” şeklinde geldi?*” Kendisi bu soruyu şöyle cevaplar:

لأنّ تكرير اللفظ الواحد في الكلام الواحد حقيق بالاجتناب في البلاغة ، إلا إذا وقع ذلك لأجل غرض ينتحيه المتكلم من تفخيم أو تهويل أو تنويه أو نحو ذلك

Çünkü belağatta bir lafzın aynı söz içinde tekrarlanması, kaçınılmaya değer bir durumdur. Ancak söz konusu tekrar, konuşanın tazim, korkutma ve yüceltme gibi gözettiği amaçlar nedeniyle meydana gelirse böyle değerlendirilmez.⁵³⁸

Bu izaha göre müellifimiz, aynı ayet içinde bir lafzın tekrar edilmesinin belağat açısından şık olmayacağını söyleyerek ayetteki “sene” ve “âm” lafızlarının farklı getirilmesinin nedenini belirtmektedir. Bir anlamda belağat kusurlarından uzak olan ilahî kelâmın da bu kaide ile tenasüp ettiğini belirtmektedir. Ancak bu belağatta genel bir ilke olup mutlak anlamda düşünülemez. Zira müellif, belirli amaçlara matuf olması şartıyla tek bir söz içinde aynı lafzın tekrar edilebileceğine bunun da yine belağat sınırları içinde sayılacağına işaret etmektedir. Binaenaleyh tek bir söz içinde lafız tekrarı olduğundan hareketle o söz kusurlu addedilemez. Bu yaklaşımıyla Zemahşeri’nin tekrar olgusuna “mezmum” ve “mahmud” şeklindeki tasnif üzerinden yaklaştığını söylememiz mümkündür. Daha önce hurûf-u mukatta bağlamında değindiğimiz şu ifadeleri de onun Kur’an’daki tekrar olgusuna teorik olarak bakışını ortaya koymaktadır:

Hurûf-u mukattaa, niçin bir bütün olarak Kur’an’ın başında tek tek sıralanmadı da ayrı ayrı surelerde getirildi? Meydan okunan Kur’an’ın, sadece bu “harfler”den oluşturulduğuna mükerreren dikkat çekmek ve bunu birden fazla yerde yenilemek maksada daha iyi ulaştırır. Yine tekrar, bir kez söylemeye göre kulak ve kalplerde daha kalıcı izler bırakır. İşte Kur’an’daki bütün tekrarlarla takip edilen yöntem bu şekildedir. Böylelikle tekrar edilen şeyin gönüllerde iyice yer etmesi amaçlanmaktadır.⁵³⁹

⁵³⁷ 29 Ankebût 14.

⁵³⁸ *Keşşâf*, IV, 540

⁵³⁹ *Keşşâf*, I, 140.

3.3.2. Tekrar Çeşitleri

Zemahşeri, edebi alandaki vukufiyetine binaen tefsirinde Kur'an lafızlarını birçok açıdan değerlendirir. Adeta lafzı didik didik eder. Şüphesiz tefsirde yakaladığı bu incelik ve nükteler Keşşâf'ın tarih boyunca cazibiyetini korumasının temel sebebi olmuştur. Müellif, tekrar konusunu da aynı hassasiyetle ele alır. Harflerin, zamirlerin, fiillerin, kelimelerin, kıssaların hatta mananın tekrarından bahseder ve bunların amaçlarına değinir. Şimdi biz söz konusu başlıklar altında tespit ettiğimiz yaklaşımlarına yer vermek istiyoruz.

3.3.2.1. Lafzın Tekrarı

3.3.2.1.1. Harf-i Cerin Tekrarı

Örnek 1:

Bakara suresinin yedinci ayet-i kerimesinde küfürde ısrar edenlerden bahsedilirken Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır⁵⁴⁰:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allah, onların hem kalplerine hem kulaklarına mühür vurmuştur. Gözlerinde de perde vardır. İşte onlar için muazzam bir azab vardır.”

Görüldüğü üzere ayet-i kerimede “علي” harf-i ceri, -isim cümlesi halinde gelen üçüncüsü hariç olmak üzere- iki defa tekrar edilmiştir. Zemahşeri de bu noktaya dikkat çekerek “*Cer harfinin tekrar edilmesindeki amaç nedir?*” şeklinde okuyucuya bir soru yöneltir. Belirttiğine göre eğer cer harfi, iki defa tekrarlanmasaydı “kalp” ve “kulaklar” “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى سَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ” şeklinde tek düze bir şekilde yalnızca bir geçişliliğe dâhil olacaklardı. Fakat söz konusu harf, ayette geldiği üzere kulaklar için de yinelenmek suretiyle ayrı bir geçişlilik içinde yer almıştır. Böylece “hatm” fiilindeki mana vurgusu, harfin iki ayrı yerde kullanılmasıyla daha belirgin kılınmıştır.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ 2 Bakara 7.

⁵⁴¹ Keşşâf, I, 168.

Örnek 2:

Yine Bakara suresinde münafıkların durumu anlatılırken Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır⁵⁴²:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

“Bazı insanlar var ki, iman etmedikleri halde ‘Allah’a da ahiret gününe de iman ettik’ derler.”

Görüldüğü üzere ayet-i kerimede “آمن” fiilinin ikinci mef’ulü olan “اليوم الآخر” kelimesi sadece atıf harfiyle “آمنا بالله واليوم الآخر” şeklinde Allah lafzına bağlanabilecekken kelimenin başına ayrıca bir “بَا” harfi getirilmiştir. Zemahşeri’ye göre böylelikle münafıklar her iki hususa da imanlarının sahit ve sağlam derecede olduğu iddiasında bulunmuş oldular.⁵⁴³

3.3.2.1.2. Atıf Harfinin Tekrarı

Müddessir suresinde, Kur’an’ın dil ve üslubundan etkilenen ancak kendince ölçüp biçtikten sonra küfürde devam eden Velid b. Muğîrenin hali anlatılmaktadır. İlgili ayet-i kerimede Allah (c.c) onun durumunu şöyle ifade eder⁵⁴⁴:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ، فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ

“Güya inceden inceye ölçüp biçti. Hay kahrolası nasıl da ölçüp biçti. Evet, o kahrolası nasıl ölçüp biçti öyle. Sonra şöyle bir baktı. Ardından somurtup kaşlarını çatı.”

Görüldüğü gibi bu ayet-i kerimede bir atıf harfi olan “ثُمَّ” tekrarlanmıştır. Zemahşeri burada iki dua arasında yer alan atıf harfi “ثُمَّ”ye dikkat çekerek böylelikle duanın ikinci kez ifade edilişinin manaya delalet bakımından daha belîğ olduğunu söylemektedir.⁵⁴⁵

3.3.2.1.3. Zarfın Tekrarı

Bir başka ayet-i kerimede de şöyle buyurmaktadır⁵⁴⁶:

⁵⁴² 2 Bakara 8.

⁵⁴³ Keşşâf, I, 171.

⁵⁴⁴ 74 Müddessir 19.

⁵⁴⁵ Keşşâf, VI, 257.

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا

“Hurma ve üzüm sıklmalarından da içki ve diğer güzel yiyecekler elde edersiniz.”

Zemahşeri’ye göre bu ayeti kerimede “من” zarfı iki defa tekrarlanmıştır. Müellifimize göre bu tekrar manayı pekiştirmek (tekîd) içindir. Nitekim Arap dilinde de bunun örneği vardır. Manayı pekiştirmek için “زيد في الدار فيها” denilmektedir.⁵⁴⁷

3.3.2.1.4. EdatınTkrarı

Örnek 1:

Hucurât suresinde müminlerin Hz. Peygamber (a.s)’a karşı tavır ve yaklaşımlarının nasıl olması gerektiğine dair şunlar ifade dilir⁵⁴⁸:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا
أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ...

“Ey iman edenler! Allah’ın ve elçisinin önüne geçmeyin. Allah’ın emirlerine itaat konusunda dikkatli ve duyarlı olun. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve her şeyi bilir. Ey iman edenler! Sesinizi peygamberin sesinden fazla yükseltmeyin...”

Ardı ardına gelen bu iki ayet-i kerimenin her ikisine de müminlere nida ile başlanarak nida tekrarlanmıştır. Zemahşeri’ye göre nidanın böyle tekrarlanması her ilahi hitap karşısında müminlerden zihinlerini bir yenileme talebidir. Ayrıca nazil olan her hükme kulak verilmesi için yeniden bir tazelenme, ilahi hükümleri düşünmekten ve Resulullahın huzurunda edeplerini takınmaktan gafil kalmamaları için de bir motivedir.⁵⁴⁹

Örnek 2:

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ، كَيْفَ

⁵⁴⁶ 16 Nahl 67.

⁵⁴⁷ Keşşâf, III, 448.

⁵⁴⁸ 49 Hucurât 1-2.

⁵⁴⁹ Keşşâf, V, 557.

“Mescid-i Haram'ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınızın dışındaki müşriklerin Allah ve Resulü yanında nasıl değerli bir ahdi olabilir? Onlar size karşı dürüst davrandıkları müddetçe siz de onlara dürüst davranın. Çünkü Allah ahdi bozmaktan sakınanları sever. Evet nasıl değerli olabilir ki!”⁵⁵⁰

Bu ayet-i kerimelerde soru edatı “كيف” iki kez tekrar edilmiştir. Zemahşeri’ye göre bu edat müşriklerin ahde bağlılıktan ne kadar uzak olduğunu göstermek içindir.⁵⁵¹

3.3.2.1.5. Zamirin Tekrarı

Örnek 1:

Allah (c.c) gece yolculuğunda Musa (a.s)’a hitap ederken şöyle buyurur.⁵⁵²

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

“Elbette ki benim ben, senin Rabbin. Hemen nalinlerini çıkar.”

Ayet-i kerimede mütekellim zamirinin “إني” ve “أنا” ifadeleriyle ardı ardına iki defa tekrarlandığı görülmektedir. Zemahşeri’nin belirttiğine göre bunun nedeni muhatap için manayı pekiştirmek, edinilen bilgiyi onaylamak ve şüpheyi ortadan kaldırmaktır.⁵⁵³ Anlaşıyor ki, Zemahşeri konuyu Hz. Musa’nın (a.s) o an yaşadığı halet-i ruhiye ile ilişkilendirmektedir. Zira kendisi bu hitapla beraber ilk defa ilahi vahye mazhar olmuştur. Sanki Hz. Musa (a.s), yaşadığı bu büyük tecrübe ile, duyduğu anlık endişe ve ürperti karşısında Allah (c.c) tarafından teskin edilmiş ve duyduklarının bir hakikat olduğu söylenmiştir. Nitekim bu manayı anlatmak üzere Zemahşeri, rivayet edildi ki diyerek Hz. Musa’ya “يَا مُوسَى” diye nida edilince Hz. Musa’nın hayretle “*Kimdir konuşan?*” dediğini Allah’ın da cevaben “*Elbette ki benim ben, senin Rabbin...*” buyurduğunu nakleder. Şu halde buradaki tekrar ile Hz. Musa’ya duyduğu sesin Allah sözü olduğu, onu başka şeylere yormaması gerektiği vurgulanmış olmaktadır.

⁵⁵⁰ 9 Tevbe 7.

⁵⁵¹ Keşşâf, III, 15

⁵⁵² 20 Taha 12.

⁵⁵³ Keşşâf, IV, 70.

Örnek 2:

Bir başka ayet-i kerimede Allah (c.c) Kur'an'ın değişik maslahatlara binaen parça parça indirilmesine değinmekte ve şöyle buyrmaktadır⁵⁵⁴:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ

“Muhakkak ki biziz sana Kur'an'ı bölüm bölüm indiren biz. Öyleyse Rabbinin (maslahat icabı verdiği) hüküm karşısında sabırlı ol”

Bu ayeti kerimede de yine zamirin ardı ardına üç defa tekrarlandığı görülmektedir. Zemahşeri, bunun gerekçesini ifade ederken şunları söylemektedir:

Bu, Kur'an'ın tenzilinin yalnız Allah'a ait olduğu anlamını vermek için tekit üstüne tekittir. Böylece Hz. Peygamberin (a.s) gönlüne, Kur'an'ın başka herhangi bir merciden indirilmediği, ancak hikmet ve doğruluk için indirildiği iyice yerleşmiş olsun. Bu tekitlerle sanki şöyle denilmiştir: Sana Kur'an'ı münecemen indiren ancak ve ancak benim. Benden başkası değil. Beni hikmet sahibi olarak yani her şeyin sebeb-i hikmetini gözetken olarak tanıdın. Sana dayanma ve sabır emrinin indirilmesine, derin bir hikmet neden olmuştur...⁵⁵⁵

İnsan suresinin Mekki bir sure olduğu düşünülürse ayet-i kerimede aynı zamirin üç defa tekrarlanmasındaki gaye daha iyi anlaşılmaktadır. Ayet-i kerime Hz.Peygamberin (a.s) ve inananların yoğun baskı ve kısıtlamalarla karşılaştıkları bir dönemde nazil olmuştur. Başta Hz. Peygamber (a.s) olmak üzere, tüm Müslümanlar maddi ve manevi açıdan zor durumda kalmışlardır. Sanki Müslümanlar, bu ağır şartlar altında Allah'tan bir karşı hamle izni beklemektedirler. Fakat Allah (c.c), Kur'an'ı maslahat icabı bölüm bölüm indirdiğine ve bunun hikmetini de en iyi kendisinin bildiğine dolayısıyla sabretmelerinin yerinde olacağına işaret etmiştir. Bununla beraber, Zemahşeri'nin de gayet güzel irtibatlandığı üzere, beklenen iznin de ileriye dönük olarak verileceğine dair açık kapı bırakılmıştır. Şu halde ardı ardına gelen bu tekitlerde müminlere maslahat

⁵⁵⁴ 76 İnsan 23.

⁵⁵⁵ Keşşâf, VI, 283. Zemahşeri'nin bu satırlar arasında mutezilenin “hikmet” konusundaki yaklaşımlarını serpiştirdiği görülmektedir. Son cümlemin asıl çevirisi şudur: “Derin bir hikmet, sana dayanma ve sabır emrini indirmeme beni sevk etmiştir.” Her ne kadar Allah “hakîm” vasfına sahip olsa da sebeplerin onu sevk edici ya da yönlendirici bir özelliği olamaz. Allah edilgen bir varlık değildir. O hâkim olduğu için hikmeti tecelli eder. Yoksa sebepler onu zorladığı için değil. Bu sebeple ifadenin son bölümünün edeben esnetilmek suretiyle çevirmiş bulunduğumuzu belirtelim.

ve strateji gözetmeleri tenbihlenmektedir. Nitekim ayetin “*Rabbinin hikmete mebni hükmüne sabret*” kısmı bu yaklaşımı desteklemektedir.

3.3.2.1.6. İsm-i işaretin Tekrarı

Örnek 1:

Bakara suresinin hemen başında müminlerin vasıfları sayılırken bunun karşılığı da şu şekilde ifade edilmektedir⁵⁵⁶:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“İşte onlar Rablerinden nail oldukları hidayet üzerindedirler. Yine onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”

Bu ayet-i kerimede “أُولَئِكَ” ism-i işareti, hemen yukardaki övgüye değer vasıflara sahip müttakileri göstermektedir ve aynı ayette iki defa tekrar edilmiştir. Zemahşeri, bu tekrarın hem hidayetin hem de kurtuluşun müminler için sabit olduğunu tenbih anlamına geldiğini belirtir.⁵⁵⁷ Konuyu Arapça bir ifade ile de pekiştirir. Buna göre bir kişi arkadaşına şöyle der⁵⁵⁸:

” هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام؟ إن زيدا هو هو ”

“Aslanı ve ileri derecedeki atılganlığını biliyor musun? Şüphesiz ki Zeyd var ya, onun ta kendisidir.”

Buna göre önce inanç ve amel bakımından müttakilerin sıfatları tadat edilmiş sonra da ism-i işaretin tekrarıyla onların “hidayet” ve “felah”a kavuşacaklarına dikkat çekilmiştir. Zemahşeri’nin şu duasına âmin diyelim: “*Allahım! Bizleri takva libası ile zinetlendir. Bizleri Bakara suresinin başında zikrettiğin müttakiler zümresi içinde haşret.*”

⁵⁵⁶ 2 Bakara 5.

⁵⁵⁷ *Keşşâf*, I, 160.

Örnek 2:

Allah (c.c), bir ayet-i kerimede Yahudilerin gazaba uğradıklarını ve zillete düşürüldüklerini söyledikten sonra bunun sebeplerinin de şunlar olduğunu belirtiyor⁵⁵⁹:

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

“Bu onların Allah’ın ayetlerini inkâr etmeleri ve peygamberleri haksız yere öldürmeleri sebebiyledir. Yine bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmaları sebebiyledir. ”

Bu ayette “ذَٰلِكَ” ism-i işareti iki defa tekrar edilmiştir. Zemahşeri, bunun işaret için tekrar olduğunu söyler. Bununla hemen öncesinde yer alan “küfür” ve “katl” eylemlerine işaret edilmiştir. Buna göre ikinci ism-i işaretle mana, onların bu fiillerinin isyan ve taşkınlıkları nedeniyle olduğunu ifade eder. Çünkü onlar isyan ve taşkınlıklarında o kadar ileri gitmişlerdir ki kalpleri katılaşmış, Allah’ın ayetlerini inkâra ve peygamberlerini katle cüret etmişlerdir.⁵⁶⁰

3.3.2.1.7. Fiilin Tekrarı

Örnek 1:

Geçmiş kavimlerden peygamberleri yalanlayanlar anlatılırken şöyle buyrulmaktadır⁵⁶¹:

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ، وَتَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَٰئِكَ الْأَحْزَابُ ، إِن كُنتُمْ إِلَّا كَذَّابَ الرُّسُلِ فَحَقَّ عِقَابُ

“Onlardan önce de Nuh ve Ad kavimleri, mülk sahibi Firavun, Semud kavmi, Lut kavmi, Eykeliler bütün bu gruplar yalanladılar. Evet, hepsi peygamberleri yalanladılar ve azabımı hak ettiler.”

Zemahşeri’nin izahına göre bu ayetlerde iki defa “tekzib” fiili kullanılmıştır. Birincisinde haber cümlesi içinde müphem olarak zikredilmiştir. Yani yalanladıkları şey zikredilmemiştir. Daha sonra gelen istisna cümlesi içinde bu müphemlik açığa

⁵⁵⁸ Keşşâf, I, 161.

⁵⁵⁹ 3 Âl-i İmran 112.

⁵⁶⁰ Keşşâf, I, 276.

kavuşturulmuştur. Kelimenin bu şekilde tekrarlanması ve kapalılığın açığa kavuşturulması haber cümlesi ve istisna cümlesi şeklinde tekrarın sınıflandırılması ve istisnanın da tekit ve tahsis yoluyla getirilmesi birçok yönden “mübalağa” ifade etmektedir. Bu mübalağa onların en şiddetli ve en ciddi azabı hak ettiklerinin tescilidir.⁵⁶²

Örnek 2:

وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ

*“Nihayet emrimiz gelip çattığı vakit, Hûd’u ve onunla iman edenleri kuratardık. Evet biz onları çok şiddetli bir azaptan kurtardık”*⁵⁶³

Görüldüğü gibi bu ayet-i kerimede “tenciye” fiili iki defa tekrarlanmıştır. Zemahşeri’ye göre birincisi Allah’ın düşmanları helak edeceği sıradadır. Sonra “ونجينا هم من عذاب غليظ” denilmiştir. Bu da çetin bir azaptan kurtuluş demektir. Yahut da bir başka görüşe göre ikinci “tenciye” ahiret azabından kurtarılmayı ifade eder. Zira ondan daha ağır ve daha şiddetli bir azap yoktur.⁵⁶⁴

Örnek 3:

يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ، يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْتَ الْمَوْلَى وَلَيْتَ الْعَشِيرُ

*“Allah’ı bırakıp kendisine ne zararı ne de faydası dokunan o şeylere yakarır. İşte asıl derin dalalet de budur. Güya zararı faydasından daha yakın olana yakarır. O ne kötü bir dosttur. Ne kötü arkadaştır.”*⁵⁶⁵

Zemahşeri, burada “يدعو” fiilinin iki defa tekrarlandığına işaret ederek şöyle der:

Ayette “يدعو” fiili tekrarlanmıştır. Buna göre sanki şöyle denilmiştir: Kendisine ne zararı ne de faydası dokunan şeylere yalvarır yalvarır durur.

⁵⁶¹ 38 Sâd 12.

⁵⁶² Keşşâf, V, 247.

⁵⁶³ 11 Hud 58.

⁵⁶⁴ Keşşâf, III, 210.

⁵⁶⁵ 22 Hac 11-12.

Buna göre Zemahşeri ikinci “يدعو” fiilini on birinci ayet içinde değerlendirmektedir. On ikinci ayeti ise bu ikinci fiilden bağımsız şekilde düşünür ki isim cümlesi olmak üzere şöyle anlamlandırır: “Mabud saymaları açısından zararı, şefaathçi kabul etmeleri itibarıyla faydasından daha yakındır.”⁵⁶⁶

Örnek 4:

قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ

“(O gün) Diyecekler ki: Kendi aleyhimize şahitlik ederiz. Dünya hayatı daha önce onları ayartmıştı. Kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ederler.”⁵⁶⁷

Bu ayet-i kerimede “şahadet” kelimesi iki defa tekrarlanmıştır. Zemahşeri buna iki açıdan cevap verir. Buna göre birinci kelime onların söz ve itiraflarının bir anlatımıdır. İkincisi ise onları yerme, kanaatlerinin yanlışlığını ortaya koyma ve akılsızlıklarını vasfetme manası taşımaktadır. Zira dünya hayatı ile oradaki hazır lezzetler onları ayartmıştır. Akıbetleri ise kendi aleyhlerine de olsa kâfir olduklarına şahitlik etmek, Rablerine teslim olmak ve azabına rıza göstermek olmuştur. Böylelikle bu ayetleri dinleyenler bu tür durumlardan sakındırılmıştır.⁵⁶⁸

Zemahşeri’nin burada ilgili kelimeleri bulundukları bağlamda farklı noktalara bakan yönleriyle değerlendirdiğini görüyoruz. Bu bakış açısı onu, ilgili kelimelerin aslında “tekrar” mahiyeti taşımadığı kanaatine sevketmemiştir. O ilgili kelimeleri bir tekrar olarak değerlendirmiş, ancak bunların içi boş birer tekrar olmadığını ve matuf oldukları amaçları göstermiştir.

3.3.2.1.8. Cümlelerin Tekrarı

Tevhid inancını vurgulayan bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır⁵⁶⁹:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

⁵⁶⁶ Keşşâf, IV, 180.

⁵⁶⁷ 6 En’am 130.

⁵⁶⁸ Keşşâf, II, 398.

⁵⁶⁹ 3 Al-i İmran 18.

Önce Allah sonra melekler ve sonra da ilim sahipleri, adaleti bihakkın yerine getirerek O'ndan başka ilah olmadığına şahidlik yaptılar. Evet, Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, sonsuz güç ve hikmet sahibidir.

Ayet-i kerimede kelime-i tevhit iki defa tekrarlanmıştır. Zemahşeri'ye göre, birincisiyle evvela tevhid'in Allah'a mahsus olduğu gösterilmiştir. Allah'ın tevhid sıfatı ile adalet sıfatı bir araya getirildikten sonra cümle ikinci kez zikredilmiştir ki böylece her iki sıfatın da ona mahsus olduğu belirtilmek istenmiştir. Sanki şöyle denilmek istenmiştir: *"Bu iki sıfatla muttasıf olandan başka ilah yoktur."*⁵⁷⁰

Zemahşeri'nin bu izahında kendi mezhebini tanımladıkları "ehl-i adl ve't-tevhîd" tamlamasına gönderme yaptığı anlaşılmaktadır.

3.3.2.2. Ayetin Tekrarı

Örnek 1: Kamer suresi 16, 17, 21, 22, 30, 32, 39 ve 40. ayetlerde şu ifadeler tekrar edilmektedir: ⁵⁷¹

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي ، وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ

"Nasılmış benim azabım ve uyarım bakalım. Andolsun biz Kur'an'ı hatırd tutmak için kolaylaştırdık. Var mı onu iyice düşünen?"

Zemahşeri söz konusu tekrarlara ilişkin şunları söylemektedir:

Bu ifadeleri tekrar etmenin faydası nedir? Bunun yararı önceki milletlerin her birinin kıssasını duyduklarında yeniden ders ve ibret almalarını sağlamaktır. Ayrıca muhataplar söz konusu sevk ve yönlendirmeleri defalarca işittikleri vakit tekrar baştan, denilene dikkat kesilmiş olurlar. Ki böylece yanlgı ve gaflete yenik düşmesinler. İşte söz konusu tekrarın hikmeti budur. Aynı şekilde Rahman suresinde, sayılan her nimetin yanbaşında geçen "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" ayetleri ve yine Mürselât suresinde hemen her ayette geçen "وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ" ayetleri de böyledir.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Keşşâf, I, 538.

⁵⁷¹ 54 Kamer 16-17.

⁵⁷² Keşşâf, V, 662.

Kamer suresinin, Mekki bir sure olduğu ve helâka uğrayan kavimlerden bahsedildiği düşünülürse; bu tekrarların Mekkeliler için ne ifade ettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Zemahşeri'nin de beyan ettiği üzere bu tekrarların amacı, onların geçmişten ders almalarını ve kendilerine gelmelerini sağlamaktır. Böylece gaflet içinde olan kimi insanların tekrarlanan bu ikazlarla dönüş yapmalarına fırsat ve imkân tanınmış olmaktadır.

3.3.2.3. Mananın Tekrarı

Örnek: 1

Bu örneğimiz de yine Bakara suresi beşinci ayete ilişkindir. Daha önce ism-i işaretin tekrarı bağlamında ele almıştık. Şimdi mananın tekrarı ile ilgili bir nükteye işaret ettiğinden ilgili ayete farklı bir açıdan bakıyoruz⁵⁷³:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“İşte onlar Rablerinden nail oldukları hidayet üzerindedirler. Yine onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”

Zemahşeri, bu ayette ism-i işaretin tekrarı, kurtuluşa erenlerin marife getirilişi ve fasıl zamiri “هم”e yer verilmesi şeklinde üç hususa dikkat çeker. Böylelikle Allah (c.c) “hidayet” ve “felah”ı yalnızca müttakilere mahsus kıldığına, muhtelif yollarda yürüyenlerin bunlara nail olamayacağına dikkat çekmek için bu üç farklı unsurla tekrarda bulunmuştur ki, bu “mana”da söz konusu olan bir tekrardır. Öte yandan bu tenbihlerle müttakilerin mertebeleri gösterilmiş, müminler onların talip oldukları sıfatlara teşvik edilmiş, verdiklerini vermeye yönlendirilmiş, boş hevesler, yalan hayaller ve hikmete muğayir şeyleri dilemekten alı konmuştur.⁵⁷⁴

Örnek 2:

Hız. Musa'ya verilen mucizelerden bahsedilirken Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır⁵⁷⁵:

اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِّنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ

⁵⁷³ 2 Bakara 5

⁵⁷⁴ Keşşâf, I, 161.

⁵⁷⁵ 28 Kasas 500.

“Elini koynuna sok ve kusursuz bir şekilde bembeyaz çıksın. Korkunu yenerek toparlan.”

Zemahşeri, bu ayette geçen “cenah” ve “yed” kelimelerine işaret ederek farklı ibarelerle aynı mananın iki nedenle tekrarlandığını ifade etmektedir. Birincisinde maksat, elin bembeyaz çıkmasıdır. İkincisinde ise korkunun saklanmasıdır.⁵⁷⁶

Örnek 3:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ، الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا
أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

“Ey Nebi! Müminleri savaş için aşka şevke getir. Düşünmeyen bir kavim olmaları sebebiyle sizden sabreden yirmi kişi olsa iki yüz kâfiri mağlup eder. Yüz kişi olsa, o kâfirlerden bin kişiyi yener. Şimdi Allah sizin için bir hafifletmede bulundu. Siz de bir zaaf gördü. Eğer sizden yüz kişilik sabırlı bir grup olursa iki yüz kâfiri yener. Bin kişi olursa Allah’ın izniyle iki bin kişilik kâfir grubunu mağlup eder. Şüphesiz ki Allah sabredenlerle beraberdır.”⁵⁷⁷

Enfal suresinde, cihadı konu alan bu ayet-i kerimede önce müminlerden sabreden yirmi kişinin düşmanlardan iki yüz kişiye, yine sabreden yüz kişinin de bin kişiye galip gelebileceği belirtilmiştir. Hemen ardından müminlere bir hafifletme olmak üzere yüz sabırlı müminin iki yüz düşmana, bin sabırlı müminin ise iki bin düşmana galip gelebileceği bildirilmiştir. Burada Allah’ın (c.c) inananları cihada teşvik ettiği açıktır. Zaten ayetin başında da Hz. Peygamberden, inananları cihada teşvik etmesi istenmiştir. Ancak dikkat edilirse tahfiften önce oranlar, yirmiyeye iki yüz ve yüze bin olmak üzere on kat üzerindendir. Tahfiften sonra ise oranlar, yüze iki yüz ve bine iki bin olmak üzere iki kat üzerinden getirilmiştir. İşte Zemahşeri, ince ve kıvrak zekâsıyla gerek tahfiften önceki ve gerekse sonraki oranların eşitliğine dikkat çekerek bunun lafızlar farklı olmakla beraber manada tekrar olduğunu ifade etmekte ve gerekçesini aramaktadır. Zemahşeri’nin izahına göre, mananın bu şekilde tekrarı durumun gerek azlıkta ve

⁵⁷⁶ Keşşâf, IV, 500.

gerekse çoklukta aynı olup değişmeyeceğini göstermek içindir. Zira yirmi kişinin iki yüz kişiye, yüz kişinin de bin kişiye mukavemeti arasında her nekad oranlar aynı olsa da durum açısından farklılık olabilir. Aynı şekilde yüz kişinin iki yüz kişiye, bin kişinin de iki bin kişiye mukavemeti arasındaki durum da böyledir.⁵⁷⁸ Şu halde söz konusu tekrarlar aslında müminlere teşvik ve motivasyon sağlanmış olur.

3.3.2.4. Hem Lafzın ve Hem de Mananın Tekrarı

Dil, bir iletişim aracıdır. Mütakellimin maksat ve mefhumu muhatabına aktarabilmesinin yegâne yoludur. Bazen maksadımızı karşımızdakine daha net ve daha güçlü anlatabilmek için tonlama, jest ve mimik gibi unsurları da konuşmaya ortak ederiz. Bazen de yine maksadı daha iyi anlatmak üzere seçtiğimiz kelimelere dikkat ederiz. Kelimelerin taşıdığı ses ve mana uyumundan istifade ederek duruma en uygun sözcüğü seçeriz. Bu hususiyet hemen her dilde kendini gösterir. Kur'an da mesajı muhataba daha iyi aktarmak ve anlatmak kasdıyla Arapça kelimelerin bu gücünden yararlanmıştır. Onun ifadelerinin muhtevasını, ifadelerinin kendilerinden ayırmak mümkün değildir.⁵⁷⁹ Örneğin “لین” kelimesinde lafızla tenasüp arzeden yumuşaklık manası, “يصعد” kelimesinde lafızda hissedilen zorluğun yanında manada da bir zorluğun duyulması bunun birer ifadesidir.⁵⁸⁰ Vakıa, kelimelerin vezinden vezine, kalıptan kalıba aktarılırken lafızlarda yapılan ziyadenin manaya da güç ve zenginlik katması Arapça'nın bir hususiyetidir. Belağat âlimleri, bu durumu “*Anlamdaki ziyadelik, lafızdaki ziyadelikten ileri gelir.*” yahut da “*Lafzın kuvveti, mananın gücü içindir.*” prensibi ile izah etmişlerdir.⁵⁸¹ Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinin mukaddimesinde Kur'an dilinin üslubunu anlatırken bu bağlamda şunları söylüyor:

Kur'an, cahile söylerken âlime dokundurur, geçmişten bahsederken geleceği gösterir, bugünü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Müminlere gaybı anlatırken kâfirleri halden bîzar eder. Ve bütün bunları hale, makama, mekâna, zamana, mevzuya en uygun, en rânâ

⁵⁷⁷ 8 Enfal 65.

⁵⁷⁸ *Keşşâf*, II, 598.

⁵⁷⁹ Turan Koç, “Kur'an Dili Açısından Söz ve Anlam İlişkisi”, *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001ss.19-30.

⁵⁸⁰ Necati Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an ve Kıraat”, *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, ss-297-312.

kelimelerle ifade eder. Mesela taşın çatlayıp su çıkardığını anlatırken “يَنْشَقُّ” veya “يَتَشَقَّقُ” demekle iktifa etmez de “لَمَّا يَشَقُّ” diyerek çatlayışın, akışın bütün fişirtisini, takırtısını duyurur.⁵⁸²

Müellifimiz Zemahşeri de vukufiyet kesbettiği bu alanda sessiz kalmamış “tekrar” meselesini lafız ve mana uyumu açısından da değerlendirmiştir. Şimdi seçtiğimiz örnekler üzerinden bu durumu görelim:

Örnek 1:

Allah (c.c) münafıkların ruh halini tasvir ederken şöyle buyurmaktadır⁵⁸³:

مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا

“Onlar inançlarında hep bir ikilem içindedir. Ne müminlerin ne de müşriklerin safında karar kılabilirler. Allah kimi saptırırsa onun için katiyen bir çıkış yolu bulamazsın”

Zemahşeri, önce kelimeyi lügavi açıdan tahlil eder. “مُذَبِّبَ” kelimesi kararsız kılmak anlamına gelir. Nitekim şeytan ve nefisleri münafıkları imanla küfür arasında kararsız kılmıştır. Bu yüzden onlar iman ve küfür arasında tereddüt ve şaşkınlık halindedirler. “مُذَبِّبَ” kelimesinin aslı her iki tarafı da savunmak (zeb) demektir. Fakat “مُذَبِّبَ” fiilinde savunmak anlamına gelen “zeb” kelimesinde bulunmayan bir tekrar söz konusudur. O zaman mana şöyle olur: *“Her ne zaman bir tarafa kaysalar o tarafı savunurlar.”*⁵⁸⁴

Görüldüğü gibi Zemahşeri, burada kelime bünyesinde bulunan ikilemenin aynı zamanda manada da bir tekrar ifade ettiğini belirterek ilgili kelimenin tek kelime ile ifade edilen “zeb” kelimesi ile arasındaki ince farkı belirtmiş olmaktadır.

Örnek 2:

Kur’an’da Ad kavminin helakı anlatılırken şöyle buyrulmaktadır⁵⁸⁵:

⁵⁸¹ Abdulhamid Ahmed Yusuf Handâvî, *el-İ’câzü’s-Sarfî Fi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Beyrut: el-Mektebetü’s-Sarfîyye, 2002, s.38.

⁵⁸² Yazır, *age*, (Mukaddimedede), s.10.

⁵⁸³ 4 Nisa 143.

⁵⁸⁴ *Keşşâf*, II, 167.

⁵⁸⁵ 69 Hâkka 6.

وَأَمَّا عَادُ فَاهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ

“Ad kavmi ise sesi (ya da soğuğu) çok şidetli bir rüzgârla helak edildiler.”

Zemahşeri, burada “صرصر” kelimesini şiddetli ses olarak ifade eder. Buna göre Ad kavmi yüksek volümlü bir rüzgârla helak edilmiştir. Ancak “صر” kelimesinden ikilemeli olarak düşünüldüğünde bu kelime “soğuk” anlamına gelmektedir. Sanki böylelikle soğğun bir seferde değil de tekrarlanarak ve artırılarak meydana geldiği ifade edilmiş olur.⁵⁸⁶

Örnek 3:

Cehenneme girenlerin anlatıldığı bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır⁵⁸⁷:

فَكُتِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ

“Ardından o taptıkları ve azgınlar tepetaklak cehennemini dibini boylarlar.”

Bu ayet-i kerimede müşriklerin ve ilahlarının cehenneme gideceği anlatılırken bünyesinde ikileme bulunduran “كُتِبُوا” kelimesi kullanılmıştır. Zemahşeri’ye göre kelimenin bünyesindeki bu tekrar, lafızdaki tekrarın manada da bulunduğunu göstermek içindir. Sanki cehenneme girenler, oraya atıldığında son noktaya varıp duruncaya kadar tekrar tekrar yuvarlanırlar.⁵⁸⁸

3.3.2.5. Kıssaların Tekrarı

Kur’an-ı Kerim’de belirli gayeler gözetilerek yapılan tekrarlar harfler, kelimeler, cümleler ve ayetlerden ibaret değildir. Bunlardan başka Allah’ın kitabında kıssalar da önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar içinde Musa-Firavun ve Âdem-İblis kıssaları Kur’an’da en çok zikri geçen kıssalardandır. Elbette bu ve benzeri kıssaların Kur’an’da birden fazla yerde geçmesi, amaçtan yoksun birer kuru tekrar anlamına gelmemektedir. Müellifimiz Zemahşeri de her vesile ile bu hakikati vurgulamaya çalışmaktadır. Kendisi Şuara suresinde buna dair izahlarda bulunmaktadır. İlgili sure baştan sona

⁵⁸⁶ Keşşâf, VI, 194. Aynı kelime için benzeri açıklamaları için bkz. 41 Fussilet 16. ayetin tefsiri.

⁵⁸⁷ 26 Şuarâ 94.

⁵⁸⁸ Keşşâf, IV, 400.

incelendiğinde sırasıyla Musa (a.s), İbrahim (a.s), Nuh (a.s), Hud (a.s), Salih (a.s), Lut (a.s), Şuayb (a.s) kıssalarına yer verilmektedir. Hüsran ve helake uğrayan kavimlerin anlatıldığı hemen her kıssanın başlangıcı ve bitiminde şu iki ayeti kerime tekrarlanmaktadır:

“إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ ، وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ”

*“Şüphesiz ki, bunda anlayana birçok ibret vardır. Oysa onların çoğu iman etmezler. Elbette Rabbin azizdir ve rahimdir”*⁵⁸⁹

Zemahşeri de bu ayet-i kerimeye işaret ederek, *“Bu surede her kıssanın başında ve sonunda söz konusu ifade niye tekrarlandı?”* diye sorar. Bu vesile ile kıssaların tekrarına değinir ve soruya şöyle cevap verir:

Surede anlatılan her kıssa, müstakil olarak indirilmiş gibidir. Bunların hepsinde diğer kıssalarda olduğu gibi ibret alma söz konusudur. Yine ilgili kıssaların her birinin komşu kıssanın başı gibi başlaması ve sonu gibi bitmesi amaçlanmıştır. Çünkü tekrarda manaları ruhlara yerleştirme ve gönüllere sabitleme amacı vardır. Bilgileri akılda tutmanın yolunun ancak istenenleri tekrar etmekten (terdid) geçtiğini bilmez misin? Her ne zaman bu bilgiler tekrar edilirse kalpte çok daha kalıcı olur ve zihinde daha da kökleşir. Ayrıca tekrar etmek, hatırlamanın en iyi destekcisidir. Böylece bilgilerin de unutulma ihtimali daha uzak olur. Zira Kur'an kıssalarıyla hakkın sesine sağır kesilmiş kulaklar, tedebbüre kapalı kalpler bir bir yumuşatılır. Çokca öğüt ve hatırlatmalarda bulunulur. Kıssalar, Kur'an'da yeniden ele alınır ki belki bu, bazılarının kulaklarındaki pası siler, kiminin aklını başına getirir veya köhneleşen kimi aklı aydınlatır, ya da pas yığınıyla kaplı bazı zihinleri parlatır.⁵⁹⁰

Bu satırlardan anlaşıldığına göre Zemahşeri, önce kıssaların Kur'an'da bulunuşun temel amacının “ibret alma” olduğunu vurgulamaktadır. Bunların tekrar edilmesi ile de beklenen amaca ulaşılması hedeflenmiştir. Çünkü tekrarlar maksadın muhatapların zihninde yerleşmesini sağlarlar. Ayrıca verilen bilgilerin hatırdaki taze kalmasına ve dolayısıyla unutulmamasına yardımcı olurlar. Düşünen kimseler, ilgili kavimlerin helaka gidiş sürecini kavrayarak onların yaptıklarından uzak dururlar.

⁵⁸⁹ Bkz. 26 Şu'ara 8-9.

3.3.2.6. Tekrar Zannedilen Hususlar

Müellifimiz bazen tekrar görüntüsü veren durumların aslında tekrar olmadığını ifade etmektedir. Böyle durumlarda mükerrer görünen bu lafızları kendi bağlamı içinde anlamaktadır.

Örnek 1:

Müminun suresinin hemen başından itibaren onuncu ayete kadar felaha eren müminlerin özellikleri anlatılmaktadır. Bu surenin ikinci ayet-i kerimesinde “الذين هم في صلاتهم خاشعون” denilirken dokuzuncu ayet-i kerimede “الذين هم على صلواتهم يحافظون”⁵⁹¹ buyrulmaktadır. Zemahşeri, burada “namazın” hem başta hem de sonra tekrarlanmasının sebebini sorar. Ona göre burada tekrar söz konusu değildir. Farklı iki konuya değinilmiştir. Birincisinde namazda huşudan bahsedilirken ikincisinde bir bütün olarak namazlara önem gösterilmesi istenmiştir. Nitekim birincisi tekil olarak gelmiş ve hangi namaz olursa olsun huşulu olmaya dikkat çekilmiştir. İkincisi çoğul olarak gelmiş olup adetlerine önem verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu da beş vakit namaz, vitir, müekked sünnetler, Cuma namazı, bayram namazları, cenaze namazı ve husûf-küsuf, duha, teheccüd, tesbih ve hacet namazı gibi nafilelerdir.⁵⁹²

Örnek 2:

Yusuf (a.s) gördüğü rüyayı babasına anlatırken şöyle demektedir⁵⁹³:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

“Bir vakit, Yusuf babasına şöyle demişti: Babacığım, ben rüyamda on bir yıldız ve bir de güneşle ayı gördüm. Onların bana secde ettiklerini gördüm.”

Bu ayette “رَأَيْتُ” fiili iki defa tekrarlanmış görünmektedir. Zemahşeri, bu “tekrarın” sebebini sorduktan sonra şöyle der:

⁵⁹⁰ Keşşâf, IV, 414.

⁵⁹¹ 23 Müminun 9, 10.

⁵⁹² Keşşâf, IV, s.220.

⁵⁹³ 12 Yusuf 4.

Bu ikinci “رأيت” fiili, tekrar değildir. Mukadder bir soruya cevap olmak üzere başlangıç cümlesidir. Sanki Yakub (a.s), oğlu kendisine “إني رأيت أحد عشر كوكبا” dediğinde rüyanın keyfiyetini kastederek “Onları nasıl gördün? şeklinde bir soru yöneltmiş, Yusuf (a.s) da bu soruya “رأيتهم لي ساجدين” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁹⁴

Örnek 3:

İnşirah suresi beş ve altıncı ayetlerde şöyle buyrulmaktadır⁵⁹⁵:

“فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا”

“Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır. Elbette her zorlukla beraber bir kolaylık vardır.”

Müellifimiz, burada tekrar edilen ifadelerin iki ihtimalli olarak izah edilebileceğini de düşünür. Birinci ihtimal, altıncı ayetin manayı kalplere iyice yerleştirmek amacıyla beşincinin bir tekrarı olduğudur. Nitekim “Bana Zeyd geldi Zeyd” cümlesinde de Zeyd ismi iki defa bu amaçla tekrarlanmıştır. Zemahşeri’nin daha çok üzerinde durduğu ikinci ihtimal ise altıncı ayetin bir tekrar olmaması yönündedir. Buna göre Allah (c.c) beşinci ayet-i kerimede zorluğun ardından muhakkak bir kolaylığın olduğunu taahhüd etmektedir. İkincisi ise bağımsız bir cümle olup her zorluğa bir kolaylık takdir edildiğini vad etmektedir. Zemahşeri, bu izah bağlamında mezkûr ayetlerde aslında bir zorluğa karşı iki kolaylıktan bahsedildiğini ifade eder. Bu görüş “العسر” kelimelerinin marife “يسر” kelimelerinin de nekre olarak getirilmesine dayandırılmaktadır. O’na göre “يسر” kelimesi nekre olarak getirildiğinden, cinsinin bir kısmını kapsamına almaktadır. Altıncı ayet-i kerimede “يسر” kelimesi, tekrar sayılmaksızın müstakil bir cümle içinde olduğuna göre birincinin kapsamına girmeyen bir kısım kolaylıkları içermektedir.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Keşşâf, III, 254.

⁵⁹⁵ 94 İnşirah 5 – 6.

⁵⁹⁶ Keşşâf, VI, 397. Her iki ayette “bir zorluğa karşı iki kolaylık vardır” manasını Ferra da söylemektedir. Buna göre marife oluşları, sayısal anlamda ilgili kelimelerin birliğine, nekre oluşları da yine ilgili kelimelerin ayrı ayrı olduklarına delalet etmektedir. Ancak bu izah gramatik açıdan eleştirilmiş ve doğru bir yaklaşım olmadığı söylenmiştir. Bkz. Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Zemahşeri her ne kadar ayetlerin iki açıdan yorumlanabileceğine işaret etse de ikinci ihtimali izah ederken oldukça çaba sarfetmiş görülmektedir.

Örnek 4:

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ... قُلْ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي

“De ki, ben dini yalnız Allah’a has kılarak O’na tapmakla emrolundum... De ki, yalnızca Allah’a taparım ve dinimi sadece ona has kılarım.”⁵⁹⁷

Zemahşeri, bu iki ayet-i kerimede tekrar olmadığı kanaatindedir. Ona göre birincisinde elçinin Allah tarafından kulluk ve samimiyet ortaya koymaya memur edildiği ifade edilmektedir. İkincisinde ise kulluğu yalnız ve yalnız Allah’a tahsis ettiği belirtilmektedir. Nitekim bundan dolayıdır ki ikinci ayette mabud yani Allah ibadet fiiline takdim edilmiştir.⁵⁹⁸

3.3.3. Değerlendirme

Kur’an’daki tekrarlar erken dönemde tartışma konusu haline gelmiştir. Kimi ön yargılı kimseler henüz erken sayılabilecek bu dönemlerde söz konusu tekrarların Kur’an dili için bir kusur olarak göstermişlerdir. Ancak İslam âlimleri tekrar olgusunun Arap dilinin bir gerçeği olduğunu belirterek eğer belirli amaç ve yararlar söz konusu ise dilde tekrarın bir belağat kusuru sayılamayacağını, hatta bunun sözü üstün kılan özelliklerden biri olduğunu vurgulamışlardır. Bu meyanda Kur’an’da içi boş, amaçsız hiçbir tekrar olmadığını da ifade etmişlerdir. İslam âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Kur’an’da tekrar olarak nitelenen noktaların her birinin kendi bağlamında ayrı bir manaya dikkat çektiğini söyleyen bazı İslam âlimleri ise, Kur’an’da tekrar olmadığı kanaatindedirler. İslam âlimleri arasındaki bu ihtilaf, öze dönük bir ihtilaf sayılamaz. Çünkü her iki görüş de Kur’an için bir kusur ya da eksiklikten bahsetmemektedir.

Müellifimiz Zemahşeri de bir dilci olarak tefsirinde tekrar meselesine çokca değinmiştir. Kendisi tekrar olgusunu çoğu kere “tekrrir” lafzıyla ifadelendirir. Ancak bunun yanında terdîd, îâde, tecdîd gibi kavramları da kullanmıştır. Gördüğümüz kadarıyla o, bu kavramlar arasında bir farklılık gözetmemekte hepsini aynı anlamda kullanmaktadır.

⁵⁹⁷ 39 Zümer 11-14.

⁵⁹⁸ Keşşâf, V, 296.

Zemahşeri, genel bir prensip olarak bir sözdeki tekrarın belâğat açısından şık karşılanmadığını belirtir. Ancak söz konusu tekrar ya da tekrarlar belirli amaç ve gayelere yönelikse bir kusur olarak görülemezler. Ona göre, Kur'an'daki bütün tekrarlar belirli amaç taşıdıkları için bunun Kur'an dili için kusur addedilecek hiçbir yönü söz konusu değildir. Bu çerçevede Kur'anda harfler, zamirler, ism-i işaretler, fiiller, emirler, nehiyler, vad ve vaidler, hükümler, kıssalar vs. tekrarlanmışlardır. Zemahşeri'nin işaret ettiği tüm bu tekrarları lafız tekrarı, mana tekrarı, hem lafız hem mana tekrarı olarak üç gruba ayırmamız mümkündür. Ona göre Kur'an'daki tekrarlar, taşıdıkları anlama bağlı olarak pekiştirme, zihne yerleştirme, yerme, kınama, dikkat çekme, şüpheyi ortadan kaldırma, mübalağa, ders ve ibret alma, teşvik etme gibi çok değişik amaçlara matuf olabilir.

Öte yandan Zemahşeri, az da olsa bazı yerlerde tekrar görünümündeki bazı ifadelerin öyle olmadığını belirtir. Böyle durumlarda ilgili kelime ve lafızların farklı noktalara temas ettiğini belirterek bağlama dikkat çekmektedir. Ancak o, bu bakış açısını genelleştirmez ve Kur'an'da tekrar olmadığı kanaatine varmaz.

Tekrar konusunu kapatırken burada bir hususun altını çizmekte fayda görmekteyiz. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, bir seferde topluca inmiş bir kitap değildir. Yirmi üç yıllık süreçte hal ve gidişatın nabzını tutan, muhatapların konumunu ve psikolojisini dikkate alan bir kitaptır. Bu süreçte müşriklerin vahiy karşısında takındıkları inkârcı yaklaşımlar, Müslümanlara uyguladıkları baskı ve zulümler, yaşanan sıkıntılar hep Kur'an tarafından dikkate alınmıştır. Bir bakıma inen her ayet, yapılan her tekrarın son derece dinamik ve de zorlu geçen o zaman dilimlerinde gâh müminler için bir teselli, gâh kâfirler için uyarı ve kınama anlamı taşıyordu. Nazil olan her ayetin bir ihtiyaca cevap verdiğini düşünürsek Kur'an'daki tekrarların yirmi üç yıllık uzun zaman diliminde hangi ihtiyaçları dikkate aldığını daha iyi anlamış oluruz. Kur'an'ın alışlagelmiş bir kitap hususiyetini taşımaması da bununla ilgilidir. Bu üslup tarzı, hergün değişik durum ve şartlar yaşayan ve değişik haleti ruhiyeye bürünen günümüz insanın yapısına da son derece uygundur. Kur'an'ı sürekli okuyan bir Müslüman, onun her ayetinin kendisine mahsus bir şeyler söylediğini hisseder. Böylece Kur'anla arasında dinamik bir iletişim kurulmuş olur. Kur'an'ın iman, ahlak, ibadet ve muamelat ile ilgili sıra gözetilmeyen ayetleri her an onu kendi gündeminin bir yanından tutar. İşte

Kur'an'daki tekrarlar da bu açıdan aynı işlevi görürler. Zira insan her kıssanın kendisine gerçekten durum ve zamana göre farklı şeyleri söylediğini hisseder. Örneğin Kur'an'da sıkça tekrarlanan Âdem-İblis kıssası bazen haram-helal konusunda mümin için bir ölçü sunar. Buna karşın aynı kıssa duruma göre bir mümin için tevbenin gereği ve mahiyeti, bazen de kibrin çirkinliği açısından asıl anlamını bulur. Şu halde insanın içinde bulunduğu durum ve şartlar açısından Kur'an'daki tekrarlar çok ehemmiyetli amaçlara hizmet etmektedirler. *“Elbette bunda düşünenler için nice ayetler vardır.”*

3.4. MÜŞKİLLER

Kur'an İlimleri'nin önemli bahislerinden birisi de “müşkil” konusudur. “İşkâl” mastarından ism-i fail olan “müşkil” kelimesi, lügatta bir şeyin zihne karışık (iltibâs) gelmesi demektir.⁵⁹⁹ Müellifimiz Zemahşeri, *“Esasü'l-Belâğa”*da bu kavramı aynı manaya gelmek üzere “işbâh” ve “teşâbuh” kavramlarıyla karşılamaktadır.⁶⁰⁰ Seyyid Şerif Cürçani ise müşkili, üzerinde iyice düşünüldükten sonra manasına ulaşılan şey olarak tanımlar.⁶⁰¹ Durum böyle iken bazı Kur'an İlimleri kitaplarında “müşkil” denilince sanki manada bir tahsise gidilerek kavram *“Kur'an ayetleri arasında ihtilaf ve tenakuz gibi görünen keyfiyet”* olarak sınırlandırılmıştır.⁶⁰² Kur'an İlimleri üzerine telif edilen bazı eserlerde ise “müşkil” meselesi bu manada müstakil bir bahis olarak ele alınmamıştır.⁶⁰³ Sahanın temel kitaplarından el-Burhan'da konu *“Marîfetü mûhimü'l-muhtelif”* başlığı altında incelenir ki burada “müşkil kelimesine yer verilmez.”⁶⁰⁴ Ancak her nekadar Zerkeşi, konuya “ayetler arasında tenakuz vehmi doğuran şey” tanımıyla başlasa da gramatik açıdan anlama problemi teşkil eden başka noktalara hatta kıraatlar arası tenakuz problemlerine de yer vermiştir.⁶⁰⁵ Büyük ölçüde bu eserin ihtisarı durumundaki e-İtkan'da ise konu *“Fî Müşkilihî ve Mûhimi'l-İhtilâfi ve't-Tenâkuz”*

⁵⁹⁹ İbn Manzûr, *age*, s.2310.

⁶⁰⁰ Zemahşeri, *age*, s.335.

⁶⁰¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.215; Ayrıca bkz. Abdülcelil Candan, *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, s.21.

⁶⁰² Cerrahaoğlu, *age*, s.179; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s.166.

⁶⁰³ Bkz. Subhi Salih, *age*; Menna Halil Kattan, *age*; Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

⁶⁰⁴ Zerkeşi, *age*, II, 176.

⁶⁰⁵ Zerkeşi'nin Hattabi'dan yaptığı nakle göre bir kişi âlimlerden birine gelerek Beled suresinin başındaki kasemin doğru olmadığını ifade etmiş o da kendisine söz konusu kasemin Arap dil kuralları çerçevesinde olduğunu izah ederek mezkûr yerde herhangi bir gramer hatasının olmadığını belirtmiştir. (Zerkeşi, *age*, II, 177) Müellifin naklettiği bu rivayet, müşkil kavramının ayetler arası tenakuz vehminden daha fazla şeyleri ihtiva ettiğini göstermektedir.

başlığı altında incelenmektedir. Suyuti'nin, aynı başlıkta yer verse de müşkil kavramını ihtilâf ve tenâkuzdan biraz daha farklı gördüğü anlaşılabilmektedir. Bütün bu kullanımlardan sonra “müşkil” kelimesinin, zahirde tenakuz gibi görünen noktalar da olmak üzere anlama problemi yaşanan pek çok meseleyi içinde barındırdığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Nitekim bu alanda ilk telif edilmiş olan eserlerden birisi olan “Te’vîl-i Müşkili’l-Kur’an” adlı eser, ilk dönemlerde bu kavramın, ayetler arası tenakuz vehminin dışındaki diğer problemlili konulara da şamil olarak kullanıldığını göstermektedir. Müellif İbn Kuteybe'nin (v.276/889) söz konusu eserinde tenakuz problemi pek çok bahisten sadece bir tanesidir. Bundan başka kıraatlar, müteşabihler, mecazlar ve tekrarlar gibi konularda oluşan anlama problemleri de aynı kitapta işlenmektedir.⁶⁰⁶ Bu durum, ilk dönemlerde “müşkil” konusunun geniş manada anlaşıldığının bir göstergesidir. Binaenaleyh Kur'an'ın anlaşılmasında güçlük çekilen noktalar, sadece aralarında “çelişki” vehmi oluşan ayetlerden ibaret değildir. Müphem, hafa, icmal vb. kısımlar da anlama problemi doğurmaktadır.⁶⁰⁷ Muhtemelen sonradan Kur'an İlimleri bahisleri genişleyince “müşkil” adı sadece, gerçekte öyle olmadığı halde çelişkili gibi görünen ayetlere hasredilmiştir.⁶⁰⁸

Yaşadığı dönem itibarıyla Zemahşeri için de “müşkil” konusunun bugünkünden farklı olarak geniş bir anlam alanına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce müteşabih konusu ele alınırken Zemahşeri'nin müteşabih ayetlere verdiği örneklerden birinin bugün tam da “müşkil” başlığı altında işlenen ayetlerden olduğunu belirtmiştik. Onun Abese suresinde yer alan “ve fâkihiten ve ebben”⁶⁰⁹ ayetiyle ilgili söyledikleri kavram olarak müşkilin genel anlama problemlerinin karşılığı olduğunu göstermektedir:

Ebu Bekir'e (r.a) “أَبَى” kelimesinin manası soruldu. O da cevaben “Allah'ın kitabı hakkında bilgim olmayan şeyi söylersem hangi gök beni altında gölgelendirir ve hangi yer beni üstünde taşır.” demiştir. Hz. Ömer'den (r.a) nakledildiğine göre kendisi bu ayet-i okur ve “Hepsini biliyoruz da acaba “أَبَى” ne anlama geliyor?” diye

⁶⁰⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl-i Müşkili'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmad Sakr), Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1973.

⁶⁰⁷ Murat Sülün, “Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkili'l-Kur'an”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I-III*, s.334.

⁶⁰⁸ Kur'an İlimleri sahasında “müşkil” kavramının geçirdiği tarihsel süreci bütün yönleriyle ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Biz Zemahşeri'nin konuyla ilgili görüşlerine temel olması itibarıyla kavramın ilk dönemlerdeki kullanım alanına işaret etmekle yetiniyoruz.

⁶⁰⁹ 80 Abese 31.

sorar. Ardından da “Vallahi bunu düşünmek bir zorlamadır. “أَبْ”in ne olduğunu bilmiyorsun diye sana ne oluyor ki, ey Ömer?” demiştir. Sonra da sözlerine şunu ilave etmiştir: “Kur’an’dan size manası aşikâr olana tabi olunuz. Bunun dışındakileri bırakınız.” Şimdi bunların üzerine desen ki: “Bu rivayetler, Kur’an’ın manalarını ve müşküllerini araştırmaktan nehyediyor gibi görünüyor.” Sana şunu derim: Mezkûr rivayetlerden bu sonuca varılamaz. Sahabe toplumunun, hemen bütün gayreti amel etmek üzerine yoğunlaşmıştı. Onlara göre ilmin amel edilmeyecek cüzi bir unsuruyla meşgul olmak, tekellüf demektir. Hz. Ömer (r.a) ayetin, insana bahşedilen nimetler ve şükürün gereği bağlamında geldiğini kast etmiştir. Nitekim ayetin siyak sibakından “أَبْ” kelimesinin, Allah’ın insanlar ya da hayvanlar için çıkardığı bir tür bitki anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Şu halde burada senin, daha önemli olana yani sayılan tüm bu nimetler karşısında şükre yönelmen gerekir. “أَبْ” kelimesinin manasını ve isim olarak verildiği özel bitkiyi bileyim derken şükür gözden kaçırmamalısın. Başka bir vakitte sana manası aşikâr olana dek, edindiğin güzel bilgi ile yetin. Hz. Ömer (r.a) daha sonra insanlara, Kur’an’ın bu tür müşkülleri karşısında bu minval üzere devam etmelerini tavsiye etmiştir.⁶¹⁰

Görüldüğü gibi Zemahşeri, Garibu’l-Kur’an bağlamında değerlendirilen rivayetlere yer vermiş ve rivayetlerin mezkûr kelime ile ilgili olarak işaret ettiği mana problemini “müşkil” olarak adlandırmıştır. Bu sebeple biz Zemahşeri’nin “müşkil” konusundaki yaklaşımlarını incelerken kavramı geniş anlamıyla değerlendireceğiz. Yani tenakuz problemleri de dâhil olmak üzere ilk bakışta anlama problemi yaşanan noktaları dikkate alacağız.

Burada yeri gelmişken bir hususun altını da çizmek istiyoruz. Geniş anlamıyla müşkil konusu, Zemahşeri’nin tefsirinde en temel ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır. O kendini adeta bu tür anlama problemlerine adanmış birisidir. Doğrusu bazen okuyucunun hiç düşünmeyeceği noktaları yakalamakta ve orada zihne doğacak mana probleminin üzerine gitmektedir. Ayetleri izah ederken kullandığı “fenkale” yöntemi onun takip ettiği bu tarz ve üslup için son derece uygun bir anlatım biçimidir. O, bu üslup tarzıyla karşısında muhayyel bir muhalifin olduğunu düşünerek bir anlamda muhtemel itiraz noktalarına cevaplar aramaktadır. Hiç şüphesiz bunun, kendisinin bir mutezile mensubu

⁶¹⁰ Keşşâf, VI, 318.

olmasıyla yakından ilgisi vardır. Zira mutezilenin fethedilen coğrafyalardaki eski kültür ve medeniyetlerle mücadelede İslam'ın savunuculuğunu yaptığını ve bu meyanda akla oldukça önem verdiklerini biliyoruz.⁶¹¹ Nitekim ilk mutezililerin Basra ve Kufe'deki diğer inanç ve fikri akımların temsilcileriyle mücadeleye giriştikleri hatta bu konulara dair eser verdikleri görülmektedir.⁶¹² Öyle anlaşıyor ki İslam ordularının fethettiği bölgelerde, askeri mücadeleler zamanla fikri zemine taşınmış, İslam âlimleri zındık ve mülhidlerin Kur'an hakkında ortaya attıkları şüpheleri bertaraf etmek için büyük gayretler sarfetmişlerdir. Nitekim yukarıda zikri geçen İbn Kuteybe'nin, eserini telif etmesindeki en temel saik Kur'an hakkında ortaya atılan şüpheler olmuştur.⁶¹³ Şu halde müşkil konularının ele alınmasında sahabe döneminden itibaren başlamak üzere sonraki nesillerin çağında muhalif inanç ve fikirlerin İslam'a özellikle de Kur'an'a hücumunun etkisi büyük olmuştur.⁶¹⁴ Öyle görülüyor ki üzerinde düşünme hatta araştırma gerektiren müşkil noktalar inanmayanlar tarafından Kur'an'a ta'n etme fırsatı olarak değerlendiriliyordu. Bu durumun henüz Hz. Peygamber (a.s) zamanında başladığını görmekteyiz. Günahkârların cehennemdeki yiyeceği zakkum ağacının inanmayanlarca alaya alındığına daha önce işaret etmiştik. Öte yandan neshe konu olan ayetlerin müşrikler tarafından dile dolandığını yine bazı ayetlerin müşriklerce farklı mana zeminine çekildiğini görüyoruz. Yine Hz. Ali'nin İbn Abbas'a Kur'an'ın "zû vucûh"

⁶¹¹ Osman Aydın, "Mutezile Ekolü; Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", Marife, Sayı: 3 2003, ss.28.

⁶¹² Mustafa Demirci, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", Marife, Sayı:3, 2003, ss.114.

⁶¹³ İlk mutezililerden Amr b. Ubeyd, bir Mecusi ile arasında geçenleri şöyle anlatır: "Bir mecusi'ye mağlup olduğum kadar hayatta kimseye yenik düşmedim. Vapurla bir yolculuk esnasında yanımda bulunan bir Mecusi'ye "Neden Müslüman olmuyorsun?" diye sorduğumda, "Çünkü Allah Müslüman olmamı istemiyor, O isteyince Müslüman olurum" şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine ona: "Allah senin Müslüman olmanı istiyor. Ama şeytanların seni kendi haline bırakmıyorlar" dedim. "Ben, daha güçlü ve daha çok galip gelen ortakla olmayı tercih ederim." diyerek beni susturdu. (Bkz. İlyas Çelebi, *age*, s.184) Bu rivayet, ilk dönemlerde Müslüman bilginlerin Arabistan dışında hangi düşünce vasatı ile karşılaştıklarını gayet güzel ortaya koymaktadır. Mezhebi taasuplarını bir kenara koyarsak, mutezile ekolünün bir Müslüman olarak bu tür yabancı akımlara karşı verdikleri mücadeleler takdire şayan görülmelidir.

⁶¹⁴ Bu durum Hz. Peygamber (a.s) döneminde Kur'an'la ilgili anlama problemlerinin yaşanmadığı anlamına gelmez. Bizzat bazı sahabelerin bazı ayetler üzerinde anlama problemi yaşadıklarını görmekteyiz. Bu gibi durumlarda Hz. Peygamber'in devreye girerek bu tür anlama problemlerini giderdiği görüldü. Tabii ki Hz.Peygamber (a.s) yine bu izahları vahye dayanarak yapıyordu. Hz. Peygambere Kur'an vahyini alırken acele etmemesini öğütleyen ve açıklamasının sonra yapılacağını bildiren ayetlerin tefsirinde Zemahşeri şöyle demektedir: "*Manalarından biri sana müşkil geldiği zaman açıklaması bize aittir. Sanki Hz. Peygamber (a.s) hem ayetleri ezberlemede hem de manalarını sormada acele ediyordu. Nitekim ilme düşkün bazı kimselerde de bu durumu müşahade edersin.*" *Keşşâf*, VI, 269. Bu izahlarında Zemahşeri'nin, vahiy süreci devam ederken Hz. Peygamber (a.s) için de müşkil noktaların olabileceği ihtimalinden bahsetmektedir. Allah (c.c) münecemen indirdiği ayetlerle bu noktaları tadvih edeceğini bildirmiştir.

olduğundan hareketle muhaliflerle Kur'an üzerinden tartışmaya girmemesini tenbihlediğini biliyoruz. Ancak sonraki süreçte konu mülhid ve zındıkların maksatlı ve ideolojik çarpıtmalarıyla daha da büyüyerek daha geniş bir zemine yayılmıştır.

Zemahşeri'nin mezhebi seleflerinden akıl ve mantığı kullanma, cedel yöntemine başvurma gibi unsurları tevarüs ettiğini görmemek mümkün değildir. Bu nedenle kendisi tefsirinde kıraat, gramer, tenakuz, tenasüp gibi çeşitli alanlarda anlama problemi ile karşılaşılın veya mülhidlerce itirazlara konu olan noktalara değinmiş ve Allah'ın kitabının bu gibi yerlerde kusur ve eksiklerden münezzehe olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Keşşâf'ın hemen her sayfasında bir tür müşkile kafa yorulduğu gözlemlenebilir. Seleflerinin önde gelenlerinden Kadı Abdulcebbar'ın eserine verdiği "*Tenzîhi'l-Kur'an Ani'l-Matâ'in*" adı, Keşşâf'a verilseydi muhteva açısından son derece uyum arzederdi. Bu nedenle Keşşâf'ı bir Kur'an savunusu olarak da değerlendirebiliriz.

Müşkil konuların her zaman art niyetli kişilerin çabaları etrafında gündeme geldiğini söylemek mümkün değildir. Bazen son derece insani ve tabii sebeplerle samimi bir mümin de anlama problemleriyle karşılaşabilir. Yukarda Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer örneğinde okuduklarımız bunun açık göstergesidir. Onların dışında yine bazı sahabiler de bazı ayetlerin anlaşılmasında müşkil durumlarla karşılaşmışlardır.⁶¹⁵ Bu gibi durumlarda Hz. Peygamberin devreye girerek bu tür anlama problemlerini giderdiği gözlemlenirdi. Tabî ki Hz. Peygamber (a.s) yine bu izahları vahye dayanarak yapıyordu.

Müşkili izah etmenin en önemli yollarından biri, meseleyi Kur'an bütünlüğünde değerlendirmekten geçmektedir. Hz. Peygambere Kur'an vahyini alırken acele etmemesini öğütleyen ve açıklamasının sonra yapılacağını bildiren ayetlerin tefsirinde Zemahşeri şöyle demektedir: "*Manalarından biri sana müşkil geldiği zaman açıklaması bize aittir. Sanki Hz. Peygamber (a.s) hem ayetleri ezberlemede hem de manalarını sormada acele ediyordu. Nitekim ilme düşünün bazı kimselerde de bu durumu müşahade edersin.*"⁶¹⁶ Bu izahlarında Zemahşeri'nin, vahiy süreci devam ederken Hz. Peygamber (a.s) için de müşkil noktaların olabileceği ihtimalinden bahsetmektedir. Allah (c.c)

⁶¹⁵ Candan, *age*, s.76.

müneccemen indirdiği ayetlerle bu noktaları tanzîh edeceğini bildirmiştir.⁶¹⁷ Yine bu hakikati teyit babında Zümer suresi 53. ayetin tefsirinde söyledikleri dikkate değerdir. İlgili ayet-i kerimede umûmi sigayla Allah'ın bütün günahları bağışlayacağı bu yüzden Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiği ifade edilmektedir.⁶¹⁸ Oysa yine Kur'an'ın birçok yerinde günah işleyenler tevbeye davet edilmekte hatta ölüm gelip çatığında yapılan tevbenin doğru olmayacağı vurgulanmaktadır.⁶¹⁹ İşte Zemahşeri, ayetin Kur'an bütünlüğü içerisinde anlaşılması gerektiğine işaret ederek “القران في حكم كلام واحد” (Kur'an tek bir söz hükmündedir) demektedir. Yine devamla bütüncül bakıştan uzak değerlendirmelerin Kur'an'da tenakuz vehmi uyandıracağını işaret etmektedir.⁶²⁰ Buna göre umumi olarak gelen söz konusu ayet, tevbe şartına mebni olarak anlaşılmalıdır.

Bu girişten sonra Zemahşeri'nin konuyla ilgili görüşlerine geçmek istiyoruz:

3.4.1. Ayetler Arasında Çelişki Vehminden Doğan Müşkiller

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere müşkil konusunda bugün ilk akla gelen şey, bazı ayetlerin zahirde birbirine muhalif gibi görünmesidir. Kaynağı Allah (c.c) olan Kur'an-ı Kerim'de ayetlerin gerçekte birbirine muhalif olmaları gibi bir durum söz konusu

⁶¹⁶ Keşşâf, VI, 269.

⁶¹⁷ Keşşâf Tefsiri'nde vahiy süreci devam ederken Hz. Peygambere (a.s) müşkil gelen hususlarla ilgili olarak iki nokta dikkatimizi çekmiştir. Bunlardan birine göre “خَذِ الْعَمُوْ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ” ayeti nazil olunca Hz. Peygamber (a.s) bunun manasını Cebraile sormuş o da Allah'tan öğrenerek “Ya Muhammed! Rabbin sana, senle alakayı kesene ulaşmanı, seni mahrum bırakana vermeni ve yine sana haksızlık edeni affetmeni emrediyor.” demiştir. Keşşâf, II, 545. İkinci husus ise Hz. Peygamber'in (a.s) istiğfarı ile ilgilidir. Zemahşeri konuyla ilgili gelen rivayetleri tevil ederek bu konuda Hz. Peygambere (a.s) kapalı kalan bir yönün bulunmadığını ifade etmektedir. Söz konusu rivayete göre Abdullah b. Übey, Hz. Peygambere gelerek hasta olan babası için istiğfarda bulunmasını istemiştir. Hz. Peygamber (a.s) da bunu yapınca “Onlar için ister bağış dile ister dileme. Eğer onlar için yetmiş defa da bağış dilesen Allah onları asla bağışlamayacaktır. Bu onların Allah'a ve resulüne inancsızlıkları sebebiyledir...” (9 Tevbe 90) ayeti nazil olmuştur. Nazil olan bu ayet üzerine Hz. Peygamber (a.s) “Allah, bana ruhsat vermiştir. Yetmişten fazla istiğfarda bulunacağım.” demiş bunun üzerinede de “Onlar için bağış dilesen de dilemesen de durum aynıdır. Allah onları katiyyen bağışlamayacaktır.” (63 Münâfikûn 6) ayeti inmiştir. Zemahşeri, bu rivayetleri serdettikten sonra Hz. Peygamberin (a.s) Araplar'ın en fasihi ve Arap dili üsluplarını en iyi bilen kişi olduğu halde ilk ayetin manasının kendisine nasıl kapalı geldiğini sorar. Üstelik ayetteki yetmiş sigasında kesret manası anlaşılmakta ve ardından da niçin bağışlanmayacakları beyan edilmektedir. Zemahşeri, bu durumun Hz. Peygamber (a.s) için bir kapalılık anlamına gelmediği ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamberin (a.s) mezkûr sözünde insanlar için merhametinin son noktasını ve şefkatini göstermek söz konusudur. Bu, O'nun (a.s) ümmeti için bir lütuftur. Hz. Peygamberin sözü, Hz. İbrahim'in “Kim bana isyan ederse, sen bağışlaması ve merhameti bol olansın.” (İbrahim 36) demesi gibidir. Keşşâf, III, 75.

⁶¹⁸ 39 Zümer 53.

⁶¹⁹ 49 Hucurât 11; 4 Nisa 18.

değildir. Bu çeşit müşkiller Kur'an kültürüne aşına olmama, ayetlerin nüzul ortamını ve koşullarını bilmeme, aynı hakikatin farklı yönlerini dile getirildiğini görememe gibi insan kaynaklı müşkillerdir. Bu yüzden söz konusu alanlara ilişkin bilgi sahibi olduğunda Allah'ın kitabında gerçek anlamda bir çelişkinin var olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu meyanda Zemahşeri'nin *"Kur'an'ı ince ince düşünmezler mi? Eğer Kur'an, Allah'tan başka kaynaktan gelseydi inkârcılar onda bir sürü tutarsızlıklar bulurlardı."*⁶²¹ ayetinin tefsirinde söylediklerine yer vermenin yerinde olacağını düşünmekteyiz:

Bir şeyi "tedebbür" etmek, onun arka planını (idbâr) ve nihai manasını iyice düşünmek ve tetkik etmek demektir. Ancak sonradan bu kavram (tedebbür) her türlü düşünme biçimi için kullanılmıştır. Kur'an'ı tedebbür etmek, manalarını derinlemesine incelemek demektir. Eğer Allah katından olmasaydı Kur'an'ın birçok yeri tutarsız ve çelişkili olurdu. Nazmı, belağatı ve manaları itibarıyla birçok farklılıklar içerirdi. Bir kısmının icaz düzeyi son derece yüksek olurken bir kısmı o düzeyde olmaz ve pek tabi bunlara muaraza edilebilirdi. Bir kısmı, verdiği gaybi haberler konusunda, aktarılan bilgilerle uygunluk gösterirken bir kısmı bu konulara ilişkin bilinen doğrularla tezat teşkil ederdi. Yine bir kısmı meâni âlimleri nezdinde geçerli (sahih) bir manaya delalet ederken bir kısmı uygunsuz ve geçersiz (fasid) bir manaya delalet edebilirdi. Son tahlilde Kur'an'ın tümünün, yüksek belağat ve icaz düzeyi açısından, belağatçıların kudretlerinin fevkinde bir ahenk taşıdığı, manalarının sıhhati ve verdiği haberlerin doğruluğu konusunda hep birlik içinde olduğu görülünce onun ancak ve ancak kadiri mutlak Allah'ın katından gönderildiği bilinmiş olur. Şimdi sen desen ki, "فاذا هي ثعبان مبين" ayeti ile 'كانها جان' ayeti arasında yine 'فوربك لننزلنهم أجمعين' ayeti ile 'فبومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان' ayeti arasında tutarsızlık yok mu?" Sana cevabım şu olur: "Kur'an'ı tedebbür edenler için bunlarda en küçük bir tutarsızlık yoktur."⁶²²

Görüldüğü gibi Zemahşeri, halis bir mümin olarak Kur'an'a hiçbir yönden toz kondurulmasına razı değildir. O bir dilci olması hasebiyle meseleyi ağırlıklı olarak bu pencereden değerlendirmektedir. Tutarsızlığın ölçüsünü belağat açısından istikrarlı bir seviye tutturmama hatta hatalarla malul olma veya da

⁶²⁰ Keşşâf, V, 312.

⁶²¹ 4 Nisa 82.

⁶²² Keşşâf, II, 115.

gaybi haberlerin yer yer vakıya aykırı durumlar içermesi şeklinde değerlendirmektedir. Kur'an'da ise bu tür özelliklere rastlanmaz. Zemahşeri'nin, bazı ayetlerin tearuz iddiasına mesned tutulması karşısında verdiği cevap da dikkate değerdir. O, tefsir ettiği ayetin başında geçen "tedebbür" kelimesine değinmekte ve bu kavramı aslında bir şeyin iç yüzüne ve arka planına inmek olarak algılamakta ve bu şekilde okunduğu takdirde Kur'an'da herhangi bir ihtilafın söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bunun mefhum-u muhalifi olarak, eğer ayetler sathi yaklaşımlarla ele alınırsa Kur'an'da çelişki ve tezat sanılan noktaların belirebileceği anlaşılır ki bu durumda çelişkinin kaynağı Kur'an değil, Kur'an'a bu tür yüzeysel ve de maksatlı yaklaşımların kendileridir.

Zemahşeri, daha başka yerlerde de Kur'an'da herhangi bir tezaadın bulunmadığını belirterek onu sağlam taşlarla yapılmış bir binaya benzetmektedir. Kur'an'ın muhkem kılınmasının anlamı budur.⁶²³ Yine "ولم يجعل له عوجا، قيما"⁶²⁴ ifadesini izah ederken Kur'an'ın manalarında da herhangi bir tutarsızlık ve çelişki ile hikmet ve yerindelikten yoksun bir şeyin söz konusu olmadığını söyler. Ona göre bu ayette Kur'an'da hem eğrililiğin bulunmamasına hem de onun dosdoğru (kayyim) olduğuna beraberce yer verilmesinde ince bir nükte vardır. Zira ilk bakışta bu sıfatlardan biri varken diğerine ihtiyaç yokmuş gibi görülebilir. Ona göre burada bir tekid söz konusudur. Zira dışarıdan bakıldığında doğru gözüken nice şeyler iyi tetkik edildiğinde çok ince noktalarda eğrilikten hali değildir. Şu halde Kur'an'da en ince noktalarına kadar herhangi gibi bir pürüz ve uygunsuzluğa rastlamak mümkün değildir.⁶²⁵ Dolayısıyla Kur'an nazmıyla olduğu kadar manasıyla da muhkemdir.

Zemahşeri, Kur'an'ın önünden ve arkasından batılın gelemeyeceğini bildiren ayet-i kerimenin⁶²⁶ izahında konuyu ilginç bir noktaya çeker. Ona göre batıl, hiçbir noktadan Kur'an'a sızacak bir yol bulamaz. İşte Zemahşeri, bu izah karşısında Kur'an'a ta'n eden ve batıl tevilde bulunanların olduğunu görerek bu durumun izaha muhtaç olduğunu düşünür. Buna göre Allah'ın, fasid yorumlarla Kur'an'ı

⁶²³ *Keşşâf*, III, 181.

⁶²⁴ 18 Kehf 1-2.

⁶²⁵ *Keşşâf*, III, 564.

⁶²⁶ 41 Fussilet 42.

batıla yamayanların karşısına dikilecek kimseler göndermek suretiyle batıl taraftarlarının Kur'an hakkındaki tevillerinin çürütüldüğünü belirtir.⁶²⁷ Zemahşeri, bu izahlarıyla bir anlamda fasid tevilleriyle Kur'an'da hata ve çelişki arayan dönemin mülhid ve zındıklarına değinmektedir. Onların karşısında duranlardan maksadın ise zındıklarla yoğun olarak mücadele eden mezheb müntesiplerinin olduğunu anlamak zor değildir.

Daha önce ilk bakışta kişide tenakuz vehmi uyandıran ayetleri de müteşabih çerçevesinde değerlendirdiğini öğrendiğimiz Zemahşeri, bu konuda şunları söylemektedir:

ولأنَّ المؤمنَ المعتقد أنَّ لا مناقضةَ في كلامِ الله ولا اختلاف ، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره ، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المشابه الحكم ، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه

Allah'ın sözünde herhangi bir çelişki ve tutarsızlık bulunmadığına iman eden bir mümin, eğer zahiren Kur'an'da bir çelişki vehmi hisseder ve zihni de bunların aralarını bulma ve tek bir mecrada ele alma düşüncesi ile meşgul olursa iyice düşünür; ilgili konuda ve başka noktalarda mütalalarda bulunur. Sonuçta Allah (c.c) kendine çözüm yollarını açar ve böylece müteşabih ile muhkem ayetler arasında mutabakat olduğu ortaya çıkar. Böylece müminin iman gücü artar.⁶²⁸

Zemahşeri'nin "müşkil" üzerine ortaya koyduğu bu genel yaklaşımlardan sonra şimdi meseleyi örneklerle somutlaştırmak istiyoruz.

3.4.1.1. Zahirde Bir Ayetin Bir Başka Ayetle Çelişmesi

Örnek 1:

a- وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمْلِهَا لَا يُّحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

“ O gün, günah yükü olan hiç kimse bir başkasının günahını üstlenmek istemez. Günahları ağır basan kişi, yükünü sırtlamak için etrafına yardım çağrısı yapsa, yakını da olsa tek bir Allah'ın kulu bile o yükün bir ucundan tutmaz.”⁶²⁹

⁶²⁷ Keşşâf, V, 385.

⁶²⁸ Keşşâf, I, 528.

⁶²⁹ 35 Fâtır 149.

b- وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَنْتَ لَا مَعَهُمْ وَاثْقَالَهُمْ وَلَيَسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ

“Elbette onlar kendi günahlarının yanı sıra yoldan çıkardıkları kimselerin günahlarını da yüklenecek yaptıkları iftiralarından dolayı kıyamet günü hesaba çekileceklerdir.”⁶³⁰

Görüldüğü gibi farklı surelerde yer alan bu ayet-i kerimeler arasında ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Birinci ayet-i kerimede zahiren kimsenin bir başkasının günahını yüklenemeyeceği belirtilirken ikincisinde günahkârların başkalarının da günahlarını yüklenecekleri belirtilmektedir. Zemahşeri’ye göre ikinci ayet doğru yoldan sapan (dâl) ve saptıranlar (mudıl) hakkındadır. O gün başkalarını yoldan çıkaranlar, hem kendi dalaletlerinin günahını ve hem de başkalarını yoldan çıkarma günahını yüklenirler. Bu durumda başkalarının teşvikleriyle yoldan çıkanların günahından bir hafifletme söz konusu olamaz. Yalnızca başkalarını dalalete sevkedenlerin günahı, öncülük etmeleri sebebiyle katlanmış olur. Şu halde kimsenin bir başkasının günahını yüklenemeyeceğini belirten birinci ayetle bu ayet-i kerime arasında gerçekte bir çelişki bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁶³¹

Örnek 2:

a- قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ

“Birbiriyle karşı karşıya gelen iki grup arasında sizin için bir ibret vardır. Bir taraf Allah yolunda savaşırken diğeri kâfir bir güruhtu ve mücahidleri açıkça kendilerinin iki katı olarak görüyorlardı...”⁶³²

b- وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَتُّمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ

“Hani Allah müşriklerle karşılaştığınızda onları sizin gözünüze az gösteriyor, sizi de onların gözüne azımsatıyordu...”⁶³³

İlki Al-i İmran suresinde, ikincisi ise Enfal suresinde geçen bu ayeti kerimeler Bedir savaşına ilişkindir. Birinci ayet-i kerimede kâfirlerin, Müslümanları iki kat gördükleri beyan edilmişken, ikinci ayet-i kerimede Müslümanların, düşmanların gözünde

⁶³⁰ 29 Ankebut 13.

⁶³¹ Keşşâf, V, 149.

⁶³² 3 Al-i İmran 13.

⁶³³ 8 Enfal 44.

azımsatıldığı ifade edilmektedir. Görünüşte bu iki ayet arasında bir tenakuz vehmi söz konusudur. Zemahşeri de iki ayet arasındaki bu tenakuz vehmini sorgulamaktadır. İfade ettiğine göre savaşın başlangıcında Müslümanlar önce müşriklere sayıca az gibi gösterilmiştir. Böylece düşmanlar, Müslümanlara hücum etme cesareti bulmuşlardır. Savaşa tutuştuklarında ise Müslümanların sayısı müşriklere çok gösterilmiş ve nihayetinde mağlup olmuşlardır. Yani azımsatma ve çok gösterme, iki farklı duruma ilişkindir. Ayrıca durumun böyle iki boyutlu cereyan etmesi ilahi kudret ve ibreti gösterme açısından daha derin anlamlar taşımaktadır.⁶³⁴ O zaman bu ayet-i kerimeler arasında da ilk bakışta zannedildiği gibi bir çelişki söz konusu değildir.

Örnek 3:

a-ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ

“Allah müminlerin dostudur. Kâfirlerin ise hiç bir dost yoktur.”⁶³⁵

b-هَٰذَا لِكَيْ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ

“İşte orada herkes dünyada yaptıklarının sınavını verir. Gerçek dostları olan Allah’a döndürülürler.”⁶³⁶

Görüldüğü gibi bu ayeti kerimelerde zahirde bir çelişki var gibi durmaktadır. Zira birinci ayet-i kerime, müminleri kâfirlerden ayırarak Allah’ın kâfirlere dost (Mevla) olmayacağını söylerken; ikinci ayet-i kerime, ayrıma gitmeksizin her kesin mevlası olan Allah’a döndürüleceğini ifade etmektedir. İşte Zemahşeri de bu ayetler arasında bir çelişkinin olup olmadığını sormaktadır. Ona göre Rab ve malikleri olması hasebiyle Allah bütün kullarının mevlasıdır. Ama Allah’ın yardımcı olması manası söz konusu olursa o sadece müminlerin mevlasıdır. Buna göre birinci ayette Allah’ın yardımı söz konusudur ve bu anlamda Allah sadece müminlerin mevlasıdır. İkinci ayet ise Allah’ın Rab ve malik oluşuna işaret etmektedir ki mümin kâfir herkes bunun içindedir. Dolayısıyla ayetler arasında bir tenakuz yoktur.⁶³⁷

⁶³⁴ Keşşâf, I, 532.

⁶³⁵ 47 Muhammed 11.

⁶³⁶ 10 Yunus 30.

⁶³⁷ Keşşâf, V, 520.

Örnek 4:

إِنَّ شَجَرَةَ الزُّكُّومِ ، طَعَامُ الْآثِمِ

“Şüphesiz zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.”⁶³⁸

Daha önce de belirttiğimiz üzere bu ayet-i kerime henüz Hz. Peygamber (a.s) zamanında inanmayanlar tarafından alaya alınmıştır. Kur'an'ın ifadesiyle bu ağaç onlar için fitne olmuş ve azgınlıklarını artırmıştır. Zemahşeri'nin beyan ettiğine göre inanmayanlar, cehennem ateşinin taşları bile tutuşturduğunu ifade eden ayetleri öne sürerek cehennemde bir bitkinin yetiştiğini söylemenin tutarsızlık olduğunu söylemişlerdir. İddialarına göre cehennemde taş bile yanıyorsa bir bitkinin yetişmesi imkânsızdır. Zemahşeri, onların bu iddialarını dikkate alır ve şöyle cevap verir:

Bunu diyenler, Allah'ın ateşin yakmadığı bir ağaç yaratmasını inkâr edenler Allah'ı hakkıyla takdir edememişlerdir. İşte Türk diyarında bulunan ve bir yer hayvanı olan semendel derisi böyledir. Ondandır mendil yaparlar. Kirlendiği zaman onu ateşe atarlar ve kiri kaybolur. Ateşin işlemediği mendil ise sağlam kalır. Yine deve kuşunun ateş korunu ve kızarmış demir parçalarını alevi ile yediğini ancak bunun kendisine zarar vermediğini görürsün. Bundan daha da akla yakın olanı şu ki, Allah (c.c) her ağaçta ateş yaratır da bu ateş onu yakmaz. Durum böyle iken, cehennemde ateşin yakmayacağı bir ağacın yaratılmasını niçin inkâr ederler.⁶³⁹

Görüldüğü gibi Zemahşeri, burada doğal gözlemlerinden yararlanarak bir müşkili halletme ve makul kılma yoluna gitmiştir. Dünyada müşahade edilen bu tür durumların ahirette de mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

3.4.1.2. Zahirde Bir Ayetin Kendi İçinde Çelişmesi

Örnek 1:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“Onlara: Rabbiniz ne indirdi? denildiği zaman, ‘Öncekilerin masalları’ derler.”⁶⁴⁰

⁶³⁸ 44 Duhan 43-44.

⁶³⁹ Keşşâf, III,528.

⁶⁴⁰ 16 Nahl 24.

Siyak sibak ilişkisi açısından değerlendirildiğinde bu ayet-i kerime inkârcıların kendi aralarındaki konuşmalarından bahsetmektedir. Ancak ayet-i kerime hem Rablerinin ne indirdiğinin sorulması ve hem de masal indirdiği cevabının verilmesi ayetin kendi içinde bir çelişki oluşturduğu vehmini doğurmaktadır. Çünkü mantıken kendisine Rabbinin ne indirdiği sorulan kimsenin bu şekilde cevap vermesi beklenmez. Zemahşeri bu sözün inkârcılar tarafından alay yollu söylendiğini belirtir. Aynı minvalde başka ayet-i kerimelerde vardır. Örneğin Musa (a.s) ile Firavun arasında geçen “ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي ” “أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَحْجُونٌ” ayet-i kerimesi de böyledir. Firavun, alaycı bir dille Hz. Musa’ya “resul” olarak nitelemektedir. Yoksa inandığından değil. Dolayısıyla söz konusu ayet-i kerime kendi içinde çelişkili değildir.⁶⁴¹

Örnek 2:

وَمَا نُزَيِّهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“Onlara gösterdiğimiz her bir mucize diğerinden daha büyüktü. Doğru yola dönsünler diye onları azaba uğrattık.”⁶⁴²

Bu ayeti kerime Hz. Musa’nın (a.s) Firavun ve yandaşlarına gösterdiği dokuz mucizeye atıf yapmaktadır. Ancak Zemahşeri bu ayetin manasında muhtemel bir tenakuz vehmi sezinlemektedir. Zira bu dokuz mucizenin her biri diğer hepsinden büyük olunca tek bir anda bunlardan birinin diğerinden üstün olması mümkün olmaz. Zemahşeri’ye göre burada amaç bu dokuz mucizenin büyüklüğünü vafsetmektir. Bu açıdan her birinin neredeyse birbirinden farkı yoktur. Nitekim insanlar, fazilet bakımından birbirinden basit farklılıklar taşıyan şeylerin üstünlüğü konusunda değişik kanaata sahip olabilirler. Birisi şunu ötekine üstün görürken öbürü bunu diğerine üstün tutar.⁶⁴³ Şu halde ayet mutlak manada her birinin diğerinden üstünlüğünü ifade etmemektedir. Her birinin kendine göre diğerinden üstün yönlerinin olduğunu vurgulamaktadır. O halde ayetin kendisinde bir çelişki yoktur.

⁶⁴¹ Kêşşâf, III, 432.

⁶⁴² 43 Zuhuf 48.

Örnek 3:

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

*“Allah peygamberleri topladığı gün, “Size ne cevap verildi?” der; onlar, “Bizim bir bildiğimiz yoktur, doğrusu görülmeyenleri bilen ancak Sen’sin” derler.”*⁶⁴⁴

Bu ayet-i kerime kıyamet gününden bir kesit sunmaktadır. Buna göre Allah (c.c) elçilere dünyada yaptıkları tebliğlerin sonucunu soracak onlar da buna dair bilgilerinin olmadığını bunu gaybı bilen olarak ancak kendisinin bileceğini söylemektedirler. Halbu ki, Peygamberler insanların kendilerine ne cevap verildiğini bilmektedirler. Bilgilerinin olmadığını söylemeleri mümkün değildir. Dolayısıyla ayet kendi içinde müşkil bir nokta taşımaktadır. Zemahşeri’ye göre mezkûr sorudan kasıt düşmanların kınanmasıdır. Peygamberler bunu bilirler ve onlardan gördükleri kötü muameleler nedeniyle işi Allah’ın bilgisine havale ederler, ona sığınır ve şikâyetlerini ona arzederler. Bu, kâfirler için en ağır bir durumdur. Zira hem kınanmışlar hem de peygamberler onlardan şikâyetçi olmuştur. Örneğin bir sultan, huzurundaki iki kişiden birine “Bu sana ne yaptı?” diye sorar. Halbu ki ne yaptığını bilmektedir. Fakat soru sormadaki amacı haksızlık yapan diğer kişiyi kınamak ve azarlamaktır. O da sultana cevaben “Sen onun bana ne yaptığını daha iyi biliyorsun.” der. Yani sultana güvenerek meseleyi onun tasarrufuna havale eder.⁶⁴⁵ Şu halde ayette halli mümkün olmayan bir çelişki yoktur.

Örnek 4:

يَدْعُو لِمَنْ ضَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَى وَلَيْسَ الْعَشِيرُ

*“Kendisine zararı faydasından daha yakın olana yalvarır. Yalvardığı şey ne kötü yardımcı ve ne kötü yoldaştır!”*⁶⁴⁶

Bu ayet-i kerimede Zemahşeri, ilk bakışta bir tenakuz varmış gibi düşünülebileceğini belirtir. Zira putlar, cansız varlıklar olduğundan kendileri için bir yarar ya da zarar verme söz konusu olamaz. Ancak ayet-i kerimede putlar için sanki her ikisinin de geçerli olabileceği görülmektedir. Zemahşeri, ayetin gerçek manasıyla anlaşıldığı

⁶⁴³ Keşşâf, V, 447.

⁶⁴⁴ 5 Maide 109.

⁶⁴⁵ Keşşâf, II, 311. Diğer izah ve çözüm noktaları için bkz. Keşşâf, Aynı yer.

⁶⁴⁶ 22 Hac 13.

takdirde bu vehmin ortadan kalkacağını söyler. Buna göre Allah (c.c) ayetin sibakında kâfiri, zarar ya da faydaya malik olamayan putlara ibadet ettiği için akılsız addetmiştir. O cehalet ve dalaleti nedeniyle putlardan fayda umar ve aracılık diler. Sonra da kıyamet günü aynı kişi cehenneme girince acı acı feryad eder. Ancak o zaman putlara tapmanın asıl zararını görür ve putların şefaatine dair hiçbir iz bulamaz.⁶⁴⁷ Şu halde ayette putların fiilen zarar ya da fayda verebilecekleri ifade edilmemektedir. Durum müşriğin dünyadaki beklentisi ile ahiretteki büyük kaybını dile getirmektedir. Binaaenaleyh ayette bir çelişki yoktur.

3.4.1.3. Zahirde Bir Grup Ayetin Yine Bir Grup Ayetle Çelişmesi

Örnek 1:

a1- فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ

“Sûra üflendiği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır; birbirlerini de soruşturmazlar.”⁶⁴⁸

a2- وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا

“Hiç bir yakın dost bir yakın-dostu sormaz.”⁶⁴⁹

b1- وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ

“Birbirlerine dönerek soruşurlar”⁶⁵⁰

b2- وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ

“Allah’ın onları, sanki günün ancak bir saati kadar kaldıklarını zanneder vaziyette yeniden diriltilip toplayacağı gün aralarında birbirleriyle tanışırlar”⁶⁵¹

⁶⁴⁷ Keşşâf, IV, 180.

⁶⁴⁸ 23 Müminûn 101.

⁶⁴⁹ 70 Meâric 10.

⁶⁵⁰ 37 Sâffât 27.

⁶⁵¹ 10 Yunus 45.

Zemahşeri, kıyamet gününden bir kesit sunan ilk ayet grubu ile ikinci ayet grubunu beraber gündeme getirerek aralarında bir çelişki olup olmadığını araştırmaktadır. Zira ilk bakışta aralarında mana bakımından bir tezat var gibi görünmektedir. O'na göre buna iki açıdan cevap vermek mümkündür. Birinci izaha göre şöyle düşünülür; kıyamet günü zaman olarak elli bin senedir. Bu kadar uzunca bir sürede değişik anlar ve durumlar söz konusu olacaktır. Bu zaman zarfında gâh birbirleriyle soruşup dururlar ve tanışırılar gâh korkunun dehşetinden bunların hiç biri akıllarına gelmez.⁶⁵² İkinci izaha göre ise birbirlerini tanımamaları, birinci surun üflenmesi sırasındadır. İkincisi üflendiğinde ise kabirlerinden kalkarak birbirleriyle tanışıp soruşurlar.⁶⁵³

3.4.2. Aynı Konuda Farklı Lafızların Kullanılmasından Doğan Müşkilller

Örnek 1:

وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَيُؤْتِيهِمْ أَعْمَالُهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

*“Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah, onlara yaptıklarının karşılığını verir, asla kendilerine haksızlık yapılmaz.”*⁶⁵⁴

Bu ayeti kerime insanların mümin ya da kâfir olsun ahiretteki durumlarını konu edinmektedir. Ancak Zemahşeri, mümin - kâfir ayırt etmeksizin hepsinin ahiretteki konumları için “derece” denilmesine dikkat çeker. Zira cehennem derekelerden cennet ise derecelerden oluşur. Nitekim bazı ayet-i kerimeler cennetlikler için “dereceler”den bahsederken⁶⁵⁵ cehennemlikler için derekelerden bahsetmektedir.⁶⁵⁶ Ona göre tağlib yollu cehennem için de “derece” tabirinin kullanılması caizdir.

Örnek 2:

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَعْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

“Onlara: “Şu şehirde oturun, dilediğiniz gibi yiyip için, “affet!” deyin ve secde ederek kapısından girin; Biz de yanılmalarınızı bağışlarız. İyi davrananlara daha da artıracacağız.” denmişti.”⁶⁵⁷

⁶⁵² Keşşâf, IV, 250.

⁶⁵³ Keşşâf, IV, 251.

⁶⁵⁴ 46 Ahkaf 19.

⁶⁵⁵ Bkz. 3 Al-i İmran 163; 4 Nisa 96; 8 Enfâl 4; 17 İsra 21.

⁶⁵⁶ Bkz. 4 Nisa 145; 7 Araf 38.

⁶⁵⁷ 7 Araf 161.

Zemahşeri bu ayet-i kerimeyi izah ederken ibare bakımından Bakara suresindeki ayetle niçin farklılık gösterdiğini sorar ve ardından tenakuz vehmini ortadan kaldırır. Aynı konuyu anlatan ayet-i kerime Bakara suresinde “وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا” şeklinde geçmektedir.⁶⁵⁸ Görüldüğü üzere ibarelerde birden fazla farklılıklar vardır. Zemahşeri’ye göre her iki ayet arasındaki bu ibare farklılıklarında bir beis yoktur. Zira aralarında mana açısından herhangi bir tenakuz ihtilafı söz konusu değildir. Çünkü onların şehirde ikamet etmeleri, oradan yeyip içmelerinin asıl sebebidir. Aynı şekilde “af dileme”yi kapıdan girmeden önce ya da sonra yapmalarında da durum aynıdır. Orada bulunmalarıyla aralarını cem etmiş olurlar. Yine “رغد” kelimesine birinci ayette yer verilmeyişi diğeri ile tenakuz oluşturmamaktadır.⁶⁵⁹

Örnek 3:

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ

*“Sana o davacıların haberi geldi mi? Hani onlar mihriba (Davud'un bulunduğu yere girmek için) yüksek duvardan tırmanmışlardı.”*⁶⁶⁰

Bu ayet-i kerime Davud (a.s)’ın yanına gelen davacıları konu edinmektedir. Bir sonraki ayet-i kerime ise ifade “إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ” şeklinde devam etmektedir. Zemahşeri, bu ayet-i kerimelerde geçen “خصم” ve “خصمان” kelimelerine dikkat çeker. Birinci ayet-i kerime de geçen “خصم” kelimesinin tekil ve cemi manasına da kullanılabildiğini belirtir. Nitekim “ضيف” kelimesi de böyle kullanılmaktadır. Ancak birinci ayetteki “خصم” kelimesi şayet cemi ise hemen peşinden aynı kelimenin “خصمان” şeklinde tesniye gelmesinin espirisi nedir? Zemahşeri’ye göre tesniye şeklindeki ifade, iki kişi değil de “davalı iki grub” anlamına gelmektedir. Müellifimiz, burada hemen kanaatini desteklemek üzere bir kıraattan da yararlanır. Söz konusu ayetin “خصمان بغى بعضهم على بعض” şeklinde de okunduğunu belirtir. Nitekim başka bir ayette tesniye formundaki bir kelime “هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ” şeklinde cemi muamelesi görmüştür.⁶⁶¹ Bu durumda tesniye görünümündeki mezkûr ifade de iki

⁶⁵⁸ 2 Bakara 58.

⁶⁵⁹ Keşşâf, II, 523.

⁶⁶⁰ 38 Sâd 21.

⁶⁶¹ 22 Hac 19.

grubu işaret etmekle, manada cemiye delalet ettiğinden birincisiyle aralarında sayısal anlamda bir tezat söz konusu değildir. Ancak Zemahşeri için müşkil, bu izahlarla da bitmiş görünmemektedir. Çünkü hemen devamında gelen yirmi üçüncü ayette “إِنْ هَذَا” ibaresi davanın taraflarının birer kişi olduğunu göstermektedir. Zemahşeri de bu itiraz noktasını da fark eder ve bu sözün bir kişinin değil taraflardan bir kısmına ait olduğunu belirtir. Maksat, bir önceki ayette geçen “بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ” ifadesindeki ile aynıdır yani cemiye delalet eder. Bu sefer de Zemahşeri’nin “cemi” üzerine yaptığı bu tercihler konuyla ilgili gelen rivayetlerle çelişki gösterecektir. Zira rivayetlere göre Davud’a (a.s) davacı olarak iki melek gönderilmiştir. Zemahşeri’ye göre bu rivayetler iki meleğin yanında başka meleklerin de bulunduğu engel değildir. Yani yanlarında başka meleklerin de olması muhtemel olunca cemi sayılırlar. Zira bu takdirde aslen muhakeme, iki melek grubu arasında gerçekleşmiş olur.⁶⁶² O zaman sayısal anlamda her iki ayet arasında bir çelişki yoktur.

Örnek 4:

وَلَسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ

*“Süleyman’ın emrine de kasırğa (gibi esen) rüzgârı verdik; onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere doğru eserdi. Biz herşeyi biliriz.”*⁶⁶³

Bu ayeti kerimede Hz. Süleyman’ın (a.s) emrine verilen rüzgâr kasırğa olarak nitelenmiştir. Ancak aynı konuya değinen bir başka ayeti kerimede rüzgârın “فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ”⁶⁶⁴ şeklinde yumuşakça (rehavet) estiği ifade edilmektedir. Zemahşeri’ye göre Hz. Süleyman’ın (a.s) emrine veilen rüzgârın haddi zatında bir meltem gibi yumuşakça esintisi vardı. Tahtına estiğinde Hz. Süleyman’ı (a.s) kısa sürede uzaklara götürüyordu. Yani işlevi bakımından bir kasırğa gücüne sahipti. Yine başka bir izaha göre Hz. Süleyman’ın emrine göre bazen yumuşak bazen de kasırğa gibi esiyordu.⁶⁶⁵

⁶⁶² Keşşâf, V, 253.

⁶⁶³ 21 Enbiya 81.

⁶⁶⁴ 38 Sâd 36.

⁶⁶⁵ Keşşâf, IV, 159.

3.4.3. Gramatik Müşkiller

Kur'an imlasında görülen bazı özellikli noktalar, alana vukufiyeti olmayan ve kimi art niyetli kimselerce öteden beri imla yanlışlı olarak takdim edilmiştir. Maalesef konuyla ilgili kitaplara giren bazı rivayetler de bu iddialara temel teşkil etmiştir.⁶⁶⁶ Ancak bütün bunlara rağmen Arap Dilinin inceliklerine hâkim olan İslam âlimleri söz konusu ifadelerin gramatik vecihlerini göstermiş ve müşkil noktaların açıklığa kavuşmasını sağlamışlardır. Müellifimiz Zemahşeri, bu tür iddiaları cesaretlendiren rivayetlere hiçbir şekilde itibar etmemekte ayrıca bu yaklaşımların temel nedenlerinden birinin Arapça'ya vukufiyetsizlik olduğunu belirtmektedir. Şu ayet-i kerime bağlamında söyledikleri dikkate değerdir:

لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ اُولٰٓئِكَ سَنُوْتِيْهِمْ اَجْرًا عَظِيْمًا

*“Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, hele namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.”*⁶⁶⁷

Bu ayet-i kerime içinde yer alan “وَالْمُقِيمِيْنَ” kelimesinin irap bakımından durumu farklı görüşlere konu olmuştur. Kur'an'a art niyetli yaklaşan bazı kimseler, bu ifadenin kendinden önceki “الْمُؤْمِنُوْنَ” kelimesine matuf olması dolayısıyla merfu yazılması gerektiğini bu yüzden burada imla hatası olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁶⁸ Gerçekten gramatik açıdan ilk bakışta kelimenin merfu üzere yazılması gerektiği düşünülebilir. Aynı şekilde ifadenin merfu olarak kıraat edildiğini de biliyoruz. Ancak müellifimiz Zemahşeri, “وَالْمُقِيمِيْنَ” ifadesinin gramer bakımından mansup görülmesinin mümkün olduğunu ancak buna dayanarak Mushaf hattında hata aramanın doğru olmayacağını ifade etmekte ve şöyle demektedir:

⁶⁶⁶ İlgili rivayet ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Raşit Özbalıkçı, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir: Akademi, 2006, s.86.

⁶⁶⁷ 4 Nisa 162.

⁶⁶⁸ Kur'an'da gramer hatası olduğu iddiaları ve bu iddiaların geçersizliğine dair geniş bilgi için bkz. Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili*; *Kur'an'da Gramer İddialarına Cevap*, Samsun: Etüt yayınları, 2011.

“المقيمين” ifadesi namazın faziletini beyan etme amacıyla medh olmak üzere mansuptur. Bu, muhtevası geniş bir konudur. Sibeveyh, bu kelimeyi Arap dilinden birçok örnek ve şahitlere istinaden meksur olarak düşünmüştür. Bunlar bir tarafa, mezkûr ifade biçimini mushaf hattındaki bir yazım yanlış olduğunu iddia edenlere prim verilemez. Muhtemelen bu iddiaya prim veren, “el-Kitab”ı incelemeyen ve dolayısıyla Arap gramerindeki farklı kanaatleri, ihtisas kuralına mebni “nasp” konusunu ve çeşitli kullanımları bilmeyen kişidir. Böyleleri, meselleri Tevrat ve İncil’de anılan o önceki örnek şahsiyetleri anlayamamıştır. Onlar İslam aşkı ve Kur’an müdafası adına öylesine çaba harcamışlardır ki, Allah’ın kitabı ile ilgili olarak kendilerinden sonraya kapatılacak bir gedik ve onarılacak bir delik bırakmamışlardır.⁶⁶⁹

Örnek 1:

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

“Meryem oğlunu ve annesini de bir mucize kıldık; onları, elverişli, suyu bulunan bir tepeye yerleştirdik.”⁶⁷⁰

Bu ayet-i kerimede Hz. İsa ve annesinin mucize olduğu belirtilirken “ayet” kelimesi tekil olarak getirilmiştir. Oysa bilinen gramer kuralına göre kelimenin, her ikisine de işaret etmek üzere “ايتين” şeklinde tesniye gelmesi gerekirdi. Zemahşeri, durum böyle olsa da bunun gramatik açıdan izah edilebileceğini ifade eder. Çünkü Hz. Meryem (a.s) Hz. İsa’yı (a.s) evlenmeksizin dünyaya getirmiştir. İsa (a.s) ise Allah’ın “kün” emrinin bir tecellisidir. Ayrıca beşikte iken konuşmuş ve değişik mucizeler göstermiştir. Bütün bunlar birçok yönden bir mucizedir. Burada “آية” lafzının tesniye için kullanılma ihtimali vardır. Bunun için cümle “وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً” şeklinde takdir edilir. Daha sonra ikincisinin birinciye delalet etmesi dolayısıyla birincisi hazfedilmiştir. Dolayısıyla burada gramatik açıdan çözümsüz bir müşkil yoktur.⁶⁷¹

Örnek 2:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا

⁶⁶⁹ Keşşâf, II, 178.

⁶⁷⁰ 23 Müminûn 50.

⁶⁷¹ Keşşâf, IV, 234.

“Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin.”⁶⁷²

Zemahşeri, bu ayet-i kerimede “اقتتلوا” fiilinin kural açısından kendisinden önceki tesniye kelimeye bağlı olarak “اقتتلا” şeklinde gelmesi gerektiğine değinir. Nitekim ibareyi “اقتتلا” şeklinde tesniye olarak okuyanlar da vardır. Ancak Zemahşeri, fiilin cemi okunmasının lafza değilde manaya hamlinden ötürü olduğunu belirtir. Çünkü “طائفتان” kelimesi halk ve insanlar manasındadır.⁶⁷³

Örnek 3:

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ

“Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi.”⁶⁷⁴

Bu ayet-i kerimede “هذا ربي” ifadesi gramatik açıdan dikkat çekmektedir. Çünkü “هذا” zamirinin işaret ettiği “شمس” kelimesi, müennes olduğuna göre zaminin de münnes gelmesi düşünülür. Zemahşeri “هَذَا رَبِّي” ifadesini mübteda ve haber ikilisi olarak tespit eder ve ikisi de tek bir şeyden ibaret oldukları için mübtedanın haber gibi sayıldığını belirtir. Devamla burada bir de ince bir nükteye işaret eder. İfadede bu yolun tercih edilmesi Rabbi müennes olma şüphesinden korumak için elzemdir. Nitekim aynı amaçla Allah için, daha belîğ olduğu halde “علامة” denilmez de “علام” denilir.⁶⁷⁵

Örnek 4:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا

“Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik de o bin yıldan elli yıl hariç bir süre onların arasında kaldı.”⁶⁷⁶

Zemahşeri ayetteki sayısal ifadenin neden “تسعمائة وخمسين سنة” şeklinde düz bir şekilde ifadelendirilmeldiğini sorar. Ona göre ayetteki kullanım lafız mana ilişkisi açısından daha muhkem bir yoldur. Çünkü dokuz yüz elli sayısı düz bir şekilde ifade edilseydi bu

⁶⁷² 49 Hucurat 9.

⁶⁷³ Keşşâf, V, 571.

⁶⁷⁴ 6 En'am 78.

⁶⁷⁵ Keşşâf, II, 368.

⁶⁷⁶ 29 Ankebut 14.

sayının daha fazla olabileceği vehminin doğması mümkün olurdu. İstisnâlı kullanılıncâ sayının tam olarak doku yüz elli olduğu belirtilmiş olmaktadır.⁶⁷⁷

3.4.4. Tenasüple İlgili Müşkiller

3.4.4.1. Bir Ayetin Kendi İçindeki Tenasüple İlgili Müşkiller

Örnek 1:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ

“Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine... bakmazlar mı?”⁶⁷⁸

Bu ayet-i kerimelerde muhatapların mahlûkata ibret nazarıyla bakmaları istenmekte ve sırasıyla deve, gökyüzü, dağlar ve yeryüzü gibi çevresel unsurların incelenmesine teşvik edilmektedir. Söz konusu unsurlar içinde deve, tenasüp açısından müşkil bir konumda durur gibidir. Çünkü sema, dağlar ve yeryüzü coğrafik unsurlardan olduğu halde deve biyolojik bir varlık olarak diğerlerinden farklıdır. İşte Zemahşeri de bu sıralamadaki tenasübü aramaktadır. Kendisi bunu şöyle açıklar: *“Bunlar, gerek vadilerde ve gerekse badiyelerde muntazaman Araplar’ın gözüne çarpan şeylerdir. Kuran da onların göz aşinalığına bağlı olarak bu sıralamayı aynıyla gözetmiştir.”⁶⁷⁹* Bu izahlarda Zemahşeri’nin söz konusu tenasüp müşkilini ilk muhatapların coğrafik tecrübelerini devreye koyarak çözmektedir. Binanaleyh çöl ikliminde yaşanan hayat, dikkate alındığında biyolojik bir varlık olarak devenin ayette tenasüp açısından uygunsuz olmadığı görülür. Öte yandan Zemahşeri’nin teşbih yoluyla “deve”nin bulut anlamına gelebileceğine işaret ettiğini de belirtelim. Zira Arap şiirlerinde de bulutlar deveye benzetilmiştir.⁶⁸⁰ Ancak buna rağmen Zemahşeri’nin “إِبِل” kelimesini deve olarak anladığını ifade edelim.

Örnek 2:

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ

⁶⁷⁷ Keşşâf, IV, 540.

⁶⁷⁸88 Gâşiye 17-18.

⁶⁷⁹ Keşşâf, VI, 365.

“Kötülük işleyenlere gelince, bir günahın karşılığı aynıyladır; onların yüzlerini zillet bürür.”⁶⁸¹

Zemahşeri, burada ayetin baş kısmı ile son kısmı arasındaki uyumu arar. Ona göre bu müşkil iki türlü izah edilebilir. Birincisine göre “وَالَّذِينَ” ifadesi bir önceki ayette yer alan “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنِي” ifadesine matuftur. O zaman şöyle denilmiş olur: “Günah işleyenler için de o günahın misliyle karşılığı vardır.” Ya da ikinci yol olarak takdirde bulunulur. Takdir “Günah işleyenlerin karşılığı bir günahın misli kadardır.” şeklindedir. Yani daha fazlasıyla ceza verilmez.⁶⁸²

3.4.4.2. Soru-Cevap Tenasübü İle İlgili Müşkiller

Örnek 1:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْآقَرِبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ

“Sana, ne sarfedeceklerini sorarlar, de ki: “Hayır namına sarfedeceğiniz şeyler, ana baba, yakınlar, yetimler, düşkünler, yolcular içindir.”⁶⁸³

Bu ayet-i kerimede Hz. Peygambere (a.s) sorulan soru, nelerin infak edileceğine ilişkindir. Verilmesi istenen cevapta ise infak edilecek yerler tadat edilmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta tenasüp açısından müşkil bir durum vardır. Zemahşeri’ye göre infak edilecek şeyler, her türlü iyiliktir. Cevapta infak yerlerinin zikredilmesi ehemmin mühimme takdim edilmesi anlamı taşımaktadır. Zira infak, ancak yerini bulursa kayda değer olur.⁶⁸⁴

Örnek 2:

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ، قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَغْنُونَ

⁶⁸⁰ Keşşâf, VI, 365.

⁶⁸¹ 10 Yunus 27.

⁶⁸² Keşşâf, III, 130.

⁶⁸³ 2 Bakara 215.

⁶⁸⁴ Keşşâf, I, 422.

“Eğer sözünüzde doğru iseniz bu vâdettiğiniz (kıyamet) ne zaman kopacak? derler. De ki: Size öyle bir gün vâdedilmiştir ki, ondan ne bir saat geri kalabilirsiniz, ne de ileri geçebilirsiniz.”⁶⁸⁵

Birinci ayet-i kerimede inkârcıların Hz. Peygambere (a.s) vad edilen kıyamet vaktinin ne zaman vuku bulacağı sorulmaktadır. İkincisinde ise bu soruya doğrudan cevap vermek yerine başka bir noktaya dikkat çekilmiştir. Oysa onların beklediği cevap bu değildir. Zemahşeri’nin belirttiğine göre kâfirler kıyamet gününü bilgi almak maksadıyla değil yalnızca dikkafalılıklarından sormuşlardı. Cevap tam da bu sual tarzına uygun olarak tehdit üslubunda gelmiştir. Onlar kendilerine ansızın geliverecek bir günü bekleyeceklerdir. İşte o zaman vad edilen ne öne alınacak ne de geri.⁶⁸⁶ Bu açıklamalarında Zemahşeri’nin sözün niçin ve ne maksatla söylendiğine odaklandığını ve müşkili de bu şekilde çözdüğünü görmekteyiz. Bir anlamda inkârcıların psikolojik durumlarını göz önünde bulundurmaktadır. Bu yaklaşımı ile Zemahşeri’nin müşkilin çözümü için satırların arkasını görmeye çalıştığını ve başta da söylediği üzere Kur’an’ı “tedebbür” ettiğini müşahede etmekteyiz.

Örnek 3:

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ، قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ

“Eğer doğru söylüyorsanız, bu fetih günü hani ne zaman? derler. De ki: Fetih gününde inkârcılara o günkü imanları fayda vermeyecek ve kendilerine mühlet de tanınmayacaktır!”⁶⁸⁷

Müslümanlar, müşriklere karşı Allah’ın kendilerine fetih nasip edeceğini söylüyorlardı. Ayet-i kerimeye göre onlar da bu fethin ne zaman olacağını sormuşlardı. Verilen cevap zahirde bu soru ile uyum göstermemektedir. Zira olacak fethin zamanını değil daha ziyade o gün başlarına gelecekleri dile getirmektedir. Zemahşeri’ye göre müşrikler

⁶⁸⁵ 34 Sebe 29-30.

⁶⁸⁶ Keşşâf, V, 124.

⁶⁸⁷ 32 Secde 28-29.

fethin olacağı günü istihza ve tekzib edasıyla soruyorlardı. Cevap da onların maksatlarına göre getirilmiştir.⁶⁸⁸

3.4.5. Ayetin Zahirde Vakıa İle Çelişmesi

Örnek 1:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ

*“Ey elçi! Sana Rabbinden indirilenleri tebliğ et. Şayet yapmazsan Rabbinin risaletini tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur...”*⁶⁸⁹

Bu ayet-i kerimede Allah (c.c) Hz. Peygamberi (a.s) tebliğ için teşvik ve teşci etmekte aynı zamanda da muhaliflerinden kendisini koruyacağını beyan etmektedir. Ancak bilindiği üzere Uhud savaşında Hz. Peygamber (a.s) yüzünden yara almış ve dişleri kırılmıştı. O zaman söz konusu korumayı garanti etmenin manası nedir? Zemahşeri de ayette verilen koruma garantisi ile Uhud’da yaşananların nasıl izah edileceğini sorar ve koruma garantisinin “öldürme”ye ilişkin olduğunu belirtir. Bu bir anlamda Hz. Peygamberin (a.s) muhaliflerden ölüm dışında her şeye maruz kalma ihtimalini ve peygamberliğin sorumluluğunun ne kadar ağır olduğunu gösterir.⁶⁹⁰ Şu halde ilahi koruma, Hz. Peygamber’in (a.s) darb edilmesine ya da yaralanmasına şamil değildir. O zaman ayetle vakıa arasında bir çelişki yoktur.

Örnek 2:

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ، قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ

Bu ayet-i kerime, daha önce soru-cevap münasebeti bakımından geçmişti. Ancak aynı ayetin vakıa ile çelişki vehminden doğan bir boyutu vardır. Ayet-i kerimede geçen “fethin günü”, Mekke’nin fethi veya da Müslümanların Bedirde zafer kazandığı gün olarak tefsir edilmiştir. Zemahşeri de bu görüşlere işaret eder. Ancak Mekke’nin fethinde o güne kadar Müslüman olmayanlarla (tulakâ) yine Bedir günü bazı insanlar bir takım haklardan yararlanmışlardır. Oysa ayetin sonu fethin günü geldiğinde edecekleri imanın bir yararının olmayacağı belirtilmektedir. Yani ayet-i kerimenin vakıaya uyumu

⁶⁸⁸ Keşşâf, V, 40.

⁶⁸⁹ 5 Maide 67.

⁶⁹⁰ Keşşâf, II, 270.

açısından bir müşkil söz konusudur. İşte Zemahşeri'ye göre o gün imanı kendilerine fayda sağlamayacak kimseler düşmanlardan katledilenlerdir. Öldürüldükleri sırada imanları kendilerine fayda vermemiştir. Nitekim boğulacağı sırada iman etmesi Firavun'a da fayda sağlamamıştı.⁶⁹¹

Örnek 3:

اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ

Ayet-i kerime, kıyametin dolayısıyla insanların hesaba çekilme vaktinin yaklaştığını ifade etmektedir. Zemahşeri, bu ayeti izah ederken ayetin nüzulünden itibaren beş yüz seneden fazla geçmesine rağmen kıyametin kopmadığına işaret ederek “yakınlık”tan ne anlamamız gerektiğini tetkik etmektedir. Belirttiğine göre bu yakınlık, bizim hesabımıza göre değil Allah katındaki duruma göre değerlendirilmelidir. Nitekim başka bir ayet-i kerimede azap için acele edenlere, Allah katında bir günün insanlar arasında sayılan bin sene gibi olduğu bildirilmiştir.⁶⁹² Dünyanın kalan zamanı, mazide geçirilen zaman dilimine göre daha kısadır. Bir şeyin kalan kısmı haddi zatında her ne kadar çok olsa da büyük kısmına kıyasla az hükmündedir.⁶⁹³ Aslında Zemahşeri, bu izahlarıyla, zamanın göreceliliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, bugün her ne kadar bu ayetin nüzulünden bu güne değin bin yıldan fazla bir zaman da geçmiş olsa da ortada bir çelişki yoktur. Bu süre ve daha fazlası, Allah katında ehemmiyetli bir zaman dilimi değildir.

3.4.6. Zahirde Akıl-Nakil Çelişkisinden Doğan Müşkiller

Allah'ın insana verdiği en önemli nimetlerden birisi akıldır. O'nun temel fonksiyonu düşünmek ve zihinde oluşan sorulara cevap aramaktır. Düşünme eylemi her zaman olacağından akla gelen soruların da hiç tükenmeyeceğini bilmek gerekir. Bir de insanların bilgi, kültür, örf-adet, çevre gibi farklı ortamlarda bulunduklarını dikkate alırsak aklın gündemine gelecek soruların ne kadar çeşitlilik arzedeceğini tahmin etmek zor değildir. Bu bakımdan Kur'an'ı düşünerek okuyan bir müminin veya art niyetle okuyan bir münkirin de aklına değişik zamanlarda değişik sorular gelmesi normaldir. Ancak bu sorular ve onların etrafında oluşan müşkiller tarih boyunca İslam âlimlerinin

⁶⁹¹ Keşşâf, V, 40.

⁶⁹² 22 Hac 47.

⁶⁹³ Keşşâf, IV, 125.

gündeminde olmuş, onlara cevaplar aranmış zihinlerin soru işaretleriyle baş başa bırakılmamasına özen göstermişlerdir. Zaman zaman da işaret ettiğimiz üzere Zemahşeri de bu soruları önemseyen onları makul bir şekilde cevaplamak için kafa yoran âlimlerdendir. Bu açıdan Keşşâf Tefsiri'nin oldukça zengin olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu minvalde ayetler üzerinde şu ya da bu şekilde akla gelen müşkilleri ve bunlara verdiği cevaplardan örnekler vermek istiyoruz.

Örnek 1:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

*“Hani Rabbin meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti. Onlar da “Orada bozgunculuk yapacaka ve kan dökecek birini mi yaratacaksın” dediler.”*⁶⁹⁴

Bu ayet-i kerimede Allah (c.c) meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını söylemiş onlar da bu varlığın yeryüzünde bozgunculuk çıkarıp kan dökecek özellikte olacağını imâ etmişlerdir. Bu gaybi bir konu iken melekler, Allah'ın kendilerine beyanından bu varlığın mezkûr özelliklerini nasıl bilmişlerdir? Zemahşeri'nin izahına göre melekler bunu daha önce Allah'ın bildirmesiyle öğrenmişlerdir. Ya da kendilerinin yani meleklerin her birinin günahattan masum olduğunu bilmekteydiler. Onların dışında yaratılan her varlık kendi vasıflarına yani masumiyet özelliğine sahip olmayacaktı. Üçüncü bir ihtimal ise durumu cinlere kıyas ederek bilmiş olmalarıdır. Nitekim insandan önce yeryüzünde iskân olunmuşlar ve orada bozgunculuk çıkarmışlardı.⁶⁹⁵

Örnek 2:

Zemahşeri, Bakara suresi 21. ayeti tahlil ederken sözü ayette geçen “يَا” nida edatına getirir. Ona göre bu nida edatı aslen uzağa seslenmek için vaz edilmiştir. Zemahşeri burada incelikli bir noktaya takılır ve şu soruyu sorar: *“Madem öyle, Allah kuluna şah damarından daha yakın olduğu halde ya da onu işitip duyduğu halde, kul neden duasında O'na ‘Yâ Allah’, ‘Yâ Rab’ diye yakarır?”* Zemahşeri, akla gelen bu müşkili kul açısından değerlendirerek aşmaya çalışır. Buna göre kulun o şekilde yalvarması nefsini küçümsemesi ve mukarrabîn meleklerinin derecesine ulaşma zannından uzak

⁶⁹⁴ 2 Bakara 30.

tutma manası taşır. Böylece nefsinı baskı altına alarak Allah’a karşı kusur işlediğini itiraf ettirmiş olur.⁶⁹⁶

Örnek 3:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً

“O kullarının üstünde de tek hâkimdir. O üzerinize, hareketlerinizi kaydeden hafaza meleklerini gönderir.”⁶⁹⁷

Bu ayet-i kerime amelleri kayda geçiren kiramen kâtibin meleklerine işaret etmekte ve Allah’ın (c.c) bu amaçla onları görevlendirdiğine değinmektedir. Zemahşeri, burada *“Allah (c.c) ilmi ile meleklerin amelleri yazmasına ihtiyaç duymaktan müstağnidir. Söz konusu meleklerin görevlendirilmesinin yararı nedir?”* sorusunu sorar. Ona göre bu Allah’ın kullarına bir lutfudur. Çünkü insanlar Allah’ın hem Allah’ın kendilerini gördüğünü ve hem de meleklerin kendileri için görevlendirildiklerini, amellerini kayda geçtiklerini ve kıyamet günü açılacak sayfalara yapılanları yazdıklarını bilirseler bu onları günahlardan daha caydırıcı olur.⁶⁹⁸

3.4.7. Külli irade ve Cüz’i İradeye İsnad edilen Fiillerden Doğan Müşkiller

Kur’an-ı Kerimde hidayet, dalalet, yedirme, içirme... gibi bir çok fiilin külli iradeye nispet edildiği bununla beraber bazı ayetlerde benzeri fiillerin kulun iradesine de bağlandığı görülmektedir. Özellikle kelim ilminde bu tür ayetlerin “külli irade-cüz’i irade” çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulduğunu ve mezhepler arasında ciddi tartışmalara konu olduğunu biliyoruz. Biz burada söz konusu tartışmalara girecek değiliz. Ancak bu tür ayetlerin yüzeysel bir bakış açısıyla ele alınamayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla söz konusu ayetler, tetkik ve tedebbüre ihtiyaç duyduğundan Kur’an’ın müşkil konuları arasında yer alırlar. Öyle ki, Kur’an-ı Kerim bizzat müşriklerin cebriyeci anlayışa büründüklerini örneğin, Allah dilemeseydi müşrik olmayacakları⁶⁹⁹ iddiasında bulunduklarını söylemektedir. Onların bu iddiasının, her ne

⁶⁹⁵ Keşşâf, I, 252.

⁶⁹⁶ Keşşâf, I, 211.

⁶⁹⁷ 6 Enam 61.

⁶⁹⁸ Keşşâf, II, 356.

⁶⁹⁹ 6 Enam 148.

kadar müşrik de olsalar, cebriyeci anlayışa sahip olduklarından neşet etmiş olması mümkünse de alay ve istihza yollu söylenmiş olması da mümkündür. Nitekim Yasin suresinde geçen “Onlara, ‘Allah’ın size verdiği maddi imkânlardan infak edin’ denildiği zaman, o kâfirler, ‘Dilediği takdirde Allah’ın doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız?’ derler.”⁷⁰⁰ ayet-i kerime bunu ortaya koymaktadır. Zemahşeri’nin bu ayetle ilgili olarak İbn Abbas’tan naklettiği şu rivayet dikkate değerdir: “Mekke’de bir takım zındıklar vardı. Yoksullara sadaka vermeleri emredilince ‘Vallahi olmaz. Hem Allah’ın kendisi onları fakirleştirecek sonra da onları biz doyuracağız’ dediler.”⁷⁰¹ Görüldüğü üzere sebep ne olursa olsun, müşkil kapsamındaki bu tür fiillerin, yetersiz bilgi ve ön yargılı yaklaşımlarla batıl tevellere konu edilebileceği görülmektedir. Şimdi biz Zemahşeri’ye dönelim.

Örnek 1:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ

“O, yeryüzünü size bir döşek ve göğü de bir bina kıldı. Gökten su indirip onunla size rızık olmak üzere ürünler meydana getirdi”⁷⁰²

Zemahşeri, bu ayet-i kerimede ürünlerin su ile çıkmasına dikkat çekerek meseleyi külli irade ile telif etmek üzere şu soruyu sorar:

“Ürünlerin su ile çıkarılmasının anlamı nedir? Hal bu ki onlar sadece ve sadece Allah’ın kudret ve dilemesiyle çıkarılmıştı.” Cevaben de şöyle der: “Allah (c.c) suyu, ürünlerin çıkarılmasının bir sebebi ve temel unsuru kılmıştır. Çocuğun yaratılmasına sebep kılınan sperm de aynı şekildedir. Elbette Allah (c.c) bütün nesneleri, sebepleri ve temel maddeleri kullanmaksızın yaratmaya kadirdir. Ancak her şeyi belirli aşamalarla tedricen yaratır. Böylece gerek melekler ve gerekse kullarından, olan bitenlere ibret gözüyle, doğru düşüncelerle ve mutmain gönüllerle bakanlar için, esbab-ı hikmetini her daim yenilemektedir. Bu yüzden onun yaratmasında tedricilik ve tertipten uzak oldubittiler yoktur.”⁷⁰³

⁷⁰⁰ 36 Yasin 47.

⁷⁰¹ Keşşâf, V, 181.

⁷⁰² 2 Bakara 22.

⁷⁰³ Keşşâf, I, 215.

Görüldüğü gibi Zemahşeri, burada Allah'ın evren üzerinde cereyan eden kudret ve fiilinin tecellisini, sebepler açısından değerlendiriyor. O'nun gerçekte sebeplere bağlı kalmaksızın da evreni yönetebileceğini ancak çevreyi ve yaratılanları ibret gözüyle görmek isteyenlere hikmetlerini tedrici yöntemle gösterdiğini vurguluyor. Zemahşeri'nin bu izahlarını aynı zamanda kendi döneminin ateistleri diyebileceğimiz dehrilere bir cevap teşkil ettiği de gözden ırak tutulmamalıdır. Zira yaratıcıya inanmayanlar sebeplere takılıp kalarak müsebbibü'l-esbabı görmezden gelirler. Zihinlerinde asıl fail-i mutlakın üstünü örtüp (küfür) akıl ve şuurdan yoksun sebeplerden öteye geçemezler.

Örnek 2:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى

“Onları sen öldürmedin fakat Allah öldürdü. Attığın vakit de sen atmadın fakat Allah attı.”⁷⁰⁴

Bu ayet-i kerime Bedir savaşının akabinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber (a.s) muharebe öncesi dua etmiş ve Allah'tan zafer istemiştir. Bu dua üzerine Cebrail (a.s) gelmiş ve yerden bir avuç toprak alarak düşman üstüne atmasını söylemiştir. Hz. Peygamber (a.s), Cebrail'in dediğini yapınca bütün müşrikler gözlerine kaçan tozla meşgul olmuşlardır. Ardından da Müslümanlar galip gelmiştir.⁷⁰⁵ Bu vakıa üzerine söz konusu ayetlerde savaş meydanında cereyan eden “öldürme” ve “atma” fiilleri Allah'a izafe edilmiştir. Ancak düşmanları öldürme işini yapan Müslümanlar yerden bir avuç toprak alarak onlara karşı atan da Hz. Paygamberdir. O zaman ayetin anlaşılması ile ilgili olarak ortada bir müşkil vardır. Zemahşeri, ayeti hem külli irade hem de cüz'i irade penceresinden anlamaya çalışır. Melekleri göndermesi, düşmanların kalplerine korku salması, müminlerin kalplerini güçlendirmesi ve nihayet zaferlerini dilemesi itibarıyla onları Allah öldürmüştür. Öte yandan Hz.Peygamberin (a.s) atma fiilinin ardında Allah'ın iradesi de vardır. Zemahşeri bunu şöyle ifade eder:

Atışını yaparken hakikatte onu sen yapmadın. Eğer o bir avuç toprağı gerçekte sen atsaydın etkisi ancak normal bir insanın atabileceği kadar etki edebilirdi. Fakat

⁷⁰⁴ 6 Enfâl 18.

⁷⁰⁵ Keşşâf, II, 566.

düşman üzerinde büyük tesir meydana getirmekle onu Allah attı. Atma eyleminin Hz. Peygambere nisbet edilmesi fiilin sureten ondan hâsıl olması hasebiyledir. Akabinde fiilin Ondan (a.s) alınıp Allah’a izafesi ise bir beşer gücünün bu etkiyi oluşturamayacak olmasındandır.⁷⁰⁶

3.4.8. Belağat Müşkilleri

Örnek 1:

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

“Sad. Öğütlerle dolu Kuran'a and olsun ki....”⁷⁰⁷

Bu ayet-i kerimelerin nazmında ilk bakışta genel Kur'an üslubunun aksine sanki bir uyumsuzluk göze çarpmaktadır. Zemahşeri de bunu gündeme alarak “*Ayetin nazmında zahiri itibarıyla tenafür söz konusudur. Öyle olmadığını anlamanın yolu nedir?*” diye sormaktadır. Zemahşeri, bunun iki türlü izahının olduğunu belirterek şunları söyler:

Birincisi: Kitabın en başında da söylediğim gibi “ص” harfinin tehdidi ve icaz yollu zikredilmiş olmasıdır. Ardından yine tehdidiye delalet etmek üzere cevabı mahzuf bir kase getirilmiştir. Sanki şöyle denilmiş olur; “Öğütlerle dolu Kur'an'a yemin olsun ki, o muciz bir kelimedir”. İkincisi: Surenin ismi olmak üzere “ص” ın mahzuf bir mübtedanın haberi olmasıdır. Bu durumda sanki şöyle denilmiş olur: “هذه ص” yani bu, Arapların aciz kaldıkları suredir. Öğütlerle dolu Kur'an'a yemin olsun ki...” Bu tıpkı şöyle demek gibidir: “هذا حاتم والله”. Aynı şekilde “ص” ile yemin edilirse de şöyle denilmiş olur: Bu sad suresi ve öğütlerle dolu Kur'an'a yemin olsun ki o muciz bir kelimedir.⁷⁰⁸

Örnek 2:

Bu örneğimiz Fatiha suresindeki “الرحمن الرحيم” ayeti üzerinde olacaktır. Zemahşeri'nin ifade ettiğine göre “رحمن” kelimesi “رحم” kökünden “فعلان” vezninde gelmiştir. “غضبان”, “سكران”, kelimeleri de aynı vezinde gelen benzeri kelimelerdendir. “رحمن” kelimesinde “رحيم” kelimesinde bulunmayan bir mübalağa manası vardır. Bu nedenle bu kelimeler “رحمن الدنيا والآخرة” ve “رحيم الدنيا” şeklinde kullanılmıştır. Zemahşeri burada daha önce de

⁷⁰⁶ Keşşâf, II, 566.

⁷⁰⁷ 38 Sâd 1.

⁷⁰⁸ Keşşâf, V, 240.

işaret etmiş olduğumuz bir belağat kuralına atıf yapar; “Kelime bünyesinde yapılan ziyade, manaya zenginlik katmak içindir.”⁷⁰⁹ Buna göre “رحمن” kelimesinin bünyesinde diğerine göre ziyadelik söz konusu olduğu için manada da ondan daha fazla şeye delalet eder. İşte Zemahşeri, verdiği bu bilgilere istinaden bir belağat kuralı olarak sıfatların aşağıdan (ednâ) yukarıya (a’lâ) seyir takip etmesi gerektiğini hatırlatır. Örneğin bu kurala uygun olarak sıfatlar “فلان عالم نحير وشجاع باسل وجواد فياض” şeklinde ednadan alaya doğru devam etmelidir. Ancak ayet-i kerimede, kurala aykırı olarak daha güçlü sıfat (رحمن) önce, daha zayıf olanı (رحيم) ise sonra gelmiştir. Zemahşeri, yakaladığı bir nükte ile bu müşkilin de üstesinden gelir. Buna göre “رحمن” denilince kelime, nimetlerin büyük ve önemli olanlarını içermiştir. Peşinden “رحيم” sıfatı ile nimetlerin daha narin ve latif olanları da manaya ilave edilmiştir.⁷¹⁰

3.4.9. Değerlendirme

Müşkil kavramı, Kur’an ilimlerinde bugün her ne kadar birbiriyle çelişen ayetleri ifade etmek için kullanılıyorsa da gerek bu alana dair ilk eserlerde ve gerekse müellifimiz Zemahşeri’nin düşüncesinde çok daha geniş bir anlam taşımaktadır. Bu durumda Kur’an’ı anlama noktasında ortaya çıkan her türlü anlama probleminin “müşkil” olarak adlandırılabilceğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede Zemahşeri’nin ayetleri tefsir ederken seleflerinin yolundan giderek hemen her müşkil noktaya temas ettiğini müşahade etmiş bulunuyoruz. O, bütün bilgi birikimi ve akıl gücüyle bu müşkillerin üzerine giderek çözüm yollarını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda onun, Kur’an’ı dönemin zındık ve münkirlerine karşı savunan mezhebi seleflerinin yolunu devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Hep mutezili görüşlerle anılan Keşşâf’ın bu açıdan bir Kur’an savunusu olduğunu ifade etmek mümkündür. Müellifimiz, Kur’an’ın nazım ve mana itibarıyla her türlü tutarsızlık ve çelişkiden uzak olduğunun altını ısrarla çizer. Bu meyanda tenasüp, vakıya mutabakat, gramer ve imla, belağat, akla uygunluk gibi noktalarda da Kur’an’ın yanlışlardan ve çözümsüz müşkillerden uzak olduğunu gösterir. Eğer Kur’an Allah katından olmasaydı; onda nazım güzelliği, vakıya uygunluk ve belağat özellikleri açısından tutarsızlıklar görülürdü. Ancak Kur’an’ın bu açılardan korunmuşluğunu layıkıyla anlayabilmek için onu “tedebbür” etmek gerekir. Tedebbür, ona göre yüzeysel

⁷⁰⁹ Keşşâf, I, 109.

⁷¹⁰ Keşşâf, I, 111.

bir okuma değil, ayetlerin arka planına inerek derinlemesine onları tetkik etmek demektir. Binaenaleyh onda tutarsızlık bulunduğunu iddia edenler Kur'an'a sathi bilgilerle yaklaşanlardır.

Zemahşeri'nin söz konusu alanlarda müşkillerin hallinde ağırlıklı olarak "tevil" yolunu kullandığını görmekteyiz. Bunu yaparken ayetleri bağlamında anlamaya çalıştığını görüyoruz. O, ayetlerdeki ifadelerin ne maksatla serdedildiğini araştırmakta, siyak sibak ilişkisine dikkat etmektedir. Özellikle mümin - kâfir diyaloglarında söz sahiplerinin psikolojik durumlarını göz önüne getirdiği ve buradan hareketle sözün maksadını yakaladığı müşahade edilmektedir. Ayrıca Arap dilinden ve bu dildeki kullanımlardan yer yer de farklı kıraat vecihlerinden hatta doğal gözlemlerinden de yararlanmışır.

3.5. KUR'AN'IN İ'CAZI

"إعجاز" kelimesi, a-c-z kökünden 'if'âl' veznine çevrilmiş bir mastardır. Kelimenin sülasi formundaki aynelfiilin harekesinin farklılığına bağlı olarak, anlamda bazı nüansların oluştuğuna işaret edilir. Buna göre, kelimenin ayne'l-fiili, sülasi halinde عَجَزَ şeklinde meksur okunursa zafiyette bir artış belirtilmiş olur.⁷¹¹ Bu durumda kelimenin kök manasında güç ve kuvvet kaybı söz konusudur. Nitekim ihtiyarlamış kimse için "عجز فلان عن العمل" denir ki kişinin güçten düşmesi anlatılmış olur.⁷¹²

"إعجاز" kelimesi, if'âl vezninde mastar olarak birini geçmek ve geride bırakmak demektir.⁷¹³ Şu ayet-i kerimede bu mana net bir şekilde görülmektedir: "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ"⁷¹⁴ Kur'an-ı Kerim'de kelimenin, terim anlamıyla olmasa da hem sülasi hem de rubai formuyla lügat anlamında birçok kez kullanıldığı görülmektedir.⁷¹⁵ Yine sözde i'caz (الإعجاز في الكلام) denilince "Bir mananın diğer bütün anlatım yollarından daha belîğ şekilde ifade edilmesi." anlaşılır. Böylece bu özellikte ki söz, tüm insanları benzerini getirmekten aciz bırakır.⁷¹⁶ Nitekim, "إعجاز القرآن" terkiibinden de ilk anda Allah kelamı olan Kur'an'ın beşer sözünü geçmesi, geride bırakması

⁷¹¹ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *age*, IV, s.232.

⁷¹² Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, s.411.

⁷¹³ İbn Manzur, *age*, "a-c-z" md, s.2817; Kelimenin benzeri anlamları için bkz. *Keşşâf*, IV, 203.

⁷¹⁴ 8 Enfâl 59.

⁷¹⁵ Bkz., 5 Maide 31; 72 Cin 12; 35 Fatır 44; 22 Hac 51, 46 Ahkaf 32; 9 Tevbe 12; 29 Ankebut 22; 24 Nur 57.

⁷¹⁶ Cürçani, *Ta'rifât*, s.27.

kastedilmektedir. İşte buna bağlı olarak Kur'an i'cazı üzerine yazılan eserlerde Kur'an'ın mucize olduğu belirtilmiş ve diğer mucize çeşitlerine de delalet etmek üzere "mucize" kavramı şöyle tanımlanmıştır: "Allah'ın peygamberlerine verdiği; beşer gücünü aşan, tabii kanunların dışına çıkan ve kimse tarafından benzeri getirilemeyen durumlardır."⁷¹⁷

Müslümanların Kur'an'ın i'cazına yönelik ilgisi ve bu ilginin ortaya çıkardığı eserler H. 3.yüz yıla kadar gitmektedir. Hiç şüphesiz bizzat Kur'an'ın, kendisini 'beşer üstü bir kitap' olarak takdim etmesi ve bu konuda cinlere ve insanlara meydan okuması, Müslümanların i'caz alanına yönelmesinde etkili olmuştur.⁷¹⁸ Yine bu konunun özellikle dil ve lügat alanında yoğun mesai harcayan bir eğilime sahip olmaları hasebiyle Mutezilenin ilgi alanı dışında kalması beklenemezdi. Onlar da yazdıkları eserlerde Kur'an'ın i'cazıyla, özellikle de dil ve belâğatıyla ilgili olarak pek çok hususa yer verdiler. Keşşâf Tefsiri, bu açıdan oldukça zengin bir özellik taşımaktadır. Şimdi bu bölümde Zemahşeri'nin i'cazla ilgili görüş ve anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

3.5.1. Kur'an Mucizesine Karşı Genel Yaklaşımı

Hiç şüphesiz Kur'an'ın mucize oluşunun temel dayanağı yine Kur'an'ın bizzat kendisidir. Çünkü Kur'an'da, birazdan da inceleyeceğimiz üzere, insanların onun bir benzerini meydana getiremeyeceği açıkça vurgulanmıştır. İşte müellifimiz Zemahşeri de her yeri geldiğinde Kur'anın muciz bir kelam olduğunun altını çizer. Örneğin Yusuf suresinin "الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ"⁷¹⁹ ayetinin tefsirinde "مبين" kelimesine matuf olarak şunları söylemektedir:

⁷¹⁷ Ziyauddin Itr, *el-Mu'cizetü'l-Hâlîde*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1994, s.20. Benzeri tanımlar için bkz. Cürcani, *age*, s.219; Abdulfettah el-Hâlidî, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Beyânî ve Delâilü Masâdirihî'r-Rabbânî*, Amman: Dâru Ammar, 2000, s.17; Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İ'cazi'l-Kur'an*, Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1996, s.15.

⁷¹⁸ İ'cazu'l-Kur'an adlı eserinde Mustafa Sâdık er-Râfî bilinenin aksine söz konusu sahada ilk eser verenin Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Vâsitî (v.306), sonra Ebû İsa er-Rummânî (v.382) ancak bu ikisinden sonra Abdulkâhir Cürcânî (v.371) olduğunu ifade etmektedir. (Râfî, *İ'cazu'l-Kur'an*, s.152) Fakat üçüncü asır müelliflerinden Ebû Ubeyde'ye (v.207) ait İ'cazu'l-Kur'an adlı eserin Vâsitî'den daha önce olduğu görülmektedir. (Ali Turgut, *age*, s.167) Öte yandan A.Kadir Cürcani'nin ilk defa i'cazu'l-Kur'an meselesini bir metot dâhilinde ele aldığı Zemahşeri'nin de Abdul-Kahir Cürcânî'nin yöntemini takip ettiği ve tefsirinde bunu uyguluma alanına koyduğu belirtilmektedir. (İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 328.) Bu ilk dönem müelliflerin ardından da i'cazu'l-Kur'an eserleri yazılmaya devam etmiştir. İ'cazul-Kur'an sahasına ilişkin eski ve yeni eserlerin geniş ve topluca verilmiş biyografik listesi için bkz. Zerkeşi, *age*, Muhakkiklerin Takdiminde, II, ss.218-223.

⁷¹⁹ 12 Yusuf 1.

Sana bu surede indirilen ayetler, Arapları aciz bırakmada ve susturmada bariz özelliklere sahip surenin ayetleridir. Bunlar, iyice düşünenler için Allah katından gönderilmiş ayetlerdir. Hele kendi dilleriyle nazil olmaları hasebiyle manaları Araplara karışık gelmeyecek kadar açıktır...⁷²⁰

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Zemaşşeri, Kur'an'ın "mübin" olarak vasfedilmesinin aşikâr biçimde onun muciz bir kelim anlamına geldiği düşüncesindedir. Kur'an, bu vasfiyle beyan konusunda tüm mükemmellikleri ve eşsizlikleri kendinde toplayan bir kitaptır.⁷²¹ Bu düşüncenin bir sonucu olarak da o, bir insan ürünü değil ilahi kaynaklı bir kelimdir.

Durum böyle olmasına rağmen ilk muhataplardan bazıları, Kur'an'a iman etmemişler hatta onun vahiy mahsulü olmadığı iddiasında bulunmuşlardır.⁷²² Zemaşşeri, onların bu iddialarının inat, dikkafalıktan kaynaklandığını söylemekte ve tedebbürden uzak olmalarına bağlamaktadır.⁷²³ O'nun ayetleri tedebbür edenler için vazıhtır.⁷²⁴ Eğer inadı bırakıp gerçekten hakikati talep etseler, Kur'an diğer mucizelere ihtiyaç bırakmayacak nitelikte bir mucizedir.⁷²⁵

3.5.1.1. Kur'an'ın Hz. Peygamberin Tek Mucizesi Olmayışı

Yukarıda da temas edildiği üzere Allah (c.c) peygamberlerini desteklemek ve nübüvvetlerinin haklılığını ispatlamak için elçilerinin elinde mucizeler göstermiştir. Hz. Musa'ya (a.s) asanın yılanı dönüşmesi, denizin yarılması, yed-i beyza, Hz. İsa'ya (a.s) ölümlerin diriltilmesi, beşikte iken konuşması, Hz. Salih'e (a.s) kayadan deve çıkarılması gibi bahsedilen mucizeler bunlardan bazılarıdır. Ancak son peygamber Hz. Peygambere (a.s) bunlara ilaveten bir de sözlü mucize verilmiştir ki, o da Kur'an-ı Kerim'dir. Bununla beraber özellikle bazı çağdaş müellifler, Hz. Peygamberin (a.s) mucizesinin sadece Kur'an'dan ibaret olduğunu başka mucizeler göstermediğini iddia etmektedirler. Onlara göre Kur'an, müşriklerin diğer türden mucize iddialarını daima reddetmiştir. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak da Kur'anda zikri geçen inşikâk-ı kamer ve İsrâ

⁷²⁰ 12 Yusuf 250.

⁷²¹ Keşşâf, III, 396.

⁷²² 27 Neml 113.

⁷²³ Keşşâf, III, 138.

⁷²⁴ Keşşâf, II, 323; Keşşâf, III, 552.

⁷²⁵ Keşşâf, III, 350.

olayları daha farklı manalara hamledilmiştir.⁷²⁶ Bu yüzden Hz. Peygamber (a.s) kendinden önceki Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Salih (a.s) gibi peygamberlere verilen mucizelere sahip olmamıştır.⁷²⁷

Müellifimiz Zemahşeri'nin tefsirinin başından sonuna kadar Kur'an'ın i'cazını ortaya koyma gayreti içinde olduğunu biliyoruz. Onun yaklaşımlarını okurken, akıl ve birikimini nasıl Kur'an'ın hizmetine vermeye çalıştığı görülebilmektedir. Bununla beraber müellifimiz, tefsirinde Hz. Peygambere (a.s) Kur'an mucizesinden başka diğer türdeki mucizelerin de verildiği kanaatindedir. Kamer suresinin ilgili ayetinde kendisi şöyle demektedir: “İnşikâk-ı kamer, Allah Resulünün (a.s) ayetlerinden ve parlak mucizelerindendir. Enes'den (r.a) şöyle rivayet edilmiştir: Kâfirler Allah Resulünden (a.s) mucize isteyince ay iki kez yarıldı. Aynı şekilde İbn Abbas'tan da şöyle rivayet edilmiştir:

Ay, ikiye yarıldı. Bir parçası gitti bir parçası yerinde kaldı.” İbn Mesud da “Ayın yarılan iki parçası arasında Hira'yı gördüm.” demiştir. Bazıları, inşikâk-ı kamerin manasını “kıyamet günü yarılabacağı” şeklinde düşünürler. Ancak peşinden gelen “Bir mucize gördüklerinde yüz çevirirler ve bu devam edegelen bir sihirdir, derler.” ayeti bu kanaati reddetmekte olup bu noktada tek başına yeterlidir. Huzeyfe'nin kıraatinde ayet “وقد انشق القمر” şeklinde okunmuştur ki manası, “Kıyamet yaklaşmıştır” şeklindedir. Buna göre mana, “O'nun yaklaştığını gösteren mucizelerden biri gerçekleştirmiş; ay yarılmıştır.” demek olur. Bu dilde şöyle demen gibidir: Emir geldi. Onun gelişiyile mübeşşir de gelmiştir.⁷²⁸

⁷²⁶ Abdülkerim el-Hatib, *el-İcâz Fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, b.y: Dâru'l-Fikri'l-Arabî1973, s.97. Muhammed Abid el-Cabiri, Kur'an'a Giriş, (Çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2011, ss.211-215. Ayrıca bkz.. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011, s.386 ve s.733.

⁷²⁷ Bazı modern yaklaşımlarda, Hz. Peygamberin (a.s) hissi mucizeye sahip olmadığı belirtilerek, Mekkeliler'in Hz.Peygamberden (a.s) sürekli hissi mucize talep etmeleri, iddialara mesnet kılınmaktadır. Akılcı bir müfessir olarak Zemahşeri'nin, bu talepleri nazımda mağlubiyetin bir eseri olarak görmesi, hissi mucizeleri reddetmemesi dikkate değer bir durumdur. “*Siyeri Farklı Okumak*” adıyla neşredilen bir çalışmada inşikak-ı kamer konusu tartışıldıktan sonra oldukça tekellüfe girilerek şu sonuca varılmıştır: “Sonuç olarak bu aktardığımız veriler çerçevesinde, şakku'l-kamer meselesinin olabirliğinin mümkün olmadığını, bu olayın en iyimser yorum ve ihtimalle rivayetlerde de değinildiği şekilde o gün gerçekleşen ay tutulması olayının, ay yarılması olarak aktarılması ve rivayetlere bu şekilde girmesi, bunun da Kamer suresindeki ilgili ayetlerle ilişkilendirilmesi sonucu, şakku'l-kamer mucizesi! Ortaya çıkmıştır. Yani bu olay anlatıldığı şekilde bir mucize değil, üretilmiş, Hz. Peygamber'e yakıştırılmış, kurgulanmış bir hikâyedir kanaatindeyiz. Doğrusu o gün, rivayetler gereği ay tutulmuş olmalıdır.” Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s.158 Yapılan bu yorum, mutezile akılcılığı ile modern dönem akılcılığı arasındaki farkı ortaya koyması açısından önemlidir.

⁷²⁸ *Keşşâf*, V, 654.

Yapılan bu özlü izahlardan anlaşıldığına göre Zemahşeri, rivayetler, siyak-sibak ilişkisi, dilsel kullanım ve kıraatlar ışığında inşikâk-ı kamer olayının Hz. Peygamber'in (a.s) gerçekleşmiş mucizelerinden biri olduğu kanaatindedir. Ardından Zemahşeri, “müstemir” kelimesinin devam edegelen anlamına geldiğini belirterek, müşriklerin peşi peşine mucizeler gördükten sonra böyle dediklerini belirtmektedir.⁷²⁹

Şu halde Zemahşeri, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in (a.s) bir mucizesi olarak kabul etmekle beraber onun diğer mucizelere de sahip olduğu kanaatindedir. Öte yandan ona göre Hz. Peygamberin (a.s) bu tür mucizeleri Kur'an'da fazla yer almamıştır. Hz. Şuayb (a.s) bağlamında söyledikleri bunu teyit etmektedir:

Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, kendisini doğrulayacak bir mucize göstermesi gerekir. Aksi halde iddiası geçerlilik kazanamayacağından mütenebbi olur, nebi değil. Şu var ki Şuayb (a.s)'ın mucizeleri Kur'an'da zikredilmemiştir. Aynı şekilde peygamberimizin de (a.s) ekseri mucizeleri Kur'an'da zikredilmemiştir.⁷³⁰

Gerçek şu ki, Kur'anda belirtildiği üzere müşrikler sürekli olarak Hz. Peygamber'den başka türlü mucize taleplerinde bulundular. Bunlar fizik kanunlarını aşacak türdeki mucizlerdi. Öyle ki, samimiyetsizliklerinden, Hz. Peygamberden (a.s) olur olmaz şeyler istediler. Pınarlar, bağlar bahçeler, nehirler, altından evler, göğe yükselmeler, melekleri ve Allah'ı görmeler...⁷³¹ Zemahşeri, onların bu taleplerini nazımda mağlubiyete bağlamakta ve şu yorumu yapmaktadır:

Kur'an'ın i'cazı, açıkça görülünce üstüne diğer mucize ve deliller de eklenince karşı delil getirmeleri kaçınılmaz oldu; ancak yenildiler. Bu sefer de serseme dönerek; sus pus olmuş, yenik düşmüş, dili sürçmüş bir ruh haliyle iman etmek için hissi mucizeleri bahane etmeye başladılar: ‘Şunları şunlarımedikçe asla sana iman etmeyeceğiz.’ dediler.⁷³²

Görüldüğü üzere Zemahşeri, müşriklerin hissi mucize taleplerini “söz”de mağlup oluşun bir sonucu olarak görmektedir. Zira onlar Kur'an karşısında daha iyisini

⁷²⁹ *Keşşâf*, V, 654.

⁷³⁰ *Keşşâf*, II, 472.

⁷³¹ 17 İsrâ 90-93.

⁷³² *Keşşâf*, III, 552.

söyleyecek bir söz bulamadılar ve bahane üretttiler. Şu halde Zemahşeri, söz konusu talepleri yeren ayetleri farklı bir bağlam ve zeminde ele almakta bu noktadan hareketle Hz. Peygamberin (a.s) diğer mucizelerini reddetmemektedir. Aşağıda daha net anlaşılacağı üzere, ona göre ilgili ayetler hissi mucizeleri nefyetmemekte Kur'an mucizesinin büyüklüğünü vurgulamaktadır.

3.5.1.2. Kur'an Mucizesini Diğer Mucizelerle Kıyaslaması

Keyfiyet bakımından Kur'an'ın diğer mucizelerle aynı düzlemde olmadığı açıktır. Hakikaten Kur'an'ın mucize oluşu asanın yılanı dönüşmesine, denizin yarılmasına, gökten bıldırcın ve kudret helvası indirilmesine benzememektedir. Bunlar benzerlerinin yapılamaması bakımından aynı olmakla beraber nitelik ve keyfiyet itibarıyla farklıdır. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) bir hadis-i şerifte Kur'an mucizesinin diğer hissi mucizelerden farklı olduğuna işaret etmiştir:

*“Hiçbir peygamber yok ki, insanların iman etmesine vesile olan şeyler kendisine verilmemiş olsun. Bana verilen şey de ancak ve ancak Allah'ın bana vahyettiği vahidir. Böylece ben onların içinde bağılı en çok olmayı ümit ederim.”*⁷³³

Bu bakımdan İslam âlimleri, aradaki farkı görerek mucize kavramını ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır. Buna göre Kur'an mucizesi, akli bir mucize diye anılırken diğer mucizelere hissi mucize denilmiştir.⁷³⁴

Hz. Peygamberin (a.s) hissi mucizelerinin olduğuna kail olan Zemahşeri, Kur'an'la diğer hissi mucizeler arasında da mukayase yapmayı ihmal etmez. *“Dediler ki, Rabbinden bir mucize getirseydi ya. Onlara, önceki kitaplarda olanların apaçık delilleri gelmedi mi?”*⁷³⁵ ayetinin tefsirinde şunları söylemektedir:

Onlara denildi ki: Sizlere i'caz bağlamında mucizelerin en hası (ümmü'l-mu'cizât) ve en büyüğü yani Kur'an gelmedi mi? Kur'an, daha önce indirilen diğer ilahi kitaplarda olanların da doğruluğunun bir delilidir. Çünkü Kur'an bir mucizedir. Fakat diğer ilahi kitaplar, onun gibi mucize değildir. Zira onlar aynen medlulün

⁷³³ Buhari, Fedâilü'l-Kur'an 1.

⁷³⁴ Suyuti, age, II, 1001; Ziyauddin Itr, age, s.94.

⁷³⁵ 20 Taha 133.

delile ihtiyaç duyması gibi doğruluklarına dair Kur'an'ın şahadetine ihtiyaç duyarlar.⁷³⁶

Görüldüğü gibi Zemahşeri, Kur'an'ı en büyük mucize (azamü'l-mucizât) olarak nitelemektedir. Onun Kur'an mucizesini böyle tanımlaması Kur'an'ı hissi mucizelerin fevkinde gördüğünü göstermektedir. Zemahşeri, Kur'an'a öyle kıymet biçer ki, diğer ilahi kitapların da doğruluğu, mucize Kur'an'ın şahadetiyle bilinir. Önceki ilahi kitaplarda Kur'an'ın bu vasfı bulunmaz. Zemahşeri'nin, hissi mucize taleplerini yeren ve bu talepler karşısında Kur'an'ı adres gösteren ilgili ayetlerden hareketle hissi mucizeleri redde gitmediğini görüyoruz. Aksine o, ilgili ayetlerde, Kur'an mucizesinin hissi mucizelerden daha büyük olduğunun vurgulandığı kanaatindedir. Kur'an'ı ebedi mucize (el-âyetü'l-bâkiye) olarak nitelediği, seviye bakımından hissi mucizelerden daha aşağıda görmediği şu ifadeleri bu tespitlerimizi destekler:

Münkirler, ebedi mucize Kur'a'n'ı ve diğer mucizeleri inkâr ettiklerinde -ki o ebedi mucize istediklerinin daha altında değildi. Hatta onlardan daha büyüktü- hakikatin yolunu bulamadılar.⁷³⁷

Zemahşeri, Kur'an mucizesini diğer mucizelere üstün tutarken daha başka akli mukayeseler yapmaktadır. Ankebut suresinin *“Ona Rabbinden başka mucizeler indirilmeli değil miydi?”* derler. De ki: *Mucizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.*⁷³⁸ âyetinde şunları söylemektedir:

Eğer gerçekten hakkı talep ediyorlarsa, diğer mucizelere ihtiyaç bırakmayacak olan Kur'an mucizesi, nelerine yetmiyor?! Bu Kur'an ki, her mekân ve her zamanda devamlı kendilerine tilavet ediliyor. Kur'an, istedikleri türdeki mucizeler gibi öyle bir anda olup bitivermeyen daimi bir mucizedir. Bir mekândan diğerine sürekli oluvmaktadır. İşte her yer ve zamanda mevcudiyetini koruyan böyle bir mucizede kıyamete dek rahmet vardır.⁷³⁹

⁷³⁶ Keşşâf, IV, 122.

⁷³⁷ Keşşâf, III, 553.

⁷³⁸ 29 Ankebut 50-51

⁷³⁹ Keşşâf, IV, 556.

Bu satırlardan anlaşıldığına göre Kur'an mucizesi, diğer hissi mucizelere ihtiyaç bırakmayacak kadar etkili ve büyük bir mucizedir. Diğer mucizeler, olduğu yerle ve onu gözlemleyen kişilerle sınırlıyken Kur'an mucizesi mekân ve zaman tanımaksızın geçerliliğini korumaktadır. Hatta kıyamete dek kalıcıdır. Tilavet edildikçe her dem muhataplar için yinelenmektedir. Gerçek mucize de işte budur.⁷⁴⁰

3.5.2. Tehaddi Ayetlerine Yaklaşımı

Allah (c.c) Kur'an'ı Kerim'in değişik yerlerinde onun bir beşer sözü, şair sözü, uydurma ve sihir ürünü olduğu iddialarını ısrarla reddetmiştir.⁷⁴¹ Ardından müşriklerin bu nitelemelerini sadece reddetmekle kalmamış, böyle iddiada bulunanlara adeta 'hodri meydan' diyerek iddialarını ispatlamaları için onları Kur'an benzeri bir söz getirmeye çağırmıştır. Bir anlamda hakikatı öğrenmeleri için kendilerini teste tabi tutmaları, beşer sözlerini Kur'an'la kıyaslamaları istenmiştir. Aynı zamanda bu çağrıyı, birkaç defa yineleyerek meydan okumayı pekiştirmiştir.⁷⁴² Bu noktada Zemahşeri'nin ilm-i belâğata büyük bir misyon yüklediğini ifade etmek gerekir. Çünkü Zemahşeri, belâğat ilmini, Kur'an'ın şüpheden uzak olduğunu gösteren bir araç olarak görmektedir. Çünkü Allah (c.c), Kur'an'dan şüphe edeni benzeri bir sure getirmeye çağırmaktadır. Ona göre Allah (c.c), bu tehaddi ayetiyle şüpheleri izale etmenin yollarını göstermiştir. Bunun için de onların güç ve enerjilerini belâğata ayırmaları gerekmektedir. Böylece onlar acziyetlerini anladıklarında Kur'an hakkında şüphe duymayacaklardır.⁷⁴³ Özellikle söz söyleme sanatının ve şiirin son derece ön planda olduğu nüzul çağı ortamında Kur'an'ın bu meydan okumalarının sihirbazlar karşısında asa mucizesinin taşıdığı anlamı yüklendiğini söylememiz yanlış olmasa gerektir. O, asa mucizesi karşısında secdeye varan insaf sahibi sihirbazlar gibi belâğat ve fesâhata düşkün bu insanlardan Kur'an'ın beşer üstü mûciz kelimelerini tasdik etmelerini istemiştir. İşte Kur'an da, muciz ifadeleriyle hakla batılın arasını ayırmış, peşinden gelenleri iman sahiline sağ salim ulaştırmıştır. Şimdi Zemahşeri'nin, söz konusu tehaddî ayetlerine nasıl yorum getirdiğine bakalım.

⁷⁴⁰ Zemahşeri'nin çağına yakın isimlerden Bakıllani de (v.403/1012) aynı minvalde görüşler serdedir. Ona göre Hz. Peygamber birçok hissi mucize ile desteklenmişse de nübüvvet aslen Kur'an mucizesi üzerine bina edilmiştir. Zira hissi mucizeler, belli bir zamanda, belli bir durumda ve belli şahıslar için söz konusu olmuştur. Ama Kur'an her kese şamil bir mucizedir; insü cini (sekaleyn) kapsar. Sonraki asırlar için de geçerli olup kıyamete kadar sürer. Bkz. Bakıllani'den naklen Abdülkerim Hatip, *age*, s.195.

⁷⁴¹ 16 Nahl 103; 21 Enbiya, 21/5; 74 Müddessir 24.

⁷⁴² 2 Bakara 23-24; 10 Yunus 37-38; 11 Hud 13-14; 17 İsra 88; 28 Kasas 48-49; 52 Tur 33-34.

⁷⁴³ *Keşşâf*, I, 145.

Bakara suresinde Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

وَأَن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

*“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüphe içindeyseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi de çağırın.”*⁷⁴⁴

Mushaf tertibine göre tehatti ayetlerinden ilki budur. Bu yüzden Zemahşeri, konuyla ilgili en kapsamlı ve detaylı izahlarını burada yapmaktadır. Ayetin adeta her kelime ve cümlesini tetkik ederek tehattinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Müellife göre bu ayet-i kerime öncelikle münkirlere, Kur'an'ın mucize olup olmadığında bir ölçüt sunmaktadır. Onlar bu kritere göre Kur'an'ın ilahi kaynaklı mı yoksa beşer ürünü mü olduğunu öğrenebileceklerdir. Ayrıca inkârcılar, kendisinin peygamber olduğunu söyleyen kişi ile aynı düzlemdeki (beşer) varlıklar olarak, kendilerini tecrübe edeceklerdir.

Zemahşeri'nin, ayetteki “نزلنا” ifadesi üzerindeki tahlilleri de son derece dikkate değerdir. Müellif, önce bu kelimenin vezninden hareket eder. Ardından inkârcıların zihni yapısını deşifre ederek meseleyi ustaca tehatti konusuna bağlama başarısı gösterir. Ona göre bu fiil, “if’âl” vezninde değil de “tef’il” vezninde gelmiştir. “Tenzil”den maksat Kur'an'ın tedricen ve aşamalı olarak indirilmesidir. İfadenin tehatti bağlamında bu şekilde gelmesinde bir nükte vardır. Zira onlar, zaman zaman Kur'an'ın tedrici indirilmesini dillerine doluyorlardı.⁷⁴⁵ İddialarınca eğer Kur'an, ilahi kaynaklı olsaydı bu şekilde gidişata göre ayet ayet ve sure sure indirilmemeliydi. Ya da hitabet ve şiirden aşına oldukları üzere ortama göre kalbe doğan ilham gibi peyder pey gelmemeliydi. Zira gözlemlerine göre, bir şair, divanını ya da bir nesirci hutbe ve risalelerini bir anda topluca kaleme almamıştır. Kur'an, şiir ve hitabetten farklı olmalıdır! Bütün bunlardan sonra Zemahşeri'ye göre “tenzil” ifadesinin manası ayette şu şekilde belirir: *“Böyle tedrici ve aralıklı olarak inen bu Kur'an'dan şüphe ediyorsanız, haydi siz de onun bölümlerinden birini getirin. Bu, en küçük surelerden biri*

⁷⁴⁴ 2 Bakara 23.

⁷⁴⁵ 25 Furkan 32.

olsun. Ya da uydurulmuş çeşitli ayetler getirin.” İşte bu durum, onları tekdirin son noktası, bahanelerinin tükendiğinin resmidir.⁷⁴⁶

Zemahşeri için Kur’an’daki her kelime hatta her harfin, tefsir açısından son derece büyük bir önemi vardır. Bu nedenle müellif, ayette geçen “من مثله” ifadesi üzerinde de ciddiyetle durmaktadır. Ona göre burada iki türlü mana söz konusu olabilir. Birincisi; “من مثله” ifadesi, sıfat olarak ‘sure’ kelimesine müteallaktır. O zaman mana, “benzeri bir sure” getirin demek olur. Bu durumda “من مثله” deki ‘و’ zamiri, “لما نزلنا” ya raci olur. İkinci ihtimale göre “من مثله” ifadesinin “فأثوا” kelimesine müteallak olması ve zaminin de “عبد”e raci olması caizdir. Zaminin mercilerinin farklılığına göre anlamda önemli değişimler olacaktır. Zemahşeri, merci farklılığından doğan bu mana farklılıklarını gösterir. Birinci yaklaşıma göre mana, “Kur’an’ın, vasfı eşsiz beyanına ve en yüksek seviyedeki nazmına uygun bir sure getirin.” demektir. İkinci ihtimale göre ise şöyledir: “Kulumuz gibi Arap bir beşerden veya hiçbir kitap okumamış ve âlimlerden ders almamış bir ümmiden bir sure getirin.” Zemahşeri’ye göre bu iki ihtimal içerisinde birincisi yani zaminin Kur’an’a raci olması daha doğrudur. Müellif, bu kanaatini Hud 11 ve İsra 88 ayetleri ile de desteklemektedir.⁷⁴⁷

Zemahşeri, “وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ” çağrısı bağlamında, muhtemel bazı sonuçlar üzerinde durmaktadır. Buna göre “Allah’ın dışındaki şahitler”den maksat, taptıkları putlar olursa, cansız varlıklardan yardım talep etmiş olurlar ki, bu ileri derecede istihza anlamına gelir. Eğer maksat, Allah’ın ve müminlerin haricinde, diğer insanların yardıma çağırılması ise bu, kendilerine bir tolerans ve esneklik gösterildiğini ifade etmektedir. Ancak toplumun önde gelen söz süvarileri (fürsânü’l-keîâm), onların Kur’an’la kıyas mümkün olmayan sözlerine onay vermeyecektir. Tüm bunlardan sonra, “Allah, bizim iddiamızın doğruluğuna şahittir” diyecek olursalar, durumları, kanıt göstermekten aciz kalan kimseye benzeyecektir. Ortaya çıkan bu sonuç, onların söz yarışında geri bırakılarak saf dışı edildiklerinin bir ilanıdır. Delile binaen çaresiz bırakıldıklarından yine onlara “Allah şahittir ki, doğru söyleyen bizleriz.” demekten başka bir şey kalmamıştır. Burada Zemahşeri, küçük bir mizahla Allah’ı şahit tutma ihtimallerinin doğru olamayacağına işaret etmektedir. Belirttiğine göre Arab’ın birine soyu sorulunca

⁷⁴⁶ Keşşâf, II, 218.

“Elhamdülillah Kureyşliyim.” demiş. Verdiği cevap üzerine kendisine, “Bu bağlamda “Elhamdülillah” demen şüphe ifade eder.” denilmiş.⁷⁴⁸ Buna göre müşriklerin batıl iddialarına son çare olarak Allah’ı tanık gösterecek olmalarının hakikat adına bir değeri yoktur.

Zemahşeri’ye göre ayetin ‘فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا’ bölümünde nübüvvetin sıhhatine dair iki delil söz konusudur. Birincisi, benzerini ortaya koyamayacak olmaları, Kur’a’nın muciz bir söz olduğu iddiasının doğruluğunu ortaya koymaktadır. İkinci olarak, geleceğe dönük bir bildirim söz konusu olduğundan Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği gaybtan haber verilmiş olur.

Zemahşeri, ayette geçen “إِنْ” edatı üzerine dikkat çekerek muaraza meselesini daha da ince bir şekilde ortaya koymak ister ve şu soruyu sorar: *“Onların, benzeri bir sure getirememeleri kaçınılmaz olduğu halde, ayette şek için kullanılan “إِنْ” yerine vücup ifade eden “إِذَا” edatına niye yer verilmedi? O’na göre böylece söz, muhatapların beklenti ve umutlarına göre serdedilmiştir. Zira başlangıçta, fesahatlerine ve söz söylemedeki kudretlerine güvenleri nedeniyle, sonuca dair kesin bilgileri yoktu. Zemahşeri, ikinci bir cevabı da bir örnek üzerinden vermektedir. Buna göre mücadeleyi kazanacağından emin olan güçlü kişi, rakibine: “Seni alt edersem üstünde kalmayacağım.” diyerek istihza da bulunmaktadır. İşte mezkûr “إِنْ” edatının kullanımında da böyle bir istihza söz konusudur.”⁷⁴⁹*

Bir başka tehdidi ayetinde ise şöyle buyrulmaktadır:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَلَا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

“Yoksa”Onu (Kur'an'ı) kendisi uydurdu» mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sure getirin. Eğer (onlar) size cevap veremiyorlarsa, bilin ki, o ancak Allah'ın ilmiyle

⁷⁴⁷ Keşşâf, I, 220.

⁷⁴⁸ Keşşâf, I, 222.

⁷⁴⁹ Keşşâf, I, 223.

indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl, artık hakka ve Allah'a teslim oldunuz değil mi?”⁷⁵⁰

Bu ayet, mushaf tertibinde 11. sırada yer alan Hud suresinde geçmektedir. Bakara suresinde “bir sure” ile meydan okunmuşken burada on sure ile meydan okunmaktadır. Acaba hangisi önce nazil olmuştu? Zemahşeri, “on sure” talebinin daha önce getirildiğine işaret etmektedir. “Bir sure” ile tehdidi ondan sonra olmuştur. Yani meydan okumada, çoktan aza doğru bir sıralama takip edilmiştir. Zemahşeri, bu sıralamadaki nüktayı somutlaştırmak ister ve örnek verir. Mesela birisi arkadaşına “Benim yazdığım gibi on satır yaz.” der. Aynı özelliklere sahip yazı yazmaktan acziyeti ortaya çıkınca bu sefer ona, “Sana bunu tek bir satıra düşürdüm.” der.⁷⁵¹ İşte tehdidin boyutlarında da git gide azaltma yapılmıştır. Müşriklerin, mağlubiyet psikolojisini aşama aşama ruhlarının derinliklerinde hissetmeleri hedeflenmiştir.

Zemahşeri, tehdidiye ilişkin kapsamlı görüşlerini daha çok mezkûr iki ayet çerçevesinde yapmıştır. Bununla beraber İsra suresinde geçen benzeri bir ayet-i kerime bağlamında daha farklı yaklaşımlar getirmiştir. Ancak müellifin bu açıklamalarını ilerde gelecek sarfe bölümünde değerlendirmeyi uygun bulmaktayız.

3.5.3. İ‘caz Yönleri

Allah’ın kitabında birden fazla yerde geçen tehdidi ayetleri, Kur’an’ın muciz bir kelim olduğu konusunda şüpheyi mahal bırakmamaktadır. Bu yüzden, -dolaylı da olsa- sarfe teorisine kail olanlar da dâhil olmak üzere hemen bütün İslam âlimleri, Kur’an’ın muciz bir kelim olduğu konusunda hem fikirdirler.

Ancak i‘caz vecihleri açısından İslam âlimleri arasında tam bir uyum söz konusu olmamıştır. Bu alanda ilk kalem oynatanlardan biri olan mutezili Cahız (v.255/868) Kur’an’ın nazımda benzersiz olduğunu düşünür. Kur’an’ın tesir yönünü de i‘caz vechi olarak gören Hattabi (v.338/998), i‘caz vechini temelde lafız – mana birlikteliğinde ele alır. Yine i‘cazu’l-Kur’an sahibi Bakıllani, i‘caz vechini nazım, gaybi haberler ve ümmilik gibi noktalarda aramaktadır. Abdülkahir Cürçani (v.471/1078) için i‘caz vechi,

⁷⁵⁰ 11 Hud 11-13.

lafız ve mananın terkiibindedir. Gaybi haberlerin, i‘caz vechi olarak düşünölemeyeceğini belirten Rağıp el-İsfehani, Kur’an i‘cazının ne lafız ne de mana açısından tek başına düşünölemeyeceğini söyleyerek, i‘cazı lafız ve mananın Kur’an’daki geliş suretinde görmektir.⁷⁵² Önde gelen müfessirlerimizden Fahreddin Razi için de i‘caz vechi, sadece fesahat ve belağattır.⁷⁵³ İ‘caz konusu üzerine müstakil bir eser telif eden Suyuti, konuyu otuz beş yönden ele alır.⁷⁵⁴ Ancak incelendiğinde bu vecihlerin daha çok Kur’an İlimlerinden ibaret olduğı görölmektedir. Çağdaş müelliflerden Zerkani ise konuyu on dört vecihle ele almaktadır.⁷⁵⁵ Bütün bu kanaatlerin yanında Kur’an’da i‘caz vechi aramay, insan içinde insan ya da mucize içinde mucize arama misali abesle iştiğal şeklinde nitelendirenler de olmuştur.⁷⁵⁶

Göröldüğü üzere i‘caz vecihleri konusunda ilk müelliflerin görüşleri ağırlıklı olarak lafız mana üzerine yoğunlaşmıştır. Yani i‘caz, daha ziyade dil eksenli bir olgu olarak değerdendirilmiştir. Bu durum onların ilgi alanları ve ilmi meslekleri ile yakından ilgilidir. Ancak sonraki asırlarda i‘caz vecihlerinin, lafız ve mana ekseninin dışında ele alınmaya başlandığı ve daha başka birçok yönün ön plana çıkarıldığı görölmektedir. Bu vecihlerin bazıları, belirli ana başlıklar altında ele alınarak ihtisar da yapılabilir. Nitekim Zerkani, tabiatla ilgili bazı hakikatleri ifade eden ve ilmi icaz diye nitelenen ayetleri gaybi haberler cümlesinden görmüştür. Her ne kadar tehaddi ayetlerinin bağlamı, i‘cazın belağat ve fesahatla yakından ilgili olduğunu ortaya koyuyorsa da evrensel bir kitabın, çağın dimağlarına yeni i‘caz yönlerini açabileceğı imkânsız görölmemelidir.

Müellifimiz Zemahşeri’ye gelince, kendisi i‘cazı iki yönden değerdendirdiğini ifade etmektedir. Şöyle der: “أنه كتاب معجز من جهتين : من جهة إعجاز نظمه ، ومن جهة ما فيه من الإخبار بالغيوب ”

“Kur’an, iki açıdan muciz bir kitaptır: Nazım yönünden ve içinde gaybi konularla ilgili haberler bulunması yönünden...”⁷⁵⁷

⁷⁵¹ Keşşâf, III, 187.

⁷⁵² Abdülkerim el-Hatip, *age*, s.356.

⁷⁵³ Razi’nin söz konusu görüşü ve diğer belli başlı icaz yönlerini tenkidi için bkz. Razi, *Nihayetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ‘câz*, s.26.

⁷⁵⁴ Suyuti, *Mu’teraku’l-Akrân fî İ‘câzi’l-Kur’an*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988.

⁷⁵⁵ Zerkani, *age*, s.574.

⁷⁵⁶ Abdülkerim el-Hatip, *age*, s.355.

⁷⁵⁷ Keşşâf, III, 138. Benzeri ifadeler için ayrıca bkz. Keşşâf, III, 188.

Zemahşeri'nin i'caz vecihlerine yönelik bu genel yaklaşımlarından sonra daha özel değerlendirmelerini incelemek istiyoruz.

3.5.3.1. Kur'an'ın Nazım Yönünden İ'cazı

Yukarıda, ilgi alanlarını edebi sahaya vermiş İslam âlimlerinin, i'caz yönünü, ağırlıklı olarak dil ekseninde değerlendirdiğine değinmiştik. Her nekad i'cazı iki açıdan gördüğünü ifade etse de bir dilci olarak Zemahşeri, asıl i'caz yönünün nazımla ilgili olduğunu düşünmektedir. Şu ifadeleri bu noktada dikkate değerdir:

”النظم الذي هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر“

Nazım, Kur'an i'cazının ana unsurudur. Onun dayanağını oluşturan temel prensip ise tehatti olgusudur. Bu noktaya dikkat etmek, müfessire gerekli hususların en başında gelir.⁷⁵⁸

Görüldüğü gibi Zemahşeri, nazmı Kur'an i'cazının asıl unsuru olarak değerlendirmektedir. Bu kanaatin menbaı ise daha önce değerlendirildiği üzere Kur'an'da birden fazla yerde tekrar edilen tehatti ayetleridir. O zaman müellifin de belirttiği gibi Kur'an'ı açıklayacak bir müfessir, Kur'an'ın muciz nazımının özelliklerini dikkatten uzak tutmamalıdır.⁷⁵⁹

Değişik vesilelerle değindiğimiz üzere Zemahşeri'den önce i'caz konularına ve bu bağlamda lafız ve mana üzerine kafa yoran âlimler olmuştu. O'nun tefsiri, Abdulkadir Cürcani'nin elinde olgunlaşan i'caz ve nazım görüşünün bir uygulaması olarak görülmüştür.⁷⁶⁰

Bu sebeple Zemahşeri, Kur'an'ın hemen her satırını, kelimesini hatta harflerini özenle dikkate alır, kelimeler arasındaki irtibatı gözetir ve Kur'an mucizesini gözler önüne sermeye çalışır. Bu bakımdan onun tefsiri okuyucunun ilgisini çekecek, birçok nükte ve inceliklerle doludur.

⁷⁵⁸ *Keşşâf*, IV, 81. Kur'an nazımının muciz olduğunu belirttiği diğer bir yer için bkz. *Keşşâf*, V, 66.

⁷⁵⁹ Kur'an nazımının muciz olması ve onunla münkirlere meydan okunması hasebiyle Zemahşeri, belâğatın müfessir tarafından çok iyi derecede bilinmesinin gereğine işaret eder. Çünkü söz konusu nazımın güzellikleri ancak bu ilim yardımıyla bilinecektir. Bkz. *Keşşâf*, I, 186.

⁷⁶⁰ Muhammed Muhammed Ebu Musa, *el-Belâğatü'l-Kur'aniyye fî Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belâğîyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 236.

Zaman zaman nazımda üstünlük ve güzellik ifade eden “سداد النظم”, “جزالة النظم”, “تجاوب”, “محاسن النظم”, “أطراف النظم” gibi tabirleri kullanır.⁷⁶¹ Bazen de Kur’an nazımının güzelliği karşısında hayranlığını gizleyemez.⁷⁶²

Yine nazımdaki tertibin üstünlüğüne dikkat çekerek Kur’an nazmında zevkettiği üstün belâğat gücünü bize aktarır. Nitekim Neml suresinde geçen “وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا”⁷⁶³ ayet-i kerimesi ilgili olarak şu yorumu yapar:

Şu kelamın belâğatine, nazım ve tertibinin güzelliğine, sağlam konumuna, muhkem izahına ve kelimelerin birbirine bağlılığına bir baksana! Sanki lafızlar, kelime denizinden bir dökülmüş pir dökülmüş. İşte bu yüzden Kur’an, beşer güçlerini aciz bırakmış ve yaygaracıların sesini kesmiştir. Bunun gibi mastarlar (صنع), sözün sonunda geldiği zaman o sözün sıhhatinin tanığı, doğruluğunun haykırıcısı gibidir. Zaten bundan daha uygun bir şekilde de gelemes. Nitekim Allah’ın (c.c) “صنع الله”, “فطرة الله”, “وعد الله”, “صبغة الله”, “الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ” gibi beyanlarını hiç görmez misin? Kelimelerin tazim vasfıyla Allah’a izafe edilmesinden hemen sonra bunları nasıl da “الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ”, “لا تبدل لكلمات الله”, “لا يخلف الله الميعاد”, “ومن أحسن من الله صبغة”⁷⁶⁴ ifadeleri izlemiştir?!

Zemahşeri için Kur’an nazmındaki harfler de mana açısından büyük önem taşırlar. Aşağıdaki ayet-i kerimede, iman fiilinin iki farklı harf-i cerle kullanışı dikkatinden kaçmaz ve bunun gerekçesini açıklar. Aynı zamanda Kur’an’a bütüncül bir göz atarak diğer ayetlerle de kanaatini destekler. Ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır:

“وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ”

*“Onlardan bazıları Peygamberi incitmek için “O herkese kulak veren biridir” derler. De ki: “Evet öyledir, ama hep hakkınızdaki iyi sözlerle kulak veren biridir, Allah’a inanır, müminlerin sözlerini tasdik eder. İman edenleriniz için bir rahmettir...”*⁷⁶⁵

Zemahşeri, ilgili harf-i cerler hakkında şunları söylemektedir⁷⁶⁶:

⁷⁶¹ Muhammed Muhammed Ebu Musa, *age*, s.247.

⁷⁶² *Keşşâf*, IV, 485.

⁷⁶³ 27 Neml 88

⁷⁶⁴ *Keşşâf*, IV, 477.

Desen ki: İman fiili, “Allah” lafzı için “باء” harfî ile müteaadi kılınırken “müminler” kelimesi için neden “لام” harfî ile müteaaddi kılınmıştır? Sana şunu derim: Çünkü birincisinde küfre mukabil, Allah’ın tasdiki kastedilmiştir. Bu yüzden “باء” harfî ile tadiye edilmiştir. İkincisinde ise Hz.Peygamberin (a.s) müminleri dinleyip kendilerini tasdiklemesi söz konusudur. Çünkü müminler Hz. Peygamber (a.s) için sadık kimselerdir. Bu yüzden “لام” harfî ile tadiye edilmiştir. Şu ayet-i kerimelerde de aynı durumun olduğunu görmez misin? “وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ”⁷⁶⁵ “قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ”⁷⁶⁶ “فَمَا أَمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ”⁷⁶⁷ “كُنَّا صَادِقِينَ”⁷⁶⁸ “قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ”⁷⁶⁹ “أَذِنَ لَكُمْ”⁷⁷⁰

Müellifimiz bazen Kur’an’ın nazm ve tertibini farklı kurgularla kıyaslayarak Kur’an kelimelerinin ne kadar yerli yerinde ve uygun tarzda geldiğini ifade eder. Çünkü Kur’an’ın kelime ve cümleleri muciz bir kelimeler olarak en güzel tarzda gelmiştir. Örneğin Nuh Tufanı’nın başlangıcını tasvir eden bir ayet-i kerimede Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا” (Yeryüzünü göze göze sular halinde yarıdık.) Zemahşeri, ayetteki ifade biçimini “وفجرنا عيون الأرض” kurgusuyla kıyaslayarak ayetin daha belîğ bir ifade biçimine sahip olduğu söylemektedir.⁷⁷¹

Zemahşeri, siyak sibak ilişkisi bakımından ayette yer alan kelimelerin son derece yerinde olduğunu da vurgular. Örneğin inkârcı oğlunu gemiye almak isteyen Hz. Nuh’a (a.s) önce onun, ehlinden olmadığı söylenmiş sonra da yine bu oğul için “إنه عمل” (İne emel) denilmiştir.⁷⁷² Zemahşeri, bu ifade yerine niye “إنه عمل فاسد” (İne emel fâsîd) denilmediğini sorar ve ardından kurtulanların ancak salih halleri dolayısıyla kurtarıldığının bildirildiğini, siyaka uygunluk açısından ayetteki ifadenin daha yerinde olduğuna işaret eder.⁷⁷³

⁷⁶⁵ 9 Tevbe 61.

⁷⁶⁶ Keşşâf, III, 62.

⁷⁶⁷ 12 Yusuf 17.

⁷⁶⁸ 10 Yunus 83.

⁷⁶⁹ 26 Şuara 111.

⁷⁷⁰ 20 Taha 71.

⁷⁷¹ Keşşâf, III, 205.

⁷⁷² 11 Hud 46.

⁷⁷³ Keşşâf, III, 205.

Öte yandan Zemahşeri, ayetlerdeki veciz ifade tarzlarına dikkat çeker. Bu ifadeleri başka türlü anlatmak, sözü uzatmakla aynı anlama geleceğinden sözün vecazetten ileri gelen güzelliği kaybolur. Örneğin “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا”⁷⁷⁴ ayetinde “fi‘l” yerine “ityân” kelimesi getirilseydi cümle “فَإِنْ لَمْ تَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَلَنْ تَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ” şeklinde ifade edilmesi gerekirdi ki o zaman söz, gereksiz yere uzamış olurdu.⁷⁷⁵

Müellifimiz, zaman zaman ayetlerde geçen kelimelerin bir an için yokluğunu düşünür. Hemen ardından yaptığı açıklama ile söz konusu kelimelerin cümlede üstlendikleri rolünü belirlemektedir. Böylelikle Kur’an ayetlerinde lüzumsuz bir ziyade veya fazlalığın olmadığını göstermiş olmaktadır. Örneğin En’am suresinde “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ بِمَا يَغِيْرِ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ”⁷⁷⁶ buyrulmaktadır. Bu ayetin niçin “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَا طَائِرٍ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ” şeklinde ifade edilmediğini sorar? Ona göre ayette “فِي الْأَرْضِ” ve “يَغِيْرِ بِجَنَاحَيْهِ” kelimelerine yer verilmesi genelleme ve kapsayıcılığı artırmak içindir. Sanki şöyle denilmiş olur: “Yedi kat yerin hepsinde hiçbir canlı yok ki, göğün boşluğunda kanatlarıyla uçan tüm kuşlar içinde hiç biri yok ki, sizin gibi ümmet olmasın. Onların halleri kayıt altında olup hiçbir şeyleri ihmal edilmiş değildir.” Ayette ifadenin bu şekilde gelmesi Allah’ın (c.c) kudretinin büyüklüğünü, hükümlerinin genişliğini, türleri ve sınıfları farklı bu mahlûkatı idare ettiğini göstermektedir. O’nun gözetimi sadece mükellefler için değil onların dışındaki canlıları da kapsamaktadır.⁷⁷⁷

Zemahşeri, bir başka yerde, ona “şiiir” diye yapılan bühthanlar bağlamında Kur’an nazmını, şiiir ölçüleri ile kıyaslamaktadır. Elbette ki, ne Hz. Peygamber (a.s) şairdir. Ne de Kur’an şiiirdir. Zira Hz. Peygamber (a.s) o günkü şairlerin yalanlarına, abes sözlerine, hicivlerine, soya sopa dil uzatmalarına, aşk şiiirlerine, iki yüzlülüklerine, layık olmayını övmelerine hiçbir zaman iştirak etmemiştir.⁷⁷⁸ Bu sebeple Kur’an, şair sözü değildir. Yine hiçbir açıdan şiiir özelliğine de sahip değildir; şiiir, vezinli ve kafiyeyle olur. Kur’an’da ise şiiir ve kafiye yoktur. Ayrıca Kur’an’ın verdiği mesajlarla şairlerin şiiirlerinde gözettikleri manalar birbirinden farklıdır. Kur’an’ın sahip olduğu nazım ve

⁷⁷⁴ 2 Bakara 26.

⁷⁷⁵ Keşşâf, I, 223.

⁷⁷⁶ 6 En’am 38.

⁷⁷⁷ Keşşâf, II, 343.

⁷⁷⁸ Keşşâf, IV, 425.

üslupta bu farklılıklar görülmektedir.⁷⁷⁹ O halde Kur'an nazmı ile şiir arasında bir ilgi kurabilmek mümkün olmayıp bu meyandaki iddiaların herhangi bir mesnedi yoktur.

Zemahşeri'nin Kur'an nazmı konusundaki tavrı, Kur'an tercümesi ile namaz kılma meselesine de uzanır. Duhan suresinde geçen “طعام الأثيم” ifadesini “طعام اليثيم” şeklinde okuyan birini gören sahabe Ebu'd-Derdâ, ona ayeti “طعام الفاجر” şeklinde okumasını tavsiye etmiştir. Zemahşeri'nin belirttiğine göre bazıları, bu örnekten hareketle, manayı karşıladığı takdirde Kur'an'daki bir kelimenin başka bir kelime ile değiştirilebileceğine delil getirilmiştir. Ebu Hanife de yine buradan hareketle namazda kıraatin Farsça ile eda edilebileceğine cevaz vermiştir. Ancak müellifin belirttiğine göre bazıları, Ebu Hanife'nin bu cevazını mutlak bir cevaz olarak değil de şarta bağlı olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre Ebu Hanife, namazda Farsça kıraatı, Kur'an'ın orijinal lafızlarındaki manaları, eksiksiz ve tamı tamına karşılama şartına bağlamıştır. Ebu Hanife'nin böyle bir şart öne sürmesi, aslında Farsça kıraata “cevaz vermeyen bir cevaz” anlamına gelmektedir. Çünkü Arapça'da, özellikle de fesahatı, nazmı ve üslubu ile muciz olan Kur'an'da, Farsça ya da başka bir dille karşılanmayan incelikli manalar ve gayeler bulunmaktadır.⁷⁸⁰

Arapça'yı diğer dillerden üstün gördüğünü ve her şeyden önce Kur'an nazmını muciz addettiğini bildiğimiz müellifin, Farsça ya da başka bir dille kıraatı onaylamadığını anlamaktayız. Çünkü muciz bir kelamın aynı dilde benzeri getirilemiyorsa başka bir dile çeviri yoluyla getirilmesi hiç mümkün değildir. Şu halde Kur'an'ın başka bir dile çevrilmesiyle i'caz özelliği kaybolacağından yapılan tercüme Kur'an hükmünü yitirecektir. Böylece mezkûr cevazdan gerçekte tercüme ile namaz kılınamayacağı ortaya çıkar.

Zemahşeri'nin, Kur'an nazmını muciz olarak görüşünü ve bu minvalde tefsirinde çokca rastladığımız kılı kırk yaran bazı uygulamalarını gördükten sonra diğer bir i'caz yönüne geçiyoruz.

⁷⁷⁹ *Keşşâf*, V, 189.

⁷⁸⁰ *Keşşâf*, V, 476.

3.5.3.2. Gaybi Haberler Yönünden İ‘cazı

Yukarda temas ettiğimiz üzere Zemahşeri, gaybi haberleri de i‘caz vechi olarak değerlendirmektedir. Gayb “Zahiri ve bâtinî duyularımızın alanı dışında kalan, gözle görülemeyecek kadar gizli olan ve akıl yoluyla da idrak edilmeyen şeyler” olarak tarif edilmiştir.⁷⁸¹

Gaybın mazi, hal ve istikbale yönelik olabileceğinden bahisle Kur’an’ı Kerimdeki ‘gayb haberleri’ umumiyetle bu üç başlıkla ilişkilendirilmiştir. Ancak öncelikle burada bir noktaya işaret etmek istiyoruz. Kur’an i‘cazını, yalnızca fesahatta arayan bazı âlimler gaybi haberleri bir i‘caz vechi olarak saymamaktadırlar. Elbetteki bu kanaatleri Kur’an’da gaybi konulara yer verilmediğini düşüncelerinden ileri gelmemektedir. Onların itirazları daha ziyade meseleye yaklaşım tekniklerinden ve mantiki tutarlılık aramalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Fahreddin Razi, gaybi haberleri i‘caz vechi olarak değerlendirmenin geçersiz olduğunu söyleyerek şunları ilave eder: “*Çünkü tehatti, istisnasız bütün sureler için söz konusudur. Gayba dair haberler ise her surede yer almamaktadır...*”⁷⁸² Rağıp el-İsfehani de Razi ile aynı minvalde düşünür fakat gaybi haberlerin mucizevî yönünün Kur’an nazımından bağımsız düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Bu durumda onun için gaybi haberler müstakil olarak i‘caz özelliğine sahiptir.⁷⁸³ Şu halde, söz konusu âlimler Kur’an i‘cazının sınırlandırıldığını düşünerek gaybi haberleri i‘caz vechi olarak görmeme eğilimindedirler. Oysa söz konusu ayetlerin hem nazım hem de gaybi yönden muciz olduklarını düşünmek de mümkündür. Öte yandan başlangıçta i‘caz yönü fesahat ekseninde düşünülürken sonradan gaybi haberlerin de i‘caz alanına dâhil edilmesini i‘caz olgusunu evrensel zemine çekme çabalarıyla ilişkilendirenler de vardır. Çünkü Arapça’yı bilmeyen acem unsurlar arasında bu noktada bazı itirazlar gündeme getirilmiştir.⁷⁸⁴ Fakat acemler arasında Arapça’yı gayet iyi öğrenenlerin hatta Arap Dili üzerine nitelikli eserler verenlerin çıktığı düşünülürse Kur’an’ın Arapça oluşu, i‘cazın evrensel bir özellik taşımasında mutlak bir engel olarak görülmemelidir. Az sonra değineceğimiz üzere Kur’an lafzının Arapça bilmeyenler üzerinde dahi belli tesirler oluşturduğu tecrübe edilen hususlardandır. Kur’an’ın,

⁷⁸¹ İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: İFAV, 1996, s.64.

⁷⁸² Razi, *Nihâyetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ‘câz*, s.28.

⁷⁸³ Abdülkerim el-Hatip, *age*, s.356.

⁷⁸⁴ Cabiri, *age*, s.209.

dinleyici üzerindeki etkisi de nazımdan tamamen ayrı düşünülemez. Gaybi haberler konusu, İslam'ın gayr-ı arap coğrafyalara yayılması ile gündeme gelmiş olabilir. Ancak sebep ne olursa olsun Kur'an'da yer alan bu hususların beşer kudretini aşan yönlerinin olduğu ve dolayısıyla Kur'an'ın, Allah sözü olduğu bir gerçektir. İnsanlık, bilgi ve kültürünü geliştirdikçe belki daha başka i'caz vecihleri de ortaya koyacaktır. Zira, Kur'an denizine dalan her âlim, oradan bilgi, kabiliyet ve kapasitesine göre inciler çıkarmaktadır. Şu halde Arapların dışındaki ırkların ve milletlerin onun istisnasız tüm i'caz vecihlerini bilmesi ve hissetmesinin önünde bir engel yoktur. Mellifimiz Zemahşeri, bunun en açık örneğidir.

3.5.3.2.1. Maziye Dair Gaybi Haberler

Gerçekten Kur'an'ı Kerim'in önceki milletlerin kıssalarıyla ilgili olarak anlatımları, olay anına tanık olan birinin anlatımı gibi capcanlı ve etkileyicidir. Hiç şüphesiz Kur'an'daki bu müşahhas tasvirler, onun beşer ürünü olmadığını, ancak ilmi sonsuz yüce Allah'ın kelamı olduğunu göstermektedir.

Zemahşeri de Kur'an'ın geçmiş milletlere ait bazı hadiseleri naklini, maziye ait gaybi haberlerden saymakta ve bu bilgileri Kur'an'ın i'cazıyla ilişkilendirmektedir. Zira Hz. Peygamber (a.s) bu kıssaları birinden okuyup dinlememiştir. Mazinin karanlık sayfalarında kalmış olayları ve konuşmaları aktarmak ancak vahiy yoluyla olabilecek bir iştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de kıssalar anlatılırken konunun bu yönüne dikkat çekilmekte ve anlatılanların ilahi kaynaktan geldiğine vurgu yapılmaktadır. Örneğin Hz. Zekeriya, Hz.Yahya ve Hz. Meryem'den bahsedilen ayetlerin akabinde şöyle denilmektedir:

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَعَهُمْ آيَاتُهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

*"Bunlar, bizim sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindendir. İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kur'a çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar, bu yüzden çekişirken de yanlarında değildin."*⁷⁸⁵

Nuh (a.s) ve Yusuf (a.s) kıssaları bağlamında da söz konusu kıssaların Hz. Peygambere (a.s) vahiy yoluyla bildirildiği ve kendisinin bundan önce bu konularda bilgi sahibi

⁷⁸⁵ 3 Al-i İmran 44.

olmadığına dikkat çekilmektedir.⁷⁸⁶ Zemahşeri, benzeri diğer ayetlerin izahında maziye dair gaybi haberlerin ancak vahiy yoluyla edinilebileceğine vurgu yapmakta ve bunların Hz. Peygamber'in (a.s) sadakatının bir göstergesi olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁷

Yine Taha suresinde “كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ”⁷⁸⁸ şeklindeki bir ayetin yorumunda Zemahşeri, Kur'an ayetleri içinde geçmiş milletlere ait kıssaların anlatılmasıyla Hz. Peygamberin (a.s) nübüvvetine dair delillerin çoğaltıldığını, mucizelerine birer ziyade yapıldığını ifade etmektedir.⁷⁸⁹

3.5.3.2.2. İstikbale Dair Gaybi Beyanlar

Mazinin bilinmeyen evreleri ne kadar gayb alanına giriyorsa aynı şekilde gelecekte meydana gelecek olaylar da beşer için gaybi konular arasında yer almaktadır. Allah'tan başka hiçbir varlığın gelecekte meydana gelecek olayları bilmesi mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'de, müşriklere yapılan vaidler ve müminlere verilen vaadler gibi bir kısmı “yakın gelecek”e ait gaybi haberler vardır. Bunların bazıları Hz. Peygamber (a.s) ve sahabe döneminde gerçekleşmiştir. Yine kıyamet alametleri, kıyamet saati ve ahiret ahvali gibi “uzak gelecek”le ilgili anlatımlar da vardır. Bunların hepsi geleceğe ait gaybi haberlerdendir. Değil sıradan bir beşerin, yeryüzündeki hiç kimsenin geleceğe dair isabetli sözler sarfetmesi mümkün değildir. Yine bir insanın hiç görmediği, tecrübe etmediği bir ortamı kendi kendine bu kadar etkili ve vukufiyetli bir şekilde anlatması da mümkün değildir. Bu yüzden, bazıları vuku bulmuş istikbale dair haberlerin Kur'an'da yer alması, onun Allah katından olduğunun bir delilidir. İşte müellifimiz Zemahşeri de geleceğe dönük haberleri, gaybi haberler arasında görür ve i'caz yönlerinden addeder. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) zamanında iki büyük devlet olan ehl-i kitap Bizans'la, Mecusî olan İranlılar savaşa girmiş ve Bizans bu savaşta ağır bir yenilgi almıştı. Bizans'ın bu mağlubiyeti Mekke'ye ulaşınca Mecusileri kendilerine yakın gören Mekke müşrikleri sevinerek Müslümanlara: “Sizler Ehl-i Kitapsınız. Hristiyanlar da ehl-i kitaptır. Biz ve Farşlılar ise ümmiyiz. Farşlı kardeşlerimiz, Rum kardeşlerinize galip

⁷⁸⁶ 12 Yusuf 102; 18 Kehf 26.

⁷⁸⁷ Bkz. *Keşşâf*, III, 206, 257, 327; V, 544.

⁷⁸⁸ 20 Taha 99.

⁷⁸⁹ *Keşşâf*, IV, 107.

gelmişlerdir. İşte sizler de bizlerle savaşıp olursanız, biz size galip geliriz.”⁷⁹⁰
demişlerdi. Bunun üzerine şu ayet-i kerime nazil olmuştu:

الْم ، غَلِبَتِ الرُّومُ ، فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ، فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ
بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ، بَنَصْرَ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

“Elif. Lâm. Mim. Rumlar yenildi. Ama onlar, bu yenilgilerinden sonra, yakın bir yerde
galib geleceklerdir. Bir kaç yıl içinde; önünde de sonunda da emir Allah'ındır ve o gün
müminler Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir.”⁷⁹¹

Ayet-i kerime, açıkça Bizanslılar'ın, bu mağlubiyetin ardından birkaç yıl içinde galip
geleceğini ve müminlerin de buna sevineceğini ifade etmektedir. Zemahşeri, bu ayet-i
kerimenin sebebi nüzulüne yer verdikten sonra şöyle demektedir:

Bu ayet, nübüvvetin sıhhatini ve Kur'an'ın Allah katından olduğunu gösteren delil
niteliğindeki mucizelerdendir. Çünkü bu haber, Allah'tan başka kimsenin
bilemeyeceği gaybi bir bilgidir.⁷⁹²

Yine Hac suresinde Allah (c.c), zulme uğrayanlara cihad izni vermiş ardından da onlara
ilahi yardım teahhüdünde bulunmuştur.⁷⁹³ Zemahşeri'ye göre bu ayet-i kerime, ilahi
ilimden kaynaklanan gaybi bir bilgi olup, muhacirler için tecelli etmiştir.⁷⁹⁴

Haşr suresinde ise münafıkların, Müslümanlara karşı ehl-i kitaba destek verecekleri ve
bunu güçlü sözlerle teyit ettikleri belirtilmektedir. Ancak Allah (c.c) aynı ayetlerde
onların yalan söyledikleri münafıkların hiçbir surette onlara yardımcı olmayacakları

⁷⁹⁰ Vâhıdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, Necati Tetik & Necdî Çağır (çev), Erzurum: İhtar Yayıncılık, t.y, s.389.

⁷⁹¹ 30 Rum, 1-5.

⁷⁹² Zemahşeri, *age*, IV, 564. Elmalılı Hamdi Yazır da Bizans'ın tekrar galibiyet elde etmesinin üç yıl gibi
süren uzun süreli savaşlarla gerçekleştiğini ifade ettikten sonra ayetin i'cazıyla ilgili şu güzel yorumu
yapmaktadır. “Böylece tam dokuz yıl ve üç yıl sonunda kesin üstünlük tamam olarak "Birkaç yıl içinde
galib gelecekler." haberi her yönüyle gerçekleşmiştir. Şu halde bundan "dokuz yıl" önce, yani hicretten
yedi yıl önce, peygamberliğin yedinci yılı Kur'an'ın, bu haberi verirken açıkça dokuz yıl demeyip "Birkaç
yıl" diye bir çeşit kapalılıkla ifade etmesinde de olaya uygunluk bakımından derin, kapsamlı bir belağat
ve geniş bir anlam vardır. Çünkü "bid'ı sinîn" (birkaç yıl) demekle hem galibiyet süresi olan üç yıla, hem
yenilgi sonundan "Bedir"e rastlayan ilk galibiyete kadar olan yedi yıla, hem de kesin galibiyet süresi olan
dokuz yıla uygun düşebilecek bir işaret vermiş bulunuyor ki, bunlardan birisi açıkça ifade edilseydi olayın
bütün safhaları gösterilmiş olmaz ve dolayısıyla bu kapsamlı icaz tarzı bulunmazdı...” Yazır, *Hak Dini*
Kur'an Dili, VI, 3796.

⁷⁹³ 22 Hac 39-40

yanlarında savaşmayacakları, şayet yardımcı olsalar bile yarı yoldan dönüp gideceklerini bildirmektedir.⁷⁹⁵ Medinede yaşanan olaylar, bu ilahi beyanlarla uyum gösterdiği için Zemahşeri, bu durumun nübevvetin sıhhatinin bir delili olduğunu söylemektedir. Çünkü ayet-i kerime gayba dönük bir bildirimde bulunmaktadır.⁷⁹⁶

Öte yandan Allah (c.c), Hz. Peygamber (a.s) eliyle gönderdiği İslam dininin diğer bütün dinlere üstün geleceğini belirtmektedir.⁷⁹⁷ Zemahşeri, bu dinlerin, İslam’a muhalif bütün dinler olduğunu beyan ettikten sonra “*Ömrüme yemin olsun ki, öyle de yapmıştır. Bütün dinler, İslam karşısında mağlup olmuştur.*” demektedir.⁷⁹⁸ Hulefa-i raşidin döneminden itibaren yaşanan hızlı gelişmeleri ve fetih hareketlerini dikkate alırsak, ayetteki tebşiratın vuku bulduğu görülmektedir. Ancak Müslümanların bu tebşirata nail olabilmeleri için Allah’ın dinine samimiyetle bağlanmış olmaları ve ilahi beyanların kendilerine yüklediği sorumlukları yerine getirmeleri de elzemdir. Zira bugün yaşananlar, İslam âleminin özellikle Hristiyan ve Yahudi dünyası karşısında eski gücünden yoksun olduğunu göstermektedir. İslam âlimleri ve düşünürleri, son iki yüz yıldır bunun sebep ve çözüm yolları üzerine oldukça zihni mesai harcamaktadırlar. Bozulmamış ilahi bir kitaba sahip olması, insanlığın terakkisi için en güzel ilkeleri barındırması ve dengeli dünya görüşü ile İslam dininin diğer dinlerden üstün ve de ayrıcalıklı olduğu açıktır. Devir ve dönemleri insanlar arasında elden ele değiştiren ilahi kanun icabı,⁷⁹⁹ umarız ki Müslümanlar, dünya milletleri arasında yeniden yükselişe geçerler. Çünkü Allah (c.c), kendisine yardım edenlere yardım eder.⁸⁰⁰

Yine tehaddi ayetlerinden birinde müşrikler, Kur’an surelerinden bir benzerini getirmeye davet edilmiş ancak tekitli ifadeyle bunu asla yapamayacakları bildirilmiştir.⁸⁰¹ Zemahşeri, bu beyanın geleceğe dönük bir haber olduğunun altını çizer ve onu Kur’an mucizesi diye niteler. Çünkü der Zemahşeri, Kur’an’a biraz olsun muarazada bulunabilselerdi insanların bunu aralarında nakletmeleri kaçınılmaz olurdu.

⁷⁹⁴ *Keşşâf*, IV, 199.

⁷⁹⁵ 59 Haşr 12.

⁷⁹⁶ *Keşşâf*, VI, 82.

⁷⁹⁷ 61 Saf 9.

⁷⁹⁸ *Keşşâf*, VI, 106. Mekke’nin fethi bağlamında benzeri bir yorum için ayrıca bkz. *Keşşâf*, V, 550.

⁷⁹⁹ 3 Al-i İmran 140.

⁸⁰⁰ 3 Al-i İmran 160; 47 Muhammed 7.

⁸⁰¹ 2 Bakara 24.

Zira bu tür bir şeyin özellikle Kur'an'a ta'n edenlerin çokca bulunduğu ortamlarda gizli saklı kalması adeten mümkün değildir. Böyle bir bilgi nakledilmediğine göre Kur'an mucizedir.⁸⁰² Zemahşeri, geçmişte Kur'an'a nazire yapmaya çalışan yalancı peygamberler zuhur ettiğine değinmez. Ancak onların ayet diye uydurdukları ifadelerin Kur'an'la boy ölçüşemeyecek teşebbüslerden öteye geçemediğini ifade edelim.

Bu konuyu son bir örnekle bitirelim. Bakara suresinde Yahudilere hitaben “*De ki, Eğer ahiret yurdu ve saadeti, Allah katında başkalarına değil de yalnız size mahsus ise ve eğer doğru sözlü iseniz, ölümü dilesenize! Bunu, önceden işlediklerinden ötürü, asla dilemeyeceklerdir. Allah zalimleri bilir.*”⁸⁰³ Zemahşeri, ölümü asla temenni edemeyeceklerini bildiren bu ayet-i kerimenin gaybtan haber vermesi nedeniyle Kur'an mucizelerinden olduğunu ifade eder ve şunları söyler:

Desen ki: Yahudilerin ölümü temenni edemediklerini nerden biliyorsun?” Şunu derim: Eğer temenni etselerdi diğer olayların aktarıldığı gibi bu da insanlar arasında nakledilirdi. Ayrıca ehl-i kitaptan olanlarla Kur'an'a dil uzatan diğer bir sürü kimse içinde de bunu nakledenler olurdu. Ancak onlardan hiç biri bunu nakletmedi. Desen ki: “Temenni, kalbî fiillerdendir. Bu nedenle kimsenin bilemeyeceği bir sırdır. Sen, onların bunu temenni etmediğini nerden biliyorsun? Sana şunu derim: Temenni, kalbi fiillerden değildir. O insanın diliyle ifade ettiği bir sözdür. Nitekim “Keşke benim için şu olsa” dersin. Kişi bunu dediğinde onun için “temennide bulundu” derler. Ayrıca temenninin vicdan ve kalplere dönük olması imkânsızdır. Eğer temenni kalplere mahsus olsaydı, onlar temennide bulunurlar ve “Ölümü kalplerimizde temenni ettik.” derlerdi. Oysa onların bunu söyledikleri de nakledilmemiştir...⁸⁰⁴

3.5.3.3. Nazım Yönünden İ'cazı Destekleyici Unsurlar

İ'caz yönlerinin bilgi ve kültür durumuna göre ya da yaklaşım tarzına göre farklı açılardan ele alınabileceğine işaret etmiştik. Biz, Keşşâf müellifinin icaz vecihlerinin tali unsurları mesabesindeki bazı konuları da Kur'an'ın mucize oluşu ile

⁸⁰² Keşşâf, I, 224.

⁸⁰³ 2 Bakara 94-95.

⁸⁰⁴ Keşşâf, I, 299. Zemahşeri'nin, istikbale dair ilahi beyanları Kur'an i'cazı ile ilişkilendirdiği diğer bazı yorumları için bkz. Keşşâf, III, 418; V, 662.

irtibatlandırıldığını görmekteyiz. Aslında bunlar, nazım konusundan büsbütün uzak özellikler arzetmemektedir. Bu yüzden ilgili iki noktayı destekleyici unsurlar olarak nitelemeyi uygun bulduk.

3.5.3.3.1. Hz. Peygamberin (a.s) Ümmi Oluşu

Bilindiği üzere Hz. Peygamber (a.s) peygamber olmadan önce okuma yazma bilmiyordu. Kur'an-ı Kerim de O'nun (a.s) bu özelliğine zaman zaman işaret etmektedir.⁸⁰⁵ Kur'an gibi benzersiz bir kelamın okuma yazma bilmeyen birinden sâdır olması, Kur'an'ın Allah katından olduğunu destekleyen bir unsurdur. Çünkü en belîğ hatipler tarafından Kur'an ayarında bir söz getirilemiyorsa, mantiken o sözün okuma-yazma eğitimi almamış biri tarafından üretilmesi mümkün olmaz. Zemahşeri, müstakil bir i'caz vechi olarak saymasa da Hz. Peygamberin (a.s) ümmi oluşu ile Kur'an'ın muciz bir kelam oluşu arasında sıkı bir irtibat kurmaktadır. Örneğin Yunus suresinde geçen *“De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?”*⁸⁰⁶ ayetinin tefsirinde konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Yani Kur'an'ın tilaveti, eşsiz ve harikulade bir tarzda vukuu, ancak Allah'ın dilemesine bağlıdır. Şöyle ki: Kur'an, öğrenim görmemiş, ders dinlememiş, ömründe bir saat olsun bilginleri görmemiş ümmi bir kimseden sâdır olmuştur. Aynı şekilde O, bilginlerin olduğu bir şehirde yetişmedi ki onlardan fasih bir kitap okusun da diğer bütün fasih sözleri geride bıraksın! Ya da usul ve fûru ilimleri ile donansın da tüm mensur – manzum sözlerin üzerine çıkmış olsun! Yahut da geçmişin ve geleceğin haberlerini edinsin de Allah'dan başka kimsenin bilmediği gaybi konular hakkında konuşmuş olsun! Aranızda tam kırk sene kaldı. O'nun tüm halini iyi biliyorsunuz. Size karşı hiçbir gizlisi saklısı yok. Söyledikleri ile ilgili ondan daha önce tek bir harf bile duymadınız. O'na, Kur'an'ı en yakınlarından biri de öğretmedi...⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ 7 Araf 157, 158; 29 Ankebut 48.

⁸⁰⁶ *Keşşâf*, III, 122.

⁸⁰⁷ *Keşşâf*, III, 122.

Görüldüğü üzere Zemahşeri, bu yorumunda önce Kur'an'ın muciz ve de eşsiz bir kitap olduğunu belirtmekte ve hemen ardından da bunu Hz. Peygamber'in (a.s) ümmi oluşu ile ilişkilendirmektedir.

Yine tehdidi ayetleri bağlamında “فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ”⁸⁰⁸ ifadesindeki “ه” zamirinin Hz. Peygambere de raci olabileceğine işaret etmektedir. Kendi tercihi böyle olmasa da mananın o zaman şu şekilde olacağını söyler: “Haydi, onun gibi Arap bir beşerden veya hiçbir kitap okumamış ve âlimlerden ders almamış birinden bir sure getirin.”⁸⁰⁹

Zemahşeri, kıssalar bağlamında da Hz. Peygamberin (a.s) ümmiliğine atıf yapar. Çünkü ümmi bir insanın geçmişin haberlerine dair söz söylemesi, öğrenim görmüş birisine göre hiç mümkün değildir. Hz. Peygambere (a.s) maziye dair ‘tanık’ olmadığı olayların bildirildiğini vurgulayan bir ayette şu yorumları yapar:

Hz. Peygamber'in (s.a.v) olaya tanık olmadığına zaten hiç şüphe yokken, niçin ayette şahadet olumsuzlandı da, bu bilgileri kıssacılardan dinlemediği belirtilmedi?” Çünkü Hz. Peygamberin bunları birinden dinlemediği veya okumadığı zaten onlarca kesin olarak bilinmekteydi. Geriye ise olaya tanıklığından başka bir şey kalmadı. Ki bu da son derece uzak ve muhal bir durumdur. Böylece Hz. Peygamberin birinden okuyup dinlemediğini bilmelerine ilave olarak inkârcıların iddiaları alay yoluyla çürütülmüştür.⁸¹⁰

Bütün bu izahlardan sonra Zemahşeri'nin Hz. Peygamberin ümmi oluşunu i'cazla ilişkilendirdiğini, zira Kur'an gibi eşsiz bir nazmın ümmi birinden sadır olmasının mümkün görülemeyeceğini sıklıkla vurguladığını belirtelim.

Yeri gelmişken burada bir noktanın da altını çizmek isteriz. Çağdaş bazı müellifler Hz. Peygamberin (a.s) okuma yazma bilmediğinin doğru olmadığını, bu tür algılamaların bir Kur'an kavramı olan “ümmi” kelimesine yanlış anlam verilmesinden kaynaklandığını dile getirmektedirler. Örneğin “Ümmilik mucize alameti değildir.” diyen Cabiri,

⁸⁰⁸ 2 Bakara 23.

⁸⁰⁹ Keşşâf, I, 220.

⁸¹⁰ Keşşâf, I, 557.

kavramın mana olarak “ehl-i kitabın” karşısında durduğunu yani kendisine ilahi kitap gönderilmemiş olan Arap/lar anlamına geldiğini belirtir. İfade ettiğine göre Hz. Peygamberin okuma yazmasına ilişkin Kur’an’da yer alan tüm ayetler, doğrudan eğitim öğretimle ilgili olmayıp Tevrat ya da İncil’i okumamakla alakalıdır. Yine ona göre “ümme” kelimesi üzerinde süregelen diğer bir yanlış, aslen ümmet kelimesinden türeyen bu kelimenin ana anlamına gelen “üm” kelimesinden türetilmesidir. Cabiri’ye göre kavramı ilk defa böyle yanlış bir etimolojiye dayandıran Zeccac (v.310) olmuştur. Sonrakiler de hep bu yanlış tekrarlamışlardır. Ondan önce dilde daha büyük bir otorite olan Ferra’nın (v.207) kavramı, kutsal kitap sahibi olmayan Araplar şeklinde, doğru anladığını ifade eder. Buna göre “ümme” kavramı, ümmet kavramı ile ilişkili olup “kendisine kutsal kitap verilmemiş toplumlar” anlamına gelmektedir. Ancak “ezbere tutsak zihinler” Hz. Peygamberin (a.s) okuma yazma bilmediğini ortaya koymak ve Kur’an’ın mucize olduğunu ispatlamak için kavramı “üm” kelimesi ile ilişkilendirmişlerdir. Böylece onlar “ümme” denilince anadan doğduğu gibi kalan kişi/leri anlamışlardır.⁸¹¹

Cabiri’nin, bütün sorumluluğu Zeccac’a yıktığı anlaşılıyor. Ancak, müellifin, Zeccac’dan önce “ümme” kavramının okuma yazma ile ilgili bir içeriğe sahip olmadığı iddiası eleştiriye açıktır. Nitekim “*Mecâzu’l-Kur’an*” sahibi Ebu Ubeyde’nin (v.209/824) mezkûr eserinde “ümme” kavramı için “ellezine la yektubun” notunu düştüğünü ilave edelim.⁸¹² Öte yandan “ümme” kavramının, “üm” kavramıyla değil de “ümmet” kavramı ile ilişkili olduğunu ortaya koymak söz konusu kanaata ulaşmak için yeterli görünmemektedir. Zeccac sonrası dönemde, Arap Dilinin otoritelerinden biri olarak Zemahşeri, kavram için şu açıklamayı yapmaktadır: “*Ümmî kelimesi, ‘Arap ümmeti’ne nispetlidir. Çünkü Araplar, diğer milletler (ümme) içinde okumayan ve yazmayan bir toplumdur.*”⁸¹³ Gördüğümüz gibi Zeccac’dan yaklaşık iki yüz yıl sonra vefat etmiş olan Zemahşeri, kavramı “üm” kelimesi ile ilişkilendirmemektedir. Ona göre kavram, “ümmet” kelimesinden ism-i mensup bir kelimedir. Ancak, Zemahşeri, Arapları ehl-i kitap da dâhil olmak üzere diğer milletlerle kıyaslamakta ve onlardan farkını okuma yazma bilmemeleriyle ortaya koymaktadır.

⁸¹¹ Cabiri, *age*, ss.106-113.

⁸¹² Ebu Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an*, (thk. Fuat Sezgin), Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1954, I, s.258.

⁸¹³ *Keşşâf*, VI,110.

Öte yandan “ümmi” kelimesinin ehl-i kitabın karşısına tekabül eden bir anlamdan bütünüyle uzak olduğunu da söyleyemeyiz. Nitekim Zemahşeri, kavramın geçtiği bazı yerlerde bağlama uygun olarak “ümmiyyûn” kelimesine ‘kitap verilmeyen toplum’ manasını da vermiştir.⁸¹⁴ Ancak müellif, bütün bunlardan yola çıkarak Hz. Peygamberin (a.s) okuma yazma bildiğini ileri sürmemiştir. Onun düşüncesinde “ümmi” kelimesinin, Arap toplumunu ifade ettiği, gerek “kitap verilmeyen toplum” ve gerekse “okuma yazma bilmeyen” olmak üzere her iki muhtevaya da sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ümmi Araplar, okuma yazma bilmedikleri için ehl-i kitap kültürüne de vakıf olamamışlardır.⁸¹⁵

Bir kutsal kitaba sahip olmanın, bağlılarının eğitim ve kültür durumunun gelişmesine önemli katkılar sağladığını unutmamak gerekir. Bu nedenle İslam’ın zuhuruna dek Yahudi toplumunun uzun bir kitabi geçmişe sahip olduğu ve tarihsel süreç içinde kutsal kitapları Tevrat ekseninde yazılı bir kültür oluşturdıkları bir gerçektir. Çünkü Tevrat’ı ve yorumlarını anlamak isteyen bir Yahudi’nin okuma yazma bilmesi bir zarurettir. Dolayısıyla, ehl-i kitap olmak, yalın olarak “kitap verilen toplum” anlamıyla karşılanamaz. Bu vasfın kendilerine bahsettiği kültürel seviyeyi de işaret eder. Vakıa “Arap ümmeti/toplumu” “ilahi kitap”tan daha önce yoksun olduğu için aynı zamanda eğitim-öğretim faaliyetlerinden de uzak kalmışlardır. Bu manada “ümmilik” onların genel vasfı olmuştur. Kur’an’ın nazil olması ile beraber Müslüman Araplar’ın ve acemlerin eğitim ve öğretimde çok hızlı bir ivme katettiği de ortadadır. Eğer Kur’an olmasaydı, müslümanların dünya kütüphanelerini dolduranengin kültür mirasını oluşturmaları mümkün olmazdı. Şu halde “ümmi” kavramını ön yargılarla ve belki bazı kaygılarla tahdit etmemizin gereği yoktur. Bazı araştırmacıların, bugünün dünyasında Hz. Peygambere (a.s) okuma yazma bilmemeyi yakıştıramadıkları için O’nun okuma yazma bildiğini ispatlama gayretine girdiklerini düşünmekteyiz.

Bütün bunlar bir tarafa şu ayet-i kerimeyi dikkatlice okumak gerektiği kanaatindeyiz:

⁸¹⁴ *Keşşâf*, I, 539, 571.

⁸¹⁵ *Keşşâf*, I, 288.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ، بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَحْجِدُ
”بَيِّنَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ“⁸¹⁶

Zemahşeri, bu ayet üzerine şu önemli tahlilleri yapmaktadır:

Sen ümmisin. Hiç kimse sana bir kitap okumayı ya da yazı yazmayı öğretmedi. Eğer buna dair en ufak bir şey olsaydı ehli kitaptan batıla dalanlar (mubtılûn) şüpheye düşerlerdi. Derlerdi ki: Kitaplarımızda geleceği bildirilen peygamber, okuma yazma bilmeyen ümmi bir peygamberdir. Aynı şekilde Mekke müşrikleri de şüpheye düşer ve “Belki de o, Kur’an’ı birinden öğrendi ya da kendi eliyle yazdı.” derlerdi. Şayet desen ki: “Allah (c.c) şüpheye düşecek olanlara niçin “mubtılûn” demiştir? Eğer, Hz. Peygamber (a.s) ümmi olmasaydı ve ardından Yahudiler “Kitaplarımızda vasfı belirtilen peygamber gibi değil” deselerdi doğru ve gerçekçi mi olurlardı? Aynı şekilde Mekke halkı da “Belki birinden öğrendi ya da kendisi yazdı. O, okuryazar bir adam” iddialarında haklı mı olurlardı?” Sana şunu derim: Allah onları “mubtılûn” diye adlandırmıştır. Çünkü onlar, şüpheden ırak bir şekilde ümmi olduğu halde, Hz. Peygamberi (a.s) inkâr ettiler. Allah (c.c), onları böyle vasfetmekle sanki şöyle demiştir: “İşte O’nu inkâr ederek batıla dalan bu kimseler (mubtılûn), şayet ümmi olmasaydı çok daha fazla şüphe içinde olurlardı. Okuryazar olmayınca şüphelenmeleri için hiçbir sebep yoktur.” Başka bir husus da şudur; diğer peygamberler, ümmi değildiler. Allah’tan gelen ayetleri tasdikledikleri için onlara ve getirdiklerine iman etmek farz olmuştur. Hz. Peygamber’in okuryazarlığını geç, onlara ne oluyor ki, Musa’ya ve İsa’ya iman ettikleri vechile O’na da iman etmiyorlar? Üstelik, Tevrat ve İncil mucize değilken, Kur’an mucizedir. O zaman ümmi olduğu halde Hz. Peygambere (a.s) iman etmediklerinden onlar batıla dalanların ta kendisidir. Yine farz-ı muhal ümmi olmadığı halde iman etmeseler de onlar batıla dalan kimselerdir. Desen ki: “بَيِّنَاتِكُمْ” kaydının anlamca faydası nedir? “Sağ el”, yazı yazarken kullanılan uzuvdur. Böylelikle, onun nübüvveten önce yazı yazmadığı daha güçlü tasvir edilmiştir. Nitekim bu manayı ispat sadedinde “Emiri bu kitabı eliyle yazarken gördüm.” dersin. Böyle ifade etmen, onun o kitabı yazdığına dair ispatını daha da güçlendirir...⁸¹⁷

⁸¹⁶ 29 Ankebut 48.

⁸¹⁷ Keşşâf, IV, 554.

Bütün bu izahlardan sonra Zemahşeri'nin bir dilci olarak yaptığı tespitlere katıldığımızı söyleyebiliriz. Hz. Peygamber (a.s) ve içinde bulunduğu toplum, daha önce ilahi bir kitaba muhatap olmamıştı. Buna bağlı olarak da ehl-i kitap olan Yahudiler gibi kitabi bir kültür oluşturmamışlar, okuma yazmadan uzak kalmışlardı. İşte bu hususiyet, onları yanı başlarında yaşayan toplumlardan ayırmış ve kendilerine “ümmi” vasfı kazandırmıştı. Nitekim inkârcılar, Hz. Peygambere ve Kur'an'a pek çok yakıştırma ve bühtanlarda bulundular. O'na Kur'an'ı “yazdırdı”⁸¹⁸ dediler ama “kendisi yazdı” diyemediler. Nitekim müellifimiz Zemahşeri de bu noktaya değinerek Hz. Peygamberin (a.s) “ümmi” olması hasebiyle yazdırdı iddiasında bulunduklarına işaret etmektedir.⁸¹⁹ Yukarıdaki ayette geçen “من كتاب” ifadesinin nekra olarak gelişi dikkate değerdir. Böylelikle buradaki “kitap” kavramı, Tevrat ve İncil'i de kapsayacak şekilde her türlü kitabı içine almaktadır.⁸²⁰ Bu yüzden kanaatimiz, Hz. Peygamberin (a.s) nübüvvetten önce “ümmi” olduğu yani hem ehl-i kitap kültüründen uzak durduğu hem de okuma yazma bilmediği doğrutusundadır. Hz. Peygamberin (a.s) bu anlamda “ümmi” oluşu, O'nun şanını küçültmez. Çünkü onun muallimi, her şeyi bilen Allah'tır. Kur'an nazmı, muciz bir kelamsa –ki öyledir- Kur'an gibi eşsiz bir kelamın “ümmi” birine nazil olması icazı güçlendiren unsurlardandır. Şu halde O'nun (a.s) ümmiliği ile Kur'an'ın mucize oluşu arasında yakın bir ilişki olmalıdır.

3.5.3.3.2. Kur'an Nazmının Dinleyici Üzerindeki Etkisi

Kur'an-ı Kerim'in nazmında dinleyici için etkileyici bir yönün olduğu muhakkaktır. Birçok ayet-i kerimede Kur'an'ın söz konusu etkileyciliğine işaret eden beyanlar vardır.⁸²¹ İlk i'cazu'l-Kur'an müelliflerinden Hattabi, Kur'an'ın dinleyen üzerindeki tesirini bir i'caz yönü olarak zikreder. Allah Resulünün nice düşmanı, Allah kelamını dinlediğinde Müslüman olmuştur.⁸²² Zemahşeri de değişik ayet-i kerimeler vesilesiyle Kur'an'ın bu yönüne işaret eder. Örneğin Necaşi, ilk muhacirlerden Kur'an ayetlerini dinlediğinde ağlamıştır. Aynı şekilde onun Hz. Peygambere (a.s) gönderdiği elçiler de Yasin suresini dinlediklerinde ağlamışlardır.⁸²³ Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinden

⁸¹⁸ 25 Furkan 5.

⁸¹⁹ *Keşşâf*, IV, 332.

⁸²⁰ Ebu Ubeyde, *age*, s.116.

⁸²¹ 6 Enfal 3; 5 Maide 83; 72 Cin 1.

⁸²² Abdülkerim el-Hatip, *age*, s.193.

⁸²³ *Keşşâf*, II, 281.

Velid b. Muğîre’de Kur’an’ı dinlediğinde önce etkilenmiş sonra da “sihir” diyerek yoluna devam etmiştir.⁸²⁴ Aslında müşriklerin, Kur’an’a “sihir” demelerinde bile onun nazmında etkileyici bir özellik bulduklarını göstermektedir. Bu sebeple Kur’an ayetleri okunduğunda duygulananlar, gözyaşı dökenler, secdeye kapananlar Kur’an’da övgüyle anlatılmaktadır. Müellifimiz Zemahşeri, kalplerin Allah’ı anmakla huzur bulacağını ifade eden ayet-i kerimenin⁸²⁵ tefsirinde şunları söylemektedir:

تطمئن بذكر دلائله الدالة على وحدانيته ، أو تطمئن بالقرآن لأنه معجزة بينة تسكن القلوب وتثبت اليقين فيها

Kalpler Allah’ın birliği gösteren delilleri anmakla huzur bulur. Ya da Kur’anla yatıştır. Çünkü Kur’an kalpleri teskin eden ve yakın imanı sabit kılan bir mucizedir.⁸²⁶

Görüldüğü üzere Zemahşeri, Kur’an’ın kalplerdeki etkisini Kur’an’ın mucize oluşu ile ilişkilendirmektedir.

3.5.4. İ‘cazın Miktarı

İcaz bahsinde gündeme getirilen diğer bir husus ise i‘caz olgusunun Kur’an’ın ne kadarı için geçerli olduğuna dairdir. Tehaddi ayetlerine bakılırsa buradaki ölçü, en az bir Kur’an suresi kadardır. Buradan yola çıkılarak Kur’an’ın en kısa suresi olan Kevser suresi, i‘cazda asgari miktar olarak belirlenmiştir. Bununla beraber mutezilenin Kur’an’ın tümünü muciz gördüğü belirtilmektedir. Zira onlara göre mucizliğin ölçüsü, bir sureden az da olsa Kur’aniyete delalet eden her ayettir.⁸²⁷ Yani i‘cazın ölçüsü, Kur’an’ın tamamıdır. Zemahşeri’nin i‘caz miktarına ilişkin özel bir fasıl ayırmadığını söyleyebiliriz. Ancak biz onun tefsirindeki bazı dolaylı ibare ve yaklaşımlarından hareketle kanaatimizi belirtmek istiyoruz.

Tefsir mukaddimesinde şöyle demektedir:

Allah (c.c), Kur’an’la, muarazaya davet edilen halis Arapların sesini kesti.
Kur’an’a meydan okuyacak gür sesli hatipleri sus pus etti. Bu yüzden onların en

⁸²⁴ *Keşşâf*, VI, 256.

⁸²⁵ 13 Rad 28.

⁸²⁶ *Keşşâf*, III, 351.

⁸²⁷ Zerkani, *age*, s.575; Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İ‘câzi’l-Kur’an*, Riyad: Dâru’l-Kalem, 1996, s.39; İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur’an*, s.440.

fasihlerinden biri ortaya çıkıp da Kur'an'a denk bir söz getirmeye teşebbüs edemedi. Yine en beliğ konuşanları, Kur'an'ın en kısa suresi kadarını getirmeye kalkışamadı. Oysaki onların sayısı, çöldeki çakıl taşları ve kum tanelerinden daha çoktu.⁸²⁸

Müellif, bu satırlarda Arap hatiplerin Kur'an'ın “en kısa” suresini getirmeye teşebbüs edemediğini belirtmektedir. Acaba bu ifadelerinden onun i'cazın ölçüsünü “en kısa bir sure” olarak değerlendirdiği şeklinde anlaşılabilir mi? Yoksa mutezili bir müfessir olarak, yalnızca bir durum tespiti mi yapmaktadır? Zemahşeri'nin Kevser suresinin i'cazına eğilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü tehdidi ayetleri içinde “benzeri bir sure” getirin denilmektedir. Kur'an'ın en kısa suresi Kevser suresi olduğuna göre Zemahşeri'nin bir başka kısa sureyi değil de özellikle Kevser suresini ele alması dikkate değer bir husustur.

Kevser suresinin i'cazına dair yazdığı risalenin sonlarında şunları söylemektedir:

Allah'ı tenzih ederim ki, sadece bu sureyi indirseydi, ondan önce ve sonra başka bir sure indirmeseydi, bu önünde boyun eğilmesi gereken bir mucize olarak yeterdi. Yedi uzun sure (seb-ı tıvâl) ve ardından gelen mufassal surelerdeki mucizeleri sen bir düşün ki nasıldır! Bu sureler içinde nice mucizeler yer almaktadır. Her üç ayette, diller onları ifadeden aciz olduğunu ikrar eder... İnsan ve cin taifesi (sekalan) eğer benzeri bir sure ya da aynı düzeyde üç ayet inşa etmeye teşebbüs edecek olsalar bunu gerçekleştirmeleri mümkün olmayacaktır.⁸²⁹

Zemahşeri, bu satırlarda üç ayetlik Kevser suresinin tek başına i'caza delalet eden hususiyetleri haiz olduğunu ifade etmektedir. Sure özelinde “üç ayet” üzerine yaptığı vurgudan hareketle Zemahşeri'nin i'cazın ölçüsünü üç ayet miktarı olarak gördüğünü söylememiz mümkündür. Özellikle üç ayetten oluşan Kevser suresi üzerinde bunun örneğini göstermiş olması da bu kanaatimizi desteklemektedir. Şu halde müellifimizin i'cazın miktarına dair mutezilenin genel yaklaşımını benimsemediğini söyleyebiliriz.

⁸²⁸ *Keşşâf*, Mukaddime, s.95.

⁸²⁹ Zemahşeri, *İ'câzu Sûreti'l-Kevser*, s.61.

3.5.5. Sarfe İddiası ve Zemahşeri

İ‘cazu’l-Kur’an bahisleri içinde en erken gündeme gelen tartışmalardan biri “sarfe” görüşüdür. Sarfe; tehdidiye muhatap olan Arapların, Allah tarafından engellenerek Kur’an’ın bir benzerini getirmekten aciz bırakılmasıdır.⁸³⁰ Buna göre Kur’an zatı itibarıyla muciz bir kelim olmayıp, esasen insanların onun bir benzerini getirme imkânı var demektir. Ancak Allah bu teşebbüsleri engellediğinden buna kimse muvaffak olamamıştır. Sarfe görüşü, Mutezile şeyhlerinden Nazzam’a nispet edilse de ondan daha önce gündeme geldiği anlaşılmaktadır.⁸³¹ Râfîi’nin belirttiğine göre sarfe görüşünden önce Yahudi Lebid b. Asam’ın öncülüğünde Tevrat ve Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşleri ortaya atılmış, daha sonra Ca’d b. Dirhem bu görüşü savunmuştur. Mutezile âlimleri de bu iddiaları sarfe görüşleri ile mezcetmişlerdir.⁸³² Biz de aşağıda ifade edeceğimiz üzere sarfe teorisinin, temelde “Halku’l-Kur’an” görüşünden çıktığını düşünüyoruz. Zira Kur’an’ın mahlûk olması, Kur’an’ı doğal olarak benzeri getirilebilir bir seviyeye indirecektir ki, mutezile âlimlerinden kimi, bu problemi aşmak için bir takım formülasyonlar öne sürmek durumunda kalmışlardır.

Mutezile âlimlerinin hemen her konuda aynı düşünmediği zaman zaman birbirlerine muhalif bir tavır alabildikleri bilinen bir gerçektir. Nitekim sarfe görüşlerine karşı Nazzam’a ilk reddiyenin yine mutezili bir âlim olan Cahız’dan geldiği ifade edilmektedir.⁸³³ Müellifimiz Zemahşeri, acaba tüm bu tartışmaların neresinde durmaktadır?

Abdülkerim el-Hatip, bu noktada Zemahşeri ile ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Zemahşeri, sıfatlar konusunda mezhep âlimlerinin görüşlerini benimsese de i‘cazu’l-Kur’an konusunda sarfeye kail olmamıştır. Çünkü kendisi, Kur’an’ın

⁸³⁰ Bkz. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s.213.

⁸³¹ Aydınli, *Akılci Din Söylemi*, s.313.

⁸³² Râfîi, *age*, s.144. Mustafa Müslim, sarfe teorisinin Hint Düşüncesinin tesiriyle İslam Dünyasına girdiğini düşünmektedir. Çünkü Brahmanlar da Vedalar’ın içindeki şiirlerin benzerinin olmadığını düşünüyorlardı. Çünkü Tanrı Brahma onları bu metinlerin benzerini getirmekten men etmiştir. Sarfeye kail olanlar da bu Hint inanışından etkilenmişlerdir. Mustafa Müslim, *age*, s.59

⁸³³ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İ‘câzi’l-Kur’an*, s.49.

zatında mucize olduğu kanaatindedir. O'na göre Kur'an, nazmındaki üstün belâgatla beşerin söylediği tüm sözlerin fevkindedir.⁸³⁴

Öte yandan İbn Müneyyir'in "el-İntisaf"ı üzerine yapılan bir çalışmada Zemahşeri'nin sarfeye kail olduğuna dair açık bir beyan ortaya konulmamış ancak işaret yoluyla da olsa sarfe görüşüne sahip olduğu ihtimalinden bahsedilmiştir. O da Zemahşeri'nin, tehatti ayetlerinde yer alan "بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" ifadesindeki zamirin, hem Kur'an'a hem de Hz. Peygambere (a.s) raci olabileceği ihtimaline yer vermiş olmasıdır.⁸³⁵ Zira Hz. Peygamber (a.s) gibi ümmi birisinden benzerinin getirilememesi, belâgat ustası birinin onun benzerini getirebileceği anlamına gelir. Ancak Zemahşeri'nin ilgili ayette geçen zamirin merciini, Hz. Peygamber (a.s) değil de Kur'an olarak tayin ettiğini belirtelim. Dolayısıyla buradan hareketle Zemahşeri'nin sarfeye kail olduğunu söylemek zor görünmektedir. Biz her iki değerlendirme üzerine teyit, tashih ve tasrih kabilinden bazı ilaveler yapmak istiyoruz.

Öncelikle şunu ifade edelim ki, Zemahşeri, tıpkı diğer mezhep âlimleri gibi Kur'an'ın mahlûk olduğuna kanidir. Tefsir mukaddimesinin henüz başında Kur'an'ın sure ve ayetlerinin 'inşa', 'ihtira' ve 'ibtida' sıfatlarına sahip olduğunu beyan etmekte ve eklemektedir: "Evveliyet ve kıdem sıfatlarını kendisine tahsis eden ve yine kendisinden başka her şeye "halk" mührünü vuran Allah'ı tesbih ederim."⁸³⁶ Mutezile âlimlerinin kadimin teaddüdü endişesini öne sürerek Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunduklarını biliyoruz. Nitekim Zemahşeri, Keşşâf Tefsiri'nde İsra suresinde geçen "قُلْ لِّغَيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ"⁸³⁷ ayet-i kerimesi bağlamında şunları söylemektedir:

İçlerinde halis Araplar ve söz erbabı varken, belâgat, nazım güzelliği ve telif açısından Kur'an'ın benzerini getirme konusunda yardımlaşsalar, bundan aciz kalırlar. İlimde acemilerin (nâşiîn), Kur'an'ın hem muciz hem de kadim olduğunu ileri sürmeleri şaşılacak bir durumdur. Acziyet, ancak ve ancak kudretin olduğu yerde söz konusu olabilir. Mesela şöyle denir: "Allah, cisimleri yaratmaya kadirdir. Kullar ise bundan acizdir." Kudrete hiçbir imkân bırakmayan imkânsızlık (muhal)

⁸³⁴ Abdülkerim el-Hatip, *age*, s.298.

⁸³⁵ Fethi Ahmet Polat, *Akalcı Söyle Yöneltilen Eleştiriler*, s.242.

⁸³⁶ *Keşşâf*, Mukaddime, I, 95.

kadimin teaddüdü anlamına gelir. O zaman fail için “Ondan aciz oldu” ya da “O, mucizdir” denilmesi mümkün olmaz. Eğer aksi denirse Allah’ın aczle nitelenmesi caiz hale gelir. Çünkü o, imkânsızlık üzerine kudretle nitelenemez. Ancak hakikat karşısında direnenler, “imkânsızlık üzerine kadirdir.” demekteler. Zira onların sermayeleri, inatçılık ve hakikatleri ters yüz etmektir.⁸³⁸

Zemahşeri’nin bu satırlarda ehl-i sünneti karşısına aldığı ve iki düşünce arasındaki temel tartışma konularından halku’l-Kur’an meselesini gündeme getirdiği açıktır. Bu ayet, ehl-i sünnet tarafından sarfe iddialarını çürüten bir delil olarak görülmüştür. Bu bakımdan Zemahşeri’nin mezkûr görüşlerini burada serdetmesi manidardır. O, bu satırlarda Kur’an’ın mahlûk oluşu ile mucizliği arasındaki ilgiyi ortaya koymaktadır. Söylediğine göre, Kur’an’ın muciz olması ile kâdime aynı anda kail olunamaz.⁸³⁹ Zira kadim olan bir şeyin mahlûku aciz bırakmasından yahut kadim olanla teaddide bulunulmasından bahsedilmesinin bir anlamı yoktur.⁸⁴⁰ Zemahşeri’nin sırf bu ifadelerini baz alır Kur’an’ın i’cazına dair diğer beyanlarını göz ardı edersek bu ifadelerin sahibinin sarfeye kail olduğunu düşünebiliriz. Ancak her ne kadar bu satırların sahibi Zemahşeri de olsa o, tefsirinin hiçbir yerinde sarfeden bahsetmemekte, ilgili tartışmalara temas etmemektedir. Hatta o, sürekli Kur’an nazımının muciz oluşunu vurgulamıştır.⁸⁴¹

Zemahşeri’nin sarfeye kail olup olmadığını daha doğru tespit edebilmek için Keşşâf’ın dışına çıkma gereği duyuyoruz. Müellifin telif ettiği ve genelde dikkate alınmayan Kevser suresi’nin i’cazına dair risale, bize bu konuda bir kanaate varmamız için yardımcı olacaktır. Anlaşıldığına göre müellif bu risaleyi Keşşâf’tan sonra yazmıştır.

⁸³⁷ 17 İsra 88.

⁸³⁸ Keşşâf, III, 550.

⁸³⁹ Mutezilenin i’caz anlayışı üzerine yapılan bir çalışmada Mutezilenin i’caz anlayışının oluşmasında onların usul-ü hamseden “adl” prensibinin rolüne işaret edilmektedir. Çünkü mutezileye göre Allah (c.c) kulları “teklif-i mala yutak” ile sorumlu tutmaz. Aksini düşünmek “adalet”e aykırı olur. Şu halde onlara göre muhataplar, eğer Kur’an’ın benzerini getirmeye kadir olmasalar, bu “teklifi ma la yutak” anlamına geleceğinden adalete aykırı olacaktır. Bunun için Zemahşeri, hem Kur’an’ın kadim olduğunu, hem de bizatihi muciz olduğunu söyleyen ehl-i sünneti eleştirmektedir. Bkz. İmad Hasan Merzuk, *el-İ’câzü’l-Belâğî fi’l-Kur’anil’l-Kerim Inde’l-Mutezile*; İskenderiye: Mektebetü Bustânî’l-Marife, 2005, s.22.

⁸⁴⁰ Ehl-i sünnetten İ’cazu’l-Kur’an yazarı Bakıllani, Zemahşeri gibi düşünen mutezili âlimler adına şu soruyu sorar: “Sizce Kur’an kadimdir. İnsanların kelamına benzemediği halde onun benzerini getirme konusunda teaddi nasıl caiz olabilir? Ardından da şu cevabı verir: “Hz. Peygamber (a.s) Allah ile kaim olan kelamın benzerini getirme konusunda meydan okumadı. O ancak belâğat, fesahat ve i’cazdan ibaret olan harflerin benzeriyle meydan okumuştur. Hal böyleyken inanmayanların Kur’an insanların sözü gibidir tarzındaki iddiaları karşısında, Allah ve Resulünün kadim kelamın benzerini getirme konusundaki meydan okumaları caizdir. Onlara şöyle denilmiştir: “İddia ettiğiniz gibi benzeri varsa haydi getirin.” Bakıllani, *İ’câzü’l-Kur’an*, s.47.

⁸⁴¹ Bkz. Keşşâf, I, 222; III, 121, 137, 188, 221; IV, 141.

Kendisi gibi mutezilî olan bir âlim, Zemahşeri'yi ve Keşşâf'ı övdükten sonra bazı sual ve itirazları gündeme getirerek bunların müellifimiz tarafından cevaplandırılmasını istemiştir. Gördüğümüz kadarıyla bu sualler, Arapça'nın diğer dillerden üstünlüğü, i'caz yönleri ve selef âlimlerinin Kur'an ayetlerinin i'cazı üzerine mufasssal bir eser telif etmemeleri üzerinedir. İ'caz yönlerine ilişkin yöneltilen soru, aslında tamamen sarfe nazariyesine ilişkindir. Söz konusu nazariyenin Nazzam tarafından dillendirildiği belirtildikten sonra bu teoriyi benimseyen kişinin ağzından bazı iddialara yer verilmiştir. Bu bağlamda lafızların manaların göstergesi olduğu, Kur'an'da geçen kelimelerin Araplar tarafından kullanıldığı yine Araplar'ın eşsiz temsil ve teşbihlerle enteresan manaları ifade ettikleri bu sebeple Kur'an'ın lafız ve manasıyla muciz olamayacağı ifade edilmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın i'cazı, sarfe yoluyla gerçekleşmiştir. Kur'an'a benzer söz söylemeye kadir olan Araplar, Allah tarafından engellenmiştir.⁸⁴² Bu itiraza bağlı olarak müellifimiz Zemahşeri şu cevapları vermektedir:

Sarfe lafını bir kenara bırak. Çünkü sarfe, İslam'da ilk defa Nazzam'ın gaflet ve cinnet eseri söylediği sözlerden ibarettir. Onun bu sözlerine karşı cevap verilmiştir. Eğer söyledikleri doğru olsaydı hikmet-i ilahi olarak Kur'an'ın en zayıf ve en aşağı tarzda, en düşük ve en bayağı üslupta, belâgat güzelliklerinden en âri şekilde ve parlak akıl cevherlerinden en uzak halde indirilmesi gerekirdi. Sonra da söz söyleme sanatının zirvesinde bulunan kişilere şöyle denilirdi: Onun gibi ve onun seviyesinde bir söz getirin. Ardından ilahi engelleme (hacız) önlerini keser ve acziyetleri ortaya çıkardı. Bu durumda şöyle denirdi: "Allah, onları mahir oldukları alanın en basitini ve yapabileceklerinin en kolayını söylemekten alıkoymuştur."⁸⁴³

Bu satırlarda Zemahşeri'nin açıkça sarfe görüşüne karşı tavrı aldığını hatta Nazzam'ı sert bir dille eleştirdiğini görmekteyiz. Şimdi bu satırlardan hareketle biz Zemahşeri'nin sarfe teorisine kail olmadığını düşünmekteyiz. Müellifin, tefsirin başka yerlerinde de "sarfe"den hiç bahsetmemesi ve sürekli Kur'an nazımının muciz oluşunu ifade etmesi bu durumu teyit eden bir unsur olarak görülmelidir. Ancak Keşşâf'taki yaklaşımlarının da ayrıca değerlendirmeye ihtiyaç duyduğunu düşünmekteyiz.

Yukarıda Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini benimsemelerinin, onları bazı yaklaşımları öne sürmeye ittiğini belirtmiştik. Çünkü bu görüş, Kur'an'ı beşer düzeyinde düşünmeye kapı

⁸⁴² Bkz. Zemahşeri, *İ'câzu Sûrati'l-Kevser*, ss.29-36.

aralayınca onun muciz bir kelam oluşunu ifade etmenin anlamı ve imkânı kalmayacaktır. İşte başta Nazzam olmak üzere kimi mutezili âlimleri, oluşan problemi “sarfe” formülüyle aşmak istemişlerdir. Böylece Kur’an hem mahlûk, hem de ilahi engelleme yoluyla da olsa muciz kabul edilmiş olacaktır. İkinci formül ise belağat düzeyinde derecelendirmeye gitmek üzerine kurulmaktadır. Bısr b. el-Mu‘temir, Cahız ve Rummani’nin benimsediği bu görüşe göre belağat ve fesahat düzeyleri açısından tabakalar söz konusudur. Kur’an bu tabakaların zirvesini teşkil etmektedir. Kur’an mahlûktur ancak bu özelliği ile beraber belağat düzeylerinin zirvesindedir.⁸⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, bunu daha somutlaştırarak mahlûk olan Kur’an’ı kelam cinsi bakımından beşeri düzlemde, vasıf itibarıyla belağat tabakalarının zirvesinde ve benzersiz görmektedir.⁸⁴⁵ Böylece Kur’an’ın hem mahlûk, hem de muciz olduğu şeklindeki çelişik durum, makul hale getirilmiş olmaktadır. Biz Zemahşeri’nin de bu şekilde düşündüğü kanaatindeyiz. Müellifin “Benzeri bir sure getirin...”⁸⁴⁶ ayeti bağlamındaki şu ifadeleri de bunu teyit etmektedir:

فإن قلت : وما مثله حتى يأتوا بسورة من ذلك المثل؟ قلت : معناه فأتوا بسورة مما هو على صفته في البيان الغريب وعلو الطبقة في حسن

النظم

Şayet desen ki, Kur’an’ın benzeri ne demektir ki onlar bu türde bir sure getirsinler?

Cevabım şudur: Bunun manası, “Eşsiz beyan ve en yüksek dereceyi haiz nazım güzelliği vasfında bir sure getirin.” demektir.⁸⁴⁷

Şu halde müellifimiz Zemahşeri, Kur’an’ın mahlûk olduğu fikrine kail olmuş, ancak sarfe görüşüne muhalif kalmıştır. Fakat o bunun yerine yine bazı mutezili âlimler gibi belağat derecelendirmesi formülünü benimsemiş, Kur’an’ın da bunun zirvesinde yer aldığını ve cins olarak değil de vasıf olarak muciz olduğunu düşünmüştür. Şu var ki, ortaya konan bu çözümler ne olursa olsun Mutezili bilginlerin, mezhebi tutarlılıklarını sağlamak gayesiyle ürettikleri bir yöntem olarak görülmelidir.

⁸⁴³ Zemahşeri, *age*, s.61.

⁸⁴⁴ Hasan Merzuk, *age*, s.16.

⁸⁴⁵ Hasan Merzuk, *age*, s.24.

⁸⁴⁶ 2 Bakara 23.

⁸⁴⁷ Bkz. *Keşşâf*, I, 220.

Bu bapta son olarak şuna işaret edelim. Zemahşeri de içlerinde olmak üzere bazı mutezili âlimlerin belâğatı düzey açısından tabakalara ayırmaları, Kur'an ayetlerini hatip ve belâğatçilerin sözleriyle kıyaslamalarına ve Kur'an ayetleri arasında belâğat vasfı açısından derecelendirmeye gitmelerine yol açmıştır.⁸⁴⁸ Nitekim Zemahşeri'nin de Kur'an ayetleri arasında derecelendirme yaptığını ve bir ayeti diğer bir ayetle kıyaslayarak daha belîğ olana işaret ettiğini görmekteyiz. Örneğin Yunus suresinde geçen “وَإِنْ يَسْأَلُكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ”⁸⁴⁹ ayetini Zümer suresinde yer alan “إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّي أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ”⁸⁵⁰ ayeti ile kıyaslamakta ve birincisinin daha belîğ olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵¹ Yine “يَصْهَرُ بِمَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ”⁸⁵² ayetinin “وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ”⁸⁵³ ayetinden daha belîğ olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵⁴ Kur'an ayetlerinin birbiriyle kıyaslanması ve birinin diğerinden üstün tutulması tartışmaya açık bir konudur. Mutezile'nin yaklaşımı, kendi mezhebi anlayışlarının bir sonucudur. Bizce her ayetin aynı özellikleri taşıdığını söylemek mümkün değildir. Kur'an dil ve üslubunun çok çeşitli özellikler taşıdığı aşîkârdır.⁸⁵⁵ Ancak bütün bunlar bir ayeti diğerine üstün kılmamızı da gerekli kılmaz. Her ayet bulunduğu konum itibarıyla kendi içinde değerlendirmek ve birini diğerine üstün tutmamak icap eder.

3.5.6. Değerlendirme

İslam âlimleri, Kur'an'ın beşer gücünü geride bırakan muciz bir kelim olduğu konusunda hemfikirdir. Müellifimiz Zemahşeri de tefsirinde Kur'an'ın i'cazını göstermek için oldukça çaba safretmiş bir müfessirdir. Zemahşeri'ye göre Allah (c.c), Hz. Peygamber'e (a.s) hem diğer peygamberlerde olduğu gibi hissi mucizeleri hem de Kur'an mucizesini bahşetmiştir. Kur'an'ı Kerim'de Hz. Peygamberin (a.s) hissi mucizelerinin çoğu yer almamıştır. Ancak Kur'an ayetlerinin her biri birer mucize olarak gözler önünde durmaktadır. Böyle bir mucize, diğer peygamberlere verilmemiştir. Bu yüzden onlara verilen ilahi kitaplar, Kur'an gibi mucizevî bir nitelik

⁸⁴⁸ Hasan Merzuk, *age*, s.24.

⁸⁴⁹ 10 Yunus 107.

⁸⁵⁰ 39 Zümer 38.

⁸⁵¹ *Keşşâf*, III, s.178.

⁸⁵² 20 Hac 22.

⁸⁵³ 47 Muhammed 10.

⁸⁵⁴ *Keşşâf*, IV, 183.

taşımaz. Yine Kur'an-ı Kerim, bütün mucizeler içinde azamu'l-mucizâttır. Hakikati görmek isteyen için Kur'an, diğer hissi mucizelere ihtiyaç bırakmayacak kadar büyük bir mucizedir. Ayrıca belli bir mekân ve zamanla kayıtlanamayacak, kıyamete dek devam edecek bir mucizedir. Oysa diğer hissi mucizeler, gerçekleştikleri zaman ve mekânla sınırlıdır. Durum böyle olmasına rağmen, Kur'an'a iman etmeyenler, inatçılıkları ve batıl inançları taklitleri nedeniyle Kur'an mucizesini görmek istememişlerdir. O'nun eşsizliği ve meydan okumaları karşısında yenildiklerinden sürekli hissi mucize peşinde koşmuşlardır.

Keşşâf sahibine göre Kur'an, nazım yönünden ve gaybi haberler içermesi yönünden olmak üzere iki açıdan muciz bir kelimedir. Nazım yönünden eşsiz olduğu için Kur'an'ın her cümlesi, kelimesi hatta harfi tefsir açısından önem kazanmaktadır. Müellifimiz, belağat sahasındaki vukufiyeti sayesinde Kur'an'ın her kelime ve harfine dikkat çekmektedir. O'na göre Kur'an'da geçen her kelime yerli yerince gelmiştir. Aynı cümle ve kelimeler farklı alternatiflerle kurgulanırsa nazımın güzelliğini yitirdiği görülecektir. Öte yandan Kur'an'da hem maziye yönelik hem de yakın ve uzak geleceğe dair bazı gaybi haberler vardır. Bir beşerin kendi imkânlarıyla mazinin karanlığında kalmış tarihi hadiseleri ve gelecekte meydana gelecekleri bilmesi mümkün değildir. Kur'an'ın geleceğe dair bazı vaadlerinin gerçekleşmiş olması onun ilahi kaynaklı olduğunun bir göstergesidir.

Zemahşeri, Kur'an i'cazını iki yönden değerlendirmekle beraber, Hz. Peygamberin (a.s) ümmiliğini ve dinleyici üzerindeki etkisini de Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğuna delil gösterir. Kur'an, nazımındaki etkileyiciliği ile Necaşi gibi kimi infaflı gönülleri etkisine alıp ağlatmış, yine kimi müminlerin de kalbini huzura erdirmiştir. Söz ustaları ve belağatı güçlü hatipler, Kur'an'ın benzerini getirmeye cür'et edemediğine göre böylesi bir nazımın, ümmi birinden sadır olması aklen imkânsızdır.

Zemahşeri'ye göre i'caz ölçüsü, en az "üç ayetlik" bir miktara tekabül eder. Bu miktar teahdi ayetlerinde yer alan "benzeri bir sure getirin" ifadesinden mülhemdir. Kur'an'ın en kısa suresinin üç ayetten oluşan Kevser suresinden oluştuğuna göre i'cazda ölçü, en

⁸⁵⁵ Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, İstanbul: Ensar, 2011, s.287.

az üç ayet miktarıdır. Nitekim Zemahşeri de bu surenin i'caz yönleri üzerine bir risale yazarak bunu göstermek istemiştir.

Öte yandan müellifin, i'caz konusunun temel tartışma alanlarından sarfe konusunda Nazzam'a iştirak etmediği ve sarfe teorisini reddettiği görülmüştür. Ancak müellif, Kur'an'ın mahlûk olduğunu düşündüğünden Kur'an'ın muciz oluşunu bu görüşle telif etme yoluna gitmek durumunda kalmıştır. O sarfe yerine belâğatta derecelendirme formülüne kail olmuş ve Kur'an'ın belâğat tabakalarının zirvesinde bulunduğunu cins olarak beşeri düzlemde olsa da vasıf olarak benzersiz ve muciz bir kelim olduğunu benimsemiştir. Bazı mutezililerin de benimsediği bu yaklaşımla "Halku'l-Kur'an" görüşünü makul düzleme getirmek istemiştir. Öte yandan söz konusu derecelendirme, onları Kur'an ayetlerini belâğat açısından da kıyaslamaya götürmüştür. Böylece bazı ayetleri diğerinden daha belîğ olarak görmüşlerdir.

3.6. MECAZLAR

Mecaz, "جاز" fiilinden ism-i mekân veya ism-i zaman ve mimli mastar olarak "مفعّل" vezninde bir kelimedir. Kök anlamına bağlı olarak kelimede hakiki manadan mecazi manaya bir geçiş (ubûr) söz konusu olmaktadır.⁸⁵⁶ Bu nedenle mecaz ıstılahta "Asıl manaya engel bir karineden dolayı, kelimenin konulduğu mananın dışında kullanılması" şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁵⁷

Mecaz alanında telif edilen ilk kitabın Ebu Ubeyde'ye ait olan "Mecâzu'l-Kur'an" adlı eser olduğu belirtilse de müellifin bu kavramı ıstılahi anlamda kullanmadığı açıktır.⁸⁵⁸ Çünkü müellifin eseri tetkik edildiğinde mecaz kavramını daha ziyade tefsir ya da tevil anlamında kullandığı görülmektedir.

İslam düşüncesinde Kur'an'da mecazın varlığını düşünmenin Allah'a yalan ve noksanlık isnad etmek anlamına geleceğini söyleyenler olmuşsa da genel eğilim bunun aksini kabul etmiştir.⁸⁵⁹ Buna göre mecaz, bir kusur ifade etme şöyle dursun manayı

⁸⁵⁶ Alevi, *age*, s.301.

⁸⁵⁷ Sekkâki, *Miftâhu'l-Ulûm*, (thk. Naim Zarzur), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, s.359; el-Hatip el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, s.272; Bedruddin Malik, *el-Misbâh fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi*, (thk. Hüsnü Abdülcelil Yusuf), Mektebetü'l-Adab, t.y. Razi, *age*, s.87.

⁸⁵⁸ Muhammed Abdulmuttalip, *el-Belâğatü'l-Üslûbiyye*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1994, s.66.

⁸⁵⁹ Cerrahoğlu, *age*, s.178.

güçlendiren, söze güzellik ve letafet katan unsurlardandır.⁸⁶⁰ Bu anlamda mecazın belâğat ilmi açısından yüksek bir değer ifade ettiğini belirtmek gerekir.

Mecaz kavramı, Keşşâf sahibinin sıkça değindiği belâğat terimlerindenidir. Onun zamanında bu kavramın artık bir belâğat terimi olarak kullanıldığını ve kelimenin ıstılahi vecheye büründüğünü görmekteyiz. Ancak yine de müellifin mecaz tasnifinin bugün yapılan tasniflerle birebir örtüştüğünü söylememiz mümkün değildir. Zemahşeri, mecazı bir yerde iki kısma ayırmaktadır. Bununla ilgili olarak Bakara suresi yedinci ayet-i kerimenin tefsirinde şöyle demektedir:

Desen ki, kalplerin ve kulakların mühürlenmesinin, gözlere perde çekilmesinin anlamı nedir? Sana şunu derim: Burada gerçek anlamda bir mühürleme ve örtme söz konusu değildir. İfadenin, mecazın iki türüne de girmesi muhtemeldir. Bunlar da istiâre ve temsildir.⁸⁶¹

Öte yandan tefsirinin daha başka yerlerinde “el-mecâzü’l-hukmî” ve “el-mecâzü’l-isnadi” gibi adlandırmalara da gitmektedir. Anladığımız kadarıyla bu kavramlar bugün “mecaz-i akli”ye tekabül etmektedir. Buna karşın istiârenin içinde bir alt başlık olarak değerlendirilen mecâz-ı lügaviden⁸⁶² de bahsetmez. Yine Zemahşeri’nin zaman zaman bugün teşhis ve intak diye de adlandırılan edebi türleri de mecaz kavramı içinde değerlendirdiğini görmekteyiz. Her ilim dalında olduğu gibi belâğatta da kavram ve terimlerin tarihsel süreç içerisinde değişik sınıflama ve ayrımlara tabi tutulduğu düşünülürse müellifin bu yaklaşımlarını kendi dönemi ile ilgili görmek gerekir.

Bazı yerlerde ise müellif, yine mecaz olarak nitelediği “terşih” kavramından bahsetmektedir. Zemahşeri’nin bu kavramı, istiârenin bir cüz’ü mü yoksa başlı başına bir mecaz türü mü olarak algıladığı çok net değildir. Ancak müellif bu kavramı, “mecazın zirvesi” olarak nitelediğinden ayrı bir alt başlık altında ele almayı uygun bulduk.

Zemahşeri, tefsirinde pek çok ayette mecaz, istiâre, terşih ve temsil nitelemesinde bulunmaktadır. Bütün bunların hepsini tek tek ele almak çalışmamızın sınırlarını

⁸⁶⁰ Muhammed Abdülmuttalip, *age*, s.65.

⁸⁶¹ Keşşâf, I, 164.

⁸⁶² Ömer Faruk Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2006, s.45.

aşacaktır. Bu nedenle biz burada müellifin genel tavrını ortaya koyacak bazı hususlara yer vermeyi yeterli görüyoruz. Onun “mecaz” diye nitelediği durumlardan hareketle bu kavramı, istiâre, temsil, teşrih, mecaz-ı isnadi ve kinaye şeklindeki sınıflandırmayla yetinmek istiyoruz.

3.6.1. İstiâre

İstiâre, hakiki mana ile mecazi mana arasındaki benzerlik alakasından dolayı bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır.⁸⁶³ İstiâre aslında bir çeşit teşbihtir. Teşbihin unsurlarından müşebbeh, teşbih edatı ve vech-i şebihin hazfî, müşebbehün bihin ise zikredilmesi ile yapılır. Müşebbehün bih açıkça zikredilmişse istiâre-i tasrihiyye, hazfedilip ona kendisi ile ilgili bir hususla işaret ediliyorsa istiâre-i mekniyye söz konusu olmaktadır. Ayrıca müsteâr ismin camid ya da müştak oluşuna göre istiâre-i asliye ve istiâre-i tebeiyye şeklinde de bir sınıflama yapılmaktadır. Ancak Zemahşeri’de istiârenin tasrihiyye ve mekniyye ya da asliyye ya da tebeiyye şeklinde ayrıma tabi tutulduğunu görmüyoruz. Örneğin “الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ”⁸⁶⁴ ayet-i kerimesinin izahında şunları söyler:

“نقض”, feshetme ve bir terkibi bozma anlamına gelmektedir. “Desen ki: “نقض” kelimesi, anlaşmanın bozulması bağlamında nasıl kullanılmıştır? Şöyle cevap veririm: Arapların anlaşmaya (ahd) istiare yoluyla ip (habl) demelerindendir. Çünkü anlaşmada taraflar arasında sabit bir bağ söz konusudur. Nitekim İbn Teyhan, Akabe biatlarında Hz. Peygambere (a.s) şöyle demiştir. “Ey Allah’ın Resulü! Medinedeki insanlarla aramızda bağlar vardır. Biz sana tabi olmakla onlarla aramızdaki bu bağları koparmış oluyoruz. Ancak biz, Allah seni muzaffer kılarlsa kavmine geri dönmenden korkuyoruz.” Ayette ve hadiste geçen mezkûr ifade belağat sırları ve nüktelerindendir. Araplar müstear yapılan şeyi zikretmezler sonra da bu kelimeye onunla ilgili bir şeyle işaret ederler. İşte bu işaretle müsteâr kelimenin yerine dikkat çekmiş olurlar. Nitekim senin şu ifadelerin de böyledir:

⁸⁶³ Bolelli, *age*, s.90.

⁸⁶⁴ 2 Bakara 27.

“شجاع يفترس أقرانه”, “عالم يغترف منه الناس”. Bu örneklerde âlimin deniz (bahr), cesur kişinin de aslan (esed) gibi olduğuna dikkat çekilmiştir.⁸⁶⁵

Görüldüğü üzere Zemahşeri, burada genel anlamda istiâreden bahsetmiş ama bugünkü gibi kendi içinde bir tasnife gitmemiştir. Kanaatimizce onun bu izahları istiâre-i mekniyyeye tekabül etmektedir. Zira ip (habl), Arapça’da anlaşıma (ahd) manasına müsteâr olarak kullanılmaktadır. Ayette aslında müşebbehün bih olan (müsteâr) ipten (habl) bahsedilmemiş ancak ona işaret eden “nakz” kelimesi kullanılmıştır. Bir anlamda anlaşmayı bozmakla ipi koparmak arasında bir benzetme kurulmuştur.

Şüphesiz ki maksadın düz cümle ile değil de istiâre yoluyla anlatılması, hakikati muhataba daha güzel aktarmakta ve onda daha güçlü bir etki uyandırabilmektedir. Zemahşeri de buna işaret etmektedir. Örneğin Allah’a iman eden kimsenin sapa sağlam bir ipe (el-urvetü’l-vuskâ) tutunmuş olduğunu belirten ayet-i kerime⁸⁶⁶ bağlamında buna değinmektedir. Ona göre, mananın temsil yoluyla (istiâre-i temsiliyye) ifadesi, duyu alanına giren bir örnekle konuyu müşahhaslaştırmak içindir. Böylelikle dinleyici, söylenen şeyi gözüyle görmüş gibi tasavvur edecek ve itikadı da sağlamlaştıracaktır.⁸⁶⁷ Şimdi bazı ayetler üzerinden konuya yaklaşımlarını görelim.

3.6.1.1. Kalplerin ve Kulakların Mühürlenmesi

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

*“Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de perde vardır. Yine onlar için çok büyük azap vardır.”*⁸⁶⁸

Zemahşeri, burada kalplerin ve kulakların mühürlenmesi yine gözlerin perdelenmesinin manasını sorar. O’na göre ayet-i kerimede gerçek anlamda bir mühürleme ve perdeleme söz konusu değildir. Bu, mecaz yollu serdedilmiş bir ifadedir. Yukarıda değinildiği üzere söz konusu mecâzi ifadelerin “istiâre” ve “temsil” olmak üzere iki açıdan izah edilmesi mümkündür. İstiâre seçeneğinin değerlendirmesi şudur: İmandan yüz çevirmeleri ve büyüklenmeleri sebebiyle hakikatler, kalplerine nüfuz edememiş ve

⁸⁶⁵ Keşşâf, I, 246.

⁸⁶⁶ 2 Bakara 256.

⁸⁶⁷ Keşşâf, I, 487.

⁸⁶⁸ 2 Bakara 7.

vicdanlarına ulaşamamıştır. Aynı şekilde onlar, hakikatlere karşı daima kulak tıkamışlar ve gerçekleri dinlemek hep kendilerine itici gelmiştir. Bu durumda kalpler ve kulaklar sanki mühürlenmiş ve hakikatleri algılamaya karşı korunaklı hale gelmiştir. Gözleri ise önlerine serilip dökülen ayetleri “ibret nazarı” ile görmememiş adeta üzerlerine perde çekilerek hakikati idrak etmeleri engellenmiştir.⁸⁶⁹

Diğer taraftan Zemahşeri’nin burada temsil diye adlandırdığı diğer yön istiâre-i temsiliyye olsa gerektir. Buna göre inkârcıların kalbi durumları, hakikatten uzak durma yönünden, sanki Allah’ın mühürlediği kalplerin durumuna benzetilmiştir. Mühürlenmiş bu kalpler, akletme yoksunluğu itibarıyla hayvan kalbi gibidir. Ya da inkârcıların kalbi durumları, Allah’ın mühürlediği farz olunan kalplerin durumuna benzetilmiştir ki hakikat adına hiçbir şey anlamazlar.⁸⁷⁰

3.6.1.2. Denizlerin ve Karaların Karanlıkları

قُلْ مَنْ يُجِيبُكُم مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّيْنٍ أَتَجَآنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

“Kara ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır? Bundan bizi kurtarırsan şükredenlerden olacağız diye O’na gizli gizli yalvarır yakarırsınız.”⁸⁷¹

Bu ayet-i kerimede insanın psikolojik durumuna bir atıf söz konusudur. Seyahat esnasında insanlardan uzak, ıssız yerlerden geçerken yolda kalan bir insanın hali gözler önüne getirilmektedir. Yahut deniz yoluyla giderken kopan fırtınada, dev dalgalarla karşılaşan bir insan tasavvuru söz konusudur. Böyle durumlarda çaresiz ve kimsesiz kalan insan, bir anda Allah’ı yanında hisseder ve kurtulmak için canı gönülden Allah’a yakarır. Aynı durum, tabi afetler sırasında da pek çok insanda gözlenmektedir. İşte müellifimize göre ayette geçen “karaların ve denizlerin karanlıkları” ifadesinde mecaz vardır. Çünkü “karanlık” kelimesi ile kara ve denizlerde karşılaşılan söz konusu korkutucu ve ürkütücü olaylardan mecaz yapılmıştır.⁸⁷² Yani insanın denizde ve karada karşılaştığı korkutucu durumlar “karanlık”lara benzetilmiştir. Ayette sadece

⁸⁶⁹ Keşşâf, I, 165. Zemahşeri, bu ayet-i kerimeyi başka açılardan da değerlendirmektedir. O’na göre “Hatm” fiilinin Allah’a isnad edilmesi de mecazdır. İleride mecaz-ı isnadi bölümünde bu noktaya ayrıca temas edeceğiz.

⁸⁷⁰ Keşşâf, I, 167.

⁸⁷¹ 6 En‘am 63.

⁸⁷² Keşşâf, II, 357.

müşebbehün bihe yer verilmiş müşebbeh zikredilmemiştir. Bu yüzden kullanılan bu mecazda, istiâre-i tasrihiyye sözkonusudur.

3.6.1.3. Müstekbirlerin Sağdan Gelmesi

وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ، قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ

“Birbirlerine dönüp soruşurlar. İleri gelenlerine: Siz bize sağdan gelirdiniz derler.”⁸⁷³

Bu ayet-i kerimede kıyamet günü cehenneme gidecek olanların karşılıklı suçlamaları tasvir edilmektedir. Müellifimiz kelimeye Kur’an bütünlüğü ve toplumsal realiteden hareketle yaklaşım getirmektedir. Belirttiğine göre sağ yan (yemîn), daha değerli ve daha güçlüdür. Yine insanlar “sağı” uğurlu addediyor, onunla musafaha yapıyor, bir şey takdim ediyor, yemek yiyor, işlerinin çoğunu görüyorlardı. Buna karşın “solu” da uğursuz addediyorlardı. Uğursuz (şü’mî) ve uğurlu (yümnî) isimlerini de bu vechile koymuşlardır. Soldan sağa geçeni uğurlu, sağdan sola geçeni de uğursuz görüyorlardı. Yine solaklık da onların nezdinde bir kusur sayılıyordu. Din de bunu destekledi ve erdemli işlere sağla, düşük işlere de (erâzil) solla başlamayı emretti. Allah resulü (a.s) da her işe sağdan başlamayı severdi. Aynı şekilde “yemin” kelimesi, hasenatı yazan melekler için “şimal” kelimesi de seyyiâtı yazan melekler için kullanılmıştır. İyilik yapanlara kitaplarının sağdan, kötülük yapanlara da soldan verileceği vad edilmiştir. Bu yüzden müellif, “sağ” kelimesinde iyilik cihetinden istiâre söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Buna göre insanları saptıranlar, onlara iyilik yönünden yaklaşarak doğru yoldan alıkoymaktadırlar.⁸⁷⁴

Zemahşeri, ikinci bir görüş olarak “yemin” kelimesinin kuvvet ve galebeden istiâre olabileceğine işaret etmektedir. Çünkü “sağ”, kuvvetle nitelenmiş, vurma fiili de kuvvetle gerçekleşmektedir. Buna göre ayetin manası şöyle olur: “Siz bize güç ve galebe ile geliyor, bunun üzerinden bizi yönlendiriyor ve zorla dalalete sevk ediyordunuz.” Müellifimize göre bu, cehenneme girenlerin önderlerine yönelik hitabıdır.⁸⁷⁵

⁸⁷³ 37 Sâffât 28.

⁸⁷⁴ Keşşâf, V, 206.

⁸⁷⁵ Keşşâf, V, 206.

3.6.1.4. Ayetlerin Satılması

وَأْمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونِ

“Elinizdekini tasdik edici olarak indirdiğime iman edin. Sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın, yalnız benden korkun.”⁸⁷⁶

Müellifimize göre bu ayette geçen “استبدال” kelimesi değişme anlamına gelen “استبدال” kelimesinden istiare yapılmıştır.⁸⁷⁷ Dalaleti alıp hidayeti sattıklarını bildiren ayet-i kerimede de aynı mana vardır.⁸⁷⁸ Zemahşeri, bu manayı desteklemek üzere bir şiirle de istiḥatta bulunmaktadır: “فإني شريت الحلم بعدك بالجهل” ifadesinde “işтира” fiili “istibdal” kelimesine karşılık istiâre edilmiş hilmin cehaletle değiştirildiği belirtilmiştir. Yahudi din adamları, Resulüllaha (a.s) tabi oldukları takdirde toplum içindeki liderlik konumundan olacaklarını düşünerek hakikati gizlemişlerdir. Yani Allah’ın ayetlerini makam ve mevki karşılığında değişmişlerdir.⁸⁷⁹

Buna göre ayetleri az bir pahaya satmak demek, onları ahiretle kıyaslandığında son derece değersiz olan dünyevi çıkarlarla değişmek anlamına gelmektedir. Ayet-i kerime özellikle Yahudi bilginlerini bu tür davranışlardan nehyetmektedir.

3.6.1.5. Kalplerin Kör Olması

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

“Yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.”⁸⁸⁰

Zemahşeri, bu ayet-i kerimenin izahında inkârcıların gerçekte görme duyularının sağlam olduğunu ancak körlüğün kalplerinde olduğunu belirtmektedir. Kalplerin kör olmasına kıyasla gözlerin görmemesi gerçek körlük değildir. Ancak genel kanaat, körlüğün asıl mekânının gözde olduğu yönündedir. Bu da gözün görme duyusunu kaybetmesiyle olur. Şu halde “kör”lüğün kalp için kullanılması istiâredir. Ayette kalplerle ile yetinilmeyip

⁸⁷⁶ 2 Bakara 41.

⁸⁷⁷ Keşşâf, I, 258.

⁸⁷⁸ 2 Bakara 16

⁸⁷⁹ Keşşâf, I, 259.

⁸⁸⁰ 22 Hac 46.

“sudûr” kelimesine yer verilmesinde de güzel bir nükte vardır. Genel kanaatin aksini ortaya koymak murad edilince, körlüğü kalbe nispet etmek suretiyle tasvirde ziyade icap etmiştir. Nitekim dilde şöyle denir: “ليس المضاء للسيف، ولكنه للسانك الذي بين فكيك” (Keskinlik kılıçta değil, iki çenenin arasındaki dilindedir.) Bu ifadede geçen “بين فكيك” kısmı, muhatabın dili ile ilgili öne sürülen manayı pekiştirmektedir. Keskinliğin mahalli bizzat dilinin kendisidir, başka şey değil.⁸⁸¹

3.6.1.6. Kalplerde Hastalık Bulunması

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا

“Onların kalblerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır.”⁸⁸²

Müellifin belirttiğine göre kalplerde hastalık bulunmasının hakiki ve mecazi anlama gelme ihtimali de vardır. Hakiki anlamda kullanıldığında biyolojik olarak kalp hastalığı kastedilmiş olur. Fakat bozuk itikat, kıskançlık, haset, günahlara eğilim, heva, korku ve zayıflık gibi durumlar için istiâre edildiğinde mecaz söz konusu olur. Çünkü bu sayılar da tıpkı hastalık gibi bozulma ve zarara yol açmaktadır. Yine aynı bağlamda sağlık ve afiyet de tam tersi durumlar için istiare edilebilmektedir. İşte münafıklardan bahseden bu ayet-i kerimede de bozuk itikat, küfür, kıskançlık, haset ve buğz gibi durumlar kastedilmiştir. Çünkü onların kalpleri Hz. Peygamber ve müminler için kıskançlık ve öfke ile dolup taşıyordu.⁸⁸³

3.6.1.7. Duvarın Yıkılmak İstemesi

فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْتَقِضَ

“Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındılar. Derken orada yıkılmak üzere bulunan (isteyen) bir duvarla karşılaştılar.”⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Keşşâf, IV, 202. Yine benzeri bir ayet-i kerimede dünyada “âma” olanın ahirette de “âma” olacağı ifade edilmiştir. Bkz. 17 İsra 72. Zemahşeri, bu ayette geçen “âmâ” kelimesinin, görme duyusunu yitirdiği için nesneleri algılayamayan kimseden müsteâr olduğunu belirtmektedir. Kelime kurtuluş yolunu bulamayan kimse için kullanılmıştır. Keşşâf, III, 538.

⁸⁸² 2 Bakara 10.

⁸⁸³ Keşşâf, I, 176.

⁸⁸⁴ 18 Kehf 77.

Zemahşeri, ayette irade fiilinin yaklaşımdan istiâre edildiğini belirtmektedir. Duvarın irade etmesini, istiâre olarak değerlendirdikten sonra istişhad ettiği birçok beyitlerle bu manayı teyit etmektedir. Bu örneklerden biri şöyledir:

يريد الرمح صدر أبي براء ويعدل عن دماء بني عقيل

Mızrak, Rabi Bera'nın göğsünü istiyor. Beni Akil'in kanından dönüyor.

Zemahşeri'nin verdiği bu örnekte de irade fiilinin istiare olarak kullanıldığı görülmektedir. Gerek ayet-i kerimede ve gerekse beyitte istiâre-i mekniyye söz konusudur. Yine müellifimiz, badiye badiye gezerek fasih Arapçanın izini sürerken duyduğu bir örneği nakletmektedir; “عزم/ طلب السراج أن يطفأ” Bu örnekte isteme fiili, sönmek üzere olan lamba için istiâre edilmiştir. Ardından müellifimiz şu değerlendirmeyi yapar: “Söyleme, konuşma, şikâyet, doğruluk, yalan, susma, isyan, red, izzetli olma, boyun eğme vs. fiiller cansız ya da akılsız varlıklar için istiâre edildiğine göre “irade” fiili için başka ne düşünülebilir?”⁸⁸⁵ Zemahşeri, devamla Allah'ın kelamını tahrif eden bir kimsenin irade fiilindeki zamiri Hadr'a (Hızır) irca ettiğini duyduğunu ve bir kelimenin mecazdan ne kadar uzak olursa o kadar i'caz özelliği gösterdiğini düşündüğünü ifade eder. O'na göre bu yaklaşım, cehaletin ve anlama kılığının bir sonucudur.⁸⁸⁶

3.6.1.8. Kıyamet Günü Adalet Terazilerinin Kurulması

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ

"Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan iş, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu adalet terazisine getiririz.

Hesap gören olarak biz yeteriz.”⁸⁸⁷

Kıyamet günü, insanların dünyada yaptıklarından hesaba çekileceği ahiret inancının en temel parçasıdır. Bu ayet-i kerime, kıyamet günü, sevap ve günahların tartılacağı terazilerin kurulacağından bahsetmektedir. Zemahşeri, bu terazilerin kurulmasından maksadın ne olduğunu sorar. Ardından bu sorunun iki açıdan cevaplanabileceğini

⁸⁸⁵ Keşşâf, III, 603.

⁸⁸⁶ Keşşâf, I, 605.

söylemektedir. Birinci görüşe göre burada maksat, hiçbir kula zerre kadar haksızlık yapılmaksızın, işlenen amellere göre adilane bir hesabın gerçekleştirilmesidir. Bu durum, ağırlıkları tartmak için terazi kurmaya benzetilmiştir.⁸⁸⁸ Burada istiare-i temsiliyye söz konusudur. İkinci görüşe göre de kıyamet günü, amellerin tartılacağı gerçek terazilerin kurulacak olmasıdır. Hasan Basri'den nakledildiğine göre bu, iki kefesi ve bir dili olacak terazidir. Rivayet edildiğine göre Davud (a.s) Allah'tan (c.c) kendisine adalet terazisini göstermesini dilemiş, görünce de bayılmıştır. Kendine gelince “Ya ilahi! Bu terazinin iyilik kefesini doldurmaya kimin gücü yetebilir ki” der. Allah da “Ey Davud! Kulumdan razı olursam onu bir hurma ile bile doldururum.” diye karşılık vermiştir.⁸⁸⁹

Yine Zemahşeri, ikinci görüşün, zihinde çağrıştırdığı “Ameller araz kabilinden olduğu halde nasıl tartılacaktır?” sorusuna yer vermekte ve şöyle cevap vermektedir; “Bu konuda iki izah vardır: Birincisine göre amellerin yazılı olduğu sayfalar tartılacaktır. İkincisine göre de iyilikler kefesine ışık veren beyaz madenler, kötülülük kefesine de karartı veren siyah madenler konulacaktır.”⁸⁹⁰

Görüldüğü üzere Zemahşeri, ilgili ayete mebni olarak biri mecaz diğeri hakikat olmak üzere iki görüş serdetmiştir. Mecazi ifadeleri tespit etmek için belâğat ilminin öğrenilmesi gerektiğini söyleyen hatta bu alandaki yetersizliğinden mecazı hakikakatten ayıramayanı sığ görüşlü addeden Zemahşeri'nin bu iki görüş arasında bir tercihe gitmediğini görüyoruz. Öyle ki, ikinci görüş, oldukça müşahhas bir durumu tasvir etmesine rağmen müellifimiz herhangi bir eleştiri getirmemektedir. Bizce onun bu yaklaşımı uhrevi konularda işin hakikat yönüne kapıları kapatmamasından ileri gelmektedir. Zemahşeri'nin uhrevi konularda mecaza gitme konusunda çok ısrarcı davranmadığını görmekteyiz. Nitekim kıyamet günü açılacak sayfalardan⁸⁹¹, konuşacak kitaptan⁸⁹², parlayacak ve kararacak yüzlerden⁸⁹³ bahseden ayet-i kerimelerdeki izahlarına baktığımızda mecaza gitmekten kaçındığını görmekteyiz. Aşağıda geleceği

⁸⁸⁷ 21 Enbiya 47.

⁸⁸⁸ *Keşşâf*, IV, 148.

⁸⁸⁹ *Keşşâf*, IV, 149.

⁸⁹⁰ *Keşşâf*, IV, 149.

⁸⁹¹ 17 İsrâ 13; 81 Tekvir 10.

⁸⁹² 23 Mûminun 62; 45 Casiye 29.

⁸⁹³ 3 Al-i İmran 107.

üzere azaların konuşmasının ve şahitlik etmelerinin hakiki anlamda vuku bulacağını düşünmesi de bu tespitimizi doğrulamaktadır.

3.6.1.9. “Tarla” Metaforu

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَثُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

Zemahşeri, bu ayette kadınların “tarla” olarak nitelendirilmesini mecaz olarak değerlendirmektedir. Neslin meydana geldiği nutfenin rahme atılmasından hareketle kadınlar için “tarla” metaforu kullanılmıştır.⁸⁹⁴ Aslında ayet-i kerimede “teşbih-i belîğ” vardır. Teşbih edatı ve vech-i şebihin hazfedilip müşebbeh ve müşebbehün bihin zikredildiği teşbihe teşbih-i belîğ denilmektedir. Ayet-i kerimede müşebbeh olan “نساء” kelimesi ile müşebbehün bih olan “حَرْث” kelimesi zikredilmiştir.

Zemahşeri bu ayetin sebep-i nüzulüne de işaret eder. Buna göre Yahudiler, bir erkeğin, anal yoldan olmasa da, eşine geriden yaklaşmasından doğan çocuğun şaşı olacağını iddia etmekteydiler. Bu inanışları, Hz. Peygambere (a.s) bildirilince onların yalan söylediklerini ifade etmiş ve bunun üzerine söz konusu ayet-i kerime nazil olmuştur.⁸⁹⁵

Şu halde ayet-i kerimede kullanılan “tarla” metaforunun teşbihi belîğ yolu ile ifade edilmesi, Yahudilerin batıl inançlarını çok vurgulu ve de güçlü bir üslupla reddetmiştir. Öte yandan ayet-i kerimede inananlara da kimi konularda konuşma adabı gösterilmiş olmaktadır. Konu cinsel ilişki üzerine olunca mecâzî bir dil kullanılmış ve maksat nezih bir dille ifade edilmiştir. Zemahşeri de işin bu yönüne dikkat çekerek Kur’an’da bu ve benzeri kinayeli üslupların “güzel ahlâk” çerçevesine girdiğini, Müslümanların da gerek konuşma ve gerekse yazışmalarında bu edebe riayet etmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁸⁹⁶ İlerde kinaye konusunu ele alınırken bu noktalara ayrıca temas edeceğiz.

3.6.1.10. Hz. Meryem’in Güzel Bir Bitki Gibi Yetiştirilmesi

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا

⁸⁹⁴ Keşşâf, I, 434.

⁸⁹⁵ Keşşâf, Aynı yer.

⁸⁹⁶ Keşşâf, Aynı yer. Ayrıca bkz. Hayati Aydın, *Kur’an’da Psikolojik İkna*, İstanbul: Timaş, 2006, s.84.

Bu ayet-i kerimede Hz. Meryem'in "güzel bir bitki" gibi yetiştirildiği ifade edilmektedir. Ayet-i kerimede Hz. Meryem (r.a) güzel bir bitkiye benzetilmiştir. Bir zamirle müşebbeh olan Hz. Meryem'e (r.a) ve "bitki" ifadesi ile de müşebbehün bihe yer verildiğinden ayet-i kerimede "teşbih-i belîğ" vardır. Zemahşeri'ye göre de ayette güzel ahlaktan mecaz vardır.⁸⁹⁷

3.6.2. Terşih

Zemahşeri'nin istiâre bağlamında kullandığı terimlerden biri de "terşih"tir. Terşih, Zemahşeri'ye göre istiâre ile yapılan bir mecazın ardından takviye unsurlar getirmek ve manayı güçlendirmektir. Böylece manada bir mübalağaya gidilmiş olmaktadır.⁸⁹⁸ Şimdi bu bağlamda serdettiği bazı açıklamalarına bakalım.

3.6.2.1. Ticaretin Kazanç Getirmemesi

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

*"İşte onlar, hidayete karşılık dalâleti satın alanlardır. Ancak onların bu ticareti kazanç getirmemiştir."*⁸⁹⁹

Zemahşeri, burada şu açıklamaları yapmaktadır:

Desen ki: Satın almanın "değişme" manasında mecaz oluşunu geç! Ardından gelen kazanç (rihb) ve ticaretin manası nedir? Adeta burada hakiki anlamda bir alış veriş söz konusu. Şöyle cevap veririm: Bu mecazın zirvesini oluşturan eşsiz (bedi) bir sanattır. Buna göre önce kelime mecazi çerçevede serdedilir. Ardından da benzeri şekilde mecazi ifadeler getirilir. İfadeye bu ilave kelimeler dahil olunca ondan daha müzeyyen ve daha alımlı bir söz göremezsin. Bu, mürâşşah mecazdır.⁹⁰⁰

Zemahşeri burada manayı pekiştirmek için şiirle istişhad eder:

ولما رأيت النسْرَ عز ابن دأية وعشش في وكره جاش له صدري

⁸⁹⁷ Keşşâf, I, 553.

⁸⁹⁸ İbn Müneyyir, age, bkz. Keşşâf, III, 478.

⁸⁹⁹ 2 Bakara 16.

⁹⁰⁰ Keşşâf, I, 188.

Kartalın kargayı alt ettiğini ve yuvasına kurulduğunu görünce içim titredi.

Müellifin beyanına göre, bu beyitte ihtiyarlık kartala, siyah saç da kargaya benzetilmiştir. Ardından ikinci mısradaki saç sakalda (vekreyn) yuva kurmaktan bahsedilmiştir.⁹⁰¹ İşte ayet-i kerimede de önce istiâre yoluyla satın almaktan (işтира) bahsedilmiş ardından ilave mecazla bu işi yapanların kayıpları tasvir edilmiştir.⁹⁰² Görüldüğü gibi terşih ile mecazda ziyadeye gidilmiş ve Zemahşeri'nin deyimiyle sanki hakiki anlamda bir alış veriş olmuş ve hiçbir kazanç sağlayamamışlardır.

3.6.2.2. Allah'ın İpine Sarılın Emri

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

“Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; parçalanmayın!”⁹⁰³

Zemahşeri, bu ayet-i kerimede öncelikle bir istiâre-i temsiliyye olduğuna işaret etmektedir. Buna göre ipe sarılma ifadesi, birinden yardım istemenin ve himayesine güvenmenin temsilen anlatımıdır. Bu durum, yüksekçe bir yerden sarkıtılan ve kopmayacağından emin olunan ipe tutunmaya benzetilmiştir. Zemahşeri devamla “ip” kelimesinin “ahit”ten müsteâr, i’tisam kelimesinin de bunun bir teşrihi olabileceğine değinmektedir.⁹⁰⁴

3.6.2.3. Binasını Uçurumun Kenarına Yapan Kimsenin Durumu

أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا حُرْفٍ حَارٍّ فَاتَّخِذَهُ بِهِ نَارِ جَهَنَّمَ

“Binasını Allah korkusu ve rızası üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa yapısını yıkılacak bir uçurumun kenarına kurup, onunla beraber kendisi de çöküp cehennem ateşine giden kimse mi?”⁹⁰⁵

Müellfimizin beyanına göre, yıkılmak üzere olan uçurum, batıldan mecazdır. Ardından kişinin onunla birlikte çöküp gitmesinden bahsedilmiştir. Yani batıl o kişinin

⁹⁰¹ Keşşâf, I, 189.

⁹⁰² Keşşâf, I, 190.

⁹⁰³ 3 Al-i İmran 103.

⁹⁰⁴ Keşşâf, I, 601.

⁹⁰⁵ 9 Tevbe 109.

cehenneme savrulmasına sebep olmuştur. Burada muraşşah mecaz vardır. “İnhiyar” lafzı, uçurum için getirilmiştir. Böylece batıl dine tabi olan kimsenin sanki cehennem vadilerinde bulunan bir uçurumun kenarına bina yaptığı ifade edilmiştir. Zemahşeri’ye göre bundan daha belîğ ve batılın gerçek yüzünü daha iyi gösteren bir söz olamaz.⁹⁰⁶

3.6.3. Temsil ve Tahyil

Temsil, Zemahşeri’nin düşüncesinde birden fazla medlül bulunan belâğat terimlerinden birisidir. O bu kavramla çoğu kere istiâre-i temsiliyyeyi kastetmiştir. Bunun örneklerine istiâre bölümünde değinmiştik. Ayrıca Allah’la ilgili müteşabih lafızlar için de temsil kavramını kullanmıştır. Kavramın bu bağlamda kullanımına ise muhkem-müteşabih bölümünde yer vermiştik. Ancak o, zaman zaman cansız varlıklara insani özellikler verilen ve adına teşhis veya intak denilen edebi sanat için de “temsil” ve “tahyil” ifadesini kullanmaktadır. Yani bu kavramları, farz-ı muhal kabilinden değerlendirdiği hususlar bağlamında zikredebilmektedir.

Çağdaş araştırmacılar da kavramın farklı bağlamlarda kullanımına istinaden olsa gerek, temsili anlatımları sınıflandırmışlardır. Örneğin atasözleri (el-meselü’l-mûcezü’s-sâir), teşbih yollu bir fikrin anlatılması (el-meselü’l-kıyâsî), cansız varlıklar ve hayvanlarla ilgili anlatılanlar (el-meselü’l-hurâfî) şeklinde yapılan tasnif böyledir.⁹⁰⁷

Zemahşeri de ruhlara yöneltilen ilahi hitap bağlamında yaptığı değerlendirmelerde “temsil” konusunun geniş bir anlam alanına sahip olduğunu ifade etmektedir. İlgili yerde şunları söyler:

“أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا” ifadesi temsil ve tahyil kabilindendir. Buna göre mana, Allah

(c.c) insanlara rububiyet ve vahdaniyetini gösteren deliller sunmuş, onların akıl ve basiretleri da buna tanıklık etmiştir. Böylece Allah (c.c) mezkûr delillere, dalalet ve hidayet arasını ayıran bir vasıf vermiştir. Sanki insanları kendilerine şahit kılmış ve onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demiştir. Onlar da sanki “Evet, sen bizim Rabbimizsin. Kendimizin tanığıyız. Senin vahdaniyetini kabul ettik.” demişlerdir. Bu temsil bahsi, gerek Allah’ın kelamında gerek Hz. Peygamberin (a.s) hadislerinde ve gerekse Arap dilinde geniş bir yer tutmaktadır. Allah’ın (c.c)

⁹⁰⁶ Keşşâf, III, 95.

⁹⁰⁷ Numan Yazıcı, *Hadiste Temsili Anlatım*, İstanbul: Rağbet, 2007, s.18.

şu ayetleri de böyledir: “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”،⁹⁰⁸ “كَرَّهَا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

Biz burada cemadata nispet edilen insani özellikler bağlamında serdedilen yorumlara değerlendireceğiz.

3.6.3.1. Taşların Allah Korkusundan Yuvarlanması

وَإِنْ مِنْهَا لَمَّا يَحْبِطُ مِنْ حَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

“Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukardan aşağı yuvarlanır.”⁹⁰⁹

Bu ayet-i kerimede Allah korkusundan kimi taşların yerinden yuvarlandığı ifade edilmektedir. Zemahşeri’ye göre taşların Allah korkusu (haşyet) Allah’ın emrine boyun eğmelerinden mecazdır. Taşlar, Allah’ın iradesinden imtina etmezler. İnkârcıların kalpleri ise Allah’ın iradesine boyun eğmez ve emredilenleri yapmaz.⁹¹⁰ Zemahşeri’nin mecaz diye nitelendirdiği bu ayet-i kerimede aslında edebi açıdan “teşhis” sanatı söz konusudur. Çünkü taşlar, canlı bir varlığa benzetilmiştir. Öte yandan her teşhiste bir de istiâre olduğunu bildiğimize göre burada taşların insani bir tepki verdiği ama insanın zikredilmediğini görmekteyiz. Müşebbehün bih zikredilmemiş ancak müşebbehün bihin bir özelliğine yer verilmiştir. Dolayısıyla ayet-i kerimede aynı zamanda istiâre-i mekniyye vardır.

3.6.3.2. Göklerin ve Yerlerin Emaneti Üstlenmemesi

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Doğrusu biz, emaneti göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir; onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim ve çok cahildir.”⁹¹¹

⁹⁰⁸ Keşşâf, II, 529.

⁹⁰⁹ 2 Bakara 74.

⁹¹⁰ Keşşâf, I, 287.

⁹¹¹ 33 Ahzap 72.

Bu ayet-i kerimede edebi açıdan pek çok nükte söz konusudur. Zemahşeri'nin belirttiğine göre ayet-i kerimede “emanet” ile “itaat” kastedilmiştir. Yalnızca müşebbehün bih zikredildiğinden burada “istiâre-i tasrihiyye” de vardır. Böylece Allah’a itaatin ne kadar ehemmiyetli ve ne kadar büyük bir görev olduğu ifade edilmiştir.⁹¹² Yine Zemahşeri’ye göre emanetin, dağlara vs. “sunulması”nda, onların bundan “çekinmeleri” ve “korkmaları”nda mecaz vardır.⁹¹³ Burada dağlar, bir insana benzetilmiş; insana ait olan mezkûr fiiller dağlar için kullanılmış ancak müşebbehün bih olan insan kullanılmamıştır. Dolayısıyla ayet-i kerimede teşhis sanatı ve aynı zamanda buna bağlı olarak istiâre-i mekniyye söz konusudur.

Öte yandan insanın emaneti “yüklenmesi” (haml) de mecazi bir anlam taşımaktadır. Çünkü emanet (itaat), somut anlamda taşınacak bir şey olmadığı halde maddi anlamda yüklenilen bir nesneye benzetilmiştir. Maksat, sorumluluğun yerine getirilmesidir. Burada istiâre-i mekniyye vardır. Nitekim Zemahşeri, burada emaneti yüklenmek üzerine dilde kullanılan bazı örnekler sunmaktadır. Örneğin “فلان حامل للأمانة ومحتمل لها” denildiğinde kişinin emaneti, zimmetinden düşünceye ve uhdesinden çıkıncaya kadar başkasına vermeyeceği kastedilmektedir. Sanki emanet, yed-i eminin sırtına binmiş o da onun bir taşıyıcısı olmuştur.⁹¹⁴ Bu çerçevede Zemahşeri, insanın emaneti üzerine aldığını ancak sorumluluğunu yerine getirmediğini beyan etmektedir.

Zemahşeri, bir mecaz türü olarak gördüğü ve temsil diye isimlendirdiği “teşhis” sanatı bağlamında şunları söylemektedir:

Bu tür ifadeler, Arapça’da çokca yer almaktadır. Kur’an da Arap dil ve üslubu çerçevesinde gelmiştir. Bu örneklerden biri şöyledir; “Yağa “Nereye gidiyorsun?” denilse, cevaben “Eğri yerleri düzeltmeye” derdi.” Gerçekten Arap dilinde hayvanların ve cansız varlıkların dilinden böyle nice temsili anlatım söz konusudur. Yağ ile karşılıklı konuşmak imkânsız (muhal) bir şeydir. Fakat burada maksat, şişmanlığın hayvanı güzelleştirmesi, zayıflığın ise çirkinleştirmesidir. Dolayısıyla şişmanlığın tezahürü, dinleyicinin zihninde en etkili bir tarzda tasvir edilmiştir. Yine bu anlatım tarzı, dinleyici için daha sıcak, daha makbul ve de

⁹¹² *Keşşâf*, V, 102.

⁹¹³ *Keşşâf*, V, 102.

⁹¹⁴ Benzeri örnekler için bkz. *Keşşâf*, Aynı yer.

hakikati daha iyi kavratıcıdır. İşte, ayet-i kerimede emanetin büyüklüğünü, sorumluluğunun zorluk ve ağırlığını tasvir de böyledir.⁹¹⁵

Zemahşeri, burada muhtemel bir itirazı da gündeme getirir. “Araplar, bir görüş üzerinde karar kılamayan kimse için “Senin bir ileri bir geri adım attığını görmekteyim.” derler. Buradaki temsil yönü bilinmektedir. Çünkü bu kişinin hali, gidişinde tereddüt eden kimsenin durumuna benzetilmiştir. Burada benzeyen (mümessel) ve kendisine benzetilen (mümessel bih) gayet yerinde ve doğru bir şekilde getirilmiştir. Oysa ayet-i kerimede temsil böyle değildir. Her ne kadar emanet cemadata sunulsa da “çekinme” ve “korkma” haddi zatında imkânsız bir şeydir ve böyle bir temsil doğru değildir. O zaman temsilin muhal üzerine bina edilmesi nasıl sahih addedilebilir?”

Müellif, aslında bu itirazda temsilin gerçeklikler üzerine kurulması prensibine işaret etmektedir. Ancak ona göre ayetteki temsilde farz-ı muhal söz konusudur. Faraziyeler, zihinde gerçeklikler gibi tahayyül eder. Sorumluluk, zorluk bakımından faraziye bir duruma benzetilmiştir ki, o da emanetin cemadata sunulması onların da onu reddetmesidir.⁹¹⁶

Şu halde müellife göre ayetin, cemadatın gerçek anlamda emaneti yüklenmesi veya reddetmesi söz konusu değildir. Farz-ı muhal bir temsille, zihinlere sorumluluğun önem ve ağırlığı anlatılmış olmaktadır.

3.6.3.3. Yeryüzünün Konuşması

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا، بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

“O gün yeryüzü, rabbinin ona vahyetmesi ile haberlerini anlatır.”⁹¹⁷

Bu ayet-i kerime, kıyametin kopuşunu tasvir etmekte ve Allah’ın yeryüzüne vahyedeceğini onun da haberlerini anlatacağını ifade etmektedir. Zemahşeri’ye göre yeryüzünün konuşması, Allah’ın orada meydana getirdiği hallerden mecazdır. Çünkü bir önceki ayetlerde, insanın yeryüzünün şiddetli sarsıntısı karşısında şaşkınlık

⁹¹⁵ Keşşâf, V, 103.

⁹¹⁶ Keşşâf, V, 103. Kur’an’ın dağlara indirilseydi boyun eğceklerini bildiren ayeti de benzeri şekilde “temsil” olarak nitelemektedir. Bu temsilden amaç Kur’an tilaveti sırasında huşu duymayan ve düşünen insanı kınamaktır. Bkz. Keşşâf, VI, 85.

yaşayacağı ve “Yeryüzüne ne oluyor?” diye soracağı beyan edilmiştir. Panik ve şaşkınlık içinde bu soruyu soran insan, olan bitenlere bakınca yeryüzünün niçin sarsıldığını ve ölülerin de niçin dışarı çıkarıldığını bilecektir.⁹¹⁸

Zemahşeri, bu ayetin izahında “denildi ki” diyerek Allah’ın yeryüzünü gerçek anlamda konuşturacağı notuna yer vermeyi de ihmal etmemektedir. Buna göre Allah’ın konuşturması ile dile gelecek yeryüzü, insanın üzerinde işlediği hayır ve şerri anlatacaktır. Hz. Peygamberden (a.s) de bu meyanda hadis-i şerif nakledilmiştir.⁹¹⁹

Anlaşıldığına göre Zemahşeri, her ne kadar ayeti mecâzî manada değerlendirse de hakikat yönüne de açık kapı bırakmaktadır. Çünkü ayetin gerçek anlamda olduğu görüşüne yönelik herhangi bir eleştiri getirmemektedir.

3.6.3.4. Cehennemin Konuşması

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ

“O gün cehenneme “Doldun mu?” deriz. O da daha var mı? der.”⁹²⁰

Bu ayet-i kerimede cehennemin durumu anlatılmakta ve cehennem konuşturulmaktadır. Zemahşeri, cehenneme soru sorulmasını ve onun da cevap vermesini “tahyil” kabilinden görmektedir. Böylece mananın zihinde tasvir edilmesi ve iyice kavratılması murad edilmiştir. O’na göre bu bağlamda iki mana söz konusudur. İlk olarak, cehennem tüm genişliğine rağmen alacak yer kalmayacak şekilde dolup taşmıştır. İkinci olarak ise cehennemin oraya girecek her kesi alacak şekilde geniş olduğu ve daha fazlasına yer bulunduğu vurgulanmaktadır.⁹²¹

Maliki müellif İbn Müneyyir, Zemahşeri’nin bu yaklaşımına katılmamakta ve cehennemin Allah’ın kudreti ile konuşturulmasının hakikat olduğunu belirtmektedir. O’na göre bu tür ayetler ulûhiyet bağlamında olduğu gibi mecaza hamledilemez. Her hangi bir “karine-i mânia” bulunmadığı sürece naslar zahiri anlamda anlaşılmalıdır.

⁹¹⁷ 99 Zilzal 4- 5.

⁹¹⁸ Keşşâf, VI, 413.

⁹¹⁹ Keşşâf, VI, 414.

⁹²⁰ 50 Kâf 30.

⁹²¹ Keşşâf, V, 602.

Benzeri olaylar dünyada da meydana gelmiş, taşlar Hz.Peygamber'in (a.s) avucunda tesbih etmiştir. Mecaz kapısı, sürekli açık bırakılırsa mucizeye yer kalmaz ve pek çok kişi haktan sapar.⁹²² Buna karşın Beydavi ve Ebussuûd Efendi, bu ayet-i kerimede Zemahşeri gibi düşünmüşler, ayette temsili bir anlatım olduğunu ifade etmişlerdir.⁹²³

3.6.3.5. Göklerin ve Yerin “İsteyerek Geldik” Demesi

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

“Sonra, duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: “İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin” dedi. İkisi de: “İsteyerek geldik” dediler.”⁹²⁴

Yaratılışın başlangıcının anlatıldığı bu ayet-i kerimede Allah (c.c) göklere ve yere “gelin” diye hitap etmekte onlar da bu emre icabet ettiklerini söylemekteler. Zemahşeri’ye göre gerek göklere ve yere emredilmesinin gerekse onların da emre uymalarının “temsil” kabilinden mecaz olması mümkündür. Buna göre Allah (c.c) onları yaratmayı murad etmiş ve ilahi iradeye göre var olmuşlardır. Bu açıdan onlar itaatkâr bir memur gibidirler. Yine müellif, söz konusu ifadelerin “tahyil” kabilinden de olabileceğini belirtmektedir. Buna göre de söz konusu ifadelerle Allah’ın mahlûkat üzerindeki kudreti tasvir edilmektedir. Bu yüzden burada herhangi bir hitap ya da cevap söz konusu değildir. Zemahşeri dilde kullanılan bir örnekle de bu manayı pekiştirmek ister: “Duvar, kazığa demiş ki, beni niye yarıyorsun? Kazık da: Bana vurana sor; arkamdaki taş beni kendi halime bırakmıyor.”⁹²⁵

3.6.3.6. Göklerin ve Yerin Ağlaması

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ

“Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi.”⁹²⁶

⁹²² İbn Müneyyir, *Keşşâf*, Aynı yer.

⁹²³ Beydavi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, III, 317; Ebussuûd Efendi, *İrşâü Akli's-Selim ila Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerim*, V, 192.

⁹²⁴ 41 Fussilet 11.

⁹²⁵ *Keşşâf*, V, 371.

⁹²⁶ 44 Duhan 29.

Bu ayet-i kerime, Firavun ve askerlerinin helakı bağlamında gelmiştir. İnsana ait olan ağlama vasfı gökyüzü ve yeryüzü için kullanılmıştır. Zemahşeri'nin ifade ettiğine göre Araplar, önemli bir kişi vefat ettiğinde ölümünü yüceltmek için “Yer gök ona ağladı, rüzgâr ağladı, güneş onun için karardı.” gibi deyimler kullanmaktadırlar. Bu manayı teyit etmek üzere bir de hadis nakleder. Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur: “Gurbet ellerde ağlayanı olmadan ölen hiçbir mümin yok ki gökler ve yer onun için ağlamış olmasın.” Şiirde de benzeri ifadeler yer almaktadır:

تَبْكِي عَلَيْكَ نَجُومُ اللَّيْلِ وَالْقَمَرُ

Gecenin yıldızları ve ay sana ağlıyor

Zemahşeri'ye göre bütün bu ifadelerde temsil ve tahyil söz konusudur. Ayet-i kerimde ağlama fiilinin olumsuz getirilmesi, alay üslubuyla ölümlerinin kayda değer olmadığını ifade etmektedir.⁹²⁷

3.6.3.7. Dağların ve Kuşların Tesbihi

وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ

*“Davud ile beraber tesbih etsinler diye dağları ve kuşları buyruk altına aldık. Bunları Biz yapmıştık.”*⁹²⁸

Bu ayet-i kerimde cemadattan olan dağların ve de gayr-ı âkil olan kuşların tesbihinden bahsetmektedir. Tesbih, insana özgü bir fiil olmasına rağmen cemadata da nispet edilmiştir. Doğrusu burada temsil veya tahyile gitmek oldukça zor görünmektedir. Çünkü mezkûr varlıkların Davud'a (a.s) eşlik ettikleri anlaşılmaktadır. Cemadata izafe edilen biyolojik tepkileri ve konuşmaları hep “mecaz” olarak niteleyen Zemahşeri de bu ayette temsil ya da tahyilden bahsetmemektedir. Bunu Davud'a (a.s) bahşedilmiş bir mucize olarak değerlendirmektedir. Buna göre Allah (c.c), Musa ile konuşmasında olduğu gibi bu nesnelerde “kelam” yaratmıştır. Zemahşeri, dağların kuşlara takdimini de cansız varlıkların tesbihinin ilahi kudrete daha iyi delalet etmesi ile izah etmektedir.⁹²⁹ Buna göre Zemahşeri, haddi zatında dağların ve kuşların sözlü olarak tesbihde

⁹²⁷ Keşşâf, V, 472.

⁹²⁸ 21 Enbiya 79.

⁹²⁹ Keşşâf, IV, 158.

bulunmadığını ancak Allah'ın (c.c) mucize olarak onlarda ses ve söz yarattığını öne sürmektedir. Her şeye rağmen Zemahşeri'nin burada temsil ya da tahyilden bahsetmemesi dikkate değerdir. Zira ayeti eğer bu şekilde yorumlasaydı hissi bir mucizeyi yok saymış olurdu. Ama o her ne kadar akılcı yaklaşımlarla mecaza çokça giden bir müfessir olsa da burada farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Yine ahirette, insan uzuvlarının günahkârlar aleyhine şehadet edeceğini bildiren “*Derilerine: “Aleyhimize niçin şahitlik ettiniz?” derler. “Bizi, her şeyi konuşturan Allah konuşturdu...” cevabını verirler.*”⁹³⁰ ayet-i kerimesinin tefsirinde şunları söylemektedir: “Desen ki, azaları onların aleyhine nasıl tanıklık edecek ve azalar nasıl konuşacak? Şunu derim: Allah (c.c) ağaçta söz yaratarak ağacı konuşturduğu gibi azaları da konuşturur.”⁹³¹ Görüldüğü gibi Zemahşeri, uhrevi âlemde söz konusu olacak azaların konuşması konusunda mecaza gitmemiş, aksine Allah'ın onları konuşturmasını imkân dâhilinde görmüştür.

3.6.4. Mecaz-ı Akli

Zemahşeri'nin bu mecaz türünü “el-mecâzü'l-hukmî” ve “el-mecâzü'l-isnadi” şeklinde ifade ettiğine daha önce değinmiştik. Mecaz-ı lügaviden farklı olarak fiilin, mecazi isnadına akıl hüküm verdiğinden bu tür mecazlar akla nispet edilerek “el-mecazü'l-aklî” olarak nitelenmiştir. Bazen de doğrudan fiilin isnadına itibar edilmek suretiyle “el-mecazü'l-isnadi” denmiştir. Zemahşeri daha çok bu ikincisini tercih etmektedir.

3.6.3.1. Allah'ın Kalpleri ve Kulakları Mühürlemesi

Müellifimiz daha önce ilgili ayet-i kerimeyi⁹³² farklı açılardan değerlendirmişti. Burada ise fiilin Allah'a isnadı bakımından değerlendirmelerine yer verilecektir. Allah'ın (c.c) kalpleri ve kulakları mühürleme fiilinin faili olarak zikredildiği ayet-i kerime bağlamında konuya teorik açıdan da değinmektedir.

Bir cümlede fiil, faili, mefûlû, mastarı, zamanı, mekânı ve sebebiyeti ile münasabet halinde olabilir. Fiilin asıl failine isnadı “hakikat” anlamı taşır. Ancak bazen fiil, asıl failinin dışında yukarıda belirtilen diğer unsurlara mecaz yoluyla isnad edilir. Ardından

⁹³⁰ 41 Fussilet 21.

⁹³¹ Keşşâf, V, 378.

⁹³² 2 Bakara 7.

filin asıl failinin dışında mecazen isnad edildiği bu durumları sırasıyla örneklendirir. Mesela “نهر جار” denildiğinde akan, su olduğu halde şibih fiil mecazen mekâna isnad edilmiştir. “نهاره صائم وليله قائم” denildiğinde ise şibih fiil mecazen zamana isnad edilmiştir. Çünkü gerçekte oruç tutan gündüz, kaim olan da gece değil, kişidir. Yine “بني الأمير المدينة” denildiğinde ise fiil, mecazen imara sebep teşkil eden krala isnad edilmiştir. Zira şehri imar eden, hakikatte kral değil bu işe memur kimselerdir.⁹³³ İşte müellife göre şeytan veya kâfir, “hâtim” fiilinin hakiki failidir. Bu yüzden “hatm” fiilinin Allah’a (c.c) isnadı, fiilin sebebine isnad edilmesi şeklinde mecâzi bir anlam taşımaktadır. Çünkü Allah (c.c) fiilin hakiki faili olan kâfire güç ve imkân vermiştir.⁹³⁴

Esasen Zemahşeri’nin burada bütün bu gayretleri, mezhebinin beş temel prensiplerinden biri olan “adalet”e uygun çözüm üretmeye yöneliktir. Zira müellif, “hatm” fiilinin Allah’a (c.c) nispet edilmesinin ilahi adaletle aykırı olacağını düşünmektedir. Nitekim konuyu izah ederken “İnkârcıların kalplerinin, haktan uzak durmasında Allah’ın bir fiili söz konusu değildir. O (c.c) bundan münezzehtir.” demektedir. Bu yaklaşım, aynı zamanda mutezile ile ehl-i sünnet arasındaki temel yaklaşım farklılıklarından birini oluşturur. Nitekim İbn Müneyyir, akıl ve nakil açısından Zemahşeri’yi bu izahlarından ötürü tenkit ederek, mülkünde yegâne tasarruf sahibi olan Allah’ın (c.c) “hatm” fiilinin hakiki faili olduğunu ifade etmektedir.⁹³⁵

3.6.3.2. Şımarıklara Fıskın Emredilmesi

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

*“Bir şehri yok etmek istediğimiz zaman, şımarık varlıklarına yola gelmelerini emrederiz, ama onlar yoldan çıkarlar. Artık o şehir yok olmayı hakeder. Biz de onu yerle bir ederiz.”*⁹³⁶

Zemahşeri, bu ayette geçen emretmenin mecaz olduğunu ifade etmektedir. Yani ona göre emretmenin hakiki faili Allah değildir. Onun bu kanaati yine “adelet” prensibi ile yakından alakalıdır. Çünkü Allah’ın kötülüğü emretmesi düşünülemez. Zemahşeri

⁹³³ Keşşâf, I, 167.

⁹³⁴ Keşşâf, I, 168.

⁹³⁵ Bkz. Keşşâf, I, 164.

⁹³⁶ 17 İsra 16.

meselenin mecaz yönünü şöyle izah eder; üzerlerine nimet yağdırılmıştır. Bunun üzerine şımarık taife, bu nimetleri isyankârlığın ve şehvetlerine tabi olmanın bir aracı kılmışlardır. Sanki bunları yapmaya memur olmuşlardır. Çünkü verilen nimetler bu sonuca yol açmıştır.⁹³⁷

3.6.3.3. Elim bir Günün Azabı

أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ

*“Allah'tan başkasına tapmayın! Ben, sizin için elem verici bir günün azabından korkuyorum.”*⁹³⁸

Zemahşeri'nin belirttiğine göre ayette geçen “gün” kelimesinin elem verici olarak nitelenmesi mecâz-ı isnadidir. Zira günün kendisi elem vermez. Bunun sebebi, çekilecek elemin o günde gerçekleşek olmasındandır.⁹³⁹ Şu halde burada zamana isnad söz konusu olup mecaz-ı akli vardır.

3.6.3.4. Yılların Erzakı Yemesi

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَعْيٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصُونَ

*“Sonra bunun ardından, saklayacaklarınızdan az bir miktar hariç, o yıllar için biriktirdiklerinizi yeyip bitirecek yedi kıtlık yılı gelecektir.”*⁹⁴⁰

Müellifin belirttiğine göre bu ayet-i kerimede mecaz-ı isnadi söz konusudur. Çünkü gerçekte yılların biriktirilen erzakı yemesi mümkün değildir. Erzakı yiyen asıl fail, insanlardır. Ancak yeme işlemi, mecazen kurak yıllara isnad edilmiştir.⁹⁴¹

3.6.3.5. “Uzak Sapma”

الَّذِينَ يَسْتَحْيُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ

⁹³⁷ Keşşâf, III, 500.

⁹³⁸ 11 Hud 26.

⁹³⁹ Keşşâf, III, 192.

⁹⁴⁰ 12 Yusuf 48.

⁹⁴¹ Keşşâf, III, 292.

“Dünya hayatını ahirete tercih edenler, Allah yolundan alıkoyanlar ve onun eğriliğini isteyenler var ya, işte onlar (haktan) uzak bir sapıklık içindedirler.”⁹⁴²

Zemahşeri, bu ayette dalaletin “uzak” olarak nitelenme sebebini sormakta ve bunun mecaz-ı isnadi olduğunu beyan etmektedir. Uzaklık (bu‘d) gerçekte yoldan sapan (dâl) için söz konusu olur. Çünkü “dâl”, hak yoldan uzaklaşan kimsedir. Asıl fail yerine onun fiili olan “dalalet” uzaklıkla nitelenmiştir. Yani, mastara izafe söz konusu olur. “جد جده” örneğinde de durum aynıdır.⁹⁴³

3.6.3.6. Gündüzün ve Gecenin Hilesi

وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

“Zayıf sayılanlar da büyüklük taslayanlara: Hayır! Gece gündüz (işiniz) tuzak kurmaktı....derler.”⁹⁴⁴

Ayet-i kerimede gece ve gündüz hile yapan olarak nitelenmiştir. Ancak gece ve gündüz hile yapmaz. Bu fiilin asıl sahibi, ekâbir taifesidir. Bu işi sürekli yaptıklarından zamana isnad söz konusu olmuştur.⁹⁴⁵

3.6.3.7. Nasuh Tövbe

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا

“Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a dönün.”⁹⁴⁶

Bu ayet-i kerimede tevbe mecaz-ı isnadi ile “nush” ile nitelenmiştir. Oysaki bu, tevbe edenlerin sıfatıdır. Tevbenin kendisi samimi olmaz. Tévbe edenler, tevbeleri ile kendilerine samimi davranırlar. Şu halde, şibih fiil asıl failine değil, mastara isnad edilmiştir.⁹⁴⁷

⁹⁴² 14 İbrahim 3.

⁹⁴³ Keşşâf, III, 361.

⁹⁴⁴ 34 Sebe 33.

⁹⁴⁵ Keşşâf, V, 124.

⁹⁴⁶ 66 Tahrir 8.

⁹⁴⁷ Keşşâf, VI, 162.

3.6.3.8. Yalancı ve Günahkâr Alın

كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعَنَّ بِالنَّاصِيَةِ ، نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِلَةٍ

“Ama bundan vazgeçmezse, and olsun ki, onu perçeminden, Yalancı ve günahkâr perçeminden cehenneme sürükleriz.”⁹⁴⁸

Bu ayet-i kerimede perçem, yalancı ve günahkâr olarak nitelenmiştir. Aslında bu fiillerin asıl sahibi günahkârın kendisidir.⁹⁴⁹

3.6.3.9. Lanetli Ağaç

وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ

“Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştik. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik.”⁹⁵⁰

Zemahşeri, bu ayetin tefsirinde ağacın lanetli olarak tavsıf edilmesini mecaz olarak değerlendirir. Ona göre bu ağacın lanetlenmesi onu yiyecek olan kâfir ve zalimlerin lanetlenmesinden ötürüdür. Zira ağaç günahkâr olmadığından hakiki anlamda lanetlenmesi mümkün değildir. Sahiplerinin lanetlenmesi dolayısıyla mecazen böyle nitelenmiştir.⁹⁵¹

3.6.5. Kinaye

Mecaz başlığı altında ele aldığımız diğer bir konu da “kinaye”dir. Kinayenin bir mecaz türü olup olmadığı belâğatçılar arasında tartışılmıştır. Örneğin sahanın önemli isimlerinden Sekkaki, kinayeyi mecaz olarak değerlendirmezken İbnü'l-Esir, mecaz kabilinden görmektedir. Alevi de bu görüşü tercih etmektedir.⁹⁵² Müellifimiz

⁹⁴⁸ 96 Alak 15-16.

⁹⁴⁹ Keşşâf, VI, 407.

⁹⁵⁰ 17 İsra 60.

⁹⁵¹ Keşşâf, III, 529.

⁹⁵² Alevi, age, s.383.

Zemahşeri, kinaye için “mecazın kardeşi” (uhtü’l-mecâz) tanımlaması⁹⁵³ yaptığına göre onun da kinayeyi mecaz çerçevesinde kabul ettiğini söylememiz yanlış olmasa gerektir.

Zemahşeri, tefsirinin birçok yerinde kinayeye değinmektedir. Kinayeyi “Kur’an’ın süsü”⁹⁵⁴ olarak gören müellif, tariz ile arasındaki farka işaret ettiği bir yerde onu, “تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له ، كقولك : طويل النجاد والحمائل لطول القامة وكثير الرماد للمضياف” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre kinaye; bir şeyi kendisi için vaz edilmiş lafızdan başka bir ifade ile söylemektir. Mesela uzun boylu birisi için “طويل النجادوالحمائل”, misafîrperver birisi için de “كثير الرماد” denilmektedir.⁹⁵⁵

Kullanıldığı yere göre kinayede farklı amaçların gözetilmesi mümkündür. Nitekim müellifimiz zaman zaman Kur’an kinayelerindeki amaçlara değinmekte ve dinleyiciye mesajı daha etkin bir şekilde vermek, konuşmada adab-ı muaşarete riayet etme gibi hususları bu amaçlar arasında göstermektedir.

Zemahşeri’nin kinayeli kullanımlara bazı müteşabih ayetlerin tevlinde yer verdiğini biliyoruz. Buna müteşabih faslında değindiğimiz için burada ayrıca üzerinde durmayacağız. O, teşbihe düşmeme endişesiyle bazı müteşabih lafızları kinaye ile anlamaya çalışmıştı. Biz burada müellifin diğer izahlarından bazı örnekler vermek istiyoruz.

3.6.5.1. Bazı Deyimler

Kur’an-ı Kerimde inkârcıların ahirette karşılaşacakları hazin son tasvir edilmekte ve pişmanlık ifade eden bazı deyimler kullanılmaktadır. Örneğin, bu ayetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır:

وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا

“O gün zalim kimse ellerini ısıracak: ‘Eyvah! Keşke Peygamberin yanında bir yol tutsaydım!’ diyecek.”⁹⁵⁶

⁹⁵³ Keşşâf, II, 263.

⁹⁵⁴ Keşşâf, I, 224.

⁹⁵⁵ Keşşâf, I, 459.

⁹⁵⁶ 25 Furkan 27.

Bu ayetin tefsirini yaparken diğerk bazı deyimlere de değinen Zemahşeri, şunları söylemektedir:

Elleri ve parmakları ısırarak, donup kalmak, parmakları yemek, dişleri gıcırdatmak gibi deyimler öfke ve pişmanlıktan yapılan kinayelerdir. Çünkü bunlar asıl lafzın yerine geçen ifadelerdir. Söz konusu lafızlar söylenmiş ve yerine geçtikleri lafızların manaları gösterilmiştir. Bu tür kinayelerle söz, fesahat mertebesine çıkar. Böylece dinleyici, içinde, kinaye yapılan lafızları duyduğunda bulamayacağı güzellikleri hisseder.⁹⁵⁷

Benzeri bir deyimın geçtiğı başka bir ayet-i kerimede “ وَأَحِيطَ بِشَمْرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا ”⁹⁵⁸ buyrulmaktadır. Zemahşeri, ayette geçen “taklîbü’l-keffeyn” deyiminin pişmanlık ve iç çekmeden kinaye olduğunu belirtmektedir.⁹⁵⁹ Buna göre ayette ürünü helak edilince yaptığı masraflara yanan ve bunu vücut diline yansıtan kimse tasvir edilmiştir. Böyle bir durumda pişmanlık yaşayan kimse ellerini oğuşturur veya dövünür. Kur’an, söz konusu kinaye ile adeta bu kişinin yaşadığı pişmanlığın resmini zihinlere çizmekte, manayı daha etkili bir şekilde ifade etmiş olmaktadır. Şu halde bu tür kinayeler, pişmanlığı düz bir cümlede olduğundan daha güçlü ifade etmektedir.

Yine ba’s sonrası inkârcıların durumunu tasvir eden bir ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır:

خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ

“Bakışlarında perişan ifadelerle, kabirlerden çıkarlar. Sanki etrafa dağılmış çekirge sürüsüne benzerler.”⁹⁶⁰

Müellif, ayette geçen “huşû’u’l-ebşâr” deyimini için şunları söyler: “Zillet ve suskunluktan kinayedir. Çünkü zelil kişinin içine düştüğü aşağılık durum ve yine izzetli kimsenin duyduğu onur yüzlerinde görülür.”⁹⁶¹

⁹⁵⁷ Keşşâf, IV, 345.

⁹⁵⁸ 18 Kehf 42.

⁹⁵⁹ Keşşâf, III, 588.

⁹⁶⁰ 54 Kamer 7.

⁹⁶¹ Keşşâf, V, 655.

3.6.5.2. Adab-ı Muaşerete Riayet

Kur'an sadece iman, ibadet ve muâmelât hükümleri ihtiva eden bir kitap değildir. Onda ahlaki davranışlar, edep ve güzel ahlak çerçevesinde serdedilmiş birçok prensip de yer almaktadır. Allah (c.c), bu noktada insana bahşedilen kalp, göz, kulak gibi uzuvların hayra kullanılmasını onların günahın aracı haline getirilmemesini istemektedir. Güzel ahlakın insandaki yansımalarından biri de dil ve konuşma üzerinde görülür. Nitekim Allah (c.c) “*Onlar ki, sözü dinlerler ve en güzeline tabi olurlar.*”⁹⁶² buyurmaktadır. İşte bu çerçevede Kur'an, insan tabiatının yadırgadığı bazı durumlarla özel ve mahrem konulara ilişkin beyanlarında kinayeli bir dil kullanmış ve bir anlamda muhataplara da konuşma adabı öğretmiştir. Şimdi, Zemahşeri'nin ilgili ayetlere yaklaşımlarından bazı örnekler verelim.

وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ حَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِن غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَىٰ

“*Bir de elini koltuğunun altına sok ki, bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz beyazlıkta çıksın.*”⁹⁶³

Zemahşeri, burada “سوء” kelimesi üzerinde durmakta ve şöyle demektedir.

Bu kelime, her şeyin bayağı ve çirkini demektir. “sev’e” kelimesi nasıl avret yerinden kinaye yapılmışsa bu kelime de deri hastalığından (abras) kinaye yapılmıştır. Hire kralı Cüzeyme, bu deri hastalığına tutulunca ona kinayeli olarak “abras” (attaki benek) dediler. Çünkü “abras” Arap için en itici gelen şeylerdendi. Ondandır büyük nefret duyarlardı. Kulakları da bu kelimeyi duymak istemezdi. Bu yüzden kelimenin kinayeli ifade edilmesi uygun görülmüştür. Kur'an kinayeleri ve adabından daha güzel, daha latif ve daha isabetlisini göremiyoruz.⁹⁶⁴

Yine yukarda da değindiğimiz üzere Kur'an'da mahremiyet alanına giren hususlarda da kinayeli ifadelere rastlamaktayız. Müellifimiz Zemahşeri, karı-koca ilişkileri ve cinsellikle ilgili konularda gelen beyanlarda “mülâmese”, “mümâmese”, “kurbân”, “teğâşşî”, “ityân” gibi kelimelerin kinayeli olarak ifade edilmesine dikkat çekerek bu

⁹⁶² 39 Zümer 18.

⁹⁶³ 20 Taha 22.

⁹⁶⁴ Keşşâf, IV, 77.

ifade tarzının Kur'an adabından olduğunu söylemektedir.⁹⁶⁵ Bu meyanda Zemahşeri, "وَاجْرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ"⁹⁶⁷ ifadesindeki "meveddet" kelimesinin, "وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً"⁹⁶⁶ ifadesindeki "madâci" kelimesinin, "مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ"⁹⁶⁸ ifadesindeki "dehaltüm bihin" kelimelerinin cimadan kinaye olduğunu ifade etmektedir.

Kur'an'da bu bapta kullanılan istisnai kelimelerden biri "refes" kelimesidir. Kelimenin geçtiği ayet-i kerimde şöyle buyrulmaktadır:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ

Zemahşeri'nin belirttiğine göre "refes" kelimesi kinaye olarak söylenmesi gereken çirkin bir şeyi açıktan söylemektir. "Nîk" lafzı da böyledir.⁹⁶⁹ Bununla beraber söz konusu kelime burada cimadan kinaye olarak kullanılmıştır. Çünkü bu fiil de neredeyse bu tür sözlerden hali olmaz. İşte Zemahşeri, diğer yerlerde takip edilen üsluptan farklı olarak çirkin mana taşıyan "refes" kelimesi ile kinayede bulunulmasının sebebini sormaktadır. Zemahşeri, bu soruyu ayetin nazil olduğu vasatı dikkate alarak cevaplamaktadır. Buna göre oruç gecesi cima, Allah tarafından henüz serbest kılınmadan önce insanlar bu fiile yönelmişlerdir. Böylece söz konusu kelime ile yaptıklarının çirkin (müstehcen) olduğu ifade edilmiştir.⁹⁷⁰

Konuyla, Zemahşeri'nin yakaladığı son bir nükte ile son vermek istiyoruz. Allah (c.c) bir ayet-i kerimde "أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ" buyurmaktadır. Müellif, burada kulakları tıkama işleminin adeten özel bir parmakla (sebbâbe) yapılmasına rağmen genel bir isimle (esâbi') ifade edilmesinin gerekçesini sormaktadır. Zemahşeri'ye göre "sebbâbe" sövmek anlamına gelen "seb" kelimesinden türemiştir. Bu yüzden Kur'an adabına uygun olarak bu kelimenin kullanımından kaçınılmıştır. Nitekim Araplar da bu kelimeyi kullanmayı çirkin bulmuşlar ve "müsebbiha", "sebbâha", "mühellile", "düâe" gibi kelimeleri, işaret parmağından kinaye olarak kullanmışlardır. Zemahşeri, devamla sebbâbe yerine neden bu lafızlardan birinin kinaye olarak kullanılmadığını sorar. Ona göre o sırada bu kelimeler insanlarca

⁹⁶⁵ Keşşâf, V, 80.

⁹⁶⁶ 30 Rum 21.

⁹⁶⁷ 4 Nisa 34.

⁹⁶⁸ 4 Nisa 23.

⁹⁶⁹ "Nîk" kelimesi argoda küfür olarak da kullanılmaktadır.

⁹⁷⁰ Keşşâf, I, 388.

bilinmemekteydi. Sonradan kullanılmaya başlandığı için bu kelimelerden biri tercih edilmemiştir.⁹⁷¹

3.6.6. Değerlendirme

Mecaz, genel bir tabirle bir kelimenin hakiki anlamının dışında kullanılmasıdır. Tedvin döneminin ilk ürünlerinde kavram, geniş bir muhtevayı içine alacak şekilde kullanılmıştır. Ancak müellifimizin zamanına gelinceye kadar mecaz kavramı olgunlaşmış ve artık ıstılahi bir veche kazanmıştır. Kavramın sınıflandırılması açısından Keşşâf Tefsiri’nde bugünkü kadar belirgin bir tasnif yapılmadığını söylememiz gerekir. Okumalarımız sırasında Zemahşeri’nin mecaz kavramını sıklıkla kullandığını müşahade etmiş bulunuyoruz. O, bu kavramı bazen yalın halde kullanırken bazen de türlerine işaret etmiştir. İstiâre ve temsil kavramı bunların başında gelmektedir. Bunun yanında “el-mecâzü’l-mürâşşah”, “el-mecâzü’l-hükmi”, “el-mecâzü’l-isnadî” gibi kavramları da kullanmıştır. Mecâz-ı mürâşşahtan kastının terşih, mecâz-ı hükmi ve mecâz-ı isnadîden kastının da mecâz-ı aklî olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber temsil kelimesini çok farklı noktalarda kullandığını belirtelim. Örneğin bu kavrama, bugün istiâre-i temsiliyye diye adlandırılan edebi türü ifade etmek üzere çokca yer verdiği görülmektedir. Öte yandan yine bugün, teşhis ve intak diye adlandırılan tür için de “temsil” kavramını tercih ettiğini görmekteyiz. “Temsil”i daha önce Allah’a isnad edilmiş bazı fiil ve isimleri izah sadedinde de kullandığını görmüştük. Biz burada teşhis ve intak çerçevesindeki kullanımlarını ayrı bir başlıkta değerlendirmeyi uygun bulduk. Sonuçta tefsiri boyunca yaptığı bu tür nitelemelerinden hareketle onun mecaz anlayışını ortaya koyarken istiâre, terşih, temsil, mecaz-i akli ve kinaye şeklinde bir sınıflamaya gittik.

Mecaz, sözü etkili ve güçlü kılmanın bir aracıdır. Zemahşeri de buna işaret ederek mecazî ifadelerin manayı zihinde daha canlı kıldığını belirtmektedir. Kur’an’da bu amaçla pek çok ifade serdedilmiştir. Gerçekten Kur’an iman, küfür, nifak gibi kavramları değişik boyutlarıyla anlatırken bir çok mecazî ifadeler kullanmıştır. Zemahşeri’nin istiâre olarak tespit ettiği bu ifadeler, düşünen insan için oldukça etkin ve

⁹⁷¹ Keşşâf, I, 206.

derin manalarla yüklüdür. Bu bağlamda kalplerin mühürlenmesi, kör olması, katılaşması, paslanması, hastalanması gibi ifadeler dikkat çekicidir.

Öte yandan bazı ifadelerde mecaz, ilave mecazlarla daha da güçlendirilmiştir. Zemahşeri'ye göre bu, mecaz-ı mürâşşah olup “mecazın zirvesi”ni teşkil eder. Böylece mana mecazî yolla adeta bir hakikat mertebesinde vurgulanmış olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de yer, gök, taş, cehennem vs. gibi cansız varlıklara insânî özellikler yüklendiği bir gerçektir. Zemahşeri, bu tür ifadeleri temsil ve tahyil kavramı ile karşılamakta ve hakiki anlam taşımadıklarını söylemektedir. Doğrusu bu gibi noktalarda Kadı Beydavi ve Ebussuud gibi ehl-i sünnet müelliflerinin de aynı minvalde görüş beyan ettiklerini görmekteyiz. Bununla beraber Zemahşeri'nin, ahiret hallerine ilişkin benzeri birçok tasviri, mecaz olarak nitelemekten kaçındığını söyleyebiliriz. Örneğin, amellerin yazıldığı sayfeler, sahife ve kitabın konuşması, azaların şahitlik için dile gelmesi, amellerin tartılması gibi konularda çoğunlukla somut düşünmüş, mecaza gitmemiştir. Henüz mahiyeti bizce bilinmeyen bu alanlarda Allah'ın dilediği şeyi yapabileceğini hesaba katmış olmalıdır. Yine Hz. Davud'un (a.s) dağlarla tesbihini bir mucize olarak nitelemiş, ancak bunun cemadatta “kelam”ın yaratılmasıyla gerçekleştiğini söylemiştir. Yani ona göre gerçekte dağların bu şekilde tesbih etme özelliği yoktur. Ancak Allah tarafından mucizevî şekilde gerçekleştirilmiştir. Doğrusu biz, tam da bu noktada nesnelerin bizim anlayamayacağımız bir şekilde Allah'ı tesbih edebileceğini mümkün görmekteyiz. Zira, insanın eşya ve evren hakkındaki bilgileri sürekli değişiyor ve ilerliyor. Ancak insanoğlu hızla ilerlemesine rağmen her geçen gün bilgisine bilgi katıyor ve evrende saklı bilgiyi tüketemiyor. O zaman bugün sahip olduğumuz bilgilerle eşyanın tamamen sağır ve kör bir yığından ibaret olduğunu söylemekten emin olamayız. Bugün insanoğlunun henüz keşfine muttali olamadığı bir boyutta eşyanın gerçek anlamda Allah'ı tesbih ettiğini niye imkânsız görelim? Davud (a.s) için, Allah'ın bir lutfu olarak, eşya üzerindeki bu perdeler kalkmış ve onların tesbihi kendisine duyurulmuş olamaz mı? O'nun bu lütfu mazhar olması yaşadıklarını mucize olmaktan çıkarmaz. Her ne kadar Beydavi ve Ebussuud Efendi gibi müfessirler, ilgili yerlerde Keşşâf sahibi gibi düşünseler de İbn Müneyyir'in bu noktadaki eleştirileri tamamen haksız sayılamaz. Şu halde Kur'an ayetlerindeki “mecaz” olgusu hassasiyetle tetkik edilmeli ve hakikate giden bir yol varsa o yön ihmal edilmemelidir. Aksi halde

hakikat olan pek çok şeyin iptali söz konusu olabilir. Muhammed Esed'in, mealinde tüm uhrevi tasvirleri hakikate hiç yer bırakmayacak şekilde mecaza hamletmesi ve batınılığe kayması, bu hatalı yaklaşımın tipik bir örneğidir.

Zemahşeri'nin mecaz bağlamında değindiği diğer tür, mecâz-ı isnadî ya da ya da mecâz-ı hükmîdir. Bu tür mecazlar fiilin asıl failinden başka bir şeye isnadı ile olmaktadır. Bu çerçevede fiil bazen, zamanına, sebebine, mekânına vs. isnad edilebilir. Bu tür mecazlara mecaz-ı aklî de denilmektedir. Zemahşeri'nin bu mecazlarda zaman zaman mezhebi tavrını ortaya koyduğu görülmektedir. Mutezilenin “adalet” prensibinin bir gereği olarak, zahiren Allah'a isnad edilen kalp mühürleme, fısık emretme gibi ifadeleri mecâz-ı isnadî olarak değerlendirmektedir.

Öte yandan müellif, kinayeyi “mecazın kardeşi” olarak nitilemekte ve bir anlamda onu da mecaz çerçevesinde değerlendirmektedir. Zemahşeri, bazı müteşabih kavramları teşbihe düşmeme endişesiyle kinaye üzerinden tevil etmiştir. Bunun yanında o, kinayeli kullanılan bazı deyimlerin, anlamı muhatabın zihnine daha etkili ulaştırdığını belirtmektedir. Yine mahrem konulara ilişkin beyanlarda da Kur'an'ın kinayeli kelimelere yer verdiğini böylelikle bu tür konuların açıktan telaffuz edilmeyişinin bir Kur'an âdâbı olduğunu, insanların da konuşma ve yazışmalarında bu prensiplere dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim, insana dünya ve ahiret saadetine yollarını göstermek için gelmiş bir kitaptır. Şüphesiz ki, bu amacın gerçekleşebilmesi, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına bağlıdır. Asr-ı saadetten bu güne kadar İslam âlimleri, tüm ilmi ve fikri gayretlerini Kur'an'ı daha iyi anlamak için sarfetmişler ve bizlere devasa bir ilmi miras bırakmışlardır.

Kur'an'ı anlama çalışmaları, Kur'an İlimleri ve Tefsir çalışmaları olmak üzere iki temel üzerinde gerçekleşmiştir. “Kur'an İlimleri” terkiinden kanaatimizce Kur'an'ı anlamaya hizmet eden ilimler anlaşılmalıdır.

“Kur'an İlimleri” kavramı ile beraber anılan diğer bir kavram da Tefsir Usûlü'dür. Bu başlık altında telif edilen eserlerin muhtevaları, “Kur'an İlimleri” adını taşıyan eserlerden pek farklılık göstermemektedir. Bu yüzden, bugün Usûlü't-Tefsîr başlığı altında telif edilen eserlerin, “Kur'an İlimleri” kavramından belirgin çizgilerle ayrıştığını söylemek zordur. Ancak ilerleyen dönemlerde Usûlü't-Tefsîr'in, oldukça geniş bir muhtevaya delalet eden Kur'an İlimleri bünyesinden, sınır ve çerçevesi belirli bir disiplin kimliği kazanarak çıkması mümkündür.

Kur'an İlimleri içinde dil ilimlerinin önemli ölçüde bir ağırlığı vardır. Ancak Kur'an İlimleri'ni sadece dil ilimlerine münhasır kılmak, isabetli bir yaklaşım değildir. Bu bağlamda tabii ilimler de en az dil ilimleri kadar Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet etmektedir. Nitekim bu alanlarda bilgi ve birikim sahibi olan bilginler, tefsirlerinde tabii bilimlerin tespitlerinden de yararlanmışlardır.

“Kur'an İlimleri”, kavram olarak Hz. Peygamber (a.s) döneminde kullanılmamış olsa da nâsih-mensuh, muhkem-müteşabih, Kur'an'ın korunması, yedi harf ve kıraat olgusu, ilk noktalama faaliyetleri gibi konular, asr-ı saadette gündeme gelmiştir. Sahabe döneminden itibaren yaşanan sosyo-kültürel değişim, Kur'an ekseninde yeni çalışmaların yapılmasına sebep olmuştur. Tedvin döneminden itibaren Kur'an İlimleri,

müstakil çalışmalar, genel konulu çalışmalar, tefsir mukaddimeleri ve tefsirler olmak üzere dört eksenle ele alınmıştır.

Zemahşeri, Harzem bölgesinin önemli şehirlerinden Cürcâniye yakınlarındaki Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir. Şiirlerinde serdettiği ifadelerden, İslam adap ve erkânına dikkat eden bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin doğumu ve gençlik yılları, Melikşah ve ünlü veziri Nizamülmülk dönemine rastlamaktadır. Zemahşeri, Selçuklu sultanları nezdinde makam, mevki ve itibar arasa da emellerine nail olamamıştır. Buna karşın Harzem diyarının yerel valilerinden Atsız ile yakın alaka kurmuş ve desteğini görmüştür.

Seyyahların, “meşrik” diye andığı bölgede, edebiyat ilgi gören ilimler arasındaydı. Harzem halkının ilme, kültüre ve edebiyata olan düşkünlüğü bölgeyi dolaşan gezginler tarafından dile getirilmektedir. Yine bazı sosyo-kültürel ve siyasal gelişmelerin sonucu olarak mutezile, bölgede hâkimiyet kurmuş bir mezheptir. Zemahşeri’nin edebi alanda vukufiyet kesbetmesinin ve mutezile mezhebine mensubiyetinin bölgenin mezkûr yapısıyla yakından ilgisi vardır. İlmi açıdan önemli simaların yetiştiği bir dönemde yaşayan Zemahşeri, nahiv, tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, lügat ve aruz gibi muhtelif alanlarda eser vermiş çok yönlü bir âlimdir.

Zemahşeri, asırlardır okunan meşhur tefsirini iki yıldan biraz fazla bir zaman diliminde yazmıştır. Tefsir, kendi ifadesiyle Mekke’nin manevi atmosferi altında yazılmıştır. Tefsirin vefat ettiği yıl yazıldığına dair değerlendirmeler isabetli değildir. Çünkü Keşşâf, müellifinin vefatından yaklaşık on yıl önce kaleme alınmıştır.

Keşşâf Tefsiri’nin en önemli özelliği, Kur’an i’cazını pratik olarak gözler önüne sermesidir. Müellif, kendinden önceki belâgat birikimini kullanarak Kur’an sahasına inmiş ve Kur’an’ı harf, kelime ve cümle açılarından olmak üzere nazım yönünden ince ince tetkike tabi tutmuştur.

Zemahşeri’nin mezhebine aşırı bağlılığı, yoğun tepkiler almasına neden olsa da tefsirindeki başarısı hemen her kes tarafından kabul edilmiştir. O’nun böyle bir tefsiri kaleme almasında, mensup olduğu mezhebin dil ve edebiyat alanına gösterdiği rağbetin etkisini görmek gerekir. Keşşâf Tefsiri, taşıdığı hususiyetle hemen herkesi kendisine

cezp etmiş hatta Beydavi, Ebussuûd ve Nesefî gibi ehl-i sünnet müfessirlerinin aynı minvalde tefsirler yazmalarına sebep olmuştur. Ancak aradan yaklaşık dokuz yüz yıl geçmesine rağmen Keşşâf Tefsiri, bugün dahi kulvarındaki yüksek kıymetini korumaya devam etmektedir.

Evlenmemesi, ilme düşkünlüğü, bedensel engeli ve mezhebî taassubu onun önde gelen kişisel özellikleri arasında yer almaktadır.

Zemahşeri'ye göre muhkem, manası açık olup farklı manalara ihtimali olmayan ayetler demektir. Müteşabih ise birden fazla manaya ihtimali olan ve bu yüzden de anlamında kapalılık bulunduran ayetlerdir. O, râsih âlimlerin müteşabih ayetlerin tevillerini bilebileceği kanaatindedir. Mezkûr ayetleri tevil etmenin yolu, onları kitabın temeli sayılan muhkem ayetlere arzettir. Bunun yanında Arapça'da kullanılan deyim ve ifadeler, etimoloji, şiirle istihsad de Zemahşeri'nin müteşabihi tevilde yardım aldığı araçlardır. Yine tahyil, temsil, mecaz ve istiâre gibi kavramlar, müellifin müteşabih ayetleri tevil ederken müracat ettiği unsurlar arasında yer almaktadır. Nitekim kendisi ilm-i beyan öğrenmenin söz konusu ayetleri tevilde son derece ehemmiyet taşıdığını belirtmektedir.

Müellif, Kur'an'da Allah'a isnat edilen bazı fiil ve sıfatların, müteşabih kapsamına girdiğini belirtmektedir. Bununla beraber, müteşabih ayetlerin alanını daha geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Verdiği örneklerden anladığımız kadarıyla bugün müşkil konusunda ele alınan bazı ayetleri de müteşabih kavramı etrafında değerlendirmektedir.

Müteşabih ayetler, hikmete mebni olarak Kur'an'da yer bulmuştur. Derin düşünceye teşvik, metafizik olguları beyan, samimi müminlerle niyeti bozuk olanları ayırma, kavranması güç hakikatleri idrake yaklaştırma ve âlimleri ödüllendirme bunlardan bazılarıdır.

Râsih âlimlerin de müteşabihatın tevilini yapabileceğini söyleyen Zemahşeri'nin, tevil uygulamalarında genel olarak bu yaklaşımına ters düşmeyecek değerlendirmeler yaptığını söyleyebiliriz. Ancak arş, ruh ve özellikle "altı gün" ve "on dokuz" sayılarında çok da rahat davrandığını söyleyememekteyiz. Söz konusu sayıların bir hikmetinin

olduğunu, ama bunu ancak Allah'ın bildiğini ifade etmektedir. Bu tavrı, kendi adına bir çelişki olarak da yorumlanabilir.

Zemahşeri, hurûf-u mukattaa üzerine en geniş izahlarını, Bakara suresi başında yapmıştır. Müellife göre hurûf-u mukattaa'nın her biri harf değil isimdir ve muraptırlar. Yine bunlar, başında bulundukları surenin ismidir.

Zemahşeri, hurûf-u mukattaa'yı Kur'an'ın i'cazı ile de ilişkilendirmektedir. Bu çerçevede ilgili isimlerle Kur'an'ın Arapça olduğu vurgulanmış, ikaz ve işaret yoluyla belâğat ustaları muaraza sahasına çekilmiş, herkesin kullandığı bu harfler ümmi bir peygamberin ağzından mucize Kur'an olarak dökülmüştür.

Zemahşeri Taha, Yasin ve Sad surelerinde bu isimlerin bazı kelimelere delalet ettiğini ifade eden bir takım görüşlere yer verse de bunları tercihe şayan bulmaz.

Müellif, hurûf-u mukattaa'nın yazılışı ve okunuşu arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Mushaf hattı, tevkîfî ve muhalefet edilemez bir sünnet olduğundan bilinen imla kuralları ile mushaf hattı arasında her zaman uyum aramak gereksizdir. Kur'an'da bunun daha birçok örneği vardır.

Yine Zemahşeri, ilgili isimlerin sıfatları ve sayısal durumları arasındaki tenasübün dikkat-i calip olduğunu belirterek bunun hikmet-i ilahi olduğunu söylemektedir. Ancak onun bu tespitleri ilginç olmakla beraber eleştiriye açık noktalar taşımaktadır.

O'na göre hurûf-u mukattaa'nın bir arada verilmeyip de ayrı ayrı surelere getirilmesi, tenbih ve ikazın ayrı zamanlarda yapılmasının amaca daha iyi hizmet edecek olmasındandır.

Hurûf-u mukattaa olarak zikredilmeyen diğer harflerin sıfatları, zikredilenlerden oluşturulmaktadır. Böylece sanki Arapların konuştuğu tüm lafızlar tadat edilmiş ve muhataplar için susturucu bir delil olmuştur. Hurûf-u mukattaa içinde en çok "Elif ve lam" harfleri tekrar edilmiştir. Zira Arapçadaki kelime ve terkiplerde en çok bu iki harf kullanılmaktadır.

Zemahşeri, hurûf-u mukattaa'nın diğer surelerin başında niçin yer almadığı şeklindeki muhtemel bir soruya da cevap verir. Buna göre nasıl birden fazla çocuğuna farklı isim

veren kişiye bu isimleri verme sebebi sorulamazsa ya da nesnelere verilen isimler sorgulanamazsa hurûf-u mukataa için de durum aynıdır.

Hurûf-u mukattaanın ayet sayılıp sayılmaması konusunda farklı görüşler vardır. Kûfeliler bunların bazılarını tevkîfî olarak ayet sayarken onların dışındakiler ayet saymazlar.

Tekrar meselesi, belâğat âlimlerinin üzerinde durduğu hususlardandır. Müellif Zemahşeri de bir dilci olarak, Kur'an'daki tekrarları değişik vecheleriyle ele almaktadır. Kendisi tekrar konusunu çoğu zaman “tekrîr” lafzıyla ifadelendirir. Bunun yanında terdîd, îade, tecdîd gibi kavramları da kullanmıştır. Tespit ettiğimiz kadarıyla müellif, bu kavramlar arasında bir farklılık gözetmemektedir.

Zemahşeri, tekrarın belirli bir amaç ve gayeden yoksun olduğu takdirde dilde bir kusur olarak kabul edilebileceğini belirtir. Kur'an'daki tekrarların her birinin, belli bir amaca hizmet etmesi dolayısıyla belâğat kusuru olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu çerçevede Kur'an'da harfler, zamirler, ism-i işaretler, fiiller, emirler, nehiyeler, vad ve vaîdler, hükümler, kıssalar vs. tekrarlanmıştır. O'na göre tekrarlar, taşıdıkları anlama bağlı olarak pekiştirme, zihne yerleştirme, kınama, dikkat çekme, şüpheyi ortadan kaldırma, mübalağa, ders ve ibret alma, teşvik etme gibi amaçlara matuftur.

Diğer taraftan Zemahşeri, bazı yerlerde tekrar görünümündeki kimi ifadelerin öyle olmadığını ifade etmektedir. Böyle durumlarda ilgili kelime ve lafızların farklı noktalara temas ettiğini belirtir. Ancak o, bu bakış açısını genelleştirmez ve kimi bilginler gibi Kur'an'da tekrar olmadığını kanaatine varmaz.

Müşkil kavramı, Zemahşeri'nin düşüncesinde geniş bir kullanım alanına sahiptir. Kur'an'ı anlama üzerine ortaya çıkan her türlü problemin, onun için “müşkil” sayıldığını görmekteyiz. Anlama problemleri, Keşşâf Tefsiri'nde sıkça yer verilen hususlardandır. Zaten bu yaklaşım, Mutezile mezhebinin karakteristik özelliklerinden biridir. Zemahşeri de seleflerinin yolunu takip etmiş ve pek çok açıdan müşkil noktalara dikat çekmiş ve bunları aşmaya çalışmıştır. Bu açıdan Keşşâf'ın, bir Kur'an savunucusu olduğu görülmektedir. O, tenasüp, vakıya muvafakat, gramer, belâğat ve akla uygunluk gibi noktalarda Kur'an'ın yanlışlardan uzak olduğunu göstermeye çalışmaktadır. O'na

göre Kur'an, lafız ve manasıyla her türlü çelişkilerden uzaktır. Bunu kavrayabilmek için Kur'an'ı "tedebbür" etmek gerekir. Kur'an'ı tedebbür eden kimse için, Kur'an'ın hiçbir yerinde çelişki ve tutarsızlık bulunmaz. Kur'an'da çelişki bulunduğunu iddia edenler, Kur'an'a sathi bilgilerle yaklaşanlardır.

Zemahşeri, müşkileri çözerken siyak-sibak, sözün bağlamı, Arap dilindeki kullanımlar, hatta doğal gözlemlerden yararlanmaktadır.

Keşşâf Tefsiri'nin mümtaz vasfı ve şöhreti i'caz konusundaki vukufiyetinden ileri gelmektedir. Her peygamber, Allah (c.c) tarafından bazı mucizelerle desteklenmişlerdir. Muhatapları aciz bırakan bu mucizelerle, inkârcılar mağlup edilmiş ve peygamberlerin doğruluğu ispatlanmıştır. Allah (c.c), son peygamber Hz. Peygamber'e (a.s) de önceki peygamberlere verdiği bazı hissi mucizeler bahşetmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'e (a.s), diğer nebilere verilmeyen bir mucize daha verilmiştir ki o da Kur'an'dır. Önceki ilahi kitapların böyle bir özelliği yoktur.

Kur'an'ı hissi mucizelerle kıyaslayan Zemahşeri, onu en büyük mucize olarak niteler. Hakikati görmek isteyen için Kur'an, diğer hissi mucizelere ihtiyaç bırakmayacak kadar büyük bir mucizedir. Hissi mucizeler, belli bir zaman ve mekân dilimine münhasır kılınmışken Kur'an mucizesi, kıyamete dek her zaman ve mekânda devam etmektedir. Kur'an mucizesine iman etmeyenler, inat ve taklit gibi sebeplerle Kur'an'ı inkâr etmişlerdir. Zaman zaman hissi mucize talep etmeleri "sözde" mağlubiyetlerinin bir sonucudur.

Zemahşeri'ye göre Kur'an, nazım ve gaybi haberler yönünden olmak üzere iki açıdan mucizedir. Kur'an, nazım yönünden mucize olduğu için her cümlesi, her kelimesi hatta her harfî tefsir açısından önemlidir. O'na göre, Kur'an'daki her kelime yerli yerince gelmiştir. Farklı kurgular yapmak suretiyle, Kur'an ifadelerinin üstünlüğünü göstermektedir. Kur'an'da geçmişe ve geleceğe dair serdedilen beyanlar, herhangi bir insanın kendiliğinden yapabileceği işlerden değildir. Kur'an'ın sahip olduğu bu özellikler, beşer gücünü aştığından Kur'an, Allah sözüdür.

Zemahşeri, Kur'an i'cazını iki yönden değerlendirmekle beraber, Hz. Peygamber'in (a.s) ümmiliği ve Kur'an'ın dinleyici üzerindeki etkisini de Kur'an'ın mucizevî özellikleri arasında değerlendirir.

Müellife göre i'cazda ölçü, üç ayetlik Kur'an bölümüne tekabül eder. Bu miktara, "benzeri bir sure getirin" ayetinden ulaşılmıştır. Nitekim kendisi üç ayetlik Kevser suresi üzerine bir risale yazarak bunu göstermek istemiştir.

Zemahşeri, i'caz bağlamında Kur'an'ın tercümesi ile namaz kılma meselesine de değinmektedir. O'na göre Kur'an, benzeri getirilemeyecek bir özelliğe sahip olduğundan herhangi bir dile yapılacak Kur'an çevirisinin Kur'an olma imkânı yoktur.

İ'caz konusu etrafında gündeme gelen tartışmalardan birisi de sarfe teorisidir. Zemahşeri, bu konuda selefi Nazzam'a katılmamış hatta onun bu görüşünü şiddetle reddetmiştir. Bununla beraber Zemahşeri, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesindedir. O, sarfe görüşünü benimsemese de, Kur'an'ın muciz oluşu ile mahlûk oluşunu telif edecek başka bir yola gitmiştir. Kendisi, sarfe teorisi yerine belağatta derecelendirme formülüne benimsemiştir. Buna göre Kur'an, belağat tabakalarının zirvesinde yer almakta, cins olarak beşeri düzlemde olsa da, vasıf açısından benzersizdir. Bu kanaatin bir sonucu olarak Kur'an'la beşer sözü arasında kıyaslamalarda bulunmuş hatta Kur'an ayetlerini de kendi arasında karşılaştırmıştır.

Mecaz, Keşşâf Tefsiri'nde sıklıkla kullanılan kavramlardan biridir. Müellifin mecaz konusundaki yaklaşımları istiâre, terşih, temsil, mecâz-ı akli ve kinaye başlıkları altında ele alınmıştır.

O'na göre mecaz, manayı muhatabın zihninde daha canlı kılmanın bir aracıdır. Nitekim Kur'an, iman, küfür, nifak gibi durumları mecazî ifadelerle anlatarak manayı kalplere ulaştırmak istemiştir.

Yine Kur'an-ı Kerim, yer, gök, taş, cehennem gibi cansız varlıklara insani özellikler atfetmiştir. Zemahşeri, bu tür ifadeleri, temsil ve tahyil kavramı ile karşılamakta ve hakiki anlam taşımadıklarını söylemektedir. Diğer taraftan amellerin yazıldığı sayfeler, sahife ve kitabın konuşması, azaların şahitlik için dile gelmesi, amellerin tartılması gibi

ahiret hallerine ilişkin ifadelerde ihtiyatlı davrandığını hatta mümkün mertebe mecaza gitmemeye özen gösterdiğini görmekteyiz.

O, mecaz-ı isnadî ya da mecaz-ı hükmî kavramlarıyla mecaz-ı aklî türünü kastetmektedir. Buna göre fiil, bazen asıl failinin dışında zamanına, sebebine, mekânına vs. isnad edilmektedir. Zemahşeri'nin bu tür mecazlarda, zaman zaman mezhebi tavrını ortaya koyduğunu, adalet prensibine istinaden Allah'a izafe edilen "kalp mühürleme" ve "fıskı emretme" gibi fiillerin birer mecaz-ı isnadî olarak nitelediğini görmekteyiz.

Zemahşeri'ye göre kinaye, mecazın kardeşidir. Kendisi bazı müteşabih kavramları teşbihe düşmeme endişesiyle kinaye yoluyla tevil etmiştir. Yine Kur'an'ın mahrem konuları ifade ederken kinayeli ifadeleri seçtiğini bunun muhataplara sunulan bir edep örneği olduğunu belirtmektedir. Bu tür konuları açıktan konuşmamak, bir Kur'an adabı olup, muhatapların da konuşma ve yazışmalarında bu hassasiyete riayet etmeleri, Kur'an adabı ile edeplenme anlamı taşımaktadır.

Sonuç itibarıyla, Keşşâf Tefsiri, Kur'an'ın, dil ve üslup açısından eşsizliğini ön plana çıkaran bir eserdir. Dil ilimlerine vakıf olan müellif, tüm birikimini bu uğurda sarfetmiş ve son derece başarılı olmuştur. Aynı kulvarda başka eserler yazılsa da Keşşâf Tefsiri, bu alandaki mümtaz yerini korumaktadır. Kur'an İlimleri'nin önemli konularının, dil ilimleri üzerine oturması hasebiyle, Keşşâf Tefsiri'nin hayli zengin bir malzemeye sahip olduğu müşahade edilmiştir. Elbette, "Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi"ni konu edinen bu tezimizde "Kur'an İlimleri" olarak bilinen tüm ilim dallarını, detaylarına kadar inceleyemediğimizi belirtmeliyiz. Ancak merhum üstad Zemahşeri'nin "Keşşâf"ını baştan sona dikkatli bir gözlemle okuduktan sonra şu kanaate vardık ki, "Keşşâf Tefsiri", Kur'an İlimleri için gerçekten bulunmaz bir hazine niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda müellifin nazım anlayışı ve uygulamaları, müşkilü'l-Kur'an, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri gibi başlıkların, müstakil olarak çalışma konusu yapılabileceği görülmektedir. Ayrıca takdim-tehir, hazf, iltifat vs. belağat konularının da çeşitli çalışmalarda ele alınması mümkündür. Biz bu araştırmamızın mükemmel olduğu iddiasında değiliz. Fakat büyük emek mahsulü olan bu çalışmamızın bizden sonraki araştırmalara ve Kur'an İlimleri kitabiyatına pek çok konuda ışık tutacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- ABBAS, Fazl Hasan, *Kasasu 'l-Kur'an*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- ABDUH, Muhammed & Tarık Abdulhalim, *el-Mutezile Beyne 'l-Kadîm ve 'l-Cedîd*, yy.: Daru'l-Erkam, 1987.
- ABDULAZİZ, Abduh, *el-Belâğatü 'l-Istilahıyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1992.
- ABDULAZİZ, Emir, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu 'l-Müfehres li Elfâzı 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- ABDULHAMÎT, Muhsin, *Dirâsât fî Usûli Tefsîri 'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1984.
- ABDÜLMEVCUT, Adil Ahmed & Ali Muhammed Mu'avvaz, *Keşşaf Takdimi*, Riyad: Mektebetü'l-Abîkan, 1998.
- ABDÜLMUTTALİP, Muhammed, *el-Belâğatü 'l-Üslûbiyye*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1994.
- ABDÜLMÜMİN, Ta'lika Ala Evveli Tefsiri Surati 'l-Bakara Mine 'l-Keşşâf, 58-67 vr., Süleymaniye Ktp., Raşid Efendi, No: 1046.
- AHMED B. HANBEL, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı, 1992.
- AK, Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâ'iduhû*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- AKPINAR, Ali, *Kültür Dünyamızdaki Kur'an Motifleri*, Konya: Kitapkent Yayınları, 2004.
- _____, "Kur'an'da Hece Harfleri ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, IV, sayı: 11, ss. 55-73.
- AKMAN, Şule, *Keşşaf'ta Mütevatir Olmayan Kıraatler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.
- ALBAYRAK, Halis, *Tefsir Usulü*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- ALEVÎ, Yahya b. Hamza, *el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tırâz Fî Ulûmi Hakâiki 'l-Î'câz*, (thk. İbn İsa Bâ Tahir) Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2007, s.283;
- ALTIN, Mehmet, *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili (Keşşâf, Medarik Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2008.
- ALP, Musa, *Zemahşeri'nin Keşşâfında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1998.

- ANKARAVÎ, Zekeriya b. Bayram, *Ta'lika ale'l-Keşşâf ala Surati'l-Araf*, Kastamonu İl Halk Ktp., No: 37 Hk 2404.
- ATUFÎ, Hayruddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Merzifoni, *Hâşiyetü'l-Atufî ala Cüz'i'n-Nebe Mine'l-Keşşâf*, ty., 196 vr., Süleymaniye Ktp., Yeni Camii Bölümü, No: 144.
- ASKALANÎ, Ahmed b. Ali b. el-Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- ASKALANÎ, Ebu'l-Fazl İbn Hacer Şihabüddin Ahmed b. Ali eş-Şafi, *Kâfi's-Şâf Min Tahrîr-i-Ehâdîsi'l-Keşşâf*, müst. Muhammed b. Salih Abdülhafız, t.y, 238 vr., Süleymaniye Ktp, Esad Efendi Bölümü, No: 282.
- ARSLAN, Gıyasettin, "Tefsir Usulünün Fıkıh Usulünden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ss.130-191.
- AY, Mahmut, *Mutezile ve Siyaset*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- AYDEMİR, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.
- _____, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet Yayınları, 1993.
- AYDIN, Hayati, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, İstanbul: Timaş, 2006.
- AYDIN, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2009.
- AYDINLI, Mahmut, *Akılcı Din Söylemi*, Ankara: Hitit Kitap, 2010.
- AYDINLI, Osman, "Mutezile Ekolü; Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3, 2003, ss.27-54.
- AZİMLİ, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- BAĞAVÎ, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad: Dâru Tıybe, 1409.
- BAKILLANÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyip b. Muhammed Basri, *İ'câzü'l-Kur'an*, (şrh. Muhammed Abdülmûîn Hafacı), Kahire: Mektebetü'l-Kütübi's-Sekâfiye, 1951.
- BALTACI, Cahit, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.
- BAŞ, Erdoğan, "Kur'an ilimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I-III*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, ss.21-42.

- BAYRAK, M.Orhan, *Türk İmparatorlukları Tarihi*, İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2002.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- BELÂZÛRÎ, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. el-Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabba), Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- BEYDÂVÎ, Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah b. Ömer b. eş-Şîrâzi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'r-Reşîd, t.y.
- BİKAÎ, Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, Burhanüddin, *Nazmü'd-Dürer Fî Tenâsübi Âyâtî's-Süver*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y.
- BİLGİN, Abdülcelil, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. 2007.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- BOLELLİ, Nusreddin, *Belağat*, İstanbul: İFAV, 2009.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhari*, İstanbul: Çağrı 1992.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Burhan Koroğlu, Hasan Hacak & Ekrem Demirli (çev.) İstanbul: Kitabevi, 1999.
- _____, *Kur'an'a Giriş*, Muhammed Coşkun (çev.) İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- CANDAN, Abdülcelil, *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012
- CEBÛRÎ, Kâmil Salman, *Mu'cemu'l-Üdebâ Mine'l-Asri'l-Câhilî Hatta Sene 2002*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- _____, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDVY, 1983.
- _____, İsmail “Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, ss.260-261.
- CERRAHZADE, Muhammed, *Risale fî İzâhi Kavli'l-Keşşâf “Elif lâm mim” Min Sureti'l-Bakara*, 182-198 vr., Süleymaniye Ktp, Ralid Efendi Bölümü: No: 1046.
- CEVDET BEY, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (Hz. Mustafa Özel) İstanbul: Kayıhan Yayınları 2002.

- CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam Fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, Mustafa Abdülkâdir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- _____, *Saydu'l-Hâtır*, Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2003.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, (thk. Ahmed Abdülğafûr el-Attâr), Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979.
- CEVİZ, Nurettin ve Diğerleri, *Yedi Askı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- COŞKUN, Ahmet, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belağat İlminin Önemi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, İstanbul: Ensar, ss.269-282.
- CÜNDİOĞLU, Dücâne, *Anlamın Tarihi*, İstanbul: Kitabevi, t.y.
- CÜRCÂNÎ, Abdülkahir, *Delâilü'l-İcaz*, (thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye & Fâyez ed-Dâye) Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2007.
- CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Kahire: 1357
- _____, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, ty., 157 vr., Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar Bölümü, No: 3557.
- CÜVEYNÎ, Mustafa Savi, *Kırae fî Tûrasi'z-Zemahşerî*, İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, t.y.
- ÇALIŞKAN, İsmail, “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2000, ss.193-211.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, İstanbul: Risale Yayınları, 1993.
- ÇELEBÎ, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: İFAV, 1996.
- _____, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet, 2002.
- ÇELİK, Ömer, “Hicri V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, ss.47-87.
- ÇETİN, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul: Ensar, 2005.
- ÇETİN, Nihad M., “Arap” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- ÇİÇEK, Yakup, *Tefsir Usulü*, Sofya: Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, 1995.

- ÇİÇEK, Halil, *20. Asır Kur'an İlimleri Çalışmaları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- DARENDEVÎ, Muhammed b. Ömer b. Osman el-Hanefi, 1152, *Hâşiye ala Tefsîri'l-Keşşâf fî Kavlihi Teâlâ "Kâle'l-Meleüllezîne.."*, müst. Seyyid Ahmed Şükrü b. Muhammed, ty., 216-239 vr., Süleymaniye Ktp, Kasidecizade Bölümü, No: 719.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul: İFAV, 1996.
- _____, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul, İFAV, 1998.
- _____, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik 1996.
- _____, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009.
- _____, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: İFAV, 1997.
- DEMİRCİ, Mustafa, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", *Marife*, 3, 2003, ss.109-130.
- DİHLEVÎ, Veliyullah Ahmed b. Abdirrahim, *el-Fevzü'l-Kebîr Fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- DUMAN, Zeki, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tarihi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1992.
- EBÛ UBEYDE, Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.
- EBÛ GUDDE, Abdulfettah, *Safahât Min Sabri'l-Ulemâ Alâ Şedâidi'l-İlmi vet't-Tahsil*, Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2005.
- _____, *el-Ulemâü'l-Uzzâb ellezîne Âseru'l-ilme Ale'z-Zevâc*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1982.
- EBÛ DÂVÛD, Sünen, İstanbul: Çağrı, 1992.
- EBÛ MUSA, Muhammed Muhammed, *el-Belâğatü'l-Kur'aniyye fî Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- EMİN, Ahmed, *Duhal-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- ENBÂRÎ, Ebu'l-Berekât Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Nüzhetü'l-Elibbâ Fî Tabakâti'l-Üdebâ*, (thk. İbrahim Samarâi), Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- ENDELÛSÎ, Ebu Hayyan Muhammed. b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcut & Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- ERDİM, Enes, *Zemahşeri ve İbn Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2010.
- ERSÖZ, İsmet, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: Ravza, 1996.
- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi, *Tehzîbü'l-Luga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun) Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, t.y.
- FARİSÎ, Kutbuddin eş-Şirazi, Muhammed b. Mes'ud b. Muslih, *Takrîbu't-Tefsir – Telhîsu'l-Keşşâf*, müst. Muhammed b. Muhammed el-Harizm, müst. Muhammed b. Abdulmelik el-Urmevi, t.y., 145 vr., Süleymaniye Ktp. Carullah Bölümü, No: 145.
- FÂRUKÎ, İsmail Râci & Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, Mustafa Okan Kibaroglu & Zerrin Kibaroglu, (çev.) İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- FENÂRÎ, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Hanefi, *Ta'lika ala Evâili'l- Keşşâf*, müst. Mahmut b. Muhammed, t.y., 38 vr., Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 183.
- FERAHİDÎ, Ebû Abdurrahman, Halil b. Ahmed b. Amr Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, (thk. Abdülhamid Henedâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- FERRA, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdulfettah İsmail Şilebi), yy. Dâru's-Sürûr, t.y.
- FİRUZÂBÂDÎ, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Buğyetü'r-Reşşâf Min Hutbeti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Bölümü, 45 vr. t.y.
- ĞAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Ahmed Sedaroğlu (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İstanbul: Kayıhan, 1990.
- GÜNDÜZÖZ, Soner, *Kur'an'ın Eşsiz Dili; Kur'an'da Gramer İddialarına Cevap*, Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- ĞAMİDÎ, Salih b. Ğaramulh, *el-Mesâilü'l-İtizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî Fî Dav'i Mâ Verade Fî Kitâbi'l-İntisâf*, Suûd: Dâru'l-Endelüs, 1998.
- HALEBÎ, es-Semîn Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürri'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, ty.
- HALİDÎ, Abdulfettah, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-Beyâni ve Delâilü Masâdirihi'r-Rabbâni*, Amman: Dâru Ammar, 2000.

- HAMEVÎ, Ebu Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah, *Mu‘cemü’l-Büldan*, Beyrut: Dâru Sadr, 1977.
- _____, *İrşâdü’l-Erîb İlâ Marifeti’l-Edîb* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.
- HANDÂVÎ, Abdulhamid Ahmed Yusuf, *el-İ‘câzü’s-Sarfî Fi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Beyrut: el-Mektebetü’s-Sarfîyye, 2002.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- _____, Muhammed, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1993.
- HARPUTÎ, Abdullatif, *Astronomi ve Din*, (Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi içinde), İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.
- HAŞİMÎ, Seyyit Ahmet, *Cevâhiru’l-Belâğa*, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2002.
- HATTABÎ, *Beyânu İ‘cazi’l-Kur’an*, (Selâsü Resâil’in fî İcâzi’l-Kur’an), Mısır: Dâru’l-Meârif, ty.
- HATİB, Abdülkerim, *el-İ‘câz Fî Dirâsâti’s-Sâbikîn*, yy: Dâru’l-Fikri’l-Arabi, 1973.
- HAVFÎ, Ahmed Muhammed, *ez-Zemahşeri*, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, ts.
- HEMEDÂNÎ, Muhammed b. Hasan, *et-Tavdîh Fî Müşkilâti’l-Keşşâf*, ty, 249 s., Hacı Selim ağa Ktp., No: 134.
- HİTAÎ, Mevlanazade, Muhibbuddin Muhammed b. Ahmed, 859/1454, *Haşiye Haşiyeti’l-Keşşâf*, t.y., 11b-49a vr., Bayezit Devlet Ktp., No: 2003.
- HÜSEYNÎ, Zirekzade Mehmet, *Ta‘lika li Keşfi Bazı’l-Mevazı Mine’l-Keşşâf fî Evâili Sureti’l-Araf*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 45.
- IGNAZ, Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, Mustafa İslamoğlu (çev.) İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- ITR, Ziyauddin, *el-Mu‘cizetü’l-Hâlîde*, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1994.
- İBNÜ’L-ESÎR, Ebu’l-Feth Ziyauddin nasrullah b. Muhammed b. Abdülkerim el-Mevsilî, *el-Meseli’s-Sâir*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut: el-Mektebetü’l-Mısriyye, 1995.
- İBN BATUTA, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Muhammed Şerif Paşa (çev.), İstanbul: Yeni Şafak, t.y.

- İBN FADLAN, Ahmed b. Fadlan b. Abbas, *Risâletu İbn Fadlan*, (thk. Sami Dehan), Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'l-Alemiye, 1987.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Mahmud, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ, (çev.), İstanbul: Dergâh, 1988.
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed Ebu Bekir, *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâ'ü Ebnâi'z-Zemân* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İBNÜ'L-HATİB,, Muhyiddin Muhammed b. İbrahim, 901, *Hâşiye ala Hâşiyet's-Seyyid ale'l-Keşşâf*, t.y., 183 vr., Süleymaniye Ktp., No: 171.
- İBN KEMAL PAŞA, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, 940/1533, *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-Keşşâf*, Yazma, t.y., 180 vr., Süleymaniye Ktp., Carullah Bölümü, No: 199.
- İBNÜ'L-İMÂD, Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hay Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâr-i Men Zeheb*, (thk. Abdulkâdir el-Arnâvut, Mahmut el-Arnâvut), Dimeşk: Dârubni Kesîr, 1986.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Şihâbüddin Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Mustafa Seyyid ve Diğerleri), Kahire: el-Fârûku'l-Hadis li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 2000.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, yy: Dâru Hicr, ty.
- İBN KUTEYBE, *Te'vîl-i Müşkili'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmad Sakr), Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1973.
- İBN MANZUR, Cemalüddin Mahmud b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadr, t.y.
- İBNÜ'L-MÜNEYYİR, Nasiruddin Ahmed b. Muhammed el-İskenderi, *el-İntisâf Mine'l-Keşşâf*, (Keşşâf İçinde), Riyad: Mektebetü'l-Abîkan, 1998.
- İBN NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İBN SİNA, Hüseyin b. Abdullah el-Buhari, *Risâle fî İzahı "Elif lam mim" Min Surati'l-Bakara Mine'l-Keşşâf*, 79-108 vr. Süleymaniye Ktp, Reşid Efendi Bölümü, No: 1046.
- İBN TEYMİYYE, Takuyyiddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, Beyrut: Dâru's-Şâm li't-Türâs, 1988.

- İMAD, Hasan Merzuk, *el-İ'câzü'l-Belâğî fî'l-Kur'anil'l-Kerim Inde'l-Mutezil*, İskenderiye: Mektebetü Bustâni'l-Marife, 2005.
- İMÂDÎ, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *Hâşiye ala Evâili Sureti'l-Feth Mine'l-Keşşâf*, Yazma, ty. 18-21 vr., Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Bölümü, No: 2096;
- _____, *İrşâdu Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- İMÂDÎ, Hamid b. Ali, 1171/1758, *el-İthâf bi-şerh-i Hutbeti'l-Keşşâf*, 47 vr., Süleymaniye Ktp, Esad Efendi Bölümü, No: 243.
- İSHAK HOCASI, *Aksa'l-Erab Fî Tercümeti Mukaddimetü'l-Edeb*, İstanbul: Dâru't-Tibâ'atî'l-Âmire, 1313.
- İSKÂFÎ, el-Hatib, *Dürratü't-Tenzil ve Gurratü't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.
- İSTAHİRÎ, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi el-Kerhi, *Mesâlikü'l-Memâlik*, (Hz. İrec Efşar) Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1989.
- İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- KAHVECİ, İhsan, *Fahreddin er-Râzî ve Mefâtihü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Kur'an İlimleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya 2001.
- KAMHAVİ, Muhammed Sadık, *el-Burhân fî Tecvîdi'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, t.y.
- KARAÇAM, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV: İstanbul, 1991.
- _____, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul: İFAV, 1996.
- KATİB ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- KARAGÖZ, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- KARAVÎ, Süleyman b. Salih & Muhammed b. Ali Hasan, *el-Beyân fî Ulumi'l-Kur'ân Maa Medhal fî Usûli't-tefsir ve Mesadiruhu*, Ahse: Mektebetü'z-Zılal, 1994.

- KATTAN, Menna‘ Halil, *el-Veciz fî Usuli‘t-Tefsir*, Riyad: Câmi‘atü‘l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1980.
- KAYHAN, Veli, *Tefsirde Usul ve Gerekli İlimler*, Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- KAZVÎNÎ, el-Hatip, *el-İzâh fî Ulûmi‘l-Belâğa*, Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, t.y.
- KAZVÎNÎ, Zekerîyya b. Mahmud, *Âsâru‘l-Bilâd ve Ahbâru‘l-Ibâd*, Beyrut: Daru Sadr, t.y.
- KAZVÎNÎ, Ebu Hafs Ömer b. Abdurrahman, *el-Keşf An Müşkilâtı‘l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp. Amcazade Hüseyin Böl., t.y.
- KEFAFÎ, Muhammed Abdüsselam, *Dirâsât ve Muhâdarât fî Ulûmi‘l-Kur‘an Dirasatun ve Muhadarat*, Abdullah eş-Şerif, Beyrut: Dârü‘n-Nehdati‘l-Arabiyye, t.y.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu‘cemü‘l-Müellifîn*, Dimeşk: Müessesetü‘r-Rissâle, 1957.
- KESKİOĞLU, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur‘an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara: TDV, 1993.
- KESLER, Fatih, *Irak Tefsir Ekolü*, Ankara: Akçağ, 2005.
- KIFTÎ, Ebu‘l-Hasen Cemalüddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İnbâhu‘r-Rüvât*, (thk. Muhammed Ebu‘l-Fadl İbrahim), Kahire: Dâru‘l-Fikri‘l-Arabî, 1986.
- KILIÇ, Hulisi, “*Belağat*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.5, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- KIRCA, Celal, *Kur‘an ve Fen Bilimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- KIRIMÎ, Ahmed b. Abdullah, *Haşiye ala Haşiyeti‘l-Keşşâf li‘s-Seyyid Şerif*, ty., 168 vr., Atıf Efendi Ktp., No: 359;
- KİTAPÇI, Zekerîya, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe, 2008.
- _____, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, Konya: Yedi Kubbe, 2004.
- _____, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe, 2008.
- _____, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri, Harzem Dil Ekolü*, Konya: Yedi Kubbe, 2004.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, ty.

- _____, “Kur’an Dili Açısından Söz ve Anlam İlişkisi”, *Kur’an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, ss.19-30
- KÖSEOĞLU, Nevzat, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Ötüken, 1989.
- Kuraşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed Huluv. Kahire: İsa el-Baki el-Halebî, 1978.
- KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, Mukaddime, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Mektebetü’r-Risâle, 2006.
- KUTLUER, İlhan “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss.109-114.
- LEKNEVÎ, Ebu’l-Hasenât, Muhammed Abdullah, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, Beyrut: Dârul-Ma’rife, t.y.
- MAHMUT B. RE’FET, *Ahkâmu’t-Tecvîd ve’t-Tilâve*, Mısır: Kurtuba, 2006.
- MAKDÎSÎ, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, *Ahsenü’t-Takâsim Fî Marifeti’l-Ekâlîm*, Beyrut: Dâru Sadr, t.y.
- MALİK, Bedruddin, *el-Misbâh fî’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi*, (thk. Hüsnü Abdülcélil Yusuf), yy: Mektebetü’l-Âdâb, t.y.
- MALKOÇ, Selman, *Nuğbetü’r-Raşşâf Min Hutbeti’l-Keşşâf’ın Tahkiki*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990.
- MATURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, (thk. Mecdi Bâsillûm), Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- MEVSİLÎ, Hızır b. Ataullah, *el-İs’âf fî Şerh-i Şevâhidi’l-Kâdî ve’l-Keşşâf*, 1016, 385 vr., Süleymaniye Ktp., Reisü’l-Küttâb Bölümü, No: 92.
- MUHAMMED, Bekir İsmail, *Dirâsât fî Ulûmi’l-Kur’an*, Kahire: 1991.
- MUHAMMED, Abdullah b. Es’ad b. Ali b. Süleyman, *Mir’atü’l-Cinân ve ‘İbratü’l-Yakzân*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997.
- MUHAMMED, Muhammed Ebu Musa, *el-Belâğatü’l-Kur’âniyye fî Tefsîri’z-Zemahşeri*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1998.
- MUHAMMED, Muhyiddin Abdulhamid, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn Takdimi*, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990.

- MUKATİL b. SÜLEYMAN, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Hz. Ali Özek), İstanbul: İFAV, 1993.
- MUTİK, Avvâd b. Abdullah, *el-Mutezile ve Usûlühümü'l-Hamse ve Mevkıfu Ehli's-Sünneti Minhâ*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul: Akçağ, 1992.
- MÜSLİM, Mustafa, *el-Mu'cizetü ve'r-Rasûl Min Hilâli Sûrati'l-Furkân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- _____, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'an*, Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1996.
- NARŞAHÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Cafer, *Târîh-i Buhâra*, (thk. Emin Abdümecid Bedevi & Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- NESEFÎ, Ebulberakât Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, İstanbul: Eda Neşriyat, 1993.
- OKİÇ, Muhammed Tayyip, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- OKUYAN, Mehmet, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir*, Samsun: Etüt Yayınları, 2007.
- ÖREN, HALİS, *Keşşâf ve Nesefî Tefsirlerinde Hz. Musa İle İlgili İsrailiyyât*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., 1988.
- ÖZBALIKÇI, MEHMET RAŞİT, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir: Akademi, 2006.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün, 2011
- _____, *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- ÖZEK, Ali, *Zemahşeri ve Arap Lüğatçiliğindeki Yeri*, İstanbul: Ensar, 2006.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: TDV, 2006.
- POLAT, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- PAÇANİ, İsmail b. Ali, *Şerhu Şi'rin Min Zemahşeri*, Milli Ktp., No: Yz A 5124/25.
- RÂFİ'Î, Mustafa Sadık, *İ'câzu'l-Kur'an ve ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

- RÂZÎ, Ebu Abdullah Fahuddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz*, (thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu), Beyrut: Dâru Sadr, 2004.
- _____, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- REŞİD, İmadüddin Muhammed, *Esbâbü'n-Nüzûl ve Eseruhâ fî Beyâni'n-Nusûs*, y.y. Dâru'ş-Şihâb, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- RÛMÎ, Fehm b. Abdurrahim b. Süleym, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Riyad: 1413.
- SÂBUNÎ, Muhammed Ali, *et-Tibyân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Azyariyye, 2009.
- SABBAĞ, Muhammed b. Lütfî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1988.
- SÂMARÂÎ, Fâdıl Sâlih, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye İnde'z-Zemahşerî*, Amman: Dâru Ammâr, 2005.
- SÛDÛNÎ, Ebu'l-Fidâ, Kâsım b. Kutluboga, *Tâcu't-Terâcim*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- SÂLİH, Subhi, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul: Dersaâdet, t.y.
- SÂVÎ, Mustafa, *Menhecü'z-Zemahşeri Fî Tefsiri'l-Kur'an ve Beyânü İ'cazihi*, yy: Dâru'l-Meârif, t.y.
- SEÂLİBÎ, *Yetîmetü'd-Dehr Fî Mahâsini Ehli'l-Asr*, (thk. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: 1377.
- SEKKÂKÎ, *Miftâhu'l-Ulûm*, (thk. Naim Zarzur), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- SELKÎNÎ, Abdullah Muhammed, *Mûcez fî Ulûmi'l-Kur'an ve Usûli't-Tefsîr*, Dimeşk: Daru'l-Mektebi, 2002.
- SEM'ÂNÎ, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Teymî, *e-Ensâb*, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1980.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul: Şule yayınları, 2008.
- SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983.
- SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, (thk. Abdüsselem Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- SÖNMEZSOY, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr: Ankara 1998.

- SUDUSÎ, Ebulfida Zeynuddin Kasım Kasım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcüm*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- SÜLÜN, Murat, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkili'l-Kur'an", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, İstanbul: Ensar, 2002, ss.329-346.
- _____, *Kur'an Kılavuzu*, İstanbul: Ensar, 2011.
- SÜMER, Faruk, "Atsız", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, ss.92-93.
- SUYÛTÎ, *Buğyetü'l-Vüât Fî Tabakâti'l-Lüğaviyyin ve'n-Nühât* (thk. Ebu'l-Fadl İbrahim), yy. Dâru'l-Fikr, 1979.
- _____, *el-İtkân Fî Ulûmi'l- Kur'an*, Beyrut: Dârübni Kesîr, 1996.
- _____, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- ŞATIBÎ, Ebû İshak, *el-Muvafakât*, Mehmet Erdoğan (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- ŞAMÎ, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali es-Salihi, *el-İthâf Bi Temyiz-i Mâ tebi'a fihî'l-Beydâvi Sahibel-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 000079.
- ŞEBUSTERÎ, Muhammed b. Ali b. Ali b. Eyyub, *Şerhu Ebyâti'l-Keşşâf*, müst. Müellif hattı, 109 vr., Süleymaniye ktp., Fatih Bölümü, No: 625.
- ŞEYH İNAYETULLAH, "İslam öncesi Arap Düşüncesi", Kürşat Demirci (çev.) *İslam Düşünce Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- ŞEVKANÎ, Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye Min İlmi't-Tefsir*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2007.
- ŞİRAZÎ, Kutbuddin Mahmut b. Mes'ud b. Muslih el-Farisi, *Haşiye Ale'l-Keşşâf*, ty., 307 vr., Süleymaniye Ktp., No: 367.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1992.
- TAFTÂZÂNÎ, Sadedin Mes'ud b. Ömer 793/1390, *Haşiye Ale'l-Keşşâf*, Müst:Ebu Bekir b. Ömer, 1405, 287 vr., Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Bölümü, No: 67.
- TAHİR B. AŞUR, *Tefsîru't-Tenvîr ve't-Tahrîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

- TARHAN, Nevzat, *Duyguların Dili*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- TAŞKENDÎ, Sultan Muhammed, 980/1572, *Ta'lika ala Tefsîr-i Kavlihi teâla "Hatta İza L" Mine'l-Keşşâf*, 17-21 vr., Süleymaniye ktp., Esad Efendi bölümü, No: 246;
- TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde Fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- _____, İsamüddin Ahmed b. Mustafa et-Taşköprü, *Ta'lika ala Haşiyeti's-Seyyidi 'ş-Şerîf ala Tefsiri'l-Keşşâf*, ty., 171 vr., Süleymaniye Ktp., şehid Ali Paşa Bölümü, No: 315.
- TAYYAR, Müsâid b. Süleyman b. Nasır, *Makâlât ve fî Ulumi'l-Kur'an ve Usûli't-Tefsir*, Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 2004.
- TETİK, Necati, "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an ve Kıraat", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, ss-297-312.
- TEYMÎ, Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- TÎBÎ, Şerafüddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah, *Fütûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf An Kınâi'r-Rayb*, Yazma, ty., 252 vr., Süleymaniye Ktp. Carullah Bölümü, No: 214.
- TURGUT, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İstanbul: İFAV 1991.
- TÛSÎ, Alaüddin Ali b. Ali b. Muhammed, 877/1472, *Havaş ala Havaşi'l-Keşşâf li's-Seyyid*, t.y., Bayezit Devlet Ktp, 15 b-50a vr., No: 697.
- TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-Sahih*, İstanbul: Akçağ 1992.
- UBEYDÎ, Reşid Abdurrahmani, *ez-Zemahşeri ve Kitâbühü'l-Fâik*, Bağdat: Menşuratü'l-Mecmuatü'l-İlmi, 2001.
- ULUÇ, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- ULUDAĞ, Süleyman *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.
- _____, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: 1995.
- ÜNVER, Mustafa, *Hurufilik ve Kur'an*, İstanbul: Fecr, 2003.
- ÜNAL, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr, 2005.
- WATT, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, Süleyman Kalkan (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

- VAHİDÎ, *Esbâb-ı Nüzûl*, Necati Tetik & Necdet Çağıl (çev.), Erzurum: İhtar Yayıncılık, ty.
- YAFÎÎ, Afîfüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani, *Mir'âtü'l-Cenan ve İbretü'l-Yakzan fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zaman*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Beyzâvi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.6, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 1992, ss.100-103.
- YAVUZ, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- YAZICI, İshak, "Nüzul Sebeplerini Bilmenin Kur'an Tefsirindeki Önemi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Samsun, 1992, ss.117-128.
- _____, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss.319-346.
- YAZICI, Numan, *Hadiste Temsili Anlatım*, İstanbul: Rağbet, 2007.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Bedir, 1979.
- YEMENÎ, Fadıl İmadüddin Yahya b. Kasım es-San'ânî, *Tuhfetü'l-Eşrâf fî Keşfi Gvâmizi'l-Keşşâf*, ty., 185 vr., Süleymaniye Ktp., Carullah Bölümü, No: 220.
- YILDIRIM, Suat, *Peygamberimizin Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Akademi, 2010.
- _____, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul: Ensar, 1980.
- YILMAZ, İrfan ve Diğerleri, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İzmir: Nil Yayınları 1998.
- YUNUS, Muhammed Kebir, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, yy: Dâru'l-Ümme, 2005
- YÜKSEL, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- ZEBİDÎ, Ebu'l-Feyz, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- ZECCAC, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdulhalil Abduhu Şelebi), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- ZEHEBÎ, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber Fî Haberi Men Ğaber* (thk. Ebu Hacer Zaglul), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, *Tezkiratü'l-Huffâz*, y.y: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- _____, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, (thk. Beşşâr Avvâd Marûf), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed Abdullah, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Yusuf Abdurrahman ve Diğerleri), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- ZERKÂNÎ, *Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut: Dâr-u Sâdır, 2009.
- _____, *el-Keşşâf An Hakâ'ik-ı Ğavâmizü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Adil Ahmed el-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz), Riyad: Mektebetü'l 1998.
- _____, *Rabi'ü'l-Ebrâr ve Nusûsü'l-Ahbar* (thk. Abdülemir Ali Mihennâ), Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbûât, 1992.
- _____, *el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- _____, *E'cebü'l-Aceb fî Şerh-i Lâmiyyeti'l-Arab*, Kahire, 910.
- _____, *el-Kıstâs fî İlmi'l-Arûz*, (thk. Fahreddin Kabave), Beyrut: 1989.
- _____, *Şerhu Ebyâti'l-Mufasssal*, (thk. Muhammed Nur Ramazan Yusuf), Trablus: Külliyyetü'd-Daveti'l-İslamiyye, 1999.
- _____, *İ'câzu Surati'l-Kevser*, (thk. Hamid Haffaf), Beyrut: Dâru'l-Belâğa, 1991.
- _____, *el-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, (thk. Ahmed Abdüttevab Avad), Kahire: Daru'l-Fazile, t.y.
- _____, *Divanü'z-Zemahşeri*, (thk. Abdüssettar Radîf), Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004.
- _____, *Mufasssal fî İlmi'l-Arabiyye*, Amman: Dâru Ammar, 2004.
- _____, *Makâmât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- _____, *Nevabigü'l-Kelim Tercümesi*, Ali Nazima. (çev.) İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303.
- _____, *Etvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâiz ve'l-Hutab*, (thk. Ahmed Abdüttevab Avad), Riyad: Daru'l-Fadile, t.y.

_____, *Etvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâiz ve'l-Hutab*, Mehmed Zihni Efendi, (çev.), yy., 1290.

_____, *el-Enmuzec*, Dersaâdet: Mahmûd Bey Matbaası, 1323.

_____, *Harezmce Tercümelî Mukaddimetü'l-Edeb*, (Hz. Zeki velidi Togan), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1951.

_____, *Mukaddimetü'l-Edeb*, (Hz. Nuri Yüce), Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

ZEYDAN, Corci, *Târihü'l-Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı:	Recep Orhan ÖZEL
Doğum Yeri ve Tarihi:	Zile, 27.06.1977
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi:	Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi – 1999.
Bildiği Yabancı Diller:	Arapça, İngilizce.
Bilimsel Etkinlikleri:	* ‘Faaliyetlerle Din Eğitimi’ (2009) –Komisyon- * Abdulfettah Ebu Gudde’ye ait ‘<i>Safahât Min Sabri’l-Ulemâ Alâ Şedâidi’l-İlmi ve’t-Tahsîl</i>’ adlı Arapça eserin ‘<i>İlim Yolunda</i>’ adıyla Türkçe çevrisi. (2011) – Çift İsim- * Asıl adı ‘<i>Belâbilü’r-Râsiye Fî Riyâz-ı Mesâili’l-Amâsiyye</i>’ olan el yazması eserin ‘<i>Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi</i>’ adıyla çevirisi. (2011) - Çift isim- * “<i>Nigari Divanında Kur’an Kültürü</i>”, Uluslar arası Mir Hamza Nigari Sempozyumu, Amasya 2012. * “<i>Hak Dini Kur’an Dilinde Bilimsel Tefsir Anlayışı</i>”, Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Modernleşmesinde Kur’an ve Tefsir Çalışmaları Sempozyumu, İst., 2012.
İş Deneyimi	İlk ve orta dereceli okullarda öğretmenlik.
Uygulamalar:	
Projeler:	
Çalıştığı Kurumlar:	DİB, MEB.
İletişim	
E-Posta Adresi:	rozel3090@hotmail.com
Telefon:	
İş:	0358 218 42 69 (Amasya Fen Lisesi)
Cep:	0 505 453 95 98
Tarih:	21.05.2012