

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TAŞKÖPRİZÂDE’NİN KEMALPAŞAZÂDE’YE YÖNELTTİĞİ
ELEŞTİRİLER: *HÂŞİYE ‘ALÂ ŞERHİ’L-KEŞŞÂF Lİ’L-CÜRCÂNÎ*
BAĞLAMINDA**

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF MEMÜK

İstanbul - 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TAŞKÖPRİZÂDE’NİN KEMALPAŞAZÂDE’YE YÖNELTTİĞİ
ELEŞTİRİLER: *HÂŞİYE ‘ALÂ ŞERHİ’L-KEŞŞÂF Lİ’L-CÜRCÂNÎ*
BAĞLAMINDA**

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF MEMÜK

Danışman: PROF. DR. MURAT SÜLÜN

İstanbul - 2019

TEZ ONAY BELGESİ



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi YUSUF MEMÜK'nın TAŞKÖPRİZÂDE'NİN KEMALPAŞAZÂDE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER:HÂŞİYE'ALÂ ŞERH'L-KEŞŞÂF Lİ'L-CÜRCÂNÎ BAĞLAMINDA adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 1.08.2019 tarih ve 2019-24/13 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...3.../...9.../2019...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. MURAT SÜLÜN	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. MUHAMMET ABAY	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. BİLAL GÖKKİR	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Yusuf Memük
Anabilim dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Murat SÜLÜN
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans - 2019
Anahtar kelimeler	: Taşköprüzâde, Kemalpaşazâde, el-Keşşâf, Hâşiye, Eleştiri

ÖZET

Taşköprüzâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yönelttiği Eleştiriler:

Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Bağlamında

Osmanlı Tefsir geleneğinin hâkim telif türü şerh ve haşiyelerdir. Üzerine en çok şerh ve haşiye yazılan tefsirlerden biri de Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseridir. Bu eser üzerine yazılan şerhler arasında Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin şerhi ve onun karıştılığında Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin şerhi çok önemli bir yer edinmiştir. Nitekim daha sonraki süreçte *el-Keşşâf* tefsirine doğrudan şerh yazmak yerine bu iki allâmeye ait şerhler üzerine hâşiyeler kaleme alınmıştır. Şüphesiz benzerlerine göre daha geç bir dönemde kaleme alınan Kemalpaşazâde ve Taşköprüzâde'ye ait hâşiyeler, özelde *el-Keşşâf* tarihinin genelde ise Tefsir tarihinin yaklaşık beş asırlık zaman dilimine ışık tutan temsil kabiliyeti yüksek metinler haline gelmiştir.

Bu çalışma tarihsel bir bütünlük ve kronolojik bir bakış açısıyla üç bölümle sınırlandırılmıştır. Birinci bölümde şerh-haşiye türüne dair genel bir kavramsal çerçeve çizmenin yanı sıra XVI. yy. Osmanlı dönemi tefsir geleneğinde şerh-haşiye türünün gelişim süreci olabildiğince veciz bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde Kemalpaşazâde ve Taşköprüzâde'nin hayatı, ilmi yönü ve eserlerine dair bilgiler verildikten sonra onların söz konusu haşiyeleri, nüshalar, kaynaklar, telif sebepleri, üslup,

yöntem ve muhteva açılarından incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise hâşiyeleri bağlamında Taşköprîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır. Ele alınan eleştiriler hâşiyede yer alan Arap dili, Kelam ve Tefsir ilimlerine ait temel bazı meselelerle sınırlandırılmıştır. Netice itibariyle söz konusu eleştirilerin klasik eserlerdeki birtakım boşlukları doldurmaya yönelik derinlikli meseleler olduğu sonucuna varılmıştır.



GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Yusuf Memuk
Department	: Basic Islamic Sciences
Discipline	: Tafsir
Thesis Advisor	: Prof. Dr. Murat Sulun
Thesis Type and Date	: Master's Degree - 2019
Keywords	: Taskoprîzâde, Kemalpasazâde, al-Kashshâf, hâshiyah, review

ABSTRACT

The Reviews of Taskoprîzâde to Kemalpasazâde in the Context of *Hâshiyah* *'alâ Sharhil- Kashshâf li'l-Curcânî*

The dominant compilation type of Ottoman Tafsir tradition is sharh and hâshiyah. One of the most written sharhs and hâshiyahs about it, is Zemahşerî's work called al-Kashshâf. Among the sharhs written on this work, the sharh of Sa'duddîn Teftâzânî and the sharh of Seyyid Serîf Curcânî gained an important place. As a matter of fact, in the later process, instead of writing a sharh directly on al-Kashshâf, hâshiyahs on these two scholar's sharhs were written. Undoubtedly, the hâshiyahs of Kemalpasazâde and Taskoprîzâde, which were written at a later period according to their counterparts, have become highly representative texts that shed light on the history of al-Kashshâf in particular and the history of Tafsir in general, about five centuries.

This study is limited to three parts with a historical integrity and a chronological perspective. In the first chapter, besides the general conceptual framework of sharh-hashiya type, 16th century the development process of the sharh-hashiya type in the tafsir tradition in the Ottoman period was tried to be presented as much as possible. In the second chapter, after giving information about Kemalpasazâde and Taskoprîzâde's life, scientific direction and works, these hâshiyahs are examined in terms of copies, sources, reasons of compilation and also in terms of style, method and content. In the third chapter,

the criticisms of Taskoprīzāde to Kemalpasazāde within the context of his hāshiyahs are discussed. The criticisms are limited to some of the main issues in the text, which belong to the Arabic language, Kalam and Tafsir. As a result, it is concluded that these criticisms were deep and qualified issues to fill some important gaps in classical works.



ÖNSÖZ

Bu mütevazî çalışmayı yaparken değerli görüş ve önerileriyle katkı sunan pek çok kişiye teşekkür borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Öncelikle tez sürecimin başından sonuna kadarki süreçte değerli görüş ve önerilerinden dolayı danışman hocam Prof. Dr. Murat Sülün’e şükranlarımı arz ederim. Gerek tez konumu sınırlandırırken görüşlerine başvurduğum ve gerekse ihtiyaç duyduğum bazı yazma eser nüshalarının temini noktasında alicenaplık gösteren Doç. Dr. M. Taha Boyalık’a teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmamı yaparken şerh-haşiye geleneğine dair ortaya koydukları eserlerinden fevkalade istifade ettiğim Doç. Dr. Mesut Kaya ve Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Maden’e de teşekkür ederim. Ayrıca tezimi baştan sonra okuyarak değerli katkılar sunan kıymetli dostlarım Arş. Gör. Abdulcabbar Adıgüzel ağabeyime ve Arş. Gör. Mustafa Talha Akkiraz kardeşime teşekkür ediyorum. Son olarak maddi-manevi destekleriyle üzerimde emekleri bulunan, duaları ile daima yanımda olan sevgili annem ve babama da minnettarım. Çalışmamın alanda nokta kadar da olsa bir boşluğu doldurmasını Cenâb-ı Hakk’tan niyaz ederim. Gayret bizden, tevfik ise Allah’tandır.

Bu çalışma Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi’nce “SOS-C-YLP-120418-0184” proje numarası ile desteklenmiştir.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY BELGESİ	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	VI
ÖNSÖZ.....	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR.....	XIII
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ.....	2
II. ARAŞTIRMANIN KONU, KAPSAM VE İÇERİĞİ.....	3
III. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI	4
BİRİNCİ BÖLÜM: XVI. YY. OSMANLI DÖNEMİ TEFSİR GELENEĞİNDEKİ <i>EL-KEŞŞÂF</i> ŞERH VE HAŞİYELERİNİN TARİHSEL ARKA PLANI	9
I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
A. Şerh	11
B. Haşiye	14
C. Ta'lik	15
II. TARİHSEL ARKA PLAN.....	16
A. Tefsir Geleneğinde Şerh-Haşiye Türünün Genel Karakteristikleri	16
B. Kurucu Bir Metin Olarak <i>el-Keşşâf</i> ve Mukaddimesi	22
C. Farklı tavırlarıyla <i>el-Keşşâf</i> çalışmaları.....	30
1. Tabersî'den Sekûnî'ye İlk Dönem <i>el-Keşşâf</i> Çalışmaları	30

2. Tîbî’den Cürçânî ve Teftâzânî’ye SistematiK <i>el-Keşşâf</i> Çalışmaları.....	31
3. Cürçânî ve Teftâzânî’nin İzinde XVI. yy. Öncesi Osmanlı Dönemi <i>el-Keşşâf</i> Çalışmaları .	33
a. Cürçânî ve Teftâzânî’nin <i>el-Keşşâf</i> Şerhlerinin Genel Özellikleri	33
b. XVI. yy. Öncesi Osmanlı Döneminde Cürçânî ve Teftâzânî’nin <i>el-Keşşâf</i> Şerhlerine	
Yazılan Hâşiyeler	38

İKİNCİ BÖLÜM: XVI. YY. MUHAŞŞİLERİNDEN KEMALPAŞAZÂDE VE TAŞKÖPRİZÂDE HAKKINDA GENEL BİLGİLER: HAYATLARI, ESERLERİ VE EL-KEŞŞÂF HÂŞİYELERİ.....40

I. KEMALPAŞAZÂDE’NİN HAYATI, ESERLERİ VE “HAŞİYE ALÂ ŞERHİ’L-KEŞŞÂF LİL CÜRCÂNÎ” ADLI ESERİ.....	41
A. Hayatı ve İlmî Yönü	41
B. Eserleri	45
C. “Haşîye Alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürçânî” adlı Hâşiyesi.....	54
1. Eserin Nüshaları, Kaynakları ve Telif Sebebi	54
a. Eserin Nüshaları	54
b. Kaynakları	56
c. Telif Sebebi	58
2. Eser Hakkında Genel Bilgiler: Üslup, Yöntem ve Muhteva	59

II. TAŞKÖPRİZÂDENİN HAYATI, ESERLERİ VE “HAŞİYE ALÂ ŞERHİ’L-KEŞŞÂF LİL CÜRCÂNÎ” ADLI ESERİ.....	60
A. Hayatı ve İlmî Yönü	60
B. Eserleri	65
C. “Haşîye Alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürçânî” adlı Hâşiyesi.....	70
1. Eserin Kaynakları ve Telif Sebebi	70
a. Kaynakları.....	70
b. Telif Sebebi	72
2. Eser Hakkında Genel Bilgiler: Üslup, Yöntem ve Muhteva	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TAŞKÖPRİZÂDE’NİN KEMALPAŞAZÂDE’YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLERİN İNCELENMESİ76

I. DİLLE İLGİLİ KONULARDAKİ ELEŞTİRİLERİNE ÖRNEKLER	77
A. Dil İlimleri	77
Hasr-Kasr-İhtisas	77

B. Dil Kullanım Tercihlerine Yönelik Eleştiriler.....	82
“Halaka”nın Yerine “Enzele” Yazılmasının Faydaları.....	82
C. Nüsha Farkları Üzerinden Yöneltilen Eleştiriler.....	85
el-Keşşâf’ın Eski Nüshasında “Enzele”nin Yerinde “Halaka”nın Olup Olmadığına Dair Bir	
Soruşturma	85
D. Şerh ya da Mukaddimedede Çelişki Olup Olmadığına Dair Eleştiriler.....	87
İnzâl ve Tenzîl’in Delalet Ettiği Anlam.....	87
II. KELÂMÎ KONULARDAKİ ELEŞTİRİLERİNE ÖRNEKLER	92
A. Kelâmın İnzâlî Meselesi.....	92
1. Arazların Hareketle Nitelenmesi Bağlamında Kur’an’ın Hareketi Meselesi.....	92
2. Sözü İleten ile Sözü Mahalli Arasındaki İlişki	98
3. İnzâl’in, Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’da İzhar Edilme Anlamına Delaleti	100
4. Kur’an’ın Manevi Bir Hareketi Olduğuna Dair Kazvî’nin İddiası	102
B. Kur’an’ın Hâdis ya da Mahluk Olmasıyla İlgili Ele Alınan Bahisler	107
1. Kur’an için Hâdis Olmayı Gerektiren Sebep.....	107
2. Kur’an’ın Hâdis Olması ile Mahluk Olması Arasındaki Fark	112
3. Kur’an’ın Mahluk Olup Olmadığı Meselesi	113
C. Mucize.....	115
a. Teftâzânî’nin ve Cürçânî’nin Şerhlerinde Mucize Kavramının Ele Alınışı	116
b. Zemahşerî’ye göre “Kur’an” Kelimesi Ne Anlam İfade Eder?	120
c. Dizili İbarelerin İcma ile Mucize Olması	121
d. Mucizenin Bir Şartı: Allah Teala’dan Sadır Olma	122
e. Peygamberliğin Doğrulanmasında Mu’cizenin İspat Değeri	123
f. İbarelerin İ’cazının Bilinme Araçlarından Birisi Olarak Edebi Zevk	124
g. İbarelerin İcazı Bilinince Allah Teâlâ’nın Sözü Olduğunun da Bilinmesi.....	125
h. Şeriatin Sabit Olduğuna Yönelik Bilginin Dayanakları.....	130
ı. İbarelerin Allah’tan Olması [ne ifade eder?]......	130
i. Şeriatin İ’cazı ile İbarelerin Sabitliği, İcazı ve Allah’tan Gelmesi Arasındaki İlişkinin Yönü	
.....	131
j. Kur’an ve Şeriatin Birbiriyle İspat Edilme Problemi	133
III. TEFSİR KONULARINDAKİ ELEŞTİRİLERİNE ÖRNEKLER	136
A. Kur’an’a Dair	136
1. Kur’an Kelimesinin Anlamı.....	136
a. Kur’an Kelimesinin Etimolojisi.....	136

b. Kur'an Kelimesinin Genel Örfteki Anlamı.....	138
c. Kur'an Kelimesinin Muhtemel Başka Bir Anlamı	143
2. Besmele	146
3. Fâsıl-Ğaye	149
B. Kur'an Tarihi	155
1.Kur'an'ın İniş Süresi	155
2. Kur'an Metninin Tertibi	157
C. Kur'an İlimleri	158
Muhkem-Müteşabih.....	158
 SONUÇ	 163
 KAYNAKÇA.....	 165
 EKLER	 175

KISALTMALAR

Bk.	: bakınız
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
h.	: hicrî
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
ktp.	: Kütüphane
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
ts.	: tarihsiz
trc.	: tercüme
vr.	: varak
v.dğr.	: ve diğerleri



GİRİŞ

**ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER: AMAÇ VE
ÖNEMİ, KONU VE KAPSAMI, METOD VE KAYNAKLARI**

I. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

Altı asır boyunca ilim, fen ve sanat başta olmak üzere birçok alanda muâsır medeniyetlere öncülük eden Osmanlı'nın modern dönemlerdeki tasavvuru, kayıp bir halka olarak görülmekten öteye geçememiştir. Osmanlı ilim ve kültür geleneğinin mihenk taşı olan şerh ve haşiye türü eserler, özgün ve orjinal bir fikir ortaya koymadığı, irap ve gramer tahlillerinden öteye geçmediği, birbirlerinin tekrarı olduğu gibi birtakım iddialarla -son birkaç yılı istisna edersek- ne yazık ki araştırılmaya değer bulunmamıştır. Yeterince araştırma-inceleme yapılmaksızın söylenen birtakım mesnetsiz iddiaların Osmanlı döneminde kaleme alınan ve halihazırda kütüphanelerin tozlu raflarında yatmakta olan yazma eserlerin yeterince incelenmesiyle ve bu zengin mirasımızın gün yüzüne çıkarılmasıyla cevap bulacağı açıktır. Esasen şerh ve haşiye literatürünün klasiklerin ayrılmaz bir parçası, hatta bizzat kendisi olduğu ifade edilmiştir.¹ Bu bakımdan ilk klasikleri onlar olmadan anlamaya çalışmak ilme yaraşmayan bir hareket olacaktır.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirine yazılan şerhler ve bu şerhler üzerine yazılan haşiyeler özelinde ele aldığımız çalışma bu ihtiyaca hizmet edecek şekilde, Osmanlı tefsir geleneğinin en önemli ve en yaygın telif türü olan şerh ve haşiye türü eserlerde cereyan eden eleştiri kültürünün bir nebze ortaya çıkmasını amaçlamakta; böylelikle bu tür eserlerin özgün yönleriyle keşfedilip, geçmiş ve gelecek dönem tefsir kültür geleneği ile irtibatının kurulabilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir. Kısacası bu çalışmamızda Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde'nin haşiyelerinin genelde Tefsir tarihine özelde ise *el-Keşşâf* tarihine olan etkileri ve katkılarının mütevazı bir sorgulaması yapılacaktır.

Sonra yazılan şerh-haşiyelerle daha önce yazılmış olan şerh-haşiyelerdeki birikim bir üst noktaya taşınınca beş asırlık zaman diliminde metin merkezli kaleme alınan *el-Keşşâf* şerh ve haşiyeleri, metin odaklı pek çok meselede derinlikli inceleme ve araştırmalara kaynaklık etmiştir. Ayrıca salt müellif Zemahşerî'nin tevil vecihlerinin değerlendirildiği yer olmakla kalmayan *el-Keşşâf* şerh ve haşiyeleri, aynı zamanda kimi önemli tartışmalara da sahne olmuştur. *el-Keşşâf* üzerine yazılan şerhlerin sistematik hale geldiği bir dönemde Taftazânî'nin şerhi ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ona karşıt olarak

¹ Bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 2. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 14.

yazdığı şerhi *el-Keşşâf* tarihi açısından eşsiz bir konum elde etmişlerdir. Daha sonra bu iki şerhe yazılan haşiyelerle etkisini sürdürmeye devam eden yazım geleneği, nihayet Kemalpaşazâde ve Taşköprîzâde'nin yazdıkları hâşiyelerle belli bir doygunluğa ulaşmıştır diyebiliriz.

el-Keşşâf tefsiri dibâcesinde müellif Zemahşerî'nin söylediği bir satırlık sözün Taşköprîzâde'ye gelindiği vakit olanca izâhat ve başta Kemalpaşazâde olmak üzere önceki ulemaya yöneltilen eleştirilerle elli sayfada karşılığını bulması *el-Keşşâf* tefsirinin beş asırlık etkisini ortaya koyar niteliktedir.

Araştırmada en temel amacımız daha çok Taşköprîzâde ile Kemalpaşazâde'nin haşiyeleri özelinde olmak üzere *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerinde cereyan eden kültürünü örnek bazı meseleler üzerinden betimlemektir. Taşköprîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiriler bağlamında ele aldığımız çalışma kapsamında geleneği sıkı eleştirilere tabi tutan Kemalpaşazâde'nin bizzat kendisinin eleştiri yönelttiği önceki şarih ve muhaşşilerin eserlerini de incelemek gerektiğinden; Taşköprîzâde'nin söz konusu haşiyesinin *el-Keşşâf* tarihini geniş bir çerçevede ele alan haşiyelerden birisi olduğunu söylemeliyiz.

II. ARAŞTIRMANIN KONU, KAPSAM VE İÇERİĞİ

Araştırmamızda haşiyeleri bağlamında Taşköprîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiriler konu edilmektedir. Taşköprîzâde'nin haşiyesinde yaklaşık dört yüzden fazla yerde Kemalpaşazâde'ye eleştiri yönelttiği dikkate alındığında böyle bir çalışmada tüm eleştirilerin ele alınma imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmamız, *el-Keşşâf*'ın i'rab vecihleri ya da gramer tahlilleri gibi eleştiriler yerine temsil kabiliyeti yüksek olduğu düşünülen ve önemli sayılabilecek tartışmaların yer aldığı bazı eleştiriler ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca bu eleştirilerin odak noktasının daha ziyade *el-Keşşâf* mukaddimesinin hamdele kısmına tekabül eden bölüm olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir.

Üç bölümden oluşan araştırmamızın birinci bölümünde şerh, haşiye ve talik kelimelerinin kavramsal çerçevesini ve XVI. yy. Osmanlı dönemi tefsir geleneğinde şerh-haşiye türünün gelişim sürecine dair genel hatlarıyla bazı bilgiler vereceğiz. Bu bağlamda şerh-haşiye türünün genel karakteristikleri ve tarihi arka planı, kurucu bir metin

olarak *el-Keşşâf* ve mukaddimesi ve ön plana çıkan kimi *el-Keşşâf* çalışmaları hakkında öz bilgiler verilmeye gayret edilecektir.

İkinci bölümde iki alt başlıkta XVI. yy. muhaşşîlerinden Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde hakkında hayatı, ilmi yönü, eserleri ve *el-Keşşâf* şerhi haşiyelerine dair bilgiler vereceğiz. Haşiyelerinden bahsederken Kemalpaşazâde'nin haşiyesinin nüshaları hakkında genel bilgiler vermenin yanı sıra her iki haşiyenin kaynaklarını tespit edecek ve onların telif sebebini ortaya koymaya çalışacağız.

Üçüncü bölümde ise söz konusu haşiyelerin içerisinde barındırdığı eleştirileri en net olarak ifade ettiğini düşündüğümüz özgün başlıklandırmalarla konuyu ele almaya çalışacağız. Böyle bir tercihin arkasında yatan sebeb araştırma konu olan şerhlerin - tabiatı gereği- metin merkezli, haşiyelerin ise metin ya da şerh merkezli kaleme alınması olduğunu söylememiz gerekir. Ayrıca mukaddime üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin doğrudan tefsir metinlerine dair yazılan şerh ve haşiyelerden farklı değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmemiz gerekir. Ayrıca bir tür olarak çalışmamıza da kaynaklık ettiği üzere *el-Keşşâf* mukaddimesine yazılan şerh ve haşiyelerde dilbilim, kelam, tefsir ve fıkıh gibi disiplinlere ait konuların iç içe işlendiğini ifade etmeliyiz. Sonuç olarak ulaştığımız birtakım verilere bir başlık altında yer vererek araştırmamız tamamlanmaktadır.

III. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Çalışmamızda daha ziyade sosyal bilimlerde uygulanmakta olan sırasıyla *tarama* (kaynak arama), *tasnif* (sınıflandırma), *tahlil* (çözümleme), ve *terkip* (sentez) olmak üzere dört adımdan oluşan temel belli başlı yöntemler uygulanacaktır. Taşköprizâde ve Kemalpaşazâde'nin İslâmî ilimler geleneğinde daha çok dilbilim, belagat, kelam ve tefsir alanlarındaki kayda değer görüşlerinin yanı sıra özellikle de onların Teftâzânî ve Cürcânî karşıtlığında durdukları noktanın tespitine gidilecek olan çalışmamızda; Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf* tefsiri üzerine kaleme alınan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö.816/1413) *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* ve Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* (*Şerhu'l-Keşşâf*) şerhleri başta olmak üzere Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, Mevlânâzâde el-Hitâî'nin (ö. 900/1495) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin (ö. 901/1496) *Hâşiye*

'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* isimli yazma eserleri ve nihayet Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* isimli matbu haşiyesinin senkronik incelemeleri yapılarak Taşkörpîzâde'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştirilerin orjinine varılacaktır. Tümdengelim yönteminin kullanılacağı çalışmamızda söz konusu muhaşşiler arasında eleştiriye konu olan hususlarda bir şekilde kendisine atıf yapılan müellif şarih ya da muhaşşilerin eserlerine bu bağlamda müracaat edilecektir. Öncelikle tasnifi yapılan konular tahlil edilerek eldeki verilerin kullanıma hazır hale getirilmesi sağlanacaktır. Daha sonra ise eleştirileri ifade edecek uygun başlıklar altında verilerin birleştirilip bir araya getirilmesi ve birtakım sonuçlara ulaşılmasıyla araştırma tamamlanacaktır. Bu araştırmamızın Osmanlı dönemi Tefsir geleneğine şahitlik eden gelişim, değişim ve dönüşümlerin ortaya çıkarılmasına da katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Taşköprizâde'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiriler başlığı altında ele alacağımız çalışmanın ana mihreri olan *el-Keşşâf* mukaddimesi üzerine yapılan çalışmalar kendini daha ziyade ona yapılan şerh ve haşiyelerde göstermiştir. Tefsirde haşiye geleneğine dair verilen bilgilerin yanı sıra tefsir alanında yapılan şerh, haşiye ve taliklere dair sunulan oldukça geniş bir bibliyografya ile verimli bir literatür çalışması olan Şükrü Maden'e ait *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envaru't-tenzil Haşiyesi* isimli doktora çalışması, konumuzu doğrudan ilgilendirdiği kadarıyla *el-Keşşâf*'a yazılan şerhlerin ayrıca Teftâzânî ve Cürcânî şerhine yazılan haşiyelerin bir listesini vermesi bakımından önemlidir. Konumuzla yakından ilgili olduğu üzere Cürcânî'nin ve Teftâzânî'nin şerhleri ve bu şerhlerin haşiyelerine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. *el-Keşşâf* şerh ve haşiyeleri üzerine bir inceleme mahiyetinde yazılan Mesut Kaya'ya ait *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf* adlı doçentlik çalışması, *el-Keşşâf* tarihi olarak niteleyebileceğimiz alandan kısa kısa kesitler sunan oldukça verimli bir çalışmadır. *el-Keşşâf* şerh ve haşiyeleri üzerine yapılacak çalışmalarda el kılavuzu işlevi görebilecek bu değerli çalışma, konumuzla ilgili olarak gerek Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirine gerek Teftâzânî ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhlerine, gerekse Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde'nin *el-Keşşâf* şerhi haşiyelerine dair tanıtıcı bilgiler vermektedir. Sadrettin Gümüş'ün "*Cürcânî ve Hâşiye Ale'l- Keşşâf'ı*" adlı makalesi tespit edebildiğimiz

kadarıyla Türkiye tefsir akademiasında Cürçânî'nin şerhi üzerine yapılan ilk çalışmadır. Gümüş bu çalışmasında Cürçânî'nin kısaca hayatından, ilmi yönünden, etkilerinden ve bazı eserlerinden bahsetmiş, söz konusu haşiyeyi lügat, nahiv (i'rab), belagat ve ulumu'l-Kur'an açılarından; ayrıca kelam ve İslam düşüncesi, Kur'an'ın hüdüsu, Mutezilenin delilleri ve Mutezilenin Ehli Sünnet ile aralarındaki farklar bakımından birkaç tane örnekle birlikte inceleme yoluna gitmiştir. *el-Keşşâf* mukaddimesi şerhiyle ilgili olarak Cürçânî'nin lügat yönünden değerlendirme ve Kur'an'ın hüdüsu meselesine bakışı olmak üzere iki açıdan örnek sunan Gümüş'ün çalışmasının tamamı düşünüldüğünde Cürçânî'nin *el-Keşşâf* şerhinden iktibasla yapılan kısa bir tercüme ve tanıtım yazısı olduğu söylenilebilir. Yazıldığı zaman düşünüldüğünde oldukça değerli olan bu çalışmadan farklı olarak çalışmamızda Cürçânî'nin yanı sıra onun, şerhini kendisine karşıt olarak kaleme aldığı bilinen Teftâzânî de hesaba katılacaktır. Bununla birlikte gerek yazıldığı dönemin şartları gerek alanında ilk defa yapıldığı düşünüldüğünde önemli ve anlamlı bir çalışma olduğunu söylemeliyiz. Nitekim tespitimize göre bu makale ve Mesut Kaya'nın tezi dışında doğrudan Cürçânî'nin ya da Teftâzânî'nin şerhlerine dair yapılmış akademik düzeyde bir çalışma bulunmamakla birlikte bu iki şarihin şerhleri üzerine yapılan haşiyelere dair birtakım çalışmalar mevcuttur. Söz konusu haşiyelerle ilgili olarak Mesut Kaya'nın "*el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları*" ve "*İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği- Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme*" ayrıca M. Taha Boyalık'ın "*el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması*" başlıklı makaleleri genel mahiyette mukaddime şerh ve haşiyelerini spesifik yönlerden ele alan ve *el-Keşşâf* tarihine ışık tutan değerli çalışmalardır. Tespitimize göre Mesut Kaya'nın doçentlik çalışması dışında Kemalpaşazâde'nin haşiyesine dair herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ona dair yapılan kimi çalışmalarda ise fikir ve düşünceleri haşiyeleri görmezden gelinerek aktarıla gelmiştir. Örneğin Sayın Dalkıran'ın *İbn Kemal'e göre Ehli Sünnet Düşüncesi* adlı kitapta Kemalpaşazâde'nin Kur'an'ın mucize oluşu ve mahluk olup olmamasına dair açılan başlıklarda risaleleri özelinde önemli bilgiler verilmekle birlikte Kemalpaşazâde'nin *el-Keşşâf* şerhi haşiyesine atıf yapılmamıştır. Fakat söz konusu risaleye bakıldığında Kemalpaşazâde, bu konudaki "doyurucu bilgiler"in *el-*

Keşşâf şerhi haşiyesinde yer aldığına dikkat çekmektedir.² Taşköprizâde'nin haşiyesine dair de yine Mesut Kaya'ya ait “*Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği*” başlıklı makalesi, M. Taha Boyalık'ın “*Tefsir Şerh-Hâşiye Yazımında Taşköprizâde'nin Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Adlı Eseri*” başlıklı tebliği ve Burhan Çonkor'un *Taşköprizâdelerin Tefsir Mirası* adlı eseri dışında bir çalışma bulunmamaktadır. Söz konusu bu iki çalışma incelendiğinde Kaya'nın yine kendisine ait *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf* adlı çalışmanın bir özeti niteliğinde olan makalesini *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerinin Osmanlı ilim ve düşünce geleneğine kattığı dinamizmi Taşköprizâde haşiyesi üzerinden okuma çabası olarak görmek mümkündür. Oldukça önemli ve güzel tespitler içermekle birlikte makalede *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerinde cereyan eden bazı tartışmalara yüzeysel olarak temas edilmiştir. Boyalık, tebliğinde ana hatlarıyla Taşköprizâde'nin haşiyesini kaynak, atıf, içerik, yöntem ve özgünlük açılarından ele almakta, eserin tefsir şerh-haşiye geleneğindeki konumuna dair tespitlerde bulunmaktadır. Bir eserin genel hatlarıyla tanıtımının güzel bir örneğini sunan Boyalık'ın, tanıtımını bir tebliğ metninin sınırları içerisinde oluşturduğu görülmektedir. Nitekim kendi ifadesiyle “hâşiye'deki birçok tartışma bu incelemenin sınırları içerisinde özetlenip çözüme bağlanamayacak kadar kapsamlı ve karmaşık”³ olduğu için temsil mahiyetinde bazı örneklerle haşıyeden kesitler sunmaktadır. Çonkor ise Taşköprizâde'nin haşiyesinin bir sayfa kadar kısa bir tanıtımını yaptığı eserinde onun tefsire katkılarını haşiye dışındaki *Miftâhu's-sa'âde* gibi eserler üzerinden değerlendirmektedir. Bununla birlikte onun eserinde haşiye üzerine yapılacak akademik çalışmaların gereğine dikkat çekilmiştir. Biz çalışmamızda söz konusu çalışmaların hemen hepsinden istifade etmekle birlikte özellikle tartışmaları daha geniş bir boyutta ve bir bütünlük içerisinde aktarmayı hedefliyoruz. Araştırma konumuzu Taşköprizâde ve Kemalpaşazâde özelinde olabildiğince spesifik bir şekilde ele alırken bu birikimin bir adım daha öteye taşınabilmesinin gayreti içerisinde olacağız.

² Bk. Kemalpaşazâde, “Risâle fi beyâni mes'eleti halki'l-Kur'ân”, *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. (İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018), 199.

³ M. Taha Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiye Yazımında Taşköprizâde'nin Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Adlı Eseri”, *18-20 Kasım 2016* (Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu; Dini İlimler ve Dil Bilimleri, İstanbul, t.y.).



**BİRİNCİ BÖLÜM: XVI. YY. OSMANLI DÖNEMİ TEFSİR
GELENEĞİNDEKİ *EL-KEŞŞÂF* ŞERH VE HAŞİYELERİNİN
TARİHSEL ARKA PLANI**

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Şerh-Haşiye türüne dair genel bir kavramsal çerçeve çizmeden evvel söz konusu edilecek kavramların da telif sebebine ışık tutacağı üzere genel anlamda telif yani eser üretmenin bazı gereklerinden söz etmek gerekir. Örneğin İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre⁴ bir eseri telif etmek yedi maksada binâen olup esasen bunların dışında telife gerek yoktur. Bunları özetle ifade edecek olursak; birincisi, bir ilmin konusunu ortaya koymak, baplarını ve fasıllarını tertip etmek, meselelerini iyice araştırmak (tettebbu) veya bir takım mesele ve bahisleri ortaya koymaktır. İkincisi, daha önce yazılan teliflerde kapalı ve anlaşılmaz bulunan hususları açıklamaktır. Üçüncüsü, daha önceki önemli alimlerin sözleri arasında rastlanan galat ve hataları delilleriyle birlikte tespit etmek ve bunu sonrakilere ulaştırmaktır. Dördüncüsü bir fennin konuları itibariyle eksik kaldığı düşünülen birtakım mesele ve fasılları tamamlamaktır. Beşincisi, baplar itibariyle tertip ve düzensiz duran bir ilme dair meseleleri tertip ve tanzim etmektir. Altıncısı, başka ilimlere ait baplar altında dağınık bir şekilde bulunan bir ilme ait meseleleri derlemek böylelikle yeni bir fenni ortaya çıkarmaktır. Yedincisi ise, fenlerin ana kaynaklarından sayılan fakat fazlaca uzun ve usandırarak kadar geniş olan bir telifi muhtasar ve veciz bir şekilde telhis etmektir.

Kâtib Çelebi'ye (ö. 1067/1657) göre de telif, aynı şekilde yedi durumda söz konusu olabilir. Bunlar kısaca daha önce bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak, eksik kalan bir meseleyi tamamlamak, muğlak bir meseleyi açıklamak (şerh), uzun bir meseleyi anlam ihlali yapmaksızın ihtisar etmek, etrafa yayılmış duran meseleleri bir araya getirmek, dağınık meseleleri düzenlemek ve müellifin hata ettiği yerleri düzeltmektir. Ayrıca ona göre telifler çözümü kolay olmayan bir sonuca varmak, etrafa yayılmış duran meseleleri bir araya getirmek, gizli kalan hususlar varsa açıklamak (şerh), nazm ve telifi güzel yapmak ve gereksiz uzunluk ve fazlalığı gidermek faydalarından uzak olmamalıdır. Artırma ve eksiltme yapmaksızın müellifin eserini yazarken koyduğu amacı tamamlamak, garip lafızları terk etmek, işaretle anlatım dışında mecaz çeşitlerini terk etmek, bir ilmi başka bir ilme karıştırmaktan ve delil getirme esnasında kısır döngüden

⁴ Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, 9. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 973-975.

sakınmak, tertibin güzel olması, lafzın veciz delaletinin açık olması ve zamana göre insanların anlayış ve ihtiyaçlarına uygun olması gibi telifin birtakım şartları söz konusudur.⁵

Gerek İbn Haldun'un *telif/metin-şerh-tashih-ikmal-tertib/tehzib-istiklâl-telhîs* şeklinde yaptığı sıralama, gerek Kâtip Çelebi'nin *telif/metin-ikmal-şerh-iẖtisar-istiklâl-tertib/tehzib-tashih* şeklindeki sıralama ve gerekse Osmanlı'nın geç dönemlerinde ilimler tasnifine dair yazılmış kimi eserlerdeki⁶ benzer ama farklı bir sıralamadan hareketle, son dönemde yapılan ve eserleri *telif* ve *telif olmayan* şeklinde iki kategoride ele alıp *şerh*, *hâşîye*, *hâmiş*, *ta'lik*, *tasnif* gibi türleri telif eserlerin gölgesinde konumlandıran kimi çalışmaların⁷ aksine meşru ve muteber 'telif' olmak bakımından bunların arasında bir derece farkı olmadığı söylenmiştir.⁸ Gerek İbn Haldun'un ikinci, üçüncü ve dördüncü maddeleri; gerek Kâtip Çelebi'nin ikinci ve üçüncü maddeleri başta olmak üzere yapılan bu tasnifler telif eser üzerine yeni telif yapmanın gerekçelerini kısaca ortaya koymaktadır. Bu tür teliflerin en başında ise *şerh*, *hâşîye* ve *ta'lik* gelmektedir. Çalışmamızın en temel kavramları mesabesinde olduğu için burada bu kavramların ifade ettiği anlamlara kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

A. Şerh

Sözlüklerde "hakkı kabul etme vüs'atı vermek anlamında Allah'ın bir kimsenin gönlünü İslam'a açması, hadisi açıklayıp anlaşılır kılmak, eti organdan ya da kemikten ayırıp kesmek, gizli bir şeyi açığa çıkarmak, tefsir etmek, açmak, açıklamak ve anlamak" gibi çeşitli anlamlara gelen *şerh* kelimesi, "ş-r-h" kökünden türemektedir. Çoğulu ise "şürûh"tur (شروح).⁹ Klasik lügatler incelendiğinde 'kapalılığın giderilmesi ve gizli olan

⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1942), 35-36.

⁶ Bk. Serkiz Orpilyan - Abdülzade Muhammed Tahir, *Mahzenü'l-ulum* (İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1308), 1: 58-59.

⁷ Bk. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", *Türkiye Günlüğü*, 58 (1999): 96-97.

⁸ Bk. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 26-28.

⁹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2: 319; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivaz Mir'ab (Beyrut: Dârü iẖyai't-türasi'l-Arabî, 2001), 4: 107; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, "K-r-e", *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve siẖhü'l-arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire:

şeyin ortaya konması' şeklindeki anlamın tüm anlamların odak noktasında yer aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰

Literatürde ise “bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserler”¹¹ anlamında bir telif türünü ifade eden şerhin ilk örneklerine III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıllarda rastlandığı¹² bilinmektedir.

Teknik olarak *tefsir*, *şerh*, *hâşiye*, *ta'lik*, *tafsil*, *te'vil*, *izâh*, *zeyl*, *tetimme*, *beyân*, *tekmile*, *fevâid* olarak isimlendirilen bir metni açma ve açıklamaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, irtibatlarını genişletip yeniden kurmaya, derinleştirmeye, tenkit, tahkik ve tashih etmeye, teferruatlandırmaya yönelik yapılan çalışmaların; yine *ihtisar*, *muhtasar*, *hülâsa*, *telhis*, *mülâhhas*, *müntehab*, *muktetaf* olarak isimlendirilen bir metni tahkim ederek sıkılaştırmaya, kısaltmaya, fazlalıklardan arındırmaya, ezberlenebilirlik ve kuşatılabilirlik kabiliyetini artırmaya, sistematik ve talimî hale getirmeye, özetlemeye, seçmeler yapmaya yönelik yapılan çalışmaların en genel isminin *Şerh* olduğu da söylenmiştir.¹³

Zerkeşî (ö.794/1392) ve daha sonraları da Kâtip Çelebî'nin (ö. 1067/1657) ifade ettiğine göre her müellif, eserini şerhe ihtiyaç duyulmadan bizatihi anlaşılmak üzere kaleme almıştır. Bununla birlikte şerhlere 3 husustan dolayı ihtiyaç duyulmuştur. Birincisi, müellifin tam anlamıyla maharet ve yetkinliğinden kaynaklanır. Çünkü müellif

Dârü'l-Hadîs, 2009), 378; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “H-ş-v”, *Lisanü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Maarif, t.y.), 2228; Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Ali el-Hamevi Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Rafî'i*, thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Beyrut: Dârü'l-Maarif, 1862), 308-309; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, “Ş-r-h”, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 226; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, t.y.), 6: 502-503.

¹⁰ M. A. Yekta Saraç, “Şerhler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talat Sait Halman (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006), 2: 121.

¹¹ Sedat Şensoy, “Şerh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, 38: 555.

¹² George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası Hristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 187-188.

¹³ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 21-24.

zihninin berrak ve ibarelerinin güzel olmasından dolayı kastedilene delalette yeterli gelecek şekilde az sözle ince anlamlarda konuşur. Onun seviyesinde olmayan başka bir kimse ise onun sözlerini anlamayabilir. Bu sebeple gizli anlamları ortaya çıkarmak için ibareyi genişletmeye ihtiyaç duyulur. Nitekim bazı alimler böyle bir müellifin eserini şerh etmişlerdir. İkincisi, kıyasların öncüllerinden bazı kısımların hazfedilmiş olmasıdır. Bu ya açık olduğuna güvenilerek ya da başka bir ilme ait olması yahut kıyasların bazılarının tertibinin ihmal edilerek öncüllerden bazılarının illetlerinin bilinmemesinden dolayıdır. İşte bu durumda şârih ihmal edilen öncülleri zikretmeye ihtiyaç duyar ve bu ilme dair açıklanması gereken şeyleri açıklar ve öncüllerden bu konuya uygun düşmeyen hususlara dikkat çeker. Ayrıca kıyasları tertip eder ve müellifin vermediği illetleri verir. Üçüncüsü, lafızlar tevil edilebilir ince anlamlar taşımasından ya da iltizami delaletin kullanılması gibi mecazî anlamlar içermesinden dolayı Şârih, müellifin amacını açıklamaya ihtiyaç duyar. Bununla birlikte bazı kitaplarda kaçınılmaz olarak insanların bazı önemli hususlarda yanılması, yanlışlık yapması yahut hazifler yapması yine gerekmediği halde tekrara düşmesi imkân dahilindedir. İşte şârih bu hususlara dikkat çekmeye ihtiyaç duymaktadır.¹⁴

Kâtip Çelebi, üslup bakımından şerhleri üçe ayırmaktadır. Buna göre birincisinde “müellif şöyle dedi” anlamında “Kâle” (قال) ve “Şârih olarak ben şöyle derim” anlamında “Ekûlü” (أقول) formları kullanılarak asıl metin ve onun şerhi aktarılır. Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsıd*, İsfahânî’nin *Şerhu’t-Tavâli* ve Adudüddin el-Îcî’nin *Şerhu’l-‘Adud* isimli şerhleri bu türe örnektir. Metin gerekli olsa da o bazı nüshalarda tamamen yazılırken bazılarında ise şerhte içkin olduğu için tamamen yazılmaz. İkincisinde “müellifin sözü şöyledir” anlamında “Kavluhû” (قوله) formu kullanılmaktadır. İbn Hacer ve Kirmânî’nin *Sahîh-i Buhârî* şerhleri böyledir. Şerh edilen konuları zikretme amacı güden bu türde metin gerekli olmadığı gibi bazı müstensihler tarafından metnin tamamı hâmişte ya da satırda yazılmıştır. Üçüncüsü ise “memzûc şerh”tir. Metin ve şerhin ibareleri iç içe geçen bu türde ya metnin başına “Mim” (م), şerhin başına ise “Şın” (ش)

¹⁴ Krş. Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Maraşlı v.dğr. (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1990), 106-107; Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 36-37.

harfî getirilerek ya da metnin üzerine bir çizgi çekilerek birbirlerinden ayrılırlar. Son dönem şarihlerin çoğunun yöntemi böyle olsa da karışıklık ve hatadan salim değildir.¹⁵

B. Haşiye

Sözlüklerde “küçük develer, küçük insanlar, elbise, nehir vb. her şeyin tarafı yahut kenarı, kitabın kenar yazısı, falancanın maiyetinde bulunan, taraftar” gibi çeşitli anlamlara gelen “Hâşiye” kelimesi, *doldurmak, gereğinden fazla söz söylemek* yahut *yazmak* anlamında “h-ş-v” kökünden türemektedir. Çoğulu ise “havâşî”dir (حواشي).¹⁶

“Hâşiye” kelimesi en temel anlamda bir eserin anlaşılır kılınması için yapılan ilave açıklamalara denir. Terim olarak iki temel anlamından söz edilebilir. Birincisi “metni tamamlama işlevi gören ve sayfa kenarlarındaki boşluklara eklenen açıklayıcı bilgilerin yer aldığı not” anlamıdır. Buna göre “Hâşiye” kelimesi, “Hâmiş” ve “Derkenar” terimleriyle aynı anlama gelmektedir. İkincisi ise eserin bütününe dair geniş izahları ihtiva eden eserler için kullanılan şerhten farklı olarak; daha çok meşhur muhtasar bir metnin şerhi üzerine kaleme alınan ve metin-şerhte yer alan bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, âyet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa izahlar mahiyetindedir.¹⁷

Hâşiyenin şerhten farkı, daha kısa olması ve eserin tamamına değil, bazı ibarelerine açıklık getirmesidir.¹⁸ Literatürde, şerh edilen eserin yüksek değeri karşısında ona yapılan ilavelerin sadece boşlukları doldurma kabilinden önemsiz ilâveler olduğu şeklindeki düşünceden dolayı özellikle VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren şerh mahiyetindeki müstakil eserlere Hâşiye de denilmiştir. Fakat daha ziyade metin yerine

¹⁵ Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 37.

¹⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, “H-ş-v”, *es-Sihâh: Tâcü’l-luga ve sıhâhü’l-arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2009), 252; İbn Manzur, “H-ş-v”, 9: 891; Ebû’t-Tahir Mevdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, “H-ş-v”, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Na’îm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 610, 638, 821, 904, 966.

¹⁷ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1997, 16: 419-422; Haşiye kelimesinin benzer tanımları için bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, 5. Bs (İstanbul: İFAV, 2016), 85; İsmail Lütî Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri- Özellikleri- Faydalanma Usulleri*, 13. Bs (İstanbul: İFAV, 2014), 208.

¹⁸ Saraç, “Şerhler”, 2: 121.

şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalar anlamında teknik bir terim haline gelmiştir.¹⁹

C. Ta‘lîk

“Ta‘lîk” kelimesi sözlüklerde “yapışmak, asılı olmak, ilişmek” anlamlarına gelen “a-l-k” kökünden türemiştir. “iliştirmek, iliştilen şey” anlamında kelimenin “ta‘lîkât” (تعليقات) ve “teâlîk” (تعاليق) şeklinde iki ayrı çoğul kullanımı mevcuttur.²⁰

Ta‘lîk, literatürde ise “herhangi bir eserin muhtevasının bazı kısımlarını tashih, izah ve tafsil maksadıyla sayfa kenarlarına ya da sayfa altlarına yazılan veya müstakil bir risale yahut kitapta toplanan düşünceleri içeren notlar” anlamında kullanılmıştır.²¹

Bir tespite göre ta‘lîk kelimesi, dil bilgisi kurallarının, lafızların ve anlamlarının doğru şekilde tesbiti için nazım ve nesir örneklerinin delil kabul edildiği dönemlerden (istişhâd devri) sonra türetilmiştir. Buna göre “bir esere düşülen not” anlamında ilk defa Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) tarafından kullanılmıştır.²² Bir hocanın ya da ileri düzeydeki bir talebenin ders notları anlamında da kullanılmıştır. Buna göre ta‘lîk, hocanın ders verirken kullanmak üzere tuttuğu notlar olabileceği gibi; hocanın derslerinden ve kitaplarından alınan daha sonra üzerinde çalışılıp ezberlenen ve bir üst sınıfa geçebilmek için talebe tarafından hocaya bir sınav olarak arz edilmiş notlar da olabilmektedir. Ayrıca talebenin hazırladığı bu ta‘lîk, üzerinde biraz daha çalışılarak bir esere dönüştürülmektedir.²³

Arapça metinde karışıklığa yol açan zamirin merciini göstermek, bazı kelimelerin mânasını izah etmek veya gramer bakımından cümle içindeki fonksiyonunu belirtmek amacıyla kaleme alınan ta‘lîkler bazen de metinde geçen âyet ve hadisleri açıklayıp bunların kaynağına dair bilgi vermek gibi amaçlarla kaleme alınmıştır. Ekseriya sayfa

¹⁹ Topuzoğlu, “Hâşiye”, 16: 419-420.

²⁰ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “A-l-k”, *Lisanü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Maarif, t.y.), 261-262.

²¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 208-209.

²² Sedat Şensoy, “Ta‘lîkât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, 39: 509.

²³ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 182-183.

kenarlarında rastlanan bu tür notlar için metinde geçen ilgili kelimenin üzerine işaret olarak da bir harf ya da rakam konulmaktadır.²⁴

Ta'lik yerine kimi zaman şerh,²⁵ kimi zaman da hâşiye²⁶ tabiri kullanıldığı olmuştur. Fakat aralarında ince de olsa bazı farkların olduğu görüşü hakimdir. Nitekim ta'likin, hâşiyeden daha az rastlanan bir mülâhaza olduğu söylenmiştir.²⁷ Ayrıca hâşiye, daha çok şerhlere dair açıklama, eleştiri ve ilâve tarzı notlardan oluşan daha genel bir açıklama faaliyeti iken; ta'lik, metin, şerh ve hâşiyelerin tümü için geçerli olan fakat daha ziyade hâşiyelere dair yazılan notlar anlamında daha özel bir açıklama faaliyetidir.²⁸ Hâşiyelerde *kîle*, *u'tirida*, *ğafele*, *tevehheme* gibi daha çok meçhul siygada gelen eleştiri ifadeleriyle hangi alimin kastedildiğine yönelik müstensihler tarafından sayfa kenarlarında verilen bilgiler de bu anlamda ta'like örnek verilebilir.

II. TARİHSEL ARKA PLAN

A. Tefsir Geleneğinde Şerh-Hâşiye Türünün Genel Karakteristikleri

İslam kültür mirasında şerh türü faaliyetlerin başlangıcı tefsirin ekseriya rivayetle gerçekleştiği Hz. Peygamber ve Sahabe dönemine kadar götürülmüştür. Bu anlayışa göre Hz. Peygamber Kur'an'daki birtakım meseleleri tefsir ederken aynı zamanda garip lafızları şerh etmekte, ayetin ifade ettiği anlam ve hükümlere dair bazı açıklamalarda bulunmaktaydı. Aynı şekilde sahabe de Hz. Peygamberden işittikleri bilgiler muvacehesinde Kur'an ayetlerini şerh etmekteydiler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre müteahhir dönemde bilinen anlamıyla ilk şerhler ilk tefsir faaliyetlerine tekabül etmektedir.²⁹ Bu noktada Kur'an-ı Kerim'in (kutsal kitapların) tefsiri ve bunu harekete geçiren sebepler ile diğer kitapların şerhi ve sebepleri arasındaki ayırım teknik bir ayırım olmaktan öteye geçmez.³⁰ Bir tespite göre şerh, hâşiye ve ta'lik kavramlarının tümü,

²⁴ Şensoy, "Ta'likât", 39: 509-510.

²⁵ Bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 188.

²⁶ Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 208.

²⁷ Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 208.

²⁸ Şensoy, "Şerh", 38: 555.

²⁹ Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmi ve beyâni şürühihâ* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004), 7.

³⁰ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 19.

benzer muhtevaya işaret etse de zamanla muhtevasına uygun materyali bulunduran eser türleri için de kullanılan ıstılahlar halini almıştır. Bu bakımdan “tefsir” ve “şerh” bir eserde görülen problemlili noktanın açıklığa kavuşturulması için yapılan açıklama anlamını taşıdığı gibi yapılan izahların kaydedildiği eserler için de kullanılmıştır. Fakat zamanla ıstılahlar ayrışarak “tefsir” sadece Kur'an'ı açıklayan eserler, “şerh” ise daha geniş bir manada her türlü eseri açıklayan eserler için kullanılmaya başlamıştır. Aynı şekilde metinden bağımsız düşünölemeyeceğinden dolayı “haşıye”nin bir Kur'an tefsiri olarak görölemeyeceği ifade edilmiştir.³¹

Bu genel anlayış ve yaklaşımın aksine “şerh”in “tefsir” ile aynı anlama gelmediği, zira şerhin işlevinin ‘metni açıklamak’ değil; ‘muhtasar ve müfit talimî bir metni daha üst bir seviyeye taşımak’ olduğu da söylenmiştir. Buna göre şerh, metni bir üst seviyeye taşıırken, hâşıye daha bir üst seviyeye, talik ise daha fazla ayrıntının ele alındığı daha bir üst seviyeye taşımaktadır.³² Ayrıca bu tür eserlerin yazılmasında metni başka kimselerden hatta herkesten daha iyi anlama isteği de etkilidir.³³

Kanaatimizce, ıstılahi anlamda kısaca kutsal kitapların açıklanmasını ifade eden ‘tefsir’in, kutsal olma gibi bir ölçüye tabi tutulmaksızın genellikle muhtasar ve müfit bir metnin gizli ve kapalı ifadelerinin açıklanması, bazı eksik ve hatalı noktalarına işaret edilmesini vs. ifade eden ‘şerh’ten üzerinde faaliyet yürütölen metnin vaziyeti ve yürütölen faaliyetin üslup, yöntem, muhteva, amaç ve hedef gibi yönlerden farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar şerhlerin genel geçer, muayyen bir formatı tespit edilemese de tefsirin formatından nispeten farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda her iki türe de -neyi açıklıyor? sorusunu sormak anlamlı olacaktır. Nitekim bir tarafta her müminin kabulö olan kutsal sözler yer alırken diğör tarafta ilmen her an her türlü eleştiriye muhatap olabilecek bir alimin (beşerin) sözleri yer almaktadır. Bu bakımdan

³¹ Muhammet Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşıyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, 2012, 168, 176; “Şerh” ve “haşıye” kavramlarının “tefsir”den farklı yönlerine dair bazı değörlendirmeler için bk. Murat Sölün, *Kur'an Kılavuzu - Mutlak Gerçeğinin Sesi*, 3. Bs (Ensar Neşriyat, 2017), 180-181.

³² İhsan Fazlıoğlu, “İlim İlim Bilmektir; Bilim Neyi Bilmektir?”, *Soruların Peşinde*, (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 80-81; Farklı bir yaklaşım ve değörlendirme için bk. Muhammet Abay, “Kemahinin Tefsir İlmine Katkıları” (Uluslararası Erzincan Sempozyumu, Erzincan, 2016), 786-787.

³³ Tunca Kortantamer, “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8 (1994): 1.

şârih metin yazarına eleştiri yöneltebilirken, müfessir için aynı şey tahayyül dahi edilemez. Ayrıca şerhlerin yazılmasındaki bir amacın da metni daha bir üst noktaya taşımak olduğu ifade edilmişti. Tefsirde ise Kur'an metni gibi mu'ciz kelamın ötesi düşünülemez. Kısaca bunları söyledikten sonra tefsirin, şerh ve benzeri telif yöntemlerine yön verip, ışık tuttuğunun da yadsınmaz bir gerçek olduğunu ifade etmeliyiz.

Bu yazım türleri arasındaki sıralama daha ziyade *metin-şerh-hâşiye-ta'lik* şeklinde olsa da bu sıralama değişkenlik gösterebilir. Nitekim ana metin üzerine doğrudan hâşiye yazılabildiği gibi, bir şerh üzerine ikinci, hatta üçüncü ve dördüncü şerhler de yazılabilmektedir. Hâşiye ve ta'lik için de aynı durum söz konusu olabilmektedir. Yani hâşiye üzerine hâşiyeler, talik üzerine de ta'likler yazılabilir.³⁴

Şerh veya hâşiye yazmanın standart bir üslup, yöntem, muhteva ve gayesi bulunmadığı için kendi aralarında 'öğretim için yazılanlar', 'metnin problemlerini ortaya koyanlar ya da metni önermeler listesi olarak kabul edenler' gibi tasniflere ayırmak doğru gözükmemektedir.³⁵ Birinci tasnifle ilgili olarak en başta bir metnin şerh edilmesi gerekiyorsa o metni okuyacak talebenin bilgisi, aklı, düşüncesi, sezgisi veya duygularıyla aşamayacağı bazı güçlüklerin olduğu kabul ediliyor demektir. Bu bakımdan inanç ve düşünce sistemlerinin ne anlama geldiğini anlamak ve anlatmak ihtiyacı da bu anlamda zikredilmelidir.³⁶ Kısaca bu tasnifte genel hatlarıyla kelime ve ibarelerin açıklanması, gramer bilgilerinin verilmesi ve kültür unsurlarının açıklanması gibi metni okuyacak talebenin bilgi birikiminin yetersiz kaldığı alanlara dair açıklayıcı bilgiler verildiği bilinmelidir.³⁷ Son iki tasnifte ise müellifin maksadını açıklamanın yanı sıra konuyla ilgili muhtelif görüşler gündeme getirilir ve tartışılır. Netice itibarıyla kendi fikirlerinin yanı sıra gündeme getirilen söz konusu görüşlere yönelik şarih ya da muhaşşîlerin eleştiri ve itirazlarına da burada yer verilir.³⁸

³⁴ Harun Anay, "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?", *Dergâh (Edebiyat, Sanat ve Kültür Dergisi)* 7/76 (1996): 12.

³⁵ Anay, "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?", 13.

³⁶ Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", 1.

³⁷ Saraç, "Şerhler", 2: 124.

³⁸ Anay, "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?", 13.

Şerhlerin bir bakıma İslam kültür dünyasındaki varlığının bütün karakteristik çizgilerini filoloji, belagat, tarih, biyografi gibi pek çok alanda Kur'an-ı Kerîm'i ve onun icazını daha iyi anlamaya yönelik -bilhassa filolog, müfessir, kelamcı ve filozofların yaptıkları-araştırmalara borçlu olduğu,³⁹ İslam kültür dünyasında şerh geleneğinin oluşmasındaki birinci derecedeki rolün ise tefsir ilmine ait olduğu⁴⁰ belirtilmiştir. Bu son tespite göre ayetlerin açıklanmasındaki yöntem diğer bazı dinî olan yahut dini olmayan metinlerin açıklanmasında da etkili olmuştur. Nitekim Kur'an'ın bizzat kendisi ile açıklanması, esbab-ı nüzulün Kur'an'ın açıklanmasında dikkate alınması ayrıca gramer izahı gibi tefsirde kullanılan bazı yöntemler şerh geleneğinde belirleyici olmuştur.⁴¹ Bununla beraber dini ilimler alanındaki Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf gibi ilimlerle ilgili metinlerin yanı sıra doğrudan dini sayılmayan felsefe, belagat, mantık, aruz, tıp gibi ilimlerle ilgili metinlerin şerh edilmesi de dolaylı olarak bu geleneğe katkılar sunmuştur.

İslami literatürde şerh çalışmalarının oldukça fazla revaç bulduğu Arap dili ve Edebiyatı, Tasavvuf, İslam Felsefesi, Hadis, Fıkıh ve Kelam alanlarının aksine Tefsir alanında bilhassa Kur'an tefsirleri üzerine yapılmış şerh çalışmalarının oldukça az olduğu görülmektedir. Genelde zaten hacimli olan tefsirler hakkında daha ziyade *iẖtis̱ar* ve *teḻhis* gibi hacmi azaltma/metni kısaltmaya yönelik türden çalışmalar⁴² yapılmış, bunun aksine hacmi daha da artırması kaçınılmaz olan *şerh* türü eserlere pek rağbet edilmemiştir. Bunun yerine daha çok tefsirlerde müphem kaldığı düşünülen ifadeleri açıklamak üzere *haş̱iye* ve *talik* türleri tercih edilmiştir. Az sayıdaki şerhler de eserin tamamından ziyade, dil ve ifade bakımından anlaşılması zor olan kısımları açıklamaya yöneliktir.⁴³

Temelde Arap dili ve Fıkıh usulüne dayanan *beyânî epistemoloji* ve keşf ve ilhamın yanı sıra nazarî boyutu da içeren *irfânî epistemoloji* olmak üzere iki kaynaktan

³⁹ Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", 3.

⁴⁰ Saraç, "Şerhler", 2: 124.

⁴¹ Saraç, "Şerhler", 2: 124.

⁴² Telhis teriminin diğer bazı kelimelerle olan yakın anlam ilişkisi için bk. Mustafa Talha Akkiraz, *Osmanlı Tefsirciliğinde Bir Telif Yöntemi Olarak Telhis* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁴³ Abdülhamit Birışık, "Şerh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, 38: 558.

beslenen Osmanlı tefsir geleneğinde daha ziyade Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve Beyzâvî'nin (ö. 686/1286) *Envârü 't-tenzîl* adlı tefsirleri başta olmak üzere Begavî'nin (ö.516/1122) *Meâlimü 't-tenzîl* ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu 'l-ğayb* adlı tefsirleri en çok müracaat edilen kaynaklar olmuşlardır.⁴⁴ Bazı alimlere göre kendisinden fazlaca iktibaslar içermesinden hareketle *Envârü 't-tenzîl*, *el-Keşşâf*'ın sünî muhtasarı kabul edilmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla Osmanlı'da güçlü bir *el-Keşşâf* etkisinden etmek mümkündür.

Osmanlı tefsirciliğinde bilindiği üzere az sayıdaki Kur'an'ın tümünü ihtiva eden tefsirlerin yanı sıra Kur'an'ın bir kısmını yahut belirli ayet ve sureleri ihtiva eden tefsirler ve daha ziyade şerh, haşiye ve talik türü eserler yer kaleme alınmıştır. Osmanlı döneminde müstakil tefsir yazmak yerine daha ziyade bu tür eserlerin kaleme alınmış olmasının bir takım muhtemel sebeplerinden bahsedilmiştir. -En nihayetinde Osmanlı tefsir geleneğini özgünlük ve orijinaliteden yoksun olmakla eleştirecek olan-⁴⁶ Ziya Demir'in tespitine göre⁴⁷ bu muhtemel sebepleri özetle ifade edecek olursak:

- *Tefsir alanında yeni bir eser telif etmeyerek olası bir bidatin önüne geçmek*
- *Müstakil bir tefsiri telif edebilmek için gerekli alt yapının yeterli olmaması ve şerh-haşıyelerle gerekli hazırlık sürecinin tamamlanma isteği*
- *Uzun süreler alt düzeydeki ilimlerle iştigal edildiğinden dolayı yaşın kemale ermesiyle karşılaşılan zaman problemi*

⁴⁴ Bk. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1984), 43-44; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 90; Muhammet Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 206-207; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 17-19.

⁴⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 1995), 11: 260-261.

⁴⁶ Bk. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (Ensar Neşriyat, 2007), 503-506; Demir'in görüşlerini eleştiri sadedinde bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, İslahat Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 144-145; Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' - Bir Histografik Eleştiri Denemesi", *İslamiyat* 2/4 (1999): 51-73; İsmail Kara, *Şeyhefendinin rüyasındaki Türkiye*, 3. Bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 145-146; Ayrıca Cündioğlu ve Kara'ya dair bazı eleştiriler için bk. Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 61-63.

⁴⁷ Bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 94-96.

- *Başta Memlûkler olmak üzere İslâm coğrafyasında Şerh-Haşiye türünün tamamen hâkim hatta moda olduğu bir dönemde Osmanlı'nın bu duruma kayıtsız kalamaması*
- *Osmanlı'ya dek tefsir alanında söylenebilecek her şeyin söylenmiş olması dolayısıyla klasik metotla yapılacak teliflerin orijinal bir keyfiyet kazandırmayacağı inancı.*

Tefsir geleneğinde tespit edilebildiği kadarıyla ilk şerh Neseî'nin (ö. 508/1115) Mâturîdî'ye ait *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirini okuturken yaptığı açıklamalardan hareketle talebesi Alâeddîn Semerkandî'nin (ö. 539/1144) tuttuğu ders notlarını *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ismiyle derlemesinden oluşmaktadır. Müellifi her ne kadar 'şerh' ismini verse de eser, metnin belirli bölümlerinin açıklandığı 'haşiye' hüviyetindedir.⁴⁸

Osmanlı tefsir geleneğinde en çok okutulan ve kendisine en çok başvurulmuş kaynak olan Beyzâvî'nin (ö. 686/1286) *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ile birlikte aynı zamanda üzerine en çok şerh, haşiye ve talik türü yazılan tefsirler olmuştur.⁴⁹ Nitekim Maden'in tespitine göre *el-Keşşâf*'a 83 tane Şerh-Haşiye, 7 tane Ta'lik yazılırken *Envârü't-tenzîl*'e 350 tane Şerh-Haşiye, 58 tane Ta'lik yazılmıştır.⁵⁰ Hatta gerek *el-Keşşâf*'a gerek *Envârü't-tenzîl*'e yazılan Şerh-Hâşiyeler üzerine de Şerh, Hâşiye ve Ta'lik'ler yazılmıştır. *Envârü't-tenzîl*'in *el-Keşşâf*'ın sünnî muhtasarı olduğu şeklindeki görüşü⁵¹ de hesaba katarsak *el-Keşşâf*'ı kaynak itibarıyla Osmanlı dönemi Tefsir geleneğinde en nüfuzlu metin olarak görebiliriz. Ayrıca *Envârü't-tenzîl* şerh ve haşiyeleri ile *el-Keşşâf* şerh ve haşiyeleri birbirlerine kaynaklık edip, tartışma konusu kılınan hususlar kah birinden kah diğerine aktarılabildiği⁵² için olsa gerek

⁴⁸ Birişik, "Şerh", 38: 558; Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Seyhzade'nin Envarü't-Tenzil Haşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 45-46.

⁴⁹ Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlüh* (Kahire: Mecmau'l-bühûsi'l-İslâmiyye, 1970), 109; Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, 326.

⁵⁰ Bk. Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, 326-375.

⁵¹ Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", 11: 260-261.

⁵² Bk. İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlüh*, 109-110.

Envârü't-tenzîl üzerine yazılan şerh, haşiye ve taliklerin bu eserin omurgasını oluşturan *el-Keşşâf*'ın anlaşılmasında da kullanılabileceği ifade edilmiştir.⁵³

Osmanlı'da *el-Keşşâf*'a dair böylesi bir ilgi ve alakanın arkasında yatan sebepler bir tespite göre iki maddede ele alınabilir. İlk olarak onun kelâmî ayetlerin tefsirinde sem'î delillerin yanı sıra aklî delilleri de kullandığı, ve nazar ve istidlâl'e büyük önem verdiği ifade edilmiştir. Ayrıca İmam Maturîdî'nin itikadi meseleleri ele alırken Mutezile'ye paralel olarak akılcılığı ön plana çıkarmış olması *el-Keşşâf*'a olan ilgiyi artırmıştır. İkinci olarak ise eserin Kur'an'ın i'caz vecihlerini ortaya koymak üzere Kur'an'ın dil, nazım, fesahat ve belagat unsurlarının ilk defa bu denli kapsamlı ele alıyor olması ona şöhret kazandıran en temel vasıf olmuştur.⁵⁴ Kısaca *Keşşâf*'ı *Keşşâf* yapan şeyin Zemahşerî'nin bağlı olmakla övündüğü Ehl-i Adalet ve't-Tevhid [Mutezile] akidesi değil, onun Arap diline olan müthiş hâkimiyeti olduğu⁵⁵ söylenmiştir.

B. Kurucu Bir Metin Olarak *el-Keşşâf* ve Mukaddimesi

Cârullah ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1044) eserleri arasında en çok şöhret bulanı, *el-Keşşâf* tefsiridir. Tam adı *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl* olan bu eser dirayet bakımından eşsiz kabul edilmiştir. Katip Çelebi, İbn Hallikan'a nispetle bu tefsirin Zemahşerî'nin kaleme aldığı ilk eser olduğu söylemiştir.⁵⁶

Fıkıh'ta hanefî olan Zemahşerî, itikatta mutezilîdir. Mutezile'nin öteden beri Hadis'ten daha ziyade Kur'an ile iştiğal ettiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla Taberî tefsirinden sonraki en büyük tefsirin Mutezilî alim Zemahşerî'ye ait olması şaşılabacak bir husus değildir.⁵⁷ Mutezilî olmayı kendine övünç kaynağı yapan müellifin tefsiri gizli ya da açık bir şekilde itikadının tercümanı kabul edilmiştir. Bu bağlamda rüyetullah'ı inkâr eden Zemahşerî tasavvufa da oldukça mesafelidir. Hatta daha da ileri giderek Ehli sünnete ve mutasavvıflara dair yakışsız ifadeler kullanmıştır. Örneğin Mâide Suresi 54. ayette

⁵³ Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri* (İstanbul: İFAV, 2017), 150.

⁵⁴ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 90-91.

⁵⁵ Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, 148.

⁵⁶ İbn Hallikan'dan naklen bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1476.

⁵⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1974), 2: 308.

geçen “يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ” ayetinin tefsirinde⁵⁸ mutasavvıflara yönelik ağır itham ve hakaretlerde bulunmuştur.⁵⁹

Hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlere dair de geniş mükteşebatı olan Zemahşerî, özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında otorite kabul edilmiştir. Her ne kadar Basra dil ekolüne mensup olsa da seçmeci ve uzlaştırmacı bir metod izlemiştir.⁶⁰

Kur'an'ın nazmını i'cazın temel unsuru kabul eden mu'tezili müellif, tefsirinde mu'ciz nazmın güzellik ve inceliklerini ortaya koymaya gayret etmiştir. Ebussuud'un ifadesiyle “Bu tefsir çehre-i i'cazın incilâsı için parlak bir âyine olmuştur.”⁶¹ Tefsirinde sarf, nahiv, belagat gibi dilin tüm imkanlarını kullanan müellif aynı zamanda akla da büyük önem vermiştir. Özellikle Kur'an'da yer alan tasvir, temsil ve mecazlara dair anlam takdirlerinde gayet başarılı bulunmuştur. Buna mukabil tefsirinde zorlama tevillerle i'tizâlî görüşleri hakim kılması, sûrelerin faziletleri hakkındaki zayıf ya da uydurma rivayetlere yer vermesi, mutasavvıf ve eşarîler gibi ehli sünnete yönelik ağır ithamlarda bulunması gibi sebeplerden dolayı bilhassa sünnî kesimden sıkı tenkide uğramıştır.⁶²

Mutezile'nin öteden beri Hadis'ten daha ziyade Kur'an ile iştiğal ettiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla Taberî tefsirinden sonraki en büyük tefsirin Mutezilî alim Zemahşerî'ye ait olması şaşılacak bir husus değildir.⁶³

Taberî'nin tefsirinden sonraki en büyük tefsir sayılan ve daha ziyade dil ve edebiyat yönüyle temayüz eden *el-Keşşâf*'ta pek çok kaynaktan istifade edilmekle birlikte

⁵⁸ “İnsanların en cahillerinin, ilim ve ilim ehline en düşman olanların, şer-‘i şeriften en çok nefret edenlerin ve yol [tarikât] olarak en çirkin olanların itikadına gelince, -ki bunlar, her ne kadar tarikâtlarının kendileri gibi cahil ve beyinsizlerce bir itibarı olsa da [tasavvuf adlı] süftan yapma düzmece bir fırkanın mensuplarıdır- bunların din olarak gördükleri ilahi aşk, yıkılasıca- kürsülerine kurulup ‘Tanrı’nın kendilerinde tecelli ettiği’ni söyledikleri parlak oğlanlara yakılmış gazeller okumaları, -yerle bir olası- raks halkalarında kendilerinden geçmeleri, “Hz. Musanın Tûr’un parçalanması esnasındaki düşüp bayılması” yanında az kalacak türden ayılıp bayılmalarıdır. Allah Teala işbu uyduruk taifenin bu kabil itikatlarından uzaktır, bunlara sahip olamayacak kadar yücedir!...” bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri = El-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2: 472.

⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2: 167-168.

⁶⁰ Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2013), 44: 236.

⁶¹ Ebussuud'dan naklen bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2008, 2: 467.

⁶² Öztürk - Mertoğlu, “Zemahşerî”, 44: 236.

⁶³ Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 308.

Zeccâc'ın (ö.311/923) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Abdulkâhir Cürcânî'nin (ö.471/1079) *Delâilü'l-i'câz*'ı ve Rummânî'nin (ö.384/994) eserinin [?] ayrı bir yeri söz konusudur.⁶⁴

Süyûtî, *Envârü't-tenzîl* hâşiyesinde çok ince tahlilleri gerekli kılan belagatın sırlarının ve Kur'an'ın i'caz yönünün kendisiyle idrak edildiği Belağat ilimlerinden söz ederken Zemahşerî'yi bu alanın sultânı olarak takdim eder. Ona göre eser doğu ve batının en ücra noktalarına kadar ulaşır da Zemahşerî bu alanda kimsenin yaklaşmadığı bir mertebeye vardığını anlayınca şöyle bir şiir söylemiştir:⁶⁵

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمري مثل كشاف
إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهد كالداء والكشاف كالشافي⁶⁶

Zemahşerî'nin kısa bir mukaddimeyle başladığı *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde, hamdele, salvele, tefsir ilminin yüceliği ve *el-Keşşâf* tefsirinin yazılış hikayesinin yer aldığı ismi konulmamış başlıklar yer almaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere mezhebiyle oldukça övünen birisi olarak bilinen Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta, i'tizalini kimi zaman açıkça ortaya koyarken kimi zaman da gizli ve kapalı bırakmıştır. Nitekim -daha sonra temas edeceğimiz bir rivayete göre- Zemahşerî *el-Keşşâf*'ı ilk defa kaleme aldığı anda mukaddimenin başlangıcına 'Elhamdü lillahi'l-lezî **halaka**'l-kur'âne' yazmışken kendisine "Kitabını bu şekilde bırakırsan

⁶⁴ Ali Özek, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara, 2002), 25: 329; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, 2019), 22.

⁶⁵ Celâleddin Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed (Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1423), 1: 3-4.

⁶⁶ "Kuşkusuz dünyada tefsirler sayısızca..

Andolsun ömrüme ki, nerede Keşşâfım gibi!

Doğrunun peşindeysen şayet, bırakma okumayı..

Çünkü cehalet bir hastalık; Keşşâfım ise şifa veren gibi"

insanlar onu terk eder ve artık kimse ona rağbet etmez.” denilince; “Halaka” ibaresini önce “Ceale” ile daha sonra da “Enzele” ile değiştirdiği söylenmiştir.⁶⁷ Fakat bu rivayet, “[Müellif nüsha] hattıyla Keşşâf’ı mütalaa ettim ve hiçbir silme ve değiştirme izi görmedim.”⁶⁸ diyen Fâzıl Yemenî tarafından reddedilmiştir.

Zemahşerî’nin i’tizalini gizlediği söylenilen ve hamdeleyi de içeren mukaddimenin başlangıç kısmı şöyledir:

“Hamd; Kur’ânı telif edilmiş, nazmedilmiş bir söz olarak indiren (enzele), onu maslahatlara göre peyderpey indiren (nezzele), hamd etme ile başlatıp istiâze ile sona erdiren, müteşâbih ve muhkem olarak iki kısım üzere vahyeden, onu surelere surelerini ise âyetlere ayıran ve bunların arasını fasıllar ve gayelerle ayırıştıran Allah’adır. Bunlar ancak başlangıcı olup sonradan mükemmelce ortaya konanın sıfatları, inşâ edilip meydana getirilenin alâmetleridir. Nitekim evveliyet ve kıdemi kendisine hâs kılıp kendisi dışındaki her şeyi yokluktan hâdis olmakla damgalayan zât [her türlü noksanlıktan] münezzehtir.”⁶⁹

Zemahşerî, Allah Teâlâ’nın Kur’an’ı nasıl bir kitap olarak inşâ ettiğine dair Kur’an’a yönelik nitelemeleriyle devam etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ Kur’an’ı Kerîm’i açıklayışı net, kanıtları kesin bir *kitap*, apaçık delil ve belgelerle konuşan bir *vahiy*, hiçbir tutarsızlık içermeyen Arapça bir *kelam*, dini ve dünyevî menfaatler için bir *anahtar*, kendinden önceki semavi kitapları doğrulayıcı bir *kanıt* ve diğer tüm mucizelerin üzerinde her zaman baki bir *mucize* olarak kutsal kitaplar arasında her yerde ve her dilde okunan yegâne bir “kitap” olarak inşâ etmiştir.⁷⁰ Kur’an’ın mu‘ciz kelam olmasıyla ilgili olarak ise Zemahşerî onun beşer üstü bir kitap olup benzerinin getirilemediğine ayrıca vahye dayanmadığını söyleyen muhaliflere nasıl meydan

⁶⁷ Bk. Ebü’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü’l-a’yan ve enbau ebna’i’z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 5: 170.

⁶⁸ İmâdüddin Yemenî, *Şerhu’l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi), Fatih, nr. 619, vr. 2a.

⁶⁹ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998), 1: 95.

⁷⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 95.

okuduğuna buna mukabil onların içinde bulundukları aciz duruma şöyle açıklık getirmektedir:

“[Allah Teâlâ, haydi onun bir benzerini de siz getirin! denilerek] karşılık vermeleri talep edilen safkan Arapları [onunla] susturmuş, [fesâhat ve beyânın zirvesindeki] beliğ hatiplere meydan okuyarak onlara dillerini [onunla] yutturmuştur. Oysa Bathâ vadisinin çakıl taşlarından daha çok, Dehnâ çölünün kum tanelerinden ise daha fazla olmalarına rağmen ne fasihlerinden biri ona denk yahut ona yakın bir şey getirebilmiştir ne de beliğlerinden biri en kısa süre kadarınca bir şey getirebilmiştir. Düşmanlık ve zarar vermedeki aşırılıklarıyla şöhrat bulmalarına, muhaliflerini yenip alt etmede benliklerini ortaya koymalarına ve gurur ve şerefleri söz konusu olunca her türlü zorluğa göğüs gerip, hiçbir şeyde sınır tanımamalarına rağmen asabiyet damarları kabarmamıştır. Onlar ki övünene karşı daha fazla övünç, kahramanlık gösterene ise daha fazla kahramanlık gösterirlerdi. [Allah Teâlâ] onları önce hüccet ile sonra da kılıç ile karşı karşıya bırakmışsa da onlar sadece kılıca karşılık vermişlerdir. Halbuki kendisini hüccet bileyemediği sürece keskin kılıç, [çocukların oyun oynarken vurmak üzere dürdükleri mendil gibi] bir oyuncu mendilidir. Onları hüccete karşı gelmekten alıkoyan şey, denizin kabarıp küçük su birikintilerini kapladığını ve güneşin doğup yıldızların ışığını söndürdüğünü bilmelerinden başkası değildir.”⁷¹

Salvele kısmında ise Hz. Peygambere, onun tertemiz hanedanına, hısım ve akrabası olan halifelere ve tüm ensar ve muhacirine sâlat etmektedir. Burada Hz. Peygamberin “Hâşim oğlu Abdulmuttalip oğlu Abdullah oğlu Ebu’l-Kâsım Muhammed” şeklinde tam künyesini veren müellif, onu “kendisine vahyedilenlerin en hayırlısı”, “Allah’ın sevdiği”, “Lüey oğullarında yükselen sancağın sahibi”, “Abdümenaf b. Kusay boyu içerisindeki zirve soyun sahibi”, “İsmetle sebat verilen”, “hikmetle desteklenen”, “alnı pak yüzü ak” ve “Tevrat ve İncil’de yazılı olan ümmî peygamber” olarak nitelemektedir.⁷²

⁷¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 95.

⁷² Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 96.

Zemahşerî, Tefsir ilmi üzerine konuşmadan evvel alimler ve zanaatkarların aralarındaki mertebe farkının birbirine hemen hemen eşit ya da yakın olduğunu, buna karşın biri bin kılacak düzeyde oluşacak mertebe farkının ise ancak ilim ve zanaatlarındaki güzel nükteler, dakik manalar, derin sırlar ve perdeler ardındaki gizli noktalar ile olabileceğini söyler. Ona göre ince ve dikkatli bir düşünme ile ortaya çıkabildiği için bunları alimlerin en seçkin ve önde gelenleri tespit edebilir, yoksa onun ifadesiyle “alimlerin geneli bunları idrak etmekten uzak birer kör, kafasındaki taklit zincirlerini kıramamış birer esirdir.”⁷³ Zemahşerî ilimler arasında bir karşılaştırma yaparak tefsiri apayrı bir yere konumlandırmakta sonrasında da Tefsir ilminde ehil olabilmenin birtakım gereklerinden söz etmektedir:

“İlimler arasında en zor elde edilen, latif nükteleri ve ince sırları ile insan zihnini en fazla kuşatan, bilgi dağarcığını en çok dolduran, Tefsir ilmidir. Câhız’ın *Nazmu’l-Kur’an* adlı eserinde zikrettiği üzere bu ilme girişmek, dirsek çürütmek her ilim sahibinin harcı değildir. Çünkü bir fakih fetva ve ahkam ilminde akranları arasında öne çıksa, bir kelimci kelim sanatında dünyadaki herkesten daha üstün gelse, bir kıssa ve haber hafızı İbn Kırriyye’den daha iyi ezberlese, bir vaiz Hasan-ı Basrî’den daha iyi vaaz verse, bir nahivci nahvi Sîbeveyhi’den daha iyi bilse, bir lügat bilimci dilleri sakız çiğner gibi konuşsa da bunlardan hiçbirisi Tefsir ilminin yollarına girip de onun hakikatlerinden hiçbirine dalmış olmaz.”⁷⁴

Zemahşerî’ye göre Tefsir ilminin yollarına girmek ve onun hakikatlerine dalmak ancak Kur’an’a has iki ilim olan *Meânî* ve *Beyân* ilimlerinde uzmanlaşmakla, Allah’ın hüccetinin [Kur’an’ın] inceliklerini öğrenme gayreti ve Allah resulünün mucizesini açığa çıkarma hırsı içerisinde olmakla mümkündür. Fakat bu iki ilimden önce diğer ilimlerden de pay sahibi olarak tahkik ve ezber unsurlarını şahsında toplamış olmak; uzun süreli mütalaalar yapmış olmak; Kimi zaman ilim ehline müracaat etmiş olmak kimi zaman da kendisine müracaat edilmiş olması; [münazaralarda] reddetmiş ve reddedilmiş olmak, i’rap ilminde yetkin olmak, [Sîbeveyh’in] *el-Kitâb*’ını bilenler arasında öne çıkmak; öğrenim hususunda tabiati yatkın olmak ve uysal olmak; çok hızlı nüfuz edip

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 96.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 96.

kavrayabilecek mizaçta olmak; gözü açık olup anlaşılması zor meseleleri dahi ilk bakışta idrak etmek, gizli bir işareti dahi ince bile olsa algılayabilmek; belirsiz bile olsa imalara karşı uyanık olmak; anlayışsız, idraksiz ve zevksiz olmamak; nazım ve nesir üsluplarına hâkim olmak; netice verecek şekilde özgün fikirleri aşılama acemi değil usta olmak ve ne kadar zorlukla karşılaşırsa karşılaşsın sözün nasıl terkip, telif, tanzim ve tahkim edileceğini öğrenmiş olmak gerekmektedir.⁷⁵

Zemahşerî mukaddimede son olarak *el-Keşşâf*'ı yazma vesilesinden, muhatabı olan toplumun içinde bulunduğu durumdan, buna karşılık duyduğu sorumluluk hissiyatından ve eserin tamamlanma süresi ve yerine dair kısaca eserin yazılış serüveninden bahsetmektedir. Bir nevi otobiyografi mahiyeti de arz eden *el-Keşşâf* tefsirinin yazılış hikayesi şöyledir:

“Gördüm ki fırka-i naciye olan Ehl-i Adalet' e mensup önde gelen din kardeşlerimiz -ki Arap dilinin yanı sıra usul-i din ilimlerine de vakıftılar- herhangi bir ayetin tefsiri için her ne zaman bana başvurdular ve ben de ne zaman ayetin gizli hakikatlerinden bazılarını kendilerine gösterdi isem, etrafımda pervane olurlar ve benden bu tür hakikatleri ihtiva eden bir eser yazmamı talep ederlerdi. Nihayet, toplu bir şekilde yanıma geldiler ve benden kendilerine "İndirilen Kur'an vahyinin içerdiği sırların hakikatlerini ve belli başlı te'vil vecihlerini kendilerine net biçimde açacak" bir kitap [*el-Keşşâf 'an hakā'iki ġavāmizi 't-tenzīl ve 'uyūni 'l-ekāvil fī vücuhi 't-te'vil*] yazdırmamı istediler. Ben affımı istirham ettiysem de gidip gelmeye devam ettiler ve din büyüklerini ve Ehl-i 'adl ve't-tevhid' e mensup büyük din alimlerini araya sokarak taleplerini sürdürdüler. Bu durum da benim teklifi geri çevirmemi zorlaştırdı; üstelik bu isteğe cevap vermenin boynumun borcu olduğunu da biliyordum. Çünkü böyle bir işe girişmek farz-ı ayın idi, zira yaşadığım dönemde Tefsir ilmi perişan bir duruma düşmüş ve -değil *Meânî* ve *Beyân* ilimlerine dayanan Belağat ilmine vakıf olmak- Tefsir için gerekli asgari müktesebata dahi sahip olmayan kimselerin eline kalmıştı. Bu sebeple, teklifi getiren dostlarıma, surelerin başında bulunan huruf-i mukatta'a ile ilgili bir

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 96-97.

meseleyi ve Bakara suresinin hakikatlerine dair birtakım hususları imla ettirdim. Bunlar soru cevap tarzında yazılmıştı ve meseleleri oldukça geniş bir şekilde ele alıyor, uzunca izahları ihtiva ediyordu. Orada asıl amacım, bu ilmin nüktelerinin ne kadar çok olduğuna dikkat çekmek ve dostlarıma tefsirde örnek alacakları, yollarını aydınlatacak bir rehber sunmaktı. Daha sonra, Allah'ın [evi sayılan Kâbe'nin] 'komşu'su olmaya, Allah'ın 'harem' ine yerleşmeye karar verince Mekke'ye doğru yola koyuldum. Yolculuk esnasında uğradığım her beldede, daha evvel yazdırdığım bu tefsirin bir nüshasını edinmek isteyen, bunun için adeta yanıp tutuşan akıllı adamlar gördüm ki böyleleri çok azdır, işte bu beni kendime getirdi ve hareketsizliğimi sona erdirdi. Mekke'ye varıp yükümü indirdiğimde, kendimi kökü Hazret-i Hasan (r.a.)'a giden ulu bir 'çınar'ın büyük bir 'dal'ının altında; Peygamber ailesinin onuru, şerif, imam Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza b. Vehhas'ın [v.506/ 1112] -Allah izzetini daim eylesin- huzurunda buldum. Bu zat, Hazret-i Hasan'ın mübarek soyundan gelmekteydi ve hakkında pek çok menkıbeler bulunan bu soy içerisinde dahi parmakla gösterilen önder bir şahsiyetti. İnsanlar arasında benim tefsirime en çok rağbet gösteren, benden böyle bir eser yazmamı en çok isteyen oydu. Hatta Hicaz dışında olduğum sırada, onca meşgalesine rağmen kendi kendine "dağları dereleri aşıp Harzem' e gitsem de bu işi kendilerinden istirham etsem!" diyormuş. İşte bunu duyduğumda; "Artık af dileyip geri çekilmek mümkün değil, başka çare yok; öne sürecek bir mazeret de kalmadı" dedim. Fakat dişim dökülmüş; gücüm tükenmiş, derim buruşmuştu; Arapların ölüm dönemi dedikleri altmışlı yaşlara varmıştım. Bu sebeple, nice faydalar ihtiva etmekle ve nice sırlar ortaya koymakla beraber, önceki tefsirden daha kısa tutarak yazmaya başladım. Ve 30 yıldan daha az bir zamanda tamamlanamayacağı düşünülen bu tefsir, Allah'ın tevfiği ve doğrultması sayesinde Ebu Bekr (r.a.) 'ın hilafet süresi kadar kısa bir sürede [2 sene 4 ay] tamamlandı. Bu tamamen, Allah'ın saygın Ev'inin mucizelerinden bir mucize ve tazime layık bu mekânın bereketlerinden benim üzerime akıtılan bir bereket idi. Allah'tan niyazım, bu uğurdaki emeklerimi kurtuluşuma sebep kılması ve

Sırat'dan geçerken önümü ve sağımı aydınlatacak bir nur kılmasıdır. Kendisinden bir şey istenecek en iyi Zat O'dur.”⁷⁶

C. Farklı tavırlarıyla *el-Keşşâf* çalışmaları

Şerh, haşiye, talik ve telhis/iẖtisar tarzında *el-Keşşâf* üzerine yazılan eserler daha ziyade Kur'an'ın beyân, meânî ve bedî inceliklerine yönelik *el-Keşşâf*'ın açıklama yöntemlerini ortaya koymak, i'tizalî görüşlerini tespit edip eseri bunlardan ayıklamak, müellifin getirmiş olduğu irap vecihlerini gösterip münakaşa etmek, açıklama yapmak, düzeltme yapmak ve birtakım problemlere cevaplar getirmek üzere eseri tahşiye etmek, isnad ve sıhhat açısından durumlarına işaret etmek üzere hadislerini tahrir etmek, özetlemek ve son olarak şâhitlerini/şiiirlerini açıklamak şeklinde oluşan farklı tavırlarla⁷⁷ kaleme alınmıştır.

1. Tabersî'den Sekûnî'ye İlk Dönem *el-Keşşâf* Çalışmaları

Tespit edilebildiği kadarıyla *el-Keşşâf* hakkında yapılan ilk çalışma müellif Zemahşeri'den yalnızca on yıl kadar sonra vefat etmiş olan şii müellif Fadl b. Hasan et-Tabersî'ye (ö.548/1154) aittir. *el-Kâfi 'ş-Şâf min Kitâbi 'l-Keşşâf* ismini taşıyan bu eser *el-Keşşâf*'ı ihtisar etmeye yönelik olup, günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda ismi geçmese de şafii fakih İz b. Abdisselâm'ın (ö.660/1262), ihtisar etmek ya da i'tizalî görüşleri ayıklamak üzere bir *el-Keşşâf* çalışması olduğu düşünülmektedir. *el-Keşşâf* hakkında elimize ulaşan en eski eserin Kutbeddîn el-Fâlî'ye (ö.678/1280) ait olan *et-Takrîb fi 't-Tefsîr* adlı eser olduğu düşünülmektedir. Zemahşeri'nin itizali fikirlerde aşırıya gittiğini ve eserin tefsir okurken gözetilen maksatlardan bir hayli uzak olduğu gerekçesiyle *el-Keşşâf*'ı ihtisar eden eser, mukaddimeye temas etmeksizin doğrudan Fatiha suresi tefsirinden başlamaktadır. İbnü'l-Müneyyir'e (ö. 683/1284) ait olan *el-İntisâf fî mâ tadammenhü 'l-Keşşâf mine 'l-i'tizâl* isimli eser ise sünnî-eşarî çizgide *el-Keşşâf*'ı eleştirmek ve i'tizalî fikirleri reddetmek üzere kaleme alınmıştır. Dil ve muhteva yönüyle kimi zaman ithamlara da dönüşebilecek şekilde *el-Keşşâf*'ı sıkı eleştiren eser, reddiye

⁷⁶ Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri* = *El-Keşşaf an haka 'iki gavamidi 't-tenzil ve uyuni 'l-ekavil fi vucuhi 't-te'vil* (metin-çeviri), 1: 62-65.

⁷⁷ Bk. Katib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, 2: 1477.

niteliğinde yazılacak sonraki çalışmalara ışık tuttuğu gibi gerek günümüze değin yazılan müstakil tefsirlerde, şerh, haşiye vb. çalışmalarda ismi, müellif Zemahşerî ile beraber anılagelmiştir. Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eseri Sübkî ve Süyûtî gibi alimler tarafından *el-Keşşâf*'ın muhtasarı olduğu ifade edilmiştir. Yine Tâhir b. Âşûr, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinin orijinal tahkik bir muhtasarı olduğunu ifade ederken Ömer Nasuhi Bilmen de *el-Keşşâf*'ın güzel bir telhisi olduğunu ayrıca i'tizâlî fikirlerinin tespit edilerek tashih ve tecrit edildiğini ifade etmiştir. *Envâru't-tenzîl*, *el-Keşşâf*'ın edebi üslup ve inceliklerini başarılı bir şekilde ortaya koyduğu gibi aynı şekilde i'tizâlî görüşler yerine sünnî çizgiyi yansıtabilmede de başarılı bulunmuştur. İbn binti'l-İrâkî'nin (ö. 704/1304) *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir* adındaki eseri Süyûtî'nin de ifade ettiği üzere Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir arasında hakemlik yapmak üzere kaleme alınan muhtasar bir çalışmadır. Safedî ve İbn Hacer ise bu eserin reddiyenin reddiyesi olduğunu söylemişlerdir. Eşari kelamcısı Sekûnî'nin (ö.717/1317) *et-Temyîz li-mâ evdeahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* adını taşıyan eseri ise *el-Keşşâf*'ta yer alan i'tizâlî fikirleri tespit etmenin yanı sıra Zemahşerî'ye yönelik bir reddiye niteliği taşımaktadır. Tenkide *el-Keşşâf* mukaddimesinden başlayan Sekûnî, daha sonra yapılacak çalışmalarda dikkatleri mukaddimeye çekmiş ve *el-Keşşâf*'ın gizli i'tizâlî fikirler içerdiğine yönelik düşüncelere ivme kazandırmıştır.⁷⁸

2. Tîbî'den Cürcânî ve Teftâzânî'ye Sistemik *el-Keşşâf* Çalışmaları

Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343) ile başlayan ve *el-Keşşâf* çalışmalarının zirveye çıktığı bu dönemde tam, sistemli, kapsamlı ve derinlikli şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Daha çok dilbilimsel tahliller, belagat tartışmaları ve tefsir, kelam ve usul-i fıkıh içerikli yazılan bu dönemdeki eserlerde *el-Keşşâf* ekseriya baştan sonra şerh edilmiştir. Hem ulema nezdinde bir referans kaynağı haline gelen hem de medreselerde çokça okutulan *el-Keşşâf*'a bir önceki dönemde yazılan şerh, haşiye ve telhisler bu dönemde yapılan sistemik şerh çalışmalarına büyük ivme kazandırmıştır. Ayrıca bu dönemdeki şerh

⁷⁸ Bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1477-78; Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 70-89.

haşıye çalışmaları tahkik, takrir, tahrir ve tetkik gibi araştırma ve çözümleme tekniklerini sistematik bir şekilde kullanmıştır.⁷⁹

el-Keşşâf üzerine şimdiye kadarki en kapsamlı çalışma Şerefüddîn et-Tîbî'ye (ö.743/1342) ait olan *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb* adlı şerh, bazı alimlere göre ise haşıyedir. *el-Keşşâf*'ı şerh etmek, Ehl-i sünnet çizgisinde müellifin i'tizâlî görüşlerini tenkit etmek üzere kaleme alındığı anlaşılan eser sadece *el-Keşşâf* şerhlerinde değil diğer pek çok müstakil tefsirlere de tesir etmiştir. *el-Keşşâf*'ın ibarelerini tek tek tahlil eden bu şerh hakkında "Tîbî şerhi olmadan Keşşâf okunmaz" sözü meşhur olmuştur. *Fütûhu'l-ğayb* gibi *el-Keşşâf*'ı baştan sona şerh eden bir diğer eser ise Kazvînî'nin (ö. 745/1345) *el-Keşf 'an müşkilâti'l-Keşşâf* adlı eserdir. Kendinden sonraki Teftâzânî ve Cürçânî gibi şârih ve muhaşşilere kaynaklık etme özelliğiyle temayüz eden bu eser adından da anlaşılacağı üzere *el-Keşşâf*'ın müşkillerini açıklamaktadır. Kazvînî eserinde genel olarak sade bir üslupla müellifin maksadına işaret edip, kendi görüşünü kısaca ifade etmekte olsa da kimi zaman Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki görüşleri uzlaştırmakta kimi zaman da müellif Zemahşerî'ye eleştiriler yöneltmektedir. Çarperdî'nin (ö. 746/1346) *Şerhu'l-Keşşâf* adlı eseri, Fâdıl Yemenî'nin (ö. 750/1349) ise daha önce bizzat kendisinin kaleme aldığı *Dürarü'l-esdâf* adlı eser ile Tîbî'nin *Fütûhu'l-ğayb* adlı eserin birleşiminden ibaret olan *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* adlı eseri *el-Keşşâf*'ın baştan sonra şerh edildiği diğer bazı eserlerdendir.⁸⁰

VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında ise *el-Keşşâf* çalışmaları çeşitlilik kazanmış gözükmektedir. Bu bağlamda uzun süreler Keşşâf tefsiri okutan fakat Tekvîr suresi 19. ayete gelince Zemahşerî'nin Hz. Peygamber'e sûi edepte bulunduğunu düşünerek okutmayı bırakan Takiyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355), *el-Keşşâf* okutmayı neden bıraktığını açıkladığı *Sebebü'l-inkifâf an ikrâi'l-Keşşâf* adlı risale kaleme almıştır. İbn Hişâm (ö. 761/1360) ise İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf* adlı eserini ihtisar ederek *Muhtasarü'l-İntisâf* adında bir eser kaleme almıştır. Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *el-Keşşâf*'taki hadislerin bir kısmını tahrir ettiği ve yer yer müellife eleştiriler yönelttiği *el-İs'âf bi-ehâdîsi'l-Keşşâf* adlı eseriyle ise *el-Keşşâf* çalışmaları apayrı bir ivme yakalamış,

⁷⁹ Bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1477-80; Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 93.

⁸⁰ Bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1477-81; Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 94-117.

hatta sonraki dönemlerde tahrir yapacaklar için bir başvuru kaynağı hüviyeti kazanmıştır. Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) *el-Keşşâf* tefsirinden Tâha sûresinin 131. ayetine kadarki olan bölüme haşiye yazarken Bâbertî de (ö. 786/1384) yalnızca Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin tefsiri bölümüne şerh yazmıştır. Şemseddin Kirmânî (ö. 786/1384) *el-Keşşâf*’ın bazı ibare ve meselelerine dair birtakım tartışmalardan ibaret olan *Ünmûzecü’l-Keşşâf* adında bir ta’lik kaleme almıştır. Kutbuddin Râzî’nin yukarıda zikrettiğimiz *el-Keşşâf* şerhine itirazlar yöneltmek üzere de bazı haşiyeler kaleme alınmıştır. Örneğin Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89) *İ’tirâzât* adında, Alâeddin Ali Pehlivan ise *Hâşiye ale’l-Keşşâf* adında birer haşiye kaleme almışlardır. Son olarak ise Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) *el-Keşşâf*’ın Fetih suresine kadarki bölümüne yazdığı *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, Bulkînî’nin (ö. 805/1403) *el-Keşşâf*’ın bir kısmına yönelik yazdığı ve - Süyuti’nin ifadesiyle- daha sonra oğlunun tamamladığı *el-Keşşâf ale’l-Keşşâf*, Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin *el-Keşşâf*’ın başından Bakara suresi 26. ayetin tefsirine kadarki bölüme dair yazdığı *Hâşiye alâ şerhi’l-Keşşâf* ve Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) yalnızca *el-Keşşâf* mukaddimesine yazdığı *Nuğbetü’r-raşşâf min hutbeti’l-Keşşâf* isimli şerhleri gerek bu yüzyılda yazılan şerhler arasında gerekse *el-Keşşâf* tarihinde oldukça önemli yer tutmaktadırlar.⁸¹ Bu dönemde yazılan *el-Keşşâf* haşiyeleri arasında bilhassa Sa’düddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’ye ait olan haşiyelerin tüm *el-Keşşâf* tarihi açısından eşsiz bir konumda olduğunu söyleyebiliriz.

3. Cürcânî ve Teftâzânî’nin İzinde XVI. yy. Öncesi Osmanlı Dönemi *el-Keşşâf* Çalışmaları

a. Cürcânî ve Teftâzânî’nin *el-Keşşâf* Şerhlerinin Genel Özellikleri

Cürcânî ve Teftâzânî’nin şerhlerine geçmeden önce her iki alimin içinde bulundukları dönemin hâkim unsuru olarak tahkik türü araştırma ve inceleme tekniklerinden biraz söz etmek gerekirse evvela bu tavrın baş mimarının Fahreddin er-Râzî olduğunu itiraf etmek gerekir. Nitekim Cüveynî ile başlayan, Gazâlî ve İcî ile devam eden Eş‘arî kelamının yöntemine eleştiri yöneltenler arasında yerini alan Râzî, kelimcilerin ilzam ve in‘ikâs-ı edille gibi klasik delillerini eleştirmiş ve daha önceki

⁸¹ Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2: 1477-82; Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 118-151.

düşünürlerin görüşlerini bütünüyle reddetmek ya da kabul etmek yerine delillerin birbirine denk görülmesi (tekâfüü'l-edille) olarak tezahür eden *tahkik* yöntemini seçmiştir. Bahs ve nazar yoluyla gerçekleşen bu yöntemle meselelerin doğruluk ve yanlışlığı delilleriyle birlikte ortaya konmaktadır.⁸²

Esasen bir görüşün doğruluk değerini belirleyecek araştırma yöntemleri Felsefe, Kelam ve Tasavvuf vb. tüm disiplinlerde keyfiyet itibariyle farklılık göstermektedir. Bu bakımdan Gazali öncesi kelam ve felsefenin önde gelen isimleri olarak Kadı Abdülcebbar, Cüveyni, Farabi, İbn Sina gibi düşünürler, belirli bir ilme ait konuları ve konularla ilgili daha evvel ortaya konulan birtakım görüşleri incelerken "bilgi" olmanın şartlarının sağlanıp sağlanmadığını da sorgulamışlardır. Bu bakımdan 'yöntemin, araştırmanın nesnesi olan "bilgi"ye ulaştırıp ulaştırmadığına yani görüşlerin tutarlılığına dair daha çok tenkit içeren hüküm veren düşünürlere de "muhasıl" denilmiştir. Fakat Gazali sonrası süreçte Kelam ve Felsefe disiplinlerine dair görüşlerin beraber işlenmeye başlamasıyla ilk defa Râzî'nin eserlerinde kendi gösteren, yöntem ile sonuç arasındaki ilişkiyi tesis edip, kısaca yöntemin o sonuca ulaştırıp ulaştırmadığını ortaya koyma çabası olarak olarak -yine Râzî ve takipçileri isimlendirildiği şekliyle- *Tahkik* adı verilen eleştirel bir inceleme faaliyeti ortaya çıkmıştır.⁸³ Klasik dönemden farklı olarak yenilik arayışlarının bir devamı mahiyetinde, VII. (XIII.) yüzyıl ile birlikte kendini gösteren 'bir meseleyi delilleriyle ortaya koyma faaliyeti' olarak *Tahkik*, kapalı kalan hususları alışılmışın ötesinde inceleme (tetkik), meseleleri gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırma (tahrir) ve delilleri birbiriyle çelişmeyecek biçimde ortaya koyma (takrir) ve delilleri sonucu zorunlu kılacak şekilde getirme veya delili iddiaya uygun bir hale getirmek (takrib) gibi kavramları da içermektedir.⁸⁴ Bu bakımdan Râzî ile başlayıp Îcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi alimlerle devam eden süreçte düşünürlerin ve onların

⁸² Müstakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 187-189.

⁸³ Ömer Türker, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik", *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2: 515-516; "Tahkik" tavrına dair önemli bazı değerlendirmeler için bk. Muhammet Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmîyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envâru't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir Sempozyumu*, 2018.

⁸⁴ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2011, 40: 304; Türker, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik", 2: 516; Ayrıca bk. Sa'düddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2. Bs (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1: 155.

eserlerinin genel kabul görmesi bu tarz tahkik yöntemlerini ustaca kullanmalarına bağlanmıştır.⁸⁵ Beraberinde eleştirel okumayı da getiren bu tahkik tavrı üç ayrı inceleme tarzını bünyesinde barındırdığı söylenilebilir. İlk olarak bu tavır, Kutbuddîn er-Razi, Adudiddin el-Îcî, Siyâlkûtî ve Devvânî'nin eserlerinde özellikle de Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd* ve Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserlerinde kendini gösterdiği şekliyle kelimelerdeki görüşlerin tarihsel derinliğinin faş edilerek delillerin mantıksal değerini tayin etme odaklı *tarihsel inceleme*'yi içermektedir. İkinci olarak Cürçânî, Teftâzânî, Hayâlî, Kemalpaşazade ve Gelenbevî gibi alimlerin eserlerinde görülebileceği üzere delillerin bizzat sonuçları gerektirip gerektirmediğine ya da görüşlerin temel kabullerle uyumlu olup olmadığına yönelik bir tutarlılık sorgulaması olarak *sorunsal inceleme*yi içermektedir. Son olarak da Râzî, Îcî, Fenârî Hasan Çelebî, Siyâlkûtî gibi alimlerin eserlerinde görülebileceği üzere Kelamcılarının ve filozofların çeşitli meselelerde öne sürdükleri görüşlerin cedel gücünü sınırlandırmayı amaçlayan, Râzî'nin öneayak olduğu ve farklı meselelerde uygulanmaya kabil bir eleştiri tarzı olarak *formel inceleme*'yi içermektedir.⁸⁶

el-Keşşâf şerh ve hâşiyelerinde dilbilimsel tahliller, belagat tartışmaları, tefsir, usul-i fıkıh, tasavvuf felsefesi içerikli konular yanı sıra kelâm içerikli konuların da ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bir bakıma *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri kelam-tefsir ilişkisinin en yüksek seviyede ortaya çıktığı metinler olarak ortaya çıkmışlardır. Nitekim yalnızca *el-Keşşâf* mukaddimesi üzerine yazılan şerh ve hâşiyelere örneğin Teftâzânî ve Cürçânî'nin şerhlerine bakıldığında dahi halku'l-Kur'an, hüduş, şeriatın isbâtı, ma'dumun şey'iyyeti, bir araz olarak kelâmın inzali, taaddüd-i kudemâ'nın imkânı ve evveliyet-kıdem ilişkisi gibi kelâm içerikli konuların tartışma konusu kılındığı görülecektir. Dolayısıyla yukarıda kelâm ilmiyle ilgili olarak söz konusu edilen tahkik tavrına özellikle tarihsel ve sorunsal incelemeler nazarından Teftâzânî ve Cürçânî'nin *el-Keşşâf* şerhlerinde rastlanmaktadır. Ayrıca Hatîbzâde, Kemalpaşazâde ve Taşköprîzâde gibi muhaşşiler tarafından da bu tahkik tavrının başarıyla sürdürüldüğünü ifade etmek gerekmektedir.

⁸⁵ Özen, "Teftâzânî", 40: 304; Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 187-189.

⁸⁶ Türker, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk", 2: 515-517.

Süyûtî ve Kâtip Çelebi, Taftâzânî haşiyesinin Tîbî haşiyesinden telhis edildiğini, fakat onun eseri tamamlamadığını ve haşiyesindeki ibarelerin fazlaca karışıklık içerdiğini belirtmektedirler.⁸⁷ İbn Hacer haşiyenin Kur'an'ın başından Yunus Suresinin ortalarına kadar ayrıca Fetih suresinden de bir bölümün üzerine yazıldığını (tahrir) belirtirken, onun Tîbî haşiyesinden telhis edildiğine değinmez.⁸⁸ Süyuti, haşiyenin yalnızca tamamlanmadığına dikkat çekerken Kâtip Çelebi ise haşiyenin Fetih suresine kadar olduğunu düşünmektedir. Fakat nüshalar incelendiğinde Yunus Suresinden itibaren belirli bir kısmın atlandığı görülmektedir. Ayrıca Teftâzânî'nin şerhi incelendiğinde Tîbî haşiyesinin telhisi olduğuna yönelik iddiaların geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü *el-Keşşâf* tarihi açısından kendisinden sonra yazılan şerh ve haşiyeler nasıl Tîbî haşiyesine bağımsız kalamamışsa Teftâzânî de bağımsız kalamamıştır. Bununla beraber red ve kabul arasında kendine özgün fikir ve düşünceler de geliştirmiştir. Kınalızâde Ali, Teftâzânî şerhini “*el-Keşşâf* şerhleri arasında en iyisi, en çok faide içereni ve gereksiz fazlalıklardan en uzak olanı” olarak nitelendirmiştir. Ona göre Teftâzânî, *el-Keşşâf* sahibinin muradına odaklanmış ve buna insafıca karar vermiştir. Gizli olarak ya da işaretle bazen kendisine itirazlar yöneltmiş bazen de şüphe barındıran hususlara cevap vermiştir.⁸⁹ Kâtip Çelebi “muhakkik nihrîr” olarak nitelediği Teftâzânî'nin şerhinin tahkik, tetkik, tevfiğ latifeleri ve tefik bakımından eşi benzeri olmadığını belirtir. Ona göre Teftâzânî bu eseri ömrünün son döneminde kaleme almakla fırsatı kaçırmıştır. Çünkü onu daha bitirmeden evvel ecel gelip çatmıştır.⁹⁰

Şerhine Kehf suresi 1. ayet ile başlayan Teftâzânî, *el-Keşşâf* mukaddimesini şerh etmeden evvel *el-Keşşâf* mukaddimesine benzer nitelikte bir girizgâh yapmıştır. Hamdele ve salvele ile başlayan şerhinde secîli ifadelerin veciz bir şekilde dizilmesiyle esere oldukça etkili bir giriş yapan Teftâzânî, daha sonra *Kur'an*, *İnzal*, *Tenzil* gibi *el-Keşşâf* mukaddimesindeki birtakım ibarelere dair açıklamalarla şerhine devam etmektedir.

⁸⁷ Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1: 12; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1478.

⁸⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. M. Abdülmuîd Han (Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1972), 6: 112.

⁸⁹ Kınalızâde Ali Efendi, *el-Muhâkemâtu'l-alîyye fî'l-ebhâsi'r-radaviyye fî i'râbi ba'di âyi'l-Kur'âniyye*, nşr. Walid A. Saleh, “The Gloss as Intellectual History: Hashiyahs on al-Kashshâf”, *Oriens* 41(2013), 255.

⁹⁰ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479.

Kendinden önceki birikimi oldukça veciz bir şekilde aktaran Teftâzânî şerhinde Tîbî, Kazvî ve Kutbuddîn er-Râzî'nin *el-Keşşâf* şerhlerini oldukça etkin bir şekilde kullanmış, sürdürdüğü tahkik tavrının yanı sıra görüşler arasında tercihte bulunarak kendi görüşlerini de ortaya koymuştur.⁹¹

Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesi şerhine bakıldığında iki husus dikkat çekmektedir. İlk olarak şerhte “Halku'l-Kur'an” gibi kelâmî birtakım meseleler mevzubahis edilerek kelâmî tefsir anlayışının önemli bir örneği ortaya konmuştur. İkinci olarak ise daha önceki *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerinde “Halku'l-Kur'an” örneğinde olduğu gibi daha çok işaretlerden söz edilirken Teftâzânî ile birlikte söz konusu işaretlerin yerini birtakım hükümlere bırakmıştır. Bununla birlikte yer yer Mutezile ve de Kazvî gibi *el-Keşşâf* şârih ve muhaşşilerine cevaplar getirilerek görüşler bir bakıma tahlil, tenkit, muhakeme ve mukayese edilmiştir.⁹²

el-Keşşâf tefsiri üzerine oluşan şerh-haşiye türü edebiyat Teftâzânî'nin şerhi ile birlikte sistematik bir kisveye bürünmüş, bu sayede iki buçuk asırlık birikim Teftâzânî ile birlikte çok üst seviyelere yükseltilmiştir. Teftâzânî'nin bu katkısı, ona karşıt başka bir şerh kaleme alan Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile çok daha ileri seviyelere taşınmıştır. Bu noktadan sonra *el-Keşşâf* üzerine yapılacak çalışmalar, şarihlerin maksatlarını, haklılık paylarını vb. hususları değerlendirmek üzere daha ziyade bu iki şerh üzerinden sürdürülmüştür. Ayrıca bu iki şerhten herhangi birine dair yapılacak çalışma bir diğer şerh olmaksızın düşünülemediği gibi bunlardan herhangi bir şerh üzerine yapılacak haşiyelerde de diğer şerh üzerine yapılan haşiyeler göz ardı edilmemiştir.

Her ne kadar Süyûtî⁹³, Kınalızâde⁹⁴ ve Kâtip Çelebi⁹⁵ gibi alimlerden Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf* adlı şerhinin sınırlarına dair tam bir malumat elde edilemese de eserin *el-Keşşâf* tefsirinin başından -mukaddime dahil- Bakara suresi 26. ayetin tefsirine kadarki bölüm üzerine olduğu artık bilinen bir husustur. Eserini

⁹¹ Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiye Yazımında Taşköprizâde'nin Hâşiye ‘alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Adlı Eseri”, 3.

⁹² Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 140.

⁹³ Bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1: 12.

⁹⁴ Bk. Kınalızâde, *el-Muhâkemâtu'l-aliyye*, 255.

⁹⁵ Bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479.

Teftâzânî gibi şarihlerin aksine mukaddime olmaksızın kaleme alan Cürcânî'nin söz konusu *el-Keşşâf* şerhi her ne kadar Teftâzânî'nin şerhine göre nicelik itibariyle çok az bir yekûn tutsa da tartışma konusu kılınan meseleler nitelik itibariyle oldukça derinlik kazanmıştır. Esasen, Teftâzânî karşıtlığında kaleme alınan Cürcânî'ye ait *el-Keşşâf* şerhi, temel referans kaynaklarından birisi olan Teftâzânî'nin şerhi olmadan anlaşılamayacağı gibi şârihin Teftâzânî'ye yönelik itiraz, telmih ve tarizleri de anlamlandırılmaz. Örneğin Ali Kuşçu'nun Teftâzânî haşiyesi, Cürcânî'nin şerhi olmadan nasıl tam manada anlaşılamaz ise Hatîbzâde'nin Cürcânî haşiyesi de Ali Kuşçu'nun Teftâzânî haşiyesi olmadan tam manasıyla anlaşılamayacaktır. Çünkü *el-Keşşâf* şerh ve haşiyeleri halkasına ne zaman yeni bir şerh-haşiye eklense, metni bir üst noktaya taşıyabilmenin de bir gereği olarak şerh ya da tahşiye edilen metne yöneltilecek itirazların da gündeme alınıp cevaplanması gerekmiştir.

b. XVI. yy. Öncesi Osmanlı Döneminde Cürcânî ve Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* Şerhlerine Yazılan Hâşiyeler

IX. (XV.) yy.'dan itibaren *el-Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalar ya Osmanlı alimlerine ait ya da Osmanlı alimleriyle bir şekilde irtibatlı olduğu düşünülmektedir. Nitekim bir araştırmaya göre kendisine ulaşılan toplamda 136 tane *el-Keşşâf* üzerine yapılan şerh-haşiye türü çalışmanın 41 tanesinin bizzat Osmanlı alimlerince yapıldığı tespit edilmiştir.⁹⁶ Osmanlı dönemi *el-Keşşâf* çalışmaları genelde mukaddimeyle başlayıp ilk bazı surelerini içerecek şekilde tefsirin baş kısımlarına ya da bir sure veya ayetin tefsirine, nadiren de tefsirin tamamına yazılan şerh, haşiye ve talik şeklinde ya da şerh, haşiye üzerine yazılan şerh, haşiye ve talikler şeklinde tebarüz etmektedir. Osmanlı dönemindeki bu tür çalışmaların en ön plana çıkan yönü/özelligi, *el-Keşşâf* ve *Evâru't-tenzîl* başta olmak üzere tefsirlerde müfessirlerin ihtilaf ettikleri hususları muhakeme ve mukayese etmek ya da tefsir metni üzerine kaleme alınan şerh ve haşiyelerde müfessirin maksat ve meramını anlama noktasında ortaya çıkan ihtilafları muhakeme ve mukayese etmektir.⁹⁷ Bunların yanı sıra Teftâzânî ve Cürcânî şerhlerine yazılan haşiyelerde de bizatihi görüleceği üzere bir şerh haşiye yazarını eleştirmek ve varsa onun itirazlarını

⁹⁶ Bk. Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", 177-178.

⁹⁷ Mesut Kaya, *Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri* (Ankara : İlahiyat, 2015), 157.

bertaraf etmek de bu döneme ait şerh ve haşiyelere rengini veren unsur olmuştur diyebiliriz. Nitekim Teftâzânî ve Cürcânî şerhlerine yazılan haşiyelerde Herevî, Ali Kuşçu, Kemalpaşazâde vb. alimlerin haşiyelerinde görülebileceği üzere Cürcânî'nin Teftâzânî'ye yönelttiği eleştirilere cevap verip itirazlarını bertaraf etmek buna mukabil yer yer Cürcânî'yi eleştirmek, ya da Hatîbzâde ve Taşköprizâde gibi alimlerin haşiyelerinde görülebileceği üzere Cürcânî'nin Teftâzânî'ye olan eleştirileri karşısında daha ziyade Cürcânî yanlı bir duruş sergilemeleri bu döneme dair genel bir ipucu vermektedir.

Teftâzânî'nin ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhi üzerine yazılan temsil gücü yüksek haşiyelere örnek vermek gerekirse, Teftâzânî'nin talebesi Burhâneddin Haydar el-Herevî'nin (ö. 830/1428) *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*⁹⁸, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*⁹⁹, Mevlânâzâde Nizâmüddîn el-Hitâî'nin (ö. 901/1495) *Hâşiyetü'l-Keşşâf li'l-Hitâî*,¹⁰⁰ Hafîdü't-Teftâzânî el-Herevî'nin (ö. 906/1501) *Hâşiye alâ evâili Hâşiyeti'l-Keşşâf*¹⁰¹, isimli haşiyeleri Teftâzânî şerhinin ön plana çıkan haşiyeleri arasındadır. Alâuddîn Ali et-Tûsî'nin (ö. 877/1472) *Havâş alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*¹⁰², Hatîbzâde'nin (ö. 901/1496) *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*¹⁰³, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1533) *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*¹⁰⁴ ve Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1560) *Hâşiye alâ şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*¹⁰⁵ isimli haşiyeleri ise Seyyid Şerîf el-Cürcânî şerhinin ön plana çıkan haşiyeleri arasındadır.

⁹⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2008, 2: 470.

⁹⁹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2008, 2: 470.

¹⁰⁰ Bk. Mevlânâzâde Nizâmüddîn Hitâî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî* (Süleymaniye Kütüphanesi), Şehid Ali Paşa, nr. 318.

¹⁰¹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2008, 2: 470.

¹⁰² Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479.

¹⁰³ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1479; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2008, 2: 470.

¹⁰⁴ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 1382; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2008, 2: 470.

¹⁰⁵ Bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, thk. M. Taha Boyalık (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016).



**İKİNCİ BÖLÜM: XVI. YY. MUHAŞŞİLERİNDEN
KEMALPAŞAZÂDE VE TAŞKÖPRÎZÂDE HAKKINDA GENEL
BİLGİLER: HAYATLARI, ESERLERİ VE EL-KEŞŞÂF
HÂŞİYELERİ**

I. KEMALPAŞAZÂDE’NİN HAYATI, ESERLERİ VE ‘‘HAŞİYE ALÂ ŞERHİ’L-KEŞŞÂF LİL CÜRCÂNÎ’’ ADLI ESERİ

A. Hayatı ve İlmî Yönü

Şemseddin Ahmed Efendi ya da Ahmed Şah olarak da bilinen Kemalpaşazâde’nin tam adı Molla Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa’dır.¹⁰⁶ Kaynaklarda II.Bayeziid’e lalalık yapan dedesi Kemal Paşa’ya nispetle daha çok *Kemalpaşazâde*¹⁰⁷ ve *İbn Kemal*¹⁰⁸ isimleriyle anılmaktadır. Doğru isimlendirmenin *Kemalpaşaoğlu* olduğu, diğerlerinin sonradan yakıştırma olduğu da söylenmiştir.¹⁰⁹ Anlaşıldığı üzere üç isim de kullanılmıştır. Ne var ki *Kemalpaşaoğlu* kullanımı yaygınlık kazanamadan sonraları terkedilmiştir. Bununla birlikte biz çalışmamızda yaygın kullanımından hareketle *Kemalpaşazâde* şeklindeki isimlendirmeyi esas alacağız.

Zamanının en büyük âlimi sayılan Kemalpaşazâde, fetva verme makamını hakkıyla elde etmiş, dinî meseleleri halledip çözüme bağlama hususunda fevkalâde bir başarı göstermiş ve vefatına kadar o makamda kalmıştır.¹¹⁰ Bu sebeple de kendisine Müfti’s-sekaleyn, Müfti’l-enâm, Şeyhu’l-İslam gibi lakaplar verilmiştir.¹¹¹ Yine ulemâ-i rûm, İbn-i Sîna-i Rûm, Ahmed Şemseddîn er-Rûmî gibi lakaplarla da şöhet bulmuştur.¹¹²

¹⁰⁶ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku ’n-nu ’mâniyye fî ulemai ’d-devleti ’l-Osmaniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985), 198, 377.

¹⁰⁷ Şemsettin Sami, *Kâmûsü’l-a’lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1897), 5: 3885; Şerafettin Turan, ‘‘Kemalpaşazâde’’, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2002, 25: 238.

¹⁰⁸ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku ’n-nu ’mâniyye*, 377; Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2: 1481.

¹⁰⁹ Bk. Nihal Atsız, ‘‘Kemalpaşa-Oğlu’nun Eserleri’’, *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966): 71.

¹¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü’l-Müfessirin* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2: 243.

¹¹¹ Müstakimzâde, *Devhatü’l-Meşâyih maa zeyl* (Süleymaniye Kütüphanesi), Hacı Mahmud Efendi, nr. 4580, 17; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1: 352; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 233.

¹¹² Bk. Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemal: Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981), 2.

3 Zilkade 873'te¹¹³ (15 Mayıs 1469) dünyaya gelen İbn Kemal'in Tokat,¹¹⁴ Edirne¹¹⁵ ve Amasya'da¹¹⁶ doğduğuna dair çeşitli görüşler mevcuttur. Dimetoka'lı olduğuna dair bir görüş daha olsa da Bursalı Mehmet Tahir bunu güvenilir bulmaz.¹¹⁷ Kemalpaşazâde'nin doğumunun 1518 yılına kadar Amasya vilayetine bağlı bir sancak olduğu belirtilen Tokat'ta olduğu, yetişmesinin ise Edirne'de olduğu da söylenmiştir.¹¹⁸ Babası Süleyman Çelebi'nin 879'da (1474) Amasya muhafızlığına tayin edilmesi, 883'te (1478) ise Tokat sancak beyliğine nakledilmesi Kemalpaşazâde'nin çocukluğunu hem Amasya'da hem de Tokat'ta geçirdiği bilgisini verse de doğumunun tam olarak neresi olduğu net değildir.¹¹⁹ Bu ihtilaftan dolayıdır ki Taşköprîzâde de onun nerede doğduğuna ya da nereli olduğu dair görüş beyan etmemiştir.

Kemalpaşazâde'nin yaşadığı dönem sırasıyla Fatih Sultan Mehmet (1481), II. Bâyezid (1512), Yavuz Sultan Selim (1520) ve Kanunu Sultan Süleyman'ın (1566) hüküm sürdüğü ve Osmanlı'nın Devleti Âli Osman'dan artık Cihan Devleti olduğu döneme rastlar.

¹¹³ Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1927), 222.

¹¹⁴ İsmet Parmaksızsoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", *İslâm Ansiklopedisi*, t.y.; Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân: VIII. defter (Transkripsiyon)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), XXVII; Necdet Öztürk, *İmparatorluk Tarihinin Kalemli Muhafızları: Osmanlı Tarihçileri -Ahmedî'den Ahmed Refîk'e-* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 62.

¹¹⁵ Mehmed Mecdî, *Hadâikü's-Şekâik: eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 381; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1:224; Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih maa zeyl*, 16; İlmiye Salnamesi: *Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 299; Şemsaddin Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 3885; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), 68; Ahmet Arslan, *Kemal Paşa-Zâde Tehafüt Haşiyesinin Tahlili* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 22; Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân: VII. defter (tenkidli transkripsiyon)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), IX.

¹¹⁶ Hüsameddin Yaşar, Kemalpaşazâde'nin Edirneli olduğuna dair ilk açıklamanın Şekâik mütercimi Mehmed Mecdî'nin "Edirneye müntesiblerdir" şeklinde Edirneli olduğunu hissettiren sözüyle ortaya çıktığını, bunun Edirne'de oturduğu şeklinde anlaşılabilmesine rağmen Mehmed Süreyya Bey'in de buradan hareketle "Edirne'de tevellüd eyledi" demesini eleştirir ve onun 'gayreti vataniyye sevkiyle' bu iddiada bulunduğunu belirtir. O, müellifin Târih-i Âli Osmân adlı eserinin 7. defterinde Amasya'dan sitayişle söz etmesinden hareketle onun Amasya'lı olduğunu savunur. Bk. Yasar, *Amasya Tarihi*, 6: 411-420; Yaşar'ın iddiasının geniş mülâhazası için bk. Fatih Erkoçoğlu, "Hüseyin Hüsameddin'in Kemalpaşazâde'nin Amasyalı Olduğu İddiasını İspat Çabasına Tarihçilik Açısından Bakış", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya, 2017), 2: 413-423.

¹¹⁷ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, t.y., 1: 352.

¹¹⁸ Mehmed Fuad Köprülü, *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1332), 258; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, t.y., 1: 352.

¹¹⁹ M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri* (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 17.

Kemalpaşazâde, Fatih Sultan Mehmet döneminin önde gelen alimlerinden Molla İbn Küpeli'nin kız kardeşi olan annesi ve dönemin ümerasından sayılan Kemâl Paşa'nın oğlu olan babası ile soylu bir aileye mensuptur.¹²⁰

Ailesi tarafından önce askeriye sınıfına dahil edilen Kemalpaşazâde'nin ilme olan iştihakı başından geçen bir hadiseyle başlamıştır. Taşköprüzade'nin kendisinden naklen anlattığı hadiseye göre onun II. Beyazid'in bir seferine katıldığı esnada o zamanın büyük veziri İbrahim Paşa ve saygın bir ordu emiri olan Evrenesoğlu Ahmet Bey'nin aralarında bulunduğu bir ortamda içeriye basit kıyafeti ve bitap haliyle Filibe medresesi müderrisi Molla Lütî adında bir adamın gelip de emirin daha üst tarafına oturmasından duyduğu şaşkınlık akabinde Kemalpaşazade, âlim olmanın kendisine âmir olmaktan daha büyük bir saygınlık kazandıracağını görünce ilimle iştigal etmeye karar vermiştir.¹²¹

Süleyman Çelebi'nin 886 (1481/1482) yılında Tokat'tan tekrar Amasya'ya dönüp de Şehzade Sultan Ahmed nezdinde memur olduğu gençlik döneminde Amasya uleması Şeyhizade Abdi, Abdizade Abdurrahman, Yakubzade Bahşi Efendilerden *Sarf*, *Nahiv*, *Meani*, *Mantık* ve *Lügat* fenlerine dair temel bilgileri, Sibekzade Ahmed, Şirvani Ebu'l-Hayr, Kutbuddin Ahmed Cami efendilerden ise *Farsça* öğrenip *Gülîstan* okumuştur.¹²² O, söz konusu sefer dönüşü hizmetine girdiği Molla Lütî'den Edirne'deki Dâru'l-Hadis Medresesinde *Şerhu'l-metalî* haşiyelerini okumuştur. Daha sonra ise Molla Kastallânî (Kestelli Muslihüddin Mehmed Efendi), Molla Hatîbzâde (Muhyiddin Mehmed Efendi) ve Molla Muarrifzâde (Sinanüddin Yusuf Efendi) gibi alimlerden okumuştur.¹²³ Hüseyin Hüsameddin, bunlara ek olarak Kemalpaşazâde'nin Amasyalı Müeyyedzade Abdurrahman b. Ali'den *Metâlib* ve *Makasîd* okuduğu, Molla İzari'den istifade ettiği ve Bahşî Efendiden Tefsir ve Hadis dersleri aldığı bilgisine yer vermektedir.¹²⁴

¹²⁰ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 198; Mecdî, *Hadâikü's-Şekâik*, 381.

¹²¹ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 378; Mecdî, *Hadâikü's-Şekâik*, 381; Hamid Vehbi, *Meşahir-i İslam* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 1553.

¹²² Yasar, *Amasya Tarihi*, 6: 433-435.

¹²³ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 378; Vehbi, *Meşahir-i İslam*, 1555.

¹²⁴ Yasar, *Amasya Tarihi*, 6: 434-440.

Tahsilini tamamladıktan sonra sırasıyla Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) Medresesi, Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi, Edirne'deki Halebiye ve Üç Şerefeli Medreseleri, İstanbul Sahn-ı Semân medresesi ve Edirne Sultan Bayezid Han Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Sırayla Edirne kadılığı ve Anadolu kazaskerliği görevlerini deruhte eden Kemalpaşazâde, Kanunu Sultan Süleyman'ın devrinde Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin 932'de vefatı üzerine İstanbul (Konstantiniyye) müftülüğüne getirilmiş, ömrünün sonuna kadar bu makamda kalmıştır.¹²⁵

Anadolu kızılbaşlılığının en büyük destekçisi konumunda olan Şii Safevî devleti tarafından Osmanlı devletinin bekasını hedef almaya yönelik tehditlere karşı II. Bâyezid'ı müteakiben tahta cülus eden Yavuz Sultan Selim'e destek mahiyetinde fetva verenlerden biri de Kemalpaşazâde olmuştur.¹²⁶ O fetvasında Şia'dan bir grubun Hulefâyı Râşidîn'e sövmek, onları kabul etmemek ve müçtehit imamlara, şariate ve şariat ehline hakaret etmenin ötesinde Şâh İsmail'in helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kılacak kadar ileri gittiklerini belirtir. Hiçbir şüpheye mahal bırakmadan onların küfür içinde olduklarına, dinden çıktıklarına (irtidad), kadın olsun erkek olsun onlarla evlenmenin batıl olduğuna, onlardan doğacak her çocuğun veled-i zina olduğuna, kestiklerinin leş (meyte), yurtlarının daru'l-harb olduğuna dolayısıyla malları, kadınları ve çocuklarının helal olduğuna, ve müslüman olmadıkları sürece erkeklerinin katlinin vacip olduğuna dolayısıyla onlarla cihat etmenin farz-ı ayn olduğuna dair fetva vermiştir. Ayrıca "Her kim İslam yurdunu terk eder, onların batıl dinini seçer ve yurtlarına giderse; kadiya gereken, onun ölümüne, malını varisleri arasında paylaştırmaya ve eşinin başka biriyle nikahlanmasına hükmetmektir." diyerek halk nezdinde müslüman görülen şiilere karşı kamuoyunu uyarmış, "Müslümanların sultanına gereken bu kafirlerle cihat etmektir" diyerek de Yavuz Sultan Selim'e destek vermiştir.¹²⁷ Böylelikle Yavuz Sultan Selim'in itibarına mazhar olan Kemalpaşazâde, Anadolu Kazaskerliği görevine getirilmiştir. Rivayet edildiğine göre Kemalpaşazâde bu görevi sırasında katılmış olduğu Mısır tahriri

¹²⁵ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 378; Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 238; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2014, 2: 243.

¹²⁶ Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade*, 41-42.

¹²⁷ Bk. Kemalpaşazâde, "Risâle fi hâli Şâh İsmâil ve etbâ'ih", *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. (İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018), 5: 457-461.

vazifesinden dönerken atının ayağından sıçrayan çamurun padişahın kaftanını kirletmesi üzerine Yavuz Sultan Selim'in, "Ulemâ ayağından sıçrayan çamurların medâr-ı zînet ve bâis-i mefharet" olacağını söyleyerek kaftanının ölümünden sonra sandukası üzerine örtülmesi vasiyetinde bulunmuştur.¹²⁸

Ömer Nasuhi Bilmen Celâleddin Süyûtî ile Kemalpaşazâde'nin mukayese edilmesine dair Leknevî'nin görüşlerine yer verir. Leknevî, Kemalpaşazâde'nin Suyuti gibi hemen her ilimde derin bilgi ve telif sahibi olduğu, Mısır'da Süyuti ne ise Rum diyarında da Kemalpaşazade'nin o olduğuna yönelik düşünceye karşılık olarak Kemalpaşazâde'nin her ne kadar edebiyat, usule vukufiyet yönüyle Süyûtî'ye eşit olsa da hadis ilimlerinde birikiminin Süyûtî'den çok daha az olduğunu ifade etmektedir. Sonuç itibarıyla Ömer Nasuhi Bilmen Leknevî'yi haklı bulmakta ve dirayet açısından Süyuti'ye denk hatta daha ince görüşlere sahip olsa da rivayet açısından Süyûtî derecesinde olmadığını kabul etmektedir.¹²⁹

Kemalpaşazâde, 940/1534 senesinde müftü iken vefat etmiştir. Önce Edirnekapi dışındaki Mahmud Çelebi Zâviyesi haziresine defnedilen Kemalpaşazâde'nin naaşı, 1971'de Haliç çevre yollarının yapımı sırasında başka bir yere nakledilmiştir.¹³⁰ Ölümünün ardından "Kemal ile ilimler de öldü" (ارتحل العلوم بالكمال), "Rum diyarının kutbu öldü" (قد مات قطب الروم), "Arapların ve Acemlerin velisi öldü" (مات ولي العرب والعجم) gibi tarihler düşülmüştür.¹³¹

B. Eserleri¹³²

Kemalpaşazâde, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelam gibi dini ilimler yanı sıra Dil, Felsefe, Tarih, Edebiyat ve Tıp gibi alanlarda yüzü aşkın risale toplamda iki yüzden fazla eser kaleme almıştır. Risaleleri daha çok Belagat, Kelam ve Fıkıh alanlarında tebarüz eden

¹²⁸ Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 238.

¹²⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2014, 2: 244-245.

¹³⁰ Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 238.

¹³¹ Vehbi, *Meşahir-i İslam*, 1560; Mecdî, *Hadâikü's-Şekâik*, 385.

¹³² Şimdiye kadar müellifin eserlerini kaynaklarıyla ortaya koyan bazı önemli çalışmalar yapılmıştır. Örneğin: Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri"; Kılıç, *İbn-i Kemal*; Arslan, *Kemal Paşa-Zâde Tehafüt Haşiyesinin Tahlili*; Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade*; Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazade'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul : İz Yayıncılık, 2013).

Kemalpaşazâde, yazı dili olarak Türkçe, Farsça, ağırlıklı olarak da Arapça dilini tercih etmiştir.

1. Kur'an İlimleri ve Tefsir

Müstakil Eserler

1. *Tefsîru İbn Kemal Paşa*¹³³ (Kemalpaşazâde, *Tefsîru İbn Kemal Paşa*, thk. Mahir Edib Habuş, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 9 c., 2018). Kemalpaşazâde'nin büyük ölçüde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ve Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl*'ine bağlı kalarak telif ettiği bu eser, Fatıha Suresinin başından Sâd Suresinin 38. ayetine kadarki ayetlerin tefsirini içermektedir. Bazı kısa sureleri ise risalelerinde ele almıştır. Eseri aydınlatacak bir mukaddime ya da hatime bulunmayan bu tefsirde bir tespate göre¹³⁴ Kemalpaşazâde'nin kullandığı hadis, şiir ve kıraat gibi verilerin birincil düzeydeki kaynaklarına atıf yapılmaksızın **başat** referans kaynakları sayılabilecek Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri başta olmak üzere kimi tefsirlerde aynı şekilde geçtiği saptanmıştır. Bununla birlikte onun bu iki kaynağa yaptığı eleştiriler ve bu eleştirilere yaptığı değerlendirmeler bakımından özgün ve orijinal bir eser olduğu sonucuna varılmıştır.

Şerh- Hâşiye Türü Eserler

1. *Haşiye Alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin mukaddime, Fatıha suresi ve Bakara Suresinin 26. ayetine kadarki olan bölümü üzere yazılmış şerhin bir bölümünün haşiyesidir. (Süleymâniye Ktp., Carullah, nr. 199, 180 vr.)

2. *Hâşiyetu İbn Kemâl Alâ Envâri't-Tenzîl bi'l- Beyzâvî*: Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* adlı eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir. (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 295, müst. Hüseyin Niğdeli, nr. 1027, 123 vr.)

¹³³ Kemalpaşazâde'nin bu müstakil tefsiri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında en kapsamlı ve nitelikli olanı Mustafa Kılıç'ın, "İbn-i Kemâl: hayatı, tefsire dair eserleri ve tefsirdeki metodu" adıyla hazırladığı tezdır (Atatürk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1981). Son dönemlerde yapılan çalışmalar ise daha ziyade bazı surelerinin tahkiki şeklinde kendini göstermiştir.

¹³⁴ Bk. Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 146-148.

Risale Türü Eserler

Çalışmalarını daha çok risaleler şeklinde kaleme alan Kemalpaşazâde'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir alanıyla ilgili olarak pek çok risalesi bulunmaktadır. Kemalpaşazâde'ye aidiyeti şüpheli olanları dışarda tutarsak matbu ve yazma eser halindeki risaleleri şöyledir:

1. *Risâle fî Tahkiki İ'câzi'l-Kur'ân*. (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr., İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018, c.1., s.1-26)
2. *Tefsîru Sureti'l-Mülk*. (a.g.e., s.27-80)
3. *Tefsîru Sureti'n-Nebe*. (a.g.e., s.81-108)
4. *Tefsîru Sureti'n-Nâziât*. (a.g.e., s.109-136)
5. *Tefsîru Sureti't-Târik*. (a.g.e., s.137-150)
6. *Şerhu'l-Aşr fî Ma'seri'l-Haşr*. (a.g.e., s.151- 224)
7. *Makâle fî Muğeyyebâti'l-Hams*. (a.g.e., s.225-230)
8. *Tahkîku'l-Kavl bi-enne's-şühedâe ehyâun fî'd-dünyâ*. (a.g.e., s. 231-244)
9. *Risâle fî tahkîki'l-ğayb*. (a.g.e., s.245-280)
10. *Ta'lîmu'l-emr fî tahrîmi'l-hamr*. (a.g.e., 281-322)
11. *Muhtasaru ta'lîmi'l-emr fî tahrîmi'l-hamr*. (a.g.e., s.323-355)
12. *Risâle fî Tefsîr-i Âyete'l-Kursî*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3682 t.y., 77-78 vr.)
13. *Risâle fî Tefsîri'l-Besmele*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1158, t.y., 67-68 vr.)
14. *Risâle fî Tefsîr-i Sûreti'l-Fecr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 694, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316, s. 17-21.)
15. *Risâle fî'l-Cennet*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 621 t.y., 50b-52a vr.)
16. *Risâle fî Ma'ne'l-hamd*.¹³⁵

¹³⁵ Atsız, yazma eserin Murad Molla Kütüphanesine kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Bk. Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”, 89. Molla Murad Kütüphanesi koleksiyonlarının halihazırda bulunduğu yer olan Süleymaniye kütüphanesinde ise eserin bilgilerine ulaşamadık.

17. *Kıssatu Hârût ve Mârût min Tefsîri Ebi's-Su'ûd*. (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028)

2. Hadis

1. *Mustalahâtu ehli'l-hadîs* (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018, c.2, s.7-26)

2. *el-Erbaûne hadîsen (el-ûlâ)*. (a.g.e., s. 45-86)

3. *el-Erbaûne hadîsen (es-sâniye)*. (a.g.e., s. 87-140)

4. *el-Erbaûne hadîsen (es-sâlise)*. (a.g.e., s. 141-168)

5. *el-Erbaûne hadîsen (er-râbia)*. (a.g.e., s. 169-204)

6. *Hâşiye alâ evveli 'Sahîhi'l-Buhârî'*. (a.g.e., s. 205-246)

7. *Şerhu duâ'i-Kunût*. (a.g.e., s. 247-254)

8. *Risâle fî beyâni kavlihî a.s: "Kâne'l-lâhu ve lem yekûn şey'ün maah"*. (a.g.e., s. 255-262)

9. *Risâle fî şerhi kavlihî a.s: "Seuhbirukum bi-evveli emrî"*. (a.g.e., s.263-278)

3. Fıkıh ve Fıkıh Usulü

Müstakil Eserler

1. *Mühimmâtü'l-müftî*. Fürû-i fıkha dair yazılmış olan ve Müftüler için bir başvuru kaynağı olarak hazırlanmış olan müstakil bir eserdir. (Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî fî fûrûi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulaziz b. Abdullah, Riyad: Mektebetü Ubeykan, 2018, 2 c.)

2. *Fetvâlar*. Kemalpaşazâde'nin daha çok Türkçe olarak kaleme aldığı fetvâlarını içeren eseridir. (Süleymaniye Ktp., Darülmecnevi, nr. 118, 116/1753, 84 vr.)

Şerh- Hâşiye Türü Eserler

1. *Tağyîru't-Tenkîh*. Sadrüşşerâ'nın usûl-i fikh eseri olan *Tenkîhu'l-usûl* üzerine yazılmış bir haşiyedir. (Kemalpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh fî'l-Usûl*, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308, 298 s.)

2. *Hâşiye ale't-Telvîh*. Teftâzânî'nin usûl-i fikh eseri olan *Telvîh* üzerine yazılmış bir haşiyedir. (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 457, t.y., 238 vr.)

3. *Hâşiye ale'l-Hidâye*. Merginânî'nin fûrû-i fikh eseri olan *Hidâye*'nin taharet, zekat, oruç, hac, nikah ve buyû' bölümleri üzerine yazılmış bir haşiyedir. (Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 810, t.y., 217 vr.)

4. *Islâhu'l-Vikâye*. Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserine dair Kemalpaşazâde tarafından tashih maksatlı yazılan eser. (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, t.y., 328 vr.)

5. *Îzâhu Islâhi'l-Vikâye*. *Islâhu'l-Vikâye*'nin yine Kemalpaşazâde tarafından şerh edilmiş versiyonudur. (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1030, 928, 299 vr.)

6. *Şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye*. Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin miras hukukuna dair yazılmış olan *el-Ferâizü's-Sirâciyye* adlı eserinin Kemalpaşazâde tarafından tashih maksatlı yazılmış olan *Eşkâlü'l-ferâiz*'in yine müellifi tarafından şerh edilmiş versiyonudur.

Risale Türü Eserler

1. *Risâle fî menşei'l-ihtilâf beyne'l-eimme*. (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018, c.3. s.7-16)

2. *Risâle fî mikdâri fardi meshi'r-ra's*. (a.g.e., s.17-30)

3. *Risâle fî cevâzi'l-cumuah fî mevdi'ayn*. (a.g.e. s.31-38)

4. *el-İstihlâfu li'l-hutbeti ve'salâti fî'l-cumuah*. (a.g.e. s.39-50)

5. *Risâle fî cevâzi'l-isti'câr alâ ta'lîmi'l-Kur'ân*. (a.g.e., s.51-58)

6. *Risâle fî'z-Zekât*. (a.g.e., s.59-68)

7. *Risâle fî tabakâti's-sükr*. (a.g.e., s.69-74)

8. *Risâle fî beyâni haddi'l-hamr*. (a.g.e., s.75-86)

9. *Risâle fî tabîati'l-efyûn*. (a.g.e., s.87-96)

10. *Risâle fî beyâni hakîkati'r-ribâ*. (a.g.e., s.97-110)

11. *Duhûlu veledi'l-bint fî'l-mevkûfi ale'l-evlâd*. (a.g.e., s.111-126)

12. *Risâle fî tahkîki'l-hidâb*. (a.g.e., s.127-146)

13. *Hâşiye alâ kitâbi edebi'l-kâdî min "el-Hidâye"*. (a.g.e., s.147-170)

14. *Risâle fî't-ta'zîr*. (a.g.e., s.171-176)

15. *Keşfü'd-desâis fî'l-kenâis*. (a.g.e., s.177-192)

16. *Risâle fî beyâni'r-raks ve'd-deverân*. (a.g.e., s.193-202)

17. *el-Ferâid ve 'l-Fevâid*. (a.g.e., s.203-360)
18. *Risâle fî tahkîki's-sabr*. (a.g.e., s.361-370)
19. *Medhu's-sa'y ve zemmü'l-betâle*. (a.g.e., s.371-x)

4. Dil Bilimleri (Sarf, Nahiv ve Belagat)

1. *Risâle fî tahkîki't-tağlîb*. (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018, c.4, s.31-52)
2. *Risâle fî aksâmi'l-istiâre*. (a.g.e., s.53-66)
3. *Risâle fî envâi'l-mecâz*. (a.g.e., s.67-86)
4. *Risâle fî't-tadmîn*. (a.g.e., s.87-110)
5. *Risâle fî'l-lafzi'l-müsta'mel bi-tarîki'l-mecâz*. (a.g.e., s.111-122)
6. *Risâle fî beyâni üslûbi'l-hakîm*. (a.g.e., s.123-140)
7. *Risâle fî tahkîki'l-müşâkele*. (a.g.e., s.141-154)
8. *Risâle fî beyâni telvîni'l-hitâb*. (a.g.e., s.155-190)
9. *Risâle fî tahkîki't-tevessu'ât*. (a.g.e., s.191-204)
10. *Risâle fî tahkîki ma'ne'n-nazmi ve's-sıyâğa*. (a.g.e., s.205-218)
11. *Risâle fî tahkîki'l-havâssi ve'l-mezâyâ*. (a.g.e., s.219-232)
12. *Risâle fî ilmi'l-beyân*. (a.g.e., s.233-290)
13. *Risâle fî'l-Îcâzi ve'l-itnâb*. (a.g.e., s.291-298)
14. *Risâle fî tevcîhi't-teşbîh fî: "Kemâ salleyte alâ İbrâhîm"*. (a.g.e., s.299-304)
15. *Ta'likât alâ "Miftâhu'l-ulûm"*. (a.g.e., s.305-440)
16. *Risâle fî müşâreketi sâhibi'l-meâni'l-luğaviyye*. (a.g.e., s.441-458)
17. *Şerhu hutbeti "Şerhu'l-Kâfiye" li'l-Mollâ Câmî*. (a.g.e., s.459-474)
18. *Şerhu ta'rîfi'l-kelime*. (a.g.e., s.475-488)
19. *Risâle fî'l-cem'*. (a.g.e., s.489-502)
20. *Risâle fî nisbeti'l-cem'*. (a.g.e., s.503-512)
21. *Risâle fî hitâbi'l-vâhidi ve'l-müsennâ*. (a.g.e., s.513-524)
22. *Risâle fî tahkîki'l-Îzâfe*. (a.g.e., s.525-536)
23. *Risâle fî tahkîki vaz'i "Kâde"*. (a.g.e., s.537-558)
24. *Risâle fî def'i mâ yeteallaku bi'd-damâir*. (a.g.e., s.559-586)
25. *Risâle fî "Min" et-teb'îdiyye*. (a.g.e., s.587-602)

26. *Risâle fî tahkîki 's-sînât.* (a.g.e., s.603-610)
27. *Risâle fî beyâni "Eksera min en".* (a.g.e., s.611-618)
28. *Risâle fî beyâni 's-serâbi ve 'l-âl.* (a.g.e., s.619-624)
29. *et-Tenbîh alâ ğalati 'l-câhili ve 'n-nebîh.* (a.g.e., s.625-668)
30. *Risâle fî beyâni meziyyeti lisâni 'l-fârisiyye.* (a.g.e., s.669-686)
31. *Ta 'lîka alâ mersiyeti Âdeme 'b-nehû Hâbîl.* (a.g.e., s.687-696)
32. *İzhâru 'l-ezhâr alâ eşcâri 'l-eş'âr.* (a.g.e., s.697-XXXX)

5. Akâid

1. *Münîra [fî 'l-Mevâ'iz ve 'l-Akâid].* (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili 'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018, c.4. s.7-164)
2. *Risâle fî takrîri enne 'l-kur'âne 'l-azîme kelâmullahi 'l-kadîr.* (a.g.e., s.165-182)
3. *Risâle fî beyâni mes'eleti halki 'l-kur'ân.* (a.g.e., s.183-202)
4. *Risâle fî tahkîki mes'eleti 'l-cebr'i ve 'l-kader.* (a.g.e., s.203-276)
5. *Risâle fî beyâni 'l-ecel.* (a.g.e., s.277-286)
6. *Risâle fî tahkîki 'l-Mu'cize.* (a.g.e., s.287-320)
7. *Risâle fî efdaliyyeti Muhammed s.a.v alâ sâiri 'l-enbiyâ.* (a.g.e., s.321-344)
8. *Risâle fî hakki ebeveyi 'n-nebî.* (a.g.e., s.345-362)
9. *Tafsîlu ma kîle fî emri 't-tafdîl.* (a.g.e., s.363-378)
10. *Risâle fî beyâni ademi nisbeti 'ş-şerri ilallâhi Teâlâ.* (a.g.e., s.379-394)
11. *Risâle fî beyâni vezni 'l-a'mâl.* (a.g.e., s.395-428)
12. *Tashîhu lafzi 'z-zındîk ve tavidîhi ma'nâhu 'd-dakîk.* (a.g.e., s.429-450)
13. *Risâle fî hâli Şâh İsmâîl ve etbâih.* (a.g.e., s.451-462)
14. *Sûretu fetvâ fî 'ş-şeyh ibn Arabî.* (a.g.e., s.463-470)
15. *Risâle fî beyâni enne esmâellahi Teâlâ tevkîfiyyetün.* (a.g.e., s.471-XXX)
16. *'Akâid-i İslâm.* (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 135, t.y., 35-44 vr.)

6. Kelâm ve Felsefe

Şerh- Hâşiye Türü Eserler

1. *Hâşiye ‘alâ Tehâfüt’l-felâsife li-Hocazâde*. Sultan Fâtih’in talebi üzerine Hocazâde tarafından kaleme alınan ve tefâhüt geleneğinin en önemli metinlerinden kabul edilen *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eser üzerine yazılmış haşiyedir. (Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi* = *Hâşiye ‘alâ Tehâfüt’l-felâsife*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, 546 s.)

2. *Hâşiye alâ evâili’l-umûri’l-âmmeti min “Şerhi’l-mevâkıf”*. (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. İstanbul: Darü’l-Lübab, 2018, c.5, s.353-386)

3. *Hâşiye alâ evâili’l-ilâhiyyâti min “Şerhi’l-mevâkıf”*. (a.g.e., s.387-406)

4. *Şerhu tecvîdi’t-tecrîd*. (a.g.e., s.319-352)

• *Şerhu tahsîni tehzîbi’l-keâm*. (a.g.e., s.407-446)

Risale Türü Eserler:

1. *Risâle fî ziyâdeti’l-vücûd*. (a.g.e., s.7-50)

2. *Risâle fî tahkîki’l-vücûdi’z-zihnî*. (a.g.e., s.51-186)

3. *Risâle fî tahkiki vücûbi’l-vâcib*. (a.g.e., s.187-254)

4. *Risâle fî sübûti’l-mahiyyât*. (a.g.e., s.255-264)

5. *Risâle fî tahkîki makâli’l-kâilîne bi’l-hâl*. (a.g.e., s.265-282)

6. *Risâle fî beyâni ma’ne’l-Ca’l ve tahkîki enne’l-mahiyyete mec’ûletün*. (a.g.e., s.283-342)

7. *Risâle fî tahkîki’eysi ve’l-leys*. (a.g.e., s.343-356)

8. *Risâle fî tahkîki enne’l-mümkinê lâ yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihi lizâtihî*. (a.g.e., s.357-420)

9. *Risâle fî beyâni kavlihî a.s “el-fakru fahrî”*. (a.g.e., s.421-458)

10. *Risâle fî tahkîki lüzûmi’l-imkân li’l-mümkin*. (a.g.e., s.459-xxx)

11. *Risâle fî ennehu hel yestenidü’l-kadîmü’l-mümkin ile’l-müessir*. (Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekri v.dğr. İstanbul: Darü’l-Lübab, 2018, c.6, s.7-32)

12. *Risâle fî tahkîki enne’llâhe Teâlâ kâdirun muhtâr*. (a.g.e., s.33-46)

13. *Risâle fî tahkîki murâdi’l-kâilîne bi-enne’l-vâcibe Teâlâ mûcibun bi’z-zât*. (a.g.e., s.47-84)

14. *Risâle fî tahkîki tekaddümi 'l-illeti 't-tâmmeti ale 'l-ma 'lûl.* (a.g.e., s.85-154)
15. *Risâle fî tahkîki haşri 'l-ecsâd.* (a.g.e., s.155-190)
16. *İşârâtun latîfetün fî ilmi 'l-keîâm.* (a.g.e., s.191-208)
17. *Risâle fî tahkîki nev 'ayi 'l-husûl.* (a.g.e., s.209-218)
18. *Risâle fî tahkîki hakîkati 'l-cism.* (a.g.e., s.219-240)
19. *Risâletü 'r-rûh; Risâle fî beyâni 'l-heykeli 'l-mahsûs.* (a.g.e., s.241-260)
20. *Risâle fî beyâni hakîkati 'n-nefsi ve 'r-rûh.* (a.g.e., s.261-272)
21. *Risâle fî beyâni 'l-akli 'l-insânî.* (a.g.e., s.273-310)
22. *Risâle fî hakîkati 'z-zamân.* (a.g.e., s.311-318)
23. *Risâle fî âdâbi 'l-bahs .* (a.g.e., s.447-458)
24. *Risâletün uhrâ fî âdâbi 'l-bahs.* (a.g.e., s.459- xxx)

7. Tasavvuf

1. *Risâle fî İbtâli 'r-Raks ve 's-Semâ.* (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 446, 1586, 87-89 vr.)
2. *Fetvâ fî hakki Muhyiddin İbn 'Arabî.* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3477, t.y., 2 vr.)

8. Diğer alanlar

1. *Tevârîh-i Âl-i Osmân.* Her defteri ayrı bir padişaha hasredilen ve ilk sekiz cildi II. Bayezid'in talebi üzerine, geri kalan iki cildi de Kanuni Sultan Süleyman'ın talebi üzerine kaleme alınan eser, toplamda on defterden oluşmakta ve kronolojik olarak Osmanlı'nın kuruluşundan 1527 yılına kadarki siyasî ağırlıktaki olayları içermektedir.¹³⁶ I., II. ve VII. defterler sırasıyla 1970, 1983 ve 1958 yıllarında Türk Tarih Kurumu yayınevinde Şerafettin Turan tarafından, III. defter 2015 yılında Çamlıca yayınevinde Abdullah Satun tarafından, IV. defter 2000 yılında Türk Tarih Kurumu yayınevinde Koji İmazawa tarafından, VIII. defter 1997 yılında Türk Tarih Kurumu yayınevinde Ahmet Uğur tarafından, X. defter ise 1996 yılında Türk Tarih Kurumu yayınevinde Şerâfettin

¹³⁶ Bk. Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 239-242.

Severcan tarafından yayınlanmıştır. Halihazırda V., VI. ve IX. defterleri yayınlanmamıştır.

2. *Nigâristân*. İran edebiyatının en önemli eserlerinden birisi sayılan Sa'di Şirazî'nin Gülistan adlı eserine nazire olarak yazılmış farsça bir eserdir. Şeyhu'l-İslam Yahya Efendi bunu Türkçe'ye tercüme etmiştir. (*Tercüme-i Nigaristan l'ibn Kemal Paşa*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 373, t.y., 207 vr.)

3. *Divan*. (Divan: Tenkidli Metin, haz. Mustafa Demirel, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1996)

4. *Kasîde-i Bürde Tercemesi*. el-Bûsirî'nin (1296) peygamberimiz a.s için yazdığı meşhur kasidesinin tercümesidir. (nşr. Yekta Saraç, *İslamî Edebiyat*, 24. sayı, İstanbul:1994, s. 65-70)

C. “Haşiye Alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî” adlı Hâşiyesi

1. Eserin Nüshaları, Kaynakları ve Telif Sebebi

a. Eserin Nüshaları

Haşiye Alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî'ye dair ulaşabildiğimiz nüshalar genel itibariyle aynı özelliklere sahiptir. Çalışma sırasında istifade ettiğimiz *Cârullah 199* nolu nüsha başta olmak üzere ulaştığımız nüshalar şöyledir:

Cârullah 199: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha 17 satırlık 184 varaktan oluşmaktadır. Zahriyede haşiyenin Kemalpaşazâde'ye ait olduğunun sabit olduğu ortaya konulduktan sonra, bu haşiyede en çok Hatîbzâde'nin Cürcânî haşiyesinin, bazen de Hitâî, Ali Kuşçu ve Molla Haydar'ın Teftâzânî haşiyelerinin eleştiriye tabi tutulduğu (yetearradu) belirtilmiştir. Ayrıca Hitâî ve Molla Haydar'ın Teftâzânî'nin öğrencileri olduğu ifade edilmiştir. Bu nüshada Kemalpaşazâde'nin isim vermeden eleştirdiği şârih ve muhaşşîlerin kimlikleri ara ara sayfa kenarında açığa çıkartılmıştır.

Çorlulu Ali Paşa 74: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha toplamda 463 varaktan oluşmaktadır. Zahriyesinde eserin Bâbertî'ye ait olduğunu ortaya koyan unvan ve vakıf kayıtları yer almaktadır. Bâbertî'nin *el-Keşşâf*'ın Bakara ve Ali İmran sureleri (zehreveyn) tefsirine dair şerhini içeren ilk 299 varaktan sonraki bölüme (299vr.-463vr.) Kemalpaşazâde'nin *el-Keşşâf* şerhi hâşiyesi eklenmiştir. Toplamda 23 satırlık 164

varaktan oluşan bu haşiyenin zahriyesinde unvan kaydı, hatimesinde ise bir řiir¹³⁷ yer almaktadır.

Hacı Mahmud Efendi 200: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha 19 satırlık 136 varaktan oluşmaktadır. Zahriyesinde bu kitabın yalnızca Sultanların hazine dairelerinde bulunduğu ve Fuat bey’in bunu o satırların sahibi Muhammed Bahâuddin el-İstanbulî’ye hediye ettiğine dair temellük kaydı bulunmaktadır. Eserin ünvanı ise haşiyenin başladığı ilk varağın arka yüzünde (zahr) besmeleden hemen önce yazılmıştır.

Laleli 335: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha 21 satırlık 129 varaktan oluşmaktadır. Temellük ve unvan kayıtlarının yer aldığı zahriyede eserin Molla Hüsrev dışında bir kimseye ait *el-Keşşâf* haşiyesi olduğu ve muhtemelen Kemalpaşazâde’ye ait olduğu ifade edilmiştir.

Laleli 3712: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan ve adeta *el-Keşşâf* haşiyeleri seçkisi hüviyetinde olan ve 137 varaktan oluşan nüsha, toplamda 6 farklı haşiyeyi içermektedir. Bunlar arasında Kemalpaşazâde’nin haşiyesi başlangıç tarafından itibaren 23 satırlık 10 varaktan (47.vr-57vr.) oluşmaktadır. Nüshanın zahriyesinde 6 farklı haşiyenin unvan kayıtları ve temellük kaydının yanı sıra diğer bazı bilgiler yer almaktadır.

Fatih 578: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan ve 178 varaktan oluşan nüshanın 19 satırlık son 8 varağı Kemalpaşazâde’nin haşiyesinin ilk kısımlarını içermektedir. İstinsah kaydında şöyle yazmaktadır: “Buraya kadarki olanları müellif nüshasından yazılmış bir nüshada buldum. Fakat bazı müstensihlerden onun devamı olduğu işittim. [O bakımdan] sözü burada kesmek uygun düşmektedir.”

Yeni Cami 148: Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha 18 satırlık 147 varaktan oluşmaktadır. Zahriyede unvan ve temellük kayıtlarının yanı sıra haşiyenin telif tarihi olarak h.1137 kaydı bulunmaktadır.

¹³⁷ “Temme’l-kitâbu bi-kâmiletin ni‘me’s-sürûru li-sâhibi & Ve ‘afe’l-ilâhu bi-hubûrihi ve fadlihî ‘an kâtibihî”

Murad Molla 268: Murat Molla Kütüphanesinde bulunan nüsha 214 varaktan oluşmaktadır. 19 satırlık son 88 varak (126vr.-214vr.) Kemalpaşazâde'nin haşiyesini içermektedir. Zahriyesinde unvan kaydının yanı sıra hamdele ile başlayan bir temellük kaydı bulunmaktadır. Hatimesinde ise “Haşiye tamam oldu. Molla bu makama vasıl olunca Melik-i allâm'ın rahmetine intikal etti. Allah Teâlâ onu dârüsselâm'a dahil eylesin.” anlamında müstensih tarafından yazılmış secîli bir ifade mevcuttur.

b. Kaynakları

Tespitimize göre Kemalpaşazâde'nin, haşiyesinde daha çok dil bilim olmak üzere tefsir, kelim ve fıkıh usulü gibi ilim dallarına ait eserlere başvurmuştur. İstifade ettiği kaynaklarda bazen yalnızca müellifin ismini bazen de yalnızca eserin ismini kısaca zikrederken bazen de Kazvîni için “Sâhibu'l-Keşf”, Fîruzâbâdî için “Sâhibu'l-Kâmûs” ve Kâfiyeci için “Sâhibü't-Teysîr” örneklerinde olduğu gibi bütünleşik bir ifadeyi tercih etmiştir. Onun, *el-Keşşâf* şerhi ve hâşiyelerinde ise haşiye boyunca kendini gösteren iki farklı tutumu söz konusudur. Söz gelimi “Fâzıl Teftâzânî”, “Fâzıl Kutbuddîn Râzî” örneklerinde olduğu üzere Teftâzânî, Kutbuddîn Râzî gibi şârihlere doğrudan isimleriyle atıfta bulunmuşken, Hatîbzâde, Hîtâî ve Çarperdî gibi muhaşşilere hemen hemen hiçbir yerde isimleriyle atıfta bulunmamıştır. Bunun yerine onlara meçhul sigada gelen belli başlı bazı fiillerle işaret edilmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî için “Fâzıl Muhaşşî” diye söz etmesi ise *el-Keşşâf* şerhini tahşiye etmekten kaynaklanan yakınlıktan olsa gerektir. Kemalpaşazâde'nin istifade ettiği eserleri kronolojik olarak sıralayacak olursak:

1. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]), *Mecâzü'l-Kur'ân*
2. İbnü's-Sikkât (ö. 244/858), *İslâhu'l-mantık*
3. Câhız (ö.255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*
4. Zeccâc (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*
5. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehli's-sünne)*
6. Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*
7. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-luga*
8. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (400/1009'dan önce), *es-Sihâh fi'l-luga*

9. Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*
10. Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030), *Şerhu Dîvânî 'l-Hamâse*
11. Vâhidî (ö. 468/1076), *el-Basît fî tefsîri 'l-Kur'ân*
12. Vâhidî (ö. 468/1076), *el-Vasît fî tefsîri 'l-Kur'ânî 'l-mecîd*
13. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Delâilü 'l-icâz*
14. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Esrâru 'l-belâğa*
15. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fî usûli 'l-i'tikâd*
16. Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *Usûlü 'l-fikh*
17. Harîrî (ö. 516/1122), *Dürretü 'l-ğavvâs fî evhâmi 'l-havâss*
18. Meydânî (ö. 518/1124), *Mecma 'u 'l-emsâl*
19. Zemahşerî (ö. 538/1144), *Esâsü 'l-belâğa*
20. Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Fâ'ik fî garîbi 'l-hadîs*
21. Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*
22. Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181), *el-İnsâf fî mesâ'ili 'l-hilâf beyne 'n-naḥviyyîne 'l-Basriyyîn ve 'l-Kûfiyyîn*
23. Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181), *Nüzhetü 'l-elibbâ' fî tabakâti 'l-üdebâ*
24. Merginânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye*
25. Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garîbi 'l-hadîs ve 'l-eser*
26. Mutarrizî (ö. 610/1213), *el-Muğrib fî tertîbi 'l-Mu'rib*
27. Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu 'l-'ulûm*
28. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü 'l-büldân*
29. Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), *Ebkârü 'l-efkâr*
30. İbn Yaîş (ö. 643/1245), *Şerhu 'l-Mufasssal*
31. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), *el-İzâh fî şerhi 'l-Mufasssal*
32. Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*
33. İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), *Şerhu 't-Teshîl*
34. Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzîbü 'l-esmâ' ve 'l-lugât*
35. İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü 'l-a'yân*
36. Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envârü 't-tenzîl ve esrârü 't-te'vîl*
37. Radiyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra), *Şerhu 'l-Kâfiye*

38. Tîbî (ö. 743/1343), *Fütûhu 'l-gayb fi 'l-keşf 'an kınâ 'i 'r-rayb*
39. Sirâcüddîn el-Kazvînî (ö. 745/1345), *el-Keşf an müşkilâti 'l-Keşşâf*
40. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *el-Bahrü 'l-muhît*
41. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *et-Tezyîl ve 't-tekmîl fî şerhi 't-*

Teshîl

42. Çârperdî (ö.746/1346), *Hâşiye alâ tefsîri 'l-Keşşâf*
43. Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), *Şerhu 'l-Vikāye*
44. Fâdıl Yemenî (ö. 750/1349), *Tuhfetü 'l-Eşrâf*
45. Adudiddîn el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Mevâkîf fî ilmi 'l-keşşâf*
46. İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), *Muğni 'l-lebîb*
47. Kutbüddîn Râzî (ö.766/1365), *Hâşiye ale 'l-Keşşâf*
48. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Hâşiye ale 'l-Keşşâf*
49. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *el-Mutavvel fî 'l-me'ânî ve 'l-beyân*

(Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh)

50. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu Miftâhi 'l-'ulûm*
51. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *et-Telvîh ilâ keşfi hakā 'iki 't-Tenkîh*
52. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü 'l-muhît*
53. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413), *Şerhu 'l-Mevâkîf*
54. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413), *el-Misbâh fî şerhi 'l-Miftâh*
55. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413), *Hâşiye alâ Levâmi 'i 'l-esrâr şerhi*

Metâli 'i 'l-envâr

56. Molla Fenârî (ö.834/1431), *Fusûlü 'l-bedâyi'*
57. Ali Kuşçu (ö. 879/1474), *Hâşiyetu Alî Kuşcî alâ Şerhi 'l-Keşşâf li 't-*

Teftâzânî

58. Kafiyeçi (ö. 879/1474), *et-Teysîr fî kavâ 'idi 'ilmi 't-tefsîr*
59. Mevlânâzâde Nizâmüddîn el-Hitâî (ö.901/1495), *Hâşiye 'alâ hâşiyeti 'l-*

Keşşâf li 't-Teftâzânî

60. Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), *Hâşiyetü 'l-Keşşâf*

c. Telif Sebebi

Eseri telif sebebine dair Kemalpaşazâde'nin bir açıklaması olmasa da şerh-hâşiye yazımının genel bir karakteristiği olarak daha önceki yazılan şerh-hâşiyelerde şârih ve

muhaşşîlerin ulaştığı noktayı daha üst bir noktaya taşıma isteği onun en önemli telif gerekçesi olarak görülebilir. Kemalpaşazâde'nin haşiyesinde onun kendisinden önce *el-Keşşâf* şerhine hâşiye yazanlardan farklı düşündüğü hemen her bahiste kendini göstermektedir. O, kelâmî yönü ağır basan *el-Keşşâf* mukaddimesi üzerine yazılmış şerh-haşiyelerdeki kelâmî tartışmalara bağımsız kalmamıştır. Nitekim ilgili şerh ve haşiyelerde gündeme getirilmiş olan Halku'l-Kur'an, Kıdemu'l-Kur'an, İ'cazü'l-Kur'an, Zâtî-Arazî hareket gibi kelimeler ilmi mesâil olarak tebarüz eden alanlara dair müstakil risalelerinin bulunması onun burada söyleyeceklerinin olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca şârih Cürcânî başta olmak üzere hocası Hatîbzâde, Hitâî, Ali Kuşçu ve Molla Haydar gibi pek çok muhaşşîyi sıkı eleştiriye tabi tutmuş olması onun eserinin en önemli telif gerekçelerinden birisi olarak tezahür etmektedir.

2. Eser Hakkında Genel Bilgiler: Üslup, Yöntem ve Muhteva

Edirnevî, tahkik ve tetkiki fazlaca olan ve en değerli kitaplar arasında zikredilen bu haşiyenin tüm *el-Keşşâf* haşiyelerinin özünü bir araya getirdiğini belirtmektedir.¹³⁸ Kâtib Çelebi ise Arabzâde'nin *eş-Şekâik* haşiyesinde anlattığına göre bu haşiyenin müellifin en önemli kitaplarından biri olduğunu ve haşiyenin çoğunun Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin "Hâşiye 'ale'l-Keşşâf"ı üzerine yazıldığını aktarmaktadır.¹³⁹

Kemalpaşazâde'nin *el-Keşşâf* şerhi haşiyesi, Cürcânî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinden Bakara Suresi 26. ayeti tefsirine kadar düştüğü şerhin tamamını kapsamamakta, tespitimize göre Fatiha suresinin 1. ayeti kabul edilen Besmelenin şerhinin bir bölümüne kadar olan haşiyeyi kapsamaktadır. Arabzâde'nin haşiyenin çoğunun Cürcânî'nin haşiyesi üzerine olduğunu söylemesi, geriye kalan bir kısmın da başka bir haşiye üzerine olduğu izlenimi yaratsa da kanaatimizce bu, diğer bazı haşiyelerde de olduğu üzere Kemalpaşazâde'nin haşiyesinde ara ara Teftâzânî'ye olan atıflardan kaynaklanmaktadır. Fakat bilindiği üzere Cürcânî, haşiyesini Teftâzânî karşılığında kaleme aldığı için onun sözlerini Teftâzânî'den bağımsız değerlendirmek mümkün olmamakta, bu sebeple de haşiyelerde yeri geldikçe atfa konu olmaktadır.

¹³⁸ Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakatü'l-müfessirin.*, thk. Mustafa Özel ve Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 202.

¹³⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1481.

Kanaatimizce haşiyenin tamamı Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin haşiyesi üzerine olup, söz konusu husus şerh-haşıyelerin kümülatif karakterinin tabii bir sonucudur.

Kemalpaşazâde daha önceki haşıyelerin özünü toplamakla birlikte oluşan bu birikimi tamamen eleştirel bir üslup ve bakış açısıyla ele almaktadır. O *el-Keşşâf* şârihlerinin yahut müstakil eser müelliflerinin isimlerini bir şekilde açığa çıkarırken, muhaşşîlerin isimlerini açığa çıkarmamakta bunun yerine onlara bazen *kâle*, *ecâbe*, *i'tarada*, *tevehheme*, *zanne* ve *ğafele* gibi malum; çoğunlukla ise *kîle*, *yukâlû*, *ücîbe*, *u'turida* ve *rudde* gibi meçhul sigada gelen fiillerle işaret etmektedir.

Hamdele ile başlayan ve *el-Keşşâf* mukaddimesinin girişinde hamd, inzal ve tenzil kavramları ekseninde yoğunlaşmakta olan haşiyede, başlangıçta Kur'an'ın icazı, Kur'an'ın hüdüsu ve Şeriatın isbatı gibi kelam ilmi mesailine temas edilmekteyken haşiyenin geri kalanında ise Zemahşerî'nin kullanım tercihleri ve irap vecihleri gibi daha çok dilbilimsel izahlara temas edilmiştir.

II. TAŞKÖPRİZÂDENİN HAYATI, ESERLERİ VE “HAŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-KEŞŞÂF LİL CÜRCÂNÎ” ADLI ESERİ

A. Hayatı ve İlmî Yönü¹⁴⁰

Asıl adı Ahmed b. Mustafa b. Halil olan Taşköprizâde, 14 Rabiülevvel 901/2 Aralık 1495 gecesi Bursa'da dünyaya gelmiştir. Babası Muslihuddin Mustafa Efendi bir sefer esnasında gördüğü rüyada güzel yüzlü bir şeyh efendinin ona oğlunu müjdelemiş ve ona “Ahmed” isminin verilmesini söylemiştir. O bu vesileyle Ahmed ismini almıştır. İnsanlar arasında daha çok “Taşköprizâde” lakabıyla bilinse de temyiz yaşlarında

¹⁴⁰ Taşköprizâde'nin hayatı ve ilmi yönüne dair bilgileri bizzat Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik'in* sonuna eklediği otobiyografisinden elde ettik. Onun hayatı ve ilmi yönü hakkında bilgi veren diğer bazı önemli kaynaklar şunlardır: Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-manzum fi zikri efâzûlî'r-Rum Zeylû's-Şekaiki'n-Nu'maniyye fi ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*, thk. Ahmed Abdülvehhab eş-Şarkavi (Dübay [Dubai]: Merkezu Cum'a el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2015), 30-40; Mecdî, *Hadâikü's-Şekâik*, 524-526; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3:812; Şemsettin Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 4: 2985-86; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1972, 1: 454-455; Ali Uğur, *Tasköprî-zâde Ahmed İsmâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmî Görüşleri* (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1980); Ali Uğur, “Taşköprî-zâde Ahmed Efendi”, *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): 419-437; İhsan Fazlıoğlu, “Ahmed Efendi”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 122-124; Mehdin Çiftçi, *Osmanlı'nın Bilgeleri 1- Taşköprizade Ahmed Efendi* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016); İhsan Fazlıoğlu, “Taşköprülüzâde”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017), 2: 581-583.

Ankara'ya taşındıklarında Kur'an okumaya başladığı vakit babası ona "İsamüddin" lakabını ve "Ebu'l-hayr" künyesini vermiştir.¹⁴¹

Babası, amcası ve dayısı başta olmak üzere onun ilmî bir muhitte yetiştiği anlaşılmaktadır. Ankara'da Kur'an'ı hatmeden Taşköprîzâde Bursa'ya geri döndüklerinde bizzat babasından Arap diline dair bazı temel bilgileri öğrenmiştir. Babası İstanbul'a giderken emanet ettiği Molla Alaeddin Yetim'den Sarf'a dair *Maksud, İzzî* ve *Merâhu'l-ervâh* isimli muhtasar eserleri, nahve dair ise Abdulkahir Cürcânî'nin *el-Avâmilü'l-mie*, Mutarrizî'nin *el-Misbâh fi'n-nahv* ve İbnü'l-Hâcip'in *el-Kâfiye* isimli eserlerini okumuş, bunların tümünü ezberlemiştir. Ondan Radiyyüddin el-Esterâbâdî'nin *el-Vâfiye fi şerhi'l-Kâfiye* adlı eserini başından 'Merfûat' bahsine kadar okumuştur.¹⁴²

Bursa Molla Hüsrev Medresesine tayin edilen amcası Kıvâmuddin Kâsım'dan *el-Vâfiye fi şerhi'l-Kâfiye* adlı eseri 'Merfûat' bahsinden 'Mecrûat' bahsine kadar okuyan Taşköprîzâde ağabeyinin hastalığı nedeniyle bir süre ara vermiştir. Bu arada amcasından Sarf'a dair *Kitâbü'l-hârûniyye* adlı eseri okumuş, Nahiv'e dair ise İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* adlı eserini hem okumuş hem de ezberlemiştir. Ağabeyinin vefatından sonra ise yine amcasından Tâceddin el-İsferâyînî'nin *ed-Dav' şerhu'l-Misbâh* adlı eserinin tamamını, Mantık ilmine dair muhtasar *İsâgocî*'yi Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî şerhiyle birlikte tamamını, Kutbuddîn Râzî'nin *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* adlı *Şemsiyye* şerhinin ise bir kısmını okumuştur.¹⁴³

Babası Muslihuddin Mustafa Efendi İstanbul'dan Bursa'ya döndükten sonra Amasya Hüseyiniye medresesine müderris olarak tayin edilmiştir. Taşköprîzâde Amasya'da bulundukları süre zarfında babasından Kutbuddîn Râzî'nin *Şemsiyye* şerhini Seyyid Şerîf el-Cürcânî haşiyesiyle birlikte baştan sona okumuştur. Yine ondan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini Hayâlî haşiyesiyle birlikte, Mevlânâzâde'nin *Hidâyetü'l-hikme* şerhini Hocaîzâde haşiyesiyle birlikte, Mevlana Mesud Rûmî'nin *Âdâbu'l-bahs* şerhini, İsfahânî'nin *Tavâli'u'l-envâr* şerhini Seyyid Şerîf el-Cürcânî haşiyesiyle birlikte,

¹⁴¹ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 553; Edirnevi, *Tabakatü'l-müfessirin.*, 211.

¹⁴² Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 553-554.

¹⁴³ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 554.

Teftâzânî'nin Telhîs şerhi olan *Mutevvel*'i Seyyid Şerîf el-Cürcânî haşiyesiyle birlikte tamamını ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Metâli* üzerine yazdığı haşiyenin bazı bahislerini okumuştur.¹⁴⁴

Muslihuddin Mustafa Efendi oğlu Taşköprîzâde'ye "Ben üzerime düşen babalık görevini yerine getirdim. Bundan sonra görev iş sana düşüyor." dedikten sonra ona hiçbir şey okutmamıştır. Nitekim bundan sonra o dayısından Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd* adlı eserini başından Vücûb ve İmkân bahislerine kadar okumuştur. Fenârîzâde Muhyiddin'den Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* adlı eserini Müsned'in halleri bahsinden Fasl ve Vasl bahislerinin sonuna kadar okuyan Taşköprîzâde daha sonra Muhyiddin Seyyidî Kocavî'den Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* mının İlahiyyât bahislerinin başından Nübüvvât bahislerine kadar ve *el-Keşşâf* tan Nisâ suresini okumuştur. Mîrim Çelebî'den ise Ali Kuşçu'nun *Kitâbu'l-fethiyye* adındaki heyet ilmüne dair eserini okumuştur. Mîrim Çelebî, Taşköprîzâde bu eseri kendisine okudukça bu esere şerh yazmış, sonra yazdığı bu şerhi Sultan Selim'e ithaf edince buna karşılık Sultan tarafından Anadolu Kazaskerliği makamına getirilmiştir. Daha sonra Mağuşî doğumlu olan Şeyh Mehmed Tunusî'den *Sahîh-i Buhârî*'nin ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserlerinin bir kısmını okumuştur. Yine ondan ilm-i cedel ve ilm-i hilaf'a dair bazı eserler okumuş, aklî ilimlere ve Arapça ilimlerine dair onunla mübahese yapmıştır.¹⁴⁵

Taşköprîzâde, üç ayrı hocasından Tefsir ve Hadis ilimleri başta olmak bazı ilimlere dair icazet almıştır. O evvela ilk hocası konumunda olan babası Muslihuddin Mustafa Efendi'den Tefsir ve Hadis ilimlerine dair icazet almıştır. Bu icazetin rivayet silsilesi iki tarikledir. Birincisi, babası, dedesi, Molla Yegan, Molla Fenârî, Cemâleddin Aksarâyî ve Ekmelüddin Bayburdî (Bâbertî) tarikiyledir. İkincisi ise Hocaîzâde, Molla Fahreddin Acemî, Molla Haydar, Sa'deddin Teftâzânî tarikiyledir. İkinci olarak hocası Molla Seyyidî Muhyiddin'den Tefsir ve Hadis ilimlerine dair icazet almıştır. Bu icazetin rivayet silsilesi Hasan Çelebî Fenârî, İbn Hacer'in öğrencileri ve İbn Hacer'dir. Son

¹⁴⁴ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 554.

¹⁴⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 555.

olarak Şeyh Mehmed Tunusî'den Tefsir, Hadis ve tüm ilimlere dair ondan rivayette bulunabileceğine dair yazılı ve sözlü icazet almıştır. Bu icazetin rivayet silsilesi Şeyh Mehmed Tunusî, Veliyyullah Şihabuddin Ahmed Bekkî ve İbn Hacer el-Askalânî tarikiyledir.¹⁴⁶

Taşköprüzâde sırasıyla Dimetoka, İstanbul Molla İbn Hacı Hasan, Üsküp İshak Paşa, İstanbul Kalenderhane, Vezir Mustafa Paşa, Edirne bitişik medrese, İstanbul Sahn-ı semân ve Edirne Sultan Bâyezid Han Medreselerinde müderrislik yapmıştır.

O, ilk defa Recep 931/Mayıs 1525'te yaklaşık otuz yaşında iken tayin edildiği Dimetoka medresesinde *Mutavvel*'i 'Beyan' bahsinin başından 'İstiare' bahsine kadar, *Havâşî Şerhi't-Tecrîd*'i başından Umûr-ı âmme bahsinin sonuna kadar ve son olarak S.Ş. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Ferâiz*'ini okutmuştur.¹⁴⁷

Sonra Recep 933/Nisan 1527'da tayin olduğu İstanbul'da bulunan Molla İbn Hacı Hasan Medresesinde Sadru's-şerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* kitabını başından 'Kitâbu'l-bey' e kadar, S.Ş. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* adlı eserini başından 'İ'caz ve İtnab' bahislerine kadar, *Havâşî Şerhi't-Tecrîd*'i 'Umûr-ı âmme' bahsinden 'Vücûb ve İmkân' bahsine kadar okutmuştur. Ayrıca Begavî'nin *Mesâbîhu's-Sünne* adlı hadis kitabını baştan sona iki defa okutmuştur.¹⁴⁸

Zilhicce 936/Temmuz 1530 başlarında Üsküp'te bulunan İshak Paşa Medresesine tayin edilmiştir. Orada *Mesâbîhu's-Sünne*'nin yanı sıra es-Sâgânî'nin (ö.652/1252) *Meşâriku'l-envâr* adlı eserini ve Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavzîh* adlı eserini baştan sona okutmuştur. Yine Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserini 'Kitâbü'l-bey' den eserin sonuna kadar okutmuştur. S.Ş. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Ferâiz* adlı kitabının yanı sıra *Şerhu'l-Miftâh* adlı eserini de 'Beyân sanatı'ndan eserin sonuna kadar okutmuştur.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 556.

¹⁴⁷ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 556.

¹⁴⁸ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 556.

¹⁴⁹ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 557.

Şevval 942/Nisan 1536'da İstanbul Kalenderhane Medresesine tayin edilmiştir. Orada *Mesâbîhu's-Sünne*'yi Kitâbu'l-bey'e kadar, *Şerhu'l-Mevakîf*'i ise 'Vücûb ve İmkân' bahsinden 'A'râz' bahsine kadar okutmuştur. Ayrıca *Şerhu'l-Vikâye* ve *Şerhu'l-Miftâh*'tan bazı bölümleri okutmuştur.¹⁵⁰

Rabiülahir 944/Eylül 1537'de ise İstanbul'da bulunan Vezir Mustafa Paşa Medresesi'ne tayin edilmiştir. Orada *Mesâbîhu's-Sünne*'yi 'Kitâbu'l-bey''den eserin sonuna kadar okutmuştur. Ayrıca *el-Hidâye* kitabını başından 'Zekât' bahsine kadar, *Şerhu'l-Mevakîf*'tan ise 'İlahiyyât' bölümünün başından bazı bahisleri okutmuştur.¹⁵¹

Zilkade 945/Mart 1539'de Edirne'de bulunan bitişik iki medreseden birisine tayin edilmiştir. Orada *Sahîh-i Buhârî*'nin rivayetine başlayıp 9 ciltten birini nakletmiştir. Ayrıca *el-Hidâye* kitabını 'Zekât' bahsinden 'Hac' bahsinin sonuna yani 'Nikah' bahsine kadar okutmuştur. Yine Tefâtânî'nin *et-Telvîh* adlı eserini başından birinci taksime kadar okutmuştur.¹⁵²

23 Rabiülahir 946/7 Eylül 1539'da İstanbul Sahn-ı semân medreselerinden birine tayin edilmiştir. Orada *Sahîh-i Buhârî*'yi iki kere baştan sona rivayet etmiştir. Sonra Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirinden 'Bakara Sûresi'nin tefsirini okutmuştur. Daha sonra *el-Hidâye* kitabını 'Nikah' bahsinden 'Kitâbü'l-Büyû'' bahsine kadar, *et-Telvîh* kitabını ise birinci taksimden 'Ahkam' bahsine kadar okutmuştur.¹⁵³

11 Şevval 951/26 Aralık 1544'te Edirne Sultan Bâyezid Han medresesine tayin olmuştur. Orada *Sahîh-i Buhârî*'nin üçte biri kadarını rivayet etmiştir. *el-Hidâye* kitabını 'Büyû'' (alışveriş) bahsinden 'Şüf'a' (ön alım hakkı) bahsine kadar okutmuştur. *et-Telvîh* kitabını ise Ahkam bahsinden kitabın sonuna kadar okutmuştur. S.Ş. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Ferâiz* kitabını tashih bahislerine kadar okutmuştur.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 557.

¹⁵¹ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 557.

¹⁵² Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 558.

¹⁵³ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 558.

¹⁵⁴ Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 558.

18 Recep 954/3 Eylül 1547 yılında yeniden Sahn-ı semân medreselerinden birine tayin edilmiştir. Orada *Sahîh-i Buhârî*'yi baştan sona rivayet etmiştir. *el-Hidâye* kitabını Büyû' (alışveriş) bahsinden kitabın sonuna kadar okutmuştur. *et-Telvîh* kitabını başından dördüncü taksime kadar okutmuştur. Ayrıca S.Ş. Cürcânî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ını Fatiha Sûresi'ne kadar okutmuştur.¹⁵⁵

Taşköprüzâde çeşitli medreselerdeki müderrislik görevlerinin yanı sıra Kadılık görevlerinde de bulunmuştur. Nitekim 26 Ramazan 952/1 Aralık 1545 yılında yaklaşık iki yıl süreyle Bursa kadısı, 18 Şevval 958/18 Ekim 1551 yılında ise İstanbul kadısı olmuştur.¹⁵⁶ Kadılık görevi kendi deyimiyle ilmî faaliyetlerine engel olmuştur. Fakat o bundan şikâyet etmemiş, bunu takdiri ilahi olarak görmüştür.

Ayrıca 17 Rabiülevvel 961/20 Şubat 1554 yılında gözlerinden rahatsızlanmış, aylarca süren bu rahatsızlığından gözleri büyük zarar görmüştür.¹⁵⁷ Bu sebeple olacak ki *eş-Şekâik*'in yazıya geçirilmesinde bazı arkadaşlarından yardım almıştır. 30 Recep 968/16 Nisan 1561'de ise vefat etmiştir.¹⁵⁸

B. Eserleri¹⁵⁹

Aklî ve naklî ilimlerin her ikisinde de mütebahhir olan Taşköprüzâde çok yönlü Osmanlı allâmelerinin önde gelenlerinden sayılmaktadır. O, Dâvûd-i Kayserî ile başlayıp Molla Fenârî ile yerleşen irfânî-kelâmî çizgi ile Ali Kuşçu ve müteakip alimler tarafından geliştirilen riyâzî-kelâmî çizgiyi şahsında birleştirmektedir.¹⁶⁰ Kendi deyimiyle Tefsir, Usulü'd-din, Usûlü'l-fıkıh ve Arap diline dair bazı eserler ortaya koymuş böylelikle bazı muğlak meseleleri açıklığa kavuşturmak istemiştir. O bu alanlardan her birine dair

¹⁵⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 558-559.

¹⁵⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 558-559.

¹⁵⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 559.

¹⁵⁸ Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3:812; Edirnevi, *Tabakatü'l-müfessirin.*, 211.

¹⁵⁹ Taşköprüzâde'nin eserlerine dair şu kaynaklardan istifade ettik: Katib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1972; Uğur, *Tasköprü-zâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri*; Ahmet Süruri, *Taşköprüzâde'nin el-Mealim'i ve kelami görüşleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

¹⁶⁰ Fazlıoğlu, "Taşköprülüzâde", 2: 582.

toplamda otuz k s r risale yazmış olsa da bunları temize geçme fırsatı bulamamıştır.¹⁶¹ İşlami ilimler yanı sıra mantık, ilimler tarihi ve biyografi gibi alanlara dair de bazı önemli eserler ortaya koyan Taşk pr z de eserlerini Arapça kaleme almıştır.

1. Kur'an İlimleri ve Tefsir

1. *Haşîye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin mukaddime, Fatiha suresi ve Bakara Suresinin 26. ayetine kadarki olan bölümü üzere yazılmış şerhin bir bölümünün haşîyesidir. (Taşköprizade Ahmed Efendi, *Haşîye ala şerhi'l-keşşaf li'l-Cürcani = Cürcani'nin keşşaf şerhi'ne haşîye*, thk. ve trc. M. Taha Boyalık, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016, 634 s.)
2. *Sûretu'l-Halâs fî tefsiri sûreti'l-İhlas*. (Taşköprizade Ahmed Efendi, *Sûretu'l-Halâs fî tefsiri sûreti'l-İhlas*, thk. ve trc. Ahmet Süruri-Ahmet Faruk Güney, Ankara: D.İ.B, 2014, 102 s.)
3. *Risâle fî tefsiri âyeti'l-vudû'*. (Taşköprîzâde Ahmed Efendinin Tefsir Risaleleri, Ahmet Sürün, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2002), s. 24-37)
4. *Risâle fî tefsiri kavlihî Teâlâ*: "Hüvellezî halaka leküm mâ fi'l-ardi cemîan". (Taşköprîzâde Ahmed Efendinin Tefsir Risaleleri, Ahmet Sürün, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2002), s.38-51)
5. *Risâle fî ma 'nâ utlâkî'l-kitâbi ve 'l-kur'an*. (Taşköprîzâde Ahmed Efendinin Tefsir Risaleleri, Ahmet Sürün, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2002), s. 52-56)
6. *Şerhu'l-Mukaddimetî'l-Cezeriyye fî't-Tecvid*. (Süleymaniye Ktp., Serez, nr.4030, 40 vr.)

2. Hadis

1. *Risâle müteallika bi-Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhi'l-Kirmânî*. (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2098, 124-125 vr.)

¹⁶¹ Bk. Taşköprülü-zade, *eş-Şekâiku 'n-nu 'mâniyye*, 559.

2. *Letâifu'n-Nebî*. (“Tasköpri-zâde Ahmed Efendi'nin Letâifu'n-Nebi İsimli Kırk Hadisi”, Sadık Cihan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1980, s.41-76)

3. *İktibâsât fî ilmi usûli'l-hadîs*. (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 44, 5-10 vr.)

3. Fıkıh ve Fıkıh Usulü

1. *Münyetü's-Şübbân fî Muâşereti'n-Nisvân*. (Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1402, 152 vr.)

2. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Ferâiz*. (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr.435, 69 vr.)

3. *Telhîsü'l-Ferâizi's-Sirâciyye*. (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3209, 11b-113b vr.)

4. *Risâle fî'l-Ferâiz*. (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1608, 5 vr.)

5. *Şerhu Mukaddimeti's-Salât li'l-Fenârî*. (Köprülü Ktp. Mehmed Asım Bey, nr. 702, 114-136 vr.)

6. *Ta'lika alâ Dibâceti'l-Hidâye ve'n-Nihâye ve'l-ğâyeti ve'l-În*. (Nuruosmaniye Ktp. nr. 4902, 9-18 vr.)

4. Dil Bilimleri (Sarf, Nahiv ve Belagat)

1. *Şerhu Fevaidi'l-Gıyasiyye min İlme'yi'l-Meani ve'l-Beyân*. (Taşköprüzâde, *Şerhu Fevaidi'l-Gıyasiyye min İlme'yi'l-Meani ve'l-Beyân* (Dersâadet: Dârü't-tibâati'l-âmile, 1312), 308 s.)

2. *Şerhu'l-Avâmili'l-Mie*. (*Taşköprüzâde'nin Avâmil Şerhi'nin Edisyon Kritiği*, Muhsin Özalpdemir, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2005), 121 s.)

3. *Risâletü Lezzeti's-Sem' fî istiğrâki'l-Müfred ve'l-Cem'*. (“Taşköprüzâde'nin Risâletü Lezzeti's-Sem' fî istiğrâki'l-Müfred ve'l-Cem' adlı risalesi”, İsmail Demir, *EKEV Akademi Dergisi*, 12/35 (2008), s. 295-310)

4. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh li-Seyyid eş-Şerîf*. (Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 487, 1-72 vr.)

5. *Risâletü'l-istiksâ li-Mebâhisi'l-istisnâ*. (Beyazıt Devlet Ktp., Velîyüddin Efendi, nr. 441, 179b-194a vr.)

6. *Mefâtihi İlmi'l-İ'rab*. (Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 2616, 1+1-12 vr.)
7. *el-İnâye fî tahkîki'l-İstiâre bi'l-Kinâye*. (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3880, 15-17 vr.)
8. *Mesâlikü'l-Halâs min mahâliki'l-Havâs*. (Süleymaniye Ktp. H.Hüsnü Paşa, nr. 1453, 1-14 vr.)

5. Kelâm ve Felsefe

1. *el-Meâlim fî ilmi'l-kelâm*. (Taşköprüzâde'nin *el-Meâlim'i ve kelâmî görüşleri*, Ahmet Süruri, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2011), 457 s.)
2. *Hâşiye alâ hâşiyeti's-Seyyid alâ şerhi't-Tecrîd*. (Süleymaniye Ktp., Darülmecnevi, nr. 786, 231 vr.)
3. *Ecellü'l-Mevâhib fî ma'rifeti vücûbi'l-vâcib*. (Yusuf ağa Ktp., nr. 346, 15 vr.)
4. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*. (Yusuf Ağa Ktp., nr. 346, 968, 41 vr.)
5. *Risale fî tahkîki'l-vücûdi'z-zihni*. (Ragıp Paşa Ktp., nr. 1459, müst. Abdulgaffar el-Bey pazârî, 965, 176-185 vr.)
6. *Ta'likât alâ Şerhi Usûli'l-Beydâvî*. (Beyazıt Devlet Ktp., Velîyüddin Efendi, nr. 936, 58 vr.)
7. *Ravdu'd-dekâik fî hadarâti'l-hakâik*. (a.g.e., s. 21-90)
8. *Tebyînü'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik*. (a.g.e., s. 91-116)
9. *Kavâ'idü'l-hamliyyât fî tahkîki mebâhisi'l-küllîyyât*. (a.g.e., s. 117-172)
10. *İsbâtü cevâzi'l-halâ bi-delîli's-safhati'l-melsâ'*. (a.g.e., s. 173-195)

6. Ahlak ve Siyaset

1. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. (Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, metin: Elzem İçöz-Müstakim Arıcı, trc. Müstakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, 302 s.)
2. *Risâle fî beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanati'l-ma'neviyye*. (Taşköprüzâde, *Ahlak ve Siyaset Risâleleri*, thk. ve trc. Müstakim Arıcı, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016) s.28-98)
3. *Risâle fî fazileti mekârîmi'l-ahlâk*. (a.g.e., s. 99-124)

4. *Risâle fi'l-ahlak*. (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2767, müst. Mustafa b. Mehmed, 43-45 vr.)

7. İlmü'l-münâzara ve Mantık

1. *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*. (Taşköprüzâde, *Mantık Risaleleri*, thk. ve trc. Berra Kepekçi, Mehmet Özturan, Harun Kuşlu, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 23-36)

2. *Şerhu âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*. (a.g.e., s. 37-66)

3. *Taksîmu'l-ilmi ile't-tasavvuri ve't-tasdîk*. (a.g.e., s. 67-110)

4. *Fethu emri'l-muğlak fî mes'eleti mechûli'l-mutlak*. (a.g.e., s. 111-150)

5. *Risâletü't-ta'rîf ve'l-i'lâm fî halli müşkilâti'l-haddi't-tâmm*. (a.g.e., 151-171)

6. *Livâ'u'l-merfû' fî halli mebâhisi'l-mevzû'*. (Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 1442, 51 vr.)

8. İlimler Tarihi

1. *Müftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*. (Mevsûatu mustalahâti Miftâhi's-sa'âde ve misbâhi's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998, 1093 s.)

2. *er-Risâletü'l-câmi'a li-vasfi'l-ulûmi'n-nâfia*. (Taşköprüzâde, *er-Risâletü'l-câmi'a li-vasfi'l-ulûmi'n-nâfia*, thk. ve trc. Murat Kaş, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016, 106 s.)

3. *es-Se'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*. (Taşköprüzâde, *es-Se'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, thk. ve trc. Sami Turan Erel, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016, 247 s.)

9. Biyografi

1. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. (Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, 734 s.)

2. *Nevâdiru'l-ahbâr fî menâkibi'l-ahyâr*. (Beyazıt Devlet Ktp., Velîyüddin Efendi, nr. 2458, Üsküp, 938, 390 vr.)

10. Diğer alanlar

1. *Risâletü's-şîfâ li-edvâi'l-vebâ*. (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1626, 972, 1-93 vr.)
2. *Ta'lîka fî tevcîhi ma'nâ "ekseru min en yuhsâ,"*. (Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1581, 72-73 vr.)
3. *Risâletü'l-Hisâb*. (Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 2785, 91-96 vr.)
4. *Risâle fî tezyîfi te'bîdi dîni Mûsâ (a.s)*. (Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 2098, müst. Yusuf b. Ali, 79-88 vr.)

C. "Haşîye Alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî" adlı Hâşiyesi

1. Eserin Kaynakları ve Telif Sebebi

a. Kaynakları¹⁶²

Tespitimize göre Taşkoprîzâde haşiyesinde kaynak olarak daha çok dil bilim olmak üzere tefsir, kelam ve fıkıh usulü gibi çeşitli ilim dallarına ait eserlere başvurmuştur. Referans aldığı kaynaklar bakımından Kemalpaşazâde ile yakın benzerlik içerisinde olan Taşkoprîzâde, istifade ettiği kaynaklar için bazen yalnızca müellifin ismini bazen de yalnızca eserin ismini kısaca zikrederken bazen de Kazvînî için "Sâhibu'l-Keşf", Fîruzâbâdî için "Sâhibu'l-Kâmûs" örneklerinde olduğu gibi bütünleşik bir ifadeyi tercih etmiştir. O, kimi zaman Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî için "Fâzıl" ve "Şârih" nitelemeleriyle birlikte ismen atıfta bulunmuşken Hatîbzâde, Hîtâî ve Çarperdî gibi muhaşşîlere hemen hemen hiçbir yerde isimleriyle atıfta bulunmamıştır. Bunun yerine onlara meçhul sigada gelen belli başlı bazı fiillerle işaret edilmiştir. Taşkoprîzâde'nin istifade ettiği eserleri kronolojik olarak sıralayacak olursak:

1. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]), *Mecâzü'l-Kur'ân*
2. İbnü's-Sikkât (ö. 244/858), *Islâhu'l-mantık*
3. Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*
4. Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*

¹⁶² M. Taha Boyalık tarafından tespit edildiği kadarıyla Taşkoprîzâde'nin kaynaklarına yapılan atıf sayıları için bk. Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 17-20.

5. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (400/1009'dan önce), *es-Sihâh fî'l-luga*
6. Vâhidî (ö. 468/1076), *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*
7. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Delâilü'l-icâz*
8. Harîrî (ö. 516/1122), *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâss*
9. Meydânî (ö. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl*
10. Zemahşerî (ö. 538/1144), *Esâsü'l-belâga*
11. Zemahşerî (ö. 538/1144), *Mukaddimetü'l-edeb*
12. Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*
13. Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs*
14. Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*
15. İbn Kurkûl (ö. 569/1174), *Metâli'u'l-esrâr şerhu Meşâriki'l-envâr*
16. Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*
17. Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*
18. Mutarrizî (ö. 610/1213), *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*
19. Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-'ulûm*
20. Ziyâeddîn İbn Esîr (ö. 637/1239), *el-Mes'elü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*
21. İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), *Şerhu't-Teshîl*
22. İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân*
23. Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*
24. Radıyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra), *Şerhu'l-Kâfiye*
25. Kutbüddîni Şirâzî (ö. 710/1311), *et-Tuhfetu's-sa'diyye*
26. Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338), *el-İzâh li-muhtasari Telhîsi'l-Miftâh*
27. Tîbî (ö. 743/1343), *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf'an kınâ'i'r-rayb*
28. Sirâcüddîn el-Kazvînî (ö. 745/1345), *el-Keşf'an müşkilâti'l-Keşşâf*
29. Çârperdî (ö. 746/1346), *Hâşiye alâ tefsîri'l-Keşşâf*
30. Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fî halli ğavamizi't-Tenkîh*
31. Fâdıl Yemenî (ö. 750/1349), *Tuhfetü'l-Eşrâf*
32. Adudiddîn el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Mevâkîf fî ilmi'l-ke'lâm*
33. İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), *Muğni'l-lebîb*
34. Kutbüddîn Râzî (ö. 766/1365), *Hâşiye ale'l-Keşşâf*

35. Ekmelüddin Bâbertî (ö. 786/1384), Şerhu'l-Keşşâf
36. Şemseddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384), *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*
37. Cemâleddîn Aksarâyî (ö.791/1388-89[?]), *İ'tirâzât alâ Şerhi'l-Keşşâf li-Kutbiddîn er-Râzî*
38. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Hâşiye ale'l-Keşşâf*
39. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*
40. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*
41. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413), *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*
42. Şümunnî (ö. 872/1468), *el-Munsıf mine'l-keâm 'alâ Muğni'bni Hişâm*
43. Musannifek (ö. 875/1470), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*
44. Ali Kuşçu (ö. 879/1474), *Hâşiyetu Ali Kuşcî 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*
45. Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*
46. Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486), *Hâşiye 'alâ evâili Şerhi'l-Vikâye*
47. Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), *Hâşiyetü'l-Keşşâf*
48. Mevlânâzâde Nizâmüddîn el-Hitâî (ö.901/1495), *Hâşiye 'alâ hâşiyeti'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*
49. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*

b. Telif Sebebi

Taşköprîzâde'nin gerek talebelik yıllarında okuduğu eserler gerek müderrislik yıllarında okuttuğu eserler temel islâmî ilimler bakımından geniş bir yelpazeye hitap etmektedir. Çok yönlü olma özelliğinin yanı sıra tevarüs edilen ilmin sürdürülebilir olma özelliği, diğer alanlarda olduğu gibi icazeti olduğu Tefsir alanında da görülmektedir. Nitekim talebelik yıllarında Muhyiddin Seyyidî Kocavî'den Nisâ suresi gibi *el-Keşşâf*'ın bazı bölümlerini okuyan Taşköprîzâde elli iki yaşında ikinci kez tayin edildiği Sahn-ı Semân medresesinde Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin önemli bir *el-Keşşâf* çalışması sayılan *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ını Fatiha Sûresi'ne kadar okutmuştur. Fakat o bu birikimi bir adım daha öteye taşıyarak bu haşiyeye, okutmuş olduğu alana tekabül eden kısmına yani Fâtiha Sûresi'ne kadar olan bölümüne hâşiye kaleme almıştır. Talebeliğinden bu yana bir şekilde hemhal olduğu Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhine haşiye yazmakla hem Cürcânî'nin referans

kaynakları olan Tîbî, Kazvî ve Teftâzânî gibi şârihlerin şerhlerine hem de Musannifek, Ali Kuşçu, Fenârî Hasan Çelebi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Mevlânâzâde Nizâmüddîn el-Hitâî ve Kemalpaşazâde gibi muhaşşîlerin güçlü bir birikimi ihtiva eden haşiyelerine ışık tutmuştur. Tespitimize göre Taşköprizâde daha çok, tabakat yazarı Edirnevî'nin ifade ettiği üzere¹⁶³ tüm *el-Keşşâf* haşiyelerinin özünü bir araya getiren Kemalpaşazâde'nin haşiyesini merkeze almak suretiyle bu misyonu yerine getirmiştir. Kanaatimizce haşiyeye yazmanın temel belli başlı gerekçelerini bir tarafa koyarsak Taşköprizâde'nin en temel telif gerekçesinin, haşiyesinde Kemalpaşazâde'nin Cürcânî başta olmak üzere Hitâî ve Hatibzâde gibi şarih ve muhaşşilere yönelttiği eleştirilerine cevaplar getirerek onu eleştirmek, böylelikle daha önceki birikimi bir üst noktaya çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, haşiyesinde dört yüzden fazla yerde isim vermeden onu eleştirmiştir.

2. Eser Hakkında Genel Bilgiler: Üslup, Yöntem ve Muhteva

Bilindiği üzere Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *el-Keşşâf*'ın mukaddime, Fâtîha suresi ve Bakara suresinin 26. ayetine kadarki olan bölümleri şerh etmiştir. Taşköprizâde ise Cürcânî'nin Teftâzânî karşıtlığında kaleme aldığı şerhinin yalnızca mukaddime kısmına haşiyeye yazmıştır. Hâşiyesine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Taşköprizâde, *el-Keşşâf* mukaddimesinin sırasıyla hamdele, salvele, Tefsir ilmi ve *el-Keşşâf*'ın yazılış hikayesini içeren dört bölümün şerhini tahşiye etmiştir.

Kemalpaşazâde'de oldu gibi Taşköprizâde'nin de tahşiye ettiği ilk bölüm Cürcânî'nin hamdeleyi şerh ederken sarf ettiği “delle bi-lâmeyi'l-cinsi ve'l-mülki 'ale'htisâsi'l-hamdi bihî Teâlâ” ibaresidir. O kısaca cinsin ihtisasından tüm fertlerin ihtisası, tüm fertlerin ihtisasından da başka şeylerin aklen nefyi gerekeceğinden dolayı Cürcânî'nin burada ihtisas-ı hasri'yi kastettiğini belirtir.¹⁶⁴

Hamd'den sonra inzal ve tenzil kavramlarına yoğunlaşan haşiyede, Kur'an'ın icazı, Kur'an'ın hüdûsu ve Şeriatın isbatı gibi kelam ilmi mesailine temas edilmekte, haşiyenin geri kalanında ise Zemahşerî'nin kullanım tercihleri üzerinden daha çok

¹⁶³ Bk. Edirnevi, *Tabakatü'l-müfessirin.*, 202.

¹⁶⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 127.

dilbilimsel izahlar gündeme getirilmektedir. Bu noktada Taşköprîzâde ile Kemalpaşazâde'nin haşiyelerinin tartışılan konular bakımından benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Taşköprîzâde, haşiyesinde çoğu zaman Teftâzânî'nin karşısında yer alan Cürcânî taraflı bir çizgi takip etmiş, kısmen de Teftâzânî'yi haklı gördüğü yerler olmuştur. Kimi zaman Cürcânî'nin Teftâzânî'ye yönelttiği eleştirileri sıralayıp diğer şârih ve muhaşşîlerin görüşleriyle mukayese ederek değerlendirirken kimi zamanda ikisi arasındaki ihtilaf konusu olan hususlara karşı uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemiştir.

Haşiyesinde hemen her yerde Kemalpaşazâde'ye atıfta bulunan Taşköprîzâde ekseriyetle onu eleştirmekte nadiren de olsa Hatibzâde gibi bazı muhaşşîler karşısında verdiği cevaplara haklılık payı vermektedir. O Kemalpaşazade'yi eleştirirken çoğunlukla “kîle, tevehheme, ğafele” gibi fiiller kullanmakta kimi zaman da devamında onun muhtemel maksatlarını sıralamak ve bunların her birini değerlendirmek suretiyle eleştirmektedir.¹⁶⁵

Taşköprîzâde'nin haşiyesinde şerhte özellikle anlaşılması güç olan muhtemel sorular ve bunlara verilen cevaplarda soru ve cevap takrir edilmek suretiyle mesele açıklığa kavuşturulmaktadır. İşte bu noktada Taşköprîzâde, kimi zaman kendi takririne ek olarak Kemalpaşazâde gibi muhaşşîlerin takrirlerine de yer vermekte ve eleştirilerini bu takrirler üzerinden yapmaktadır.¹⁶⁶

Görüldüğü kadarıyla Taşköprîzâde kendisinden önceki Keşşaf Şerh ve Haşiyelerini çok iyi süzmüştür. Hatta Cürcânî'nin şerhini dahi eski ve yeni nüshalarıyla birlikte mukayese edip, değerlendirme imkânı bulmuştur. Örneğin Cürcânî'nin “Kur'an” lafzını açım-larken sarf ettiği “Sonra, Allah resulüne (s.a.v.) indirilip ondan tevatürle nakledilen, iki kapak arasındaki şu okunan toplam için kullanılmıştır.” sözünün eski nüshada böyle geçmediğini belirtmektedir. Sözelimi ona göre eski nüshada “İki kapak arasında ondan tevatürle nakledilen” (el-menkûl anhu tevatüren fî mâ beyne'd-defeteyni)

¹⁶⁵ Örnek için bk. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 140-141.

¹⁶⁶ Bk. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 154-155.

ibaresi bulunmamakta, yalnızca "Rasulullah'a (s.a.v.) indirilen" (el-münezzel 'ala'r-rasûl) ibaresi bulunmaktadır.¹⁶⁷

Taşköprüzâde önceki şarih ve muhaşşilerden nakilde bulunurken çoğu zaman mefhumu muhalefeti de dikkate alarak özet olarak aktarmakta,¹⁶⁸ bazen iki farklı muhşşinin sözünü "kâle/zekera ba'duhum" diyerek birbirine idrac edebilmektedir.¹⁶⁹

Taşköprüzâde azımsanmayacak miktarda sözlerine yer verdiği Kemalpaşazâde'yi her ne kadar pek çok yerde eleştirse de hiçbir yerde onun ismine açıkça atıfta bulunmamaktadır. Fakat haşiyenin tümüne bakıldığında ondan etkilendiği hemen her bahiste ortaya çıkmaktadır. Kemalpaşazâde'nin önceki şârih ve muhaşşilere yönelttiği eleştirilerde dahi bu etkiyi görmek mümkündür. Örneğin Hatîbzâde'nin bir itirazına Kemalpaşazâde'nin verdiği cevap gibi bir cevap verilebileceğini ifade etmesi (وقد يجاب), yine Kemalpaşazâde'nin Hatîbzâde'ye itiraz etmek üzere onun görüşünü (ظن) ibaresiyle birlikte nakletmesine mukabil Taşköprüzâde'nin de aynı görüşü (كما ظن) ibaresiyle birlikte nakletmesi, onun hemen her bahiste Kemalpaşazâde'nin etkisi altında kaldığını gösteren örneklerden bazılarıdır.

¹⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 180.

¹⁶⁸ Örneğin Teftâzânî'nin itirazını naklederkenki tercihi için bk. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 157.

¹⁶⁹ Örnek için bk. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 211.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TAŞKÖPRÎZÂDE’NİN KEMALPAŞAZÂDE’YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİN İNCELENMESİ

I. DİLLE İLGİLİ KONULARDAKİ ELEŞTİRİLERİNE ÖRNEKLER

A. Dil İlimleri

Hasr-Kasr-İhtisas

Daha çok belagat eserlerinde kısmen de ulumu'l-Kur'an ve usulu'l-fikh eserlerinde ele alınan kelimeler arasında tahsis ifade eden kavramlardan bazıları da hasr, kasr ve ihtisas'tır. Her ne kadar bu kavramlar farklı ilim dallarına ait eserlerde işlense de en temelde genel olarak Belagatın özel olarak ise Meânî ilminin bir konusudur. Belagat'ta daha çok *kasr*, Fıkıh'ta *tahsis*,¹⁷⁰ Tefsir'de ise *hasr* ve *ihtisas* başlığı altında ele alınmıştır. Pek çok eserde bu kavramlar birbirinin yerine kullanılagelmiştir. Örneğin Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinde “Hasr ve İhtisas” şeklinde açtığı başlıkta kasr yerine hemen her yerde hasr demesi, kullanım bakımından kavramlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

el-Keşşâf şârihleri hasr, kasr ve ihtisas kavramlarını Zemahşerî'nin kullanım tercihleri üzerinden gündeme getirdiği görülmektedir. Her ne kadar şerh ve haşiye sınırları içerisinde ele alınmış olsa da söz konusu kavramlar Taşköprizâde'nin Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştiriye yön vermesi bakımından önemlidir. Ayrıca burada çok önemli bir hususu vurgulamamız gerekirse klasik eserlerde başta hasr ve kasr olmak üzere bu kavramların çok rahat birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Örneğin pek çok yerde kasr için hasr kavramının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kavramların Taşköprizâde de daha tutarlı ve belirgin kullanılacağını ifade etmemiz gerekir.

Cürcânî, şerhinde mukaddimeye hamdele ile başlayan Zemahşerî'nin “el-hamdü”nün başına getirdiği cinslik bildiren “lam” harfiyle ve “lillahi”nin başına getirdiği harfi tarifle yani sahiplik bildiren “lam” harfiyle hamdin Allah Teala'ya ihtisasına delalet ettiğini ifade etmektedir.¹⁷¹ Fakat Cürcânî'nin şerhine haşiye yazarlar, hamdin Allah Teala'ya ihtisasında ‘zikredilen dışındaki şeylerden nefyetmek’ anlamında zait bir anlamın (hasr) bulunup bulunmadığını tartışma konusu yapmışlardır.

¹⁷⁰ Tahsis kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 158-161.

¹⁷¹ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 39.

Kemalpaşazâde, Cürçânî'nin “bu iki ‘lâm’ harfi, hamdin Allah’a ihtisasına delalet eder” derken onun burada *ihtisas-ı hasrî*yi kastetmediğini belirtmektedir. Kastetmesi durumunda da buradaki “lam” harf-i cerrinin ihtisas-ı hasrî’ye delaletinin sabit olmadığını belirterek Cürçânî’ye karşı çıkmaktadır. Kemalpaşazâde bu delaletin sabit olmadığını belirtirken iki hususu dikkate almaktadır. İlk olarak Cürçânî, ona göre haşiyenin bir nüshasında bu delaleti kabul ederken başka bir nüshasında ise reddetmiştir. İkinci olarak ise Zemahşerî, “mülk ve hamd ona mahsustur” (له الملك وله الحمد)¹⁷² ayetinin tefsirinde¹⁷³ ‘mülk’ ve ‘hamd’in Allah’a ihtisasını zarfların takdimine dayandırmaktadır. Dolayısıyla burada ihtisas-ı hasrî’yi kastetmesi durumunda kendisiyle çelişmiş olacağını belirterek¹⁷⁴ bu duruma karşı çıkmaktadır.

Taşköprîzâde ise cinsin ihtisasından tüm fertlerin ihtisası, tüm fertlerin ihtisasından da başka şeylerin aklen nefyi gerekeceğinden Cürçânî’nin burada *ihtisas-ı hasrî*’yi kastettiğini belirtir. Öncelikle ona göre tüm fertlerin ihtisasını gerektiren, “lam” harfinin içerdiği *hasr* anlamıdır.¹⁷⁵

Taşköprîzâde *hasr*’a *kasr*’dan farka bir anlam yüklerken Kemalpaşazâde’nin gündeme getirdiği, zarfların takdimi meselesine de açıklık getirmektedir. O, (له الملك وله الحمد)¹⁷⁶ ayetinin tefsirinde müellif Zemahşerî’nin *kasr* anlamını yalnızca takdime dayandırmasını, iltizam sırasında lüzumun ortadan kalkmasına bağlar. Çünkü ona göre *kasr* anlamı, kasrın bir gereği olan nefye vaz‘ yahut fehvâ yani içerik yoluyla delalet etmek demektir. Ayrıca bu delalet, beyanın bir gerekliliği (iltizam) olarak lüzumun kendisinden daha güçlüdür.¹⁷⁷ Kısaca Taşköprîzâde, kelime ile sözlük anlamı arasındaki ilişkiyi lâzım-melzûm ilişkisi olarak tanımlamış, vaz‘ ile belirlenen sözlük anlamlarından

¹⁷² Tegâbün 64/1.

¹⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 130.

¹⁷⁴ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî* (Süleymaniye Kütüphanesi), Cârullah, nr. 199, vr. 1b.

¹⁷⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 127.

¹⁷⁶ Tegâbün 64/1.

¹⁷⁷ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 127.

lâzımî anlam olarak, kullanımdaki anlamdan ise iltizâmî anlam olarak bahsetmiş ve sonuç itibariyle iltizâmî anlamın lâzımî anlama önceliğini savunmuştur.¹⁷⁸

Hasr ile *kasr* arasındaki farka dikkat çeken Taşköprîzâde, “lâm”ın *hasra* delaletinin *kasr* edatından soyutlanması şartıyla geçerli olacağını, soyutlanmayıp onunla birleşmesi durumunda ise yalnızca *ihtisas*’a delaletinin söz konusu olacağını belirtir.¹⁷⁹

Burada ihtisas, hasr ve kasr arasındaki ince farklara temas etmekte olan Taşköprîzâde, Adudüddîn el-Îcî’nin *el-Fevâ’idü’l-Gıyâsiyye* adlı eserine¹⁸⁰ yazdığı şerhte de bu ayırmadan söz etmiştir:

“*Kasr* yalnızca *ihtisas* demek değildir. Aynı zamanda başkasından nefyetmek demektir. (..) İhtisas başkasını nefyetmediği için *Kasr*’ın yollarından sayılmamıştır. (..) Denilebilir ki onların [Hatîb Kazvînî vb.] *kasr*ın yollarından maksatları *kasr*ın üç türünde de [tayin, ifrad ve kalb] gerçekleşmesidir. Fakat fasıl zamirinin, ta’rif’in ve ihtisas lafzının başkasından nefyetmeye delaletleri yalnızca *ta’yin* ve *ifrad* *kasr*ında kabul edilir, *kalb* *kasr*ında ise kabul edilmez. (..) Ayrıca bilindiği gibi *kasr*, iki anlamı içerir. Birincisi sıfat ve mevsufun her birinin mukabiliyle sabit olması anlamında *ihtisas* anlamıdır. İkincisi ise bunu başkasından *nefyetme* anlamıdır. *Kasr* onlara göre *ihtisas* anlamı üzerinde zait bir anlam içerir. Dolayısıyla onunla *kasr* arasında ıstılah olarak bir fark vardır. Zira *ihtisas* daha geneldir. *Kasr* ile *hasr* arasındaki farka gelince; *hasr*, kendisi dışındakilerin nefyine delalet etmeksizin fertleri ihata etmek iken *kasr* ondan gerekse bile fertleri ihata etmeye delalet etmeksizin kendisi dışındaki tüm şeylerden nefyetmek demektir.”¹⁸¹

En başta Kemalpaşazâde’den farklı olarak Cürcânî’nin ihtisas-ı hasrî’yi kastettiğini beyan eden Taşköprîzâde onun burada *hasr* ile *kasr* arasındaki açık farkı kaçırdığını ve onun ilgili ayetin tefsirinde müellifin *kasr*ı takdime dayandırmasını delil getirerek “lâm”ın *hasra* delaletini mutlak olarak reddettiğini belirterek onu eleştirmektedir. Ayrıca Taşköprîzâde, el-Keşşaf mukaddimesi başında ve Tegâbün suresi

¹⁷⁸ Boyalık, “Tefsir Şerh-Hâşiye Yazımında Taşköprîzâde’nin Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî Adlı Eseri”, 10.

¹⁷⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 127.

¹⁸⁰ Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-’ulûm* adlı eserinin meânî, beyân ve bedî’e dair kısımlarının ihtisarıdır. Bk. Tahsin Görgün, “Adudüddin İcî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2000), 21: 193.

¹⁸¹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu’l-Fevâidi’l-Gıyâsiyye min ilmeyi’l-Meânî ve’l-Beyân* (Dersââdet: Dârü’t-tibâati’l-âmire, 1312), 130-131.

ilk ayetindeki iki sözün, şartın varlığı ve yokluğu bakımından iki ayrı makamda olduğunu ifade etmekte, Kemalpaşazâde'nin ise bu farkı gözden kaçırdığını belirtmektedir.¹⁸²

Taşköprizâde'ye göre Cürcânî'nin eski nüshasında¹⁸³ “[Zemahşerî'nin] hamd cinsinin Allah'a inhisarına (hasr olduğuna) delalet ettikten sonra Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı inzâl ve tenzîl etmekle nitelediği”¹⁸⁴ belirtilmiştir. O, bir nüshada kabul ettiği delaleti başka bir nüshada reddetmesi gerekçesiyle Cürcânî'nin sözlerini sıkıntılı bulan Kemalpaşazâde'nin vehme kapıldığını belirterek ona karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Taşköprizâde'ye göre birbiriyle çelişen iki nüshadan ziyade eskisinden farklı olarak revize edilmiş yeni bir nüsha daha mevcuttur. Taşköprizâde'ye göre yeni nüshadaki değişikliğin muhtemel sebebi, önceki nüshada kapalılık bulunması ve delaletin aslî olarak zikredilmesi daha uygun iken tâbî olarak zikredilmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra “inhisâr” kavramının yeni nüshada yerini “ihtisas” kavramına bıraktığına dikkat çeken Taşköprizâde, eski nüshadaki kullanımın daha fasih olduğunu belirten –onun ifadesiyle “bu makamda ‘inhisar’ anlamının doğru olmadığını” belirten— Kemalpaşazâde'yi eleştirmekte ve yeni nüshadaki “ihtisas” kavramından “inhisar” anlamının anlaşılmasının uygun olduğu üzere akla bırakıldığını ifade etmektedir.¹⁸⁵

Görüldüğü üzere hasr, kasr, ihtisas ve tahsis gibi belağat terimleri karşısında lazım, melzum, iltizam ve delalet gibi mantık terimlerini iç içe kullanan Kemalpaşazâde ile Taşköprizâde arasında hamdin Allah'a ihtisası ile Cürcânî'nin neyi kastettiği tartışma konusu kılınmış ve daha haşiyenin en başında Kemalpaşazâde, Taşköprizâde'nin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır.

Haşiyede hasr, kasr ve ihtisas gibi kavramların aralarındaki ince farklara temas edilmekle birlikte tartışmanın odak noktasını daha ziyade ihtisas ve hasr kavramları oluşturmuştur. Anlaşıldığı üzere “kendisi dışındakilerin nefyine delalet etmeksizin

¹⁸² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 127.

¹⁸³ Boyalık, bu eski nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, 236 no'da kayıtlı olan ve müellif nüshası olması muhtemel olan nüsha olduğu tespitinde bulunmuştur. Bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 129.

¹⁸⁴ 236 no'da kayıtlı olan nüsha dışında muhtemelen o nüshadan istinsah edilmiş nüshalar esas alınarak hazırlanan tahkiklerde de bu ayrımı görmek mümkündür. Örnek için bk. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 79.

¹⁸⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 127-129.

fertleri ihata etmek” anlamına gelen *hasr* kavramı, “kendisinden gerekse bile fertleri ihata etmeye delalet etmeksizin kendisi dışındaki tüm şeylerden nefyetmek” anlamına gelen *kasr*’dan tamamen farklıdır. Fakat “sıfat ve mevsufun her birinin mukabiliyle sabit olması” anlamına gelen *ihtisas* kavramıyla kendisinden başkasını nefyetmemek bakımından aynı olsa da fertleri ihata etmek bakımından ihtisas kavramından zait bir anlam içermektedir.

O, Kemalpaşazâde’nin gerek Cürçânî’nin iki ayrı nüshasındaki açıklamalarının gerek Zemahşerî’nin mukaddimedeki sözüyle Tegâbün suresi ilk ayetin tefsirindeki açıklamalarının çelişki arz edeceğini söyleyerek “hamd” lafzının Allah’a ihtisası ötesinde bir hasr anlamını yani ihtisâs-ı hasrîyi kabul etmemiştir.

Anlaşıldığı üzere Kemalpaşazâde “el-hamdü lillâh” terkinde hamdin başındaki *harf-i tarîf* ve Allah lafzının başındaki *harf-i cer* olmak üzere iki “lâm” harfinin ihtisas anlamı üzerinde zait bir anlam olarak hasr (yani ihtisâs-ı hasrîyi) içermediğini savunmaktadır. Fakat görüldüğü kadarıyla Kemalpaşazâde bu iddiasını harfî cer olan “lâm” üzerinden sürdürmekte ve bu iddiasını her iki “lâm” harfine de teşmil etmektedir. İşte Taşköprizâde Kemalpaşazâde’nin bu açığını yakalamış gözükmeştir. Ona göre “el-hamdü”nün başında cinslik bildiren “lâm” harfiyle hamd cinsinin ihtisasından her türlü hamdin Allah’a ihtisası ve Allah dışındaki tüm şeylerden nefyi gerekmektedir. Bunu gerektiren (melzum) de hasr anlamı olmaktadır.

Cürçânî’nin bir nüshada hamdin Allah’a “inhisar”ından, başka bir nüshada ise “ihtisas”ından söz etmesi en başta Kemalpaşazâde’nin iddia ettiği gibi çelişkili gözükebilir. Fakat yeni nüshadaki “ihtisas” kelimesinden “inhisar” anlamının anlaşılabilirliğini söyleyerek çelişki olmadığını savunan Taşköprizâde’nin iddiası da kanaatimizce aynı derecede tartışmaya açıktır.

Fakat Kemalpaşazâde’nin, Zemahşerî’nin mukaddimedeki sözüyle Tegâbün suresi ilk ayetin tefsirindeki açıklamalarının çelişki arz edeceğini söyleyerek “hamd” lafzının Allah’a ihtisası ötesinde bir hasr anlamını kabul etmemesine yönelik Taşköprizâde tarafından getirilen eleştiri isabetli gözükmeştir. Çünkü Zemahşerî’nin Tegâbün suresi ilk ayetin tefsirinde mülk’ ve ‘hamd’in Allah’a ihtisasını zarfların takdimine dayandırması, mukaddimenin başında hamdin Allah’a ihtisasına zait bir anlam

olarak hasr içermediğine delil olması çok makul gözükmemektedir. Dahası Zemahşerî'nin mukaddimenin başında hamdin Allah'a ihtisasına zait bir anlam olarak hasrı yani kısaca ihtisas-ı hasrîyi kastetmesi kendisiyle çelişme sonucunu doğurmasa gerektir.

Her ne kadar eleştiriyе konu olan hususlar şerh ve haşiyе türünün genel karakterini yansıtır bir şekilde söylem düzeyinde ele alınsa da dilsel bir tartışmanın örnek metin üzerinde pratik edildiği anlaşılmaktadır ve bu tavır haşiyenin hemen tamamında kendini gösterecektir.

B. Dil Kullanım Tercihlerine Yönelik Eleştiriler

“Halaka”nın Yerine “Enzele” Yazılmasının Faydaları

Cürcânî, “*Elhamdü lillahi 'l-lezî enzele 'l-kur'âne kelâmen müellefen münazzamen*” ibaresinde geçen ‘enzele’nin (أنزل) yerinde asıl nüshada ‘halaka’ (خلق) yazdığını ve müellifin bunu daha sonra değiştirdiğini belirten rivayetten hareketle söz konusu değişikliğin yedi faydasından söz etmektedir:

Birinci faydaya göre, “Bu sözü halk ve ihtilak etti” kullanımında olduğu üzere ‘Halk’ın (yaratma) bir anlamı da ‘ihtilak’ yani uydurmadır. O halde başka bir anlam kastedilmiş olsa bile burada ‘halaka’nın kullanılması güzel olmaz.

İkinci faydaya göre, Kur’an’ın hadis olması muhalifler [yani eşarîler dışındaki hanbeliler] katında kabul edilemez bir durum olduğu için müellif, görüşünü hissettirmeden kabul ettirmek üzere görüşünü başlangıçta gizlemek, kendince müsellemlen olan ve nefsülemirde hüdûsu gerektiren bazı giriş bilgilerinden sonra açığa çıkarmak istemiştir.

Üçüncü faydaya göre, Kur’an’ın hadis olduğuna daha sonra zaten hükmedileceği için böylelikle tekrardan kaçınılmıştır.

Dördüncü faydaya göre, bizim için bir nimet mesabesinde olan ‘İnzal’, ‘Halk’tan (yaratma) sonra olduğu için bize daha yakındır.

Beşinci faydaya göre Kur’an’da kendisinin inzâline hamd edilmişken, yaratılmış olmasına hamd edilmemiştir.

Altıncı faydaya göre ‘Enzele’ fiili, köken itibariyle müteakip cümlede gelecek olan ‘nezzele’ fiiliyle daha uyumludur.

Yedinci faydaya göre İnzal ve tenzîlin birlikte zikredilmesinde Kur’an’ın nüzul keyfiyetine bir işaret vardır. Rivayet edildiğine göre Kur’an Levh-i mahfuzdan dünya semasına toplu olarak indirilmiş, sefere-i kiram meleklerine onu yazıya geçirmeleri emredilmiş sonra da yeryüzüne yirmi üç sene zarfında peyderpey indirilmiştir. ‘İnzal’ mutlak olarak ifade edilse de burada Kur’an’ın parçaları arasında peyderpey inmeye dalalet eden ‘tenzîl’ ile mukayese edildiğinde ister çokluğa delalet etmesi ister peyderpey olma kaydı sebebiyle olsun ondan tek seferde inme akla gelir.¹⁸⁶

Hatîbzâde, ‘halaka’nın daha sonra ‘enzele’ ile değiştirildiğini belirten rivayet üzerine Cürcânî tarafından zikredilen yedi faydaya bir eklemeye bulunur ve bu değişiklikle gerekli tevili yapılmadan Hz. Peygamber’in “*Kur’an, Allah’ın mahluk olmayan kitabıdır.*”¹⁸⁷ sözünün zahirine muhalefetten kaçınıldığını belirtir.¹⁸⁸

Kemalpaşazâde söz konusu hadisin zahirine muhalefetin gayet tabii olduğunu ve bunun faydalardan sayılamayacağını belirtir. Çünkü ona göre Zemahşerî zaten mezhebini açığa çıkarmaktan hoşlanmakta, onunla tanınmaktan iftihar etmektedir. Dolayısıyla ona göre Hatîbzâde’nin bu sözünün hiçbir anlamı yoktur. Ona göre değişiklik olmadığı takdir edilince “ve mâ hiye..” deki zamirin ircasındaki zorluk da ortadan kalkmaktadır.¹⁸⁹

Taşköprizâde ise Kemalpaşazâde’nin Hatîbzâde’ye yönelttiği itiraza cevap getirerek müellif Zemahşerî’nin burhan seviyesinde görüp güven duyduğu mezhebini açığa çıkarıp onunla iftihar etmesinin hayatı esnasında geçerli olduğunu, buna karşın ölümünden sonra insanların, kitaplarını terk etmesinden korkunca kitabın başında söylediklerinden kaçınması gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Bk. Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 39-41.

¹⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadil el-Atâ (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 10: 349.

¹⁸⁸ Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî* (Süleymaniye Kütüphanesi), Fatih, nr. 604, vr. 4a.

¹⁸⁹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 2b-3a.

¹⁹⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 139.

Burada tartışma konusu kılınan bir diğer husus ise *inzâl* ve *halkın* hüdusa delalet edip etmediğidir. Hatîbzâde'ye göre söz konusu değişiklikle müellif Zemahşerî hamdeleden sonra peş peşe gelen sıfatları, tek bir hedef etrafında dizmiş olmaktadır. O hedef de bu sıfatlarla Kur'an'ın hüdûsuna delil getirmektir. Dolayısıyla 'İnzâl', müteakip sıfatlarla birlikte hüdusa delalet ederken 'Halk' delalet etmemektedir. Ayrıca ona göre 'Halk'ın aksine 'İnzâl'de indirenin şanınin yüceliğinden ötürü indirilenin de şanınin yüceliğine delalet vardır.¹⁹¹

Kemalpaşazâde'ye göre hamdeleden sonra peş peşe gelen sıfatlar her biriyle Kur'an'ın hudûsuna delil getirilmesi bakımından aynı istikamettedir. Fakat o, değişiklik olmadığı takdirde yani 'İnzâl' yerine 'Halk'ın takdir edilmesiyle dahi bu delaletin kaybolmayacağını belirterek Hatîbzâde'ye karşı çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'ın *telif edilmiş olarak* yaratılması (halk) da onun hudûsuna delildir. Ayrıca ona göre İnzâl'in hudûsa delaleti yalnız olmamakta, te'lif kaydının ilavesi de gerekmektedir. O, 'İndirenin şanınin yüceliğinden ötürü indirilenin de şanınin yüceliğine delalet'in 'inzâl' yerine 'halk' takdir edildiğinde dahi kaybolmadığını belirterek Hatîbzâde'ye karşı çıkar. Çünkü ona göre bu delalet, müellifin "nezzelehû" deyişiyle hasıl olmaktadır.¹⁹²

Taşköprizâde'ye göre "Ve mâ hiye illâ sıfâtü mübtedein [...]" (Bunlar ancak başlangıcı olanın [...] sıfatlarıdır) ifadesi bir kanıtlama meselesi (kaziyye-i burhan) iken hamdele kısmında makam, burhan makamı değildir.¹⁹³ O, halk'ın aksine yalnızca inzâlde hudûs'a bir delaletin bulunduğunu belirterek Kemalpaşazâde'nin karşısında, Hatîbzâde'nin ise yanında yer almaktadır. Son olarak "indirilenin şanınin yüceliğine delalet, 'halk' yerine 'inzâl'in tercih edilmesinden dolayıdır. Bizzat yüceliğin ispatından dolayı değildir ki "nezzelehû" ifadesi fayda versin."¹⁹⁴ diyerek Kemalpaşazâde'ye karşı çıkmaktadır.

¹⁹¹ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 4a.

¹⁹² Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 3a.

¹⁹³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 139.

¹⁹⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 139.

C. Nüsha Farkları Üzerinden Yöneltilen Eleştiriler

el-Keşşâf'ın Eski Nüshasında “Enzele”nin Yerinde “Halaka”nın Olup Olmadığına Dair Bir Soruşturma

el-Keşşâf mukaddimesinde “*Elhamdü lillahi'l-lezî enzele'l-kur'âne kelâmen müellefen münazzamen*” ifadesinde geçen ‘enzele’nin (أَنْزَلَ) yerinde aslında önce ‘halaka’ (خَلَقَ) daha sonra da ‘ceale’ (جَعَلَ) yazdığı, fakat bir süre sonra ‘enzele’ (أَنْزَلَ) şeklinde düzeltildiğine dair -aşağıda nakledeceğimiz- rivayet müvacehesinde söz konusu değişikliklerin olup olmadığı meselesi Fazıl Yemenî, Kutbuddîn Razî ve Cürcânî gibi şarihlerin yanı sıra Hatîbzâde, Kemalpaşazâde ve Taşköprîzâde gibi muhaşşiler tarafından da gündeme getirildiği görülmektedir.

Fazıl Yemenî, “Asıl nüshada ‘halaka’ yazılıydı. [Müellif, insanların terk etmesinden] korktuğu için bunu ‘enzele’ şeklinde değiştirdi.” şeklinde birtakım insanlardan duyduğu bu fikre karşı çıkmakta; aksine müellifin mukaddimenin her yerinde mezhebini açıkça ortaya koyduğunu, mezhebini gizlemek bir tarafa onu açığa çıkarmakla övündüğünü belirttikten sonra “[Müellif nüsha] hattıyla Keşşâf’ı mütalaa ettim ve hiçbir silme ve değiştirme izi görmedim.”¹⁹⁵ demektedir.

Kutbuddin Râzi de Zemahşerî’nin ayıplanmaktan kaçınmak için ‘halaka’yı ‘enzele’ ile değiştirdiğini belirten görüşe karşı çıkmakta ve bunu garipsemektedir. Çünkü onun biraz sonra “ve mâ hiye illâ sıfâtu mübtedein mübteda’in” sözüyle görüşünü zaten ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre Zemahşerî, “mezhebiyle iftihar eder, muhaliflerini açıktan eleştirirdi (sebb).”

Söz konusu değişikliğe ihtimal vermeyen şârihlerden farklı olarak Cürcânî, ibarede geçen ‘enzele’nin yerinde asıl nüshada ‘halaka’ yazdığı ve müellifin bunu daha sonra değiştirdiğine yönelik rivayetten hareketle söz konusu değişikliğin pek çok faydasından söz etmiştir.¹⁹⁶ Rivayet için “şayet doğruysa” (in sahha) diyerek temkinle yaklaşmış olsa da yedi faydadan söz etmesi onun söz konusu değişiklik fikrine meyilli olduğunu göstermektedir.

¹⁹⁵ Yemenî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 2a.

¹⁹⁶ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 39-41.

İbn Hallikan'ın zikretmiş olduğu bu rivayete göre:

“Zemahşerî Keşşâf'ı ilk defa kaleme aldığında mukaddimenin başlangıcına ‘Elhamdü lillahi’l-lezî **halaka**’l-kur’âne’ yazdı. Kendisine ‘Kitabını bu şekil üzere bırakırsan insanlar onu terk eder ve artık kimse ona rağbet etmez.’ denilince onu ‘Elhamdü lillahi’l-lezî **ceale**’l-kur’âne’ şeklinde değiştirdi ki onlara göre “Ceale” de “Halaka” anlamındadır. Nüshaların pek çoğunda ise ‘Elhamdü lillahi’l-lezî **enzele**’l-kur’âne’ ile karşılaştım. Bu insanların düzeltmesi olup, müellifin düzeltmesi değildir.”¹⁹⁷

Kemalpaşazâde, Fazıl Yemenî'nin yukarıda belirttiğimiz sözünden anlaşılan müellif nüshasında değişiklik olmadığı düşüncesine karşı çıkar. Ayrıca, Cürcânî'nin “şayet doğruysa” (in sahha) diyerek zikrettiği İbn Hallikan rivayetinden hareketle ‘halaka’nın ‘enzele’ ile değiştirilmesinin müellife nispet edilmesini de doğru bulmaz.¹⁹⁸

Taşköprüzâde’ye göre ise her ne kadar Cürcânî, Yemenî'nin sözünden hareketle ilgili rivayetin sıhhati hakkında tereddüte düşse de Yemenî'nin zikrettiği değişiklik olmadığı sözünün tercih edilemeyeceğini, çünkü değişikliğin müellifin diğer bir nüshasında gerçekleşmesin de pekâlâ mümkün olduğunu söyler. O, başka bir rivayetten ötürü İbn Hallikan rivayetinde ifade edilen ‘halaka’nın ‘enzele’ ile değiştirilmesinin müellife nispetinin doğru olmadığına hükmedilemeyeceğini belirterek Kemalpaşazâde’ye karşı çıkar. Çünkü ona göre rivayetlerden hangisinin kesin doğru olduğu bilinmemektedir.¹⁹⁹

Anlaşıldığı kadarıyla Kemalpaşazâde değişiklik olmadığını ve değişikliğin müellife nispet edildiğini ortaya koyan iki farklı görüşün hiçbirine katılmamakta dolaylı olarak değişikliğin insanların eliyle gerçekleştiğini ifade etmiş olmaktadır. Taşköprüzâde ise Kemalpaşazâde gibi değişiklik olmadığını belirten görüşe karşı çıksa da ihtiyatla yaklaştığı İbn Hallikan rivayetine Kemalpaşazâde’nin yaklaşım tarzını eleştirmektedir.

¹⁹⁷ İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, 5: 170.

¹⁹⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 2b.

¹⁹⁹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 137.

D. Şerh ya da Mukaddimede Çelişki Olup Olmadığına Dair Eleştiriler

İnzâl ve Tenzîl'in Delalet Ettiği Anlam

Seyyid Şerîf el-Cürcânî haşiyesinde “şayet doğruysa” (in sahha) diyerek zikrettiği İbn Hallikan rivayetinden hareketle ‘halaka’nın ‘enzele’ ile değiştirilmesine dair zikrettiği yedi faydanın en sonuncusu olarak inzâl ve tenzîlin birlikte zikredilmesinde Kur’an’ın nüzul keyfiyetine bir işaret olduğunu belirtir. O, Kur’an’ın önce Levh-i mahfuzdan Dünya semasına toplu olarak indirildiğini, sefere-i kiram meleklerine onu yazıya geçirmeleri emredildiğini, sonra da yirmi üç sene zarfında yeryüzüne peyderpey (nücûmen) indirildiğini belirten rivayeti aktardıktan sonra şöyle demektedir:

“İnzal mutlak olarak ifade edilse de; ister çokluğa (teksir) delalet etmesi ister peyderpey olma (tencîm) kaydı sebebiyle olsun burada Kur’an’ın parçaları arasında peyderpey inmeye (tencim) delalet eden ‘tenzîl’ ile mukayese edildiğinde ondan tek seferde inme akla gelir.”²⁰⁰

Dolayısıyla Cürcânî, mukaddimede kullanılan inzâl’in “tek seferde inmek”, tenzîl’in ise “peyderpey inmek” (tencîm) anlamına geldiğini belirtmektedir. Fakat tenzîl’in Kur’an’ın parçaları arasında *peyderpey olma (tencîm)* ve *çokça gerçekleşme (teksir)* şeklinde iki farklı kaydından da söz etmektedir.

Kemalpaşazâde, Şârih Cürcânî’nin ‘tenzîl’ için “**burada** Kur’an’ın parçaları arasında peyderpey inmeye (tencim) delalet eden” ifadesini kullanmasından hareketle tenzîl ile tedric (peyderpey inmek) dışında başka bir anlamın da kastedilebileceğini belirtir. O, müellif Zemahşerî’nin, “[Nankörce inkâr edenler], ‘Kur’ân ona bir kerede topluca indirilmeli değil miydi?’ [dediler]” (لَوْلَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)²⁰¹ ayetinin tefsirinde söylediği “*nüzzile fiili (نَزَلَ), ahbera (أَخْبَرَ) anlamındaki habbera (خَبَرَ) örneğinde olduğu gibi burada ünzile (أُنْزِلَ) anlamındadır; başka bir anlamda değil. Aksi takdirde çelişki olur*”²⁰² sözünü delil getirmekte ve ayette geçen (جُمْلَةً وَاحِدَةً) sözünün ‘tedricilik’ (peyderpey inme) anlamıyla bağdaşmadığını ifade etmektedir. Ona göre Cürcânî’nin sözü “burada” ile sınırlandırmasıyla tenzîlin başka bir yerde ‘tedrice’ delalet

²⁰⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 41.

²⁰¹ Furkan 25/32.

²⁰² Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 4: 347.

etmeyeceği açıktır. Hatta Cürcânî sanki aynı lafızda tedrice delaletin olmadığını itiraf etmektedir. Halbuki bir lafzın vaz'î medlûlüne delaleti yerden yere değişmeyeceğinden aynı lafızda tedrice delaletin olduğunu söyleyebilmek için bir gerekçe bulunmamaktadır. Fakat Cürcânî “burada kastedilen tadrîctir” deseydi bir gerekçe söz konusu olurdu.²⁰³

Taşköprîzâde ise Cürcânî'nin “burada” demesiyle, Kur'an'da olduğu gibi nezzele'nin mefulünün müfred olduğu durumlarda tadrîc anlamının ancak sîgadan çıkarıldığına dikkat çekildiğini belirtir. Çünkü müfessirlere göre Kur'an, cüzlerindeki tadrîc (peyderpey olması) itibariyle şahsî bir toplamdan ibarettir. Zira Kur'an tek seferde toplu olarak indirilmiş olsaydı, çok sayıda nüzûl gerçekleşmezdi. Taşköprîzâde'ye göre toplama taalluk itibara alındığında ise (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)²⁰⁴ ayetinde geçtiği üzere nüzûlün peyderpey olması (tadrîc) ve çok defa gerçekleşmesi (teksir) mümkün olmaz. Çünkü bu ayette cüzlere taalluk itibara alınmaz, aksi takdirde anlam bağdaşmaz. Taşköprîzâde bu toplama taalluk itibarından hareketle böylece ilk itibarın yani cüzlerdeki tadrîc itibarının reddedilemeyeceğini belirterek Kemalpaşazâde'ye karşı çıkar. O Kemalpaşazâde'den farklı olarak, Cürcânî'nin “..ister çokluğa (teksir) delalet etmesi ister peyderpey olma(tencîm) kaydı sebebiyle olsun..” sözünün ‘nezzele’nin çokluğa (teksir) delaletinin bağlam/makam bakımından değil, sîga bakımından gerçekleştiği şeklinde de anlaşılabileceğini, fakat bu durumda iki söz arasında zıtlık söz konusu olacağını belirtir. Ona göre sîga'nın çokluğa (teksir) delaletinin ister fiil ister fail ister çoğul meful ister cüzü olan ya da olmayan tekil meful hasebiyle olsun mutlak olarak gerçekleştiği bilinmektedir. Dolayısıyla bunun o cüz'e taalluku ister itibara alınsın ister alınmasın bu gerçek değişmez.²⁰⁵ Sonuç olarak Taşköprîzâde'ye göre tenzîl'in cüzler hasebiyle gerçekleşmesi cüzlere taalluk itibariyle olduğu için Kemalpaşazâde'nin ifade etmeye çalıştığı gibi bir çelişki söz konusu değildir.

Kemalpaşazâde'ye göre ‘nezzele’ fiilinin çokça gerçekleşmeye (teksir) delaleti şüphelidir. O, burada Ebu Hayyân'a atıfta bulunur. Söz gelimi Ebu Hayyân'a göre (لَوْلَا

²⁰³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 6a-6b.

²⁰⁴ Furkan 25/32.

²⁰⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 147.

(نَزَّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)²⁰⁶ ayeti, Zemahşerî'nin 'nezele' fiilinin çokça gerçekleşmeye (teksir) delalet ettiğini belirttiği görüşünün batıl olduğuna delalet etmektedir.²⁰⁷ Kemalpaşazâde, Ebû Hayyân'ın sözlerinin, Zemahşerî'nin (مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا)²⁰⁸ ayetinin tefsirinde 'tenzîl'in peyderpey olmaya (tedrîc) delalet ettiğine yönelik sözleriyle²⁰⁹ tamamen çeliştiğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu çelişki, ta'diye için olmadığı durumlarda tad'îfin teksîre delalet etmesi yani geçişlilik ifade etmediği durumlarda fiili şeddeli kılmanın çokluğa delalet etmesi yönüyledir. Daha sonra Kemalpaşazâde Ebu Hayyan'ın şu sözünü nakleder:

Zemahşerî bunun, fiillerin şeddeli kılınmasından (tad'îf) önce geçişli (müteaddî) olması durumunda gerçekleştiğini unutmuştur. '*harrectü zeyden, fettahtü'l-bâbe, katta'tü ve zebbahtü*' örnekleri böyledir. Fakat '*cellese zeyden, ka'ade ve savveme*' denilemez. *Nezzele* şeddeli yapılmadan önce müteaddî değildi, şeddeli yapıldıktan sonra müteaddî oldu. Geçişli olmasını [enzele'deki] hemze ya da [nezele'deki] şeddeleme ifade eder. Az da olsa [şeddesiz gelen] fiil teksir ifade etse de lâzım hali üzere kalır. Örneğin [servet tükendiğinde] '*mâte'l-mâlû*', [çokça tükendiğinde ise] '*mevvete'l-mâlû*' derler. Aynı şekilde kendisiyle teksîr kastedilen şeddeleme (tad'îf) fiilin çokça gerçekleştiğine delalet eder. Lazım fiil müteaddiye dönüştürüldüğünde ise delalet etmez. *Nezzele* fiili şeddeli kılınmadan önce lazım idi, müteaddî değildi [*'Nezele'l-Kur'ânu*' denirdi]. [Fakat]

²⁰⁶ Furkan 25/32.

²⁰⁷ Ebu Hayyân, Zemahşerî'nin Furkan suresi 32.ayetdeki 'Nezzele' fiilinin 'Enzele' manasında olduğunu, 'Nezzele'nin aslının tefrik için olduğunu belirttiğini söyler. Fakat o, 'Nezzele'deki şeddenin 'Enzele'nin başındaki hemzenin müradifi olduğunu belirterek Zemahşerî'nin 'Nezzele'nin aslının tefrik için olduğunu belirttiği düşünceye karşı çıkmaktadır. Bk. Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsi, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010), 8: 103. Ayrıca Ebu Hayyân, "**Nezzele aleykel kitâbe bil hakkı musaddikan limâ beyne yedeyhi ve enzele't-tevrâte vel incîl**" (Ali İmran 3/3) ayetini tefsir ederken de Zemahşerî'nin "Tevrat ve İncil için 'Enzele' fiili kullanılırken, Kur'an için neden 'Nezzele' fiili kullanıldı dersin, diğer iki kitap bir defada inmişken Kur'an peyderpey inmiştir derim" sözüne karşı çıkar ve fiilin şeddeli kılınarak geçişli yapılmasının ne teksire (çokluğa) ne de tencime (peyderpey inmeye) delalet etmeyeceğini belirtir. Ona göre "**Ve enzelnâ ileyke'z-zikra li-tübeyyine li'n-nasi mâ nüzzele ileyhim**" (Nahl 16/44) ve "**Ve enzele aleyke'l-kitâbe**" (Ali İmran 3/7) ayetlerindeki 'enzele' fiilleri aynı anlama gelir; fakat biri tencime (peyderpey inmeye) diğeri bir defada toptan inmeye delalet edecek olursa haber vermede tenakuz ortaya çıkar, bu da muhaldir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelûsi, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 16; Ayrıca "nezele" fiilinin çokluğa delaletinin nasıl olabileceği hakkında bir değerlendirme için bk. Murat Sülün, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahylerinin Kitaplaşması", *MÜİFD*, 13-15 (1997): 90-91.

²⁰⁸ Bakara 2/23

²⁰⁹ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 218.

Şeddelemeden (tad‘îf) elde edilen geçişlilik (taaddî) teksîre değil ancak [sözü] nakletmeye delalet eder. Şayet ‘nezzele’deki şeddeleme (tad‘îf) tencîm ifade ederse (لَوْلَا نَزَّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) ayeti tevile ihtiyaç duyar. Tad‘îf’in, tencîm ve teksîre delalet ettiği söylenirse de ‘**cümleten vahideten**’ sözü buna aykırıdır.²¹⁰

Kemalpaşazâde’ye göre tenzîl ile teksîrin kastedilmesi Kur’an’ın tüm (küll) ile parça (cüz’) arasında müşterek, küllî bir mefhumun ismi olması durumuna uygun düşmektedir. Fakat Kur’an, müfessirler nezdinde itibar gördüğü üzere müşahhas toplamın ismi olması durumunda ise Kur’an’ın cüzlerinde teksir gerçekleşmez. Onun cüzleri zikredilen bu takdire göre Kur’an değildir ve bu durumda tevil edilmeye ihtiyaç duyar. Kemalpaşazâde’ye göre Kur’an’ın tenzîlinden maksat cüzlerinin tenzîli değildir. Nitekim ona göre bunda bir tevil girişi ve mecazın kastedilme durumu hatta bir tür zorlama da vardır. Kemalpaşazâde’ye göre Zemahşerî’nin ‘**müneccemen**’ (peyderpey) deyişi şârih Cürcânî’nin vehmettiği gibi çokluk (teksir) için bir karine olamaz. Çünkü müneccemen (peyderpey) olan Kur’an’dır ve onunla kastedilen de müşahhas toplamın kendisidir. Kısaca Kemalpaşazâde’ye göre burada ‘nezele’ fiilindeki çokluk (teksîr) iddiası “*Koç diğer bir koçu öldürdü*” (mevveteti’ş-şâtü li şâtin vahidetin) deki teksir iddiası gibidir. Yani aslında geçişsiz (lazım) bir fiil iken geçişli (ta‘diye) kılınması için şeddeli yapılmıştır, yoksa çokluk (teksîr) için değildir.²¹¹

Taşköprizâde’ye göre ise tek mefulde çokluk (teksir), fiilin tedricen (peyderpey) taalluk ettiği cüzler itibariyledir. Ona göre Kemalpaşazâde’nin iddia ettiği gibi “müneccemen” olması ve Kur’an’ın şahsî olması, cüzler bakımından Kur’an’da çokluk (teksir) itibarına aykırı değildir; aksine cüziyyât bakımından çokluk (teksir) itibarına aykırıdır. O, toplamın toplama taalluk etmesi gibi her biri Kur’an’ın cüzlerinden bir cüze taalluk eden nüzulde “teaddüd” itibara alındığında ayrıca teksirde ilk taalluk olan teaddüd’e, ta‘diyede ise ikinci taalluk olan nüzule itibar edilince tevil ve mecaza ihtiyaç kalmayacağını belirterek²¹² Kemalpaşazâde’ye karşı çıkar. Sonuç olarak

²¹⁰ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 1: 167.

²¹¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 6b-7a.

²¹² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 147.

Taşköprîzâde'ye göre taalluk cihetinin birden çok olmasından dolayı 'teksîr'in (çokluk), cüzleri olan bir mefulde geçişli olmaya (ta'diye) aykırı olmadığı ortaya çıkmaktadır.



II. KELÂMÎ KONULARDAKİ ELEŞTİRİLERİNE ÖRNEKLER

A. Kelâmın İnzâli Meselesi

1. Arazların Hareketle Nitelenmesi Bağlamında Kur'an'ın Hareketi Meselesi

Teftâzânî ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhlerinde gündeme getirilen bir konu da kelâmın inzâli meselesidir. Bu konu çerçevesinde bir araz²¹³ olarak hareketin yani Kur'an'ın nüzulünün imkânı sorgulanmaktadır diyebiliriz. Örneğin Kur'an'ın inzâl (topluca inmesi) ve tenzîlinin (peyderpey inmesi) nasıl tasavvur edilebileceğine dair bir soru ve bu soruya şârihler tarafından verilen cevaplar, muhaşşilerin de üzerinde çokça durdukları alanlardan birisi haline gelmiştir. Bu bakımdan gerek Teftâzânî ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhlerinde gerek bu şerhler üzerine yazılan haşiyelerde *Arazlar hareketle nitelenebilir mi?*, *Kur'an'ın hareketi mecazi midir?*, *Kur'an hareketle nitelenen arazlardan değilse inzâl ve tenzîli nasıl tasavvur edilebilir?* gibi sorulara cevaplar aranmıştır.

Öncelikle Teftâzânî “fe-in kîle/ kulnâ” vezninde muhtemel bir soruyu ardından da bu soruya verdiği cevabı aktarmaktadır. Muhtemel soru şöyledir:

“İnzâl [lügatta] ‘yukarıdan aşağıya hareket ettirmek’ demektir. Arazların bir yerden başka bir yere hareketi mahalle tabi olarak [kalıcı arazlarda] caizdir. Çünkü cisim hareket ettiğinde cisimde bulunan arazlar da hareket eder. Bu hareket, ‘bir şeyde yer kaplayan intikal’ anlamına gelmez, aksine ‘arazın cisimle kâim olduğu bir mahalden başka bir mahalle intikali’ anlamına gelir. Ne var ki kelâm/söz, cüzlerinin istikrarı olmayan geçici (mütezzâyile) arazlardandır. Bu durumda kelâmın inzâli nasıl tasavvur edilebilir?”²¹⁴

Bu soruya yine Teftâzânî tarafından verilen cevap ise şöyledir:

“Kitabın, sahibi ya da taşıyıcısı ile nitelenmesinde olduğu gibi -kendisine indirilene edası sırasında telaffuz edilen ve işitilen harflerin toplamda kendisiyle kâim oldukları ya da ezberlenen ve yazılan suretlerin kendisiyle kâim oldukları mahallin inzâlinin, kelâmın inzâli kılınması mecazendir. O halde [mukaddimenin başında geçen] ‘inzâl’ ve ‘Kur'an'dan her biri hakikat üzere söylenmiştir. Bu

²¹³ Araz, varlığında kendisiyle kâim olacağı bir mevziye yani mahalle ihtiyaç duyan mevcuttur. Örneğin varlığında kendisine hülûl edip onunla kâim olacağı bir cisme ihtiyaç duyan renk, böyledir. Arazlar iki çeşittir: Birincisi, zatta kalıcı olan arazdır (araz-ı kârr). Bu, siyah ve beyaz gibi varlıkta cüzleri bir araya gelmeyen arazdır. İkincisi ise zatta kalıcı olmayan arazdır (a'râz-ı gayr-ı kârr). Bu, hareket ve sükun gibi varlıkta cüzleri bir araya gelmeyen arazdır. Bk. Cürcânî, *Ta'rîfât*, (Beyrut: Daru'n-nefâis, 2012), 225.

²¹⁴ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi), Yusuf Ağa, nr. 72, vr. 3b.

durumda *müellef-münazzam* kelâmın [kelâmen müellefen münazzaman ibaresinin] Kur'an'a hakiki olarak hamledilmesi doğru olur. Bununla, Kur'an'ın hüdüsunu delalet tamam olur. 'İnzâl', rütbe ve şeref bakımından en yüce yaratıcı (mu'cid) tarafından Levh-i Mahfuz'da izhar ve îcâd edilmekten mecaz kılındığında ya da Kur'an, ezberlenen ve yazılan suretlerden mecaz kılındığında ise [Kur'an'ın hüdüsunu delalet bulunmaz.]²¹⁵

Cürcânî de Teftâzânî gibi *el-Keşşâf* mukaddimesinde 'haleka'nın yerine 'enzele'nin yazılmasına dair faydalara ayrıca inzâl ile tenzîl arasındaki bazı farklara dikkat çektikten sonra, arazlar hareketle nitelenemezken bir hareket olan Kur'an'ın inzâl ve tenzîlinin nasıl tasavvur edilebileceğine dair soru-cevap şeklinde açıklama getirir.

Cürcânî, **"Hakiki anlamda hareket ile nitelenen, arazlar değil; bizzat yer kaplayan cevher-i fertler ve onlardan oluşan [cisimlerdir].** Cüzleri ister renk gibi topluca [yani kalıcı] olsun yahut kelâmın cinsi olan ses gibi geçici (araz-ı seyyâle) olsun arazların hareketle nitelenmesi imkansızdır. O halde yukarıdan aşağıya hareket etmek anlamına gelmekle beraber Kur'an'ın inzâl ve tenzîli nasıl tasavvur edilebilir?"²¹⁶ şeklinde "in-kulte" vezninde aktardığı muhtemel soruya "kultü" vezniyle şöyle cevap vermektedir:

"Bu dil ehlinin mütearifesine göredir. Şöyle ki onlar kelâmı, onu ileten kimsenin vasıflarıyla nitelerler. Örneğin isnâd-ı mecâzî yoluyla: "Bize saraydan emîrin hükmü indi" derler. Keşf yazarı [Kazvîni] Kur'an'ın tenzîl ile nitelenmesini bu kabilden kılmış, inzâli de Levh-i Mahfuz'da izhar edilmesine hamletmiştir. O Kur'an'ın manevî bir hareketi olduğunu -ki o hareket zaman olarak değil zât olarak kümûndan sonra zuhur etmek demektir- ve bu hareketin rütbe ve şeref bakımından daha yukarıdan geldiğini iddia etmiştir. Çünkü Vâcibü'l-vücûd Teâlâ ve Kalem-i A'lâ mertebesinin Levh'ten üstün olduğu açıktır."²¹⁷

Hatîbzâde'ye göre Cürcânî'nin gerek burada söyledikleri gerek *Şerhu'l-Mevâkıf* ta söyledikleri²¹⁸, hakiki anlamda harekete yalnızca bi'z-zât hareketin ıtlak

²¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 3b-4a.

²¹⁶ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 41.

²¹⁷ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 41.

²¹⁸ "Hareketle nitelenen şeyde hareket ya gerçekten meydana gelir ya da gelmez. Yani hareket ya başka bir şeye ilişmesi aracılığı olmaksızın doğrudan o şeye ilişir ya da onunla birlikte bulunan şeyde meydana gelir ve bu şey, hareketin doğrudan iliştigi o şeye bağlı olarak hareketle nitelenir. İkincisine bi'l-araz hareketli denir ve onun hareketine "arazi hareket" adı verilir. Buna örnek, gemiye binmiş kişidir." Bk. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2: 698.

edilebileceğine, bi'l-araz hareketin ise ıtlak edilemeyeceğine delalet etmektedir. Ayrıca onun *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bi'l-hakikat hareketi bi'z-zât hareketle tefsir ederek onu bi'l-araz olan hareketin karşısında olacak şekilde açıkladığını²¹⁹ belirtmekte ve ona şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

“Bu mesele ihtilaflıdır (fihi bahs). Çünkü sükuna karşıt kalıcı olmayan (gayr-i kârr) intikal hali, duyu yardımıyla idrak edilir ve hakiki anlamda hareket de budur. Ayrıca bi'z-zât harekette gerçekleşenler aynı şekilde bi'l-araz harekette de gerçekleşir. Çünkü hareket diye isimlendirilen geminin sabit değişimleri ve intikal hali, oturan kimse örneğinde olduğu gibi sabittir. İlkinin [geminin] zâtî, ikincinin [oturan kimsenin] tâbi olması, ilkinde hareketin hakikatinin sabit olmasına ikincide ise hareketin hakikatinin sabit olmadığına etki edecek bir fark değildir.”²²⁰

Cürcânî'ye itirazda bulunan Hatîbzâde, soruda bi'l-hakikat hareketin arazdan mutlak olarak nefyedilmesini doğru bulmamakta, hareketin hakikat olarak yalnızca kalıcı olmayan (seyyâl) arazdan nefyedilebileceğini belirtmekte, dolayısıyla kalıcı olan arazdan (araz-ı kârr) nefyedilemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca ‘gemiye binen’ örneğinde olduğu gibi tâbi konumda olan kimsenin yönelişinin mecazî bir yöneliş olduğunu belirten bu görüşe, yani cevapta isnadın mecazîye hamledilmesine karşı çıkmakta, bunun aklın zorunlu hükümlerine aykırı olduğunu belirtmekte, dolayısıyla mecaza ancak hakikate hamletmenin güç olduğu durumlarda başvurulacağını ifade etmiş olmaktadır.²²¹

Hatîbzâde, nefsü'l-emirde iddia ettiği üzere Cürcânî'nin ‘nüzü'l'un manasında bi'l-hakikat harekete itibar ettiğini belirtir. Ona göre “*ve lâ yûsafü bi'l-hareketi*”²²² sözünü ‘*hakikaten ve bi'z-zât*’ ile sınırlandıran Cürcânî, ‘nüzul’ ile nitelenmeme durumunda kalıcı araz (araz-ı kârr) ile kalıcı olmayan araz (araz-ı gayri kârr) arasında fark olmadığını bu söz üzerine bina etmiştir. Ona göre Cürcânî, bunu nüzul ile nitelenme

²¹⁹ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 698-699.

²²⁰ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5a-5b. Hatîbzâde'ye göre Kutbuddîn Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ta zikrettiği “Biz zorunlu bir ilimle gemide olduğu gibi gemiye binen kimsenin halinin de nefsü'l-emirde kalıcı/kârr olmadığını biliriz.” sözü de onu desteklemektedir. Bk. Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5b.

²²¹ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5b-6a.

²²² “*el-Mevsûfû bi'l-hareketi hakikaten hüve'l-mütehayyizü bi'z-zâtî*” ibaresi eski nüshada “*ve lâ yûsafü bi'l-hareketi hakikaten ve bi'z-zât*” olarak geçmektedir. Eski nüshada Kur'an'ın hareketinin ‘hakikaten’ ve ‘bi'z-zât’ olmasına itibar edilmişken yeni nüshada yalnızca ‘hakikaten’ olması ile yetinilmiştir. Bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 149.

ve nitelenmeme durumunda söz konusu iki araz arasında fark gören kimseye[?] reddiye olmak üzere yapmıştır. Bu iki araz arasında fark gören kimse ‘nüzul’ hakkında muteber olanın, ‘mutlak hareket’ olduğunu yani nefsü’l-emirde hareketin kendisi olan bi’l-araz hareketin genel intikal hali olduğunu iddia ederek açıklamıştır. Çünkü hareketle hakiki olarak vasıflanan kalıcı olan arazdır (araz-ı kârr), kalıcı olmayan araz (araz-ı gayr-i kârr) değildir.²²³

Kemalpaşazâde’ye göre Cürcânî, lügat ehlinin de mütearifesi olduğu üzere hareket ile “bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmeyi”²²⁴ [el-hareketü fi’l-eyn] kastetmiştir. Lügat ehline göre mekândan nasibi olmayan bir şey bi’l-hakikat/hakiki olarak nitelenmediği için Cürcânî niteleneni bizzat yer kaplayanla (mütehayyız) sınırlandırmıştır. Kemalpaşazâde burada kullanılan ‘hareket’in, makam anlamı taşımadığından dolayı felsefecilerin kullandığı anlamda bir kavram olmadığını, dolayısıyla felsefî inceleme üzerine bina edileceklerin buradaki itibara uygun düşmeyeceğini belirterek Hatîbzâde’ye karşı çıkmakta, onu bu gerçekten gafil olmakla suçlamakta ve yukarıda zikrettiğimiz ona ait görüşleri nakletmektedir.²²⁵

Taşköprüzâde öncelikle Cürcânî’nin dile getirdiği sorunun kaynağını tespit etmekte daha sonra hem soruyu hem de cevabı, takrir etmektedir yani delilleri birbiriyle çelişmeyecek sadelikte ortaya koymaktadır.

Taşköprüzâde’ye göre sorunun kaynağı, Kur’an’ın kalıcı olmayan (seyyâl) arazlardan olan kelâmdan ibaret olması ve [mukaddimede] ‘inzâl’in Kur’an’ın mahalline delalet olmaksızın Kur’an’ın bizzat kendisine isnat edilmesidir.²²⁶

Sorunun takririne göre hareketin Kur’an’a isnat edilmesinden akla ilk gelen, onun mecaz değil hakikat olduğudur. Çünkü aksine bir karine bulunmamaktadır. Hareketin bi’z-zât olup bi’l-araz olmaması ise Kur’an’ın mahalline delaletin olmamasından dolayıdır. Dolayısıyla hareketin *hakikaten* ve *bi’z-zat* oluşu, kalıcı (kârr) olsun kalıcı

²²³ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 5b.

²²⁴ Cürcânî, et-Ta’rifât, s.147, Daru’n-Nefâis,2012, Beyrut

²²⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 7a-7b.

²²⁶ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 149.

olmayan (seyyâl) olsun arazlarda mümkün değilken özellikle cevherde mümkündür. Soruda mahalde kaim olan araz meselesine girilmediği için hareketin *hakikaten ve bi'z-zât* olarak bizzat yer kaplayana hasredilmesi izafî olmaktadır.²²⁷

Cevabın tahririne göre ise kelâm/söz, varlığında bir süreklilik olmadığı için mahalde kaim olup hareketi ile müteharrik olamayan kalıcı olmayan (seyyâl) arazlar arasındadır. Zahirde mahallin zikredilmemesinden onun gerçekte olmadığı sonucu gerekmez. Aksine bu, dinden zorunlu olarak bilinmekte ve kelâmın onu ileteninin vasfıyla nitelenmesi kabilindendir.²²⁸

Taşköprîzâde daha sonra soruda bi'l-hakikat hareketin arazdan mutlak olarak nefyedilmesini doğru bulmayan ve hareketin hakikat olarak yalnızca kalıcı olmayan (seyyâl) arazdan nefyedilebileceğini belirten Hatîbzâde'nin itirazını nakletmekte ve ona cevap vermektedir.

Taşköprîzâde soruyu soran kimsenin, sözünü mahal itibarının bulunmadığı zahir durum üzerine bina edince bi'l-hakikat hareketi arazdan mutlak olarak nefyettiğini belirtir. Ona göre soruya cevap veren ise mahallin hakikat olarak varlığına itibar etse de hareketi kalıcı olmayan (seyyâl) arazdan nefyetmiş bu sebeple de isnatta mecaza ihtiyaç duymuştur.²²⁹ Taşköprîzâde Hatîbzâde'nin itirazına Kemalpaşazâde'nin verdiği cevap²³⁰ gibi bir cevap verilebileceğini belirtmekte ve bu meselede onun hakkını teslim etmektedir diyebiliriz.

Taşköprîzâde'ye göre hareketle nitelenenin bi'z-zât yer kaplayanla sınırlanması sorudaki hareketin müstakil arazda itibara alınmasından dolayıdır, yoksa arazın tabi olarak hareketle nitelenmeyeceğinden dolayı değildir. Ona göre cevhere tabi olarak da olsa arazın bir mekânı bulunmakta, nitekim arazlardan kalıcı olanı (araz-ı kârr), cevhere tabi olarak intikal etmektedir. Ayrıca ona göre dil mütearifesi, kalıcı olan arazın (araz-ı

²²⁷ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 149.

²²⁸ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 149.

²²⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 149.

²³⁰ Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 7a-7b.

kârr) tabi olarak hareket edememesini desteklememektedir. Çünkü birisi ‘cisim hareket etti fakat beyazı onunla hareket etmedi’ dese, o kimseye bunaklık nispet edilir.²³¹

Taşköprüzâde sorudaki bi’l-hakikat hareketin, mutlak olarak müstakil arazlardan ya da mahal ile kaim olan seyyâl (kalıcı olmayan) arazlardan nefyedilse dahi soruyu soran kimsenin itirazının bertaraf edilmeyeceğine dikkat çeker. Çünkü soruyu soran kimse hareketi arazdan mutlak olarak nefyetmiştir. Ona göre Kemalpaşazâde’nin cevabı da itiraza uygun cevap teşkil etmez. Çünkü o, arazların mekândan yoksun olmasından dolayı değil; arazların cüzlerinin varlıkta istikrarı olmadığı için hareketi seyyâl (kalıcı olmayan) arazlardan nefyetmiştir.²³²

Kemalpaşazâde, soruyu soran kimsenin “hakiki anlamda hareketle nitelenen, bi’z-zat yer kaplayandır.” deyişine itiraz eder. O, bu sınırlamayı soruyu soran kimse tarafından hareketin ‘mekansal intikal’ olarak tefsir edilmesine bağlar. Fakat ona göre ‘nüzul’ hakkında muteber olan hareket ise arazları da içeren ‘mutlak intikal’dir. **Çünkü arazların hareketle nitelenmemesi nüzul ile nitelenmemesi sonucunu gerektirmez.**²³³

Taşköprüzâde burada Kemalpaşazâde’nin ‘mutlak intikal’ ile kastının tam olarak anlaşılmadığını ifade eder. Şayet bununla cevhere tabi olarak intikal etmeyi kastediyorsa bunun kalıcı arazda (araz-ı kârr) geçerli olduğunu belirtir. Ona göre hakiki olarak arazın hareketi budur, nitekim erbâb-ı makul de meseleyi böyle açıklamıştır. Fakat bununla mahalden intikali yahut mahal olmaksızın intikali kastediyorsa bu iki seçeneğin de nüzul olsun başka bir şey hakkında olsun mutlak anlamda imkânsız olduğunu belirtir.²³⁴

Kemalpaşazâde, Şârih Cürcânî’nin **“Cüzleri ister renk gibi topluca (müctemi‘) olsun yahut kelâmın cinsi olan ses gibi seyyâl (kalıcı olmayan) olsun arazların hareketle nitelenmesi imkansızdır”**²³⁵ derken, kalıcı arazların (araz-ı kârr) mahalle tabi

²³¹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 151.

²³² Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 151.

²³³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 7b.

²³⁴ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 151.

²³⁵ Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 41.

olarak hareket etmesini kabul eden Teftâzânî'ye²³⁶ reddiyede bulunduğunu söyler. Kemalpaşazâde'ye göre gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırıldığı şekliyle (tahrir) bu itiraz şu anlama gelir: Bir kimse bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiğinde elbiseleri de o kimseye tabi olarak intikal eder. Oysa kalıcı olan arazlar olsun kalıcı olmayan arazlar olsun onların ne asıl olarak ne de tabi olarak mekânsal intikalden nasibi yoktur. Bu sebeple bu kimsenin hakikati bi'z-zât hareket olarak, eşyaları ise bi't-teba' hareket olarak nitelendirilirken [bu kimsenin] arazları ise ancak mecâzen hareketle nitelendirilebilir.²³⁷

Taşköprizâde, “Arazların hareketinin mecâzen olduğunu iddia eden, akli ilimlerdeki tecrübesizliğini açığa çıkarmıştır” diyerek Kemalpaşazâde'yi eleştiriye tabi tutar. Nitekim ona göre bu düşüncedeki kimse Cürcânî'nin Kur'an'ın hareketini mecaz kılmasına kanmış olmalıdır. Halbuki ona göre Kur'an'ın hareketi kalıcı olmayan arazlardan (araz-ı seyyale) olduğu gibi Kemalpaşazâde'nin iddia ettiği gibi nüzul'e de mahsus değildir. Ona göre tâbi olarak da olsa kalıcı arazlarda gerçekleşen hareketin hakiki olduğu bilinen bir husustur.²³⁸

Son olarak Taşköprizâde burada Cürcânî ile Teftâzânî arasındaki muhalefetin bakış açısından kaynaklandığını belirtmektedir. Buna göre Şârih Cürcânî soruyu mahallin zikredilmediği zahir hal üzere bina ettiği için hareketin kalıcı arazdan nefyedilmesi gerekmiştir. Teftâzânî ise soruyu mahalli olmaksızın arazın var olamayacağı hal üzerine bina ettiği için hareketi sadece seyyâl arazdan nefyetmiş olmaktadır.²³⁹

2. Sözü İleten ile Sözü Mahalli Arasındaki İlişki

Kemalpaşazâde, muhtemel soru-cevap faslındaki bilgilerden hareketle Cürcânî'nin Teftâzânî'nin izlediği yoldan döndüğünü söyler. Buna göre Cürcânî, Teftâzânî'nin “Kitabın, sahibi ya da taşıyıcısı ile nitelenmesi örneğinde olduğu gibi - kendisine indirilene edası sırasında **telaftuz edilen ve işitilen harflerin toplamda**

²³⁶ Bk. Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 2: 152.

²³⁷ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 7b.

²³⁸ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 153.

²³⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 153.

kendisiyle kaim oldukları ya da **ezberlenen ve yazılan suretlerin kendisiyle kaim oldukları** mahallin inzâlinin kelâmın inzâli kılınması mecazendir.”²⁴⁰ derken dayanak noktası olan ‘kelâmı iletenin, kelâmın mahalli olduğu’ fikrini reddetmektedir. Kendisine göre de yanlış olan bu düşünceye gerekçe olarak Kemalpaşazâde, kelâm’ın hava ile kâim olan sesin cinsinden olduğunu belirtir.²⁴¹ Taşköprizâde ise Kemalpaşazâde’ye cevap vererek dildeki uzlaşıya göre ‘kelâmı iletenin kelâmın mahalli olduğunu belirtir.’²⁴²

Kemalpaşazâde’ye göre Cürcânî, bir diğer ihtimal olarak Teftâzânî’nin ‘**ezberlenen ve yazılan suretler ...**’ derken zikrettiği harflerin suretlerinin kendisiyle kaim olduğu mahallin inzâlinin, kelâmın mecâzen inzâli kılınmasına da iltifat etmemiştir. Çünkü Kemalpaşazâde’ye göre ‘inzâl’, ‘telaffuz edilen ve işitilenin’ aksine ‘ezberlenen yahut yazılan suretlerde’ hakikat kılındığında Kur’an ne inzâl edilmiş ne de inzâl edilende hâl olmuş olur; üstelik bu inzâl, Kur’an’ın hüdûsuna da delalet etmez. Oysa ‘telaffuz edilen ve işitilen’de ise Kur’an hakiki olarak inzâl edilmiş olmasa bile inzâl edilende hâl olur. Ve hâdiste hâl olan da kesinlikle hâdistir.²⁴³ Kemalpaşazâde’nin maksadını Kur’an’ın ‘telaffuz edilende’ hakikat olduğu şeklinde anlamlandıran Taşköprizâde ise ona cevaben bütünde ‘telaffuz edilenin’ mahal ile kaim olmasının ya eda sırasında olacağını ya da ezberlenen veya yazılanın kaim olması itibariyle olacağını belirtmektedir.²⁴⁴

Kemalpaşazâde’ye göre her ne kadar sabit olmasa da Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’dan Dünya semasına inmesi telaffuz ile değil de yazılı olarak gerçekleştiğini belirten rivayetten dolayı; o, telaffuz edilenin nüzulünde mecaza başvurma zorunlu olduğunu, yazılı olanın nüzulünde ise böyle bir zorunluluğun bulunmadığını belirtir. Ona göre rivayetlerde geçen Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’dan Dünya semasına bir defada inzâlinin sonra yazıya geçirilmesinin emredilmesi, yazılmış olanın inmediğini ortaya çıkarmaktadır.²⁴⁵ Taşköprizâde’ye göre ise mecaza başvurma yalnızca telaffuz edilen için

²⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 3b-4a.

²⁴¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 8a.

²⁴² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 155.

²⁴³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 8a.

²⁴⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 155.

²⁴⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 8a.

gerekmez. Çünkü ona göre ezberlenene ve yazılana itibar etmek, bu ikisinin mahalle kaim oluşunu, telaffuz edilenin mahalleekaim oluşu yerine ikame etmek demektir.²⁴⁶

3. İnzâl'in, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da İzhar Edilme Anlamına Delaleti

Hatîbzâde, Kazvî'nin Kur'an'ın Dünya semasına bir defada inzâl edildiğini belirten rivayete itimat etmediği için içerisinde latif bir istiare ve tenzîl lafzından elde edilmeyen bir fayda bulunan inzâl'i, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da izhar edilmesine hamlettiğini belirtmektedir.²⁴⁷

Kemalpaşazâde Hatîbzâde'ye karşı çıkararak, onun vehmettiği gibi bir muhalefet söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ona göre Kazvî'ye isnadı sahih olan bir hadise itimat etmediğinin isnat edilmesinin de savunulacak bir tarafı bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kemalpaşazâde'ye göre müellifin söz ettiği gibi inzâlin Levh-i Mahfuz'a hamledilmesi doğru bir görüştür.²⁴⁸

Taşköprizâde'ye göre öncelikle 'inzâl'in, 'yağmur damlası indi' (nezeleti'l-katretü) örneğinde olduğu gibi lügat anlamı itibariyle '*bir şeyi yukarıdan aşağıya hareket ettirmek*' anlamına geldiği bilinmelidir. Fakat örfen bu hareketin sonu için 'emir saraya indi' (nezele'l-emîrû bi'l-kasrî) örneğinde olduğu gibi *konaklama (îvâ)* anlamı da kullanılabilir. Ona göre her ne kadar Kutbuddîn Razi bu örfî anlamın lügat itibariyle hakikat olduğunu vehmetse de²⁴⁹ dildeki uzlaşıya göre akla ilk olarak lügat anlamı gelmektedir. Sonra hareket ettirme (tahrik), hareket edenin bir cevher ya da kalıcı bir araz (arazî kârr) olmasını gerektirdiği için seyyâl arazlardan olan kelâmın inzâlinde mecaza başvurmak lüzum etmiştir. Ona göre "bu kelâmı nefsiyi kabul edenlere göre sıfatın nüzulünün imkansızlığından, kelâmı nefsiyi nefyedenlere göre ise arazların intikalinin imkansızlığından dolayıdır."²⁵⁰

²⁴⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 155.

²⁴⁷ Bk. Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5a.

²⁴⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 8b.

²⁴⁹ "İnzâl'e gelince o dilde/lügatta ya 'Enzele'l-Ceyşü bi'l-beled', 'Nezele'l-Emîrû bi'l-Kasr' denildiği gibi Konaklama (Îvâ) anlamındadır ya da "Enzelnâ mine's-semâi mâen" ayetinde ve 'Nezele'l-katru' sözünde olduğu gibi bir şeyi yukarıdan aşağıya hareket ettirmek anlamındadır. Bu son iki örnekteki anlam [yani bir şeyi yukarıdan aşağıya hareket ettirme anlamı] sözde hakiki anlamıyla değil mecaz anlamıyla kullanılmaktadır." bk. Kutbuddîn Râzî, *Şerhu'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi), Yeni Cami, nr. 146, vr. 1b.

²⁵⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 155.

Taşköprîzâde'ye göre arazların mahal ile intikalinin muhal olmadığına dair tartışma, kelâmın seyyâl arazlar arasında olduğu gerekçesiyle bertaraf edilmektedir. Ona göre inzâl'in örfî kullanımında mecaz, birinden diğerine hareket konumunda olmak üzere iki yolla gerçekleşir. Birincisi, Teftâzânî ile Cürcânî'nin de tercih ettiği görüş olarak 'lafızların iletininin vasfıyla nitelenmesi'dir. İkincisi ise Levh-i Mahfuz'da var edildikten (isbât) sonra Dünya semasında var edilmesidir. İnzâl'in lügat bakımından kullanımında da mecaz aynı şekilde iki yolla gerçekleşir. Birincisi, Kutbuddîn Râzî'nin de tercih ettiği görüş olarak lafız ve harflerin Levh-i Mahfuz'daki varlığını önce kelâmın Levh-i Mahfuz'daki varlığı konumuna indirgemek sonra da Levh-i Mahfuz'daki hasıl olmayı hareket konumuna indirgemek. İkincisi ise Kazvînî'nin de tercih ettiği görüş olarak manevî hareket ettirmeyi, sûrî hareket ettirme konumuna indirgeyerek inzâlî, Allah Teâlâ'nın ilminde gizlilikten (kümûn) sonra Levh-i Mahfuz'da izhar edilmesi için kullanılmasıdır.²⁵¹

Taşköprîzâde, “‘İnzal’, rütbe ve şeref bakımından en yüce yaratıcı (mu‘cid) tarafından Levh-i Mahfuz'da izhar ve îcâd edilmekten mecaz kılındığında ya da Kur'an, ezberlenen ve yazılan suretlerden mecaz kılındığında Kur'an'ın hüdûsuna delalet bulunmaz”²⁵² diyerek Kazvînî'ye itirazda bulunan Teftâzânî'ye cevap olarak Kazvînî'nin görüşünün Kur'an'ın lafzî kelâma ıtlak edilmesini nefyetmediği için ‘müellef’ ve ‘münazzam’ kelimelerinin Kur'an'a hakiki olarak hamledilmesinin doğru olacağını ve bununla da Kur'an'ın hüdûsuna delaletin tam olacağını belirtir. Ona göre Kazvînî her ne kadar sözü sahibi Zemahşerî'nin rıza göstermeyeceği bir anlama hamletse de onun amacı sıfatın nüzulündeki mecaz yolunu açıklamak olabilir. Nitekim onun evvela Kur'an'ın Dünya semasına bir defada inzâlini zikredip bunu da müellife nisbet etmesi, sonra sıfatın inzâlinde ve lafzın intikalinde bir işkâli gündeme getirip sıfatın inzâlini ‘izhâr’a hamletmesi, lafzın intikalini ise ‘isnâd-ı mecâzîye’ hamledip, bu mecaz konusunda ortak oldukları için ‘inzâl’ yerine ‘tenzîl’i zikretmekle yetinmesi onun sıfatın nüzulündeki mecaz yolunu açıklama amacını desteklemektedir.²⁵³

²⁵¹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 155.

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 3b-4a.

²⁵³ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 157.

Taşköprüzâde yaptığı bu takrirle Hatîbzâde'nin “Kazvînî, tenzîl lafzının Kur'an'ın dünya semasına bir defada nazil olduğunu belirten rivayete itimat etmediği için ‘tenzîl’ lafzında bulunmayan latîf bir istiareyi içeren ‘inzâl’ lafzını ‘izhar’ anlamına hamletmiştir”²⁵⁴ şeklindeki zayıf temellendirmesinin boşa çıktığını belirtir. Çünkü ona göre zikri geçen rivayet, lafızda mecaz yolunun açıklanması için getirildiği gibi sıfatta mecaz yolunun açıklanması ise onun doğru olmadığına dayanmamaktadır.²⁵⁵ Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde gibi Taşköprüzâde de bu hususta Hatîbzâde'ye eleştiriler yöneltmekte ve diğer pek çok yerin aksine burada yönelttikleri eleştiriler bakımından birbirlerine yakın bir tutum sergilemişlerdir.

4. Kur'an'ın Manevi Bir Hareketi Olduğuna Dair Kazvînî'nin İddiası

Cürcânî, yukarıdan aşağıya hareket etmek anlamına gelmekle beraber Kur'an'ın inzâl ve tenzîlinin nasıl tasavvur edilebileceğine dair soruya cevap olarak bu anlamın lûgat bakımından olduğunu zira dildcilerin, kelâmı onu ileten kimsenin vasfıyla nitelendiklerini belirtmekte ve buna isnâd-ı mecazi yoluyla örnek getirmekte daha sonra ise Kazvînî'nin Kur'an'ın tenzîl ve inzâl ile nitelenmesine dair görüşlerine yer vermektedir:

“Mecaza başvurmak kaçınılmaz olduğunda evvela Kelâm-ı nefsî sabit olur. İlkinde [dünya semasına bir defada gerçekleşen inzâlde] Allah Teâlâ'nın sıfatının nüzul etmesi, ikincisinde [yeryüzüne peyderpey inzâl edilmesinde] ise arazlar üzerinde intikalin gerçekleşmesi muhaldır. Çünkü ilkinde inzâl ile kastedilen Levh- Mahfuz'da izhar edilmesidir ve o [inzâl] aslında yüksekte alçağa harekettir. Bu hareket mânevîdir, yani zaman bakımından değil; bilakis zât ve mertebe bakımından gizlilikten (kümûn) sonra açığa çıkmadır (zuhur).”²⁵⁶

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî kastedileni gözden kaçırdığı için ilgili yeri aktarırken Kazvînî'nin ibaresini değiştirmiştir. Yani o, Kazvînî'nin “bel zâten ve mertebeten” ibaresini Cürcânî'nin “bel zâten ve enne tilke'l-harekete mine'l-a'lâ rütbeten ve şerefen” şeklinde değiştirdiğini ifade etmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre dildcilerin uzlaşına göre sonralık (teahhur), ‘zamansal olan’ ve ‘zâtî olan’ ile münhasırdır. Ona göre

²⁵⁴ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5b-6a.

²⁵⁵ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 157.

²⁵⁶ Sirâcüddîn Ömer b. Abdurrahman Kazvînî, *Keşfü'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi), Yusuf Ağa, nr. 81, vr. 1b.

dilcilerin ‘*zâtî sonralık*’ ile kastı ‘*rütbesel sonralık*’tır, yoksa nazar ehlinin ıstılahı değildir. Çünkü nazar ehlinin ıstılahı, *zâtî sonralık*’ta kastedilenden uzaktır. Kemalpaşazâde’ye göre “bel zâten”e “ve mertebeten” şeklinde atıf yapılmasındaki hedef, onun nazar ehlinin ıstılahı olarak ‘*zâtî teahhur*’ olduğu vehmini gidermektir. Bundan dolayı Kazvîni ‘*rütbesel sonralık*’ı açıklamaya girişmiştir. Şayet ‘*Zâtî sonralık*’ ile kastedilen nazar ehlinin ıstılahı olsaydı, onu açıklamak ‘*Rütbesel sonralık*’ı açıklamaya girişmekten daha doğru olurdu. Ayrıca Kemalpaşazâde’ye göre “rütbeten ve şerefen” şeklindeki ilavesiyle Cürcânî, buradaki rütbenin hissî(maddî) rütbe değil, manevi rütbe olduğunu açıklamak istemiştir.²⁵⁷

Taşköprüzâde’ye göre Kazvîni’nin Kur’an’ın manevi bir hareketi olduğuna ve bu hareketin de zaman olarak değil zât olarak kûmûndan sonra zuhur etmek anlamına geldiğine dair iddiası Levh-i Mahfuz’da zâhir olanın Allah Teâlâ’nın ilminde gizli (kâmin) olana dayanmasından ileri gelmektedir. Ona göre Levh’te zahir olan cüz’î, Allah’ın ilminde gizli olan ise küllî olduğu için Kazvîni rütbesel sonralığa itibar etmiştir. Şârih Cürcânî de Allah Teâlâ’nın mertebesinin yüceliği gereği, ‘*zâtî ve rütbesel sonralığa*’ (zâten ve rütbeten) ‘şeref bakımından sonralığı (ve şerefen) ilave etmiştir. Taşköprüzâde *zâtî ve rütbesel sonralığı* aynı anlamda kullanan Kemalpaşazâde’nin sözlerini naklettikten sonra, burada Kazvîni’nin sözünün ehli nazar yöntemine uygun olan keşf ve şühûd ehlinin yöntemi üzere söylendiğini, ayrıca ‘*zâtî sonralık*’ın açıklanmaya girilmemesinin Levh’te zâhir olanın Allah’ın ilminde gizli olana dayandığının açık olmasından kaynaklandığını belirterek ona cevap vermektedir.²⁵⁸

i. Vâcibü’l-Vücûd Teâlâ ve Kalem-i A’lâ mertebelerinin Levh’ten yüce olması

Cürcânî, Kazvîni’nin Kur’an’ın tenzîl ve İnzâl ile nitelenmesine dair görüşlerine değinirken onun “Vâcibü’l-Vücûd Teâlâ ve Kalem-i A’lâ mertebelerinin Levh-i Mahfuz’dan yüceliği açıktır. Nitekim o, kelâmı, taşıyanının vasfıyla yani Hz.

²⁵⁷ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 9a.

²⁵⁸ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 159.

Peygamber’e nüzulde kelâmı defalarca taşıyan Cebrail a.s.’ın vasfıyla nitelemiştir”²⁵⁹ şeklindeki sözüne de yer vermektedir.²⁶⁰

Kemalpaşazâde, maksadın tamam olması için Kalem rütbesinin Levh’e üstünlüğünü açıklamaya gerek olmadığını belirtir. Çünkü ona göre Kalem’in zuhur’da araç olması, kümûn’da ise araç olmamasından dolayı daha yukarıdan gelen bu hareketin rütbesel olmasında Mûcid Teâlâ’nın rütbesinin yüceliğini açıklamak yeterlidir. Ona göre Mu‘cid Teala’nın rütbesinin Levh’ten yüce olması, kümûnun rütbe bakımından Zuhur’dan önce gelmesine bir fayda vermez. Fakat Kemalpaşazâde’ye göre ‘kümün ve zuhur’un şerefi ancak mahal itibarıyladır.’ denilebilir. Yani kümûn’un mahalli zuhur’un mahallinden daha şerefli ve rütbe bakımından daha yüce olduğunda kümûn rütbe ve şeref bakımından zuhur’dan önce olur.²⁶¹

Taşköprüzâde ise Kemalpaşazâde’ye cevaben Allah Teâlâ’nın ilminde gizli olanın Levh’ten önce olması, Kalem’de zâhir olanın da Levh’ten önceliğini gerektireceğini belirtir. Çünkü ona göre Allah Teala’nın ilminde gizli olan ve Kalem’de zahir olanın her ikisi de küllilik bakımından ortaktırlar. Levh’te zâhir olan ise bu ikisinden cüz’îlik cihetiyle ayrılmaktadır.²⁶²

ii. Kur’an’ın manevi bir hareketi olduğunu iddia eden Kazvî’nin sözlerinin açıklanması

Cürcânî, yukarıda da temas ettiğimiz üzere Kazvî’nin Kur’an’ın manevi bir hareketi olduğunu iddia ettiği sözlerini “Kur’an ilmi ilâhîde gizli idi, sonra Allah Teala onu **ilk akıl** olan Kalem ile nefs-i kül olan Levh-i mahfuzda açığa çıkardı. Bu açığa çıkma zamansal değildir. Çünkü zaman, en büyük feleğin hareketinin miktarıdır ve bu zikredilenlerden mertebelerce daha sonradır.”²⁶³ şeklinde tefsir etmekte, ardından Kazvî’ye şöyle bir itirazın yöneltileceğini söyler:

²⁵⁹ Kazvî, *Keşfü'l-Keşşâf*, vr. 1b.

²⁶⁰ Bk. Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 41.

²⁶¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 9a-9b.

²⁶² Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 159.

²⁶³ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 43.

“Bu görüşler felsefî kaideler üzerine bina edilmiştir. [Kur’an’ın], Allah Teala’nın ilminde olması onun ezeli olmasını gerektirir. Levh’te Zuhur, Kümûn’dan zaman bakımından değil de zât bakımından sonra olunca [Kur’an], ezeli olmuş olur. Çünkü hâdis olsa ittifakla zaman bakımından sonra olurdu. Bundan dolayı da Levh’in ve Kalem’in kadim olması gerekir ki bu kesinlikle batıldır.”²⁶⁴

Taşköprizâde’ye göre, Kazvî’nin ve Cürcânî’nin söz konusu ettikleri ilm-i ilahide gizli olan Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’da açığa çıkarılmasının Keşf ve Şühud erbabının yöntemince keyfiyetini anlamak için bazı ön bilgiler gerekmektedir. Buna göre yedi sıfatın aslı *Hayat*’tır. Onu eşyanın suretlerinin hasıl olduğu *İlim* takip eder. Bundan küllî olanlar ‘mahiyet’ ve ‘hakikatler’ olarak; cüz’î olanlar ise ‘hüviyetler’ olarak isimlendirilir. Keşf ve Şühud ehlinin dilinde ise hâricte değil de ilimde *sabit gerçeklikler* (*a’yân-ı sâbite*) olarak isimlendirilir. *Sem* sıfatı ise onun ilminin kelâmına taalluk etmesidir. *Basar*, onun ilminin şühûd yoluyla hakikatlere taalluk etmesidir. *İrade ilme*, *kudret* de *irâde*’ye tabidir. İrade ve kudretin bir araya gelmesinden ise *Kelâm* sıfatı hasıl olur. Fakat ona göre “Bu ikisinin bir araya gelmesinden *Tekvîn* sıfatı hâsıl olur, *Kelâm* sıfatı ise kelâma taalluk eden tekvînâtır” da denilmiştir.²⁶⁵ Böylelikle Taşköprizâde Keşf ve Şühud erbabının yöntemine göre söz konusu açığa çıkarmanın anlaşılabilmesi için evvela sıfâtullahtan sübûti olanların bir diğer deyişle Allah’ın ne olduğunu ifade eden sübûti sıfatların bilinmesini şart koşturmaktadır.

Taşköprizâde’ye göre bunun bilinmesi yeterli olmayıp başka şeylerinde bilinmesi gerekir. Örneğin bu bilgiden sonra ilmî-küllî-ilâhî suretlerin *İlk akıl*’da icmâlen hâsıl olduğu da bilinmelidir. Buna göre bu ilk akıl, *Ruhu’l-Kudüs* ve *Kalem-i ‘A’la* olarak isimlendirilir. Söz konusu suretler ise “Levh-i Kazâ” ve “Ümmü’l-Kitâb” diye tabir olunur. Ayrıca ona göre “Levh-i Mahfuz” diye isimlendirilen küllî nefs’in (en-nefsü’l-küllîye), İlk akl’ın ayrıntılı bir şekilde içerdiği cüz’iyyâtın tamamını kapsadığı da bilinmelidir. Bu küllî nefis ise, “Levh-i Kader” ve “Kitab-ı Mübîn” olarak tabir edilir. ‘Levh-i Mahv ve İsbât’ olarak isimlendirilen damgalanmış nefis (en-nefsü’l-muntabi’a) ise nefis-i küllîde sabit olan cüz’iyyâtın farklı olan mufassal suretleri kapsar. Bunun değişmesi için ise bu suretlerin, hazırlayıcı feleklerin konumlarıyla zahir olmaları şart

²⁶⁴ İlgili itiraz için bk. Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 43.

²⁶⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 159.

koşulur. Nitekim böyle felekler, bu zâtları Hak Teala'dan feyezan eden halleri ile birlikte bu suretlere bürünmek üzere hazırlamaktadır.²⁶⁶

Taşköprîzâde, tüm bu bilinmesi gerekenleri ifade ettikten sonra şöyle bir sonucun ortaya çıkacağına dikkat çeker. Buna göre gerçekliği ('ayn) ilim olan a'yân-ı sâbite, istidatlarının diliyle varlıklarına talip olduğunda, irade onu ayrıştırır, kudret ise onu rahimlerin karanlığından çıkartıp zuhur tahtına ulaştırır. Böylelikle o, ilk olarak icmali külliliğe, sonra tafsili cüz'iliğe ve sonra da zaman altına dahil olan mertebeye inmektedir. Nitekim Levh-i Mahfuz'daki zuhur mertebesi sayılan ikinci mertebe, ilimde gizlilikten sonra iken zamandan ise öncedir. Bu bağlamda Taşköprîzâde küllî nefs'in felekten, feleğin hareketten, hareketin ise zamanın kendisi olan miktarından önce olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁷

Bu hususta Taşköprîzâde gibi meseleye derinliğine temas etmeyen Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin bazı kullanım tercihleri üzerinden onu eleştirmektedir. Örneğin Cürcânî'nin "Nefsü'l-küllî" şeklindeki kullanımına itiraz etmekte ve doğru kullanımın "en-Nefsü'l-Küllü" şeklinde olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre 'nefs' 'küllilik' ile nitelenmekte olduğu gibi ona izafe de edilmemektedir.²⁶⁸

Taşköprîzâde ise meseleyi keşif ve şühud ehlinin yöntemi üzerine tahkik etmeden önce verdiği ön bilgilerden sonra Kemalpaşazâde'nin lafzî yaklaşımını eleştirmeden geçmez. Ona göre ibarenin izafet yoluyla getirilmesinde Nefs-i Küll'ün tüm felekleri batıdan doğuya hareket ettirdiğine bir işaret bulunduğu için 'Küll'ün (bütün) 'nefs'i söz konusu olur. Nitekim ona göre 'küll' ibaresinin niteleme yoluyla getirilmesi Kemalpaşazâde'nin vehmettiği gibi bu duruma aykırı değildir.²⁶⁹

²⁶⁶ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 161.

²⁶⁷ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 161.

²⁶⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 9b.

²⁶⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 161.

B. Kur'an'ın Hâdis ya da Mahluk Olmasıyla İlgili Ele Alınan Bahisler

1. Kur'an için Hâdis Olmayı Gerektiren Sebep

Cürcânî mukaddimenin ilk cümlesi olan “*Elhamdü lillahi'l-lezî enzele'l-kur'âne kelâmen müellefen münazzamen*” ibaresini tahlil ederken Zemahşeri'nin berâat-i istihlâle riayet etmek ve Kur'an'ın hamdi gerektiren büyük bir nimet olduğuna dikkat çekmek için onu Kur'an'ın inzâli, tenzîli ve devamındaki sıfatlarla nitelediğini belirtir. Ona göre Zemahşerî bu cümleyi kurarken Kur'an'ın icaz niteliğine uygun olan ve hamdi gerektiren bir nimet olduğunu destekleyen, aynı zamanda benimsediği üzere Kur'an'ın hadis olduğuna delalet eden kemal sıfatlarını zikretmiştir. Zemahşerî'nin mezhebini açığa vurmakla iftihar eden birisi olduğuna dikkat çeken Cürcânî, onun birkaç satır sonra Kur'an'ın hadis oluşuna bir ara cümleyle işarette bulunduğunu ifade eder. Cürcânî, hadis olmanın Kur'an'a ancak Allah'ın zatının kıdem sıfatında ortaklıktan münezzeh olmasından dolayı gerektiğini yoksa onda bir noksanlık bulunmasından dolayı gerekmediğini vurgulamıştır.²⁷⁰ İşte burada Cürcânî'nin hadis olmanın Kur'an için neden gerekli olduğuna dair açıklamasıyla tartışma da başlamaktadır. Görüldüğü üzere Cürcânî bu meseleyi haşiyenin ilerleyen sayfalarında da gündeme taşımaktadır.

Kemalpaşazâde'ye göre, Cürcânî'nin sözünden, Allah Teala'nın zatı kıdem sıfatında ortaklıktan münezzeh olmadığı Kur'an'ın hüdusunun gerekmeceği, buna mukabil Allah Teâlâ'nın zatında sürekli var olmanın imkânsız olmamasının gerekeceği anlaşılmaktadır. Cürcânî'nin Zemahşerî ile çeliştiği izlenimini uyandıran Kemalpaşazâde, onun buradaki sözünü Zemahşerî'nin Kur'an'ın hüdusu ile ilgili olarak Kur'an'ın sürekli var olmaya kabil olmadığına delalet eden açıklamasına aykırı bulmaktadır.²⁷¹

Taşköprizâde, Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'nin sözünün mefhumu muhalefetini alarak onun sözünden anlaşıldığını belirttiği hususu iki şart cümlesinde toplar. Buna göre:

“Şayet ta‘addüd-i kudemâ caiz ise Kur'an'ın hâdis olmaması da caizdir.

²⁷⁰ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 39.

²⁷¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 2b.

Kur'an'ın hâdis olmaması caiz ise onun kadim olması mümkündür.”²⁷²

Taşköprizâde, “şart cümlesinin doğru [kurulması], şart cümlesinin her iki tarafının da doğru olmasını gerektirmez” diyerek Kemalpaşazâde’yi inceden eleştirmeye başlar. O, gerek kadimlerin çokluğunu kabul eden yahut nefyedenler açısından gerekse kadimlerin çokluğunu kabul edenler arasında kelâm-ı lafzî – kelâm-ı nefsî ayırımına gidenler açısından iki şart cümlesinde topladığı Kemalpaşazâde’nin sözlerinin kritiğini yapar ve Mu‘tezile mezhebine mensup Zemahşerî’nin muhtemel maksadı karşısında Cürcânî’nin mezhebi olan Eşariliğin konuyla ilgili benimsediği görüşüne yer verir.

Bilindiği üzere Allah kelâmının mahiyeti ile ilgili olarak Mu‘tezile, Allah’ın bir sıfatı olarak görmediği ‘kelâm’ı, Allah’tan başka kadîm varlıkların çoğalmasının (ta‘addüd-i kudemâ) tevhid ilkesine münafî olduğu gerekçesiyle kadîm olarak kabul etmemekte, buna mukabil onun hâdis, dolayısıyla mahluk olduğunu kabul etmektedir. Mu‘tezilenin tam karşısında yer alan Hanbelîler ise ‘kelâm’ı Allah’ın bir sıfatı olarak görmekle birlikte onu hem lafzî hem de manasıyla birlikte kadîm kabul etmişlerdir. Üçüncü bir yaklaşım olarak bu iki zıt görüşü uzlaştırma yoluna giden Maturîdî ve Eşarîler ise ‘kelâm’ı, lafzî ve nefsî şeklinde iki ayrı yönüyle değerlendirmekte ve nefsî kelâmı Hanbelîler gibi Allah Teala’nın kadîm bir sıfatı, lafzî kelâmı ise Mu‘tezile gibi hâdis, dolayısıyla mahluk kabul etmişlerdir.²⁷³

Taşköprizâde, müellif Zemahşerî’nin de içerisinde bulunduğu kadimlerin nefyini savunanlara göre ilk şart cümlesinin ilk kısmı (mukaddem) yani “*ta‘addüd-i kudemâ caizdir*” ifadesinin reddedildiği gibi bu ilke üzerine bina edilenlerin de aynı şekilde reddedildiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre Kemalpaşazâde’nin iddia ettiği gibi Cürcânî’nin sözleri, Zemahşerî’nin açıklamasına aykırı değildir.²⁷⁴

Kadimlerin çokluğunu (ta‘addüd-i kudemâ) savunanlardan da bahseden Taşköprizâde, Kur’an ile kastedilenin nefsî kelâm ya da lafzî kelâm olma keyfiyetine göre

²⁷² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 135.

²⁷³ Bk. Mustafa Altundağ, “Kelâmullah- Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000): 153-157; Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî ayırımında dikkat çekici bir yaklaşım için bk. Murat Sülün, *Kur’ân Kılavuzu: Mutlak Gerçeğin Sesi: Kaynağı-Sekli Yapısı-Mahiyeti-Muhtevası-Okunuşu*, 3. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 29-30, 286-287.

²⁷⁴ Bk. Altundağ, “Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı”, 153-157; Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî ayırımında dikkat çekici bir yaklaşım için bk. Sülün, *Kur’ân Kılavuzu*, 29-30, 286-287.

meseleye ışık tutmaktadır. Müellif Zemahşerî'nin Kur'an ile kastı nefsi kelâm ise iki şart ifadesi ve bunların her iki tarafının da Eş'ariler tarafından kabul edildiği bilgisini veren Taşköprizâde'ye göre bu durumda ikinci şartın ikinci kısmının (tâlî) yani “*Kur'an'ın kadim olması mümkündür*” kısmının batıl olması reddedilir. Ona göre müellifin zikrettiği şey ancak lafzi kelâmın hadis olduğunu ifade eder, lafzi kelâmın hadis olmasından ise nefsi kelâmın hadis olması sonucu gerekmez. Şayet müellif Kur'an ile lafzî kelâmı kastettiye Eş'ariler ilk şart cümlesinin yani “*Ta'addüd-i kudemâ caiz ise Kur'an'ın hâdis olmaması da caizdir*” ifadesinin doğruluğunu reddederler. Çünkü onlara göre ta'addüd-i kudemâ'dan gereken, lafzi kelâmın değil nefsi kelâmın kıdemidir. Taşköprizâde son olarak bu itirazın kadimlerin çokluğunu ve lafızların kîdemini kabul eden Hanbeliler için geçerli olduğunu gerek müellif Zemahşerî gerek şârih Cürcânî açısından bir mahzurun olmadığını belirtir.²⁷⁵

Cürcânî, Zemahşerî'nin “Nitekim evveliyet ve kıdem'i kendine has kılan ve kendisinden başka her şeyi yokluktan hâdis olmakla damgalayan zat yücedir.” (Fe-sübâne men iste'sera bi'l-evveliyeti ve'l-kıdemî ve veseme külle şey'in sivâhu bi'l-hudûsi 'anî'l-ademî) sözündeki -fâ (ف) harfinde aynı şekilde, hâdis olmanın Kur'an'a ondaki bir noksanlıktan dolayı değil de Allah Teâlâ'nın zâtının 'kıdem' vasfında ortaklıktan münezze olmasından dolayı gerektiğine yönelik bir işaret (remz) bulunduğunu belirtmektedir. Hâdis olma Kur'an'daki bir noksanlıktan dolayı gerekmez, çünkü Zemahşerî “mübtede” den sonra “Mübteda' ”yı “Münşe' ” den sonra da “Muhtera' ”yı getirerek vurguladığı üzere Kur'an kendi alanında **kâmildir**.²⁷⁶

Hatîbzâde'ye göre ise Cürcânî'nin belirttiği gibi bir işaretin olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü lafzî olan Kur'an için hüdûsun gerekmesi, ancak **Kur'an'ın varlıkta cüzleri bir araya gelmesi imkânsız olan arazlardan olmasından dolayıdır**. Cüzlere ayrılmasıyla olan istidlal de bunu gösterir. Aynı şekilde hüdûsun Kur'an için gerekmesi, onun **noksanlığını** gerektiren [Allah Teala'nın] zatına istinadendir. Kur'an'ın hüdûsunu gerektiren **cüzlerin bir araya gelme imkansızlığı** durumu ise Allah Teala'nın zatının kemâline ve **Kıdem** vasfında ortaklıktan münezze olmasına binâendir. Bu kıdem

²⁷⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 135.

²⁷⁶ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 59.

vasfında noksanlık ve şer caiz olsa bile hüdûsun Kur'an için lüzumu aynıyla bakidir.²⁷⁷ Kısaca Hatîbzâde, Cürcânî'ye itiraz ederek hüdûsun Kur'an'a lüzumunu Kur'an cüzlerinin varlıkta bir araya gelmesinin imkânsızlığına dayandırmakta ve bunda Allah Teala'nın zatının kâmil oluşunun bir etkisinin bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre hüdûs Allah Teala'nın zatının 'kıdem' vasfında teferrüdünü gerektirsin gerektirmesin Kur'an için gerekir. Ayrıca onu Allah Teala'nın 'kıdem' vasfında teferrüdüne dayandırmak anlamsız olmaktadır.

Kemalpaşazâde, bir takım muhtemel itirazı (in-kulte) gündeme getirirken öncelikle böyle bir düşünce içerisinde olan Hatîbzâde'ye karşı çıkmaktadır. Ona göre hüdûs, Kur'an'ın varlığının ârizî unsurlarındandır, yoksa onun mahiyetinin gereklerinden(levazım) biri ve kendisi olması bakımından (min haysü hiye hiye) zatının gereği değildir -ki Kur'an'ın varlığı ondan ayrı olsun. Ayrıca Kur'an'ın varlığı nasıl Allah Teala'dan ise hüdûsu da Allah Teala'dandır. Dolayısıyla Kur'an'ın hüdûsunu Allah Teala'nın 'kıdem' vasfında teferrüdü meselesine dayandırmak doğrudur.²⁷⁸

Kemalpaşazâde, bu düşüncesine yöneltilecek "Kur'an, varlıkta cüzlerinin bir araya gelmesinin imkansızlığını gerektiren arazlardan mürekkebe değil midir? O halde nasıl olur da hüdûs Kur'an'ın zatının gereklerinden (levazım) biri ve mahiyetinin gereği olmaz?" şeklindeki muhtemel itiraza da cevap verir. O öncelikle bu görüşün, Allah Teala'nın Kur'an'ı şânı gereği ancak bu hâdis olan şekliyle yaratabileceği ve bu hüdûs vasfı olmadan onu yaratmaya güç yetiremeyeceği düşüncesinde olan filozoflara ait olduğunu belirtir. Kemalpaşazâde bu düşünceye karşılık olarak gerek Ehli sünnet gerek Mu'tezile kelâmcılarının bu görüşte olmadıklarını belirterek karşı çıkmaktadır.²⁷⁹

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinin başında zikredilen sıfatların Kur'an'ın hüdûsuna delalet etmesine gerekçe olarak bu sıfatların Kur'an'ın varlıkta bir araya gelmesi imkânsız olan cüzlerden terekkeb etmesini göstermesi ile kendi sözlerinin çeliştiği şeklindeki muhtemel itiraza da karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre Cürcânî'nin oradaki cevabı Kur'an'ın cüzlerinin varlıkta bir araya gelmesinin

²⁷⁷ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Keşşâf li 'l-Cürcânî*, vr. 29b-30a.

²⁷⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Keşşâf li 'l-Cürcânî*, vr. 63b.

²⁷⁹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Keşşâf li 'l-Cürcânî*, vr. 63b.

imkansızlığını ispat etmek değildir. Bu Kur'an'ın zatını gerektirirdi, fakat ne var ki Cür'ânî onu açıklamaya girişmemiştir. Kemalpaşazâde'ye göre Kur'an'ın cüzlerinin varlıkta bir araya gelmesinin imkansızlığı **aklî** değil, **âdetsel (âdî)** bir imkansızlıktır. Çünkü telaffuz aleti yani ağız, onun varlıkta tüm cüzleriyle birlikte gerçekleşmesine izin vermemektedir. Ona göre Kur'an için lüzûm eden hüdûs, mahiyetin gereklerinden(levazım) biri olmadığı için de bu imkânsızlık **aklî** olamaz.²⁸⁰

Kemalpaşazâde, yine muhtemel bir itirazı gündeme getirir. Bu itiraza göre 'Kemalpaşazâde'nin sözleri 'yalnızca telaffuz aletiyle var olan lafzî Kur'an'ın fertlerinin hadis olduğuna delalet etmekte, dolayısıyla buradan bu hakikatin yani Kur'an'ın hadis olma sonucu gerekmemektedir. Çünkü bu hakikatin yani Kur'an'ın mevcut kadîm bir ferdi bulunup o aletin vasıtası olmadan gerçekleşmesi caizdir. Ayrıca bu hakikatin fertlerinden her bir ferdin varlığının telaffuz aletine dayandığını ispat etmek oldukça güçtür'. Kemalpaşazâde bu muhtemel itiraz ile birlikte meselenin artık karmaşık bir hal aldığını itiraf eder. Fakat o anlaşıldığı üzere söz konusu imkânsızlığın, hariçte, varlığında âlete ihtiyaç duymayan kadîm bir ferdin bulunmasıyla aykırı düşebileceğini ifade etmektedir.²⁸¹

Netice itibariyle Kemalpaşazâde'ye göre, Cür'ânî'nin zikrettiği '**İşaret**'in (remz) dayanağının müellif Zemahşerî'nin rıza göstermeyeceği bir husus olduğu anlaşılmıştır.²⁸² O müellifin kastını böyle bir hususa dayandırmanın anlamsız olduğunu belirterek Cür'ânî'yi bir bakıma eleştirmektedir.

Taşköprizâde, Hatîbzâde'nin bir eserinde²⁸³ Kemalpaşazâde'ye yönelttiği itirazdan bahseder. Bu itiraza göre Kur'an'ın cüzlerinin varlıkta bir araya gelmesinin imkansızlığının telaffuz aletinin izin vermemesinden dolayı gerçekleşmiş olması apaçık bir safsatadır. Çünkü bu zâtî imkansızlığı nefyetmek ile hareketlerin sıralama olmadan kaim olmasının imkansızlığını nefyetmek arasında bir fark yoktur. Hatîbzâde'ye göre **bu**

²⁸⁰ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cür'ânî*, vr. 64a.

²⁸¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cür'ânî*, vr. 64a.

²⁸² Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cür'ânî*, vr. 64a.

²⁸³ Taşköprizâde yazma eserin hâmişinde Hatîbzâde'in bu sözü *Tahkiku mebâhisi'l-Kelâm ve'r-Ru'ye* adlı risalesinde zikrettiğini belirtmektedir. Bkz. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, nr. 376, vr. 60a.

kabul edilse bile akıcı seslerin kesilmesiyle ortaya çıkan harflerin ezelden ebede kadar baki kalıp devam etmesine cevaz verilmesi akl-ı selimin ve doğru tabiatın kabul edeceği türden bir şey değildir.²⁸⁴

Taşköprizâde'ye göre Hatîbzâde'nin getirmiş olduğu bu itiraz ile söz konusu imkansızlığın **âdetsel (âdî)** oluşunun sabit olmadığı açığa çıkmaktadır. Ayrıca hariçte kadim bir ferдин cevazı sonucunun gerekmediğini belirterek Kemalpaşazâde'yi eleştirmektedir. Zira ona göre Kemalpaşazâde'nin itirazlara yönelttiği cevaplar Şârih Cürcânî'nin söylediklerini çürütmemektedir. Fakat ona göre Hatîbzâde'nin Şârih Cürcânî'ye getirmiş olduğu itiraz, Cürcânî'nin hâdis olmanın Kur'an'a Allah Teâlâ'nın zâtının kemalinden dolayı gerektiğini (لِكَمَالِيَةِ الذَّاتِ) yoksa ondaki bir noksanlıktan dolayı gerekmediğini (لَا لِنُقْصَانٍ فِيهِ) belirtirken kullanmış olduğu -lâm (ل) harfinin “*Nihayet Firavun ailesi onu yitik çocuk olarak (nehirden) aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı*” ((فَالنَّقْطَةُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا))²⁸⁵ ayetinde olduğu gibi **takip için istiare** edildiği belirtilerek bertaraf edilebilir. Bu durumda Cürcânî'nin sözünde kastedilen, hüdûsun Kur'an için lüzumunu **Kur'an'ın noksanlığı** değil de **zâtın kemali** takip etmektedir.²⁸⁶ Dolayısıyla Taşköprizâde Hatîpzâde tarafından Cürcânî'ye yöneltilen itirazı bertaraf etme noktasında eleştirisini yetersiz bulduğu Kemalpaşazâde'yi eleştirmekte, bunun yerine kendisi ayrı bir çözüm önermektedir.

2. Kur'an'ın Hâdis Olması ile Mahluk Olması Arasındaki Fark

el-Keşşâf tefsirin mukaddimesinin başında ‘enzele’nin (أَنْزَلَ) yerinde asıl nüshada ‘halaka’ (خَلَقَ) yazdığı ve Zemahşerî'nin bunu daha sonra değiştirdiğini belirten rivayetten hareketle Cürcânî, söz konusu rivayetin doğru olması durumunda enzele-halaka değişikliğinin yedi faydasından söz etmiştir. Ona göre faydalardan biri de Kur'an'ın hadis olduğuna daha sonra zaten hükmedileceği için böyle bir değişiklikte tekrardan kaçınılmıştır.²⁸⁷ Böylelikle Cürcânî'ye göre “halaka” fiili Kur'an'ın hadis olduğunu ifade ediyor olmalıdır.

²⁸⁴ Hatîbzâde'nin itirazı için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 332.

²⁸⁵ Kasas 28/8.

²⁸⁶ Taşköprizâde, *Hâşiye*, s.331

²⁸⁷ Bk. Cürcânî, “*Hâşiye ale'l-Keşşâf*”, 39-41.

Kemalpaşazâde'ye göre Cürçânî'nin sözlerinden hâdis olma (sonradan ortaya çıkma) ile mahlûk olma (yaratılmış olma) arasında bir farkın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Oysa ona göre 'hâdis olma' anlamı 'mahlûk olma' anlamından daha özeldir. Nitekim Kemalpaşazâde'ye göre Kur'an'ın hüdûsunu savunan bazı fırkalar "mahluk" vasfını kullanmaktan kaçınmışlar bunun yerine "hâdis" vasfını kullanmışlardır. Dolayısıyla Cürçânî'nin söylediği gibi mukaddimenin başında 'halk/mahlûk' kelimesinin zikredilmesinden tekrar sonucu doğmaz.²⁸⁸

Taşköprizâde'ye göre burada kastedilen her iki kelimenin de aynı anlamı ifade ettiğidir. Böyle olunca da tekrar sonucu doğmaktadır. 'Halk/mahlûk' kelimesini kullanmaktan kaçınma ise ya o kelimenin iftira/uydurma anlamı içermesindendir ki bu tekrar sonucunun doğmasını engellemez. Ya da bu iki kelimenin farklı anlamlara geldiğinin kastedilme ihtimalinden dolayıdır. Bu durumda da makama göre olmayacak şekilde ortaya çıkmasa ve farklı olarak kastedilmesi sırasında tenakuz doğmasa tekrar sonucu doğmasını engeller.²⁸⁹

3. Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı Meselesi

Cürçânî, 'enzele'nin (أَنْزَلَ) 'halaka' (خَلَقَ) ile değiştirilmesinin faydalarını sıralarken verdiği bilgiye göre 'halk' kelimesinin bir anlamı da 'ihtilak' yani uydurmadır.²⁹⁰ O, Mu'tezilenin Kur'an'ın Allah Teala'nın yaratılmamış (gayr-i mahluk) kelâmı olduğuna yönelik rivayetleri "uydurma" (ihtilak) anlamıyla tefsir ettiklerini açıklar. Ona göre böyle rivayetler "Allah'a iftira edilmemiş" (gayr-i müfteran) anlamına gelmekte ve 'Kelâmullah' ifadesi de buna uygun düşmektedir.²⁹¹

Hatîbzâde, Sâgânî'nin eserinde söz konusu hadisi²⁹² mevzu (uydurma) olarak naklettiğini belirtir. Ona göre hem Ehli sünnetin bu hadisle Kur'an'ın yaratılmadığına

²⁸⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî*, vr. 5a.

²⁸⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 145.

²⁹⁰ Cürçânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 39.

²⁹¹ Cürçânî'nin hâşyesinden naklen bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 139; Ayrıca bk. Kemalpaşazâde, "Mecmûu resâil", 2018, 199.

²⁹² "الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَمَنْ قَالَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ " Bk. Ebü'l-Fezail Radıyyüddin Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sâgânî, *Mevzuatü's-Sâgânî*, 2. Bs (Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1985), 76.

(gayr-i mahluk olduğuna) delil getirmesi, hem de hasımlarının bu hadisin mevzu olduğunu idrak etmeden Ehli sünnete cevaben ‘mahlûk’ kelimesinin ‘müfterâ’ anlamında olduğunu söylemeleri şaşılacak şeydir.²⁹³

Kemalpaşazâde’nin haşiyesine geçmeden önce onun risalesine bakacak olursak o, Ahtal’a atfedilen “Şüphesiz kelâm kalptedir. Dil ise kalp için bir delil kılınmıştır” şeklindeki meşhur beyti ‘dilden bize ulaşan, kalpte hasıl olana delil ve tercüman kılınmıştır. Çünkü dil ve kalp ulaşan ve hasıl olandan mecazdır.’ diyerek açıklamaktadır. Ona göre bu açıklamayla meşâyihın “الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ” şeklindeki sözü de açıklık kazanır. Onlar Kur’an’ı Allah Teâlâ’nın kelâmı olarak tanımladıktan sonra mahluk olma vasfını ondan nefyetmişlerdir. Ona göre şayet “Kur’an mahluk değildir” (الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ) deselerdi Hanbelilerin zorlama görüşü gibi ses ve harflerden meydana gelen (telif) kadim olduğu anlaşılacaktı. Çünkü lafız [yani Kur’an lafzı] için ‘Kelâmullah’ kelimesinin aksine ‘Kur’an’ kelimesi daha yaygın kullanılmaktadır. Kemalpaşazâde “Kelâmullah” Allah Teâlâ’nın bir sıfatı olduğu için ve Allah’ın sıfatının hâdis olamayacağı düşüncesine binaen bu rivayette ‘Kur’an’ kelimesinden sonra ‘Kelâmullah’ kelimesinin getirilmesiyle ‘mahluk olmayan’ (gayr-i mahluk) anlamına bir hazırlığın olduğunu belirtir. Kemalpaşazâde’ye göre bu hadis rivayetini gündeme getirenlerin dayanağı onun sıhhati iken Sâgânî onu reddetmiş ve mevzu hadislerden saymıştır. Kemalpaşazâde bu konuda doyurucu bilgilerin Keşşâf şerhi haşiyesinde olduğu bilgisini verir.

Kemalpaşazâde’ye göre Sâgânî her ne kadar bu hadisi mevzu hadislerden saysa da bu durum onu hüccet olma (ihticac) konumundan düşürmez. Çünkü ayıplama ve kınama getirmeyecek ölçüde iki fırkada da şöhret bulduğu için bu hadisin teviline ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca o, daha önce söylediği yerde durmadığı için Hatîbzâde’nin şaşırmasına şaşırdığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre iki fırkadan da meseleye eğilenler ehli hadisten olmayıp, hadis ilminde bir tecrübeleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde’ye göre her iki fırkanın da hakkında tartıştıkları hadisin durumunu kavramamaları şaşılacak bir husus değildir.²⁹⁴

²⁹³ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 4b-5a.

²⁹⁴ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 3a-3b.

Taşköprüzâde'ye göre Kemalpaşazâde'nin kastı söz konusu hadisin mevzu olduğu bilindiği halde ayıplama ve kınama gelmemesi ise söylediği kabul edilir. Fakat mevzu olduğu bilinmeden ayıplama ve kınama gelmemesi ise bu kabul edilmez, doğru değildir. Çünkü ona göre İbn Salah gibi muhaddisler, ahkâm, sıfatlar, terğib ve terhib gibi herhangi bir içerikte gelen mevzu hadislerin mevzu olduğu beyan edilmeden rivayet edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Ama ona göre Kemalpaşazâde, ilgili hadisin her iki fırkada şöhret bulmasıyla muhaddislerin kınamalarından etkilenmeyecek dereceye ulaştığını kastediyorsa bu hem anlamsızdır hem de onun 'iki fırkanın da hadis ilminde bir tecrübesi yoktur.' sözüyle çelişmektedir.²⁹⁵

C. Mucize

Mucize kelimesinin İslam alimleri tarafından çeşitli tanımları yapılagelmiştir. Ehli Sünnet kelimcilerinden Mâturîdî “peygamberin elinde ortaya çıkan ve öğrenim yoluyla benzeri meydana getirilemeyen olay”²⁹⁶ diye tanımlarken Mutezili kelimcilerden Kâdî Abdülcebbar “Allah tarafından meydana getirilen, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan, yalnızca nübüvvet iddiasındaki kimse için geçerli olan, diğer insanların benzerini getirmeleri imkânsız olan olağanüstü hadise”²⁹⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise genel anlamda kelimcilerin mucizeyi “nübüvvet iddiasındaki kimsenin doğruluğunu göstermek için teklif yurdunda âdete aykırı bir durumun ortaya çıkması”²⁹⁸ şeklinde tanımladıklarını belirtir.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, mucizeyi “Kendisinin Allah resulü olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu ortaya çıkarmanın amaçlandığı şey” olarak tanımlamaktadır. Teftâzânî'den ise iki ayrı tanım ulaşmıştır. Öncelikle *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde Cürcânî'nin yaptığı bu tanım gibi “iddiaya uygun olan” ve “teklif zamanına bitişik olan” şeklinde o tanıma yapılan ilave kayıtlarla mucizenin farklı tanımlarının yapıldığını belirttikten sonra kendisi mucizeyi “meydan okumayla ve muarazanın olmamasıyla

²⁹⁵ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 141.

²⁹⁶ Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 289-290.

²⁹⁷ Ebu'l-Hasen el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953), 15: 199.

²⁹⁸ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Muhanimed el-Enver Hamid İsa (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 2: 689.

bitişik olan harikulade bir durum”²⁹⁹ olarak tanımlamaktadır. *Şerhu’l-Akâid* adlı eserinde ise mucizeyi “inkarcıları benzerini getirmekten aciz bırakarak inkarcılara meydan okuma esnasında nübüvvet iddiasında olan kimsenin elinde adete aykırı olarak ortaya çıkan bir durum”³⁰⁰ şeklinde tanımlamıştır.

a. Teftâzânî’nin ve Cürcânî’nin Şerhlerinde Mucize Kavramının Ele Alınışı

Teftâzânî’ye göre “Kur’an’ın isbâtı şeriatle sağlandığından, şeriat de Kur’an’ın hüdûsunu gerektiren sıfatlarla nitelendiğine delalet ettiğinden dolayı -ki Kur’an’ın tefsiriyle kastedilen de bu hâdis olandır- müellif Zemahşerî kitabına [te’lif, tanzim ve tencim gibi] hâdis sıfatlarla başlamıştır. Zemahşerî, berâ’ati istihlâl sanatına *riayet* etmekle beraber Mu‘tezile’nin en tartışmalı görüşünün ve kelâm hakkında en çok bilinen maksadının [halku’l-Kur’an] (..) isbâtına *delalet* etmek ve Allah Teâlâ’nın kelâmından şeriatle sâbit olanın hâdis olduğuna *işaret* etmek için [kitabına bu hadis sıfatlarla başlamıştır.]”³⁰¹ Dolayısıyla Teftâzânî’ye göre Zemahşerî’nin mukaddimenin başında getirdiği sıfatların Kur’ân’ın hüdûsuna delalet ettiği açıktır. Ayrıca bu ifadelerin Kur’ân’ın hâdis olduğuna değil de kadîm olduğuna delalet ettiğine yönelik bir iddiaya da olumlu bakmamaktadır.

Cürcânî, Teftâzânî’nin bu sözlerinin hiçbir değerinin olmadığını belirterek onun bu iddiasına iki yönden cevap verir:

Cürcânî ilk olarak müellif Zemahşerî’ye göre ‘Kur’an’ın, icmâ ile mucize olan [te’lif, tanzim ve tencim gibi] dizili/manzum ibareler olduğunu belirtir. Ona göre sözlü tasdik yerine geçen fiilî bir tasdik olarak **mucizenin** bir şartı da Allah Teala’dan sadır olmasıdır. Nitekim mucizenin, peygamberlik iddiasındaki kimseyi tasdîken Allah’tan geldiği bilinmeden şeriatın kendisine dayandığı ‘nübüvvet’ sabit olmamaktadır. “Bu durumda mucizenin şeriatle isbatı nasıl caiz olur?” sorusuna cevap arayan Cürcânî’ye göre ibarelerin varlığı *işitme duyusu* ile bilinirken, i’cazı ise doğuştan gelen ya da sonradan kazanılan *edebî zevk* ile yahut *istidlal* ile bilinir. Ayrıca Cürcânî’ye göre bu

²⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 5: 11.

³⁰⁰ Sa’düddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, trc. Talha Hakan Alp, 4. Bs (İstanbul: İFAV, 2017), 91.

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 3a-3b.

ibarelerin [yani Kur'an'ın] icazı bilindiğinde onun beşer sözü olmadığı, aksine kuvvet ve kudretlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'nın sözü olduğu da bilinmiş olur. Böylelikle bu ibareler Allah Teala'dan olan [gelen] ve nübüvvet iddiasındaki kimsenin doğruluğuna delalet eden bir mucize olmaktadır. O halde şeriatın sabit olduğuna yönelik bilgi, bu ibarelerin sabit olduğuna, aciz bıraktığına (icaz) ve Allah Teala'dan geldiğine yönelik bilgiye dayanır. Halbuki bunlardan hiçbirinin yani ibarelerin sabit olduğu, aciz bıraktığı (icaz) ya da Allah'tan geldiği gibi bilgilerin hiçbirinin şeriatle isbât edilmesi doğru olmaz.”³⁰² Kısaca ona göre şeriatın sabit olması Kur'an ile, onun deyişiyle “icmâ ile mucize olan manzum ibareler” ile gerçekleşmektedir.

Cürcânî bununla ilgili olarak “Biz şeriatı [Kur'an'dan] başka bir mucizeyle isbât eder, sonra şeriatle de Kur'an'ı isbât ederiz” ya da “Kur'an'ın bir kısmıyla şeriatı isbât eder sonra şeriatle de Kur'an'ın kalan kısmını isbât ederiz.” denilemeyeceğini belirtir. Ona göre birincisi tamamen batıl bir söylemdir. Çünkü bu bir şeyin, kendisinden aşağı olan bir şey (dûnu) üzerine bina edilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki Kur'an mucizelerin en parlağı, delillerin de en açığıdır. İkincisi ise zorlama bir söylemdir. **Çünkü mucize, şeriatle isbât edilmesi için değil; aksine kendisiyle şeriatı ispat etmemiz için vardır ve bu hususta kimsenin şüphesi yoktur.**³⁰³ Cürcânî buraya bir kayıt daha ekler ve kelâm-ı nefsi'yi kabul edenlere göre [yani Eşari ve Maturidilere göre] kelâm-ı nefsi anlamıyla Kur'an'ın isbâtının şeriatle olduğunu ifade eder.

Cürcânî yine “Kur'an'ın ‘te’lif’, ‘tanzim’ ve ‘tencim’ gibi vasıflarla nitelenmesi açık bir durumdur. Bunlar şeriatin delaletiyle elde edilecek değildir.”³⁰⁴ diyerek Teftâzânî'nin iddiasına ikinci defa cevap vermektedir.

Hatîbzâde, Teftâzânî'nin sözünde Kur'an'ın isbât edilmesinin şeriatle sınırlanmasının “riayet”, “delalet” ve “işaret” olmak üzere üç kayıtle gerekçelendirilmesine gerek olmadığını, yalnızca Kur'an'ın isbâtının şeriatle sağlandığını belirtmenin yeterli olacağını belirtir.³⁰⁵

³⁰² Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 45.

³⁰³ Bk. Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 45.

³⁰⁴ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 45.

³⁰⁵ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 8a.

Kemalpaşazâde'ye göre, “Kur'an'ın isbâtı şeriatle sağlandığından[..]” diyen Teftâzânî, burada Kur'an'ın hüdüsuna delalet eden sıfatlar olmadan isbâtı yapılamayacağından dolayı Kur'an'ın isbâtının şeriate münhasır olduğuna sınımsız sarılan kimsenin artık inkâr edeceği bir yer kalmadığını belirtmek istemiştir. Kemalpaşazâde'ye göre bu husus Cürçânî'ye dahi gizli kalmıştır. Çünkü ona göre Cürçânî, Kur'an'ın isbâtının şeriatle sınırlanmasını içeren şartı nakledip, ‘Allah Teala'nın kelâmından şeriatle sabit olanın hâdis olduğu’na yönelik **işareti** terk etmiştir.³⁰⁶

Kemalpaşazâde, burada sınırlama (hasr) içeren şarttan ve bundan kastedilenden de gafil olanlardan birisi dediği Ali Kuşçu'nun ‘Kur'an'ın isbâtı şeriatle sağlandığından..’ sözünü açıklarken “çünkü Allah Teala'nın mütakellim oluşu, peygamberlerden tevâtürle nakledilmiştir”³⁰⁷ dediğini ve burada yalnızca Kur'an'ın sübutunun şeriatle sağlandığını beyan ettiğini belirtmekte, onun ne bu sınırlamayı(inhisar) ne de sınırlamanın amacını açıklamaya girişmediği için eleştirmektedir.³⁰⁸

Taşköprizâde'ye göre Şârih Cürçânî, Mu'tezile'nin en tartışmalı meselesinin **kelâmdan kîdemi nefyetme** hakkında olduğu gibi **kadîm kelâmı nefyetme** hakkında olduğunu da görünce Teftâzânî'nin açıklamasında zikredilen işarete temas etmeksizin zikredilen delaletle yetinmiştir. Taşköprizâde bu açıklamasıyla gerek Kemalpaşazâde³⁰⁹ gerek Hatîbzâde³¹⁰ tarafından dile getirilen itirazların boşa çıktığını belirtir.³¹¹

Kemalpaşazâde bu konuyla ilgili Fazıl Teftâzânî'den başka bir haşiyenin daha nakledildiğini belirtir:

“**Kur'an'ın ispatının şeriatle sağlanması..**’, [demek], ‘Allah Teala'nın Kur'an'dan ya da farklı bir şeyden te'lif edilmiş bir kelâmı olduğunu isbât etmek’ yalnızca şeriatın delalet ettiği şeylerle sınırlıdır, demektir. Şayet ‘Şeriatin sübutu kelâma dayanır. Onun [kelâmın] şeriatle ispatı devrdir/kısır döngüdür.’ denilirse

³⁰⁶ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî*, vr. 15b-16a.

³⁰⁷ Ali Kuşçu, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi), Veliyyüddin Efendi, nr. 3244, vr. 1b.

³⁰⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî*, vr. 16a.

³⁰⁹ Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî*, vr. 16a.

³¹⁰ Bk. Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî*, vr. 8a.

³¹¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 185.

'Hayır, bilakis [şeriatin sübutu] Allah Teala'dan bir kelâm olsun olmasın mucizenin delaletine dayanır.' derim.”³¹²

Kemalpaşazâde'ye göre Teftâzânî'nin bu söyledikleri isabetlidir. Çünkü şeriat, Kur'an'ın mucize olmasına dayansa bile Kur'an'ın Allah Teala'nın kelâmı olmasına dayanmaz. Fakat ona göre Teftâzânî *Telviḥ*'te bunun aksine “Şeriatin sübutu, onun ilmüne, kudretine ve kelâmına dayanır”³¹³ demekle hata etmiştir.³¹⁴

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevakıf*'ta söyledikleri isabetlidir:

“(.)Peygamberin doğruluğu yüce Allah'ın kelâmına dayalıdır. Şu hâlde kelâmın Allah Teala'ya nispetinin, peygamberin doğruluğuyla isbât edilmesi kısırdöngüdür (devr).’ denilirse, şöyle deriz: ‘Allah'ın peygamberi tasdikinin kelâm olduğunu kabul etmiyoruz; aksine bu, iddiası doğrultusunda peygamberin mucize göstermesidir. Kuskusuz bu, onun doğruluğuna delalet eder. Kelâm, mucizenin onun cinsinden olmasıyla sabit olur. Buna örnek Kur'an'dır. Kur'an'ın önce beşer gücünün dışında bir mucize olduğu, sonra da onunla [peygamberlik] iddiasının doğruluğu bilinir. Mucize başka bir şey olduğunda ise kelâm sabit olmaz.’”³¹⁵

Fakat ona göre Cürcânî, farklı bir haşiyesinde peygamberlik iddiasının doğruluğunun Kur'an ile bilinmesiyle ilgili olarak “Kur'an'ın peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaleti, onun ‘kelâm’ olma itibarıyla değildir.”³¹⁶ diyerek hata etmiştir. Çünkü Kemalpaşazâde'ye göre o, daha önce kabul ettiği hakikatle çelişmiştir. Ayrıca şeriatın Kur'an'ın icazına dayanmasını, [Kur'an'ın] Allah kelâmı olmanın şeriatle sabit olmasını geçersiz kıldığını iddia etmiştir. Kemalpaşazâde bu ‘**mütemeyyiz** bir tarafa **mümeyyizden** ortaya çıkması uygun değildir.’ diyerek Cürcânî'yi eleştirmektedir.

Taşköprizâde, Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'nin kendiyle çeliştiği iddiasında haklı olduğunu, fakat Teftâzânî'nin kendiyle çeliştiği iddiasında ise hatalı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre Teftâzânî'nin *Telviḥ*'teki sözü, şeriatın nefsü'l-emirde kelâma dayanması

³¹² Söz konusu haşiyeyi Kemalpaşazâde nakletmektedir. bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 15a.

³¹³ Bk. Sa'düddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavzih* (Mısır: Mektebetü Sabih, t.y.), 1: 20, 2: 320.

³¹⁴ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 15b.

³¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3: 149.

³¹⁶ Söz konusu haşiyeyi Kemalpaşazâde nakletmektedir. bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 15b.

hakkındayken; *Şerhu'l-keşşaf*'taki sözü ise bilgimiz bakımından kelâmın şeriate dayanması hakkındadır. Dolayısıyla ona göre Kemalpaşazâde'nin söylediği gibi Teftâzânî'nin iki sözü arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir.³¹⁷

b. Zemahşerî'ye göre “Kur'an” Kelimesi Ne Anlam İfade Eder?

Kemalpaşazâde, Teftâzânî'nin iddiasına iki yönden açıklama getiren Cürcânî'nin “ilk olarak (..)” şeklinde bir açıklama getirmesini onun bizzat aktardığı Teftâzânî'ye ait olan haşiyeden gafil olmasına bağlamaktadır.³¹⁸

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî'nin “*'Kur'an', müellif Zemahşerî'ye göre [te'lif, tanzim ve tencim gibi] dizili ibarelerdir. /li-enne'l-Kur'âne inde'l-musannifi hüve hâzihi'l-ibârâtü'l-manzûme*” sözü tartışmaya açıktır (fihi bahs). Ona göre burada ‘Kur'an’ kelimesi dizili ibarelerden başka bir anlam taşımamakta, dolayısıyla *hasr* kelimesi bağlama uygun düşmemektedir. Ayrıca *hasr*'a hamledilmeme durumunda “*müellif Zemahşerî'ye göre/ inde'l-Musannifi*” sözü yersiz kullanılmış olmaktadır. Çünkü bu dizili ibarelerin Kur'âniyyetini iddia etmek Zemahşerî'ye özgü bir şey değildir. Ona özgü olan şey ise, Kur'an anlamının bu dizili ibarelere münhasır olmasıdır.³¹⁹

Taşköprizâde ise şeriatle sabit olanın bizzat Cürcânî'nin de açıklayacağı üzere kelâm-ı nefsî olduğu anlaşılıp, Teftâzânî'nin sözünden müellif Zemahşerî'ye göre Kur'an'ın muteber anlamının bu anlam olabileceği ihtimali belirince Cürcânî'nin bu ihtimali ortadan kaldırmak üzere *hasr* kelimesini getirdiğini ileri sürmekte³²⁰ daha sonra da Kemalpaşazâde'nin itirazını özetle ifade etmektedir.

Taşköprizâde 'ye göre söz konusu ihtimal Kur'an'ın şeriat ile isbâtını caiz kılan zahir hal üzerine bina edildiği açıktır. Dolayısıyla bu ihtimalin bulunması ‘müellife göre/inde'l-musannif’ olmayı gerektirmez. Aynı şekilde ona göre “müellife göre/inde'l-

³¹⁷ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 187.

³¹⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 16a.

³¹⁹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 16a-16b.

³²⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 189.

musannif” sözü sâbit olma (sübut) hususunda değil, sabit kılma (isbât) konusunda bir tahsistir.³²¹

c. Dizili İbarelerin İcma ile Mucize Olması

Cürcânî, Teftâzânî’ye cevap verirken “ilk olarak ‘Kur’an’, müellif Zemahşerî’ye göre [te’lif, tanzim ve tencim gibi] dizili ibarelerdir ve bunlar icmâ ile mucizedir”³²² şeklinde bir tespit yapmaktadır.

Kemalpaşazâde ise te’lif, tanzim ve tencim gibi dizili ibarelerin icmâ ile mucize olması hususunun tartışmalı olduğunu söylemektedir. Ona göre icmâ ile sabit olan, Hz. Peygamber’den bize tevatüren nakledilen toplamda icmâ olduğudur. Bundan da şeriatın, toplamın kendisiyle sabit olduğu sonucu gerekir. Fakat bu toplamın şeriatle isbât edilmesi caiz değildir. Mu‘ciz olmayanın o toplamda bulunmadığı da icmâ ile sabit değildir. Fakat mu‘ciz olmadığından dolayı toplamın bir kısmının şeriatle isbât edilmesi caizdir.³²³ Nitekim ona göre Cürcânî *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari’l-Münteha* eserinde şöyle söylemiştir:

“Sünnet, tebliğcinin doğruluğuna dayanır; Kitapta ise kendisinde hükümlere istidlal olunan her şey mu‘ciz değildir. Çünkü onun Allah Tealâ’nın sözü olduğu ancak [tebliğcinin] kendisinin bildirmesiyle bilinebilir. O halde onun [tebliğcinin] doğruluğu gerekir.”³²⁴

Kısaca Kemalpaşazâde dizili ibarelerin icmâ ile mucize olmasından toplamın i‘cazının gerektiği ayrıca toplamdan her cüzün i‘cazının gerekmediği düşüncesindedir. Çünkü ona göre toplamın cüzlerinden bir kısmının şeriatle sabit olması mümkündür. Taşköprizâde ise böyle bir düşüncede olan Kemalpaşazâde’ye karşı çıkmaktadır.

Taşköprizâde Kemalpaşazâde’nin kastının Kur’an’dan her parçanın/cüz’ün şeriatle sabit olduğunu beyan etme olduğunu, çünkü bazı parçaların şeriatle sabit olmaması durumunda bu parçaların asla sabit olmadığı sonucunun çıkacağını ifade eder.

³²¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 189.

³²² Cürcânî, “*Hâşiye ale’l-Keşşâf*”, 45.

³²³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 16b.

³²⁴ Ebü’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004).

Ona göre Kemalpaşazâde'nin bu tutumundaki maksat şeriattan başka yolun olmadığı düşüncesidir. Fakat ne var ki bazı parça/cüzlerde de olsa sabit olmanın imkansızlığının lüzum etmesi, itirazcı Kemalpaşazâde için yetmiştir. Çünkü diğer parçaların şeriatle sabit olmasına cevaz vermek ona zarar vermez.³²⁵

d. Mucizenin Bir Şartı: Allah Teala'dan Sadır Olma

Kelamcılar başta olmak üzere İslam düşünürleri mucize kavramının birtakım şartlarına dikkat çekmişlerdir. Örneğin Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mucizenin yedi tane şartı olduğunu belirtir.³²⁶ Buna göre mucizenin 'Allah'ın fiili olması yahut fiilin yerini tutan bir şey olması', 'olağanüstü (harikulade) olması', 'kendisine muaraza yapılması imkânsız olan bir şey olması', 'peygamberlik iddia eden kimsenin elinde açığa çıkması', 'iddiaya uygun olması', 'söyleyenini yalanlamaması' ve 'iddiayı öncelemeyip onunla birlikte gerçekleşmesi' gerekmektedir.

Taşköprüzâde, Cürcânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesinde “**mucizenin bir şartı da Allah Teala'dan sadır olmasıdır.**” derken söz konusu olan sadır olmayı, “kul tarafından kesp edilmiş kudret akabinde Allah Teala'dan etki eden bir kudretle Allah Teala'dan sadır olması” şeklinde açıklamaktadır. Buna göre fiil kesp edilmiş kudret üzerine *âdetsel olarak* (âdeten) terettüp etmemektedir. Taşköprüzâde, Mu'tezile'ye göre mucizenin şartının 'Allah Teala'nın kulda beşer gücünü aşan türden etkili/müessir bir kudret yaratması' olduğunu da sözlerine ekler.³²⁷

Cürcânî'ye itiraz eden Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, şayet “Allah Teala'dan südür eden” ile “kulun kudretinde ne halk/yaratma ne de kesbin bulunmamasını” kastettiye bunun mucizede şart koşulması reddedilir. Şayet kulun kudretinde kesp bulunup bulunmamasından daha genel olarak halk'ın bulunmadığını kastettiye bu kabul edilir fakat bu sefer de maksat tamam olmayacağı için “o beşer kelâmı değildir” denilmesi

³²⁵ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 189.

³²⁶ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 399-403; Genel anlamda zikredilen diğer bazı şartlar için bk. Halil İbrahim Bulut, “Mücize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2005), 30: 350.

³²⁷ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 189.

doğru olmaz. Çünkü bundan kulun kudretinde ne halk/yaratma ne de kesp'in bir dahlinin olmadığı anlaşılır.³²⁸

Kemalpaşazâde'nin itirazına cevaben Taşköprizâde, beşer kudretinde halk değil de kesbin bulunduğunu tercih ettiklerini söylemekte ve böylelikle delilin iddiaya uygun bir hale getirildiğini (takrib) savunmaktadır. Çünkü Cürcânî'nin sözündeki maksat beşerin, kudretinde asla bir dahli olmadığı değil, yalnızca halk/yaratma olarak bir dahlinin olmadığıdır. Eşarilere göre de böyledir.³²⁹

Taşköprizâde, Mu'tezile'ye göre mucize ile kastedilenin, mucize sahibi dışındakilerin yaratma/halk olarak onda bir kudretinin bulunmaması olduğunu belirtir. Taşköprizâde onlara göre *mucizenin Allah Teala'dan sadır olmasının*; Allah Teala'dan beşer için, başka kudretlerden sadır olmayan etkinin de kendisinden sadır olduğu bir tür kudretin sadır olması anlamına geldiğini; *Kur'an'ın beşer kelâmından farklı olmasının* ise sahibinden başkasının mucize getirmeye kudretinin olmaması anlamına geldiğini belirtir.³³⁰

e. Peygamberliğin Doğrulanmasında Mu'cizenin İspat Değeri

Cürcânî el-Keşşâf hâşiyesinde mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimseyi tasdik olarak Allah'tan geldiği bilinmeksizin şeriâtin kendisine dayandığı 'nübüvvet'in sabit olmayacağını belirtir.³³¹

Kemalpaşazâde'ye göre bunun mucize olmasından gereken, nübüvvetin mucizeyle sabit olmasıdır, yoksa nübüvvetin sübutunun yalnızca mucizeyle gerçekleşmesi değildir. Çünkü ona göre Cürcânî sözünde nübüvveti isbâtının mucizeye hasredilmesine dair bir şey açıklamamıştır.³³²

Taşköprizâde'ye göre nübüvvet, delillerin en geneli ve açığı olan bu mucize deliline bakılarak sabit olmaz. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin sözünün zahirinden

³²⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 16b.

³²⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 191.

³³⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 191.

³³¹ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 45.

³³² Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 17a.

anlaşıldığı gibi mucize delili olmadan nübüvvetin asla sabit olmayacağı gibi bir ihtimal söz konusu değildir. Nitekim onun Cürçânî'ye yönelttiği eleştiri de geçerlilik kazanmaz. Ayrıca ona göre nübüvvet bazen yüce ahlak ile bazen de önceki kitapların [kişinin] nübüvvetini haber vermesiyle sabit olmaktadır.³³³

f. İbarelerin İ'cazının Bilinme Araçlarından Birisi Olarak Edebi Zevk

Mucizenin şeriatle isbâtının nasıl caiz olabileceği sorusuna cevap arayan Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye göre ibarelerin varlığı *işitme duyusu* ile bilinirken, i'cazı ise *doğuştan gelen ya da sonradan kazanılan edebî zevk* ile yahut *istidlalle* bilinebilir.³³⁴

Kemalpaşazâde'ye göre zevk ile bilinen *i'caz*, belagat cihetiyle olan i'cazdır. Zevk ister doğuştan gelsin, ister sonradan kazanılsın Kur'an'daki her sure miktarının belagatına muttali/vakıf olmak için tek başına yeterli değildir. Çünkü buna vakıf olmak esbab-ı nüzul, sure ve ayetlerin kendisine mutabık indiği makamların gerekleri ve aklın tek başına idrak edemediği ayet ve surelerden kast olunan anlamlar gibi idrak edilmesi ancak Hz. Peygamber'den işitilmesi gereken hususlara bağlıdır.³³⁵ Ezcümle Kemalpaşazâde'ye göre 'zevk'in, sure ve ayetlerdeki i'caz'ın detaylarına vakıf olmadaki kifayetsizliği Kur'an'ın belagat yönünden kaynaklanmaktadır.

Taşköprizâde burada Teftâzânî'nin maksadının Kur'an'ın her cüzünün şeriatle sabit olması olduğunu hatırlatır. Ona göre bu görüşün reddedilmesi için şeriatle sabit olmanın Kur'an'ın bir kısmında (ba'z) imkânsız olması yeterlidir. Nitekim bu durumda Kur'an'ın bir kısmı (ba'z) zevk yoluyla bilinen i'caz ile sabit olup, şeriatle isbât eder. Taşköprizâde'ye göre i'cazla sabit olanın şeriatle sabit kılınması durumunda kısır döngü (devr) gerekmektedir.³³⁶

³³³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 191.

³³⁴ Cürçânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 45.

³³⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürçânî*, vr. 17a.

³³⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 193.

g. İbarelerin İcazı Bilinince Allah Teâlâ'nın Sözü Olduğunun da Bilinmesi

Cürcânî'ye göre “bu ibarelerin [yani Kur'an'ın] icazı bilindiğinde onun beşer sözü olmadığı, kuvvet ve kudretlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'nın sözü olduğu da bilinmiş olur.”³³⁷

Kemalpaşazâde'ye göre ibarelerin i'cazı ile bilinen, bu ibarelerde beşer kelâmı cinsinden bir şey bulunmadığıdır. Bundan bu ibarelerin toplamının Allah Teala'nın kelâmı olduğu sonucu gerekmez. Allah Teala'nın kelâmı olduğuna yönelik bilgiyi elde etmek için şeriate sarılmak gerekir. Ona göre Mushafın iki kapağı arasındaki toplamın kur'âniyyeti, şeriatin sahibinden [Allah Teala] gelen mütevâtir bir nakil olmadan isbât edilemeyeceği gibi Allah Teala'nın kelâmı olması da onsuz isbât edilemez.³³⁸ Kemalpaşazâde, es-Serahsî'nin *Usûl*'ünden özetle nakilde bulunarak sözlerini destekler:

“Kur'an'ın yakîn ve kapsayıcı olma yönü vardır. Mütevâtir nakil olmadan onun 'Kur'an' olduğu isbât edilemez. Şayet '*Mütevâtir nakil olmadan Mu'ciz olmasıyla onun Kur'an olduğu isbât edilir*' denilirse, şöyle deriz: '*Ayet dışındaki sözlerin ve ilmin kendisiyle katiyen sabit olduğu Kur'an'dan olan kasîr ayetlerin mu'ciz olmadığına muhalefet söz konusu değildir.*' Buna göre 'Kur'an' olarak kabul edilmenin tek yolu mütevâtir nakildir. Bununla beraber onun mu'ciz olması, haber verdiklerinde Allah Resulünün doğruluğuna delil olsa da resulüne insanların benzerini getirmekten aciz kalacağı bir söz/kelâm söyleme kudreti verebileceğinden dolayı onun Allah Teala'nın kelâmı olduğuna delil değildir. İsa a.s'a ölüleri diriltmeye ve çamurdan kuş biçiminde bir şey yapma kudreti vermesi de böyledir.”³³⁹

Kemalpaşazâde'ye göre artık onun 'Kur'an' oluşunun keza 'Allah kelâmı' oluşunun şeriat ile isbât edilmesi, mu'ciz olması bakımından onun da şeriatı isbât etmesiyle çelişmediği, akıl sahibi bir kimseye zor gelmez. Çünkü onun *mu'ciz* olması ne *Kur'an* olmasına ne de *Allah Teala'nın kelâmı* olmasına dayanmaz. Kemalpaşazâde, böylelikle Cürcânî'nin vehmettiklerinin tümüyle boşa çıktığını belirtir.³⁴⁰

³³⁷ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 45.

³³⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 17b.

³³⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 280.

³⁴⁰ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 17b-18a.

Taşköprizâde maksadı doğrultusunda Cürcânî'nin sözünü tahrir eder. Buna göre Hz. Peygamber'in bize tebliğ etmiş olduğu Kur'an'ın, beşer gücünü aşan i'caz sınırına ulaşan *nazım* yönü ve peygamberin kesb etmesiyle onun dilinde *yaratılmış/mahluk olma* yönü olmak üzere iki yönü vardır. Kur'an'ın ikinci yönüyle varlığı peygamberin huzurunda bulunanlar için güzel bir işitmeye, huzurunda bulunmayanlar için ise tevatürle bilinir. Birinci [nazım] yönünün beşer gücünü aştığı ise i'caz ile bilinir. Bundan da Allah Teala'nın Levh'te yahut Dünya semasında veyahut Cebrail a.s'ın dilinde onu eşsiz yaratıp, inşa ettiği sonucu gerekir.³⁴¹

Taşköprizâde Cürcânî'nin bu görüşü üzerine Hatîbzâde ve Kemalpaşazâde tarafından verilen cevapları ve bu cevaplara yöneltilen itirazları aktarmakta son olarak da tahkik üzerine bina edilen kendi cevabını serdetmektedir.

İlk cevap Hatîbzâde'ye aittir. Ona göre i'caz, kulun kudretinin Kur'an ile taallukunun yalnızca *halk/yaratma* yönüyle olmamasını gerektirir. Çünkü mucize Eş'arilere göre kul tarafından kesp edilirken Mu'tezile'ye göre ise hem yaratılmıştır hem de kul tarafından kesp edilmiştir. Ona göre burada söz konusu edilen, dinin zorunluluklarından olanın sübutudur yani ne yaratma ne de kesp olarak kulun kudretinin olmadığı Allah tarafından yaratılan bir kelâmın/sözün varlığının sübutudur. Ona göre Allah tarafından yaratılan bu kelâmın varlığı *i'cazla* değil ancak *şeriatle* bilinir.³⁴²

Hatîbzâde'ye itiraz olarak, kesbin yaratma sırasında bulunması nazım sırasında da bulunmasını gerektirmediği itirazı gelir. Çünkü nazımın varlığı kesbe bitişik olan yaratmayı öncelediğinden o, gücünün ötesinde olduğu için beşer tarafından kesp edilmiş olamaz. Ayrıca mu'ciz olma yönüyle mu'ciz [min haysü hüve hüve] kesp edilmez ki dinin zorunluluklarından olan kaybolup gitsin. Bu itiraza göre Eş'arilerin 'mucizenin kul tarafından kesp edildiğini' söylemeleri, ölülerin diriltilmesi örneğinde olduğu gibi mucize, yaratmanın (halk) kendisi olduğunda geçerlidir. 'Kur'an' gibi bundan farklı bir mucize ise ancak yaratma (halk) yönüyledir.³⁴³

³⁴¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 193.

³⁴² Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 8a.

³⁴³ İlgili itiraz için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 195.

İkinci cevap Kemalpaşazâde'ye aittir. Ona göre i'caz Kur'an'ın her parçasında/cüzünde bulunmaz. Kast edilen, tüm parçalarıyla/cüzleriyle Kur'an'ın Allah Teâlâ'nın kelâmı olmasıdır. Bu da ancak şeriatle bilinir. Ona göre toplamda bulunan i'caz, Kur'an'ın her parçasının tafsîlî olarak mu'ciz olduğuna değil, icmâlî/genel olarak mu'ciz olduğuna delalet eder. Oysa [Cürcânî tarafından] kast edilen Kur'an'ın tafsîlî olarak mu'ciz olduğudur.³⁴⁴

Hatîbzâde ise buna karşıt olarak 'Belagatın her parçanın/cüz'ün cüz'iyetine dayanmasına binaen her parçanın/cüz'ün cüz'iyetinin belagat ehlinin [edebî] zevkiyle bilindiğini'³⁴⁵ öne sürse de onun bu görüşüne 'Teftâzânî'yi reddetmek için itirazcıya Kur'an'ın bir kısmını i'caz ile isbât etmesinin yeteceği' itirazı gelir.³⁴⁶

Üçüncü cevap Hatîbzâde'ye aittir. Ona göre Cürcânî'nin sözünden maksat Kur'an'ın Allah tarafından yaratılmış olması değil, *haber veren, emreden ve nehyeden* anlamında Allah Teala'nın kelâmı olmasıdır. Bu ise i'caz ile bilinmez. Ne var ki ona göre aklen kul için güç (kudret) yetirilebilir olma ihtimalini olumsuzlamak için buna şer'î bir delil gerekmektedir.³⁴⁷

Hatîbzâde'ye itiraz olarak, Kur'an'ın Allah tarafından yaratılmış olmasının *duyu/his* ile bilindiği; ayrıca i'caz ile bilinenin ise *haber veren, emreden ve nehyeden* anlamında Allah Teala'nın kelâmının [kendisi değil de] beşer gücünün ötesinde olduğu itirazı gelir. Bu itiraza göre beşer gücünün ötesinde olan, aklen güç yetirilebilir olmadığından dolayı zikredilen ihtimal i'caz ile reddedilir.³⁴⁸

Taşköprîzâde tüm bu itiraz ve itirazlara yöneltilen cevapları özet olarak naklettikten sonra haşiyesinde naklettiği Teftâzânî'nin muradını tahkik etmek üzere tüm bu söylenenlere cevap verir. Taşköprîzâde'ye göre kendisiyle tehdîdin gerçekleştiği mu'ciz kelâmın ne Allah Teala'nın ne de Hz. Peygamber'in (s.a.v) kelâmı olduğunun bilinmemesi gerekir. Çünkü Allah Teala'ya ait olduğu bilinmiş olsa bununla hasım ikna

³⁴⁴ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 16b.

³⁴⁵ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 10a.

³⁴⁶ İlgili itiraz için bk. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 195.

³⁴⁷ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 9b.

³⁴⁸ İlgili itiraz için bk. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 195.

edilmez. Hz. Peygamber’e ait olması ise beşerin ondan aciz olmasından dolayı doğru değildir. Aynı şekilde Peygamber a.s, kelâmı Allah Teala’ya nispet etse kelâm mu‘ciz olmaz, onu kendine nispet etmesi durumunda ise bu iftira (kızb) olur. Taşköprizâde, Maverdî’nin de *Î‘lâmu’n-Nübüvve* de böyle söylediğini belirtir. Ona göre Tehaddî sırasında bilinen, Allah Teala’nın beşerin kesbi esnasında onun aciz kaldığı ve olağan dışı olarak bir kelâm yaratmasıdır. İ‘caz ile beşer kelâmı olmadığı sabit olsa da Allah kelâmı olduğu sabit olmamaktadır. Çünkü onun beşer kelâmı olmadığı sabit olmasından Allah kelâmı olduğunun sabit olduğu sonucu çıkmaz. Ona göre bunun sebebi, o ikisi arasında bir vasıta bulunmasıdır. O da Cin yahut Melek’in sözü/kelâmı olma ihtimalidir; yoksa kul tarafından güç yetirilebilir olma ihtimali değildir -ki bununla i‘caz arasında zıtlık (tebayün) söz konusudur. Böylelikle i‘caz’ın isbâtında şeriatin ona delaletine ihtiyaç duyulur.³⁴⁹

İbarelerin İcazı Bilindiğinde, Allah Teala’nın Sözü Olduğunun da Bilinmesi

Cürcânî’ye göre “bu ibarelerin [yani Kur’an’ın] icazı bilindiğinde onun beşer sözü olmadığı, kuvvet ve kudretlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ’nın sözü olduğu da bilinmiş olur ve böylelikle bu ibareler -daha sonra müellif Zemahşerî’nin de belirteceği üzere- Allah Teala’dan gelen ve nübüvvet iddiasındaki kimsenin doğruluğuna delalet eden bir mucize olmaktadır”³⁵⁰

Kemalpaşazâde’ye göre Cürcânî, onun kuvvet ve kudretlerin yaratıcısı olduğunu açıkça ifade ederken, beşer sözü olmadığını belirtmekle yetinmemiştir. Çünkü başka bir ihtimal daha bulunduğu için beşer sözü olmamasından Allah kelâmı olduğu sonucu ortaya çıkmamaktadır. O ihtimal de beşer sözü olmayan sözün melek yahut cin sözü olma ihtimalidir. Kemalpaşazâde, “beşerin aciz bırakılmasıyla bilinen, beşer sözü olmadığıdır; kuvvet ve kudretlerin yaratıcısı olan Allah Teala’nın sözü olduğu değildir.” diyen kişiyi, söylediklerinin fayda getirmeyeceğini belirterek eleştirir. Nitekim ona göre Nisa suresi

³⁴⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 197.

³⁵⁰ Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 45.

82. ayet³⁵¹ onun şüphesiz Allah kelâmı olduğuna delalet etmekte ve onda söz konusu kelâmın i‘cazına delalet bulunmaktadır.³⁵² Kemalpaşazâde’ye göre şöyle denilebilir:

“İbarelerin i‘cazıyla mazmunun doğruluğu sabit olur.

Mazmunun doğruluğuyla onun Allah kelâmı olduğu sabit olur.

O halde ibarelerin i‘cazıyla onun Allah kelâmı olduğu sabit olur.”³⁵³

Kemalpaşazâde’ye göre ibarelerin i‘cazıyla mazmunun doğruluğu sabit olur, çünkü mazmunun doğruluğu ile de peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğu sabit olur. Bu onun Allah’tan gelen fiili tasdik olmasından dolayıdır. Fiili tasdik ise mutlaka doğrudur. Kemalpaşazâde buradan hareketle Hatîbzâde’nin “[Cürcânî] bununla ibarelerin beşerden sadır olan bir kelâm olmadığını kastettiye bu Mu‘tezile’ye göre kabul edilmez. Allame Zemahşerî’nin daha sonraki açıklaması onların mezhebine aykırıdır.”³⁵⁴ sözünün geçersiz olduğunu belirterek onu eleştirmektedir. Çünkü Kemalpaşazâde’ye göre onlar ibarelerin beşerden sadır olan bir kelâm olmadığı hakkında tartışmamakta ve nakledilen ayetin mazmununu/anlamını inkâr etmemektedirler. Onların tartışmaları ancak mu‘cize olması bakımından mu‘cizede kulun kudretinin hususî bir dahlinin olmadığı hakkındadır.³⁵⁵

Taşköprizâde de Kemalpaşazâde gibi burada Hatîbzâde’yi eleştirmektedir. Ona göre buradaki delalet mucizenin i‘caz bakımından delaletidir. Zemahşerî’nin daha sonraki açıklamasındaki delalet ise şeriatın kaidelerinden bilinene göredir. Fakat ona göre ne bu ikisi arasında zıtlık vardır ne de vehmedildiği gibi Zemahşerî’nin belirttikleriyle Mu‘tezile mezhebi arasında bir aykırılık vardır. Bu vehim de Mu‘tezilenin Kur’an’ın beşerden sadır olan bir söz olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre Kur’an’ın beşerden yaratma itibariyle sadır olması, onun beşer sözü olmamanın onlara göre nazım itibariyle olduğu düşüncesine zıt değildir.³⁵⁶

³⁵¹ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا “

³⁵² Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 18a.

³⁵³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 18a.

³⁵⁴ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 8b.

³⁵⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 18a.

³⁵⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 197.

h. Şeriatın Sabit Olduğuna Yönelik Bilginin Dayanakları

Cürcânî, şeriatın sabit olduğuna yönelik bilginin, bu ibarelerin sabit olduğuna, aciz bıraktığına (icaz) ve Allah Teala'dan geldiğine yönelik bilgiye dayandığını belirtmektedir. Bununla birlikte bunlardan hiçbirisinin yani ibarelerin sabit olduğu, aciz bıraktığı (icaz) ya da Allah'tan geldiği gibi bilgilerin hiçbirisinin şeriatle isbât edilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir.³⁵⁷ Kısaca ona göre şeriatın sabit olması Kur'an ile, onun deyişyle icmâ ile mucize olan manzum ibareler ile gerçekleşmektedir.

Kemalpaşazâde'ye göre "hususî bir delilin bir durumun sabitliğine delaletinden, o durumun sabitliğinin o delile dayanması [sonucu] gerekmez. Bu ancak o delilin onunla sınırlandırılmasından sonra gerçekleşir."³⁵⁸ Bununla Kemalpaşazâde, Kur'an'ın isbâtının şeriate dayanmasından, şeriatın de Kur'an'ın isbâtına dayanması sonucunun gerekmeceğini, bunun ancak şeriat delilinin Kur'an'ın isbâtıyla sınırlanmasından sonra gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

Taşköprizâde ise Kemalpaşazâde'yi eleştirerek bunun hususî bir delile nazaran söz konusu olduğunu, onun vehmettiği gibi mutlak olmadığını ve şeriat delilinin Kur'an'ın isbâtıyla sınırlanmasına bağlı olmayacağını belirtmektedir.³⁵⁹

1. İbarelerin Allah'tan Olması [ne ifade eder?]

Cürcânî'ye göre ibarelerin yani Kur'an'ın icazı bilindiğinde onun beşer sözü olmadığı, Allah Teâlâ'nın sözü olduğu da bilinmiş olmakta ve böylelikle bu ibareler - daha sonra müellif Zemahşerî'nin de belirteceği üzere- Allah Teala'dan olan ve nübüvvet iddiasındaki kimsenin doğruluğuna delalet eden bir mucize olmaktadır³⁶⁰

Kemalpaşazâde'ye göre ibarelerin Allah'tan olması/gelmesi meselesi tartışmalıdır. Ona göre Cürcânî'nin zikrettikleri "Şeriat ona dayandığından dolayı Allah'tan olduğunun isbâtının şeriatle yapılmasının caiz olmadığına" delalet eder; "Allah Teala'nın kelâmı olduğunun isbâtının şeriatle yapılmasının caiz olmadığına" delalet

³⁵⁷ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 45.

³⁵⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 18b.

³⁵⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 197.

³⁶⁰ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 45.

etmez. Çünkü ikincisi yani ‘Allah Teala’nın kelâmı/kelâmullah’, birincisinden yani ‘Allah’tan olması’ndan daha hususidir. Çünkü ikincisinde zait bir kayda itibar edilmiştir. O da kul tarafından kesp edilen kudrette kulun bir dahlinin olmamasıdır. Zira ona göre şeriatın dayandığı şey umûmî anlam yani ‘Allah’tan olması’, şeriate dayanan ise hususî anlam yani Allah Teala’nın kelâmı olmasıdır. Ona göre böylelikle Şârih Cürcânî’nin sözünde bir bozukluk söz konusu olmaz.³⁶¹

Taşköprîzâde ise Kemalpaşazâde’nin bu düşüncelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre ibarelerin ‘Allah’tan olması, ibarelerin **kendine özgü nazmı** bakımındandır. Çünkü ona göre i‘cazın odağı burası yani kendine özgü nazmıdır.³⁶² O, bu itibarla Allah’tan olma ile Allah Teâlâ’nın kelâmı olma’nın aynı olduğu söylemekte ve Kemalpaşazâde’nin söylediklerinin geçersiz olduğunu belirterek onu eleştirmektedir.

i. Şeriatın İ‘cazı ile İbârelerin Sabitliği, İcazı ve Allah’tan Gelmesi Arasındaki İlişkinin Yönü

Cürcânî, şeriatın sabit olduğuna yönelik bilginin, ibarelerin sabit olduğuna, aciz bıraktığına (icaz) ve Allah Teala’dan olduğuna yönelik bilgiye dayandığını belirttikten sonra bunlardan hiçbirinin şeriatle isbât edilmesinin doğru olmayacağını açıklar.³⁶³

Kemalpaşazâde’ye göre tilavetin mensuh olmadığı, Kur’an’ın tanımında muteber bir kayıttır. Zira Allah kelâmından tilaveti nesh edilenler mu‘cizdir, fakat Kur’an değildir. Bunun bilgisi de anca şeriattan elde edilir. Ona göre tilaveti mensuh olmadığı itibarla Kur’an’ın şeriatle isbâtı caizdir.³⁶⁴

Taşköprîzâde’ye göre, Kur’an’ın isbâtının ancak şeriatle sağlandığı düşüncesi ile Fazıl Teftâzânî’nin maksadı, onun Kur’âniyyet³⁶⁵ vasfının sabit olması anlamında değil, Allah Teala’dan sadır olan bir kelâm anlamında olduğu açıktır. Bundan dolayı

³⁶¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 18b.

³⁶² Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 199.

³⁶³ Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 45.

³⁶⁴ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 18b.

³⁶⁵ Kur’âniyyet kavramı hakkında yapılan önemli bazı değerlendirmeler için bk. Sülün, *Kur’ân Kılavuzu*, 119-124.

Kemalpaşazâde, ona göre Teftâzânî'nin sözünü ne tevcih etmiş olmakta ne de ondan kısır döngüyü savmaktadır.³⁶⁶

Taşköprizâde, Kemalpaşazâde'ye "Kur'an mutlak olarak şeriatle isbât edildiği gibi şeriat de mutlak olarak mucizeyle isbât edilir. Bu mucize ister Kur'an olsun ister ayın yarılmaması gibi Kur'an'dan başka bir mucize olsun fark etmez. Mucize, Kur'an'a yahut Kur'an'dan başkasına hâs değildir ki bir şeyin kendinden farklı bir şey üzerine bina etmek olsun ve devr bulunsun."³⁶⁷ şeklinde de cevap verilebileceğini belirtir.

Fakat Taşköprizâde'ye göre bu cevaba da itiraz edilmiştir. Söz konusu itiraza göre Cürcânî, her biri peygamberlik iddiasında bulunanların doğruluğuna delalet eden fiilî tasdik olmasından dolayı bununla [ayın yarılmaması gibi] özel durumların mucize olmadığını kast etmemiştir. Çünkü bu durumda peygamberlik iddiasında bulunan kimseden ancak tüm mucizeler sadır olduktan sonra peygamberliğinin sabit olacağı sonucu gerekir, ki bu icmâ ile batıldır. Bu itiraza göre Cürcânî, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delaletin özel durumlardan bir kısmıyla sınırlanmadığını kastetmiştir. O halde şöyle denilebilir: "Kur'an Şeriat ile sabittir. Fakat sonuçta kısır döngü (devr) gerekeceğinden nübüvvet şeriat ile sabit olmaz."³⁶⁸

Taşköprizâde, bu itirazı geçerli kabul etmez. Çünkü ona göre, Cürcânî "Kur'an şeriatle sabittir, nübüvvet ise [şeriat ile] asla sabit olmaz." dememiştir. Şayet böyle bir şey deseydi itirazcının itirazı yöneltilebilirdi. Taşköprizâde meseleyi tahkik etme arzusuyla şöyle demektedir:

"Kur'an, içeriğinin (mazmun) doğruluğu ve Allah Teala'nın kelâmı olmasıyla mukayyet olmayan mu'ciz nazmı ile şeriatin sübûtuna delildir. Şeriat de ancak içeriğin (mazmun) doğruluk hususiyetine ve Allah Teala'nın kelâmı olma hususiyetine delalet eder. Dolayısıyla kısır döngü (devr) sonucu gerekmez."³⁶⁹

³⁶⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 199.

³⁶⁷ İtiraza verilen ilgili cevap için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 199.

³⁶⁸ İlgili itiraz için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 199.

³⁶⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 201.

j. Kur'an ve Şeriatın Birbiriyle İspat Edilme Problemi

Cürcânî'ye göre “Biz şeriatı [Kur'an'dan] başka bir mucizeyle isbât eder, sonra şeriatle de Kur'an'ı isbât ederiz” denilemez. Çünkü bu bir şeyin, kendisinden aşağı olan bir şey (dûnu) üzerine bina edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir söylem tamamen batıldır.³⁷⁰

Kemalpaşazâde'ye göre Kur'an'ın kendisi dışındaki mucizelere dayanan bir şey üzerine bina edilmesi demek, güçlü olanın zayıf olan üzerine bina edilmesi anlamına gelir. Tabi ona göre Kur'an'ın, kendisi dışındaki her mucizeden daha güçlü olduğu; fakat kendisi dışındaki mütevatir mucizeler arasındaki ortak ölçüden (kadr-i müsterek) daha güçlü olmadığı hususu tartışmaya açıktır. Ne var ki ona göre Kur'an'ın vasıtalı olarak bu ortak ölçüye dayandırılması ve bu ortak ölçünün delaletin gücü bakımından Kur'an'dan aşağı olan bir şey (dûnu) üzerinde tutulması özellikle şeriat ehlinin geneline göre kabul görmemektedir.³⁷¹ Nitekim Kemalpaşazâde'nin de aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.

Taşköprizâde her ne kadar Kemalpaşazâde'nin de gündeme getirdiği gibi meselenin tartışılabilirliğini ifade etse de Kemalpaşazâde'nin sözüne ihtiyatla yaklaşmaktadır (fihi bahs). Nitekim ona göre diğer mucizeler daha açık olsa da delalet bakımından Kur'an daha güçlüdür. Ayrıca delalet konusunda daha güçlü olan, itibar ve önceliği daha çok hak etmektedir. Netice itibariyle Taşköprizâde her ne kadar devr sakıncası olsa da Kur'an'ın kesinlikle şeriatı isbât ettiğini, aksi takdirde mucizelerin en parlağı olan Kur'an'ın delil olmadığı gibi bir sonucun çıkacağını, bunu ise hiçbir şeriat ehlinin kabul etmeyeceğini belirtir.³⁷²

Cürcânî'ye göre “Kur'an'ın bir kısmıyla şeriatı isbât eder, sonra şeriatle de Kur'an'ın kalan kısmını isbât ederiz.” de denilemez; çünkü bu oldukça zorlama bir söylemdir. Ona göre mucize, şeriatle isbât edilmesi için değil; aksine kendisiyle şeriatı ispat etmemiz için vardır ve bunda da kimsenin şüphesi yoktur.³⁷³

³⁷⁰ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 45.

³⁷¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 18b-19a.

³⁷² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 201.

³⁷³ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 45.

Kemalpaşazâde'ye göre zorlama denilmesi Kur'an'ın kısımlarının belagat bakımından farklı, i'cazının açıklığı bakımından ise çeşit çeşit olmasından kaynaklanır. Buna göre belagat ve i'caz hükümlerinin zorlama sonucunu gerektirmeden çeşitli ve farklı olmaları caizdir.³⁷⁴

Taşköprizâde'ye göre iddia sahibi şayet “Kur'an'ın bir kısmı” derken mutlak olarak Kur'an'ın bazı ayetlerini kast ettiyse zorlama ‘Kur'an'ın bir kısmının Şeriatle isbât edilmesi’ icaz yönünün farklı farlı olmasından dolayı bertaraf edilebilirse de ‘Şeriatle Kur'an'ın kalan kısmının isbât edilmesi’nde bertaraf edilemez. Çünkü şeriat, Kur'an'ın diğer kısmı olmadan bir kısmıyla isbât edilmesinde kendisiyle mu‘ciz ayetler kastedilse bile farklılık göstermez.³⁷⁵

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî'nin sözünden mucizenin bir kısmının(cüz) şeriatle sabit olmasının, mucizenin tamamının şeriatle sabit olması gibi olmadığı sonucu çıkmaktadır. Zira ona göre mucizenin bir kısmı/cüzü mucize değildir. O “Mucizenin bir kısmı, mucizenin bağlı olduğu şeylerdendir. O halde mucizenin tamamı gibi bir kısmının da şeriatle isbâtı caiz olmaz” denilirse “Mucizenin her cüzüne bağlı olduğu hususu açık değildir.” derim der. Çünkü Kemalpaşazâde'ye göre kesinliği bilinen şey, sure miktarının mu‘ciz olduğudur. Fakat surenin her cüzünde i'cazın dahilî/payı/medhali bilinmez. Çünkü ona göre sureden bir kelime hazf edilse orada İ'caz kalır mı kalmaz mı bilinmez.³⁷⁶

Taşköprizâde'ye göre bilindiği üzere “Kur'an' şeriatin delilidir” denilmesi Kur'an'ın mu‘ciz ayetleri itibarıyladır. Zira şeriatin delili olması Kur'an'ın mu‘ciz ayetleri itibarıyla iken medlûl olması ise bütünü/kül itibarıyladır. Dolayısıyla “Kur'an'ın bir kısmıyla Şeriatle isbât eder sonra Şeriatle de Kur'an'ın kalan kısmını isbât ederiz.” denilirken ‘Kur'an'ın kısmı’ ile kastedilen mu‘ciz ayetlerin bir kısmı olmaktadır. Ona göre bunun amacı kısımlara göre değişiklik/teğayür kısır döngünün bertaraf edilmesidir. Çünkü iki kısımdan her biri kısır döngünün kaynağı olan kül/bütün’e

³⁷⁴ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 19a.

³⁷⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 203.

³⁷⁶ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 19a.

dahildir. Dolayısıyla Taşköprizâde'ye göre Kemalpaşazâde'nin iddia ettiği gibi mu'ciz olmayan kısmın kastedilmesine yer yoktur.³⁷⁷



³⁷⁷ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Keşşâf*, 203.

III. TEFSİR KONULARINDAKİ ELEŞTİRİLERİNE ÖRNEKLER

A. Kur'an'a Dair

1. Kur'an Kelimesinin Anlamı

Zemahşerî'nin mukaddimeye giriş cümlesi olan “el-Hamdü li'l-lâhi'l-lezî enzele'l-Kur'âne” şeklindeki sözü, Teftâzânî ve Cürcânî gibi şarihler tarafından kısaca hamdin Allah'a ihtisası ve inzâl-tenzîl'in bazı anlam inceliklerine dair açıklamaların ardından Kur'an kelimesinin anlamı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda onun sözlük ve genel örfteki anlamları zikredilmekte hatta muhtemel başka bir anlamından daha söz edilmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî ve Cürcânî'nin bu üç husus üzerine söyledikleri takipçileri olan muhaşşiler tarafından incelemeye konu edilmektedir.

Teftâzânî'ye göre sözlükte "bir araya getirmek (**cem'**)" anlamına gelen Kur'an kelimesi, “tilavet olunan toplam” anlamına nakledilmiş ve sonrasında “Hz. Peygambere inzâl edilen, ondan tevatüren nakledilen ve mushaflarda yazılı kelâm” olarak tefsir edilmiştir. Ona göre “Kur'an bazen Allah'ın kelâmına uygun olarak tüme (küll) denilirken bazen de usulcünün amacına uygun düştüğü şekliyle tümele (külli) denilir.”³⁷⁸

Cürcânî'ye göre de Kur'an kelimesi, "**bir araya getirmek (cem')**" anlamına gelen bir mastardır. Nitekim "Şeyi bir araya getirdim" anlamında "Kara'tü's-şey'e kur'anen" denilmektedir. Ona göre Kur'an'ın bir diğer anlamı da "okumak (**kıraat**)"tır. Nitekim "kara'tü'l-kitâbe kırâaten ve kur'ânen" denilmektedir. Cürcânî'ye göre Kur'an daha sonra “Hz. Peygamber'e inzâl edilip ondan tevatüren nakledilen, iki kapak arasındaki okunan (kıraat edilen) şu toplam” anlamına nakledilmiştir -ki **ona göre** mukaddimede kastedilen budur-. Ayrıca ona göre “onun toplamıyla bir tür ona has olan parçası arasındaki ortak ölçüye de Kur'an denilebilir.”³⁷⁹

a. Kur'an Kelimesinin Etimolojisi

Kemalpaşazâde'ye göre, Cürcânî tarafından Kur'an kelimesinin ‘matar’ olduğunun söylenmesi meşhur olduğu üzere onun müştak/türemiş olmasına dayanır. Ona göre Şafii, Kur'an kelimesinin Tevrat ve İncil gibi bir *isim* olduğu, ‘Kara'tü’ fiilinden

³⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 3a.

³⁷⁹ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 43.

türetilmediği, “*Ve izâ kara'te'l-Kur'âne*”³⁸⁰ derken ki gibi ‘Kara’e’ nin hemzeli olduğu; ‘Kur’ân’ın ise hemzeli olmadığı görüşündedir. Ona göre Vahidî de *Vasît*’de Şafî’nin Kur’an’ın Allah Teâlâ’nın kitabının ismi olduğuna yönelik sözünden sanki Kur’an kelimesinin müştak olmadığı görüşünde olduğunun anlaşıldığını, diğer alimlerin ise müştak olduğu görüşünde olduklarını söyler. Kemalpaşazâde’ye göre Cürcânî, asıl olduğu için “**bir araya getirmek (cem‘)**” anlamını “tilavet” anlamına öncelemiştir. Çünkü ona göre “tilavet”te “**bir araya getirmek (cem‘)**” anlamı varken “**bir araya getirmek (cem‘)**” de ise “tilavet” anlamı yoktur. Dolayısıyla “tilavet”, “**bir araya getirmek (cem‘)**” anlamına irca edilebilirken “**bir araya getirmek (cem‘)**”, “tilavet” anlamına irca edilemez. Yine ona göre Cürcânî “[Kur’an] okumak (**kıraat**) anlamında bir mastardır” derken Teftâzânî’nin kullandığı “tilavet” ibaresini kullanmaktan vazgeçmiştir. Halbuki üstünlük bu kelimendir. Çünkü Kur’an gibi “kıraat” de zikredilen iki anlam [cem‘ ve tilavet] arasında müşterektir. “Tilavet”in aksine müşterek iki anlamdan birini diğeriyle tayin etmek uygun düşmez. Çünkü “tilavet”, Kur’an kelimesinin iki anlamından ikincisine mahsustur. Bu sebeple “yine o [Kur’an], tilavet etmek anlamında mastardır” denilmesi uygun düşmektedir.³⁸¹

Taşköprizâde’ye göre Cürcânî “matar” diyerek, Kur’an’ın tıpkı Tevrat ve İncil gibi gayr-i müştak bir isim olduğuna dair söylenene işaret etmiş ve “**bir araya getirme (cem‘)**” anlamını önceleyerek bunun dilde *asıl*, “tilavet” anlamının ise *kullanım* olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca yine harfleri zikirde bir araya getirdiğinden dolayı da “tilavet”le isimlendirildiğine işaret etmiştir. Ona göre fazıl Teftâzânî’nin “tilavet edilen toplama nakledilmiştir” deyip “kıraat edilen toplama” dememesinin nedeni de böylelikle açıklığa kavuşmaktadır.³⁸²

Taşköprizâde’ye göre Cürcânî’nin “okumak (**kıraat**)” kelimesini “*Kara’tü’s-şey’e kur’anen*” cümlesinde değil de “*Kara’tü’l-kitâbe kırâeten ve kur’ânen*” cümlesinde getirmiş olması onun “bir araya getirme (cem‘)” değil, “tilavet” anlamına özgü olmasından dolayıdır. Yoksa ona göre Kemalpaşazâde’nin *Sihah*’ta geçen “kara’tu’l-

³⁸⁰ Nahl 16/98.

³⁸¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 12a.

³⁸² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 175.

kitâbe kırâeten ve kur'ânen' denir; ki Kur'an bundan isimlendirilmiştir."³⁸³ sözü ile Ebu Ubeyde'nin "Kur'an denilmiştir; çünkü o, sureleri bir araya getirir."³⁸⁴ sözüyle istişhâd ederek "kıraat"ın "bir araya getirme (cem‘)" anlamında mastar da olabileceği görüşü³⁸⁵ doğru değildir. Çünkü Taşköprizâde'ye göre *Sıhah*'ta geçen "kara'tu", "tilavet ettim (televtü)" anlamındadır; Ebu Ubeyde'nin zikrettikleri ise dildeki kullanım yönünü açıklamaktadır yoksa "kara'tu" nün "bir araya getirdim (cema'tü)" anlamına geldiğine işaret etmez.³⁸⁶

b. Kur'an Kelimesinin Genel Örfteki Anlamı

Kemalpaşazâde, Kur'an lafzının zikredilen iki anlamdan nakledildiğini; zira çokluğun, kendisinden nakledilende (menkul anı) olduğunu belirtir. Yoksa ona göre "şahsî toplama nakledilen, ya *cem* ' anlamıyla Kur'an; ya da *tilavet* anlamıyla Kur'an'dır." diyen kimsenin vehmettiği gibi nakledilende (menkul) değildir. Ona göre Cürcânî ve Teftâzânî'nin sözlerinden naklin, *mastar* anlamından olduğu anlaşılıyorsa da zahirde o[Kur'an] *mef'ul* anlamından menkuldür. Nitekim ona göre Çarperdî bundan dolayı Kur'an'ın iki anlamını ayrıntılı olarak anlattıktan sonra "Okunan şey (makrû), *Kur'an* olarak isimlendirilir. Çünkü 'içilen (meşrûb)' için 'şürb', 'yazılan (mektûb)' için de 'kitâb' örneğinde olduğu gibi mef'ul, mastarla isimlendirilir. Mef'ul anlamıyla bu [Kur'an] ismi yaygınlık kazanmış olup, Allah Teâlâ'nın kelâmının ismi kılınmıştır."³⁸⁷ demiştir. Kemalpaşazâde, Teftâzânî'nin de *Şerhu't-Telhis*'de bunu böyle aldığını belirttiikten sonra Teftâzânî'nin aksine Cürcânî'nin zikredilen naklin kullanım baskınlığından kaynaklandığına işaret etmek için ibarede terâhî edatını[sümme] getirdiğini belirtir. Yani Teftâzânî, "nukile ile'l mecmûi'l-metlûvvi..." derken Cürcânî "Sümme nukile ile'l mecmûi'l-makrûi.." demiştir.

³⁸³ Cevherî, "es-Sıhâh", 2009, 924.

³⁸⁴ Ma'mer b. Müsenna et-Temimi Ebu Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381), 1.

³⁸⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 12a-12b.

³⁸⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 175.

³⁸⁷ Fahreddin Çarperdî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi), Ragıp Paşa, nr. 166, vr. 3a.

Taşköprüzâde de Cürcânî'nin naklin kullanım baskınlığından dolayı gecikme (terâhî) gerektiren “sümme” kelimesini getirdiğini belirtir. Ona göre Kur'an lafzının mastar olması, nakil sırasında meful anlamında olmasını engellemez. Çünkü Kur'an, meful anlamında 'fa'lan' kalıbında olup, Teftâzânî'nin *Şerhu't-Telhis*'te³⁸⁸ ve Çarperdi'nin *Şerhu'l-Keşşaf*'ta³⁸⁹ açıkladığı üzere Hz. Peygamber'e indirilen kelâm için isim kılınmıştır. Aslında sıfat olduğu için nakilden sonra başına elif-lam almıştır.

Taşköprüzâde, Fazıl Teftâzânî'nin iki ayrı eserinde Kur'an kelimesine verdiği iki farklı tanıma yer verir daha sonra da bu tanımlar üzerinden ona yöneltilen eleştirileri ve bunlara verilen cevapları zikreder, sonrasında ise kendisi bir değerlendirmede bulunur. Buna göre Teftâzânî *Şerhu'l-Keşşaf* da “*Kur'an sözlükte ‘cem/bir araya getirmek’ anlamına gelir; sonra ‘tilavet edilen toplama’ nakledilmiştir*”,³⁹⁰ *Telvi*’te ise “*Kur'an sözlükte ‘kıraat’ anlamına gelir. Genel örfte ise Allah Teâlâ’nın kelâmından kulların dillerinde okunan (kıraat edilen) belirli toplam için kullanımı baskın gelmiştir.*”³⁹¹ demiştir.

Taşköprüzâde, “*Teftâzânî’ bu konuda iki açıdan isabet etmiştir: Birincisi, müşterek olan iki anlamı birleştirmemiştir-ki bu caiz değildir. İkincisi ise, iki anlamdan “bir araya getirme (cem)’” anlamını tercih etmiştir -ki bu onun bütün çekimlerinde dönen asıldır.*”³⁹² diyen **Hitâî**’nin bu sözlerle Kur'an kelimesini tanımlarken “bir araya getirme (cem)’” ve “okumak (kıraat)” anlamlarını bir arada zikreden Cürcânî’yi reddetmeyi hedeflediğini belirtir. Fakat ona göre **Hitâî**’nin her iki vechine de itiraz edilmiştir.

Birinci İtiraz:

³⁸⁸ Bk. Teftâzânî, *Mutavvel: Şerhu't-Telhis* (kaynağa bak)

³⁸⁹ Bk. Çarperdi, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, vr. 2b.

³⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 3a.

³⁹¹ Taftâzânî, *Telvi* (Kaynağa bak)

³⁹² Hitâî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, vr. 134a.

Hitâî'nin ilk söylediğine yani Teftâzânî'nin Kur'an kelimesini tanımlarken 'Kıraat' ve 'Cem' anlamlarını birleştirmemesini olumlaması, birleştirmenin ise caiz olmadığını söylemesine **Hatîbzâde** itirazda bulunur:

“[Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'ta kullandığı] “*Tilavet edilen toplama nakledilmiştir. (Nukile ile'l-mecmûi'l-metlüvv)*” sözü ve [Telvih'te kullandığı] “*Kıraat edilen belirli toplama nakledilmiştir (nukile ile'l-mecmûi'l-makrûi'l-..)muayyen)*” sözü, [biraz] insafı olan kimseye göre her iki anlamdan da nakledildiğine delalet eder. “Müşterek lafzın her iki anlamı nakilde bir araya getirilemez.” demek boş sözdür. Nakil, menkûlün menkûlün anı anlamında kullanılmasını gerektirmez ki anlamları itibarıyla menkul (nakledilen) müşteregin kullanılması muhal olsun! Nakil hususunda, kendisinden nakil yapılanda (menkul anı) vaz'ın gerçekleşmesi yeterlidir. Bu konuda *kullanım* gerekli değildir, dolayısıyla müşterek lafzın iki anlamını bir araya getirmek de gerekmez. Nakilde kullanımın gerekliliği kabul edilse dahi, bunda bir araya getirme (cem') olmaksızın sırasıyla kullanım yeterlidir. Eğer bir araya getirme (cem') yoluyla kullanımın gerekliliği kabul edilse dahi, Kur'an'ın naklinde olduğu gibi; kullanılan (müsta'mel), birden fazla olduğunda [müşterek olan anlamları] bir araya getirmenin (cem') imkansızlığını kabul etmeyiz. Çünkü bu, örf bakımından nakledilendir (menkul). Nitekim, o vakit nakilde her ikisinde birlikte kullanımın mülahaza edilmesi yeterlidir. Muhal olan için ise yeterli olan onun gerçekleşmesidir, yoksa mülahaza edilmesi yeterli değildir.”³⁹³

Kemalpaşazâde de Hatîbzâde'nin bu görüşüne itiraz eder ve onun itirazına cevap verir. O, Cürcânî'nin “*Sonra bu [Kur'an] kıraat edilen toplama nakledilmiştir/Sümme nukile ile'l mecmûi'l-makrû*” derken naklin sıhhatini ortaya çıkarmak için Hatîbzâde'nin vehmettiği gibi nakilde iki anlama birlikte itibar edilsin diye değil; aksine iki anlamdan her birine itibar edilsin diye iki anlamı bir araya getirdiğini belirtir.³⁹⁴ Kemalpaşazâde, hocası Hatîbzâde'ye olan itirazını ise şöyle gerekçelendirmektedir:

“Nakil, zikredilen iki anlamdan [cem' ve kıraat] birisinden olur, yoksa iki anlamın toplamından/bütününden olmaz. Çünkü Kur'an lafzı, müşterek olduğundan dolayı [cem' ve kıraat anlamlarının toplamı için] vaz' edilmemiştir. Müşterek lafız da birden fazla anlamın toplamı için vaz' edilmemiştir. Naklin tekrarı gerekeceği için naklin her iki anlamdan birlikte gerçekleşmesi imkansızdır. Kimse de böyle bir görüşte bulunmamıştır”³⁹⁵

³⁹³ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 7a-7b.

³⁹⁴ Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 12b-13a.

³⁹⁵ Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 12b-13a.

Taşköprizâde'ye göre “Sonra bu [Kur'an] kıraat edilen toplama nakledilmiştir/Sümme nukile ile'l mecmûi'l-makrû” sözünden ‘Kur'an’ kelimesinin “cem” ve “kıraat” anlamlarının her ikisinden beraberce nakledildiği anlaşılmaktadır. Fakat ona göre Kemalpaşazâde'nin hocası Hatîbzâde'ye verdiği cevap, hocasının itirazını bertaraf etmemektedir. Oysa verilecek doğru cevap şöyle olmalıdır:

“Biz [nakil konusunda] vaz'ın iki anlam için yeterliliğini ve iki [farklı] söyleniş bakımından [iki farklı anlamda] kullanılabileceğini kabul ediyoruz. Fakat bu, kendisinden nakil yapılan (menkul anı) için geçerlidir. Söz konusu konuşan kimsenin [yani Hitâî'nin] kastı: bu iki anlamda kullanımın, kendisine nakledilende (menkul ileyh) gerçekleştiği ve nakil ilişkisinden dolayı bu kullanımda iki anlamın beraber itibara alınması gerektiğinden tek bir söyleyiş bakımından ortaya çıktığıdır. Bundan dolayı sıra ile olmaya itibar edilmez ve kendisine nakledilende (menkul ileyh) iki anlamın bir araya gelmesine itibar edildikten sonra kullanılanın (müsta'mel) birden fazla olmasına itibar etmekte fayda yoktur.”³⁹⁶

İkinci İtiraz:

Hitâî'nin ikinci söylediğine yani bütün çekimlerinde dönen asıl olduğu gerekçesiyle Teftâzânî'nin iki anlamdan “bir araya getirme (cem’)” anlamını tercih etmesini olumladığı şeklindeki açıklamasına yine **Hatîbzâde** tarafından itiraz edilmektedir.

Hatîbzâde haşiyesinde öncelikle Cürcânî'nin “Sümme Nukile ile'l mecmûi'l-Makrû” sözünün Kur'an'ın iki anlamını zikretmek için uygun olduğunu ve içerisinde naklin iki anlamdan da yapıldığına dair bir işaret barındırdığını belirtir. O, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Keşşâf* ta “bir araya getirme (cem’)” anlamı asıl olduğu için Kur'an'ın “cem” anlamından nakledildiğini açıklasa da aynı şekilde “tilâvet” anlamından da nakledildiğine işaret ettiğini; *Telvîh*'te ise Kur'an için “tilâvet” anlamının [cem anlamından] daha bilinir olduğu için “tilâvet” anlamından nakledildiğini açıklasa da aynı şekilde “cem” anlamından da nakledildiğine işaret ettiğini belirterek,³⁹⁷ Teftâzânî ve Cürcânî'nin sözlerini nihayetinde aynı kapıya çıkartır. Hatîbzâde, Hitâî'yi kastederek şöyle der:

³⁹⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 177.

³⁹⁷ Bk. Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 7a.

“Bazı kimseler der ki: “*Teftâzânî*, birleştirilmeleri mümkün olmayan iki ayrı anlamda müşterek bir lafız olduğu için [*Kur’an* kelimesini] “cem” ve “tilavet” anlamından nakletmeye girişmemiştir; Çünkü şahsî toplama(*mecmu’*) nakledilen, ya “cem” anlamıyla *Kur’an*’dır ya da “Tilavet” anlamıyla *Kur’an*’dır; yoksa her iki anlamıyla *Kur’an* değildir. O bu sebeple kitabında bu iki anlamdan birisiyle yetinmiştir”. Halbuki bunun hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur. “[*Teftâzânî*’nin *Şerhu’l-Keşşâf*’ta kullandığı] “tilavet edilen toplama nakledilmiştir. (nukile ile’l-mecmûi’l-metlüvv)” sözü ve [*Telviḥ*’te kullandığı] “kıraat edilen belirli toplama nakledilmiştir (nukile ile’l-memûi’l-makrûi’l-(.)muayyen) sözü, [biraz] insafı olan kimseye göre her iki anlamdan da nakledildiğine delalet eder. “Müşterek lafzın her iki anlamı nakilde bir araya getirilemez.” demek boş sözdür.”³⁹⁸

Kemalpaşazâde ise, *Teftâzânî*’nin *Telviḥ*’teki sözünün baskın gelme yoluyla olan ve “tilavet” anlamına özgü olan nakil hakkında olduğunu; *Şerhu’l-Keşşâf*’taki sözünün ise her iki anlamı geçerli kılacak şekliyle mutlak nakil hakkında olduğunu, fakat bütün çekimlerinde asıl olduğu gerekçesiyle onun bu iki anlamdan “cem” anlamını tercih ettiğini belirterek³⁹⁹ *Hatîbzâde*’nin bu itirazına cevap vermektedir.

Taşköprîzâde ise *Kemalpaşazâde*’nin, *Hitâf*’nin itiraz olarak söylediği “iki anlamdan her birinin bir yerde sarahaten diğer yerde işareten zikredildiği” sözünü kabul ettikten sonra onun bu itiraza cevap olarak söylediği farkın itirazı def etmede bir fayda getirmeyeceğini söyleyerek onu eleştirir. O meseleyi tahkik etmenin vehimlerin giderilmesi suretiyle olacağını belirtir ve kendi değerlendirmelerini yapar.

Taşköprîzâde meseleye öncelikle *lûgat/dil* açısından daha sonra ise *örfî kullanım* açısından yaklaşmaktadır. O, en nihayetinde lûgat açısından *Kur’an* kelimesinin lafzî müşterek⁴⁰⁰ olmadığını aksine manevî müşterek⁴⁰¹ olduğunu savunmaktadır. Yani ona göre ‘*Kur’an*’, aslen dilde araz olsun cevher olsun cüzleri “bir araya getirmek (cem’)” anlamında vaz edilmiştir. Çünkü tüm çekimlerinde dönen asıl anlam budur. ‘*Kur’an*’ lafzının kelimeler, harfler gibi cüzlerin bütün türevlerinde kullanılması da kendisinde “cem” anlamı bulunmasından dolayıdır. Böylelikle ‘*Kur’an*’, manevî müşterek

³⁹⁸ *Hatîbzâde*, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 7a.

³⁹⁹ Bk. *Kemalpaşazâde*, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 13a.

⁴⁰⁰ Her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafza denilir. bk. Ferhat Koca, “Müşterek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, 32: 173.

⁴⁰¹ Tek vaz’ ile küllî bir mânaya konduğu ve bu mânaya bedel yoluyla birçok ferdin iştirak ettiği lafza denilir. bk. Koca, “Müşterek”, 32: 173.

olmaktadır. Taşköprizâde'ye göre 'Kur'an' lafzında lafzî iştirak olması ise uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu durumda alâka itibarının yokluğuna ve ayrı bir vaz'ın itibarına ihtiyaç duyulur. Ona göre 'Kur'an' lafzı için alâka itibarının varlığı, ayrı bir vaz'ın ise yokluğu sözlüklerden bilinmektedir. Nitekim bu asla aykırıdır ve zorunlu haller dışında da kendisine başvurulamaz. Taşköprizâde genel örfte ise 'Kur'an' lafzının baskın gelme yoluyla '*Allah resulüne (s.a.v) indirilen şahsî toplam*'a nakledildiğini ve bu naklin de harflerin orada bir araya getirilmesi (cem') alakasıyla gerçekleştiğini söyler. Ona göre Teftâzânî ve Cürcânî'nin kullandıkları nakilden maksat genel örfteki anlamından yapılan nakildir. Şerhlerinde lügat anlamın bulunması ise manevî iştirak itibariyledir. Buna göre müşterek lafzın iki anlamını bir araya getirmek gerekmez. Fakat ne var ki ona göre Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*'ta kendisinden nakledileni (menkul anı) açıkça belirtmemiş, "*tilavet edilen toplama nakledilmiştir. (nukile ile'l-mecmûi'l-metlûv)*" sözüyle işaret yoluyla ifade etmiştir.⁴⁰²

Taşköprizâde'ye göre 'Kur'an' kelimesi lafzî müşterek kabul edilse dahi Teftâzânî ve Cürcânî'nin söyledikleri "*kıraat edilen toplam*" ve "*tilavet edilen toplam*"daki "toplam (mecmû)" dan maksat ortak ölçünün mukabili olan "tüm (küll)" anlamıdır; yoksa cüzleri ayırmanın (tefrik) mukabili olan cüzleri birbirine katma anlamı (damm) değildir. Dolayısıyla "cem"den maksat 'cüzleri birbirine katma anlamı (damm) olduğu kabul edilse dahi ne kendisinden nakledilende (menkul anı) ne de kendisine nakledilende (menkul ileyh) müşterek lafzın her iki anlamda da kullanılması sonucu gerekmez. Fakat kendisine nakledilen (menkûl ileyh) şahsî bir durumdur; çünkü burada "cem" ve "tilavet" anlamlarına itibar etmek, nakil alâkasından kaynaklanır; yoksa müşterek lafzın bu iki anlamda kullanılmasından dolayı değildir.⁴⁰³

c. Kur'an Kelimesinin Muhtemel Başka Bir Anlamı

Teftâzânî ve onun karıştıtlığında Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kur'an kelimesinin gerek sözlükte gerek genel örfte ne anlama geldiğine dair bilgi verdikten sonra Kur'an'ın muhtemel başka bir anlamını gündeme getirmektedirler. Nitekim Teftâzânî, "Kur'an bazen Allah'ın kelâmına uygun olarak tüme (küll) denilirken bazen de usulcünün amacına

⁴⁰² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 179.

⁴⁰³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 181.

uygun düştüğü şekliyle tümele (külli) denilir”⁴⁰⁴ derken; Cürcânî ise “onun toplamıyla bir tür ona has olan parçası arasındaki ortak ölçüye de Kur'an denilebilir.”⁴⁰⁵ diyerek daha sonra kazandığını/nakledildiğini belirttiği anlam olarak “Hz. Peygamber’e inzâl edilip ondan tevatüren nakledilen, iki kapak arasındaki okunan (kıraat edilen) toplam” anlamında Kur'an'ın muhtemel başka bir anlamından söz etmektedir.

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, öncelikle naklin ‘şahsî toplam’ ve ‘bütün (külli) ile cüz (ba'z) arasında müşterek olan ‘külli toplam’a şamil olan mutlak anlamdaki “toplam”a değil, yalnızca bu “şahsî toplama” olduğunu açıklamıştır. Sonra ise asıl anlamını itibara alarak Kur'an lafzının, aynı şekilde ortak ölçüye de ıtlak edildiğini açıklamıştır. Ona göre Cürcânî burada Kur'an lafzının bazen ‘şahsî toplam’a bazen de ‘külli toplam’a ıtlak edildiğine ama Teftâzânî'nin iddia ettiği gibi ‘mutlak toplam’a naklettikten sonra ıtlak edilmediğine işaret etmiştir.⁴⁰⁶

Kemalpaşazâde, Teftâzânî'ye itirazda bulunur ve onun Kur'an için tüm (külli) ve tümeli(külli) kapsayan ‘*genel toplama* nakil’ şeklinde farklı bir nakle itibar ettiğini belirtir. Ona göre Cürcânî de asla aykırı olduğu ve zorunlu haller dışında ona başvurulamayacağı için böyle bir nakle itibar etmemiştir. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin böylelikle satır arasında pek az kimsenin fark edebileceği bir incelikte Fazıl Teftâzânî'yi reddettiğini ifade eder.⁴⁰⁷

Taşköprizâde, Kemalpaşazâde'nin itirazını dile getirir ve ona cevap verir. O, Teftâzânî'nin ilk itibara aldığı şeyin, Cürcânî'nin de zikrettiği gibi ‘şahsî toplama nakil’ olduğunu belirtir.⁴⁰⁸ Dolayısıyla her ne kadar Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği gibi tüm (külli) ve tümeli(külli) kapsayan ‘*genel toplama* nakil’ şeklinde farklı bir nakle itibar etse de Teftâzânî evvela Cürcânî gibi ‘şahsî toplama nakle’ itibar etmiştir dercesine ona cevap vermektedir.

⁴⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 3a.

⁴⁰⁵ Cürcânî, “Hâşiye ale'l-Keşşâf”, 43.

⁴⁰⁶ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 14a.

⁴⁰⁷ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 14a.

⁴⁰⁸ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 183.

Ayrıca Taşköprîzâde, Cürçânî'nin ikinci olarak 'Kur'an lafzının, onun toplamı ile bir tür ona has olan parçası arasındaki ortak ölçüye **de** ıtlak edilebileceğini' zikretmesinin iki muhtemel gerekçesinden bahsetmektedir. Ona göre ya söz konusu 'şahsî toplama naklin' Hz. Peygamber zamanında olmasına ve o zamanda [genel] 'toplam'ın nüzule göre değişebilmesinden dolayıdır. Buna göre Kur'an lafzının Hz. Peygamberin zamanından sonra sabit hale gelen 'toplam'a ıtlak edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Ona göre ya da söz konusu 'şahsî toplama naklin' Cürçânî'nin "burada kastedilen budur" diyerek işaret ettiği üzere müfessirin kullanımını/örfünü açıklamak ve bu örfün gerçekte genel örfi kullanımla bir olduğunu açıklamak içindir.⁴⁰⁹

Kemalpaşazâde; Cürçânî'nin, haşiyesinde [?] [Kur'an'ın parçasının (ba'z) Kur'an'a hâs bir tür olmasını] şer'î hükümlerin; namazın caiz olma durumuna, abdestsizlik halinde Kur'an'a dokunmanın ve cünüplük halinde Kur'an tilavetinin haram olması gibi durumlara taalluk etmesine benzettiğini belirtir. Bunu daha sonra Taşköprîzâde de muhtemelen Kemalpaşazâde'den alıntılarla suretiyle ifade edecektir. Kemalpaşazâde'ye göre "[Cürçânî], *nev'u'l-ihisâs ile insanların söz ve diyaloglarında benzeri bulunmayan bir şeyi kastetmiştir. Binaen aleyh insanların diyaloglarında benzeri bulunmayan, ayetin daha aşağısında ya da fevkinde olan sözler, tam olmayan sözler vb., 'Kur'an' olmaktadır*" diyen kimse [?], Kur'an kelâmını anlamından farklı olarak tefsir etmiştir ve onu farklı bir anlama indirgemıştır. Halbuki ona göre Kur'an'ın parçasına (ba'z) taalluk eden hüküm iki çeşittir: Birincisi, [Cürçânî'nin] biraz önce nakledilen haşiyesindeki zikredilen hükümler örneğinde olduğu gibi **lafzına taalluk eden hüküm**. İkincisi ise istinbât edilmiş şer'î hükümler örneğinde olduğu gibi **manasına taalluk eden hüküm**. Kemalpaşazâde'ye göre usulcünün hedefi, ikincisiyle yani manasına taalluk eden hüküm ile ilintilidir. Birincisi yani lafzına taalluk eden hüküm ise fûruudandır. Bundan dolayı ona göre Cürçânî'nin haşiyesinde [?] aktardıkları bağlama uygun değildir. Çünkü söz konusu ıtlak, Teftâzânî'nin açıkladığına üzere usulcülerin örfüne göredir. Fakihlerin ise Kur'an'ın ıtlak edilmesi hususunda kendilerine özgü bir örfleri yoktur. Ona göre zikredilen 'ba'z' ile kastedileni belirlemek zor olduğu için Teftâzânî, Kur'an'ın, usulcünün amacına uygun düşecek şekilde 'külli'ye denilmesini mutlak olarak

⁴⁰⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 183.

zikretmişken [‘külli’ nin] “küll” ve “ba‘z” arasında müştereklik vasfını açıklamaya girişmemiştir.⁴¹⁰

Taşköprizâde, Cürcânî’nin Adudiddîn el-Îcî’nin şerhine yazdığı haşiyesinde ‘şer‘î hakikatler’ bahsinde de işaret ettiği üzere onun “ortak ölçü (kadr-i müşterek)” ile kastının Kur’an lafzının müsemması olduğunu yani “Hz. Peygamber’e inzâl edilip ondan tevatüren nakledilen, iki kapak arasındaki okunan şu toplam” da açıklanan mefhum olduğunu belirtir. Taşköprizâde’ye göre bu mefhum nasıl “küll” için söylenebiliyorsa “cüz” için de söylenebilir. Fakat harf, kelime gibi her ‘cüz’ için değil; aksine bu mefhumun kendisi için söylenebilir olmasında “bir tür ona has olan” her ‘cüz’ için söylenebilir.⁴¹¹

Taşköprizâde meseleyi takrir ettikten sonra bu ‘cüz’ün, şer‘î hükümlerin kendisine taalluk etmesiyle belirlenmesinin bağlama uygun düşmeyeceğini belirtir. Ayrıca Cürcânî’nin haşiyesinden nakledilenin kitabı inceleyenlerin eklemesi olabileceğini ifade eder. Son olarak tüm bu söylenilenlerden hareketle Cürcânî’nin “bir tür ona has olma” deyişiyle insanların diyaloglarında benzeri görülmeyen bir şeyi kastettiğini belirterek,⁴¹² Cürcânî’nin böyle bir kastı olduğunu ifaden şârih/muhaşşîye [?] karşı çıkan Kemalpaşazâde’nin karşısında yer almaktadır.

2. Besmele

Zemahşerî mukaddimesinde “Kur’an’ı hamdele ile başlatılan istiâze ile de bitirilen kılan [...] Allah’a hamd olsun /Ve ce‘alehu bi’t-tahmîdi müftetahan ve bi’l-istiâzeti muhtetemen” demektedir.⁴¹³

Teftâzânî’ye göre ‘hamdele ile başlatılan kılma’ demek, başlangıcı hamd’i içeren bir sure kılma, ‘İstiâze ile bitirilen kılma’ demek de istiaze içeren bir sure kılma. **Burada bismelenin Fatiha suresinden kılınması ayıplanmaz.** Ona göre burada tertibin Allah Teala’nın emretmesi (ca‘l) ve Hz. Peygamber’e öğretmesi ile olduğuna yönelik bir

⁴¹⁰ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 14b-15a.

⁴¹¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 183.

⁴¹² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 183.

⁴¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 95.

dikkat çekme söz konusudur. Böylece Hz. Peygamber Hz. Osman’a emretmiş o da [sureleri] tertîb etmiştir.⁴¹⁴

Cürcânî’ye göre ‘hamdele ile başlatmak’ demek, hamdele içeren sure ile başlatmak demektir, **[Fatiha] suresi de bu sebeple ‘Fatihatü’l-kitâb’ olarak isimlendirilmiştir.** Aynı şekilde ‘İstiâze ile bitirmek’ demek de istiâze içeren sure ile bitirmek demektir. Zira kitâbın sonu başına kıyasladır. Ona göre müellif Zemahşerî burada hamd etme lafzının Kur’an’ın ilk parçası olduğunu kastetmemiştir -ki ‘Besmele’nin Hamd suresinden bir cüz olmadığına delalet olsun. Aynı şekilde istiâze lafzının da son parçası olduğunu kastetmemiştir -ki istiâzeden surenin sonuna kadarki kısmın istiâzeye taalluk ettiği yahut onun tetimmesi olduğunu söylemeye ihtiyaç duyulsun.⁴¹⁵

Cürcânî’ye göre burada -*Ce‘ale* (جعل) fiilinin Allah Teâlâ’ya nispet edilmesinde Levh-i Mahfuz’dakine mutabık olan bu şekliyle mushaf’taki Kur’an tertibinin Allah Teâlâ’nı emri ve Hz. Peygamberin öğretisi ile olduğuna yani tevkîfî olduğuna bir işaret söz konusudur.⁴¹⁶

Kemalpaşazâde’ye göre Cürcânî’nin sözünden ‘Besmele’nin hamd suresinden bir cüz olmadığına yönelik delaleti sakıncalı saydığı anlaşılmaktadır. Fakat ona göre Hanefilik’in sahih görüşüne uygun olduğu için sakıncalı görmenin bir esprisi yoktur. Müellif Zemahşerî ‘Besmele’nin hamd suresinden bir cüz olmadığını kastetse bile usulde mutezili, fûrûda ise Hanefî olduğu için bu uzak bir görüş olmaz. Nitekim Zemahşerî, usuldeki mezhebinin gereğini gözeterek -*Ce‘ale* (جعل) sözüyle Kur’an’ın mahluk olduğuna işaret etmiştir. Çünkü kılınan (mec’ûl) yalnızca yaratılmış (mahlûk) olabilir. Aynı şekilde fûrudaki mezhebinin gereğini gözeterek bismelenin Fatiha suresinin dışında olduğuna işaret etmesi uygundur.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 4a.

⁴¹⁵ Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 49.

⁴¹⁶ Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 49.

⁴¹⁷ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 33b-34a.

“Hanefiler, bismelenin Fatiha’nın dışında olduğu görüşünde olsalar da sure başlarındaki bismelenin Kur’an’dan olduğunu inkâr etmezler. O halde buradaki çelişki, tahmîd lafzının Kur’an’ın ilk parçası olduğu düşüncesini reddeder.” denilmesine karşılık olarak Kemalpaşazâde’ye göre Hanefilerin sözünden Besmele’nin teberrüken ve surelerin arasını ayırmak (fasl) için inzâl edilen bir ayet olduğu, oysa Fatiha suresinin başında fasl olmadığı için bismelenin Kur’ân olduğunu savunmadıkları anlaşılır. Ona göre ‘Besmele’ ile teberrük, fasıl için bir kayıttır yoksa hükmün illeti değildir, o halde Fatiha Suresinin başında bu iki fâide’den birinin gerçekleştiğini söylemeye yer yoktur.⁴¹⁸

İki ayrı başlamayı uygun düşürmek (tevfik) üzere tahmîd ile başlamanın Besmele ile başlamayla çelişmediği, o halde Kur’an’ın Tahmîd lafzı ile başlayan kılınmasında bismelenin Kur’an’ın dışında olduğuna delalet bulunmadığının söylenmesine Kemalpaşazâde karşı çıkmaktadır. Ona göre hamdele ile başlama, besmele ile başlamayla çelişmez; fakat câr ve mecrûr’un yani *bi’t-tahmîdi* ibaresinin takdimi, başlama anlamının hamdele ile sınırlandığına (hasr’a) delalet ettiğinden dolayı o, besmele ile başlamayla çelişir. Söz konusu takdîm ile fâsılanın (cümle sonunun) muhafaza edilmesi ise hasr delaletine engel değildir.⁴¹⁹

Taşköprizâde Kemalpaşazâde’ye birkaç yönden karşı çıkmaktadır: Taşköprizâde’ye göre Cürcânî’nin, [*Müellif Zemahşerî burada hamd etme lafzının Kur’an’ın ilk parçası olduğunu kastetmemiştir -ki ‘Besmele’nin Hamd suresinden bir cüz olmadığına] delalet olsun / -li Yedülle (يَدُلُّ) sözündeki âkıbet lâm’ı (lâmu’l-âkıbet) olumsuz anlama taalluk eder. Buna göre anlam, Zemahşerî’nin mezhebine yani ‘Besmele’nin Hamd suresinden bir cüz olmadığına delaletin kastedilmemesidir. Yoksa Kemalpaşazâde’nin iddia ettiği gibi Cürcânî’nin bu delaleti sakıncalı saydığı sonucu çıkmamaktadır. Taşköprizâde’ye göre Zemahşerî’nin dibacedeki dayanağı örfdür. Örfte de Kur’an’ın başlangıcı yalnızca Hamd Suresidir. Müellif Zemahşerî’nin asıl maksadı Kur’an’ın Hüdûsuna delalet eden kemâl sıfatlarını getirmek olduğu için dibacede*

⁴¹⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 34a.

⁴¹⁹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 34a-34b.

mezhebine işaret etmeye gerek yoktur. Bismelenin surenin haricinde mi dahilinde mi olduğunun ise kemal sıfatlarına bir etkisi yoktur.⁴²⁰

Taşköprizâde'ye göre Kemalpaşazâde'nin vehmettiği gibi Fatiha Suresinin başındaki bismelenin Kur'an'ın dışında olmasını gerektirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü fasl, önce olanın sona ermesiyle sona ererken, aynı şekilde sonra gelenin önce gelenden ayrılığını da/infisal bildirir. Ona göre birincisi olmasa da ikincisi Fatiha'nın başında gerçekleşmiştir.⁴²¹

Son olarak Taşköprizâde'ye göre dibace, Kemalpaşazâde'nin vehmettiği gibi mezhebin beyan edileceği bir yer değildir. Çünkü muhatap aksini vehmedip başlangıcı hamd etme ile sınırlayarak (kasr) o mezhebi reddedebilir.⁴²²

3. Fâsıl-Ğaye

Zemahşerî'nin hamdele kısmında Allah'ı tavsif ettiği son nitelik Allah'ın Kur'an'ı surelerle, sureleri ise ayetlerle tafsil edip ayırması ve de bunların arasını fasıllar ve gayelerle ayrıştırmasıdır: “Ve fassalehû suveren ve suverahû âyâtin ve meyyeze beynehunne bi füsûlin ve ğâyâtin”

Cürcânî ve Teftâzânî Zemahşerî'nin bir önceki sözünde olduğu gibi “*Ve fassalehû suveren ve suverehû âyâtin ve meyyeze beynehunne bi füsûlin ve ğâyâtin*” sözünde de kelimelerin nahiv açısından konumunu tartışmaktadır. Buna göre Sa'deyn, “Suveren” kelimesinin **hâl** ya da tazmin (anlam üstlenmesi) üzere **ikinci meful** olabileceğinde hemfikirken Cürcânî üçüncü bir ihtimal olarak *fassale suverahû* anlamında **temyîz** de olabileceğini belirtir. Onlar “fassalehû” fiilinin *kılmak* (Ce‘ale, Sayyera) anlamına geldiğini, “meyyeze beynehunne” deki -hünne(هن) zamirinin *âyet* ve *surelere* birlikte döndüğünü, anlamın ise “[Allah Teala], ayetlerin sonları olan fasıllarla ayetler'in arasını, surelerin sonları olan gayelerle ise sureler'in arasını ayrıştırdı.” olduğunu belirtmektedirler. Fakat Cürcânî, Teftâzânî'den farklı olarak -hünne(هن) zamirinin

⁴²⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 251.

⁴²¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 253.

⁴²² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 253.

yalnızca ayetlere döndüğünün de söylenebileceğini, bu durumda müellif Zemahşerî'nin 'Fasıllar'(füsûl) ile *vakıfları*, 'Gayeler' (ğâyât) ile ise *ayet sonlarını* kastetmiş olacağını ifade eder.⁴²³

Taşköprüzâde ve Kemalpaşazâde, Teftâzânî'nin "Suveren" kelimesinin **temyiz** olmasına kesitler arasındaki uyumun bozulmaması için yönelmediğini belirtirler.⁴²⁴

Bunun gerekçesi olarak Kemalpaşazâde, **temyiz** olduğunda tafsîl (fassalehû) ile hakiki anlamda nitelenenin *Kur'an* değil de *Sûreler* olacağını belirtir. Fakat ona göre hem Cürcânî'nin *fassale suverahû* şeklinde açıklamasından hem de sözlerinin devamında Zemahşerî'nin "Ve mâ hiye illâ sıfâtü mübtedein" demesinden zikredilen vasıflarla nitelenenin tüm kesitlerde hakiki anlamda *Kur'an* olduğu açığa çıkmaktadır.⁴²⁵

Taşköprüzâde ise diğer yerlerde zikredilen vasıflarla nitelenenin *Kur'an*'ın kendisi olduğunu fakat burada tafsîl ile nitelenenin *Sûreler*'in hakikati olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre cüzleri ile nitelenmesi demek bizzat *Kur'an*'ın kendisinin nitelenmesi demektir. Çünkü *Kur'an*'ın nitelenmesinden toplam olmak bakımından toplamın vasıflarını zikretmek gerekmez.⁴²⁶

Kemalpaşazâde ve Taşköprüzâde *tafsîl* (fassalehû) kelimesini açıklarken Çarperdî'den alıntılama yaparak hatta çarperdiyi özetlemek dışında yeni bir şey söylemeseler de buradan onunla aynı fikirleri paylaştıkları sonucunu çıkartabiliriz. Çarperdî'den aktaracak olursak:

"*Fassalehû* fiili, açıklamak (tebyin) anlamında olup tafsîl ile aynı köktendir. Aynı kökten olan mufassal ise mücmel'in nakizidir. Ya da o, incilerin arasında mücevher boncukların dizili olduğu gerdanlık olan 'ıkdun müfassal' sözünden gelmektedir. Bu vecih "*meyyeze beynehunne bi füsûlin ve ğâyâtin*" sözüne daha uygundur. *Kur'an*, her iki mücevher arasında bir incinin olduğu mücevherden gerdanlığa benzetilmiştir. Zira *sureler* mücevherler gibidir, *besmele* ise aralardaki inciler gibidir. Sonra *ayetler* mücevherler gibidir, *fasıl* ve *ğayeler* ise inciler gibidir. Bu müfred'in müfred'le teşbihi değil, mürekkeb'in mürekkeb'le teşbihi yoluyla. [...]Çünkü burada kastedilen Besmele'nin ortaladığı surelerden ve fasıl

⁴²³ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 53.

⁴²⁴ Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 42b; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 279.

⁴²⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 42b.

⁴²⁶ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 279.

ve ğâyelerin ortaladığı ayetlerden ortaya çıkan şekli, incilerle ayrılmış (tafsil edilmiş) nefis mücevherlerden ortaya çıkan şekle benzetmektir.”⁴²⁷

Teftâzânî, “âyet ve sûre’nin anlamı Kitap’ta gelecek” derken; Cürcânî de “Kitapta (فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)⁴²⁸ ayetinin tefsirinde *sure*’nin anlamı gelecek. Orada âyet’in anlamı hakkında söylenenleri zikredeceğiz”⁴²⁹ demektedir fakat hiçbirini görebildiğimiz kadarıyla *âyet* ve *sûre* kelimelerinin anlamlarına dair açıklama yapmamaktadır.

Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde ise Sa‘deyn’in “Kitap” tan maksadının *el-Keşşâf* olduğunu, çünkü *Ayet* ve *Sure*’nin anlamını orada beyan etmenin daha münasip olduğunu belirtirler. Taşköprizâde Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ta *Ayet*’in anlamını zikretmediğini belirterek, şayet “kitap” derken *el-Keşşâf*’ı değil de şerhini kastetmediyse Taftâzânî’nin sözünün anlamsız kalacağını ifade eder.⁴³⁰

Kemalpaşazâde, Ayetlerin rütbe ve söyleniş bakımından Sureler’den sonra geldiği için müellifin sözünde ayet sonları olan fasılların, sure sonları olan gayelerden sonra gelmesi gerektiğini, ne var ki müellifin burada cümle sonunu (fasıla) korumak için onu öncelediğini belirtir.⁴³¹

Taşköprizâde Kemalpaşazâde’yi eleştirerek söz konusu önceliğin, her ne kadar gerçekleşmiş olsa da yalnızca cümle sonunu (fasıla) korumak için olmadığını ifade eder. O iki tür öncelikten söz eder ve *oluşum (terkîb)* bakımından ayetlerin surelere önceliğinin, *çözümleme (tahlil)* bakımından ise surelerin ayetlere önceliğinin söz konusu olduğunu belirtir. Ona Zemahşerî ‘*Ve fassalehû suveren ve suverehû âyâtin*’ cümlesinde *çözümleme (tahlil)* halini ‘*ve meyyeze beynehunne bi füsûlin ve ğâyâtin*’ cümlesinde ise *oluşum (terkîb)* halini gözeterek önceliğin iki itibarını bir araya getirmiştir.⁴³²

⁴²⁷ Çarperdî, *Hâşiye alâ Tefsiri ‘l-Keşşâf*, vr. 4a.

⁴²⁸ Bakara 2/23.

⁴²⁹ Cürcânî, “Hâşiye ale’l-Keşşâf”, 51.

⁴³⁰ Bk. Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi ‘l-Keşşâf li ‘l-Cürcânî*, vr. 43a; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi ‘l-Keşşâf*, 281.

⁴³¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi ‘l-Keşşâf li ‘l-Cürcânî*, vr. 43a.

⁴³² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi ‘l-Keşşâf*, 281.

Çarperdî ve Kutbuddî er-Râzî, “meyyeze beynehunne” deki -hünne(هن) zamirinin yalnızca *ayetler*’e döndüğünü, fasıl’ın *vakıf*, *ğaye*’nin ise *ayet sonu* anlamına geldiğini belirtmektedirler.⁴³³

Cürcânî de onlardan hareketle bu anlamların ihtimal dahilinde olduğunu belirtmiştir. Hatîbzâde, Çarperdî ve Kutbuddî er-Râzî’ye karşı çıkmakta ve onların *beynehunne* zamirinin *sure* ve *ayetlere* döndürülmesinden surelerin bir kısmıyla ayetlerin bir kısmının arasında ayırtırma (temyiz etme) gerçekleştiği anlamını anladıklarını ve bu anlamın bozuk olduğuna hükmettiklerini belirtir. Ayrıca ona göre onlar zamiri *ayetler*’e irca ederek, ‘fûsûl’ü (fasıllar) ‘vükûf’ (vakıflar) şeklinde tefsir etmek zorunda kalmışlardır.⁴³⁴

Hatîbzâde’ye göre ise vakıflara fasıllar denilmesi uzak bir görüştür, çünkü âyet sonları, (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)⁴³⁵ ayetinde olduğu gibi üzerinde vakıf bulunsun yahut bulunmasın fasıllar (fevâsıl) olarak isimlendirilir. Aynı şekilde ona göre müellifin sözünde ayetler’in fasıl ve gayelerle *temyiz* edilmesinden, tüm fasıl ve gayelerin ayetlerin tümünü birbiriyle ayırtırmış olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki ayırtıran, vakıf ve *ğaye*’nin delalet ettiği kadar ayettir, yoksa ayetlerin tamamı değildir. Ayrıca vakıfların yalnızca bazı ayetleri ayırtırdığında şüphe yoktur. Ona göre bu sebeple Cürcânî, cem‘, tefrik ve cem‘, taksîm olan ilk anlamı tercih etmiştir.⁴³⁶

Kemalpaşazâde, Hatîbzâde’nin zikrettiklerinde ‘*fasıllar*’ı (*fûsul*), ‘*vakıflar*’ şeklinde tefsir etmeye yol açacak bir zorunluluk olmadığını, zikredilen zamirin *âyetler*’e tahsis edilmesinin bunu gerektirmediğini ifade eder. Ona göre bu durumda *fûsûl* ve *ğâyât* ile tek bir şey kastedilmesi caiz olur ki o da ayetlerin fâsılaları ve sonlarıdır.⁴³⁷

Kemalpaşazâde, Çarperdî’nin “*Fûsûl*, fasıl’ın çoğuludur. ‘Fasıl’ da *vakıf* anlamına gelir ve o ism-i mana [yani mastar]dır. ‘*Gâye*’ ise *ayet sonu* anlamına gelir; o da ism-i

⁴³³ Krş. Kutbuddîn Râzî, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 3a; Çarperdî, *Hâşiye alâ Tefsîri’l-Keşşâf*, vr. 4b.

⁴³⁴ Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 22b-23a.

⁴³⁵ Bakara 2/3.

⁴³⁶ Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 22b-23a.

⁴³⁷ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 43b-44a.

ayn [yani zât ismi]dır. Vakıf ve gâye (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)⁴³⁸ ayetinde olduğu gibi birleşebilir” sözünde bir yönden isabet ettiğini bir yönden ise hata ettiğini belirtir. Buna göre o, -hünne(هن) zamirini yalnızca *ayetler*’e döndürerek isabet etse de, ‘füsûl’ü (fasıllar) ‘vükûf (vakıflar)’a hamletmekle hata etmiştir. Çünkü ona göre, “Vakıf ve gaye birleşebilir”⁴³⁹ diyerek Çarperdî’nin, “Vakıf ve Gaye birleşebilir ve ayrılabilir”⁴⁴⁰ diyerek ise Kutbuddin er-Râzî’nin itiraf ettiği üzere iki taraftan biri varken diğerinin bulunmama durumundan dolayı ayetlerin arasının ayrıştırılmasında vakıfların etkisi yoktur.⁴⁴¹

Kemalpaşazâde, “Vakıflar’a Fasıllar denilmesi uzak bir görüştür. Çünkü âyet sonları, üzerinde vakıf bulunsun yahut bulunmasın fasılalar (fevâsıl) olarak isimlendirilir.” diyen Hatîbzâde’ye karşı çıkmakta ve onun hem iddia ettiği görüş hem de delil bakımından hatalı olduğunu ifade eder. Buna göre Kemalpaşazâde, Hatîbzâde’nin ‘Vakıflar’a hamledilen ‘Fasıllar’ın (füsûl), fâsılalar (fevâsıl) olduğunu iddia ettiğini, halbuki ‘Fasıllar’ın (füsûl) ‘Fasl’ın çoğulu olduğunu ve ‘Fasl’ anlamının Vakıflar’da gerçekleştiğini ve onun iddiasının geçersiz olduğunu belirtir. Delil bakımından ise Vakıflar’a Fasıllar denilmesinden ‘Fasılların Vakıflara mahsus olduğunun anlaşılmayacağını belirterek Hatîbzâde’nin hata ettiğini belirtir.⁴⁴²

Taşköprîzâde ise daha önce ifade ettiği gibi Çarperdî ve Kutbuddîn Razi’nin sözünün, ‘ayetler’in oluşum (terkîb) bakımından ilk, çözümleme (tahlil) bakımından ise sonuncu parçalar olmasına binâen olduğunu belirtir. Buna göre ayetlerin hallerini açıklamak daha uygun düşmektedir. Taşköprîzâde, zamirin ‘ayetler’e döndürülmesinin zayıflık yönünün ‘tafsîl’ ile dizili kelimelerin birbirinden farklı kesitler kılınmasının; ‘temyiz’ ile ise bunların bitişlerinin beyan edilmesinin kastedilmesi olduğunu belirtir. Ona göre ‘temyiz’e dair bu beyan, onlardan bir türe mahsus olamaz.⁴⁴³

⁴³⁸ Bakara 2/3.

⁴³⁹ Çarperdî, *Hâşiye alâ Tefsîri ’l-Keşşâf*, vr. 3a.

⁴⁴⁰ Kutbuddîn Râzî, *Şerhu ’l-Keşşâf*, vr. 4b.

⁴⁴¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Keşşâf li ’l-Cürcânî*, vr. 44a.

⁴⁴² Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Keşşâf li ’l-Cürcânî*, vr. 44a.

⁴⁴³ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Keşşâf*, 281.

Taşköprîzâde, Çarperdî ve Kutbuddî er-Râzî'ye karşı çıkan ve onların ‘*beynehunne* zamirinin *sure* ve *ayetlere* döndürülmesinden surelerin bir kısmıyla ayetlerin bir kısmının arasında ayrıştırmanın (temyiz) gerçekleştiğini’ anladıklarını belirten Hatîbzâde’nin bu anlamayı onlar gibi düşünen kimselere nisbet etmesinin insaftan uzak olduğunu belirtir. Çünkü Taşköprîzâde’ye göre “füsûl (fasıllar)” ve “ğâyât (gayeler)”den birlikte Âyet sonlarının kastedilmesi caiz olduğu için söz konusu zorunluluk reddedilir.⁴⁴⁴

Taşköprîzâde, “‘vakıf’ ve ‘gaye’den biri varken diğerrinin bulunmama durumundan dolayı ayetlerin arasının ayrıştırılmasında (temyîzinde) vakıfların etkisi yoktur.” diyen Kemalpaşazâde’ye karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre ‘vakıflar’, cümlede bile olsa ayrıştırma (temyîz) için vaz’ olunmuşlardır. ‘Gaye’ ile birlikte olması da ‘Vakıflar’ın vaz’ edildiği anlamı ifade etmesini engellemez. Zira ona göre K. Razi’nin zikrettiği tahallûf yani iki taraftan biri varken diğerrinin bulunmama durumu, ‘Temyîz’in kendisinde değil; bilakis gaye olmaksızın vakfın ayetlerin ortalarında bulunması, vakıf olmaksızın da Gâye’nin bazı ayetlerde bulunması bakımından ‘Temyîz’in mahallindedir.⁴⁴⁵

“Müellifin sözünden tüm fasıl ve gayelerin ayetlerin tümünün arasını ayrıştırmış (temyîz) olduğunun anlaşıldığını, bununla beraber bazı ayetlerin yalnızca ‘gayeler’le ayrıştırıldığını” belirten Hatîbzâde’ye cevap olarak Taşköprîzâde’ye göre müellifin sözünden, ayetler cinsinin ayrıştırılmasının (temyizinin) fasıl ve gaye’nin her birinden hali olmadığı anlaşılmaktadır, yoksa ayetlerin her birinin onların her birinden hali olmadığı anlaşılmamaktadır.⁴⁴⁶

Taşköprîzâde bu konuda kendisinden önce söylenilen görüşlerden ve bu görüşlere verilen bazı cevaplardan özet olarak bahsettikten sonra kendi görüşünü serdedir:

“Doğrusu ‘Fasl’, iki tarafı gerektirir. Onun ayet sonlarında olması daha uygundur. ‘Gaye’ ise yalnızca bitişi gerektirir. Bu da surelerin sonunda olması daha doğrudur.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 283.

⁴⁴⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 283.

⁴⁴⁶ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 283.

⁴⁴⁷ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 285.

Taşköprüzâde, müellif Zemahşerî'nin buradaki amacının Kur'an'ın hüdüsunu delalet olduğunu hatırlatır. Çünkü bu delalet kesintinin kuvvetinden dolayı sure sonlarında daha açıktır. Binaenaleyh ona göre bunu bırakıp kesinti kuvveti daha zayıf olan ayet sonlarının zikredilmesi güzel dizilişten çıkmak anlamına gelir.⁴⁴⁸

B. Kur'an Tarihi

1. Kur'an'ın İniş Süresi

Şârih Cürcânî, 'Halaka'nın yerine 'Enzele' yazılmasına dair zikrettiği yedi faydadan sonuncusu olarak şöyle demektedir:

“İnzal ve tenzîlin birlikte zikredilmesinde Kur'an'ın nüzul keyfiyetine bir işaret vardır. Rivayet edildiğine göre Kur'an Levh-i mahfuzdan dünya semasına toplu olarak indirilmiş, sefere-i kiram meleklerine onu yazıya geçirmeleri emredilmiş sonra da yeryüzüne yirmi üç sene zarfında peyderpey indirilmiştir. 'İnzal' mutlak olarak ifade edilse de burada Kur'an'ın parçaları arasında peyderpey inmeye delalet eden 'tenzîl' ile mukayese edildiğinde ister çokluğa delalet etmesi ister peyderpey olma kaydı sebebiyle olsun ondan tek seferde inme akla gelir.”⁴⁴⁹

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin “*Kur'an yirmi üç sene zarfında indirilmiştir.*” şeklindeki sözünün müellif Zemahşerî'nin Maide ve Necm surelerinin tefsirinde⁴⁵⁰ Kur'an'ın yirmi senede peyderpey ve parça parça indirildiğine yönelik söylediklerine aykırı bulunmaktadır. Fakat ona göre Şârih Cürcânî'nin zikrettiği gibi yirmi üç senede nazil olduğu görüşü tercih edilmiştir. Teftâzânî ise doğru olanın yirmi üç senede inmesi olduğunu belirtse de müellifin bununla kesinlik ifade etmeden yaklaşık olanı kastettiğini açıklamıştır. Kutbuddin er-Râzî'ye göre de doğru olan yirmi üç senede inmiş olmasıdır. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamber'e 40 yaşındayken indirilmeye başlamıştır. Hz. Peygamber 13 sene kadar Mekke'de, hicret emrinin akabinde 10 sene kadar da Medine'de kalmış, daha sonra ise vefat etmiştir.⁴⁵¹

Kemalpaşazâde son olarak İmam Nevevî'nin *Tehzîb* adlı eserinden 3 farklı görüşle 'İnzâl'in anlamında ihtilaf edildiğini ortaya koyan bir nakilde bulunur:

⁴⁴⁸ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 285.

⁴⁴⁹ Cürcânî, “*Hâşiye ale'l-Keşşâf*”, 41.

⁴⁵⁰ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 634.

⁴⁵¹ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5a-5b.

“*Birincisi*: En doğru ve en meşhur görüşe göre onun anlamı, Kadir gecesinde Dünya semasına tek bir defada (toplu olarak) indirilmiş olmasıdır. Daha sonra ise nübüvvetten sonra Mekke’de ikamet müddetindeki ihtilafa göre Allah resulüne yirmi, yirmi üç ya da yirmi beş yıllık süre zarfında farklı zamanlarda indirilmiştir. *İkincisi*: Yirmi sene zarfında indirilmiş olmasıdır. Her sene Allah Teâlâ’nın semadan inmesini murat ettiği ölçüde müneccemen (peyderpey) dünya semasına indiriliyordu. Sonra da Allah resulüne (s.a.v) müneccemen (peyderpey) indiriliyordu.

“*Üçüncüsü*: ‘İnzâl’in anlamı Kur’an’ın kadir gecesinde indirilmeye başlanmasıdır. Sonrasında senenin tüm zamanlarında indirilmiştir.”⁴⁵²

Kemalpaşazâde, Nevevî’nin “..*nübüvvetten sonra Mekke’de ikamet müddetindeki ihtilafa göre..*” sözünden hareketle Kutbuddîn Râzî’nin ‘Hz. Peygamber nübüvvetten sonra Mekke’de 13 sene kaldı’ şeklinde kesinlik bildiren sözünde isabet etmediğinin açığa çıktığını belirtir. Ona göre, “K. Râzî onu kesinlik ifade ettiği için değil, diğer görüşlerden daha tercihe şayan olduğu için özellikle zikretti.” denilemez; Çünkü bu durumda da, K. Râzî’nin zikrettiği “..*Doğru olan yirmi üç senede inmiş olmasıdır..*” sözünü gerekçelendirmek uzak düşer. Kemalpaşazâde’ye göre ‘Müellif Zemahşerî zikredilen 3 görüşten en az olanı [yani 20 seneyi] tercih ederek [tefsirinde] iki ayrı yerde özellikle zikretmiştir.’ denilirse bu sefer de o Ebû Hayyân’ın *el-Bahru’l-Muhît* adlı eserinde kabul edilebilir görüşlerden en az olanının on sekiz olduğunu belirterek bu görüşe katılmaz. Nitekim Kemalpaşazâde “*Müellif tarafından tercih edilen görüş, Kur’an’ın 20 senede inmiş olmasıdır. Müellif Necm suresinde bunu açıklamıştır.*”⁴⁵³ diyen Hatîbzâde’ye de karşı çıkmaktadır. Kemalpaşazâde’ye göre şayet Zemahşerî’nin Furkan suresi 32. ayetin tefsirinde söylediği “[Kur’an] Hz. Peygambere 20 senede peyderpey indirilmiştir. [Fakat] 23 senede olduğu da söylenmiştir”⁴⁵⁴ şeklindeki sözünden onun 20 senede indiği kabul edilirse o, “Bu, hakikate terstir. Hakikat ise muhakkiklerin belirttikleridir.” diyerek en doğru görüşün muhakkik alimler tarafından belirtilen Kur’an’ın 23 sene zarfında indirildiğini belirten görüş olduğunu ifade etmiştir. Son olarak Kemalpaşazâde, müellifin Furkan suresi tefsirinde zikrettiklerinden Fazıl

⁴⁵² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Tehzibü’l-esma ve’l-lugat* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), 4: 82.

⁴⁵³ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 4b.

⁴⁵⁴ Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 348.

Teftâzânî'nin "Müellif, yaklaşık olanı kastetmiştir, kesin olanı değil." sözünde isabet etmediğinin de apaçık ortaya çıktığını belirtir.⁴⁵⁵

Taşköprüzâde'ye göre ise müellif Zemahşerî aksini açıklasa da muhakkik alimler tarafından Kur'an'ın yirmi üç senede indirildiği görüşünün benimsendiğini belirtir. Ona göre Teftâzânî, müellif Zemahşerî'nin süreyi kesin olarak değil de yaklaşık olarak ifade ettiğini belirterek onu mazur görse de ona müellifin yirmi üç senede indirildiğini belirten görüşü temriz sigasıyla (قیل) verdiği şeklinde bir itiraz yöneltmiştir. Taşköprüzâde muhtemelen Kemalpaşazâde'ye ait olan bu itiraza, Kur'an'ın iniş süresindeki ihtilafın belki de vahiy gelmeye başladıktan sonra Hz. Peygamberin Mekke'de ikamet etme süresindeki ihtilaftan kaynaklandığı şeklinde cevap vermektedir.⁴⁵⁶

2. Kur'an Metninin Tertibi

Cürcânî'ye göre mukaddimede -*Ce'ale* (جعل) fiilinin Allah Teâlâ'ya nispet edilmesinde Levh-i Mahfuz'dakine mutabık olduğu şekliyle mushaf'taki Kur'an tertibinin Allah Teâlâ'nı emri ve Hz. Peygamberin öğretisi ile olduğuna yani tevkîfi olduğuna dair bir işaret söz konusudur.⁴⁵⁷

Kemalpaşazâde'ye göre -*Ce'ale* (جعل) fiilinin nispetinden mushaf'taki Kur'an tertibinin kulun fiili olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî'ye göre ise kulun fiilleri Allah'ın yaratması değildir. Bu tertibin Allah Teala'ya nispet edilmesi Cürcânî'nin ve daha öncesinde de Teftâzânî'nin söylediği üzere Kur'an'ın başlatılan ve bitirilen kılınması sözü içerisindeydir. Ona göre buradaki *Kılma* (جعل), onun mushaf'a konulması sırasında değil, Levh-i Mahfuz'da Kur'an'ın var edilmesi (ihtira', inşâ, ibdâ') sırasındaydir. Çünkü metindeki geçmiş ve gelecek hallerin tümü Kur'an'ın zâtı itibarıyladır, mushaf'a konulma itibarıyla değildir. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin ifade ettiği işaretin bu kasıttan uzak olduğunu, fakat Kur'an'ın mushaf'a konulmasının Allah'ın Kur'an'ı var ettiğindeki kılmasına uygun olarak gerçekleştiğine ise bir işaret olduğunu belirtir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 5b-6a.

⁴⁵⁶ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 145.

⁴⁵⁷ Cürcânî, "Hâşiye ale'l-Keşşâf", 49.

⁴⁵⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, vr. 34b.

Taşköprizâde'ye göre, Allah'ın 'emreden' olduğu şeklindeki teville -*Ce'ale* (جعل) fiilinin Allah Teâlâ'ya isnâdı mecâzîdir. Çünkü müellif Zemahşerî'ye göre -*Ce'ale* (جعل) fiili, hakiki anlamda kula isnat edilmektedir.⁴⁵⁹

Taşköprizâde, Kemalpaşazâde tarafından dile getirilen hususun bertaraf edildiğini belirtir. Ona göre metinde geçen tüm halleri birleştiren unsur, yalnızca Kur'an'ın hüdüsunu delalet eden kemâl sıfatları getirmektir. Ayrıca bu sıfatların Kur'an'ın zâtı itibarıyla olması gerekmez. Ona göre Kur'an'ın üç aşamasına işaret edilmesi, söz konusu -*Ce'ale* (جعل) fiilinin mushaftaki tertibe hamledilmesini gerektirir.⁴⁶⁰

C. Kur'an İlimleri

Muhkem-Müteşâbih

Zemahşerî, mukaddimesinde hamdele kısmında Allah'ı pek çok vasıfla niteleyerek hamdın ona olduğunu belirtmektedir. Bu vasıflardan birisi de Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih olmak üzere Allah tarafından iki kısımda vahyedilmesidir.

Teftâzânî'ye göre muhkem'den maksat 'manası açık olan'dır, müteşâbih ise onun aksine 'manası kapalı olan'dır. Ona göre bu ikisi nazm, nass, zahir, mücmel ve müevvel gibi tüm kısımlara şamildir.⁴⁶¹

Cürcânî ise müellif Zemahşerî'nin Âl-i İmrân suresi tefsirinde *muhkem*'i '[taşıdığı anlam bakımından] ihtimal ve şüpheden korunarak ibaresi sağlam kılınan' şeklinde, *müteşâbih*'i ise '[taşıdığı anlam bakımından] ibaresi ihtimal ve şüphe barındıran' şeklinde tefsir ettiğini belirtir. Cürcânî, Zemahşerî'ye göre muhkem'in, "içerisinde karışıklık ve şüphe barındırmayan yani manası açık olan" olduğunu, Müteşâbih'in ise bunun tersi olduğunu belirtir. Şafî usulünün ıstılahlarıyla, muhkem'in altında "nass" ve "zâhir", müteşâbih'in altında ise "mücmel" ve "müevvel" kısımlarının yer aldığını belirttikten

⁴⁵⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 253.

⁴⁶⁰ Bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 253.

⁴⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 4a.

sonra ise karşılıklı olarak bu ikisinin Hanefî usulünde zikredilen “nazm” kısımlarının tamamını kapsadığı bilgisini verir.⁴⁶²

Kemalpaşazâde, Zemahşerî’nin tefsir ettiği şeyin üzerinde durulmakta olan mutlak muhkem olmadığını, ayetlerden muhkem olan olduğunu, nitekim Cürcânî’nin de bu sebeple “ibaresi sağlam kılınan” dediğini belirtir. Ona göre muhkem’in hakkı, manaların cinsinden olmayıp lafızların cinsinden olduğu için ‘şüphe ve ihtimal barındırmaktan korunmakla sağlam kılınan’ şeklinde tefsir edilmesidir. Ayrıca ona göre Cürcânî’nin sözünde “ibaretuhu” denilirken ‘ibare’nin ‘muhkem’e izâfe edilmesi doğru değildir.⁴⁶³

Taşköprizâde ise Kemalpaşazâde’nin sözünü naklettikten sonra Cürcânî’nin maksadının Zemahşerî’nin sözünde kastedilen muhkem anlamının alındığı şeye işaret etmek olduğunu yoksa mutlak olarak muhkemle aynı olduğuna işaret etmek olmadığını belirtir.⁴⁶⁴

Kemalpaşazâde’ye göre “Muhkem, yalnızca bir vecîh ihtimali olandır”. O, muhkemin *Tahkîm*, ‘men etmek’ anlamına gelen *İhtikâm* ve ‘atı zapt eden alet’ anlamına gelen *Hakeme* ile aynı kökten türediğini ifade ettikten sonra muhkem’i “kastedilen anlamdan başka bir anlama yönlendirmeyi arzulayan kimseye imkânsız gelen” olarak açıklamaktadır. Ona göre müteşabih ise “birden fazla vecîh ihtimali olan”dır. O, müteşabih’in *Şebah*’den türediğini ve ‘bir vecihle buna benzer; bir vecihle de şuna benzer’ dendiği gibi benzerlik ifade ettiğini belirtir.⁴⁶⁵

Kemalpaşazâde’ye göre bir anlam ifâde eden lafzın, ya başka bir anlam ihtimali olmaz -ki bu “*Nass*”tır, ya da başka bir anlama ihtimali olur -ki bu üç kısımdır: ifade ettiği anlam, râcih yani tercih edilen anlam ise “*Zahir*”dır; ifade edilen başka bir anlam ile eşit ise “*Mücmel*”dir; mercûh yani ifade edilen başka bir anlam ona tercih ediliyorsa ise “*Müevvel*”dir. Zira “*Nass*” ve “*Zahir*” ifadenin rüchânında yani tercih edilmesinde müştereklerdir. Ne var ki “*Nass*”, başka bir anlama engel olan râcihtir, “*Zâhir*” ise başka

⁴⁶² Cürcânî, “*Hâşiye ale’l-Keşşâf*”, 51.

⁴⁶³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 41b.

⁴⁶⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 275.

⁴⁶⁵ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, vr. 41b.

bir anlama engel olmayan râcihtir. Aralarındaki ortak ölçü (kadr-i müşterek) ise “*Muhkem*”dir. “Mücmel” ve “Müevvel” ise râcih olmamada müştereklerdir. Ne var ki “Mücmel”, ne râcih ne de mercûh değilken; “Müevvel”, mercûh olup râcih değildir. Aralarındaki ortak ölçü (kadr-i müşterek) ise “*Müteşâbih*”tir.⁴⁶⁶

Kemalpaşazâde, “*Hanefî imamlar usûl ilminde lafzı sekiz kısma ayırmışlardır. Muhkem ve Müteşâbih ise [bunlardan yalnızca] iki kısımdır. O halde müellif Zemahşerî, onlardan olmakla birlikte onlara nasıl muhalefet etmiştir?*” sorusuna şöyle cevap verir: “Hanefî imamlardan lafzı iki kısımla sınırlayanlar da vardır. Onlar, içerisinde açıklık olan her sözü *Muhkem*’in türevlerinden; içerisinde her gizlilik bulunan sözü ise *Müteşâbih*’in kısımlarından kırlarlar. Müellif Zemahşerî belki de Kur’an’a yani “minhu âyâtun muhkemâtun hünne ümmü’l-kitâbi ve uharu müteşâbihât”⁴⁶⁷ ayetine mutâbık olsun diye bu görüşe varmıştır. Çünkü ayette ‘ve minhu’l-müteşâbihât’ denilmeyip “ve uharu müteşâbihât” denilmesinden ortaya çıkan, sınırlama (inhisar) anlamıdır.”⁴⁶⁸

Taşköprizâde’ye göre müfessirlerin çoğunluğu ve Zemahşerî’nin de içerisinde bulunduğu Mu‘tezile “Kitap iki kısma münhasırdır” demektedir. Şafiilerin muteber saydığı kalan kısımlar ise bu iki kısım altına girmektedir. Buna göre **Nass** ve **Zâhir**, *Muhkem*’in altına girerken **Müevvel** ve **Mücmel** ise *Müteşâbih*’in altına girmektedir. Hanefiler’e göre ise *Muhkem*, tahsis, te’vil, nesh ve tebdil kabul etmeyecek şekilde sözün açıklığının son derecesi; *Müteşâbih* ise idrâki asla umulmayacak şekilde sözün kapalılığının son derecesidir. *Muhkem*’in kökeni buna delalet eder, çünkü ‘yıkılmasından güvende olunan’ anlamında “muhkem binâ”, ‘yıkılıp, değişime uğramasından güvende olunan’ anlamında da “sanat ihkâm edildi” denilir. Sonra Taşköprizâde, Hanefilere göre *Muhkem* ve *Müteşâbih* arasında başka kısımların olduğunu belirtir. Buna göre **Zahir**, **Nass** ve **Müfesser Muhkem**’in; **Hafî**, **Müşkil** ve **Mücmel** ise *Müteşâbih*’in altına girmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, 41b-42a.

⁴⁶⁷ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁶⁸ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, 42a.

⁴⁶⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf*, 277.

Taşköprüzâde'ye göre ayette özellikle iki kısmın zikredilmesi, açıklık ve kapalılığın en üst derecesinde olmalarından dolayıdır. O, Kemalpaşazâde'nin aksine ayette sınırlamaya (hasr) delalet olmadığını belirtir. Çünkü takdir, “minhu âyâtun muhkemâtun ve minhu âyâtun uharu müteşâbihâtun /Ondan muhkem olan ayetler ve Müteşâbih olan diğer ayetler bulunur” şeklindedir. Bu takdire “ve âyâtun uharu müfesserâtun ve âyâtun uharu mücmelâtun/ müfesser ve mücmel olan diğer ayetler bulunur” şeklinde atıf yapılsa söz doğru olur. Ezcümle Taşköprüzâde'ye göre buradan Kemalpaşazâde'nin iddia ettiği gibi sınırlama (hasr) anlamı çıkmayacağını belirtir.⁴⁷⁰

Taşköprüzâde, ayette sınırlama (hasr) olmadığı görüşüne getirilen itirazı ve bu itiraza verilecek cevabı açıklar. Ona göre, sınırlama (hasr) olmadığına şöyle bir itiraz getirilmiştir:

“Câe raculün ve âharu ba'dehu” denildiğinde anlam “Bir adam geldi ve ardından onun türünden başka bir kimse geldi” olduğu gibi “uharu” sözcüğünde de zikredilene izafet anlamı vardır. Muzaaf olan çoğul da türlerini kapsadığı için sözün takdiri “minhu âyâtun muhkemâtun ve'l-bâkî müteşâbihâtun / ondan muhkem ayetler vardır, kalanı müteşâbihtir.” olur. Bu da sınırlama'ya (hasr) delalet eder.”⁴⁷¹

Fakat ona göre bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: “Uharu”nun mevsufu, mahzuftur ki o da “âyâtun”dur. Çünkü o, “âyâtun muhkemâtun”a atfedilmiştir. Ma'tûfun aleyh'te itibar edilen teb'îz'e/bazılık aynı şekilde ma'tufta da itibar edilir. Buna göre takdir “ba'duhu âyâtun muhkemâtun ve ba'duhu âyâtun müteşâbihâtun” olur. Ayrıca “uhar”da izâfete itibar edilmesinden elde edilen istiğrak, ma'tûfun aleyh dışındaki her şeyi değil, ancak mevsufunun fertlerini kapsar.”⁴⁷²

Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî'nin Şafii usulünün ıstılahlarını gündeme getirmesi, müellif Zemahşerî'nin sözünü Hanefî imamların ıstılahlarının aksine bina ettiği vehmi uyandırmaktadır.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 277.

⁴⁷¹ İlgili itiraz için bk. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 277.

⁴⁷² Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf*, 277.

⁴⁷³ Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*, 42a.

Taşköprîzâde ise Kemalpaşazâde'ye katılmamakta olup, onun belirttiğinin aksine müellif Zemahşerî'nin tercih ettiğinin Hanefilik ve Şafiiliğe göre muteber olan kısımları kapsadığını beyan etmek üzere Cürcânî'nin Şafii usulünün ıstılahlarını gündeme getirdiğini belirtir.⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Keşşâf*, 279.

SONUÇ

Klasik tefsir anlayışından farklı olarak muhakkikler dönemi sonraları literatüre eklemelenen tefsirde şerh-haşiye türü, Osmanlı tefsir edebiyatının hâkim telif tarzı olarak tezahür etmektedir. Her ne kadar bu hakimiyet Sa‘düddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürcanî gibi muhakkik alimler kanalıyla sağlansa da mevcut telif tarzları bakımından tefsir geleneğinde Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ile birlikte etkileri asırlarca devam edecek yapısal bir değişim ve dönüşüm süreci başlamıştır. Bu bağlamda Kur’an’ı dilsel bir metin olarak ele alan Zemahşerî’nin tefsiri yine dilsel ağırlıklı çeşitli araştırma ve incelemelere konu olmuştur. Teftâzânî ve Seyyid Şerif’e kadar daha ziyade şerh formatında gelişimini sürdüren bu anlayış, Osmanlı’ya gelindiğine şerhlerin yanı sıra şerhlere eklemelenen haşiyelerle önceki ilmî seviyeyi bir üst noktaya çıkarmaya devam etmiştir. *el-Keşşâf* tarihi düşünüldüğünde XVI. yy. Osmanlı tefsir geleneğinde -tespit edilebildiği kadarıyla- onun üzerine yapılan son nitelikli çalışmalar arasında yer alan Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde’nin eserleri şerh-haşiyelerin kümülatif karakterinin tabii bir sonucu olarak oldukça zengin bir birikimi yansıtmanın yanı sıra söz konusu sürece dair eleştirel bakışın da güzel bir örneğini ortaya çıkarmıştır.

Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde’nin haşiyeleri Tabersî ile başlayan Tîbî ile belirli bir sistematik yapıya bürünen ve nihayet Cürçânî ve Teftâzânî ile belirli bir doygunluğa ulaşan el-Keşşâf tarihinin büyük bir kısmına ışık tutabilen en önemli eserler arasında yerlerini almıştır. Burada bu eserlerin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği vurgusunu yapmamız gerekir. Nitekim bu tür eserler alışlagelmiş kitap formatından farklı olduğu ve gramer tahlillerinden öte gitmediği, özgünlükten yoksun olduğu, yenilik getirmediği gibi artık klişe halini alan türlü eleştirilere maruz kalsalar da bu tür eleştirilerin bir telif türü olan şerh-haşiyelerin sebep-i teliflerinin ardında yatan incelikleri de kaçırdığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu tür eserler tekrardan olabildiğince kaçınmak suretiyle geçmiş birikimi bir adım daha öteye taşıma gayretinin ürünleri olmuşlardır.

Güçlü etkileriyle kendisinden sonraki geleneğe adeta yön tayin eden Teftâzânî ve Cürçânî’nin şerhlerindeki hâkim tahkik tavrının Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde’nin haşiyelerinde de oldukça başarılı bir şekilde sürdürüldüğü görülmüştür. Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde’nin bu haşiyeleri Osmanlı tefsir geleneğinin temel karakteristik özelliklerinden birisi olarak farklı bilgi sistemlerine ait görüş ve yorumları bünyesinde

mezc ederek senkretik bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim dilbilim, kelam, tefsir, fıkıh, felsefe, mantık gibi disiplinlere ait konular güzel bir işçilikle işlenmiştir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin dile getirdiği hususları Taşköprizâde'nin şartlı önermelere aktarıp mantık dilini devreye almasını örnek verebiliriz. Bununla birlikte zaman zaman kelâmî ya da felsefî bir mahiyet arz eden meselelerde makamın kelam ya da felsefe makamı olmadığı dile getirilerek meselenin daha ziyade dil bakımından ele alınması da sağlanmıştır.

Taşköprizâde çoğunda eleştirmek üzere dört yüzden fazla yerde Kemalpaşazâde'nin görüşlerine yer vermiştir. Kimi zaman onunla aynı fikirde olduğunu belirtmiş ve eleştireceği bazı kimselere cevaben Kemalpaşazâde'nin verdiği cevap gibi bir cevap verilebileceğini söylemekle onun hakkını da teslim etmiştir. Dolayısıyla Taşköprizâde, tamamen olmasa da çoğunlukla Kemalpaşazâde'yi konuşmuştur. Fakat “mutlak intikal” ile kastının ne olduğunu bilememesi gibi bazen onu anlamadığını itiraf ettiği yerler de olmuştur.

Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde'nin haşiyeleri her ne kadar *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerindeki pek çok tartışmayı ele alsa da diğer pekçok şerh ve haşiyede tartışılan “Tefsir İlminin Mahiyeti” gibi tartışılan kimi önemli tartışmaları ya ele almamıştır ya da yüzeysel geçmiştir diyebiliriz. Bunda Teftâzânî ve Cürçânî'nin konuya temas etmemelerinin etkisi büyüktür.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. “Kemahi’nin Tefsir İlmine Katkıları”. Erzincan, 2016.
- Abay, Muhammet. *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Abay, Muhammet. “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*. 167-194. 2012.
- Akkiraz, Mustafa Talha. *Osmanlı Tefsirciliğinde Bir Telif Yöntemi Olarak Telhis*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ali b. Bâlî. *el-Ikdü’l-manzum fi zikri efâzılı’r-Rum Zeylû’s-Şekaiki’n-Nu’maniyye fi ulemai’d-devleti’l-Osmaniyye*. Thk. Ahmed Abdülvehhab eş-Şarkavi. Dübey [Dubai]: Merkezu Cum’a el-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 2015.
- Ali Kuşçu. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Keşşâf li’t-Teftâzânî*. Beyazıd Devlet Kütüphanesi. Veliyyüddin Efendi, 3244.
- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah- Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî’ Ayrımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2000): 149-181.
- Anay, Harun. “Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?” *Dergâh (Edebiyat, Sanat ve Kültür Dergisi 7/76* (1996).
- Arıcı, Müstakim. “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker - Osman Demir. 167-202. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Arpa, Enver. *Zemahşeri’nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Arslan, Ahmet. *Kemal Paşa-Zâde Tehafüt Haşiyesinin Tahlili*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Atsız, Nihal. “Kemalpaşa-Oğlu’nun Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası*. 6 (1966): 71-

112.

Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. Trc. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.

Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadil el-Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Birişik, Abdülhamit. “Şerh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38: 558-559. 2010.

Boyalık, M. Taha. “Tefsir Şerh-Hâşiye Yazımında Taşköprüzâde'nin Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Adlı Eseri”. *18-20 Kasım 2016*. İstanbul, t.y.

Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 30: 350-352. İstanbul, 2005.

Cerrahoğlu, İsmail. “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 11: 260-261. İstanbul, 1995.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. “H-ş-v”. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-arabiyye*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2009.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. “K-r-e”. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-arabiyye*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 924. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2009.

Coşkun, Muhammet. “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmîyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir Sempozyumu*. 2018.

Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'- Bir Histografik Eleştiri Denemesi”. *İslamiyat* 2/4 (1999): 51-73.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. “Hâşiye ale'l-Keşşâf”. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri- Özellikleri- Faydalanma Usulleri*. 13. Bs. İstanbul: İFAV, 2014.

Çarperdî, Fahreddin. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi. Ragıp Paşa, 166.

Çiftçi, Mehdi. *Osmanlı'nın Bilgeleri 1- Taşköprizade Ahmed Efendi*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016.

Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*. Ensar Neşriyat, 2007.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. 5. Bs. İstanbul: İFAV, 2016.

Ebü Hayyân el-Endelûsi, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2010.

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna et-Temimi. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. Mehmed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.

Edirnevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatü'l-müfessirin*. Thk. Mustafa Özel - ve Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

Erkoçoğlu, Fatih. “Hüseyin Hüsameddin'in Kemalpaşazâde'nin Amasyalı Olduğu İddiasını İspat Çabasına Tarihçilik Açısından Bakış”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 2: 413-423. Amasya, 2017.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Muhammed 'Ivaz Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.

Fazlıoğlu, İhsan. “Ahmed Efendi”. *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar*

Ansiklopedisi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Fazlıoğlu, İhsan. “İlim İlim Bilmektir; Bilim Neyi Bilmektir?” *Soruların Peşinde*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

Fazlıoğlu, İhsan. “Taşköprülüzâde”. *İslam Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Ali el-Hamevi. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Rafî'i*. Thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Beyrut: Dârü'l-Maarif, 1862.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. “H-ş-v”. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Thk. Muhammed Na'im el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. “Ş-r-h”. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Thk. Muhammed Na'im el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Görgün, Tahsin. “Adudüddin İcî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 21: 410-414. İstanbul, 2000.

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şürûhihâ*. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi. *Kitâbü'l-ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih, 604.

Hitâî, Mevlânâzâde Nizâmüddîn. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehid Ali Paşa, 318.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. 3 Cilt. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1974.

İbn Âşûr, Tahir b. Muhammed. *et-Tefsîr ve Ricâlüh*. Kahire: Mecmau'l-bühûsi'l-

İslâmiyye, 1970.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Thk. M. Abdülmuîd Han. Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1972.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. 9. Bs, 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.

İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "A-l-k". *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Maarif, t.y.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "H-ş-v". *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Maarif, t.y.

İlmiye Salnamesi: Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*. 2. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.

Kara, İsmail. *Şeyhefendinin rüyasındaki Türkiye*. 3. Bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.

Katib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1942.

Kaya, Mesut. *Şerh ve Haşiyeleri Bağlamında el-Keşşaf'ın Tefsire Etkileri*. Ankara : İlahiyat, 2015.

Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşaf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, 2019.

Kazvîni, Sirâcüddîn Ömer b. Abdurrahman. *Keşfü'l-Keşşaf*. Süleymaniye Kütüphanesi. Yusuf Ağa, 81.

Kemalpaşazâde. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. Süleymaniye Kütüphanesi. Cârullah, 199: 180 vr.

Kemalpaşazâde. “Risâle fî beyânî mes’eleli halki’l-Kur’ân”. *Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa*. Hamza el-Bekri, Mahir Edib Habbua, Hüseyin el-Esved. İstanbul: Darü’l-Lübab, 2018.

Kemalpaşazâde. “Risâle fî hâli Şâh İsmâîl ve etbâ’ih”. *Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa*. Hamza el-Bekri, Mahir Edib Habbua, Hüseyin el-Esved. İstanbul: Darü’l-Lübab, 2018.

Kemalpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osmân: VII. defter (tenkidli transkripsiyon)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.

Kemalpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osmân: VIII. defter (Transkripsiyon)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.

Kılıç, Mustafa. *İbn-i Kemal: Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Koca, Ferhat. “Müşterek”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32: 172-174. 2006.

Kortantamer, Tunca. “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”. *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 8 (1994): 1-10.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı*. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1332.

Kutbuddîn Râzî. *Şerhu’l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi. Yeni Cami, 146.

Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzade’nin Envarü’t-Tenzil Haşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Makdisi, George. *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası Hristiyan Batı*. Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Mâturîdî, Ebû Mansur el-. *Kitâbü’t-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - ve Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Mecdî, Mehmed. *Hadâikü’ş-Şekâik: eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye ve Zeyilleri*. Nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Müstakimzâde. *Devhatü’l-Meşâyih maa zeyl*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hacı Mahmud Efendi, 4580.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebssiratü’l-edille*. Thk. Muhanımed el-Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2011.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzibü’l-esma ve’l-lugat*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmıyye, t.y.

Orpilyan, Serkiz - Tahir, Abdülzade Muhammed. *Mahzenü’l-ulum*. İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1308.

Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazade’nin Düşünce Dünyası*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2013.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 25: 329-330. Ankara, 2002.

Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 40: 299-308. 2011.

Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu, 2015.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 44: 235-238. İstanbul, 2013.

Öztürk, Necdet. *İmparatorluk Tarihının Kalemli Muhafızları: Osmanlı Tarihçileri -Ahmedî’den Ahmed Refik’e-*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

Parmaksızzoğlu, İsmet. “Kemâl Paşa-zâde”. *İslâm Ansiklopedisi*. 6: 561. t.y.

Sagani, Ebü’l-Fezail Radiyyüddin Hasan b Muhammed b Hasan. *Mevzuatü’s-Sagani*. 2. Bs. Dımaşk: Dârü’l-Me’mun li’t-Türas, 1985.

Saraç, M. A. Yekta. “Şerhler”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ed. Talat Sait Halman. 2: 121-132. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006.

Saraç, M. A. Yekta. *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Sülün, Murat. *Kur'an Kılavuzu - Mutlak Gerçeğin Sesi*. 3. Bs. Ensar Neşriyat, 2017.

Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu: Mutlak Gerçeğin Sesi: Kaynağı-Şekli Yapısı-Mahiyeti-Muhtevası-Okunuşu*. 3. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Sülün, Murat. "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahylerinin Kitaplaşması". *MÜİFD*. 13-15 (1997).

Sülün, Murat. *Tefsir ve Otoriteleri*. İstanbul: İFAV, 2017.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Süruri, Ahmet. *Taşköprüzade'nin el-Mealim'i ve kelami görüşleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Süyûfî, Celâleddin. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. Thk. Ahmed Hâc Muhammed. Suudi Arabistan: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1423.

Şemsettin Sami. *Kamûsü'l-a'lâm*. 5 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1897.

Şensoy, Sedat. "Şerh". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38: 555-558. 2010.

Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 39: 508-510. 2010.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.

Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. Thk. M. Taha Boyalık. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye min ilmeyi'l-Meânî ve'l-Beyân*. Dersaadet: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1312.

Taşköprülü-zade. *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*. Nşr. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat

Araştırma Merkezi, 1985.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makasid*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi. Yusuf Ağa, 72.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesebiyye*. Trc. Talha Hakan Alp. 4. Bs. İstanbul: İFAV, 2017.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. 2. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavzihi*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.

Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Hâşiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 16: 419-422. 1997.

Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 25: 238. 2002.

Türker, Ömer. "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk". *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi*. Ed. İbrahim Halil Üçer. 2: 515-517. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Uğur, Ali. *Tasköprî-zâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri*. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1980.

Uğur, Ali. "Taşköpri-zâde Ahmed Efendi". *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988).

Unan, Fahri. "Osmanlı Medreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller". *Türkiye Günlüğü*. 58 (1999): 95-105.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Vehbi, Hamid. *Meşahir-i İslam*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.

Yasar, Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1927.

Yemenî, İmâdüddîn. *Şerhu'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih, 619.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc - Hüseyin Nassâr - Mustafa el-Hicâzî - ve Abdüsselâm Hârûn. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, t.y.

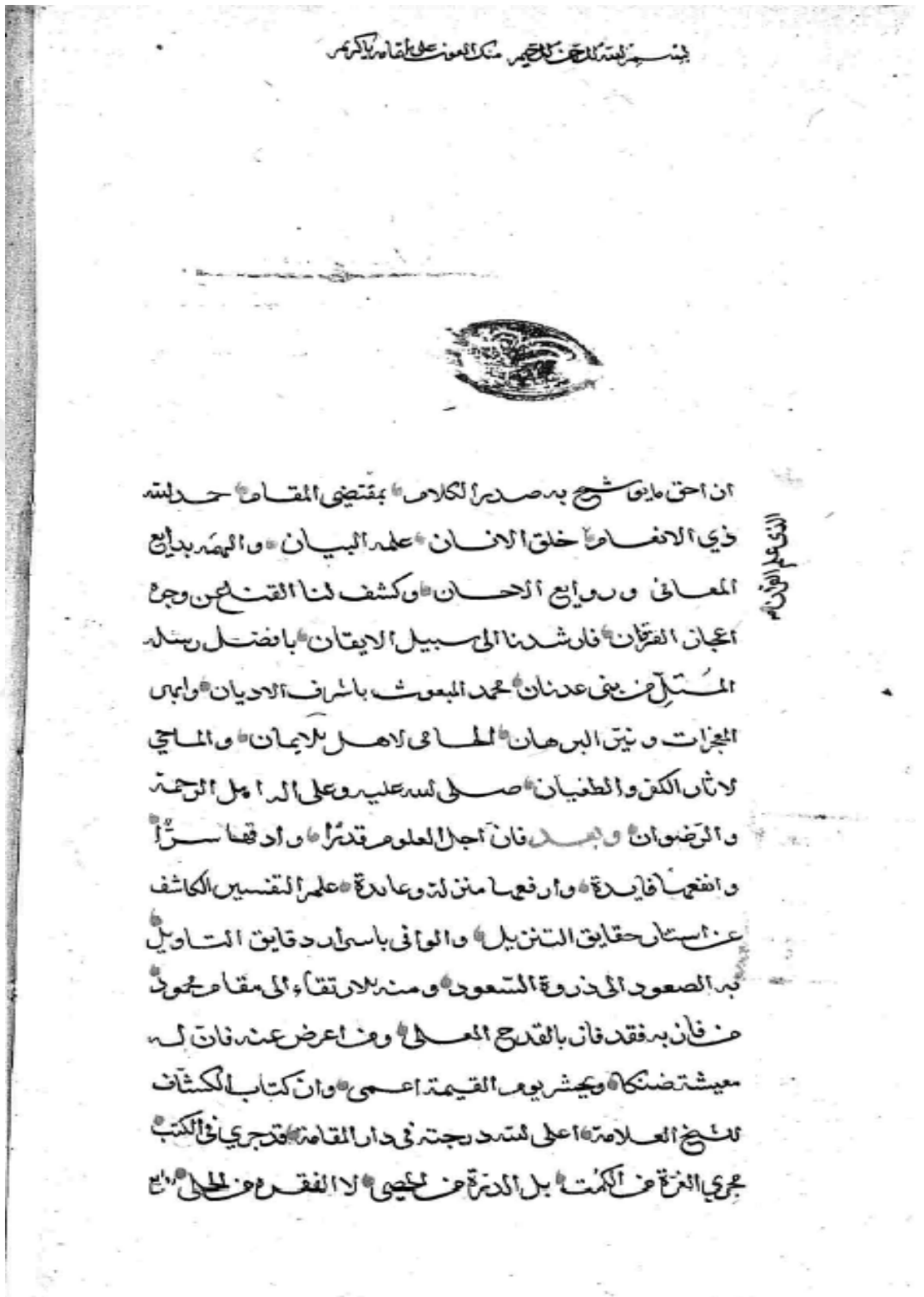
Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf Tefsiri = El-Keşşâf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucuhi't-te'vil (metin-çeviri)*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Zerkeşî, Bedreddîn b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Maraşlî - Şeyh Cemâl Hamdi ez-Zehebî - ve Şeyh İbrâhîm Abdullâh el-Kurdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.



*Sa'düddin et-Teftâzânî, Şerhu'l-Keşşâf (Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 72, vr.



* Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 604, vr. 1b)

