

İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme

Mesut Kaya*

The Tradition of *Muhâkamât* (Adjudications) in the History of Islamic Disciplines: An Essay Based on *Tafsîr Hâshiyahs*

Although the origin of writing *tafsîrs* (commentaries) and *hâshiyas* (marginalias) goes back to the early period of Islam, it was not widespread before the 7th century hijra. The fact that this genre gained prevalence can be seen as the result of a number of factors. The first of these was that as the main sources of Islamic knowledge had been written by this period, there was now a need to correctly understand and interpret them. The second factor was the emergence of summary texts from the Madrasah education as well as the tradition of discussing and explaining them. And the third factor was the need to gain continuity of thought through a main text. Another type of writing that can be considered to be part of this genre (*tafsîrs* and *hâshiyas*) is the study of *muhâkamât* (adjudications), which was the result of a search for solutions to eradicate disagreements between authors and commentators or between commentators and *hâshiya* writers. In these works, the authors arbitrate disagreements between scholars and try to determine whether their arguments are accurate or inaccurate. Starting most probably with Avicenna's *al-Insâf*, *muhâkamât* writings soon became a common genre in all other Islamic disciplines. This literature is important for the late Islamic literary tradition, allowing us to observe the dynamism and continuity of Islamic disciplines. This article aims to examine the *muhâkamât* tradition in the context of three important *tafsîrs*, *al-Kashshâf* by Zamakhsharî, *Anwâr al-Tanzîl* by Baydâwî and *al-Bahr al-Muhîr* by Abû Hayyân.

Key words: Commentary (*tafsîr*), marginalia (*hâshiya*), adjudications (*muhâkamât*), *al-Insâf*, *al-Kashshâf*, *Anwâr al-Tanzîl*, *al-Bahr al-Muhîr*.

Aydınlanma felsefesinin etkilerinin İslâm dünyasında belirgin biçimde hissedilmeye ve reformist söylemlerin ilmî çevrelere hâkim olmaya başlamasıyla birlikte, klasik metinler ve bunlar üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler hakkında olumsuz görüşler ortaya konmuştur. "Orijinal/yeni" fikir ve eser

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (mesudkaya@hotmail.com).

arayışı, herhangi bir mezhebe bağlı olmaksızın ve bir aidiyet kaygısı taşımaksızın bireyin tek başına varlığını ortaya koyabilmesi gerektiği düşüncesi, daha çok üstat-metin-mezhep etrafında düşünce üretme biçimi olan şerh ve hâşiyeye yazıcılığını eleştiri oklarının hedefi haline getirmiştir.¹

Modernleşme süreciyle birlikte klasik tarzda eğitim veren medreselerin geri plana itilmesi, önemli ölçüde hicrî V. ve VI. yüzyıllarda kurumsallaşan medrese eğitim sisteminin ortaya çıkardığı metinler olan şerh ve hâşiyeleri de gözden düşürmüştür. Buna ek olarak matbu kitapların yaygınlaşması, şerh ve hâşiyeye türü eserlerin neşredilmemiş olması veya neşirlerin sağlıklı yapılmaması, bu tür eserlerle bağın bütünüyle kopmasına sebep olmuştur. Bu kopuş zamanla, yukarıda söz konusu ettiğimiz ideolojik şartlanmanın da etkisiyle iyice derinleşmiştir. Şerh ve hâşiyeler, ana metni açıklamanın dışında bir amaca sahip olmayan, bilgi ve düşünce üretme noktasında bir değer taşımayan eserler kategorisine indirgenmiş; yüzyıllarca sahih bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasında bir köprü vazifesi gören ve ilmî devamlılığın sağlanmasına önemli katkıları bulunan bir telif geleneği yok sayılmıştır.²

Günümüzde geçmiş asırlardan tevarüs ettiğimiz şerh ve hâşiyeye türü eserlerin, sadece ana metni anlama ve açıklama çabasının ürünü olmadığı, aksine çok farklı çalışma alanlarını içine alan zengin bir muhtevaya sahip olduğu gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.³ Anlama ve açıklama, ana metinle

1 Eleştiriler için bk. M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), s. 57; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgeç - Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 1998), s. 91-93.

2 Örnek olarak modern dönemde yazılan tefsirlere bakıldığında bu türün kaynak kabul edilip neredeyse hiç kullanılmadığı görülür. Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen gibi Osmanlı bakiyesi âlimlerle Tâhir b. Âşûr, Fâzıl b. Âşûr gibi Tunuslu âlimlerin eserleri bunun bir istisnası olmalıdır. Tâhir b. Âşûr, tefsirinde Teftâzânî gibi âlimlerin şerhlerine başvururken, Fâzıl b. Âşûr'un tefsir tarihine dair yazdığı veciz eserinde şerhler hakkında değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Bk. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tünisiyye, 1984), I, 7, 155, 185, 243, 553; XXVIII, 5; XXIX, 396; M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (Kahire: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1390/1970), s. 59, 97-100.

3 “Şerh veya hâşiyeye yazmanın bir tek yolu, gayesi, bir tek muhtevası ve üslubu yoktur. Bunlar arasında tamamen öğretim için yazılanlar olduğu gibi esas alınan metnin bir ‘problemler listesi’ veya ‘önergeler listesi’ olarak kabul edildiği şerh ve hâşiyeye eserleri de vardır. Bu sonuçlarda önce ana metnin müellifinin ne demek istediği açıklanmaya çalışılmakta, daha sonra ise konuyla ilgili görüşler tartışılmakta ve nihayet şerhi veya hâşiyeyi yazanın düşüncelerine, itirazlarına, hatta karşı çıktığı ve katılmadığı konulara yer verilmektedir. Bu yüzden de bu edebiyatın ihtiva ettiği eserlerin, hangi gayeyle, niçin yazıldığı, nasıl bir muhtevada olduğu gibi hususlar dikkate alınarak önce tasnif edilmesi gerekir.” Bk. Harun Anay, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, *Dergâh*, 7/76 (1996): 13, ayrıca bk. s. 12-14, 22. Şerh ve hâşiyeye türü eserlerin ortaya çıkışı ve mahiyetleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, haz. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: İhyâü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1957), I, 14; İbn

irtibat kurmanın önemli bir basamağı olmakla birlikte yegâne amacı değildir. Musannifin amacı doğru anlaşıldıktan sonra, şârih yahut muhaşşî, belki musannifin ana hatlarıyla ele aldığı konunun ayrıntılarını, delillerini, şahitlerini tartışmakta, sonra diğer âlimlerin görüşlerini, farklı yaklaşımları dile getirmekte ve nihayet kendi görüş ve itirazlarını ortaya koymaktadır. Şerhlerde takip edilen yöntem genelde bu şekildedir. Şerhler üzerine benzer bir yöntemle hâşiyeler ve hâşiyeler üzerine de ta'likler yazılmaktadır. Bu teliflerde ise musannifle beraber, şârih ve muhaşşilerin görüşleri de tartışma konusu yapılmakta; musannifin görüşlerinin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı tespit edilmektedir. Doğrudan ana metin üzerine hâşiyeler, hâşiyeler üzerine hâşiyeler ya da ta'lik üzerine ta'likler de yazılabilmektedir. Böylelikle ana metinden hareketle yapılan tartışmalar, kuşaktan kuşağa sürdürülmüş olmaktadır.

İkinci, üçüncü hatta dördüncü derece hâşiyeler ve ta'likler, çoğu zaman musannif ile şârih, şârih ile muhaşşî arasındaki tartışmalı konuları değerlendirme amacı taşımaktadır. Bir başka ifadeyle, burada musannif ile şârih arasında muhaşşinin hakemliği söz konusudur. Bu tür eserlerin yazılmasındaki temel sebep, muhtemelen vefat etmiş olan musannifi ya da şârihi savunmak, onun haksızlığa uğradığını düşünerek ona destek olmaktır. Bununla birlikte bu eserlerde, genellikle tarafsız bir yaklaşımın ve insaf ölçülerinin elden bırakılmadığı ilmî bir yöntem kendini hissettirmektedir. Bu bakımdan bu tür eserler, “et-temyîz”, “el-intisâr”, “el-insâf” ve “el-muhâkemât” biçiminde adlandırılmıştır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri bağlamında yazılan tehâfütler de, yöntemleri itibariyle taraflar arasında muhakeme esasına dayandıkları için bu kategori içinde değerlendirilebilecek niteliktedir.

Görebildiğimiz kadarıyla bu tür eserlerde zamanla iki müellif ya da eser arasında görüşlerin isabetli ya da isabetsiz, delillerin kuvvetli veya zayıf, meselelerin işlenişindeki sistematikğin başarılı ya da başarısız oluşu gibi hususların değerlendirilmesi, muhakeme ve mukayesesi anlamına gelen “muhâkemât” adı daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan bu tür eserleri “muhâkemât literatürü” adı altında toplamak kanaatimizce yanlış olmayacaktır.⁴ Ancak bu

Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Halîl Şehhâte (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1408/1988), I, 731, 732; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – M. Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), I, 38; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), s. 291, 292; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), s. 57-106.

4 İslâm ilimler tarihinde kayda değer pek çok eserin telif edildiği bu alan, *İslâm Ansiklopedisi* (İA) ve TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nde (DİA) herhangi bir maddeye konu olmadığı gibi, “Hâşiyeler” maddelerinde de bir kategori olarak yer almamıştır. Bk. “Hâşiyeler”, IA, V/1, s. 354; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiyeler”, DİA, XVI, 419-22.

eserler de, yazım kolaylığı veya bu eserlerin müstakil eserlerden farklılığını vurgulamak amacıyla olmalı, falanca eserin hâşiyesi veya falanca şerhin hâşiyesi biçiminde kayıt altına alınmış; bu kayıtlar söz konusu eserlerin de genel hâşiyeler içinde değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Makalenin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılarıyla işleneceği üzere, tefsir tarihinde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ının müstesna bir yeri vardır. Bu eser, Mu'tezilî bir karakter taşısa da, Kur'an'ın beyan ve meânî güzelliklerini tespitteki eşsiz üslûbu sebebiyle, Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından asırlarca medreselerde okutulmuş, lehinde veya aleyhinde olmak üzere muhtelif çalışmalara konu olmuştur.⁵ Söz gelimi hicrî VIII. yüzyılın bir diğer büyük müfessiri Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 1344/745) *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirinde, nahiv ve belâgata dair pek çok meselede Zemahşerî'ye muhalefet etmiştir. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), kaleme aldığı *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinde, iki müfessirin görüşleri arasında mukayese yapmış, çoğu meselede Ebû Hayyân'ın eleştirilerinin isabetsiz olduğu sonucuna varmıştır.⁶ Bu eser üzerine İbn Radiyyüddîn el-Gazzî (ö. 984/1577) bir muhâkemât, buna karşılık Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi de (ö. 979/1572) *el-Muhâkemâtü'l-aliyye* adını verdiği bir başka risâle kaleme almıştır.⁷

İşbu makalede, öncelikle şerh ve hâşiyeye yazıcılığının bir kolu olan muhâkemât geleneğinin doğuşu, bunun etkenleri, ilim ve düşünce tarihimizdeki yerine kısaca temas edilecektir. Daha sonra da Zemahşerî, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebû Hayyân tefsirleri bağlamında yazılan muhâkemât türü bazı eserler ele alınacak, yöntemleri ve ilmî değerleri üzerinde durulacaktır. Böylelikle şerh ve hâşiyelerin tek bir kategoriye indirgenemeyeceği, bunların oluşturduğu literatüre çok geniş bir perspektiften bakmak gerektiği, muhâkemât içerikli eserlerin bu literatürün önemli bir dalı olduğu ortaya konulmuş olacaktır.

- 5 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), II, 466-71; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), I, 351, 352; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), I, 126, 125; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 33; Ziya Demir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 90, 91.
- 6 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, I, haz. A. Hâc Muhammed Osman (doktora tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1423), I, 10, 11; *a.e.*, II, haz. M. Kemal Ali (doktora tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1424); *a.e.*, III, haz. Ahmed b. Abdullah ed-Derûbî (doktora tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1425); Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; krş. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 553, 554.
- 7 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122, 123; Kınalızâde Ali Efendi, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye fî'l-ebhâsîr-radaviyye fî i'râbî ba'zî'l-âyi'l-Kur'âniyye*, nşr. Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyah on al-Kashshâf" içinde, *Oriens*, 41 (2013): s. 253-57.

1. Muhâkemât Geleneğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

İslâm kültüründe şerh ve hâşiye tarzı eserlerin yaygınlaşması çeşitli etkenlerle açıklanabilir. Bu etkenlerin başında hicrî VI-VIII. yüzyıllarda İslâm ilimleri ve düşüncesinin zirveye ulaşması ve bir istikrara kavuşması gelmektedir. Bu döneme kadar İslâm kültürünün ana kaynakları oluşmuş ve bundan sonra da ilk dönemlerdeki gibi çeşitli eserlerin telifi devam etmiş olmakla birlikte, söz konusu ana kaynakların anlaşılıp aktarılması, temel görüşlerin derlenip tetkik ve tahlil edilmesi önemli bir ilmî uğraş olarak ortaya çıkmıştır.⁸

İkinci etken, VII. yüzyıldan itibaren telif edilen ve en çok şerh ve hâşiyelere konu olan eserlerin dil ve üslûp özellikleridir. Bu eserlerde genellikle, “Acem usulü” (et-tarîkatü'l-A'cemiyye) diye adlandırılan bir dil ve üslûp kullanılmış, Mâverâünnehir'de ortaya çıkan bu yöntem, çeşitli yollarla İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Bu yöntemle yazılan eserlerde, muhkem tarzda yapılmış özetleme (ihtisar), teknik kelimeler (dikkatü't-ta'bir), ilmî terimler (el-mustalahu'l-ilmî) ve çeşitli anlamları çağrıştıracak bazı işaretlerle yetinmek gibi hususiyetler ön plana çıkmaktadır.⁹ Dolayısıyla ilmî çevrelerde bu üslûpla yazılmış eserleri doğru anlama çabasıyla başlayıp bir dizi ilmî faaliyetle devam eden bir süreç kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bu dil ve üslûbun, dolayısıyla şerh ve hâşiyelerin yaygınlaşmasındaki bir diğer etken ise İslâm dünyasında medrese eğitiminin ve medreselerde müfredatın yerleşik hale gelmesidir. Medreselerdeki eğitim tarzı, okunan/okutulan kitapların hâfızada kalıcı olmasına yönelik arzu, muhtasar bir üslûpla yazılmış eserleri zorunlu kılmış ve bu da eserlerin söz konusu tarzda yazılmasını teşvik etmiştir. Bu arada müderrisler, takrirlerinde mükemmel olmak, musannifin işaretlerini ve metinde ne demek istediğini tam anlamıyla açıklayabilmek gibi amaçlarla bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazmışlardır. Buna tenkit, mukayese ve reddiye yöntemlerinin de eklenmesiyle bu türden çalışmaların çeşitliliği her geçen asırda artmıştır.¹⁰ Bu artışa paralel olarak felsefî ve dinî ilimlerde muhâkemât tarzı eserler revaç bulmuş ve yaygın bir telif tarzı haline gelmiştir.

8 Bk. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), s. 181.

9 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 93, 96, 100; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 591. Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967/1387), I, 338; Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler – Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât, 2006), s. 146; İbn Haldûn, bu telif tarzının eğitim sistemini sekteye uğrattığı ve ilimlerin tahsilini güçleştirdiği görüşündedir. Bk. *Mukaddime*, I, 733.

10 Krş. M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 98, 99.

İslâm'ın erken döneminde bir yandan Kur'an'ı ve hadisleri doğru anlamak ve açıklamak amacıyla tefsirler ve şerhler yazılırken, bir yandan da dil bilimleri, fıkıh, kelâm ve tefsir sahalarındaki asıl metinlere -az da olsa- şerhler yazılmıştır.¹¹ Öte yandan felsefi eserlerin Yunancadan Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte, kadim felsefi metinlere şerh geleneği sürdürülerek bu eserler üzerine de şerh ve hâşiyeler kaleme alınmaya başlanmıştır.¹² Muhâkemât tarzı eserlerin de gerek felsefi gerekse dinî metinler üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerle birlikte geliştiği görülmektedir.

İlim ve düşünce tarihimizde İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), günümüze sadece bazı parçaları ulaşan *el-İnsâf* isimli eseri, muhâkemât geleneğinin erken dönem örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu eser, İbn Sînâ'nın Aristo'ya nispet edilen ve ona aidiyeti kesin olan bazı eserlerine yazdığı şerh ve ta'likleri içermektedir. İbn Sînâ, Ebû Ca'fer el-Kiyâ adındaki bir dostuna yazdığı mektupta, Meşşâî şârihlerinin Aristo'yu yeterince anlamadıklarını ve ona yöneltilen birtakım eleştirilerin haksız olduğunu belirterek *el-İnsâf* adıyla bir eser yazdığını, bu eserde âlimleri Meşrikîler ve Mağribîler diye iki gruba ayırdığını, ilkinin ikincisine muhalif bir grup olarak aktardığını ve kendisinin meselelere "insaf" ile yaklaştığını söylemektedir.¹³ Ana bir metin etrafında dile getirilen görüşlerin muhakemesi şeklinde yazılmış olması, bu eseri muhâkemât türünün ilk örnekleri arasında saymak için yeterli bir sebep olsa gerektir.¹⁴

Yine İbnü's-Sîd el-Batalıyevsî'nin (ö. 521/1127), âlimlerin ihtilâf sebeplerini derinlemesine işlediği *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-meânî ve'l-esbâbilleti evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*,¹⁵ Kemâleddin el-Enbârî'nin (ö. 577/1181)

11 Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 556; Eyyüp Said Kaya, "Şerh [Fıkıh]", s. 562; Mustafa Sinanoğlu, "Şerh [Kelâm]", s. 564. Tefsir literatüründe ilk şerhler hicri IV. yüzyıla denk düşmektedir. Mu'tezilî müfessir Rummânî (ö. 384/994) Zeccâc'ın *Meânî'l-Kur'an*'ı üzerine bir şerh yazarak tefsir ilminde şerh türünün ilk örneklerinden birini vermiştir. Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) aynı eser üzerine bir çalışması vardır. Bilgin, ilk çalışmanın sonrakine bir cevap veya nazire olarak yazılmış olabileceğini, ayrıca bu sırada ilk kez daha önce yazılan meânî'l-Kur'an'lar üzerine şerh ve tetkiklerin yazıldığını ifade etmektedir. Bk. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s.138, 154, 253.

12 Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. G. Flügel (Beyrut: Mektebetü Hayyât, t.y.), s. 307-13.

13 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 339; ayrıca bk. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 298, 299.

14 Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) *el-İnsâf* adında daha önce yazılmış bir eseri vardır. Fakat bu eser, doğrudan müellifin itikadî konulardaki görüşlerini içermekte, bizim burada söz konusu ettiğimiz biçimde iki müellif ya da eser arasında muhakeme bulunma esasına dayanmamaktadır. Bu da eseri muhâkemât geleneğinin ilk örnekleri arasında saymamıza imkân vermemektedir. Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Şerafeddin Gölçük, "Bâkullânî", *DİA*, IV, 534.

15 Cüneyt Gökçe, "el-İnsâf", *DİA*, XXII, 319-20.

Basra ve Kûfe dil âlimlerinin nahve dair ihtilâflarını delilleriyle birlikte tetkik edip aralarında hüküm verdiği *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı eserleri,¹⁶ muhâkemât türü eserlerin ilk örnekleri arasında kabul edilebilir.

Sonraki yüzyıllarda da benzer eslere rastlamak mümkündür. Meselâ felsefe, tıp ve dinî ilimlere dair eserleri bulunan M. Abdullatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231), *Kitâbü'l-Muhâkeme beyne'l-Hakîm ve'l-Kimyâi* isimli,¹⁷ muhtevası hakkında bilgi sahibi olamadığımız bir eser kaleme almıştır. VIII. yüzyıl hadis âlimlerinden Muhammed b. Ömer b. Muhammed'in (ö. 721/1321) Buhârî ile Müslim arasındaki ihtilâflı meseleleri ele aldığı *el-Muhâkeme beyne'l-İmâmeyn* isimli eseri, bu bağlamda zikredilebilecek bir başka örnektir.¹⁸ Hindistan ulemâsından Cemâleddin b. Nusayr ed-Dihlevî'nin (ö. 984/1577) *Şerhu Miftâhi'l-ulûm li's-Sekkâki* adlı eseri, *Miftâh*'ın iki şerhi arasında yapılmış bir muhâkemedir.¹⁹ Mîr Gıyâseddin Mansûr (ö. 949/1542), babası Mîr Sadreddin eş-Şirâzî ile Devvânî (ö. 908/1502) arasındaki pek çok ihtilâflı meselede çeşitli reddiye ve muhâkemeler yazmıştır. Örnek olarak *Muhâkemât alâ Hâşiyeti Şerhi Metâlii'l-envâr ve Muhâkemât alâ Şerhi't-Tecrid* isimli eserleri burada zikredilebilir.²⁰ Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecridü'l-akâid* adlı eserine Hâfız-ı Acem'in (ö. 958/1551) yazmış olduğu *Muhâkemâtü'l-ferîd fi Hâşiyeti't-Tecrid* bu türün önemli örneklerinden biridir. Burada Hâfız-ı Acem, Tûsî'nin eserine red ve itirazda bulunmuş olan, şerh ve hâşiyे üstadı konumundaki meşhur birçok müellife karşı, arada en küçük noktayı kaçırmaksızın red ve itirazlarını belirterek kelâm ilminin çeşitli konularını ele almıştır.²¹ Molla Mehmed Hacıhasanzâde'nin (ö. 911/1505-1506), *el-Muhâkeme beyne'd-Devvânî ve Mîr Sadrî*,²² Abdürezzak b. Ali el-Lâhicî'nin (ö. 1051/1641), *el-Kelimâtü't-tayyibe fi'l-muhâkemât beyne's-Sadr ve'd-Dâmâdî*²³ yine felsefî eserler üzerine yazılan muhâkemelerden bazılarıdır.

16 Hulûsi Kılıç, "el-İnsâf", *DİA*, XXII, 320.

17 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-embâ' min tabakâti'l-etibbâ'*, haz. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.), s. 696.

18 Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-fikri'l-muâsir, 1418/1998), IV, 678; Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), VI, 314.

19 Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhету'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), IV, 326.

20 Harun Anay, "Mîr Gıyâseddin Mansûr", *DİA*, XXX, 126, 127; Bekir Topaloğlu, "Tecridü'l-i'tikâd", *DİA*, XL, 241.

21 Ömer Faruk Akün, "Hâfız-ı Acem", *DİA*, XV, 82, 83.

22 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1610.

23 Zirikî, *el-A'lâm*, III, 352; ayrıca başka bir eser için bk. IV, 80.

Mehmed b. Hazm es-Sıddîkî'nin (II. Selim Dönemi), *el-Muhâkeme beyne's-Sadrişşerîa ve'bn Kemâ'î*,²⁴ Nu'mân el-Âlûsî'nin (ö. 1317/1899), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) arasında hakemlik yaptığı, *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*'i,²⁵ Abdurrahman b. Muhammed el-Bûsîrî'nin (ö. 1935), *Mübtikirâtü'l-leâlî ve'd-dürer fî muhâkemeti beyne'l-Aynî ve'bn Hacer*'i²⁶ dinî ilimlere dair yazılmış ve yakın zamana kadar süregelen muhâkemât geleneğinin canlı örneklerindedir.

Görebildiğimiz kadarıyla şerh ve hâşiyeler türü eserlerin yükselişe geçmesiyle birlikte, muhâkemât türü eserler de gözle görülür bir sayıya ulaşmıştır. Dinî ve felsefî ilimlerin bütününde görülebilen bu türün çoğunluğunu ise felsefî kelâm döneminin ihtilâfları üzerine yazılmış eserler oluşturmakta; bunları dil, belâgat, mantık, tefsir, fıkıh gibi ilimlere dair yazılmış muhâkemeler takip etmektedir. Tefsir şerh ve hâşiyeleri bağlamında ortaya çıkan muhâkemât türü çalışmaların değerlendirmesine geçmeden önce, felsefî kelâm döneminde üzerine çokça şerh, hâşiyeler ve muhâkemât yazılan iki ana kaynağı ele almanın, muhâkemât geleneğinin gelişim sürecini takip etmek bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* adında, kendi felsefî düşüncelerini veciz bir şekilde ortaya koyduğu, mantık, fizik ve metafizik konularını muhtevî bir eser telif etmiştir. Felsefeyi kelâmıla mezceden sonraki dönem âlimlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîrüddîn-i Tûsî söz konusu eser üzerine birer şerh yazmışlardır.²⁷ Râzî, İbn Sînâ'nın felsefesini Eş'arîliğin kelâmî görüşlerinden hareketle tenkit etmiş; Tûsî'nin ifadesine göre, tenkitlerindeki aşırılığı sebebiyle şerhini "cerh" diye nitelendirenler olmuştur.²⁸ Tûsî, Râzî'nin, İbn Sînâ'nın dayandığı ilkeleri açıklarken itidal sınırlarını aştığını ileri sürmüştür; şerh edilen kitaba imkân nispetinde destek çıkmanın, adalet ve insafî gözetmenin şârihliğin öncelikli şartı olduğunu söylemiştir.²⁹

24 Abdüllatif b. Muhammed Riyâzîzâde, *Esmâü'l-kütüb*, haz. Muhammed et-Tuncî (Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1403/1983), I, 158.

25 Basheer M. Nafî, "Yeniden Dirilen Seleflilik: Nu'mân el-Âlûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife*, 9/3 (2009): 293-326.

26 Zirikli, *el-A'lâm*, III, 334.

27 Felsefî kelâm dönemi hakkında bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 591; Ahmet Arslan, *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 13-16.

28 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, haz. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.), I, 112.

29 İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 112; krş. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, ed., *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal - H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), II, 209, 208; Agil Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddîn", *DİA*, XLI, 438.

Râzî ve Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinde ihtilâf ettikleri konuları belirlemek üzere daha sonraki âlimler çeşitli muhâkemeler yazmışlardır. Muhammed b. Saîd el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'r-Râzî*, Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1363) *Kitâbü'l-Muhâkemât beyne'l-Îmâm ve'n-Nasîr*, Hillî'nin *el-Muhâkemât beyne's-şurrâhi'l-İşârât* ve Muhammed el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'l-Îmâm Fahriddîn er-Râzî* adlı eserleri bunlar arasındadır.³⁰

Nakledildiğine göre Kutbüddin er-Râzî, Fahreddin er-Râzî'nin şerhi üzerine bir hâşiye kaleme almak istemiş; ancak *el-İşârât* üzerine bir şerhi bulunan hocası Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) önerisiyle bu çalışmasını Râzî ile Tûsî'nin görüşlerinin değerlendirildiği bir muhâkemeye dönüştürmüştür.³¹ Bu bilgi bize, şerh ve hâşiye kültürü içinde muhâkemât tarzı eserlerin yükselen bir değer haline geldiğini ve muhâkeme yazmanın şerh ve hâşiyeğe göre daha esaslı bir alan olarak öne çıktığını göstermektedir.

Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını tenkit ettiği *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseri, sonraki yüzyıllar için muhâkemât geleneği açısından ciddi önemi haizdir. Gazzâlî bu eserinde nazarî bir bakış açısıyla dinî hakikatlerin ispatlanamayacağını bizzat İslâm filozoflarının kullandığı yöntemlerden hareketle ortaya koymaya çalışmış, onların yirmi meselede tutarsızlığa, bunlardan üçünde ise küfre düştüklerini iddia etmiştir.³² Bu iddialar sonraki filozof ve kelâmcıların bu alanda düşünce üretmelerine sebep olmuştur. Gazzâlî'ye ilk tepki, Endülüslü âlim-filozof İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) gelmiştir. *Tehâfütü't-Tehâfüt* ya da *er-Red alâ Tehâfütü'l-hükemâ* adlı eserinde İbn Rüşd, Gazzâlî'nin söz konusu kitabındaki iddialarının onun hakiki fikirlerini yansıtmadığını, zira onun filozofların pek çok görüşünü benimsediğini, buna rağmen onları eleştirdiğini; bu durumun ya özel şartların Gazzâlî'yi bu şekilde yönlendirmesi ya da bilgi eksikliğiyle açıklanabileceğini söylemiştir.³³ İbn Rüşd, bir anlamda, bu eseriyle Gazzâlî ile filozoflar arasında hakemlik yapmıştır.

Ne var ki İbn Rüşd tartışmanın son halkası olmamıştır. İslâm düşünce tarihinde, Kur'an, sünnet ve Selef'e yaptığı vurguyla öne çıkan ve felsefe, mantık, kelâm, tasavvuf gibi alanlara eleştirel bir yaklaşım sergileyen İbn

30 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 94, 95; II, 1610; Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-tenbihât", *DİA*, XXIII, 422.

31 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 95; Nasr – Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 208; Hüseyin Sarıoğlu, "Râzî, Kutbüddin", *DİA*, XXXIV, 487.

32 Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, 311; Arslan, *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 13, 19.

33 Hüseyin Sarıoğlu, "Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife", *DİA*, XL, 315, 316; krş. Ahmet Arslan, "Kemal Paşa-Zâde'nin 'Hâşiye 'ala Tahafut al-Falasifa'sı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1972): 26.

Teymiyye, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında hakemlik rolü üstlenmiş, yeri geldikçe her ikisine de eleştiriler yönelmiştir. İbn Teymiyye, konuyla ilgili müstakil bir eser yazmamış olmakla birlikte, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı kitabında Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasını bir kitap hacminde ele almıştır.³⁴

Daha sonra Fâtih Sultan Mehmed'in felsefe ve dinî ilimlere olan merakı, meselenin yeniden gündeme gelmesine sebep olmuştur. Fatih, dönemin önde gelen âlimlerinden Muslihuddin Hocazâde (ö. 893/1488) ve Alâeddin et-Tûsî'den (ö. 887/1482) konuyla ilgili birer eser kaleme almalarını istemiş, adı geçen âlimler de bir nevi muhâkemât kategorisinde değerlendirebileceğimiz tehâfütler kaleme almışlardır.³⁵

Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife* diye şöhret bulan eserinin girişinde “adalet ve insaf” ölçülerini gözetmenin zorunluluğunu vurgulamış; görüşlere yönelik değerlendirmesinde Gazzâlî'nin kalem sürçmelerine temas edeceğini, ancak amacının onu küçültmek ve değerini düşürmek olmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî'nin ilmî kişiliği ve eşsiz eserlerinden fazlasıyla istifade ettiğini belirten müellif, tek gayesinin reddedilen ve kabul edilen görüşleri açıklamak ve taraflar arasında muhakeme yapmak olduğunu söylemiştir.³⁶ Ne var ki Hocazâde'nin Gazzâlî'ye yönelik ciddi tenkitlerde bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan eser üzerine hâşiyesi bulunan İbn Kemâl Paşa, Hocazâde'nin amacının filozofları mı yoksa Gazzâlî'yi mi tenkit etmek olduğunu anlamakta güçlük çektiğini söylemektedir. Esasen bu durum, Ahmet Arslan'ın dile getirdiği üzere, Hocazâde'nin, Gazzâlî ve filozoflara “tarafsız” bir tavırla yaklaştığını, Gazzâlî ve diğer kelâmcıların tarafını tutarak filozoflara hücum etmekten çok, Gazzâlî ve filozoflar arasındaki tartışmaların üzerine çıkarak her iki grubu muhakeme etmek suretiyle haklarını vermeye gayret ettiğini göstermektedir.³⁷

İlmî çevrelerde Hocazâde'ye ait *Tehâfüt*'ün, Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün tehâfütleri arasında bir muhâkeme olduğu görüşü hâkimdir. Nitekim Ziriklî, muhtemelen bazı kütüphane kayıtlarına dayanarak³⁸ kitabın adını *el-Muhâkeme beyne Tehâfütü'l-felâsife li'l-Gazzâlî ve Tehâfütü'l-hükemâ*

34 Mustafa Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995): 78.

35 Bk. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185, 189; “Mehmed II”, *DİA*, XXVIII, 406.

36 Hocazâde Muslihuddin Efendi, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1321), s. 5.

37 Bk. Arslan, “Kemal Paşa-Zâde”, s. 37; *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 18, 19, 375; Saffet Köse, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, XVIII, 208; krş. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 185.

38 Bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2169, 2488.

*li-Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*³⁹ şeklinde kaydetmektedir. Üç tehâfütün birlikte basıldığı Mustafa el-Halebî baskısının başında da eserin, mevzubahis iki imam arasındaki ihtilâflar konusunda bir tahkim olduğu belirtilmektedir. Ancak gerek Hocazâde'nin kitabında gerekse İbn Kemal'in (ö. 940/1534) hâşiyesinde İbn Rüşd'den ve eserinden hiç söz edilmemiş olması, söz konusu iddianın geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan eser, Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında değil, filozoflarla Gazzâlî arasında bir muhâkemedir. Nitekim Ayasofya nüshasında eserin ismi, *el-Muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-hükemâ* şeklinde kayıtlıdır.⁴⁰

Aslen Mâverâünnehir bölgesinden olup Fâtih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı topraklarında bulunan Alâeddin et-Tûsî de Hocazâde ile aynı dönemde *ez-Zuhr / ez-Zehîra fî muhâkemâtî'l-hükemâ ve'l-Gazzâlî*⁴¹ adlı eserini telif etmiştir. Tûsî, *Tehâfüt*'ün başında, kendisine göre doğruluğu kesin olmayan bir şeye yer vermemek, şüpheli ve problemlili meselelere itiraz etmemek, taassuba kapılmamak ve insaftan ayrılmamak gibi prensipler koymuştur. Esas amacı filozoflara ait görüşlerin doğruluğunu tespit olan Tûsî, filozofların bütün görüşlerini reddetmemiş, bunlardan geçersiz olduğuna hükmettiği meseleleri tartışma konusu yapmıştır.⁴²

Tehâfütler silsilesinin sonraki halkalarından biri, İbn Kemal Paşa tarafından Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü üzerine yazılan hâşiyedir. İbn Kemal'in bu eserini, Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne bir hâşiyeye olarak mı yoksa Hocazâde ile Alâeddin et-Tûsî'nin tehâfütleri arasında bir muhâkeme olarak mı yazdığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir.⁴³

Hâşiyeye üzerine bir çalışma yapan Ahmet Arslan, eserin bir muhâkeme olmaktan ziyade, bir hâşiyeye olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte İbn Kemal, hâşiyeye yazımının amacına uygun olarak gerek Hocazâde'nin gerekse Tûsî'nin özetledikleri ya da nakilde buldukları kaynakları tek tek tespit edip onların kaynakları doğru anlayıp anlamadıklarını, bu kaynaklarda ileri sürülen görüşlere karşıt görüşlerden haberdar olup olmadıklarını ortaya koymaya çalışmış; yeri geldikçe onları tenkit etmiş, görüşleri arasında tercihte bulunmuştur.⁴⁴ Meselâ İbn Kemal, Hocazâde'nin ve Tûsî'nin Allah'ın kudret ve iradesi hakkındaki görüş ve ifade tarzlarını ayrı ayrı naklettikten

39 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 247.

40 Arslan, "Kemal Paşa-Zâde", s. 21; Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", s. 208.

41 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 825; II, 1610.

42 Recep Duran, "Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 4/3 (1990): 201, 202.

43 Arslan, "Kemal Paşa-Zâde", s. 31; *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 17.

44 Arslan, "Kemal Paşa-Zâde", s. 35; *Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, s. 18.

sonra şöyle demektedir: “[Tûsî’ye ait] Bu anlatım [Hocazâde’ninkinden] daha iyidir; çünkü kudret ve iradeyi kabul edenlerin görüşüne göre, kudretin iki makdurun birine taalluk etmesinin tercih ettiricisi iradedir, hatta onlar iradeyi ancak bu fonksiyonundan ötürü kabul ederler.”⁴⁵ Ayrıca Arslan hem Hocazâde’nin hem de İbn Kemal’in bu eserlerinde kendilerinden önce gelen kelâmcı ve filozofların bu meseleler üzerindeki görüşlerini tarafsız bir biçimde muhakeme edip doğruluk, ikna edicilik derecelerini araştırma yöntemini benimsediklerini belirtmektedir.⁴⁶ Bu bakımdan hâşiyenin muhâkemât türü bir çalışma olarak görülmesi hatalı olmayacaktır.

Netice itibariyle muhâkemât kaleme almadaki esas amaç, önceden ortaya konulmuş fikirleri “insaf” ölçüleri içinde elekten geçirmek/eleştirmek; mezhep kaygıları, şahsî husumetler, bilgi ve muhakeme eksikliği gibi zaafaların ilme ve hakikate gölge düşürmesinin önüne geçmektir. Bu bakımdan muhâkeme geleneği, ilimde hakkaniyet ve insafî üstün kılma anlayışının ve ilme istikamet verme çabasının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Gazzâlî; İbn Rüşd, Hocazâde ve İbn Kemal gibi âlimlerin çeşitli tenkitlerine muhatap olmuşsa da “Doğrular gözetilmeye, dürüstlük ve insaf da korunmaya daha layıktır” cümleleriyle ilimde gözetilecek hassas ölçüyü veciz bir biçimde dile getirmiştir.⁴⁷

2. *el-Keşşâf*, *Envârü’l-tenzîl* ve *el-Bahrü’l-muhît* Bağlamında Yazılmış Hâşiyeye ve Muhâkemeler

Üzerine çalışma yapılan ana kaynaklar bakımından, Mu’tezile imamlarından Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî’nin *el-Keşşâfı* ile Şâfiî-Eş’arî Kâdî Beyzâvî’nin *Envârü’l-tenzîl*’i tartışmasız bir yere sahiptir. *Beyzâvî Tefsiri*, *el-Keşşâf*’tan daha çok teveccüh görmüş ve üzerine daha çok çalışma yapılmış olsa da, esasen *el-Keşşâf*’ın bu esere de kaynaklık etmesi,⁴⁸ onun tefsirde ana kaynak olma niteliğini daha da teyit etmiştir.

el-Keşşâf üzerine, yazıldığı dönemden itibaren çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Zemahşerî’nin çağdaşı Fazl b. Hasan et-Tabersî’nin (ö. 548/1154), *el-Keşşâf*

45 Kemal Paşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 49.

46 Arslan, “Kemal Paşa-Zâde”, s. 35; *Tehâfüt Hâşiyesi’nin Tahlili*, s. 18.

47 Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keîâm, Mecmûatü’r-resâil* içinde, haz. İbrâhim Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü’l-tevfiğiyye, t.y.), s. 319. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, “İlim ve Ulema Anlayışım”, *Marife*, 2/1 (2002): 264. “el-İnsâf hayrû’l-evsâf” (insaf en güzel ahlâktır) özdeyişi de aynı anlayışın güzel bir ifadesidir. Bk. Keşmîrî, *Fezû’l-bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, haz. M. Bedr Âlim el-Mürtehi (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1426/ 2005), I, 494; II, 568.

48 Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 13; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1481.

hakkında bildiğimiz ilk çalışma olan *el-Kâfiş-şâf min kitâbi'l-Keşşâf*⁴⁹ ve Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin (ö. 662/1263) *Muhtasarü'l-Keşşâf*⁵⁰ bunlardandır. Ancak Beyzâvî'nin ve onun muasırı olan Ahmed İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'nin (ö. 683/1284) eserleri, Zemahşerî'ye olan ilgiyi daha da arttırmış,⁵¹ bu durum VIII. ve IX. yüzyıllarda *el-Keşşâf* üzerine çok kapsamlı şerh ve hâşiyelerin yazılmasını beraberinde getirmiştir. Şerefüddin Hasan b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343), Fahreddin el-Çârperdî (ö. 746/1346), Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvîni (ö. 745/1345), Yahya b. Kâsım el-Alevî / el-Fâzıl el-Yemenî, Kutbüddin er-Râzî, Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin şerh ve hâşiyeleri söz konusu dönemde kaleme alınmış en kayda değer eserlerdir. Bu şerh ve hâşiyeler üzerine, sonraki asırlarda, hâşiye, ta'lik ve muhâkemât türü çalışmalar yapılmış, *el-Keşşâf* üzerine yazılmış eserlerden oluşan geniş bir külliyat oluşmuştur.⁵²

VIII. yüzyılda yazılmış ve tefsirler arasında kendine önemli bir yer edinmiş diğer bir tefsir de Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *el-Bahrü'l-muhîr*'idir. Bu tefsir, dil ve belâgat sahasında oldukça yetkin bir tefsir olmasının yanı sıra, Zemahşerî'ye yönelik ciddi tenkitleri içermesiyle de dikkat çekmektedir. Ebû Hayyân müstakil bir tefsir kaleme almış olsa da, temel meseleleri işlerken kabul veya ret noktasında Zemahşerî tefsirini göz önüne almıştır.

Makalenin geri kalan bölümünde gerek İbnü'l-Müneyyir ve Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* çalışmalarında gerekse Beyzâvî ve Ebû Hayyân'ın tefsirlerindeki Zemahşerî ile ilgili görüşleri merkeze alan muhâkemât türü eserler ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

2.1. İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî Tenkidi ve Etkileri

İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf fîmâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-îtizâl* adlı eseri, Zemahşerî'nin âlimler nezdinde gördüğü itibarın yanında, *el-Keşşâf* taki

49 M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.), II, 74; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 477. Ayrıca bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), I, 820; E. Kohlberg, "al-Tabrisî (Tabarsî)", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, X, 40; Mustafa Öz, "Tabersî", *DİA*, XXXIX, 324.

50 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481.

51 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 97-99.

52 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1475-84; *el-Fihrisü's-şâmil: Ulûmü'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmih* (Amman: el-Mecmau'l-melikî, 1989), I, 182-89; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî* (Ebûzabî, el-Mecmau's-sekâfî, 2004), III, 1454-68; Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lika Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014): 187-91.

î'tizâlî fikirleri çürütme eğiliminin önemli bir göstergesidir. Eser, muhteva itibariyle bir reddiyedir.⁵³ Reddiye geleneğinin tabiatı gereği İbnü'l-Müneyyir, *el-Keşşâf*'a gerek dil gerekse muhteva yönünden çok sert eleştiriler yöneltmektedir.⁵⁴ Zaman zaman bu eleştiriler ağır ithamlara dönüşmektedir. Bununla birlikte kimi zaman müellifin tarafsızca verdiği hükümlerine ve büyük bir hürmetle yönelttiği eleştirilerine de rastlanmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, bazan bir şârih gibi hareket ederek Zemahşerî'nin ibarelerine takılmaktadır. Birçok yerde ise Zemahşerî'ye bir eleştiri yöneltmeksizin âyetleri tefsir etmeye girişmektedir. Bu bölümlerde daha çok kendi mezhebini ve tefsirdeki maharetini gösterme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Müellifin, özellikle Kur'an'ın filolojik ve belâgat inceliklerini açıkladığı yerlerde Zemahşerî'ye yönelik övgülerde bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan onun insaf ve adalet ölçüsünü gözetmeye gayret ettiği söylenebilir.⁵⁵

İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'nin görüşlerine yaklaşımını aşağıdaki örnek üzerinden değerlendirmek mümkündür: Zemahşerî, "En güzel isimler Allah'ındır; o halde bunlarla Allah'a dua edin. Onun isimleri konusunda haktan sapanları bırakın. Onlar işlediklerinin cezasını görecekler!"⁵⁶ âyetini siyakına uygun bir biçimde tefsir ettikten sonra şunları söylemektedir:

Bununla 'En güzel sıfatlar Allah'ındır' demek istenmiş de olabilir. Bunlar Allah'ın adalet, hayır, ihsan, varlıkların şüphelerini yok etmek gibi sıfatlarıdır. O halde O'nu bunlarla nitelendirin ve O'nun sıfatları konusunda haktan sapanları bırakın. Zira onlar Allah'ı, kabîh olanı dilemek, fahşa ve münkeri yaratmak ve rü'yet gibi teşbihe giren şeylerle nitelendirmektedirler.⁵⁷

Zemahşerî burada isim vermeden hüsün-kubuh, rü'yetullah gibi konularda Ehl-i sünnet'i tenkit, bundan da öte onları ilhâdla itham etmektedir.

İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bu ağır ithamlarına, "Fasit inançlarını dile getirmek için alâkalı alâkasız yerlerde fırsat kollamaktadır" anlamında bir giriş yapmaktadır. Mu'tezile'nin, kendilerinin maslahat zannettiği şeyleri Allah için vacip gördüklerini, günahkâr kullarından onun mağfîret ve affını

53 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 527.

54 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477.

55 İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerle ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. F. Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), s. 123-30.

56 el-A'râf 7/180.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), II, 180.

esirgediklerini; bu ve benzeri görüşlerin “Adliyye” diye bilinen mezhebin ilhâdî görüşleri olduğunu dile getirmektedir. Böylelikle İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'ye aynı sertlikte karşılık vermiş olmaktadır.⁵⁸ Bununla birlikte Zemahşerî'nin üçüncü bir anlam olarak yer verdiği “Onların Allah'ın isimlerindeki ilhâdî, putlarını ilâhlar diye adlandırmaları, Allah isminden Lât'ı, Azîz isminden de Uzzâ'yı türetmeleridir” şeklindeki görüşe İbnü'l-Müneyyir, “Bu, âyetin siyakına uygunluğu yönünden güzel bir tefsirdir” değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁵⁹

Hicrî VII. yüzyılın ikinci yarısında İbn bintü'l-İrâkî diye meşhur, Alemüddin Abdülkerim b. Ali b. Ömer el-Ensârî (ö. 704/1304), İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâfı* üzerine bir eser kaleme almıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre İbn bintü'l-İrâkî, Mansûriyye medresesinde tefsir dersleri okutmuş, Takiyyüddin es-Sübki hicrî 702 senesinde kendisinden *el-Keşşâf*'in bir bölümünü okumuştur.⁶⁰ İrâkî'nin pek çok ilimde, özellikle de tefsir ilminde âlim ve fâzıl olduğu, tefsir ve usule dair eserler yazdığı nakledilmiştir.⁶¹

Eser, adı geçen kaynaklarda *el-İnsâf fî mesâilil-hulâf beyne'z-Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir* diye zikredilmektedir. Bazı kayıtlarda *el-İnsâf mine'l-İntisâf beyne'z-Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir*,⁶² bazı kayıtlarda ise [*el-İnsâf*] *Muhtasarül-İntisâf mine'l-Keşşâf*⁶³ ve *el-İnsâf fî ihtisârî'l-Keşf ve'l-Keşşâf*⁶⁴ diye geçmektedir. Eserin içeriğine gelince, İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) eserde müellifin *el-Keşşâf*'taki itizâlî fikirlere dikkat çektiğini söylemektedir.⁶⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İbn bintü'l-İrâkî'nin bu eseri Zemahşerî'ye destek çıkmak (fî'l-intisâr) için yazdığını, bu sebeple tenkitlere uğradığını

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 180 dn. 5; krş. Polat, *Akılca Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 139.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 181 dn. 2.

60 Takiyyüddin es-Sübki, *Sebebül-inkifâf an ikrâil-Keşşâf*, nşr. Walid A. Saleh, “The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyahs on al-Kashshâf” içinde, *Oriens*, 41 (2013): 251; Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Abdülfettâh M. el-Hulv (Cize: Hecl li't-tibâa ve'n-neşr, 1413), X, 95; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî'l-a'yânü'l-mietî's-sâmine*, haz. M. Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Meclisü daireti'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), III, 201.

61 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, X, 95; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyin*, haz. Ahmed Ömer Hâşim-M. Zeynühum M. Azeb (y.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1413/1993), s. 950; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, haz. Hâfız Abdülâlim Han (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1407/1987), II, 219.

62 Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 4; Kılıç Ali Paşa, nr. 40; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 24; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., nr. I/470.

63 Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 644 ,643 ,238; Ayasofya, nr. 78.

64 Manisa Halk Ktp., nr. 106/1-2.

65 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 219; krş. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârül-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), I, 341.

belirtmektedir. Kendisinin kitabını “reddiyenin reddiyesi” olarak nitelediğini nakletmektedir.⁶⁶ Eserin ismini sadece *el-İnsâf* diye veren Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise kitapta *el-Keşşâf*la *el-İntisâf* arasında hakemlik yapıldığını kaydetmektedir.⁶⁷

Mukaddimesine bakıldığında kitabın hem ismine hem de muhtevasına yönelik ipuçlarına rastlamak mümkündür. İbn bintü'l-İrâkî şöyle demektedir:

Bu kitapta, Şeyh Nâsırüddin Ahmed el-Mâlikî'nin *el-İntisâf mine'l-Keşşâf*ını ihtisar ettim. Üzerine herhangi bir söz söylenmeksizin sırf müellifin beğenisinin bir ifadesi olarak yer verilen Zemahşerî'nin sözlerinden oluşan uzun nakilleri çıkardım. Bu kitabın nüshalarında, Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e hakaret içeren hezeyanlarına müellifin misliyle karşılık verdiği yerler vardır; bunlar sadece sahih itikada ve âyetle alâkalı delil veya te'vile yönelik hususlarla sınırlandırılmıştır. Bahse konu kitabın anlamlarından ve mülahazalarından hiçbir şeyi çıkarmadım. Kitabın doğruya karşılık gelen kısımlarını olduğu gibi bıraktım, hatalı olan kısımlarının ise zaaf noktalarını ve tutarsızlıklarını açıkladım.⁶⁸

Müellifin kendi ifadeleri, kitabın hem bir ihtisar hem de bir muhâkeme olduğu görüşünü pekiştirmektedir. Bir başka ifadeyle müellif, İbnü'l-Müneyyir'in reddiyesini sadece özetleme amacı taşımamakta, aynı zamanda onun delillerinin yetersiz olduğu ve Zemahşerî'ye haksızlık ettiği noktalara da işaret etmektedir. Bu bakımdan eserin yukarıda verdiğimiz üç farklı isimlendirmesi de doğrudur. *el-İnsâf fi ihtisârî'l-Keşf ve'l-Keşşâf* biçimindeki isimlendirme ise hatalı olmalıdır. Muhtemelen ismin ikinci kısmı bir başka eserle karıştırılmıştır.⁶⁹ Aynı şekilde müellifin sözleri, Süyûtî'nin verdiği kitabın *el-Keşşâf*la *el-İntisâf* arasında muhâkeme olduğu bilgisini teyit etmektedir. Nitekim eserde *el-İntisâf*'ın “Kâle Mahmûd” [Zemahşerî] ve “Kâle Ahmed” [İbnü'l-Müneyyir] şeklindeki yapısına, İbn bintü'l-İrâkî “Kultü” ilâvesinde

66 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 201.

67 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10; krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 540, 541.

68 İbn bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf mine'l-İntisâf beyne'z-Zemahşerî ve'bnî'l-Müneyyir*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 4, vr. 1^a. Ne var ki Kâtib Çelebi, Yûsuf b. Hişâm'ın *el-İntisâf*'ı ihtisar ettiğini söylemiş, eserin ilk cümleleri olarak da bizim yukarıda tercümesini verdiğimiz ifadeleri aynıyla kaydetmiştir. Yûsuf b. Hişâm her iki eseri de ihtisar etmiş olmalıdır. Zira Süyûtî, bazan *el-İnsâf*'tan yaptığı alıntılarda kelimesi kelimesine bizdeki nüsha ile aynı ifadelere, bazan bizim nüshada yer almayan cümlelere yer vermiştir. Bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477; krş. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 82, 148.

69 Kâtib Çelebi, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in *el-İnsâf fi'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf* adında bir eseri olduğundan ve onun bu eserde Sa'lebî'nin *el-Keşf [ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân]* adlı tefsiri ile *el-Keşşâf*'ı cem ettiğinden söz eder. Bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 182.

bulunarak kendi görüşlerine yer vermiştir. Ne var ki İbn Kâdî Şühbe'nin söylediği, kitapta *el-Keşşâf*'ın itizâlî noktalarına işaret edildiği bilgisi, *el-İnsâf*'ın değil, *el-İntisâf*'ın bir özelliğidir. Olsa olsa *el-İntisâf* dolayısıyla eserin böyle bir hüviyeti olduğu söylenebilir. Örnekler üzerinden mesele daha çok vuzuha kavuşacaktır.

Zemahşerî Fâtiha sûresi tefsirinde “Besmele'deki ‘ba’ harfinin bağlı bulunduğu fiil (mutaallak) nedir?” sorusuna, “Cümlede eksiltili (mahzuf) fiil vardır, cümle açıldığı zaman anlam ‘Allah’ın adıyla okuyor ve tilâvet ediyorum’ (Bismillâhi ekraü ve etlû) şeklinde olur; nitekim yolculuğa çıkan kimse ‘Allah’ın adı ve bereketiyle’ (Bismillâhi ve’l-berekât) der; cümlenin anlamı, ‘Allah’ın adıyla yola çıkıyorum’ demek olur ” diye cevap vermektedir.⁷⁰

İbnü'l-Müneyyir, nahiv âlimlerinin cümleye “(Allah’ın adıyla) okuyorum” yerine “başlıyorum” (ebtediü) fiilini takdir ettiklerini, çeşitli sebeplerden dolayı bunun daha fazla tercih edildiğini söylemektedir. Ona göre besmele ile başlanan her işte “Başlıyorum” takdirinin yapılması daha doğrudur. Halbuki “okuyorum” fiilinin böyle bir kapsamı yoktur. Genel olanın takdir edilmesi daha sağlıklıdır. Nitekim harfle başlayan ve haber, sıfat, sıra ve hal takdir edilmesi gereken cümlelerde genel anlama sahip olan, “vardır” (kevn/kâin), “sabit olmuştur” (istikrar/mustekar) gibi takdirler yapılmaktadır.⁷¹

İbn bintü'l-İrâkî ise “Zemahşerî'nin söyledikleri İbnü'l-Müneyyir'in izahından daha doğrudur” diyerek söze başlamaktadır. Zira Zemahşerî'nin takdiri daha vurgulu, maksadı ifadede daha özel ve kapsam yönüyle daha tamdır. Buna göre besmele, aralarındaki beraberlik (musâhabe) sebebiyle okuma eyleminin bütününü ilgilendirmekte ya da bütün okuma Allah Teâlâ ile birlikte olmaktadır (bu iki açıklama aynı zamanda, Zemahşerî'nin “Kıraat ile besmelenin bağlantısı nedir?” sorusuna verdiği cevaptır).⁷² “Başlıyorum” (ebdeü/ebtediü) fiili takdir edildiğinde ise bu, birlikteliğin (musâhabe) sadece okuma eyleminin başında olmasını gerektirmekte, bütününü kapsamamakta; ya da kişi okuyuşuna Allah ile başlasa bile bu, okumanın tamamını içine almamaktadır. İbn bintü'l-İrâkî, İbnü'l-Müneyyir'in nahivciler tarafından yapılan “kevn” ve “istikrar” takdirlerini delil olarak getirmesini ise “İyi değil” (leyse bi-ceyyid) diye nitelendirmektedir. Ona göre nahivciler bunu bir takdir ve temsil olarak yapmaktadır. Meselâ, “Zeydün ale'l-feras” (Zeyd at üzerindedir), “Zeydün mine'l-ulemâ” (Zeyd âlimlerdendir), “Zeydün fi hâcetik” (Zeyd'in sana ihtiyacı var), “Zeydün fi'l-Basra” (Zeyd Basra'dadır) dediğinde,

70 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 2; İbn bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b.

71 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 2 dn: 1; İbn bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b.

72 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3, 4.

birinci cümleye “râkibün” (binmiştir), ikinciye “ma’dûdün” (sayılır), üçüncüye “müttehemün” (söylenir), dördüncüye “mukîmün” (oturur) takdir edilse, “sabit olmuştur” (müstekar) sözünden daha vurgulu olur.⁷³

Zemahşerî besmeledeki Rahmân ve Rahîm isimlerini açıklarken, Rahmân’daki anlam zenginliğinin (mübâlağa) Rahîm’de bulunmadığını söylemektedir. Bunu da iki sebebe bağlamaktadır. İlk sebep, Araplar’ın “dünya ve âhiretin en merhametlisi” (Rahmânü’d-dünyâ ve’l-âhirah) ve “dünyanın en merhametlisi” (Rahîmü’d-dünyâ) demeleri, ikinci sebep ise filin yapısı (bina) arttıkça mânasının da artacağı kuralıdır.⁷⁴

İbnü’l-Müneyyir ise kelimenin yapısındaki (bina) kısalık veya uzunluğun anlamdaki azlık veya çokluğu ispatlamak için yeterli olmayacağı itirazında bulunmaktadır. Zira öyle mübalağa sîgaları vardır ki, mübalağa içermeyen ism-i fâillerden kesinlikle daha kısadır. “Hazir” (açıkgöz) isminin “hâzir” (dikkatli) isminden daha mübalağalı olması gibi.⁷⁵ İbnü’l-Müneyyir, Araplar’ın kullanımlarından da Rahmân’ın Rahîm’e nispetle daha mübalağalı olduğunun çıkmayacağını, meselâ “dârib” kelimesinin “darrâb”dan daha umumi, “darrâb”ın ise hususi olması dolayısıyla “dârib”den daha mübalağalı olduğunu; öyleyse Rahîm’in hususi olmasının, umumiliği dolayısıyla Rahmân’dan daha mübalağasız olmasını gerektirmediğini söylemektedir.⁷⁶

İbn bintü’l-İrâkî, müelliflerin görüşlerini muhâkemesine, İbnü’l-Müneyyir tarafından ileri sürülen sadece hususiliğin mübalağadaki azlığı gerektirmediği görüşünü kabulle başlamaktadır. Ne var ki o, hususiliğin mübalağaya, umumiliğin ise onun eksikliğine işaret ettiği iddiasının sahih olmadığını ifade etmektedir. Çünkü “darrâb”daki mübalağa, onun hususiliğinden değil, tekrardan kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse, “darb” fiili, ism-i fâil olan “dârib”den daha mübalağalı değildir. Halbuki dârib ondan daha umumidir. Bu tıpkı “yağmur” (matar) kelimesinin “sağanak” (vâbil, cûd, tışş) ve “çiseleme” (tall) gibi alt kısımlara ayrılması gibidir. Sağanak ve çiseleme isimleri yağmurdan daha özel oldukları için, ondan daha mübalağalı değildirler.⁷⁷ İbn bintü’l-İrâkî, müellifin dile getirdiği, yapı arttıkça ismin anlamının da artacağı kuralının daha yaygın olduğunu, “hazir” ismindeki mübalağanın harf azlığıyla alâkalı değil, “şerih” (açgözlü), “nehim” (meraklı), “fatın” (zeki) gibi seciyeyle alâkalı şeylerin bu sîga ile ifade edilmesiyle

73 İbn bintü’l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b; krş. Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 82.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 7.

75 Bk. Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 148.

76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 6, 7 dn. 1.

77 İbn bintü’l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 1^b.

bağlantılı olduğunu, bu bakımdan gerekçelerin farklılığından söz etmek gerektiğini ileri sürmektedir.⁷⁸

Zemahşerî, “Allah’ın rahmetle nitelendirilmesinin anlamı nedir?” sorusuna, “Kullarına nimet ihsan etmesinden mecazdır; çünkü bir melik halkına şefkatli ve merhametli olursa onlara iyiliği dokunur; sert, katı ve kaba olursa onların iyiliğine engel olur” cevabını vermektedir.⁷⁹ İbnü’l-Müneyyir, burada Zemahşerî’ye herhangi bir tenkit yöneltmeksizin şunları söylemektedir:

Buna göre rahmet fiili sıfatlardandır. Sen bunu hayır irade etmesine yorumlayıp bunun zâtî sıfatlara döndüğünü de söyleyebilirsin. Eş’ariler, rahmet ve benzeri sıfatlarda lügavî hakikati itibarıyla Allah için söylenmesi doğru olmayan konularda her iki görüşü de benimsemişlerdir. Bazıları bunları zâtî sıfatlara bazıları ise fiili sıfatlara yorumlamışlardır.”⁸⁰

İbn bintü’l-İrâkî ise, İbnü’l-Müneyyir’e yönelik şaşkınlığını dile getirmekte ve “Nasıl olur da Ahmed, Zemahşerî’nin rahmeti irade[ye yorup] onun zâtî sıfatlardan olduğunu kastetmiş olamayacağına dikkat etmemiştir? Zira o, zâtî sıfatları kabul etmez, bütünüyle reddeder” demektedir. İbn bintü’l-İrâkî’nin burada Zemahşerî’ye de söyleyecekleri vardır:

Hayret doğrusu Mahmud burada nasıl olur da [irade sıfatını kabul ederek] mezhebine aykırı davranır? “Mağdûbi aleyhim” ifadesinin tefsirinde de, gazabın mânasını Allah Teâlâ’nın intikam almayı dilemesi (irâde) ya da intikam alması olarak açıklamıştır. Her iki yerde de beyan onların [Mu’tezilî’nin] görüşlerine aykırıdır. Onlar iradeyi kabul etseler bile, bunun zâtî sıfatlardan olduğunu kesinlikle kabul etmezler.⁸¹

el-Keşşâf üzerine en kapsamlı şerhi kaleme almış olan Şerefüddin et-Tîbî,⁸² *el-İntisâf* ve *el-İnsâf* tan ilgili bölümleri naklederek Zemahşerî’nin bunu aklına getirmediğini, zira her iki yerde de rahmet ve gazabı temsil ve istiare olarak gördüğünü, dikkat edilirse onun her iki durumda da “Melik halkına acırsa...”, “Melik yönetimi altındakilere öfkelendiği zaman ne yaparsa...”⁸³ gibi benzetme cümleleri kurduğunu söylemektedir.⁸⁴

78 Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 148.

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8.

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8, dn. 1.

81 İbn bintü’l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 2^b.

82 Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 556; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1478.

83 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 17.

84 Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fi’l-keşf an kınâir-reyb*, haz. M. Abdürrahim v.dğr. (Dübey: Câizetü Dübey’id-devliyye li’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 1434/2013), I, 713.

Görüldüğü gibi, İbn bintü'l-İrâkî, herhangi bir mezhep taassubuna kapılmaksızın ilmî ölçüler çerçevesinde her iki müellifin görüşlerini gerek dil gerekse mezhep ihtilâfları bağlamında tahlil ve tenkit etmekte; görüşlerdeki isabetli ve isabetsiz noktaları gerekçeleriyle birlikte izah etmektedir. Müellif, ilk iki örnekte Zemahşerî'nin görüşlerini daha isabetli bulmuş, İbnü'l-Müneyyir'in tenkitlerinin zaaflarına işaret etmiştir. Bu da İbn Hacer'in yer verdiği eserin Zemahşerî'ye bir destek mahiyetinde olduğu bilgisini teyit etmektedir. Son örnekte İbn bintü'l-İrâkî her iki tarafa da eleştiriler yönelmiş, müelliflerin beyanlarını tutarlılık/tutarsızlık yönünden ele almıştır.

İbn bintü'l-İrâkî'nin *el-İnsâfı* hem İslâm ilimler tarihi hem de tefsir tarihindeki muhâkemât türü eserlerin ilk örneklerinden olması bakımından önemlidir. VII. yüzyılın sonu veya VIII. yüzyılın başında yazılmış olan bu eser, muhâkemât yazımının revaç görmesinde etkili olmuş olmalıdır.

2.2. İtiraz ve Muhâkemeler: Aksarâyî'ye Karşı İbn Abdülcebbar'ın Râzî Savunması

el-Keşşâf üzerine şerh kaleme alan VIII. yüzyıl âlimlerinden biri de yukarıda Râzî ile Tûsî'nin *el-İşârât* şerhleri arasındaki muhâkemesinden söz ettiğimiz Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'dir (ö. 766/1365). Şîrâzî'nin yanı sıra, Adudüddin el-İcî'nin de talebesi olan Râzî, mantık ve felsefe gibi klî ilimlerin yanında, şer'î ilimlerden tefsir, meânî ve beyan ilimleriyle de ilgilenmiştir.⁸⁵

Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*'da *el-Keşşâf* üzerine hâşiye yazan âlimler arasında onun ismine yer vermemişse de Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* üzerine bir şerh, Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89 [?]) bu şerhe *İ'tirâzât*,⁸⁶ Abdülkerîm b. Abdülcebbar'ın (ö. 825/1422 [?]) ise ikisi arasında hakemlik yaptığı *el-Muhâkemât* adında eserler kaleme aldıkları bilgisini vermiştir. Ayrıca Kâtib Çelebi, Arabzâde'nin *Şekâik Hâşiyesi*'ni kaynak göstererek Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) Abdülkerîm b. Abdülcebbar'ın *el-Muhâkemât*'ına bir cevap yazdığını söylemiştir.⁸⁷

Abdülkerîm b. Abdülcebbar kitabına, Râzî'nin tahkike dayalı şerhinin asrın âlimleri tarafından beğenildiğini, onun büyük bir şöhrete ulaştığını ifade ederek başlamaktadır.⁸⁸ Ancak Cemâleddin Aksarâyî tarafından Râzî'nin şerhine,

85 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiye*, III, 136.

86 Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Aksarâyî'nin eserinin muhâkeme gibi olduğunu söylemiştir. Bk. *Tabakâtü'l-müfessirin*, haz. Mustafa Özel – Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), s. 152; krş. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 357-60.

87 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478; krş. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 567-70.

88 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât beyne Hâşiyeti Kutbüddin er-Râzî ale'l-Keşşâf ve İ'tirâzâti Aksarâi*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 24, vr. 1^{a-b}. Nitekim Âlûsî'nin zaman zaman

insanın duyduğunda hayret ve dehşete düştüğü bazı itirazlar yönelttiğini, âlimler arasında bu itirazların çok yayıldığını hatta kimilerinin Râzî'nin şerhine, cedel ve tenkide (cerh) düşkünlüğü sebebiyle dil uzattıklarını, Aksarâyî'nin bu şerhi aşırı taassup ve inadin, tahkik eksikliğinin bir örneği olarak nitelendirdiğini söylemektedir. İbn Abdülcebbar, bütün bu itiraz ve ithamların kendisinde hakka destek çıkma arzusu uyandırdığını, usta kelâmcılara müracaat ederek tahkik, insaf ve hakkaniyet ölçülerine dayalı değerlendirmeler yapmaya çalıştığını, taassup ve gelişigüzellikten (i'tisâf) uzak durduğunu, tek gayesinin doğruyu ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹

İbn Abdülcebbar, kitabı yazarken öncelikle Aksarâyî'nin itirazlarına verdiği cevapları içeren bir risâle yazmış, sonra risâlede eklenmesi gereken bazı önemli hususlar bulunduğunu fark etmiş; bunların yanı sıra, kitaplarda bulunmayan tamamlayıcı bilgiler ilâve etmiştir. Bu çerçevede önceki cevaplarını yeniden gözden geçirerek itirazların doğruluk ya da yanlışlıklarını açıklamış, esere *el-Muhâkemât* adını vermiştir.⁹⁰ İbn Abdülcebbar eserini kaleme alırken önce musannif Zemahşerî'nin, sonra şârih Râzî'nin, daha sonra muteriz Aksarâyî'nin sözlerine, en nihayetinde kendi görüşlerine yer verdiği bir yöntem izlemiştir.

Örnek olarak Zemahşerî, Âl-i İmrân sûresi 191. âyet hakkında şunları söylemektedir:

Onlar şöyle diyerek tefekkür ederler: “Sen yarattığın hiçbir şeyi boş ve hikmetsiz yere yaratmadın. Aksine yüce bir hikmetin gereği olarak yarattın. Bu hikmet de göklerin ve yerin mükellefler için mesken, seni tanımayana, itaatin ve sana isyandan kaçınmanın zorunluluğuna delil olmasıdır.” Bu sebeple Allah Teâlâ bunu, “Bizi cehennem azabından koru!” sözüne bağlamıştır ki, cehennem azabı isyan eden ve itaat etmeyen kimsenin cezasıdır.⁹¹

Kutbüddin er-Râzî, Zemahşerî'nin tefsirini şöyle şerh etmiştir:

Müfessirin “Bunları boşuna yaratmadın” âyetini tefsirininin ta'lili: “Bunları hikmetsiz yere yaratmadın. Aksine sana itaatin ve isyandan kaçınmanın zorunluluğuna bir delil olsun diye yarattın.” Sanki onlar demek istiyorlar

bu şerhe başvurduğu görülmektedir. Bk. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî*, haz. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), IV, 205, 263, 279, 289, 299, 407, 414; V, 13, 20, 51.

89 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 1^{a-b}.

90 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 1^b, 2^a.

91 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 454.

ki, “Sana itaate ve isyandan uzak durmaya bizi muvaffak eyle ki, sana itaat edip cehennem azabından korunalım.”

Râzî, müfessirin “Bizi cehennem azabından koru” cümlesini, “Bütün bunları boşa yaratmadın” cümlesine atfettiğini (tertip); “göklerin ve yerin yaratılmasını mükelleflere mesken olması hikmeti” ile izah etmesinin ise istidrâk⁹² olduğunda şüphe bulunmadığını söylemektedir.⁹³

Aksarâyî, şârihin açıklamalarının sonunda yer alan “istidrâk” üzerinden tartışmayı yürüterek şu itirazda bulunmaktadır:

Bu, bir istidrâkten söz edilemeyeceği için, şüphe götürür bir yorumdur. Zira [Zemahşerî'nin] “gökler ve yeri mükellefler için mesken kılmıştır” demesi aklen nimeti verene şükrün zorunluluğunu ifade eden bir dildir. Zaten bu da onun mezhep görüşüdür. Halbuki beyân [Kur'an ve Sünnet] semaî olarak bunun zorunlu olduğunu söylemiştir. İcmâ da bu yönde oluşmuştur.⁹⁴

Görüşler arasında muhakeme yapan İbn Abdülcebbar, Râzî'yi savunmuş, onun istidrâkle, kendisi olmadan da izahın tam olacağı anlamını kastettiğini ya da söz konusu metinde bu cümlelerin zait hatta gereksiz bir izah olduğunu söylemek istediğini ifade etmiştir. İbn Abdülcebbar'a göre esasen Zemahşerî'nin açıklamasında fasit bir amaç vardır, o da nimet verene şükrün aklen vâcib olduğudur. Halbuki musannife şöyle cevap vermek daha güzel olurdu:

“Sen bunları boşuna yaratmadın” âyetindeki anlamın, “Bizi cehennem azabından koru” âyetiyle tek bir bağı yoktur. Aksine bağ hem göklerin ve yerin boş yere yaratılmadığını hem de tertibi beyan etmek için zikredilmiştir. O halde istidrâke gerek yoktur; iki cümle arasındaki bağ da sadece bir gayeye indirgenemez. Sözünü ettiğimiz gibi burada bir indirgeme yoktur. Bu sebeple şöyle söylemek gerekir: Allah Teâlâ, gökleri ve yeri mükellefler için mesken, itaatin ve isyandan uzaklaşmanın zorunluluğuna ve nimeti verene şükrün de şer'an vâcib olduğuna ibret ve delil kılmıştır.⁹⁵

92 İstidrâk: Önceki sözden kaynaklanabilecek yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmaktır (Ref'ü tevehhümin tevlede min kelâmin sâbık). Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, haz. Âdil Enver Hıdır (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1428/2007), s. 24. Yani Zemahşerî “Bütün bunları bir hikmet olmaksızın boş yere yaratmadın” cümlesini “Aksine bunları büyük bir hikmetin gereği olarak yarattın; o hikmet de...” şeklinde genişletmiştir. İkinci cümle Râzî tarafından müstedrek olarak nitelendirilmiştir.

93 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 190^a; krş. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 371.

94 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 190^a.

95 İbn Abdülcebbar, *el-Muhâkemât*, vr. 190^{a-b}.

Bu örnekte, Zemahşeri'nin mezhep görüşüne göre âyeti te'vil ettiğini ihsas eden ve bunu istidrâk olarak değerlendiren Râzî'ye karşı Aksarâyî, istidrâkten söz edilemeyeceğini söylemiş ve fakat o da Zemahşeri'nin aynı cümleyle mezhep görüşünü dile getirdiğini bir başka açıdan ifade etmiştir. İbn Abdülcebâr ise Râzî'nin istidrâk dediği kelimenin ıstılah anlamında olmadığını, Zemahşeri'nin böyle bir cümle sarf ederek zait bir yorum getirmiş olduğunu kastettiğini söyleyerek Aksarâyî'ye cevap vermiş, Zemahşeri'ye verilebilecek alternatif bir izah da ileri sürmüştür.⁹⁶

el-Keşşâf üzerine şerh ve hâşiye kaleme alan müelliflerin hemen hepsinde görülen Zemahşeri'nin itizâlî görüşlerini tespit çabası, ele aldığımız eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Örnekten de anlaşıldığı üzere, her üç eserde de tartışmanın zaman zaman bu zeminde sürdürüldüğü görülmektedir. Ancak Abdülkerim b. Abdülcebâr, kitabının mukaddimesinde de söylediği üzere, görüşlerini daha çok Râzî'nin savunması niteliğinde ortaya koymaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki, İbn Abdülcebâr'ın Râzî'yi savunan bu tür yorumları, onun eserini bir muhâkeme olmaktan çıkarmamaktadır. Son tahlilde eserdeki amaç, şârih tarafından müfessirin yorumlarının doğru anlaşılıp anlaşılmadığını, muterizin şârihe yönelik itirazlarının haklı olup olmadığını ortaya koymaya çalışmaktır.

2.3. Dil ve Belâgat Uyuşmazlıkları: Zemahşeri Lehine, Ebû Hayyân Aleyhine Muhâkemeler

Makalenin başında kısaca temas ettiğimiz Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin ileri sürdüğü dil ve belâgat tenkitleri, Zemahşeri/*el-Keşşâf* tartışmalarının yürütüldüğü ana damarlardan birinin teşekkülünde etkili olmuştur. Kuşkusuz Zemahşeri tefsirin dil, beyan ve meânî ilimleriyle ilgili bahislerinde ve Kur'ân-ı Kerim'in edebî güzelliklerini izah noktasında kolay kolay aşılamayacak bir zirveye ulaşmıştır. Kur'an tefsirinde sırf geçmişte söylenenleri tekrar etmek yerine yeni şeyler söylenecekse, bunun ancak dil inceliklerini ortaya koymakla mümkün olacağını belirten Ebû Hayyân gibi âlimler,⁹⁷ ister istemez Zemahşeri'nin açtığı yolu dikkate almak zorundaydılar. Kendi iddialarını kimi zaman Zemahşeri'nin görüşlerini tasdik ederek, kimi zaman da eleştirerek ispat etmeliydiler. Ama bir şekilde Zemahşeri tartışmaların merkezinde

⁹⁶ Tibî, burada Mu'tezilî bir yorum amaçlandığından söz etmemişse de, Ebû Hayyân bu yorumun Mu'tezile'nin görüşlerine bir işaret olduğunu açıkça söylemiş ve fakat o da yorumun hangi yönden Mu'tezile'ye işaret ettiğine değinmemiştir. Bk. Tibî, *Fütûhu'l-gayb*, IV, 383; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, haz. Sıdkî M. Celil (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1420), I, 15; III, 470.

⁹⁷ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 17.

bulunmalıydı. Ebû Hayyân'ın, tefsiri boyunca binlerce kez Zemahşerî'ye atıf yapmasını başka türlü izah etmek mümkün değildir. Nitekim Ebû Hayyân tefsir mukaddimesinde, Zemahşerî'yi İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ile birlikte zikrederek onların tefsir ilminin en iyileri, beyan ve fesahatin en tecrübelileri olduklarını söylemektedir.⁹⁸

Süyûtî, Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhît*'in îrap bahislerinde Zemahşerî ile çok tartıştığını, iki öğrencisi Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürrü'l-masûn*,⁹⁹ Sefâkusî'nin (ö. 742/1342) *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*¹⁰⁰ adlı eserlerinde tartışmayı sürdürüp Zemahşerî lehine görüş beyan ettiklerini, diğer bir talebesi Ahmed b. Mektûm'un da (ö. 749/1348) *ed-Dürrü'l-lakît mine'l-Bahrî'l-muhît* adlı eserinde hocasının tartışmalarını özetlediğini söylemektedir.¹⁰¹ Semîn'in söz konusu eseri, Kur'an'ın îrap, sarf, lügat, meânî ve beyan ilimlerini içeren bağımsız bir çalışmadır. İbn Hacer, Semîn'in, hocası hayattayken bu eseri yazdığını, onunla çokça münakaşa ettiğini ve bu münakaşaların çoğunun da ileri seviyede olduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Müellifin bu eserinde Ebû Hayyân'a sert eleştiriler yönelttiği, gerek hocası gerekse diğer nahiv âlimlerine karşı cüretkâr ve itici ifadeler kullandığı da söylenmektedir.¹⁰³

Semîn'in Ebû Hayyân'a yönelik katı eleştirileri karşısında, Ebû Hayyân adına diğer ulemâya cevap hakkı doğmuştur. X. yüzyıl âlimlerinden Bedreddin el-Gazzî (ö. 984/1577) bu âlimlerden biridir. Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn fi'l-münâkaşa beyne Ebî Hayyân ve's-Semîn* adlı eserinde, Semîn'in itirazlarında haksız olduğunu çeşitli örnekler üzerinden göstermeye çalışmıştır.¹⁰⁴

Aynı dönemin Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde (İbnü'l-Hınnâi) Ali Efendi (ö. 979/1572)¹⁰⁵ ise bu esere karşı, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye* adlı risâlesini kaleme almıştır. Kınalızâde, Semîn'in itirazlarındaki haklılığını, dolayısıyla

98 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 20.

99 Eser hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *DİA*, XXXVI, 493.

100 Bk. Tayyar Altıkulaç, "Sefâkusî", *DİA*, XXXVI, 287, 288; *el-Fihrisü's-şâmil*, I, 387-89.

101 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 10, 11; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1477. Süyûtî'nin adı geçen eserinde Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelik itirazlarına karşılık Sefâkusî ve Semîn'in verdiği cevaplara fazlasıyla rastlanır. Bk. II, 121, 179, 248, 345, 393, 456; III, 67, 75, 85, 86, 90.

102 İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, I, 403.

103 Eserle ilgili değerlendirmeler için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122; Hatip, "Semîn el-Halebî", s. 493.

104 Müellifin Kınalızâde ile aralarında geçen münazara ve eserin telif sebebi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122; Fatih Çollak – Cemil Akpınar, "Gazzî, Bedreddin", *DİA*, XIII, 538.

105 Bk. Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", *DİA*, XXV, 416, 417; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 430, 431.

Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin yersiz olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır.¹⁰⁶ Kendi ifadesine göre Kınalızâde, eserini, Ebû Hayyân tarafından *el-Keşşâf*'a yöneltilen itirazlara Semîn el-Halebî'nin verdiği cevaplarla alâkalı bir temyiz denemesi (şey'ün min'e'n-nakdı ve'l-ibrâm) olarak yazmıştır. "Asrımızın gözdesi" ve "şehrimizin [Şam] allâmesi" diye söz ettiği Şeyh İbn Radiyyüddîn [el-Gazzî], Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinden bazı çıkarımlar yapıp bir muhâkemât yazmış, bu da Kınalızâde'yi bir başka eser yazmaya sevk etmiştir.¹⁰⁷

Semîn ve Sefâkusî'nin eserlerini de değerlendiren Kınalızâde, Süyûtî'nin iddia ettiği, Sefâkusî'nin *İ'râb*'ının Semîn'in *ed-Dürrü'l-masûn*'unun özeti olduğu görüşünü reddederek her ikisinin kaynağının da Ebû Hayyân olduğunu, ayrıca Semîn'in eserinin diğerine tercih edileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ Semîn'in *el-Keşşâf*'a destek çıktığını, galip bir insana destek olmanın da galibiyeti getireceğini, güçlülere destek olanın isteklerini elde edeceğini; Ebû Hayyân'ın ise Zemahşerî'yi övmekle birlikte tenkit de ettiğini, ancak tenkitlerinde insaf sınırlarını aşmadığını söylemektedir.¹⁰⁹

Kınalızâde, benzer muhâkemelerini sürdürerek İbn Mektûm'dan Zemahşerî-Ebû Hayyân arasındaki bir ihtilâfı nakletmiştir. İbn Mektûm, Zemahşerî'nin kem-i haberiyye'nin sıfat alabileceği yönündeki görüşünü ve ona yönelik bazı itirazları hocası Ebû Hayyân'a sormuş; Ebû Hayyân, nahivcilerin Zemahşerî'yi nahivci olarak görmediklerini, nahiv konularında çıkan görüş ayrılıklarında ona ve haleflerine başvurulamayacağını söylemiştir. Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî'nin nahiv eseri olan *el-Mufassal*'ı nahivde hiçbir değer taşımamaktadır; âlimler bu kitaba sadece onu eleştirmek ve küçümsemek için başvurmuşlardır.¹¹⁰

Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî ile görüş ayrılıklarının temel sebebi de tespit etmiştir. Bu sebep, Ebû Hayyân'ın bir nahiv âlimi olması sebebiyle, beyan âlimlerini çokça eleştirmesi, onların görüşlerinin mezhep olarak görülemeyeceği kanaatini taşımasıdır. Zira Ebû Hayyân'a göre beyan âlimleri görüşlerini zihni kurgular ve eksik tümevarımlara (istikra) dayandırmaktadırlar. Kınalızâde'ye göre Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin de söz konusu âlimlerden biri olduğunu düşündüğü için, onun hakkında keskin bir üslup kullanmıştır. Bu sebeple Semîn, Sefâkusî ve diğerleri, hocalarının Zemahşerî hakkında ileri sürdüğü görüş ve tenkitlere kolaylıkla cevap verebilmişlerdir. Kınalızâde'nin

106 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122.

107 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye*, s. 254.

108 Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 122.

109 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye*, s. 256.

110 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye*, s. 256.

Ebû Hayyân hakkındaki son hükmü ise şöyledir: “Ebû Hayyân’ın çelişkisi *el-Keşşâf* sahibinin gayesini tam anlamamaktan; bu da ya onun istilahlarını bilmemekten ya da başka bir anlama yorumlamaktan kaynaklanmaktadır.”¹¹¹

Zemahşerî ile Ebû Hayyân arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde sözü edilmesi gereken bir başka eser, Yahya b. Muhammed eş-Şâvî’nin (ö. 1096/1685) *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve’z-Zemahşerî*’sidir. Müellif eserde Ebû Hayyân’ın İbn Atıyye ve Zemahşerî’ye karşı itirazlarını topladığını ve bunların doğru olup olmadıklarını incelemeye çalıştığını söylemektedir. Şekil yönüyle eserde, (ج) harfiyle Zemahşerî’nin, (ع) harfiyle İbn Atıyye’nin, (ح) harfiyle Ebû Hayyân’ın, (ت) harfiyle de müellifin kendi görüşleri verilmiştir.¹¹² Şâvî bu yöntemle söz konusu tefsirlerdeki görüş ayrılıklarını süre süre ele almıştır.¹¹³

Şâvî’nin ele aldığı ilk konu, besmeledeki eksiltili fiilin önce mi yoksa sonra mı takdir edileceğidir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Zemahşerî “vurgulamanın (ihtisas) Allah’ın ismine olması sebebiyle”, “Bismillâhi ekraü ve etlû” şeklinde, fiili cümlenin sonuna takdir etmiştir. Dolayısıyla buradaki “bismillâh”, âmil (etken) konumundaki fiillerden önce getirilerek vurgu sağlanmış olmaktadır. Şâvî, Zemahşerî’nin görüşünü, “Besmele’nin fiili tehir edilmiştir; çünkü ma’mülün (etkilenen) takdim edilmesi ihtisası gerektirir” biçiminde özetlemiştir. Ebû Hayyân ise “Mesele Zemahşerî’nin iddia ettiği gibi değildir” diyerek Zemahşerî’ye itiraz etmiş, Sîbeveyhi’den “mef’ûlün (nesne) file takdiminin de tehirinin de iyi bir Arapça olduğu, önem vermenin de özen göstermenin de (ihtimam ve inâyet) her iki durumda aynı olduğu” görüşünü nakletmiştir.¹¹⁴ Şâvî ise besmelede önemin (ihtimam) vurguya (ihtisas)¹¹⁵ tercih edileceğini, çünkü ihtisasın fâil (özne) ve mef’ûl gibi nispetin farklı olduğu durumlar için söz konusu olduğunu, mübteda (özne) ve haberin (yüklem) birleştiği durumlarda böyle olmadığını düşünmektedir. Ona göre mef’ûlün takdiminin ihtisas ifade etmesi, nahivcilerin değil, belâgatçilerin görüşüdür.¹¹⁶ Böylelikle o, Sîbeveyhi’nin Ebû Hayyân’ın naklettiği cümlenin peşi sıra söylediği, “Sanki Araplar, hem fâile hem mef’ûle önem verip özen gösterecekler de, söylenmesi kendilerince daha önemli olan şeyi takdim

111 Kınalızâde, *el-Muhâkemâtü’l-aliyye*, s. 256.

112 Yahya eş-Şâvî, *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve’z-Zemahşerî*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 26641, vr. 2^a.

113 Adı geçen nüsha toplam 316 varaktır. Ayrıca eserin Muhammed Osman tarafından 2 cilt halinde tahkikli neşri yapılmıştır (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1430).

114 Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 29.

115 İhtimam ve inâyet, teberrüken; ihtisas ise muhatabın inkârını reddetmek amacıyla mef’ûlü öne almaktır. Tibî, *Fütûhu’l-gayb*, I, 687, 688; Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 89, 90.

116 Şâvî, *el-Muhâkemât*, vr. 2^{a-b}.

ediyor ve ona özen göstermiş oluyorlar”¹¹⁷ hükmünü esas alarak burada Zemahşerî'nin söylediği gibi ihtisas yoksa da “ihtimam” vardır, şeklinde bir karara varmakta, dolayısıyla bir kavram farklılığından söz etmektedir.¹¹⁸

Şâvî'nin yer verdiği diğer bir görüş ayrılığı ise Zemahşerî'nin es-Sâffât 47/37'de geçen “Lâ fihâ ğavlün” (O “içkilerde” asla karın ağrısı yoktur) ifadesinden farklı olarak el-Bakara 2/2'deki “Lâ raybe fihi” (Hiçbir “şüphe” yoktur onda) ifadesindeki “fihi” zarfının sonra getirilmiş olmasıdır. Zemahşerî bunu, “Kur'an'da değil başka bir kitapta şüphe vardır gibi bir vehmin oluşmasını ortadan kaldırmak içindir (vurgu şüpheyedir); halbuki ilk âyette maksat tam da budur: Dünya şarabının aksine âhiret şarabının sarhoş edici olmadığını beyan etmek (vurgu şarabadır, sarhoş ediciliğe değil)” diye izah etmektedir.¹¹⁹ Ebû Hayyân, bir önceki örneğe göndermede bulunarak Zemahşerî'nin, mef'ûlün takdimiyle ihtisas meydana geleceği iddiasından haberin takdimi iddiasına geçtiğini söylemektedir. “‘Leyse racülün fi'd-dâr’ (Evde ‘hiç kimse’ yok) ile ‘Leyse fi'd-dâri racülün’ (‘Evde’, hiç kimse yok) arasında fark olduğunu bilmiyoruz” diye de itirazını gerekçelendirmektedir.¹²⁰ Şâvî, bu meselede Zemahşerî'nin haklı olduğu kararına varmakta ve “Zemahşerî haberle ilgili söylediklerinde yalnız değildir” demektedir. Yapı bilgisi (bina) okuyan herkesin bunun böyle olduğunu bildiğini, İbn Mâlik'in de meseleyi böyle açıkladığını; dolayısıyla bu gibi durumlarda Zemahşerî'yi eleştirmeye gerek olmadığını ifade etmektedir.¹²¹

Tabiatıyla bu tür eserlerde daha çok nahiv ve belâgatle ilgili ihtilâflar tartışılmakta, kelâmî konulardaki tartışmalara ise çok az değinilmektedir. Söz gelimi, Zemahşerî el-A'râf 7/143'te “rü'yetullah” konusunu işlerken, Allah'ın azameti karşısında dağların bile yerinde sabit kalamadığını, durumun ciddiyetini gören Hz. Mûsâ'nın hemen ona yönelip tövbe ettiğini ve dilinden, “Ben buna inananların ilkiyim” sözlerinin döküldüğünü söylemektedir. Sonra da, “Hayretler olsun, kendilerini Müslüman ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat diye adlandıranlara! Nasıl olur da bu büyüklüğü (rü'yeti) kendilerinin mezhebi

117 Krş. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, haz. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), s. 128; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, haz. Mahmûd M. Şâkir (Cidde: Dârü'l-medenî, 1413/1992), s. 107.

118 Esasen burada “ihtimam” mı yoksa “ihtisas” mı olduğu konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır. Meseleyi en esaslı bir biçimde Tîbî ele almış, “ihtimam”da teberrük, “ihtisas”ta ise inkâra karşı reddin söz konusu olduğunu, burada ihtisasın değil, ihtimamın olması gerektiğini söylemiştir. Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 687, 688; diğer şârihlerin görüşleri için bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 89, 90.

119 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 34.

120 Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 63.

121 Şâvî, *el-Muhâkemât*, vr. 2^b, 3^a.

olarak görürler? Sakın onların 'keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde' sözüyle gerçeğin üzerini örtmeleri seni aldatmasın; bu sadece onların hocalarının uydurduklarıdır" demekte ve Mu'tezilî bir şairin Ehl-i sünnet'e yönelik ağır ithamlar içeren bir beytine yer vermektedir.¹²² Ebû Hayyân, âyetin bu şekilde tefsirinin, Mu'tezile'nin yöntemi olduğunu, Zemaşşerî'nin her zaman olduğu gibi Ehl-i sünnet'e hakaret ettiğini söylemekte ve söz konusu şiire Sünnî bir şairin bir şiiriyle karşılık vermektedir. Ebû Hayyân, Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Mu'tezile'nin rü'yet konusundaki iddialarına karşı sem'î ve aklî deliller ileri sürdüklerini, konunun yerinin kelâm kitapları olduğunu söylemekle yetinmektedir.¹²³ Şâvî'nin ise bu meseleyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmadığı görülmektedir.¹²⁴

Ebû Hayyân, tefsirinin mukaddimesinde, Zemaşşerî'nin Kur'an'ı tefsir için olmazsa olmaz olarak gördüğü beyan ve meânî ilimleri de dahil olmak üzere,¹²⁵ müfessirin bilmesi gereken yedi ilim sıralamış; ancak bu ilimleri tahsil etmiş bir kimsenin Kur'an'ı tefsire yetkili olabileceğini söylemiştir. Bununla birlikte o, bir kimsenin sözünü ettiği yedi ilmi tahsil etse bile tefsir ilminde zirveye ancak dil ilimlerinde derinleşmekle ulaşılabileceğini, bunun dışındaki ilimlerle yetinen ve dil ilimlerini ihmal eden kimsenin Kur'an'ın kapalı noktalarını anlamaktan, inceliklerini keşfetmekten uzak olacağını söylemiştir.¹²⁶ Böylelikle Ebû Hayyân, tefsirin merkezine lügat, sarf ve nahiv gibi dil ilimlerini yerleştirmiş; Kınalızâde'nin de dikkat çektiği üzere, beyan ve meânî ilimleri merkeze alınarak yazılmış olan *el-Keşşâf* tefsirini bu bakış açısıyla okuyup eleştirmiştir. Bir başka ifadeyle Ebû Hayyân, fıkıh usulünü, dil ilimleriyle harmanlanmış birtakım aklî hüccetler olarak gördüğü gibi,¹²⁷ belâgat ilimlerini de "zihinsel kurgular ve eksik tümevarımlara" dayalı ilimler olarak nitelendirmiş; kendisi tefsir için "beyan, meânî, bedî" ilimlerini gerekli görse de, bunların dil ilimleri kadar önem arz etmediğini düşünerek "Ehlü'l-beyan", "Beyâniyyûn"¹²⁸ vb. isimler verdiği Zemaşşerî gibi dil ve belâgat âlimlerini tenkit etme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla onun, Zemaşşerî tefsirini bu perspektiften ele alıp değerlendirmesi, dil-belâgat eksikliğini tartışmalara bir

122 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 156.

123 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 63. Onun bu tavrı, her ilmin kendi usul ve fîrû kitaplarında tartışılması, bu tartışmalardan ancak Kur'an ve tefsirle doğrudan bağlantısı olan özlerrinin tefsirlere alınması gerektiği düşüncesiyle de alâkalıdır. Bk. *el-Bahrü'l-muhît*, I, 13.

124 Şâvî, *el-Muhâkemât*, vr. 120^b-121^a.

125 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, el-Mukaddime, s. 2.

126 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 13.

127 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 15.

128 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 49, 69; I, 82; III, 148.

zemin oluşturmuştur. Bahse konu muhâkemeler bu zemin üzerinde yükselme imkânı bulmuşlar, muhâkeme yazarları çoğu zaman da Ebû Hayyân'ın aleyhine kararlar vermişlerdir.

2.4. Beyzâvî Tefsiri Bağlamında Yazılan Muhâkemeler¹²⁹

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri, kaleme alındığı hicrî VII. yüzyıldan itibaren, tefsirde aslî bir kaynak olma hüviyeti elde etmiş, asırlarca medreselerde en çok tercih edilen tefsir olmuştur.¹³⁰ Şüphesiz Beyzâvî'yi tefsir tarihinde zirve kabul edilen bir tefsir yazmaya götüren bir arka plan vardır. Bu arka planı sadece, Kur'an'ın beyan, meânî ve bedi'î güzelliklerini benzersiz şekilde açıklayan *el-Keşşâf*'ın onun temel kaynağı olmasıyla açıklamak doğru değildir. Bunun yanı sıra Beyzâvî, aradan geçen yaklaşık bir buçuk asırlık zaman zarfında, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ında olduğu gibi *el-Keşşâf*'a yöneltilen tenkitlerden de istifade etmiştir. Öte yandan bu dönemde *el-Keşşâf* tefsiri ulemâ nezdinde çok itibar görmüş, eserin ilk ihtisarları da yapılmıştır. Bu ihtisarlarda *el-Keşşâf*'taki fazlaca ayrıntılı kısımların yanı sıra müellifin itizâlî fikirlerini içeren kısımların çıkartıldığı, tefsirin daha kullanışlı hale getirilmek istendiği ifade edilmektedir.¹³¹ Beyzâvî'nin tefsiri böyle bir sürecin eseridir.

Beyzâvî, tefsirini yazarken içinde yaşadığı ilmi muhite hâkim olan "Acem usulü"nü, kaynak olarak da Zemahşerî ve Râzî tefsirlerini esas almıştır. O, lafız ve terkiplerin açıklanması, beyan nüktelerinin çıkarımı, yapıların tahlili bakımından Zemahşerî'ye; Kur'anî hikmeti ortaya çıkarmak, felsefe, usülüddin (kelâm) ve fıkıh usulü açısından bu hikmetin nazariyelerini ortaya koymak bakımından da Râzî'ye dayanmıştır.¹³²

Beyzâvî, belâgat ilminin teknik terimlerinden istifade etme özelliğinden farklı olarak *el-Keşşâf*'taki itizâlî yaklaşımları da ayıklamaya çalışmıştır. Ne var ki o, tefsirine şerh ve hâşiye yazan pek çok âlimin belirttiğine göre, kendi mezhebi Eş'ârilik ya da Ehl-i sünnet'e aykırı olduğu halde, bazı konularda

129 Bu bölümde Beyzâvî'nin kronoloji gözetilmeksizin sona bırakılmasının sebebi, gerek Süyûtî'nin Beyzâvî hâşiyesinin (hicrî X. yüzyıl) gerekse bunun üzerine yazılan muhâkemelerin geç bir dönemde (hicrî XII. ve XIII. yüzyıllar) yazılmış olmasıdır.

130 Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 528-35; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 267, 268; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 125, 126; Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, s. 23, 33; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 92.

131 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 74; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 477. Ayrıca bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 820; II, 128; Kohlberg, "al-Tabrisî (Tabarsî)", s. 40; Öz, "Tabersî", s. 324.

132 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 92; krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 267, 268.

Zemahşerî'yi izlemiştir. Dolayısıyla Beyzâvî tefsiri, *el-Keşşâf*'taki itizâlî yaklaşımlardan bütünüyle arındırılmamıştır.¹³³

Süyûtî, önemli ölçüde *el-Keşşâf*'ın şerh ve hâşiyelerinden yararlanarak, “*el-Keşşâf* muhtasarlarının efendisi”¹³⁴ diye nitelediği Beyzâvî tefsiri üzerine *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı bir hâşiyeye kaleme almıştır. *el-Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve hâşiyeleri kaydedip tek tek özelliklerinden söz eden,¹³⁵ aynı zamanda bu şerh ve hâşiyelerin bir özeti niteliğinde olan çalışma, Beyzâvî'nin Zemahşerî'yi izleyerek tefsirine aldığı bazı itizâlî görüşleri tartışma özelliğine de sahiptir. Süyûtî'nin talebelerinden biri olan Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî de (ö. 942/1536) hocasının söz konusu hâşiyesinde dağınık vaziyette bulunan tartışmaları, *el-İthâf bi'temyizi mâ tebia fihî'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* adlı risâlede bir araya getirmiştir.¹³⁶

Osmanlı âlimlerinden Hocasâde Muhammed Vecîh el-İzmirî (1196/1782'de sağ), Süyûtî'nin itirazlarına karşı Zemahşerî ve Beyzâvî'nin görüşlerini savunmak amacıyla *İs'âfü'l-İthâf fi muâveneti'l-Kâdi ve'l-Keşşâf* adında bir başka risâle yazmıştır. Hocasâde, mukaddimede belirttiği üzere, *el-İthâf* adlı eseri dikkat ve insafla incelemiş, ittifak ettikleri bazı tartışmalı konularda Kâdî ve *el-Keşşâf*'ın eleştirildiğini görünce, kitabın çelişkili noktalarına cevap verme gereği duymuştur.¹³⁷

Hocasâde'nin çağdaşı ve *Tâcü'l-arûs* yazarı Murtazâ ez-Zebîdî de (ö. 1205/1790), *el-İnsâf fi'l-muhâkemeti beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf* adlı risâlesini, isminden de anlaşıldığı üzere, Zemahşerî - Beyzâvî ile Süyûtî arasında muhakemede bulunmak üzere yazmıştır.¹³⁸ Zebîdî, Hocasâde'ye yönelik övgü dolu ifadelerinden sonra, onun iki imamı savunmak amacıyla kaleme aldığı risâlesinin pek çok yerinde isabet ettiğini ve fakat bazı zayıf

133 M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 92, 97, 98.

134 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 13; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481.

135 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'a “Keşşâf” maddesini yazarken, bizzat kaynağını zikrederek önemli ölçüde bu eserden istifade eder. Bk. II, 1476-84.

136 *el-Fihrisü's-şâmil*, VII, 1865-73; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 13 dn. 2, 465; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 626; Celil Kiraz, “Süyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocasâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İtizâlî Tartışmaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2010): 156, 157.

137 Hocasâde M. Vecîh el-İzmirî, *İs'âfü'l-İthâf fi muâveneti'l-Kâdi ve'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3531, vr. 90^b.

138 Goldziher, eserin ismini *el-İnsâf fi'l-muhâkeme beyne'l-Beyzâvî ve'l-Keşşâf* diye vermekte, “Anlaşıldığı kadarıyla eser Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışmalı konuları ele almaktadır” demekte, Zebîdî'nin yazdığı *İhyâ* şerhinde bu esere referansta bulunduğunu ifade etmektedir. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), s. 124 dn. 2.

görüşlerinin de bulunduğunu söyleyerek sebab-i telifini ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır.¹³⁹

Meselâ, Zemahşerî el-Bakara 2/19'da geçen "ölüm" kelimesini, "cismanî yapının yok olması" şeklinde açıklamış; "araz denilmiştir" diyerek ikinci bir görüş de nakletmiştir.¹⁴⁰ Beyzâvî de ölümü, "canlılığın ortadan kalkması" (zevâlül-hayât) diye açıklamış, aynı şekilde "Ölümü ve hayatı yaratan O'dur"¹⁴¹ âyetindeki hayatın zıddının "araz" olduğu da söylenmiştir; zira âyetteki "yarattık" ifadesi "takdir ettik" anlamına gelmektedir, demiştir.¹⁴² Süyûtî ise "kıyamet günü ölümün bir koç şeklinde getirilip kurban edileceği"¹⁴³ mealindeki hadislerden hareketle ölümün "cisim" olduğuna kani olmuştur. Süyûtî, değerlendirmelerinin sonunda şunları söylemiştir:

Beyzâvî bu konuda *el-Keşşâf*'ın yoluna uymuş, hatta onun mezhebi üzere yürümüştür. Mâzirî (ö. 536/1142), Müslim şerhinde, ölümün Ehl-i sünnet'e göre bir araz, Mu'tezile'ye göre bütünüyle yokluk (ademün mahd) olduğunu söylemiştir. Görüldüğü gibi Beyzâvî, Mu'tezile'nin görüşüne öncelik verip onu tercih etmekte, Ehl-i sünnet'in görüşünü ise ikinci sırada ve zayıflık ifade eden (kîle) sözünü vermektedir.¹⁴⁴

Hocazâde ise Beyzâvî'nin, ölümü "canlılığın yok oluşu" (zevâlül-hayât) şeklinde açıklamasının, muhtemelen kendisine ait bir görüş olduğunu, çünkü onun hayatın zıddı olan bir sıfat ya da sırf yokluk anlamında bir ölüm tarifine razı olmayacağını, ona göre ölümün "durumu (şe'n) canlı olmayı gerektiren bir şeyden canın (hayat) yok olması" olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü burada yokluk ve meleke birbirine karşılık gelmektedir. O zaman sırf bir yokluktan değil, zafî bir yokluktan söz edilebilir ki, aralarındaki fark açıktır. Hocazâde, Beyzâvî'nin Mu'tezile'nin izinden gittiği görüşünü ise kesin bir dille reddederek şöyle demektedir: "Onun Mu'tezile'yi izlediği kabul edilse bile, bazı meselelerde ve görüşlerde tevafuk olması kemal ehline zarar vermez. Zira Mu'tezile'nin her ne kadar bazı konularda hataları olsa da, isabet ettiği konular da olabilir. İtibar görüşleredir; görüş sahiplerinin durumuna değil." Hocazâde bu değerlendirmelerinin ardından, Süyûtî'nin rivayetlere dayanarak

139 M. Murtazâ ez-Zebîdî, *el-İnsâf fi'l-muhâkeme beyne'l-İsâf ve'l-İthâf*, Mahtûtâtü Mektebeti'l-Ezherîş-şerîf, nr. 335389, vr. 1^a.

140 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 85.

141 el-Mülk 67/2.

142 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1418), I, 52.

143 Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, haz. Târik b. İrazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Harameyn, t.y.), IV, 83; Ebû Ya'la, *Müsned*, haz. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984), V, 278; Süyûtî, *Nevâhidül-ebkâr*, I, 449.

144 Süyûtî, *Nevâhidül-ebkâr*, I, 449, 450.

benimsediği ölümün bir cisim olduğu görüşüne değinmekte ve bu tür hadislerin ölümün bir araz olarak tasvirine engel olmadığını belirtmektedir. Zira kıyamet gününde bütün arazlar ve kelâm, hatta insanların kalbindeki bütün niyetler tecessüm edecektir; şu durumda gaip şâhîde kıyas edilmemelidir.¹⁴⁵

Zebîdî'ye göre Süyûtî'nin ifadelerinden ölümle ilgili üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır: İlki "hayatın zevâlî" anlamında Kâdî'nin görüşü, ikincisi "araz" anlamında Ehl-i sünnet'in görüşü, üçüncüsü "cisim" anlamında Ehl-i hadis'in görüşüdür. Zebîdî konuyla ilgili Zemahşerî, İbnü'l-Müneyyir, Eş'arî (ö. 324/936) ve İsferyânî'nin (ö. 418/1027) görüşlerini de değerlendirmiştir. Eş'arî'ye göre ölüm, "hayatın zıddı olan varlıksal bir nitelik" (keyfiyye vücûdiyye); Zemahşerî'ye göre "durumu (şe'n) canlı olmayı gerektiren bir şeyden canın (hayat) yok olması"dır. İsferyânî, Zemahşerî ile aynı görüşü benimsemiş hatta bunun Ehl-i sünnet'in çoğunun görüşü olduğunu söylemiştir. Mâzerî ve İbnü'l-Müneyyir, Mu'tezile'nin görüşünün ise "sırf yokluk" olduğunu ifade etmişlerdir. Şu durumda Zemahşerî, Mu'tezile'nin "sırf yokluk" görüşünden farklı olarak "izafî bir yokluk" görüşünü benimsemiş olmaktadır ki, böylelikle Beyzâvî ile aralarında "yokluk ve meleke türünden" müşterek bir nokta meydana gelmektedir. O halde Beyzâvî, İsferyânî'nin de benimsediği bu görüşe uyduğu için ayıplanmamalı ve bu görüşü sebebiyle hiçbir şekilde yadırganmamalıdır. Görüldüğü gibi Zebîdî, mukaddimesindeki takdîr-kâr sözlerinin de işaret ettiği üzere, Hocazâde'nin buradaki izahlarını ikna edici bulmakta, meseleye farklı bir açıdan baksa da Hocazâde ile ortak bir noktada buluşmaktadır.¹⁴⁶

Zemahşerî, "Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem azabından korkun!"¹⁴⁷ âyetinin tefsirinde, "Bu taşların kibrit taşları olduğu söylenmiştir" demekte ve bunun delile dayanmaksızın yapılmış bir tahsis (âyeti tek bir anlama indirgemek), Kur'an'ın anlamları arasında var olan, bilinen, sahih anlamdan yüz çevirmek olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸ Zemahşerî'nin son cümlesinden maksadı, "Siz ve taptıklarınız cehenneme yakıt olacaksınız"¹⁴⁹ âyetinde, putların veya inançsızların biriktirdiği altın ve gümüşün cehenneme yakıt olacağı, dolayısıyla âyetteki taşların sadece kibrit taşlarıyla sınırlandırılmayacağıdır.¹⁵⁰ Beyzâvî, Zemahşerî'nin ilk cümlesini tekrar ettikten sonra, "Bu sınırlandırmanın âyetteki maksadı ortadan kaldırdığını" söylemektedir. Zemahşerî'nin de

145 Hocazâde, *İsâfü'l-İthâf*, vr. 90^a, 91^b.

146 Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 1^b, 2^a.

147 el-Bakara 2/24.

148 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 103.

149 el-Enbiyâ 21/98.

150 Bk. Tibî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 342.

diğer bir âyet dolayısıyla İbn Abbas'a nispet ettiği "bu taşların kibrit taşları olduğu" rivayetini¹⁵¹ Beyzâvî, "Şayet bu hadis sahih ise, o ateşe göre bütün taşlar, diğer ateşlere göre kibrit taşı gibidir diye anlaşılır" şeklinde te'vil etmektedir.¹⁵² Süyûtî, "Beyzâvî bu hususta Zemahşerî'ye tâbi olmuştur. Bu tavır, sahih bir hadisin, merfû ve sabit tefsirlerin re'ye dayanarak inkârı demektir" cümlesiyle konuya girerek "Buradaki taşların, kibrit taşlarıyla tefsirinin rivayetlerle sabit olduğunu" ifade etmektedir. Süyûtî'ye göre bu rivayet pek çok kaynaktan İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'a nispet edilmiştir. Âhîret işleriyle alâkalı bu tür sahâbe rivayetlerinin merfû hükmünde olduğunda hadis ehli icmâ etmişlerdir. Bu konuda Taberî gibi müfessirlerden de aykırı bir görüş gelmemiştir. Onlar buna gerekçe olarak söz konusu taşların daha çabuk tutuştuğunu, kokusunun daha pis, dumanının daha çok ve ateşinin de daha kızgın olduğunu, bu sebeple âyetin bu anlama tahsis edildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁵³

Hocazâde, Süyûtî'nin bu itirazına, şayet rivayet mütevâtir seviyesinde olsaydı, dediği kabul edilirdi, ne var ki naslar mütevâtir dışındaki rivayetler esas alınarak zâhirleri üzere bırakılmazlar, şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca Süyûtî'nin gündeme getirdiği, "âhîret konularıyla alâkalı bu tür sahâbe rivayetlerinin merfû hükmünde olduğunda hadis ehlinin icmâ ettiği" ve "rivayet ve hadislerin çokluğunun tahsis delilini güçlendirdiği" görüşleri hakkında ise şunları söylemektedir: "Bize göre delilin kuvvetlenmesinde esas olan, hadis metni üzerinde râvilerin ittifak etmeleridir. Te'vil imkânı bulunan ahad haberleri nasıl olur da kendilerine delil olarak görürler? Zira kendileri de o gün bütün taşların kibrit taşı gibi olacağı şeklinde bir te'vilde bulunmaktadırlar. Kaldı ki İbn Mes'ûd da o gün Allah Teâlâ'nın taşları dilediği gibi yapacağını söylemiştir, bu da aleyhlerine bir delil değil midir?" Hocazâde, Süyûtî'nin "Tefsirlerde bunun (taşların kibrit taşları olacağı) dışında bir yorum yoktur" görüşüyle alâkalı olarak da böyle söylemenin "bir araştırma krizi" (ezmetü't-tahkik) olduğunu, bunun ancak onların hem Kur'anı hem de Beyzâvî'nin söz konusu âyeti tefsirini okumamış olmalarıyla izah edilebileceğini söylemektedir. Zira Kur'an'da "Siz ve taptıklarınız cehenneme yakıt olacaksınız" âyeti ve Beyzâvî'nin bunun açıklamasında söylediği, müşriklerin ve putlarının ya da biriktirdikleri altın ve gümüşün de cehenneme yakıt olacağı tefsiri, tahsisi bütünüyle ortadan kaldırmakta, bu durum tabii olarak başka türlü tefsire de imkân tanımaktadır.¹⁵⁴

151 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 568.

152 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 58, 59.

153 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, Dirâse kısmı, I, 42, 43; II, 117, 118.

154 Hocazâde, *İsâfü'l-İthâf*, vr. 91^{a-b}.

Zebîdî'ye göre âyetteki taşların kibrit taşları olduğu, pek çok tarikten sahih olarak gelmiş sünnetle sınırlandırılmıştır. Bundan daha kuvvetli ve daha güzel delil bulmak mümkün değildir. Üstelik bu görüş, Zemahşerî ve Beyzâvî tarafından dile getirildiği gibi “delilsiz bir tahsis” de değildir; aksine müfessirlerin bu konudaki yorumları “aklı bir istinbat”a dayanmaktadır.¹⁵⁵ Delilleri bütün ayrıntılarıyla tartışan Zebîdî, bu konuda Zemahşerî ve Beyzâvî'nin yanı sıra Hocazâde'nin görüşlerindeki zafiyete dikkat çekmekte, Süyûtî'nin görüşlerini daha isabetli, delillerini de daha güçlü bulmaktadır.¹⁵⁶

Yukarıda yer verdiğimiz her iki örnekte de Süyûtî'nin meselelere ehl-i hadîsin rivayetlere ağırlık veren nokta-i nazarından baktığı, bu sebeple Zemahşerî ve Beyzâvî'nin görüşlerine muhalif bir tutum takındığı görülmektedir. Bir başka deyişle, Süyûtî'nin naslara ve çoğu kez onların zâhirî anlamlarına sıkı sıkıya bağlılığı, onu Beyzâvî'nin kimi meselelerde, rivayetlere aykırı olarak Zemahşerî'nin akılcı yaklaşımlarına uyduğu eleştirilerine yöneltmiştir. Hocazâde ise Zemahşerî ve Beyzâvî gibi bir kelâmcı tavrıyla meselelere yaklaşmakta, bu bakımdan Süyûtî'nin iddialarını yerinde görmemektedir. Zebîdî'nin meselelere yaklaşımında -deyim yerinde ise- bir hâkimin tavrına uygun bir tarzda, delil ve görüşlerin elekten geçirildiği, tutarlılık ve tutarsızlıkların tespit edilmeye çalışıldığı bir bakış açısı kendini göstermektedir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki gerek Hocazâde'nin gerekse Zebîdî'nin risâleleri, dinî ilimlerle meşgul olan geç dönem âlimlerinin, klasik meseleleri, bunların delillerini tahlil ve mukayeseye dayalı tartışma kabiliyetini hâlâ sürdürdüğünün iki önemli örneğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu eserler dinamik yapılarıyla, geç dönem âlimlerinin ilmî geleneğe faal bir biçimde eklemlenebildiklerinin önemli göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu örnekler aynı zamanda, hem reddiye hem de muhâkemât geleneğinin kendine has özelliklerini etkili bir biçimde göstermeleri bakımından da önem arz etmektedir.

155 Zebîdî, *el-İnsâf*, vr. 3^a-4^b.

156 Süyûtî'nin diğer bazı itirazları, Hocazâde ve Zebîdî'nin değerlendirmeleri için bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, Dirâse kısmı, I, 40-51; Kiraz, “Süyûtî'nin Hâşiyesi”, s. 158-82.

Sonuç

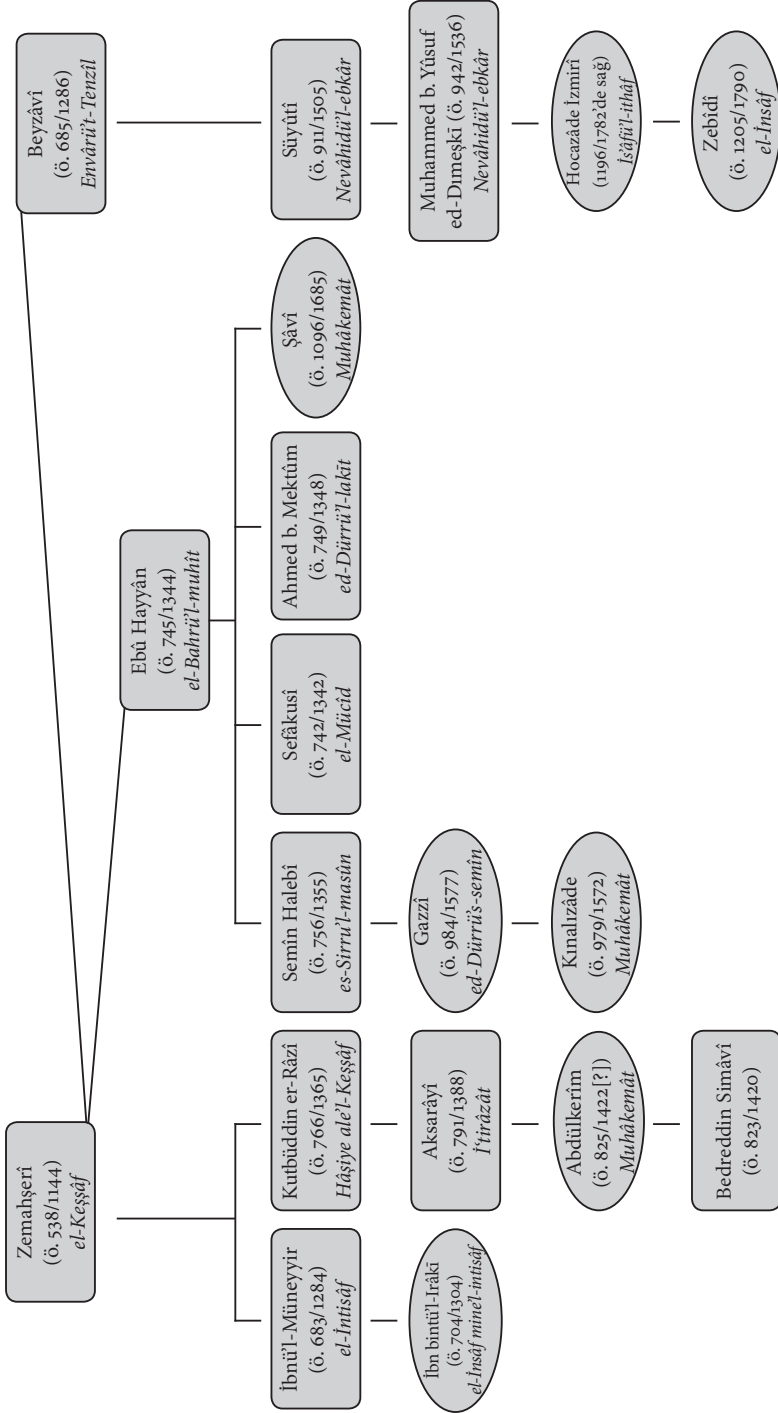
Muhâkemât türü eserler her ne kadar şerh ve hâşiye geleneğinin bir devamı niteliğinde olsalar da, şerh ve hâşiyelere göre çok daha esaslı, delil getirme, delilleri değerlendirme ve görüşler arasında mukayese becerisi gerektiren bir telif türüdür. Ayrıca insaf ölçüsünü ve âdâbü'l-bahs çerçevesini göz önünde bulundurma zorunluluğu gibi özellikler, bu çalışmalara daha çok özen gösterilmesini gerektirmekte, bu bakımdan da söz konusu eserler geleneksel İslâm telif geleneğinde nispeten kendine özgü bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâmî ilimler içinde hicrî VIII. yüzyıla doğru yaygınlık kazanmaya başlayan bu eserler, İslâmî ilimlerin kendisine her zaman özgün alan açma potansiyelinin de bir göstergesidir. Dolayısıyla bu tür eserler, klasik dönemde ilmî canlılık, süreklilik ve akışkanlığı sağlamada önemli roller üstlenen metinler olarak görülmelidir.

Muhâkemât literatürü, söz konusu fonksiyonuyla, İslâm ilim ve düşünce geleneğinin ürettiği hemen her alanda kendini göstermekte, bâkir bir alan olarak araştırmacıların teveccühünü beklemektedir. Bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız sadece bu alana dikkat çekmek ve İslâm'ın temel metinleri arasında tartışılmaz bir yeri bulunan ve üzerine en çok çalışma yapılan *el-Keşşâf*, *Envârü't-tenzîl* ve *el-Bahrü'l-muhît* tefsirleri üzerine yazılmış üçüncü / dördüncü kuşak çalışmaların şerh ve hâşiye alanındaki yer ve değerlerini tespitte çalışmaktır. Makalenin amacı bu eserlerin derinlikli tahlili olmadığı için, sadece çeşitli örnekler üzerinden bu tür eserlerin mahiyeti ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, dinî ve felsefî ilimlerin her alanında, İslâm ilim ve düşüncesine yön veren her bir eser istikametinde telif edilmiş muhâkemeleri tespit etmek ve üzerlerinde müstakil çalışmalar yapmak elzemdir. Ancak yöntemi, muhtevası ve ilmî değerleri tek tek araştırıldığı zaman, muhâkemelerin İslâm ilim ve düşünce geleneğindeki yeri daha açık bir biçimde ortaya konabilecek ve bu takdirde, şüphesiz, alanla ilgili daha sağlıklı değerlendirmeler yapılabilecektir.

Muhâkemeler Tablosu (Oval şekiller muhâkemeleri göstermektedir):



İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme

Şerh ve hâşîye yazıcılığının kökleri, İslâm'ın erken dönemlerine kadar uzansa da, daha çok hicrî VII. yüzyıldan sonra yaygınlık kazanmıştır. Bu türün yaygınlık kazanması, İslâmî ilimlere ait temel metinlerin bu döneme kadar önemli ölçüde yazılmış olması ve bunların doğru bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması zorunluluğu; medrese eğitiminin ortaya çıkardığı muhtasar metinler, bunların açıklanması ve tartışılması; temel bir metin üzerinden düşüncenin sürekliliğinin sağlanması gibi sebeplerle açıklanabilir. Şerh ve hâşiyeler içinde değerlendirilebilecek bir tür de, müellif-şârih, şârih-muhaşşî arasındaki ihtilâflara çözüm arayışının bir ürünü olan muhâkemât çalışmalarıdır. Diğer bir ifadeyle bu eserler, âlimler arasında çıkan görüş ayrılıklarında hakemliklerin yapıldığı, görüş ve delillerin doğruluk ve yanlışlıklarının belirlenmeye çalışıldığı eserlerdir. Büyük ihtimalle İbn Sînâ'nın *el-İnsâf* adlı eseriyle başlayan bu tür, daha sonra bütün İslâmî ilimlerde yaygın bir yazım tarzı olarak tebârüz etmiştir. Geç dönem İslâmî telif geleneği içinde kayda değer bir yeri olan muhâkemât yazımı, İslâmî ilimlerdeki canlılık ve süreklilik kavramlarının izlenebileceği önemli metinler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu makale tefsir ilminde önemli yere sahip olan Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebû Hayyân'ın tefsirleri ve onlar üzerine yazılan hâşiyeler bağlamında, muhâkemât geleneğini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, hâşîye, muhâkemât, *el-İnsâf*, *el-Keşşâf*, *Envârü't-tenzil*, *el-Bahrü'l-muhît*.
