

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

EL-KEŞŞÂF TEFSİRİ'NDEKİ KIRAAT OLGUSUNUN
HÂŞİYELERE YANSIMASI (TÎBÎ, ÇÂRPERDÎ VE
YEMENÎ ÖRNEĞİ)

SEFANUR ÇELİKTAŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. ALİ AKPINAR

KONYA-2024

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

EL-KEŞŞÂF TEFSİRİ'NDEKİ KIRAAT OLGUSUNUN
HÂŞİYELERE YANSIMASI (TÎBÎ, ÇÂRPERDÎ VE
YEMENÎ ÖRNEĞİ)

SEFANUR ÇELİKTAŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. ALİ AKPINAR

KONYA-2024

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sefanur ÇELİKTAŞ		
	Numarası	18810601153		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	✓	
Tezin Adı	El-Keşşâf Tefsiri'ndeki Kıraat Olgusunun Hâşiyelere Yansımaları (Tibî, Çârperdi ve Yemenî Örneği)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Sefanur ÇELİKTAŞ
İmzası

TEZ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sefanur ÇELİKTAŞ
	Numarası	18810601153
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali AKPINAR
	Tezin Adı	El-Keşşâf Tefsiri'ndeki Kıraat Olgusunun Hâşiyelere Yansımaları (Tibî, Çârperdî ve Yemenî Örneği)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “El-Keşşâf Tefsiri'ndeki Kıraat Olgusunun Hâşiyelere Yansımaları (Tibî, Çârperdî ve Yemenî Örneği)” başlıklı bu çalışma 01/11/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ali AKPINAR	
2	Prof. Dr.	Harun ÖĞMÜŞ	
3	Prof. Dr.	Ali ÖGE	
4	Doç. Dr.	Süleyman NAROL	
5	Doç. Dr.	Muhammed ERSÖZ	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sefanur ÇELİKTAŞ		
	Numarası	18810601153		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	✓	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Tezin Adı	El-Keşşâf Tefsiri'ndeki Kıraat Olgusunun Hâşiyelere Yansıması (Tibî, Çârperdî ve Yemenî Örneği)			

Bu çalışmanın amacı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf Tefsiri*'nde geçen kıraatlerin 8/14. yüzyılda kaleme alınan Tibî, Çârperdî ve Yemenî'nin hâşiyelerindeki yansımalarını göstermektir. Bu şekilde Zemahşerî'nin bahsettiği veya bahsetmediği kıraat vecihlerinin ilerleyen süreçte hâşiyelerde nasıl ele alındığı tespit edilmektedir. Çalışmada 8/14. yüzyılın sosyal ve tarihi arka planı incelenerek tarihi araştırma yöntemi kullanılmaktadır. Ayrıca klasik metinlerin yeniden gözden geçirilip okunması ve mevcut literatürün belli bir düzenle tasnif edilmesi için de metin analizi yöntemi kullanılmaktadır. Çalışmanın başından sonuna kadar *el-Keşşâf*'ta yer alan kıraatlerin belirlemiş olduğumuz üç örneklem üzerinden okuması yapılmaktadır. Bu okuma sonucunda Zemahşerî'nin genel ifadelerle bahsettiği kıraat vecihlerinin 8/14. yüzyılda muhaşşilerin kıraat-ı seb'a'nın etkisiyle dar anlamda ele aldıkları görülmektedir. Ayrıca muhaşşiler tarafından Zemahşerî'nin Arap dili ve Mutezile mezhebi açısından eleştirilmesine ilave olarak kurrâya yönelik eleştirilerin tespitleri de yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kıraat, Hâşiyeler, Zemahşerî, Tibî, Çârperdî, Fazl el-Yemenî



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Sefanur ÇELİKTAŞ		
	Student Number	18810601153		
	Department	Basic Islamic Sciences/Tafsir		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	✓	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Title of the Thesis/Dissertation	The Reflection of the Phenomenon of Qiraat in the Hashiyahs of al-Kashshaf Tafsir (The example of Tībī, Cârperdī and Yemenī)			

The pupose of this study is to show the reflections of the qirā'āt mentioned in the tafsir al-Kashshāf of -Zamakhsharī in the hashiyahs of al-Tībī, Cârperdī and Yemenī penned in the 8th/14th century. In this way, it is determined how the wujuh of qirā'āt mentioned or not mentioned by Zamakhshari were handled in the hashiyahs in the following process. In the study, the historical research method is applied by examining social and historical background of the 8th/14th century. Furthermore, textual analysis method is employed for the purpose of reviewing and reading the classical texts and to classify the existing literature in a certain order. From the beginning to the end of the study, the qirā'āts in al-Kashshāf are examined through the reading of three samples that we have identified. As a result of this reading, it is observed that the wujuh of qirā'āt which Zamakhshari mentioned in general terms, were interpreted in a more narrow sense by the annotators (muhaşsi) of the 8th to 14th centuries under the influence of the seven canonical qirā'āt (qirā'āt al-sab'a). In addition to criticisms of Zamakhshari from the perspective of the Arabic language and the Mu'tazila school by the annotators, critiques directed at qurrā are likewise identified.

Keywords: Tafsir, Qirā'āt, Hashiyah, Zamakhsharī, Tībī, Cârperdī, Fazl al- Yemenī

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	i
TEZ KABUL FORMU.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vii
ARAPÇA HARFLERİN TRANSKRİPSİYONU.....	viii
ÖN SÖZ.....	x
ARAŞTIRMA HAKKINDA	
1. Konu ve Yöntem	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	2
1.3. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi.....	11
2. Telif Türü Olarak Şerh ve Hâşiyeler	13
2.1. Şerh ve Hâşiye Geleneğinin Tarihsel Seyri	13
2.2. İlimler Tasnifi Literatüründe “Şerh”	24
2.3. VIII/XIV. Yüzyılda Telif Edilen İlmî Eserler.....	37
2.4. VIII/XIV. Yüzyılda Telif Edilen Kıraat ve Tefsir Eserleri.....	43
BİRİNCİ BÖLÜM	
TÎBÎ, ÇÂRPERDÎ VE YEMENÎ’NİN HAYATLARI VE ESERLERİ.....	53
1. Tîbî ve Fütûhü’l-Gayb Haşiyesi	53
1.1. Tîbî’nin Hayatı	53
1.2. İlmî Konumu	56
1.3. Hocaları	58
1.4. Talebeleri.....	60
1.5. Eserleri.....	63
1.5.1. Fütûhü’l-Gayb Haşiyesi ve Nüshaları.....	66
1.5.1.1. Eserin Sebeb-i Telifi	70
1.5.1.2. Eserin Kıraat Kaynakları.....	72
2. Çârperdî ve Hâşiye ale’l-Keşşâf’ı	73
2.1. Çârperdî’nin Hayatı	73
2.2. İlmî Konumu	76

2.3. Hocaları	77
2.4. Talebeleri.....	78
2.5. Eserleri.....	80
2.5.1. Hâşiye ale'l-Keşşâf'ın Nüshaları.....	83
2.5.1.1. Eserin Sebeb-i Telifi	86
2.5.1.2. Eserin Kıraat Kaynakları.....	87
3. Yemenî'nin Hayatı ve Tuhfetü'l-eşrâf'ı.....	88
3.1. Yemenî'nin Hayatı	88
3.2. İlmî Konumu	89
3.3. Eserleri.....	90
3.3.1. Tuhfetü'l-Eşrâf'ın Nüshaları	91
3.3.1.1. Eserin Sebeb-i Telifi	94
3.3.1.2. Eserin Kıraat Kaynakları.....	95
İKİNCİ BÖLÜM	
TÎBÎ, ÇÂRPERDÎ VE YEMENÎ'NİN EI-KEŞŞÂF'TA YER ALAN KIRAATLERE KATKILARI.....	97
1. Zemahşerî'nin Kurrâ İçin Kullandığı İfadelerin İzahı.....	97
1.1. Biyografik Bilgilerin İzahı	97
1.2. Bölge ve Şehir İsimlerinin İzahı.....	101
1.3. Kıraat-i Seb'a'ya Nispetle Yapılan İzahlar	103
2. Zemahşerî'nin Kıraatlerin Sihatine Yönelik İfadelerinin İzahı	106
2.1. Sahih Kıraatleri İfade Biçimleri	106
2.2. Şâz Kıraatleri İfade Biçimleri.....	109
2.3. Zayıf Buldukları Kıraatleri İfade Biçimleri	114
3. el-Keşşâf'ta Yer Alan Kıraatlerin Tevcihine Dair İzahlar	116
3.1. Usûl Yönünden İzahlar.....	116
3.2. Sarf Yönünden İzahlar	122
3.3. Nahiv Yönünden İzahlar	126
3.4. Arap Şiirini İzahları.....	129
3.5. Mushaf İmlâsı Açısından İzahlar	131
4. Muhaşşilerin Zemahşerî'nin Bahsetmediği Kıraatleri İzahları.....	133
5. Muhaşşilerin Zemahşerî'nin İfadelerini İzahları	137
5.1. Metinde Bulunan İfadelerin İzahı.....	137
5.2. el-Keşşâf Nüsha Farklılıklarından Kaynaklanan Kıraatlerin İzahı.....	142
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	

ZEMAŞERİ'NİN KIRAAT İSTİDLÂLLERİNE TÎBÎ, ÇÂRPEDÎ VE YEMENÎ'NİN İZAHLARI VE ELEŞTİRİLERİ	151
1. Kiraat Tercihlerindeki İstidlâllerin İzahı	151
1.1. Mana ve Mantıksal Verilerle İstidlâllerin İzahı	151
1.2. Ayetlerden İstidlâllerin İzahı.....	156
1.3. Fıkhî Mülâhazalarla İstidlâllerin İzahı	162
1.4. Mushaf İmlâsı Açısından İstidlâllerin İzahı	167
1.5. Lügavî İstidlâllerin İzahı	170
1.5.1. Sarf Bilgisi	170
1.5.2. Nahiv Bilgisi	173
1.5.3. Lehçe Farklılıkları	177
1.5.4. Arap Şiiri	180
2. Muhaşşilerin Zemaşerî'ye Eleştirileri	183
2.1. Dilsel Eleştirileri.....	184
2.2. Kurrâ'ya Yönelik Eleştirileri	188
2.3. Mutezîle Mezhebine Yönelik Eleştirileri.....	199
SONUÇ.....	212
KAYNAKÇA.....	216
EKLER.....	226

KISALTMALAR

- a.s : Aleyhisselam
b. : İbn
c. : Cilt
çev. : Çeviri
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikleopedisi
H. : Hicri
Hz : Hazreti
haz. : Hazırlayan
krş : Karşılaştır
M. : Miladi
nşr : Neşreden
Ö. : Ölüm tarihi
thk : Tahkîk
v.d : ve diğerleri
y.y : yer yok (basım tarihi bildirilmemiş)

ARAPÇA HARFLERİN TRANSKRİPSİYONU

Arap alfabesi ve Latin alfabesi arasında birtakım farklılıklar vardır. Bu farklılıklar kimi zaman Arapça yazılmış bir kelimenin, aslından uzaklaştırılarak yanlış telaffuzuna sebep olabilmektedir. Bu tür problemlerin önüne geçebilmek adına Arap harflerinin okunuşlarını göz önünde bulundurarak harflerin isimlerini yazmayı uygun gördük. Bu şekilde bir harf, müstakil olarak isimleriyle birlikte zikredildiğinde herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermeyecektir.

Arap harflerinin isimleri aşağıda geldiği şekildedir:

همزة	: hemze		
الف	: elif	ضاد	: dât
با	: bâ	طا	: <u>tâ</u>
تا	: tâ	ظا	: zâ
ثا	: sâ	عين	: ayn
جيم	: cîm	غين	: ğayn
حا	: <u>hâ</u>	فا	: fâ
خا	: <u>hâ</u>	قاف	: qâf
دال	: dâl	كاف	: kâf
ذال	: zâl	لام	: lâm
را	: râ	ميم	: mîm
زای	: zây	نون	: nûn
سين	: sîn	واو	: vâv
شین	: şîn	ها	: hâ
صاد	: sâd	يا	: yâ

- 1- Arapça kelimelerin harekeleri; üstün: a – e, esre: ı – i, ötre: u – ü harfleri ile yazılmıştır.
- 2- Arapça kelimelerdeki kalın ve ince harf ayrımı, Türkçedeki kalın ve ince sesli harflerle belirtilmiştir. Kalın harfleri a, ı, u harfleri karşılarken, ince harfleri de, e, i, ü harfleri karşılamıştır.
- 3- Med harfleri ve nisbet “yâ”larını göstermek için harfin üzerine “şapka işareti” tercih edilmiştir. *Medenî, Sâhir*, gibi.
- 4- Hemze'nin kelimenin ortasında ve sonunda gelmesi durumunda (‘) apostrofu kullanılmıştır. *Mü'min* gibi.
- 5- Kelimelerin sonunda bulunan zâid ve kapalı “tâ” lar (ٓ) ise “e” harfiyle belirtilmiştir. *el-fâide*, gibi.
- 6- Şemsî ve kamerî harflerin kelimedeki durumunun telaffuzu dikkate alınarak yazılmıştır. *eş'Şems, el-Kamer*, gibi.
- 7- İzafet durumunda özel adlar birlikte yazılarak gösterilmiştir: *Seyfullah*, gibi

ÖN SÖZ

“Klasik Dönem” olarak adlandırılan h. VII-XIII/m. XIII-XIX. yüzyıllarda kaleme alınan İslam klasikleri İslamî ilimlerin birçok alanında referans kaynaklar konumundadır. Klasik eserler gerek müstakil eserlere gerekse şerh ve hâşiyelere kaynaklık etmektedir. Özellikle rivayete dayalı olan kıraat ve hadis ilimleriyle Kur’an’ın nüzûlüne şahit olan rivayet ve haberler, temel kaynak olması bakımından sonraki eserlere eşlik etmektedir. İlk dönemlerde eserlerin anlaşılmasında ve ders olarak okutulup icazet verilmesinde bir sakınca görülmezken sonraki süreçte metnin doğru bir şekilde anlaşılmasında birtakım problemler görülmeye başlanmıştır. Arap dilindeki kelimelerin zamanla farklı anlamlara uğraması, bazı kelimelerin zamanla kavramlaşması, bu kavramların yüzyıllar içerisinde anlam ve kapsamının değişmesi ilk dönemde telif edilen eserlerin dilini anlamayı zorlaştırmıştır. Bu zorluk da metnin dilini yeniden yorumlamayı ve izah etmeyi gerekli kılmıştır. Bu gereklilik ise şerh ve hâşiye faaliyetini yaygınlaştırarak bazı kitaplar üzerine yüzyıllar boyu sürecek şerh ve hâşiye yazım geleneğini oluşturmuştur.

Farklı coğrafyalarda aynı kitaplar üzerine yazılan şerh ve hâşiye çalışmalarıyla ana metinler hem yeniden okunup yorumlanmış hem de kendi dönemlerinin ilmî meselelerini metnin içine katarak o kitaplar üzerine literatür tarihi oluşturmuştur. Esasında her şârih ve muhâşşi kendi içinde bulunduğu zaman ve mekandan uzak kalamayarak düşüncelerini şerh ve hâşiyelere aktarmışlardır. Biz, bir kitabın şerhini veya hâşiyesini okurken aynı zamanda yazıldığı dönemi, problemlerini, müelliflerinin itikadî ve mezhebî düşüncelerini de okumaktayız. Bundan dolayı her şârihin veya muhâşşinin öne çıkardığı ilmî düşünceleri perspektifinde ana metni görmekteyiz. Bu metin müellifin kimliğiyle doğrudan orantılı olup dilbilgisi alanındaki yetkinliğinden dolayı bazen lafızlarda, mezhepsel faktörlerden dolayı bazen fıkhıta, itikadî düşüncelerinden dolayı bazen kelamda, müellifin kıraat, hadis veya tefsir ilimlerindeki yetkinliklerinden dolayı bazen de bu alanlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan kurucu bir metin ele alınırken tek bir şerh veya hâşiyeden yola çıkıp genellemede bulunmak son derece hatalı olacaktır. Zira, bu metinler farklı coğrafyalarda, farklı devletler idaresinde, farklı dillere sahip, farklı ilimlerde uzmanlaşmış, farklı itikadî ve

mezhebî düşünceyi taşıyan müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla şerh ve hâşiyeler bir kitabın farklı açılardan okunmuş, yorumlanmış ve nesilden nesile aktarılmış tarihidir. Bu tarihin somut bir örneğini ise Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi t-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi t-te'vil* adlı tefsirinde görmekteyiz.

Zemahşerî'nin tefsiri her çağda âlimlerin dikkatlerini celbetmiş ve birçok şerh, hâşiyeye, ta'lika türlerinde eserlerin teliflerine kapı aralamıştır. Buradan hareketle yüzyıllar boyunca *el-Keşşâf* başta medreseler olmak üzere birçok ilim halkasında ders kitabı olarak okunmuştur. Bu kitaplara mesai harcayan âlimler, metni talebelere daha anlaşılır kılmak ve alanlarındaki otoritelerini göstermek adına *el-Keşşâf*'a şerh ve hâşiyeye yazarak geleneğe dâhil olmuşlardır.

El-Keşşâf literatürü birçok ilmî disiplini bünyesinde taşımaktadır. Bu eserin içerisinde yer alan bilgiler şârihler ve muhâşşiler tarafından incelenip tetkik edilmiştir. Her dönemin ilmî birikimini bünyesinde taşımış ve çeşitli ilim dallarının tarihî süreç içerisinde mevcut durumunu görmemizi sağlamıştır. Böylesine geniş bir coğrafyada, geniş bir okur kitlesine hitap eden *el-Keşşâf Tefsiri* çeşitli ilmî disiplinlerin araştırma konusu olmuşken kıraat ilmi bu literatürde nasıl yer almıştır? *el-Keşşâf* geleneğinin bünyesinde kıraat ilmi ne durumdaydı? Zemahşerî'nin neredeyse her ayette verdiği kıraat vecihlerine şârih ve muhâşşiler neler söylüyordu? En gizli itizalî düşüncelere dikkat çekmek isteyen müellifler, kıraatler özelinde de itizalî bir içeriğe işaret etmişler miydi? Ya da edebî özelliklerinden dolayı göz kamaştıran *el-Keşşâf*, kıraat ilmi hakkında ne diyordu? Zemahşerî'nin kıraat tercihlerindeki tutumunu müellifler nasıl değerlendirmişlerdi? Özellikle bu dönemde medrese müfredatında yer alan *el-Keşşâf* literatürü içerisinde kıraat ilminin etkisi var mıydı? Bu ve benzeri sorulardan hareketle zihnimize kıraat ilmini *el-Keşşâf* literatürü özelinde okuma isteği uyandı. Biz de zengin içerikli şerh ve hâşiyeye teliflerinin arttığı ve ilk kapsamlı *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinin telif edildiği VIII/XIV yüzyılı araştırmaya yöneldik. Bu dönemde Tîbî (ö.743/1343), Çârperdî (ö.746/1346) ve Yemenî'nin (ö.750/1349) yazmış olduğu hâşiyeleri kıraat ilmi özelinden incelemeye başladık. Nitekim VIII/XIV yüzyıl ilmi çalışmalar açısından günümüze kadar şöhreti ulaşan kitap teliflerinin olduğu bir zaman dilimidir. Hatta bu dönemde kaleme alınan bir çok eser üzerine sonraki yıllarda çok

sayıda Őerh ve hâŐiye yazılmıŐtır. Bu kadar renkli, zengin içerikli eserler arasında kıraat ilminin durumunu *el-KeŐŐâf* geleneği üzerinden okuma dűŐüncesi, kıraat ilminin durumunu görmemiz adına önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın oluşmasında birçok kişinin emeği ve desteği bulunmaktadır. İlk olarak araştırma sürecini kolaylaştıran, teklif ve önerileri ile yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Ali Akpınar'a teŐekkür ediyorum. Çalışmanın tüm safhalarını takip eden Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal, Prof. Dr. Ali ÖĞe, Doç. Dr. Muhammet Ersöz hocalarıma, tezi başından sonuna kadar okuyup tashihlerde bulunan Prof. Dr. Harun ÖĞmüş ve Doç. Dr. Süleyman Narol hocalarıma, sorularıma vakit ayırıp cevap veren Prof. Dr. Mesut Kaya hocama teŐekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca çalışmada kullandığım yazma eserlerin temini için Süleymaniye Kütüphanesi ve Konya Yazma Eserler Kütüphanesi çalıŐanlarına ve çalıŐmamın başından sonuna kadar yardım ve desteklerini benden esirgemeyen aileme teŐekkür ediyorum.

Eylül 2024

Konya

ARAŞTIRMA HAKKINDA

1. Konu ve Yöntem

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Kıraatler, Kur'an-ı Kerim'in tilavetinde ve tefsirinde büyük bir öneme sahip olmasının yanı sıra filolojik açıdan ağır basan eserler için de kıraat vecihleri i'rab, sarf, nahiv gibi ilim dallarında kaynak değeri taşımaktadır. Kıraat vecihleri, Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesinde zenginlik oluşturarak, farklı hükümler çıkarılması hakkında delil olmaktadır. Belirlemiş olduğumuz tez konumuz da bu zenginlikten istifade ederek kıraatlerin *el-Keşşâf* literatüründe yapmış olduğu etkiyi tespit etmeye çalışmaktadır. Bundan dolayı kurucu metinlerden olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde yer alan kıraatlerin şerh ve hâşiyelere yansımaları konu edindik ve söz konusu hâşiyeleri Tîbî, Çârperdî, Yemenî gibi muhaşşilerin hâşiyeleri ile konumuzun örneklemini belirledik. Bu örnekleme belirlerken "*el-Keşşâf*"ı baştan sona konu edinen Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin hâşiyelerinde kıraat ilmi hakkında detaylı bilgiler bulabilir miyiz? Bu derinlikli hâşiyeler üzerinden kıraatlerin durumunu takip edebilir miyiz?" şeklindeki soruları sorduk.

Çalışmamızda başından sonuna kadar *el-Keşşâf'ta* yer alan kıraatlerin belirlemiş olduğumuz örneklem üzerinden hâşiyelere yansımalarını inceleyeceğiz. Zemahşerî'nin kıraatler hususunda yapmış olduğu değerlendirmelerini hâşiyeler üzerinden inceleyerek çeşitli başlıklar altında sınıflandırdık ve konuyu faydalı hale getirmeyi hedefledik. Zemahşerî'nin kıraatleri kabul etme şartları, şâz kıraatleri ele alış tarzı, sahih kıraatler arasında yapmış olduğu tercih kriterlerinin hâşiyelerde ne tür bir değerlendirmeye tâbi tutulduğu, yine kıraatler konusunda otoriter imamların görüşleriyle mukayese edilecektir.

el-Keşşâf gerek Mutezile gerek Ehl-i sünnet alimlerinin kayıtsız kalamadığı kurucu metinlerden biridir. Yazıldığı andan itibaren şöhret kazanarak kendinden sonra gelen tefsirlere kaynaklık etmiştir. Zemahşerî'nin sık sık ayetlerin tefsirinde kıraatleri ele alması, daha sonraki süreçte söz konusu kıraatlerin hâşiyeler içinde ele alınıp değerlendirilmesi *el-Keşşâf* literatüründe kıraatlerin konumunu anlayabilmemiz açısından önemlidir. Nitekim *el-Keşşâf* literatürü üzerinden süregelen bir tefsir tarihi

bulunmaktadır. Özellikle *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinin şerh ve hâşiyelere konu olması tefsir tarihini meşgul eden birçok meselenin ele alınmasına vesile olmuştur. Bundan dolayı tefsir tarihinin *el-Keşşâf* ve literatürü üzerinden yapılan “tefsir” tartışmalarına kayıtsız kalması düşünülemez. Derinlikli şerh ve hâşiyelerde o dönemin güncel meselelerini *el-Keşşâf* literatürüne taşıması bizi kıraatlerin bu literatürde konumunu tespitine sevk etmiştir. Buradan hareketle çalışma; *el-Keşşâf* literatürünün VIII/XIV. yüzyıla intikâlinin nasıl olduğu ve bu dönemde yazılan şerh ve hâşiyelerin kıraatlere etkisini göstermesini amaçlamaktadır.

Çalışmada teze örneklem olarak belirlenen üç muhâşşinin hâşiyelerinde yer alan sosyal ve kültürel etkileri tespit edebilmek için yaşadıkları dönemin genel hatlarıyla literatürünü zikrettikten sonra muhâşşilerin hayat hikayeleriyle devam edecektir. Muhâşşilerin hayatları hakkında verilerin az olması bizi yaşadıkları dönemi incelememizi gerekli kılmıştır. Bundan dolayı “giriş” bölümünde konumuz dahilinde olan dönemin kitap telifleri hakkında genel bilgiler verilmiş ve muhâşşilerin yaşadıkları dönemin ilmî ve külterel hayatları ekseninde ilmî irtibatları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şerh ve hâşiyelerin İlimler Tasnifi literatüründeki konumu ve durumu hakkında görebildiğimiz kadarıyla ilk kez bu çalışmada detaylı ve kronolojik bilgiler verilecektir. Bu şekilde daha önceki çalışmalardan farklı olarak şerh ve hâşiyeler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle bu tezin biyografi iddiası taşımadığını belirtmemiz gerekmektedir. Bu noktadan hareketle Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin hayat hikayeleri muhtasar bir şekilde ele alınmış ve asıl konumuz olan kıraat ilminin *el-Keşşâf* hâşiyeleri üzerinden takibinin ve gelişiminin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi hedeflenmiştir.

1.2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

El-Keşşâf haşiyelerinde kıraat ilminin yerini tespit etmeyi hedefleyen bu mütevazi çalışma araştırmamız kapsamında yer alan klasik metinleri kıraat ilmi özelinde okuyarak kıraat tarihine *el-Keşşâf* literatürü üzerinden bir bakış açısı getirmeye çalışmaktadır. Hâşiyelere bu perspektiften yaklaşılabilecek ve tarihi araştırma yöntemine başvurularak dönemin genel özelliklerinin tespiti sağlanacaktır. Ayrıca

klasik metinlerin yeniden gözden geçirilip okunması ve mevcut literatürün belli bir düzene konulması amacıyla da metin analizi yöntemine başvurulacaktır.

Araştırmamızda VIII/XIV. yüzyılın panoramik fotoğrafı interdisipliner yaklaşımla incelenerek resmedilmeye çalışılmıştır. Bunun için başta kıraat ve tefsir ilimleri olmak üzere Arap dili, belağat, tarih, kelam, fıkıh gibi farklı disiplinlere ait literatür gözden geçirilmiştir. Bu literatür Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynakları içermekle birlikte müelliflerin bizzat kendi telifleri, tabakât kitapları, seyahatnâmeler, hâtıratlar, bizzat o dönemde yaşayan tarihçilerin tarih kitapları gibi el yazma ve mahdût birincil kaynaklar ile bu kaynakları analiz eden kitaplar, tezler, makaleler, sempozyum bildirileri gibi ikincil kaynaklar kullanılmıştır. Söz konusu kaynaklar Türkiye’de bulunan kütüphaneler, Necmettin Erbakan Üniversitesi’nin abone olmuş olduğu veri tabanları ve diğer ücretsiz makale, tez ve sempozyum bildirilerine erişim sağlayan veri tabanları aracılığıyla elde edilmiştir.

Kaynak olarak ilk müracaatımız sözlükler olmuştur. Bu sözlüklerden kronolojik bir şekilde ilk teliften VIII/XIV. yüzyıla kadar ki zaman dilimini içeren telifler esas alınmıştır. Cevherî’nin (ö.400/1009’dan önce) *es-Sıhâh*’ı, Râgıb el-İsfahânî’nin (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*’ı, İbnü’l-Esîr’in (ö.606/1210) *en-Nihâye*’si, İbn Manzûr’un (ö.711/1311) *Lisânü’l-Arab*’ı, Firûzâbâdî’nin (ö.817/1415) *Kâmûsü’l-muhît* adlı eserleri “şerh” ve “hâşiye” kavramlarını açıklamamıza yardımcı olmuştur.

Araştırmamızda “şerh” ve “hâşiye” kavramlarını daha iyi anlayabilmek ve tarihsel süreçteki durumu için medrese eğitimin yaygınlaştığı dönemden itibaren talebeler için pusula vazifesi üstlenen “İlimler Tasnifi” literatürünü incelemeyi gerekli gördük. Bu inceleme sonucunda hadis ilminin alt dalı olarak tasnif edilen “İlmü Şerhi’l-Hadis” başlığının izini sürdük ve söz konusu başlığın geçtiği tasnif literatürlerini değerlendirdik. İbnü’l-Ekfânî’nin (ö.749/1348) *İrşâdü’l-kâsîd*’ı, Molla Lutfî’nin (ö.900/1495) *el-Metâlibü’l-İlahiyye*’si, Celâleddin ed-Devvânî’nin (908/1502) *Risâletü Enmûzecü’l-ulûm*’u, Süyûtî’nin (ö.911/1505) *en-Nukâye fi erbaate aşara ilmen*’i, Taşköprülüzâde’nin (ö.968/1561) *Miftâhu’s-sa’âde* ve *es-Se’adetü’l-fâhira* adlı eserleri şerh ilmi ve şerh literatürü açısından gözden

geçirilmiştir. Kâtip Çelebi'nin (ö.1067/1657) *Keşfü'z-zünûn* adlı bibliyografik tasnif eserinde “hâşiye” kavramına ulaşılarak, sonraki tasniflerin değişimi gözlemlenmiştir. Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö.1145/1732) *Tertibu'l-ulûm*'u, Erzurumlu İbrahim Hakki'nin (1194/1780) manzum tasnifi, Serkis Orpelyan ve Seyyid Abdülzâde Muhammed Tahir'in 1893 yılında kaleme aldıkları *Mahzenü'l-ulûm* adlı eserleri incelenmiştir. Bu eserlerden hareketle başlangıçta sadece “şerh” şeklinde geçen kavramın bir ilim dalına dönüşmesini ve kendisini “Hadis İlmî”nin alt dalı olarak konumlandırılışını görmekteyiz.

VIII/XIV. yüzyılın atmosferini daha iyi anlayabilmek adına ilmî eserlerin kısaca tespiti yapılmış ve o dönemdeki yaygın şerh ve hâşiye kültürüne başta tabakât kitapları ve en çok da Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-sa'ade*'si ve biyografik türde telif edilen Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'u aracılığıyla ulaşılmıştır.

Araştırmamıza konu olan muhâşşilerin hayatları hakkında İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine*, İbn Tagriberdi (ö.874/1469), *en-Nücümü'z-zâhire*, Süyûtî (ö.911/1505) *Bugyetü'l-vuât*, Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, İbnü'l-İmâd (ö.1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb*, Hansârî (ö.1313/1895) *Ravzatü'l-cennât*, Babanzade'nin (ö. 1338/1920) *Hediyyetü'l-ârifin*'i, Kummî (ö. 1359/1940) *el-Küna ve'l-elkâb*, Ziriklî (ö.1396/1976), *el-A'lâm*, Kehhâle (ö.1905-1987), *Mu'cemü'l-müellifin*, Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, tabakât/biyografi kitaplarına başvurulmuştur. Ancak verilen biyografik bilgiler birbirini tekrar ettiğinden dolayı istenilen malumata ulaşılamamıştır. Biz de tarih, coğrafya, tasnif ve enmûzec literatürleri, VIII/XIV. asırda telif edilen bazı eserlerin mukaddimleri ve o dönemde yaşayan âlimlerin biyografilerindeki bilgilerden hareketle konuyu zenginleştirmeyi hedefledik. Bunun için Yakut el-Hamevi, (ö.626/1229), *Kitabu Mu'cemü'l-büldân*, İbn Fazlullah el-Ömerî, (ö.749/1349), *Mesâlikü'l-epsâr fi memâliki'l-emsâr*, İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime*, Kalkaşendî (ö.821/1418), *Subhü'l-a'sâ*, gibi burada yer veremediğimiz daha birçok eserlerine müracaat ettik.

Yine bu döneme ışık tutabilmesi adına Ortaçağ klasiklerinden olan seyahatnâmelere de müracaat edilmiştir. İbn Battûta'nın (ö.770/1368-69) *Seyahatnâme*'si Tebriz şehri hakkında verdiği bilgilerden dolayı tezimize katkı

sağlamıştır. Marco Polo'nun *The Travels of Marco Polo* adlı çalışması da İslam şehirlerinin Venedikli seyyahın gözünden yorumlanması açısından kıymetlidir. Evliya Çelebi'nin (ö.1095/1684 [?]) *Seyahatnâme*'si de yardımcı olan birincil kaynaklardandır.

Muhaşşilerin kıraat kaynaklarının tespiti için kıraat literatürüne de başvurarak değerlendirmelerde bulunulmuştur: İbn Mücahid (ö.324/936) *el-Kitabü's-seb'a*, İbn Haleveyh (ö.370/980) *el-Hücce fi'l-kıraâti's-seb'*, Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), *el-Hücce fi ileli'l-kıraâti's-seb'*, İbn Cinnî (ö.392/1001) *el-Muhteseb*, Mekki b. Ebû Talib (ö.437/1845), *El-İbâne an meâni'l-kıraât*, Ebû Amr ed-Dânî (ö.444/1053) *et-Teyisir fi'l-kıraâti's-seb'a*, Ukberî, (ö.616/1219) *İ'râbü'l-kırâ'âti's-şevâz* gibi eserlere başvurulmuştur.

Son olarak, *el-Keşşâf*'in şerh ve hâşiyelerinin bize listesini veren önemli çalışmalar mevcut literatüre ulaşmamızı kolaylaştırmıştır. Bu listeye ilk olarak Süyûtî'nin (ö.911/1505) *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* adlı eserinden ulaşmayı denedik. Bu eser, esasında Beyzavî'nin (ö.685/1286) *Envaru't-tenzil*'ine yazılan bir şerh çalışmasıdır. Süyûtî'nin eserini ders takrirleri sırasında tuttuğu notlarından ve müracaat ettiği *el-Keşşâf* şerhlerinden hareketle kaleme aldığı ihtimalinden söz edilmektedir.¹ Bu durumda eserin birçok kaynağı ihtiva etmesi onu önemli kılmaktadır.² Eseri önemli kılan diğer bir nokta ise Süyûtî'nin kendinden önce kaleme alınan *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri hakkında bilgiler vermesidir. Bu bilgilerde Süyûtî'nin *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerin birtakım özelliklerine ve muhtevalarına vurgu yaptığı görülmektedir. Örneğin, İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) *el-İnsâf*'ı hakkında *el-Keşşâf*'ın itizali düşüncelerinin açıklandığı,³ Sadeddin Teftazanî (ö.792/1390) için Tîbî hâşiyesinin bir özeti olduğu⁴ ve Zeylâî (ö.762/1360) için hadis tahricinde bulunduğu bilgileri geçmektedir.⁵ Bununla birlikte “Tîbî hâşiyesi altı kalın/hacimli

¹ Mesut Kaya, “Rivâyet ve Dirâyet Arasında Süyûtî'nin Tefsirleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bir Memlük Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*, ed. Sezai Engin (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023), 35.

² Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman (Suudi Arabistan: Camiatu Ümmü'l-Kura, 1424), 1/55.

³ Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/9-10.

⁴ Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/12.

⁵ Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/13.

cilttir”,⁶ “Ekmeleddin el-Bâbertî’nin (ö.786/1384) Fatiha sûresi ve Bakara sûresinden (kaleme aldığı) bir kısmını gördüm. Tamamlayıp tamamlamadığını bilmiyorum”,⁷ “Seyyid Cürcânî’nin (ö.816/1413) eserinin bir kısmını gördüm, nereye kadar ulaştığını bilmiyorum”⁸ gibi eserlerin fiziksel özellikleri ve yazım süreçleri hakkında verdiği bilgilerden Süyûtî’nin bu eserleri gördüğü sonucuna ulaşılmaktadır. Bu da literatür hakkında verdiği bilgileri önemli kılmaktadır. Süyûtî’nin bu bilgilerinden hareketle tarihi belirlenemeyen şerh ve hâşiyelerin hangi yıllarda telif edildiğine dair tahmini bilgilere ulaşmamızı sağlamaktadır. Bununla birlikte şerh ve hâşiyeler arasında kurduğu irtibatlar ile şârih ve muhâşşiler arasında hoca-talebe ilişki ağlarına değinmesi *el-Keşşâf* literatürü hakkında bize mufassal bilgiler vermektedir. Buna örnek olarak İbnü’l-Müneyyir ve devamındaki okuma silsilesi zikredilebilir. Süyûtî’nin verdiği bilgilere göre Alemüddin el-İrakî (ö.704/1305) İbnü’l-Müneyyir’in öğrencisidir ve *el-Keşşâf* ile *el-İntisâf* arasında hakemlik eden *el-İnsâf* adlı eseri kaleme almıştır.⁹ Irakî’nin öğrencisi Ebû Hayyân’ın (ö.745/1344) da tefsirinde çoğunlukla i’rab konularını Zemahşerî ile tartışarak¹⁰ bu silsileye eklemiş olduğunu, akabinde Cemaleddin İbn Hişâm’ın (ö.761/1360) Ebû Hayyân’dan ders dinlediğini ve eserinde bunları güzel bir şekilde özetlediğini¹¹ aktarmaktadır. Tüm bunlara ilaveten hakkında herhangi bir bilgi vermeden doğrudan *el-Keşşâf* için yazılan şârih ve muhâşşi isimlerinin yer aldığı da görülmektedir.¹²

Süyûtî’nin yer vermediği şerh ve hâşiyeleri ikinci bir kaynak olarak Kâtip Çelebi’nin *Keşfü’z-zünûn* adlı eseri ile tamamlamaya çalıştık. Kâtip Çelebi “*el-Keşşâf*” başlığında Zemahşerî ve tefsirinin öneminden söz ettikten¹³ sonra Süyûtî’nin *Nevâhidü’l-ebkâr*’ından iktibaslarla bulunmaktadır.¹⁴ Bu da Kâtip Çelebi’nin Süyûtî’nin söz konusu eserinden haberdar olduğunu göstermektedir. Süyûtî’nin hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde kronolojik bir sırayı takip ederek yer verdiği eser listesine

⁶ Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/11.

⁷ Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/12.

⁸ Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/12.

⁹ Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/10.

¹⁰ Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/10.

¹¹ Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/10.

¹² Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, 1/11-12.

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn ‘an esami’l-kütüb ve’l-fünûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya-Kilisi Rifat Bilge (Ankara: Maârif Vekaleti, 1360), 2/1475-1476.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1476.

Kâtip Çelebi'nin ilaveleri bulunmaktadır. Örneğin, Süyûtî'nin şerh ve hâşiyeler hakkında “tamamlanıp tamamlanmadığını bilmiyorum” şeklindeki ifadeleri için Kâtip Çelebi “derim ki” ifadesiyle söz alıp eserin son durumuyla ilgili bilgi vermektedir.¹⁵ Bununla birlikte Kâtip Çelebi'nin müelliflerin vefat tarihleri ve eserlerinin istinsah tarihleri hakkında verdiği bilgiler ile¹⁶ Süyûtî'nin listesinde olmayan şerh ve hâşiyeler de bulunmaktadır. Ayrıca, Süyûtî'nin vefat tarihi olan 911/1505 yılından sonra Kâtip Çelebi kendi zamanına kadar kaleme alınan şerh, hâşiye, ihtisar ve ta'lik çalışmalarını da zikretmektedir.¹⁷

Gerçekten de Kâtip Çelebi, *el-Keşşâf* tarihi diyebileceğimiz türden literatür değerlendirmesi yapmaktadır.¹⁸ Bu değerlendirmeyi kendinden önce *el-Keşşâf*'in şerh ve hâşiye listesini veren eserlerin yardımıyla kaleme aldığını görmekteyiz. Zira, Süyûtî gibi Haydar el-Herevî (ö. 830/1427) de Kâtip Çelebi'nin kaynakları arasında yer almaktadır. M. Taha Boyalık'ın da ifade ettiği üzere Kâtip Çelebi'nin bazı değerlendirmeleri -özellikle Tîbî'nin hâşiyesi hakkında yer verdiği geniş izahları- Haydar el-Herevî'nin *el-Keşşâf* şerhinin girişinden alıntılanmaktadır.¹⁹

Sonuç olarak Süyûtî'nin hoca-talebe ilişkisi ekseninde şerh ve hâşiyeler arasındaki irtibatı gözeterek bir eser listesi verdiğini ve okumalarını da bu minvalde gerçekleştirdiğini varsaymaktayız. Nitekim Süyûtî *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri arasındaki bağlantıyı dikkate alan bir kronolojik tasnifte bulunmaktadır. Buna mukabil Kâtip Çelebi eserlerin özelliklerini merkeze alarak şerh, hâşiye ve ihtisar gibi türlere ayıran bir tasnifi tercih etmektedir. Dolayısıyla karmaşık bir tasnif izlenimi vermektedir. Ancak müelliflerin vefat tarihlerini zikretmesi kronolojik sıralamayı takip etmemizi kolaylaştırmaktadır.

el-Keşşâf literatürüyle ilgi diğer bir eser, Abdullah Muhammed Habeşî'ye aittir. *Câmiu's-ş-şurûh ve'l-havâşî* adlı çalışması üç cilt halinde şerhleri ve hâşiyeleri

¹⁵Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1478-1479.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1478.

¹⁷Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/ 1480-1483.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/ 1475-1483.

¹⁹ Taha Boyalık, “Haydar el-Herevî'nin I. Mehmed'e İthaf Ettiği el-Keşşâf Şerhi'nin Tespiti ve Eserin Literatür, Biyografi ve Tarih Alanlarında Sunduğu Veriler”, *Osmanlı Araştırmaları* 54 (2019), 9.

içeren bibliyografik bir çalışmadır. Bu çalışmadan da *el-Keşşâf* literatürüne ve kütüphane kayıtlarına ulaşmamız mümkündür.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz bibliyografik kaynaklardan istifade etmekle birlikte bazı bilgilerdeki tashihlerin düzeltilmesi, eksik eserlerin ikmâli ve *el-Keşşâf* şerhleri ve hâşiyeleri hakkında daha kronolojik bilgiye ulaşabilmeyi bu literatür hakkında yazılmış olan iki önemli çalışmaya borçluyuz: Mesut Kaya'nın *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* ve M. Taha Boyalık'ın *el-Keşşâf Literatürü (Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi)*.

Mesut Kaya'nın çalışması kronolojik olarak Türkiye'de bu alanda yapılmış ilk çalışma olma özelliğine sahiptir. Yazar, İslamî literatür içerisinde *el-Keşşâf* yazım geleneğinin tarihi sürecini şerh, hâşiyeye, ta'lik, muhâkeme, ihtisar, tahric gibi yöntemlerle ele almış birincil ve ikincil kaynaklı eserler eşliğinde tefsir tarihindeki etkisini göstermeyi hedeflemiştir.²⁰ Yazar çalışması boyunca Suyûtî ve Kâtip Çelebi'nin *el-Keşşâf* literatürü ile ilgili verdiği bilgileri birtakım tashih ve değerlendirmeler eşliğinde kronolojik bir düzenle okuyucuya sunmaktadır.²¹ Çalışma, giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Ayrıca kitabın sonunda yer alan tablolarda *el-Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalar derli toplu bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır.²² Kapsamlı bir *el-Keşşâf* literatürü sunması hasebiyle araştırmamız boyunca başvuru kaynaklarımızdan birisi olmuş ve zamansal açıdan bize faydalar sağlamıştır.

M. Taha Boyalık'ın çalışması daha önce yapılan *el-Keşşâf* literatür listelerinin değerlendirilmesi özelliğini ihtiva etmektedir. Birincil kaynakların değerlendirilmesiyle kaleme alınan çalışmanın kendinden önceki *el-Keşşâf* literatürlerini tashih edici bir özellik taşıdığını belirtmemiz gerekmektedir. Yazar söz konusu eserinde hoca-talebe ilişkilerini ve etkilerini belirttiğini, yazma halinde

²⁰ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 10.

²¹ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri*, 10.

²² Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri*, 245-254.

bulunan şerh ve hâşiyeleri bizzat görüp incelediğini ve eserlerin künye bilgileri hakkında tashihlerde bulunduğunu belirtmektedir.²³

Şerh ve hâşiye literatürüne ilaveten tezimizin konusunu teşkil eden *el-Keşşâf Tefsiri* hakkında yapılan lisansüstü çalışmalar da gözden geçirilmiştir. Bu çalışmalarda *el-Keşşâf* -çoğunlukla- sarf²⁴, nahiv²⁵ gibi Arap dilini ilgilendiren konular²⁶ ile Zemahşerî'nin Kur'an'ı yorumlaması ve tefsiri²⁷ gibi konular yer alır. Bununla birlikte Ulûmü'l-Kur'an konularını içeren çalışmalar da mevcuttur.²⁸ Bu alanda en kapsamlı çalışma Recep Orhan Özel'in *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi* adlı doktora tezidir. Bu tezde *el-Keşşâf Tefsiri* Kur'an ilimleri açısından incelenmiştir.²⁹ Kıraat alanında ise *el-Keşşâf*'a yönelik ilk çalışma -görebildiğimiz kadarıyla- Şule Akman'ın *Keşşâf'ta Mütevatir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi* adlı yüksek lisans tezidir.³⁰ Mustafa Kılıç'ın Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* adlı doktora tezi ise *el-Keşşâf*'ta yer alan kıraat ilmini detaylı bir şekilde ele alan bir çalışmadır. Bu çalışmada Zemahşerî'nin yer verdiği kıraatler Arap dili açısından tasnif edilmiş, Zemahşerî'nin kıraat tasarrufları ve bu tasarrufların tefsire etkileri üzerinde

²³ Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü (Zemahşerî'nin Tefsir Klasiklerinin Etki Tarihi)* (Ankara: İsam Yayınları, 2019), 16.

²⁴ Veysel Demir, *Sarfî Farklılıkların Tefsire Etkisi: Zemahşerî Örneği* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

²⁵ Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

²⁶ Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci: Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsiri Örneği* (İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Sedat Sağdıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Temsîlî Anlatım* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

²⁷ Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi: Keşşâf Örneği* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Fatma Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Zekeriya Efe, *Zemahşerî'nin Tefsiri'nin Rivayet Boyutu* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

²⁸ Valmire Batatna Krasniqi, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü'l-Kur'an* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

²⁹ Recep Orhan Özel, *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

³⁰ Şule Akman, *Keşşâf'ta Mütevatir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

durulmuştur. Akabinde Zemahşeri'ye kıraat ilmi kapsamında yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır.³¹

Tezimizin örneklemini oluşturan Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin biyografileri ve eserleri hakkında yapılan araştırmalar da incelenmiştir. Bu araştırmalar temelde Tîbî ve Çârperdî'nin eserlerine yönelik çalışmalardır. Türkiye'de M. Sacit Kurt *Bir Zemahşeri Eleştirmeni Olarak Tîbî ve Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kına 'i'r-Rayb* adlı doktora tez çalışmasında Tîbî'nin hâşiyesinde Mutezile mezhebine yönelik eleştiriler incelenmiş ve eserin öne çıkan özelliklerinin gösterilmesi hedeflenmiştir.³² Ayrıca Alim Hatip'in *Tîbî'nin Futûhu'l-Gayb'da Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ına Yönelik Mecaz Özelinde Belağat Değerlendirmeleri* adlı yüksek lisans tezi de bu minvalde zikredilebilir.³³ Tîbî'nin hadis alanında telif ettiği eseri için Selim Demirci *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* adlı doktora tezini kaleme almıştır.³⁴ Çârperdî'nin *Kitâbü'l-Fükûk* eserinin tahlil ve tahkik çalışmasını Abdullah Bilin *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fi Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* adlı doktora tez çalışması bulunmaktadır.³⁵ Yemenî'nin eserlerine yönelik tez çalışmalarının ise bulunmadığı görülmektedir.

Arap dünyasında Tîbî'nin eserleri için yapılan doktora tezleri eserlerin tahkikine yönelik çalışmalardır: Abdüsettar Hüseyin Mabrouk Zemût, *Kitabü'l-Tibyân fi'l-beyân li'l-İmam et-Tîbî* (Doktora Tezi), Fâtin Hasen Abdurrahman el-Hulvânî *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (Doktora Tezi). Çârperdî için Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özukan *es-Siracü'l-vehhac fi Şerhi'l-Minhac* adlı tahkik çalışmasını içeren doktora tezini kaleme almıştır.

³¹ Mustafa Kılıç, *Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

³² Muhammet Sacit Kurt, *Bir Zemahşeri Eleştirmeni Olarak Tîbî ve Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kına 'i'r-Rayb* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 6.

³³ Alim Hatip, *Tîbî'nin Futûhu'l-Gayb'da Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ına Yönelik Mecaz Özelinde Belağat Değerlendirmeleri* (Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³⁴ Selim Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³⁵ Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fi Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

1.3. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi

Bir kelimenin zaman içinde anlamının değişmesi veya anlamının zenginleşerek artması bir gerçektir. Bundan sebep, her kelimenin terim anlamlarından bahsederken kelimenin yüzyıllar içinde aldığı anlamları tespit etmek elzemdir. Nasıl ki bir kitabı okurken yazarın yaşadığı dönemin tarihsel arka planını göz önünde bulunduruyorsak, kitapta yer alan kavram, terim veya ıstılahlar için de tarihî verileri göz önünde bulundurmalıyız. Bu yüzden insanlar gibi kavram ve ıstılahların da bir tarihi olduğunu kendimize hatırlatmamız gerekmektedir. Biz de bu durumu dikkate alarak çalışmamız boyunca şerh, şârih, hâşiye, muhaşşî, şâz ve sahih gibi sık kullandığımız kavramları araştırma örnekleminin (Tîbî, Çârperdî, Yemenî) yaşadığı VIII/XIV. yüzyılda sahip oldukları anlamlarla sınırlandırdık. Yukarıda sıraladığımız kelimelerin VIII/XIV. yüzyıla kadar taşıdıkları anlamları, yine o dönem ve o döneme yakın telif edilen sözlüklerden tarayıp anlam tespitinde bulunmaya çalıştık.

Üzerinde durulması gereken öncelikli kavramlar şerh ve hâşiyedir. Erken dönem sözlük çalışmalarından biri olan *es-Sıhah*'ta “şerh” kelimesi sözlükte “bir nesneyi keşfetmek, bir müşkili açıklamak, kalbi açık pâk etmek” anlamlarına gelmektedir.³⁶ Araştırmamıza konu olan dönemde telif edilen sözlüklerde ise kelimenin sözlük anlamı “eti uzvundan tamamen kesmek, eti kemikten parça parça kesmektir. Et parçasına “şerha” denilmektedir. Şerh; keşfetmek, müşkil bir meseleyi açıklamak, derinlikli açıklamaktır.”³⁷ İbn Manzûr'un (ö.711/1311) “şerh” kelimesini “كَشَفَ”, “فَسَّرَ”, “بَيَّنَّ”, “فَتَحَ” kelimelerini kullanarak açıkladığı görülmektedir. Kelimenin tenzîl anlamı için “فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ” ayetini³⁸ örnek vermektedir.³⁹

“Şerh” kelimesinin terim anlamını ise yine bu dönemde yaşayan İbnü'l-Ekfânî'den (ö.749/1348) öğrenmekteyiz. İbnü'l-Ekfânî'ye göre bir eserin şerhi;

³⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1979), 378.

³⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (İran: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 2/497; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, thk. Enis Muhammed Şâmî-Zekerîyya Cabir Ahmed (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1429), 850.

³⁸ el-En'âm 6/125.

³⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/497.

metindeki vecîz ifadelerin ince anlamlarına işaret etmek, bir metindeki zor veya kusurlu yerleri izah etmek, gizli veya müşkil anlamları açığa çıkartmak, metnin anlaşılır olması için tevil ve mecaz gibi ifadeleri izah etmek gibi şârihin fazladan yaptığı açıklamalardır.⁴⁰ “Şerh” kelimesiyle bağlantılı olan şârih ise “şerh yazan/yapan kişiye” denmektedir.

“Hâşiye” kelimesi ise sözlükte “genç küçük deve, bir nesnenin kenarı, ucu, elbisenin bir parçası, gereğinden fazla söylenen söz, kesik kesik konuşmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹ İbnü'l-Esîr (ö.606/1210) “hâşiye” kelimesinin sözlük anlamlarından her biri için hadislerden örnekler sunmaktadır. Örneğin, genç küçük deve için “أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي فِي حَاشِيَةِ” rivayetini; bir şeyin tarafı için de “خُذْ مِنْ حَوَاشِيِ أَمْوَالِهِمْ” rivayetini örnek vermektedir.⁴² Kavramın oluşmasında “gereğinden fazla söylenen söz, kesik kesik konuşmak” anlamlarının etkili olduğu düşünülmektedir.

“Hâşiye” kelimesinin terim anlamının tanımını ise görebildiğimiz kadarıyla ilk kez Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) yapmakta ve kitabın kenarlarında yer alan notların hâşiye şeklinde adlandırıldığını belirtmektedir.⁴³ Her ne kadar kitabın kenarındaki notlar denilse de VIII/XIV. yüzyılda “hâşiye” adı altındaki eserlerin yazım tarzının şerhten farklı olmadığı görülmektedir. Müellifler eserlerini “şerh” veya “hâşiye” şeklinde isimlendirdiklerinden dolayı biz bir eserin şerh veya hâşiye olduğunu belirlemekteyiz. Bununla birlikte kelimenin sözlük anlamındaki “gereğinden fazla söz söyleme” açıklaması hâşiyelerin şerhlerden daha detaylı çalışmalar olduğunu çağrıştırmaktadır. Ancak hâşiye literatüründe kaleme alınan eserlere baktığımızda her hâşiyenin de şerh kadar mufassal olmadığını görmekteyiz. Sonuç olarak bu dönemde şerh veya hâşiye yazımının keskin çizgilerle birbirinden ayrıldığını ve her ikisinin de kendine özgü bir metodu olduğunu söyleyemeyiz. Genel bir tanımla kurucu bir metne

⁴⁰ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd ila esne'l-makâsîd*, thk. thk: Mahmûd Fâhurî - Muhammed Kemal - Hüseyin es-Siddîk (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 55-56.

⁴¹ Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybani el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrât (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, [y.y]), 2/919; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 14/180; Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, 367.

⁴² İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye*, 2/919.

⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/623.

doğrudan yapılan çalışmaya şerh; bir şerhe yapılan çalışmaya da hâşiye demektedir. Hâşiye yapana/taşkiye edene “muhaşşi” denilmektedir.

“Şerh” ve “hâşiye” kelimelerini sözlüklerde tararken “şerh” kelimesini ilk dönem sözlüklerde kolaylıkla bulurken, “hâşiye” kelimesinde zorlandığımızı itiraf etmeliyiz. “Hâşiye” kelimesi, hâşiye literatürüne bağlı olarak terimsel anlam zenginliğine VIII/XIV. yüzyılda ulaşmaya başlamaktadır. İleride bahsedileceği üzere “şerh” kelimesinin tanımları İlimler Tasnifi Literatürü’nde yer alırken, “hâşiye” kavramına Kâtip Çelebi’nin yardımıyla XI/XVII. yüzyılda karşılaşmaktayız. Bu tarihten önce de “hâşiye” kelimesi üzerinde durulmakta ancak tanımı ve metodunun tarifi geç olmaktadır.

Üzerinde durulması gereken diğer kavramlar da “sahih” ve “şâz”dır. Bu dönemde “şâz” kavramıyla kıraat-ı seb’a dışındaki kıraatler kastedilmektedir. “Sahih” kavramı ise genellikle kıraat-ı seb’a içinde sayılan imam ve râvilerin kıraatleri olarak kullanılmaktadır.

2. Telif Türü Olarak Şerh ve Hâşiyeler

2.1. Şerh ve Hâşiye Geleneğinin Tarihsel Seyri

Tarihsel süreç içerisinde ilk şerh faaliyetlerini İslâm’dan öncesine dayandıran görüşler ve deliller olmakla birlikte⁴⁴ çalışmamızın kapsamını ve sınırlılıklarını aşmamak adına İslâm dönemiyle birlikte ele almayı uygun görmekteyiz. Bundan dolayı İslami İlimler özelinde şerh ve hâşiye faaliyetlerinin tarihsel seyrinden genel hatlarıyla bahsetmek gerekmektedir.

İlk şerh çalışmasının Peygamber Efendimiz ile başladığı ve onun ayetlerin anlaşılması amacıyla yaptığı açıklamaların “şerh” olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.⁴⁵ Bu noktadan hareketle ilk şerh faaliyetleri Peygamber Efendimize dayandırılmaktadır.⁴⁶ Burada Peygamber Efendimizin Kur’an ile ilgili açıklama

⁴⁴ Müstakim Arıcı, “Ahlak-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 636.

⁴⁵ Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmiu’ş-şurûh ve’l-havâşî: mu’cemun şâmil li-esmâi’l-kütübi’l-meşrûha fi’t-türâsi’l-İslamî ve beyâni şurûhihâ* (Cidde: Darü’l-Minhac, 2017), 1/18.

⁴⁶ Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh-Hâşiye Geleneği (Moğultay b. Kılıç Örneği)* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 38.

faaliyetleri için “şerh” kelimesini sözlük anlamıyla kullanabiliriz. Ancak “şerh” kelimesini bir kavram/ıstılah ya da literatür olarak düşündüğümüzde bunun bir şerh faaliyeti olarak adlandırılması bizce doğru olmaz. Nitekim, Peygamber Efendimiz tebyin vazifesini yürütmekte ve Kur’an için yapmış olduğu açıklamalar da “tefsir” kavramıyla kabul görmektedir. Ayrıca nüzûl dönemine yakın eserlerin isimlerine baktığımızda şerh veya hâşiye yerine “tefsir” kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin, Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) Kur’an’a dair yazdığı eserlerin isimleri *Tefsîrû'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*, *Tefsîrû'l-kebîr* veya diğer adıyla *Tefsîru Mukātil b. Süleymân* şeklinde “tefsir” kelimesi kullanılmaktadır.

Bir Kur’an kelimesi olan “tevil” kavramı da ilk dönem eserler için kullanılan kelimelerdendir. Hatta IV/X. yüzyılda tefsir-tevil ayrımı tefsir eserlerinin mukaddimelerinde yer almaya başlamaktadır. Matûrûdî (ö. 333/944) Fatîha’dan Nâs’a kadar yazdığı kapsamlı eserini *Te'vilâtü'l-Kur'ân* şeklinde adlandırmaktadır. O, Kur’an’ı anlama çabasının tefsir değil tevil olduğunu vurgulamakta, tefsirin ashab-ı kirama, tevilin ise âlimlere ait bir iş olduğundan bahsetmektedir.⁴⁷ İlginçtir, bu dönemde yaşayan ve yine Kur’an’ın tamamını tefsir eden Taberî’nin (ö. 310/923) eseri de *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adıyla marûf olmaktadır. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz’den başlayıp, tedvin ve tasnif dönemleriyle devam eden süreçte şerh ve hâşiye lüteratüründen bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Bu dönemde sözlük anlamı olarak “şerh” kelimesi “açıklama” anlamını taşıyacak şekilde kullanılmış olabilir ancak, ıstılahî manası ilerleyen süreçlerde gerçekleşmektedir. Nihayetinde bahsedilen dönemlerde Kur’an’ı açıklama faaliyetlerini “tefsir” ve “tevil” kavramları kapsamında ele almamız gerekmektedir.

Bununla birlikte hadislerde bulunan garîb kelimelerin açıklamalarının yapıldığı garibu'l-hadis literatürünün ilk şerh nüvelerinden sayıldığına dair yaygınlaşan görüşler⁴⁸ de isabetli bulunmamaktadır. Bu durumda ilk garibü'l hadisin

⁴⁷Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellüm (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/349.

⁴⁸İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 180; Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği*, 39; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011, ts.), 34; Mehmet Sait Uzundağ, *Kastallânî ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012,

Ebû Adnan Abdurrahman b. Abdüla'lâ es-Sülemî'ye (ö.250/864 [?]) ait olduğu kabul edildiğinde III/IX. yüzyılda şerh faaliyetleri başlamaktadır. Biz, tarihi öne çekerek garibü'l-hadislerden daha önce telifi gerçekleşen garibü'l-Kur'an literatürünü⁴⁹ şerhin başlangıcı kabul edersek -ki, bu alanda yazılan ilk eserin Ebû Ubeyde'ye (ö.209/824 [?]) ait olduğu kabul edilmekte- III/IX. yüzyılın başlarında şerh faaliyetini başlatabiliriz. Ancak hem garibü'l-Kur'an'ı hem de garibü'l-hadisi şerhin ilk nüvelerinden saymamız doğru bulunmamaktadır. Nitekim, her iki literatür de şerhin değil filolojinin ilk nüveleri olarak kabul görmektedir.⁵⁰ Burada yapılan faaliyet metnin şerhi olmayıp bir tür sözlük çalışmasıdır. Kur'an'ın nüzûl çağındaki anlamının korunması için filologların çölde yaşayan fasih bedevilerden şiir, atasözü, örnek cümle gibi dil malzemelerini derleme çabasıdır.⁵¹ Ayrıca “şerh” kelimesine sadece açıklama anlamı verdiğimizde anlam kargaşası ortaya çıkacaktır. Nitekim şerhin sözlük anlamı olan “müşkilin, müphemînin açıklanması, kapalılığın giderilmesi, hakikatin ortaya çıkarılması” gibi genel ifadeler üzerinde durduğumuzda Ulûmü'l-Kur'an ve hatta hadis ilminin alt dallarının tamamını şerh olarak kabul etmek zorunda kalmaktayız. Meseleyi sadece garib literatüründen ele alıp müşkilü'l-Kur'an, müphemâtü'l-Kur'an, vücûh-nezâir gibi muhtelif ilim dallarının şerhin ilk nüvelerinden sayılmaması düşündürücüdür. Bu durumun hadis edebiyatı eserleri ve şerh eserlerinin tespitine dair hadis alanında yapılan araştırmalardan kaynaklandığını öngörmekteyiz. Buna karşılık tefsir alanında yapılan şerh araştırmaları ise Zemahşerî ve Beyzâvî'nin eserlerine

ts.), 9; İbrahim Urgancı, *el-Ta'liku's-Sabih Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin Hadis Şerhçiliği* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017, 2017), 28; Serdar Murat Gürses, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmirî'nin el-Arfu's-Şezi ve Mübarekpûri'nin Tuhtetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırılması* (İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018, ts.), 60.

⁴⁹ Garibü'l-Kur'an sözlükte “tek ve nadir olan, vatanından uzak olan, manası anlaşılmayan, kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, alışılmamış” anlamlarına gelmektedir. Bknz: Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Esâsü'l-belağa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suud (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/679; Cevherî, *es-Sihah*, 1/192-193; İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye*, 7/2988; Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, 1179.

Garibü'l-Kur'an'ın terim anlamı ise; Kur'an-ı Kerim'de bulunan garib lafızları inceleyen ilim dalıdır. Bknz: Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/119.

Sözün muradını anlayamamanın sebebi bazen anlaşılması zor, garib bir lafzın kullanılmasından dolayıdır. Bunun çözümü ise o lafzın manasını sahabeden, tabiin ve lügat ehlerinden nakletmekle olur. Bknz: Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsir* (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2015), 81-85.

⁵⁰İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 154.

⁵¹ Harun Ögmüş, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 45.

odaklandığından çalışmalarını kurucu metne yazılan telifât üzerine yoğunlaştırmakta ve Ulûmü'l-Kur'an'ı meseleye dâhil etmemektedir. Dolayısıyla Ulûmü'l-Kur'an'dan ziyade kurucu metinleri başlangıç noktası olarak şerh ve hâşiyeleri tanımlamaktadırlar.

Son olarak Ulûmü'l-Kur'an'ın şerh faaliyetlerinin ilk nüvesi sayılamayacağına dair bir örnek de ilk dönemde telif edilen eserlerin isimleridir. Nitekim, müdevven ilim kabul edilen Ulûmü'l-Kur'an çalışmalarının kendi ilim dallarıyla isimlendirildikleri görülmektedir. Mukatil b. Süleyman *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir; Müteşâbihü'l-Kur'ân, Nâsîh ve'l-mensûh, Aksâm ve'l-lugât* gibi eserlerine şerh veya hâşiyeye tanımı yapmamakta ve doğrudan ilim dalının ismini vermektedir. Aynı durum ilk dönem Ulûmü'l-Kur'an alanında telif edilen eserler için de söz konusudur: Kâsım b. Sellam, *Garibü'l-Kur'an*, Yahya b. Sellam (ö.200/815) *et-Tesârif*, İbn Kuteybe (ö.276/889) *Garibü'l-Kur'an, Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, gibi birçok isim ve eser örnek verilebilir.

İlk şerh çalışmalarının Arap diline dair telif edilen Sibeveyhî'nin (ö.180/796) *el-Kitab*'ına yapıldığı nakledilmektedir. Ahfeş el-Asgar'ın (ö.316/928 [?]) bu eser üzerine yazdığı bir şerhten bahsedilmektedir.⁵² Hadis alanındaki ilk şerh çalışması ise Hattabî'nin (ö.388/998) *Me'âlimü's-sünen* adlı eseridir. Bu eser, Ebû Davud'un *Sünen*'inin şerhidir. Bu eserde III-IV /IX-X. asırlarda hadislerin fikhî perspektiften ele alınıp incelendiği belirtilmektedir.⁵³ İlk hadis şerhleri fikhî ihtilaflar hususunda orta yolu bulma girişimlerine dayanmaktadır. Kelam alanına geldiğimizde Eş'ari ekolünün ilk şerhlerinden kabul edilen, ancak günümüze ulaşmayan eseri Ebû Bekr el-Bakillânî'nin (ö.403/1013) *Şerhü'l-lüma*'sıdır. Bize ulaşan en eski şerhin ise İbn Fûrek'in (ö.406/1015) yazdığı *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim* adlı eserin olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Maturudî ekolünün şerh çalışması -kesin olmamakla beraber- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Kitabü't-Tevhid*'e dair yaptığı şerh örnek verilebilir.

⁵²Mehmet Reşit Özbalkıç, "Sibeveyhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ağustos 2024).

⁵³ Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 51.

⁵⁴ Abdylkader Durguti, "Eş'arî Geleneğinde Şerh Yazıcılığı: İbn Fûrek'in Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim örneği", ed. Mesut Kaya - Sezai Engin, *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, (2020), 115-116.

Tefsir alanında ilk şerh ve hâşiye çalışmasının İmam Maturîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'an* adlı eserine yazıldığı nakledilmektedir.⁵⁵ Erken dönem olmasına rağmen dirayete dayalı bu tefsirin yazım dili problemleri görüldüğünden manalarının izahına ihtiyaç duyulmuştur. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö.508/1115) derslerinde *Tevîlâtü'l-Kur'an*'ı okurken birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Talebesi Alaeddin es-Semerkandî (ö.539/1144) ise bu dersleri bir araya getirip kendi tertip ve ifadesiyle *Şerhu Tevîlati'l-Kur'an* şeklinde kaleme almıştır. Bu şerhte ibareler açıklanmış ve Hanefî-Maturîdî çizgisinde açıklamalarda bulunulmuştur.⁵⁶

Tefsir alanındaki şerh çalışmaları genel olarak Zemahşerî ve Beyzâvî kanadında sürdürülmüş ve zengin içerikli şerh çalışmaları telif edilmiştir.⁵⁷ Ancak VII/XIII. yüzyıldan itibaren şerhten ziyade hâşiye kavramı ağırlık kazanmaya başlamıştır. Nitekim ilk dönem *el-Keşşâf*'a yazılan eserler şerh olarak görülürken sonraki süreçte *el-Keşşâf* şerhlerine odaklanılan hâşiyelere dönüşmeye başlamıştır. Örneğin, ilk zamanlarda İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Tîbî, Çârperdî, Yemenî gibi müellifler doğrudan *el-Keşşâf*'a şerh ve hâşiye yazarlarken, Teftazanî (ö. 792/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) ile birlikte iki muhaşşinin görüşlerinin ele alındığı muhakeme ve mukayese içerikli hâşiye yazımları artmıştır.⁵⁸ Bu durum sadece tefsir alanına mahsus olmayıp birçok disiplin için de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla süreç içerisinde şerh ve hâşiye çalışmaları muhteva özellikleriyle birlikte şekilsel olarak da birbirinden ayrılmaya başlamaktadır.

Şerh ve hâşiye çalışmalarının VIII/XIV. yüzyılda tüm disiplinlerde arttığını görmekteyiz. Bu dönemde yaşayan âlimlerin biyografilerini incelediğimizde neredeyse her birine ait şerh ve hâşiye çalışmaları bulunduğu şahit olmaktadır. Bu açıdan eserlerin yeniden tetkik ve tahkik edildiği bir zaman dilimiyle karşılaşmaktayız. Söz konusu dönemde siyasî açıdan krizler devam etmekle birlikte ilmî faaliyetlerin Kahire ekseninde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durumu birincil kaynak konumunda olan İbn Haldûn'un “*Şimdi hadarete Mısır'dan daha zengin bir yer yoktur. İlmî*

⁵⁵ Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 46.

⁵⁶ Bekir Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'an”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ağustos 2024).

⁵⁷ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri*, 156.

⁵⁸ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri*, 157.

çalışmalar için bu ülke, İslam'ın merkezi, ilim ve sanatların kaynağıdır” şeklindeki sözleri desteklemektedir.⁵⁹ O dönemde yaşayan âlimlerin ekserisinin Kahire’ye yaptığı seyahatleri ilmî ve düşünce hayatına yansımaktadır. Bu duruma en iyi örnek de şerh ve hâşiye çalışmaları olacaktır. Kurucu metinlere yazılan şerh ve hâşiyelerin farklı ülkelerde yaşayan alimlerce aynı anda kaleme alınması ilmî irtibat açısından düşündürücüdür. Nitekim *el-Keşşâf Tefsiri* VIII/XIV. yüzyılda Tebriz’de, Kahire’de, Endülüs’te, Şam’da ve daha birçok ülkede okutulan ve hâşiyeleri kaleme alınan bir eserdir. Her ne kadar İslam dünyası siyasî bir kriz içinde olsa da rihleler aracılığıyla ilmî düşüncede birlik sağlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu açıdan baktığımızda daha önceki asırlarda yazılan eserler yeniden ele alınmış ve onlar üzerinde şerh ve hâşiye çalışmalarına yoğunlaşmıştır.

VIII/XIV. yüzyıl müstakil eserler üzerine şerh ve hâşiye çalışmalarının yapılmasının yanı sıra mebsût eserlerin de ihtisarının yapıldığı bir dönemdir. Endülüs’te eğitimde kolaylık sağlamak adına eserlerin ihtisar edildiğini bilmekteyiz. İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinde kendi döneminde yazılan eserlerin son derece muhtasar ve açıklamaya izah duyulan eserler olduğundan şikayet etmesi bu durumu teyid etmektedir.⁶⁰ Bu noktadan hareketle bir müellifin bir eseri hem şerh etmesini hem de ihtisar etmesini birlikte düşünmeliyiz. Eğitim için eserler kısaltıldığı gibi yine eğitim için eserler şerh ve tahşiye edilmiştir. Birinde ezberlemeyi kolaylaştıran çalışma diğerinde anlamayı kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla bu dönemde eserler çeşitli yönlerden ele alınıp gözden geçirilmiştir. Burada amaç, hedef kitleye ilmî birikimi en iyi yolla aktarma çabasıdır.

IX-X/XV-XVI. yüzyıllarda ise bir önceki yüzyılda olduğu gibi şerh ve hâşiye çalışmaları devam etmiştir. Bu dönemde daha çok şerhlerin hâşiyeleri üzerinde çalışmalar kaleme alınmıştır. Tefsir alanında *el-Keşşâf* ve *Envarü’l-Tenzil* üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarının arttığı görülmektedir.⁶¹ Bu dönemi önemli kılan husus ise Osmanlı Devleti’nin ilmî açıdan dikkatleri üzerine çekmeye başlamasıdır.

⁵⁹Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dımaşk: Dâru Ya’reb, 2004), 2/363.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/346.

⁶¹ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri*, 143-185.

Memlûklü'lerin zayıflamasıyla Kahire'nin; İlhanlıların tarih sahnesinden çekilmesiyle birçok ülkedeki âlimlerin Osmanlı'ya geldiklerini görmekteyiz. Kıraat alanında İbnü'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) Bursa'da müderrislik yapmasını örnek olarak verebiliriz.⁶² Yine bu dönemde Kâdî Bağdat (800'lü yıllar), Molla Fenarî (ö.834/1431), Ali Kuşçu (ö.879/1474) isimlerini de Osmanlı Medreselerinde şerh ve hâşiye faaliyetlerini sürdürürken görmekteyiz.

Bu yüzyıllarda şerh ve hâşiye çalışmalarını Osmanlı eğitim sistemiyle paralel düşünmek gerekmektedir. Medrese eğitiminin müfredatı hakkında fikir veren İlimler Tasnifi eserlerinin telifi de bu yüzyıllarda artış yaşamakta ve Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) ile daha sistematik tasniflerin meydana geldiği görülmektedir. Onun ilimler tasnifi eserinde, tefsir ilmine dair zikrettiği eserler, o dönemde âlimler ve talebeler arasında kaynak kullanımı yaygın olan eserlerdir:

“Vecîz olan tefsirler: Vahidî (ö. 468/1076), *el-Vecîz*; İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Zadü'l-mesir*; İmam er-Razî (ö. 606/1210), *Tefsirü'l-kebîr*; Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *en-Nehr*; Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459), Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tefsirü'l-Celâleyn*.⁶³

Vasît olan tefsirler: Maturîdî (ö. 333/944), *Te'vilatü'l-Kur'an*; Vahidî, *el-Vasît*; Begavî (ö. 516/1122) *Tefsiru'l-Begavî*; Neseî (ö. 537/1142), *Tefsirü't-teysîr*; Zemahşerî, *el-Keşşâf*; Kevâşî (ö. 680/1281) *Tefsiru'l-Kevâşî*; Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl, Tîbî'nin Hâşiyesi*.⁶⁴

Mebisût olan tefsirler: Vahidî, *el-Basît*; Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Tefsirü'r-Ragıb el-İsfahânî*; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*; Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*; İbnü'l-Müneyyir'e (ö. 683/1284) ait olan tefsir ve hâşiyesi (*el-İntisâf*); Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *Bahrü'l-muhît*.⁶⁵

⁶²Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Şubat 2024).

⁶³ Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/85-86.

⁶⁴ Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/86-91.

⁶⁵ Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/94-102.

Son olarak tasavvufî tefsirlerden söz eden Taşköprülüzâde bu eserleri de sufiyye ve irfan ehli şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Sufiyyeden Necmeddin ed-Dâye'nin (ö.654/1256) *Bahrü'l-hakâ'ik* ve Abdurrahmen es-Sülemî'nin (ö.73/692 [?]) tefsirlerini örnek vermektedir.⁶⁶ İrfan ehlinin tefsiri olarak da Sadreddin Konevî'nin (ö.673/1274) *Tefsirü'l-Fatiha (Î'câzü'l-beyân fi te'vîli ümmi'l-Kur'ân)* ve Molla Fenarî nisbesiyle tanınan Mevlana Şemseddin el-Fenarî'nin (ö.834/1431) *Aynü'l-a'yân* isimli eserlerini zikretmektedir.⁶⁷

Yukarıdaki eserlerden de görüleceği üzere Zemahşerî, Beyzâvî, Razî ve Maturîdî çizgisinde ilerleyen bir tefsir müfredatıyla karşılaşmaktayız. Diğer eserleri de göz önünde bulundurduğumuzda kaynak çeşitliliği ve farklı muhtevaya sahip eserler, Osmanlı'nın karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı'da mevcut irfanî geleneğin tasnife yansımaları sonucu tasavvufî tefsirler de listede yer almaktadır. Ancak Taşköprülüzâde'nin tasnifinde vurgulamak istediğimiz husus mebsût eserler kategorisinde İbnü'l-Müneyyir ve mütevasıt/vâsit eserler kategorisinde de Tîbî'nin zikredilmesidir. Taşköprülüzâde'nin tasnif eserinin hedef kitesinin talebeler olması⁶⁸ şerh ve hâşiyelerin talebeler için tavsiye edilen eser kategorilerinde yer aldığı sonucuna ulaştırmaktadır.

IX-XII/XV-XVIII. yüzyıllar aralığında eser telifine dair veri tabanlarından yapılan araştırmalar Osmanlı döneminin eser üretim faaliyetleri hakkında bizlere ipuçları vermektedir. E. Özvar, Kültür Bakanlığı bünyesinde Yazma Eserler Kurumu veri tabanından telif, tercüme ve eserlerin istinsah sayısının tespitine dair yapmış olduğu araştırmada IX/XV. yüzyılda 4076, X/XVI. yüzyılda 8349, XI/XVII. yüzyılda 12249, XII/XVIII. yüzyılda 24.469 rakamlarına ulaşmaktadır.⁶⁹ Bu rakamlardan telif ve tercümelerin yüzyıllara dağılımı ise IX/XV. yüzyılda 457, X/XVI. yüzyılda 767, XI/XVII yüzyılda 968, XII/XVIII. yüzyılda 1373 şeklinde tespit ettiğini belirtmektedir.⁷⁰ Bu rakamlardan Osmanlı döneminde eser telifinin giderek arttığı

⁶⁶Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/108.

⁶⁷Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/108-109.

⁶⁸Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 1/5-73.

⁶⁹Erol Özvar, "Osmanlı Dünyasında Yazma Eser Üretkenliği", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 25.

⁷⁰ Özvar, "Osmanlı Dünyasında Yazma Eser Üretkenliği", 24.

görülmektedir. Bu telifât arasında müstakil eserler olduğu gibi şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları da yer almaktadır.

Yukarıda yüzyıllara dağılımı yapılan eser telif rakamları içerisinde tefsir eserlerinin sayısal dağılımına H. Aydar'ın Aralık 2016 yılında İSAM veri tabanında yaptığı araştırma sonucuyla ulaşmaktayız. Net bir sayısal veri sunamasa da tahmini bir veriyle döneme dair eserlerin tür ve muhtevasına dair sonuca ulaşmamıza yardımcı olmaktadır. H. Aydar tespitlerine göre XI/XVII. yüzyılda müellifi bilinen tefsirlerden Osmanlı coğrafyasında 363, Arabistan/Yemen'de 39, Mısır'da 28, Hint Alt Kıtası'nda 28, İran'da 76, Kuzey Afrika'da 16, Şâm bölgesinde 27 ve Endonezya'da 1 esere ulaştığını belirtmektedir.⁷¹ Bu sayısal verilerden hareketle XI/XVII. Yüzyılda tefsir eserlerinin %63'ü Osmanlı coğrafyasında üretilmektedir. Bir önceki yüzyıl olan X/XVI'da ise Osmanlı'da 372 tefsir eserinin telifi gerçekleşmiştir. Bu rakamlara müellifi bilinmeyen ve eserlerin nüshalarının tespiti yapılamayan eserler de ilave edildiğinde rakam daha da yukarıya çıkmaktadır. Ancak elimizdeki tek veri tabanından elde edilen yüzeysel rakam dâhi tahmini çıkarımlarda bulunmamıza engel teşkil etmemektedir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi kuruluşundan “Gerileme Dönemi” diye adlandırılan XI-XII/XVII-XVIII. yüzyıllarda eser telifini hem tefsir alanında hem de diğer alanlarda arttırmaktadır. Eser üretiminde Gerileme Dönemi'nin söz konusu edilemeyeceği açık bir şekilde görülmektedir. Bu tefsir eserlerinin şerh, hâşiye ve ta'lik türünden dağılımını H. Aydar yine aynı metotla tespit etmeye çalışmaktadır. Tespitlerine göre X/XVI. yüzyılda 154, XI/XVII. yüzyılda 156, XII/XVIII. yüzyılda 108 rakamlarına ulaşmaktadır.⁷² Daha önce belirttiğimiz gibi bu rakamlar müellifi belli olan ve tek bir veri tabanından elde edilen sonuçlardır. Bundan sebep kabaca bir tasnif ile bu rakamlardan 132 tanesi Beyzâvî'nin tefsiri, 7 tanesi el-Keşşâf Tefsiri, 5 tanesi Ebussuud'un tefsiri, 2 tanesi Konevî'nin tefsiri, 1 tanesi de Celâleyn Tefsirine yönelik şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmalarıdır.⁷³ Osmanlı döneminde Beyzâvî ve Zemahşerî'nin

⁷¹ Hidayet Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 67.

⁷² Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, 106.

⁷³ Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, 107.

tefsirlerine yönelik şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmalarına olan ilgi tartışma götürmez bir gerçektir.

Osmanlı'nın ilk dönemlerinde ilmî çalışmaların nitelikli olduğu ancak gerileme dönemiyle birlikte ilmî çalışmaların da gerilediği ve bu çalışmaların ise şerh ve hâşiyeden ileri gitmediğine dair iddiaların sorgulanması gerekmektedir. Aslında Osmanlı'nın gerilemesi olarak XI/XVII. yüzyıl şeklinde yapılan tarihlendirme tüm İslamî müktesebatı da içine çekmektedir. Toptan bir bakış açısıyla şerh ve hâşiyelerin ilmî gerilemeye sevk eden eserler olduğu söylenegelmektedir.⁷⁴ Oysa bu döneme dair yazılan eserlerin çok azı incelenmiş ve birçok şerh ve hâşiye türünden çalışma kütüphane raflarında durmaktadır. Bundan dolayı “gerileme dönemi” diye adlandırılan zaman diliminde telif edilen eserlerin mukaddimelerinden hareketle bilimsel veriler sunulmamakta, tarihi olaylardan hareketle ilmî eserler için de tahmini varsayımlarda bulunmaktadır. Nihayetinde bir literatürün tamamı tetkik edilmeden bir sonuca ulaşılması sağlıklı veriler sunmamaktadır. Bununla birlikte bir literatürü yine tamamen incelemeyen müspet düşünceleri dile getirmek de sağlıklı sonuçlar vermemektedir. Nitekim XI/XVII. yüzyıldan itibaren şerh ve hâşiye faaliyetleri o dönemlerde yaşayan bir kısım düşünür için eğitimin önünde engel görülmeye başlanmıştır. Meseleleri derinlemesine tetkik etmekten ilimler arası irtibatların kaybolduğuna dair düşünceler zihinlerde dolaşmaya başlamıştır. Örneğin, Saçaklızâde'nin (ö.1145/1732) ilimleri tertip ettiği eserinde şerh ve hâşiyelere dair olumsuz yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Ona göre mevcut ilimler şerhler sayesinde faydalı ziyadelerle devam etmiştir. Bu şekilde bir metin için ilavede bulunmak istenildiğinde şerhlerin yardımıyla uzun metinler kaleme alınmış ve dakik hâşiyeler meydana gelmiştir. Hatta bu ziyadelerden dolayı şerhlerin hâşiyelerinin hâşiyeleri telif edilmiştir. Bu şerh ve hâşiyeler birçok insanın müzakerelerde esas aldıkları metinlere dönüşmüş ve ilim öğrenmeyi zorlaştırmıştır.⁷⁵ Saçaklızâde'nin gözlemlerine göre şerh-hâşiyelerin

⁷⁴ Olumsuz görüşler için bkz: Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 290-292; Bahattin Dartma, “Osmanlı Döneminde Müstakil Dirâyet Tefsirleri (Değerlendirme)”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, (2012), 95.

⁷⁵ Saçaklızâde, *Tertibul- ulûm*, thk. Mohamad Rabei Deri - çev. Zekeriya Pak - Akif Özdoğan (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020), 83.

çokluğu ve teliflerinin sıklığı sebebiyle bir ilim dalını öğrenmek zorlaşmış, talebeler de çözüm olarak fenlerin bir kısmını terk etmeye başlamışlardır. Bu sebepten birçok talebe bir ilim dalının temel meselelerini, farklı konularını, karşıt görüşlerini kavramaktan uzak kalmaktadırlar. Zira, talebelerin kendileri için uygun olmayan metotlarla ilim öğrenmeye başlamaları hâşiyelerden alacakları faydalara da engel olmaktadır.⁷⁶ Burada Saçaklızâde bir talebenin ilim öğrenmeye şerh ve hâşiyelerle başlamasını talebenin hedefine ulaşmasında büyük bir engel görmektedir. Çünkü o, ilimlerin temel/asıl konuları anlaşılıp kavrandıktan sonra hâşiyelerle meşgul olunmasını savunmaktadır.⁷⁷ Bir ilmin incelikleri olarak tanımladığı şerh ve hâşiyeler literatürünü kendi döneminde talebelerin üstünlük alameti olarak gördüklerinden yakınmaktadır. Saçaklızâde'nin yaşadığı dönemde medrese talebeleri daha önce yazılan şerh ve hâşiyelerden itiraz, eleştiri, problem ve bunların çözümlerine dair mevzuları bulup ders kitaplarının kenarlarına not etmektedir. Tuttukları bu notları da kendi soruları ve kendi fikirleriymiş gibi hocalarına sorduklarından, yani bir nevi hocalarını imtihana tâbi tuttuklarından bahsetmektedir.⁷⁸

Saçaklızâde'nin sözleri doğru kabul edildiği takdirde bu dönemde karşılaşılan hâşiyelerin tahkik ve tetkikinde dikkatli olunması gerektiği sonucuna ulaşmaktayız. İstinsah kaydı bu döneme ait olan bir hâşiyeye ilmî müktesabat düşüncesiyle yaklaşmadan önce bir talebenin hocasını imtihan etmek amacıyla yazdığı notlar olma ihtimalini de göz önünde bulundurmanız gerekecektir. Nihayetinde şerh ve hâşiyeler bir metni mufassal bir şekilde açıklayıp, tarihî dönemlerde aldığı ziyadelerle meseleyi daha dakik hale getirirken diğer bir yandan eğitim ve öğretim faaliyetlerinde talebelerin az sayıda ilim dalını öğrenmesine, öğrendiklerini de tam kavrayamamasına yol açmaktadır. Burada Saçaklızâde'nin şerh ve hâşiyelere yaptığı olumsuz yorumları söz konusu literatürün muhtevasının niteliğine yönelik anlamayıp, talebelerin hâşiyelere yaklaşımlarına yönelik bir eleştiri olarak anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla şerh ve hâşiyeler bazı dönemlerde talebelerin eğitim ve öğretimi için faydalar sağlarken, bazı dönemlerde de ilmin önünde engel teşkil etmektedir. Bu engeli

⁷⁶ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 82.

⁷⁷ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 85.

⁷⁸ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 252.

aşmak adına hem aklî hem de naklî ilimlerde uzman âlimler talebelere öğrenecekleri ilimleri, okuyacakları eserleri sistemli bir şekilde tasnif ve tertip etmişlerdir.

2.2. İlimler Tasnifi Literatüründe “Şerh”

Medrese eğitim müfredatıyla paralel olarak telif edilen “İlimler Tasnifi” literatürüne baktığımızda şerh ve hâşiyelerin yansımalarının daha farklı olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu literatür farklı alanlardaki birçok disiplini kendi bünyesinde birleştiren çok yönlü düşünen müelliflerin kaleme almasıyla ortaya çıkmıştır. Her ilmin bir konusu olduğunda şüphe yoktur.⁷⁹ Bundan dolayı müellifler meslek-i felsefesine göre ilimleri tasnif etmişlerdir.⁸⁰ Taşköprülüzâde’nin deyimiyile kısa olan insan ömrüne ilim tahsilinde itimat edeceği ve sakınacağı yolları göstermeyi hedefleyen⁸¹ tasnif literatüründe müelliflerin felsefî düşünce sistemlerini yansıtan ilimler sıralaması ve buna bağlı olarak ilim tâliblerine farklı ilmî disiplinlerde yer alan kitapları tanıtmak amaçlanmıştır. Nitekim bu hususta M. Emin Şîrvânî (ö.1036/1627) birçok fennin meyvelerini devşirdikten sonra metin ve şerhlerden öğrendiği istisnaların akabinde ilimler hakkında yazmaya başladığını dile getirmektedir.⁸² *Fevâidü’l-hakaniyye* adlı tasnifini yazma nedenini eserinin mukaddimesinde “ilim talebelerine faydalı olmak ve arkadaşlarına da bir hatıra bırakmak” maksadını taşıdığını ifade etmektedir.⁸³

İlimler tasnifi literatürü farklılıklar içermekle birlikte genel olarak hakkında bir literatür oluşturan disiplinler “ilim” olarak nitelendirilmiştir. Bir evren tasavvurunun uzantısı olarak ilimler “hikemî/felsefî” ve “nazarî/amelî”⁸⁴ ya da “aklî” ve “naklî”⁸⁵ olarak tasnif edildiği gibi ahlaki açıdan “farz-ı ayn” ve “farz-ı kifaye” şeklinde⁸⁶ ele

⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali, *Makasidü’l-felasife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Darü’l-Mearif, 1961), 134.

⁸⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic*, thk. haz. Murathan Keha (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023), 43.

⁸¹ Taşköprülüzâde, *Miftâhü’s-sa’âde*, 1/5-73.

⁸² Sadreddinzade Mehmed Emin Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hakaniyye (Şîrvânî’nin Bilimler Tasnifi)*, ed. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 45.

⁸³ Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hakaniyye*, 55.

⁸⁴ Gazzali, *Makasidü’l-felasife*, 134.

⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali, *el-Mustasfa fi ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselim eş-Şafîî (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 1/3-5.

⁸⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali, *İhyau ulûmi’d-din* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005), 1/21-24.

alınan tasnifler de mevcuttur. İlimlerin kısımlarını araştırmaların niteliğiyle yani lafız veya manayla bağlantılı önermeler cihetinden sınıflandırmalar da bulunmaktadır ki, bu tasnif daha ziyade mantık eserleri çerçevesinde ele alınmıştır.⁸⁷ Ancak medrese eğitim müfredatının etkisiyle⁸⁸ “iktisâr” “iktisâd” “istiskâ” şeklinde⁸⁹ bilinen bir sınıflandırma yöntemi de eserlerin tasnifinde yer almıştır. Bu tasnifin içerisinde müstakil eserlerle birlikte şerh ve hâşiyelerin de yer alması dikkat çekicidir. Bazı şerh ve hâşiyelerin “mütevassıt” kategorisinde zikredilmesi⁹⁰ bazılarının da “mabsût” kategorisinde zikredilmesi⁹¹ üzerinde durulması gereken bir başka ayrıntıdır. Bu durum medreselerin eğitim müfredatlarında şerh ve hâşiyelerin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Zira medrese eğitiminde kurucu metinlerin okunup anlaşılmasında şerh ve hâşiyeler başvuru kaynağı durumuna yükselmiştir. Kurucu metni anlamada yardımcı araç konumunda bulunan şerh ve hâşiyeler zamanla dönemin önemli ilmî tartışma geleneğini de içinde barındıran müstakil metinlere dönüşmüştür.

“Şerh” kavramının “İlimler Tasnifi” literatürü içinde zikredilmesi görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Ekfânî (ö.749/1348) ile başlamaktadır. İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsıd* adlı eseri kendinden önce yapılan tasniflerin derlenmesi ve daha ayrıntılı bir tasnif sunması açısından önemli bir çalışmadır. “İlmü'n-Nevamis” adı altında incelemiş olduğu tefsir ilmi bölümünde kısaca “şerh” kavramından bahsetmektedir. Ona göre şerhe üç durumdan dolayı ihtiyaç duyulmaktadır:

“Birincisi: Musannifin faziletinin üstünlüğüdür. Çünkü musannif, zihninin dirayeti ve güzel anlatımından dolayı istenileni belirtmeye yeterli gören veciz bir kelamla ince anlamlar üzerine konuşur. Bunun dışında davranmak onun seviyesi(ne uygun) değildir. Bazen bir bölümü anlamak zor olur veya kusurlu olur, o zaman o gizli

⁸⁷ Şemsüddin Muhammed b. Eşref Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr (Düşüncenin Kıstası)*, thk. çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 501.

⁸⁸ Kadızâde-i Rûmî (öl. 844/1440) başmüdürrisliğinde yürütülen eğitimde medreseye başlayan talebelerin ilim seviyelerine göre âli, evsât ve ednâ şeklinde sınıflandırıldığı kaydedilmektedir. Bknz: İhsanoğlu Ekmeleddin, *Osmanlı Bilim Mirası (Mirasın Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 1/113.

⁸⁹ Her ilim dalında muhtasar metinlerin ihtiva ettiği konular (iktisâr), orta seviyede bulunan metinlerin ihtiva ettiği konular (iktisâd) ve ileri seviyedeki metinlerin ihtiva ettiği konular (istiskâ) şeklinde adlandırılmaktadır. Bknz: Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 58.

⁹⁰ Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/90.

⁹¹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd*, 54.

anlamaların açığa çıkması için ibarede fazla açıklamaya ihtiyaç duyulur. İşte bundan dolayı bazı ulema tasnifini şerh eder.

İkincisi: Anlaşılır olmasına itimat ederek veya başka bir ilimden olmasından dolayı ya da bazı kıyasların öncüllerinin hazfedilmesidir. Bazı önermelerin illetlerinin bilinmemesinden dolayı bazı kıyasların tertibini ihmal etmeleri de aynı şekildedir. Bu nedenle şârih ihmal edilen öncülleri bahsetme ihtiyacı duyar. Bu ilimde açıklanması mümkün olanları açıklar, bu yere yakışmayan öncüllerin yerlerini gösterir, kıyasları düzenler ve musannifin vermediği illetleri verir.

Üçüncü durum: Lafzın teville ilgili anlamlarının muhtemel olması, kendisini izah eden bir sözde açıklandığı için veya mecaz anlamlı ifadelerden ve gerekli anlamın kullanılmasından dolayı anlamın belli olmasıdır. Şârih, musannifin gaye ve tercihini açıklamaya ihtiyaç duyar. Bazı kitaplarda da bir kısım önemli işlerden ve zaruret olmadığı halde bir şeyi aynen tekrar etmekten dolayı insanın kurtulamadığı yanılma, yanlışlık, hazifler ve başka şeyler bulunur. Musannifin kitaplarında meydana gelen diğer şeyleri şârih uyarma ihtiyacı duyar.”⁹²

İbnü'l-Ekfânî'nin bir eserin şerh edilmesi hakkında vermiş olduğu bu bilgiler oldukça önemlidir. Nitekim bu dönemde şerh ve hâşiye kitaplarında da artışlar gözlemlenmektedir. Bundan dolayı şerh çalışmaları literatürde yer alarak ilimler tasnifinde zikredilmektedir. İbnü'l-Ekfânî ile çağdaş olan Zerkeşi'nin (ö.794/1392) Kur'an ilimlerine dair kaleme aldığı *el-Burhân fî ulümü'l-Kur'an* adlı eserinde de yukarıda geçen bu ibarelere rastlamaktayız.⁹³ İlerleyen zamanlarda Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde de bu bilgileri olduğu gibi alıntılıyıp tekrar ettiğini görmekteyiz.⁹⁴

Şerh literatürünü bir ilim dalı olarak zikreden ilk kişinin Taşköprülüzâde (ö.968/1561) olduğu söylene de⁹⁵ kronolojik olarak bakıldığında Molla Lutfi (ö.900/1495) *el-Metâlibü'l-ilahiyye* adlı eserinin tasnifinde hadis ilminin alt dalı

⁹² İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd*, 55-56.

⁹³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetu Dari't-Türas, 2008), 1/14.

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/36-37.

⁹⁵ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 309.

olarak şerh literatüründe “İlmü Şerhi’l-Hadis” şeklinde yer verdiği görülmektedir.⁹⁶ Ayrıca garibü’l-hadis ve garibü’l-Kur’an ilimlerini de şerh literatüründen bağımsız bir şekilde ele alıp sınıflandırmıştır.⁹⁷ Bu da garib literatürünün aslında şerh olmadığını ayrı birer ilim dalı olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Yine Molla Lutfi’ye ait olan *Risale fi ulûmi’ş-şer’iyye ve’l-Arabîyye* adlı eserinde hadis ilminin on bir alt dalından bahsettiği aktarılmaktadır. Bu çalışmaya göre hadis ilminin alt dalları şu şekildedir: “İlmü Metni’l-Hadis, İlmü Ricali’l-Ehadis, İlmü Nasîhi’l-Hadis, İlmü Esbabî Vurûdî’l-Ehâdis, İlmü Şerhi’l-Hadis, İlmü Te’vîlî’l-Hadis, İlmü Rumûzî’l-Hadis, İlmü Garîbî Lügatî’l-Hadis, İlmü Metâinî’l-Hadis, İlmü Telfikî’l-Ehâdis, İlmü Tıbbî’n-Nebî.”⁹⁸ Sıralamadan da görüldüğü üzere hadis metnini anlamayı öne çıkaran bu ilim dalları arasında şerh ilmi de yer almaktadır. Molla Lutfi şerh ilmini izah etmese de garîb literatüründen ayrı bir ilim dalı olarak tasnif etmektedir. Bu da şerhin sadece kelimelerin izahı olmadığını aslında tüm hadis ilminin alt dallarını kendi içinde barındırdığını düşündürmektedir.

Tasnif lüteratüründe bir diğer isim İran ve Osmanlı topraklarında eserleri yayılan ve hayatını Kâzerûn, Şîrâz, Tebriz ve Irak gibi yerlerde geçiren Celâleddin ed-Devvânî’dir (908/1502).⁹⁹ Enmûzec türünde yazmış olduğu *Risâletü Enmûzecü’l-ulûm* adlı eserinde gerek kendinden önce gerek kendinden sonra eğitim ve öğretimde ulemanın yolunu takip ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁰ Eserine birinci mesele olarak Usûlü’l-Hadis ve’l-Fıkh başlığıyla başlamaktadır.¹⁰¹ Bu başlıkta hadislerin sıhhat derecesi hakkında bilgiler vermektedir. “Usûl” kelimesi geçmesine rağmen hadis usûlü konuları yer almamaktadır. Şerhlere dair herhangi bir bilginin de geçmediği

⁹⁶Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması (Molla Lutfi, el-Metâlibü’l-İlahîyye fi Mevzû’âti’l-Ulûmî’l-Lügaviyye)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 57.

⁹⁷ Şükran Fazlıoğlu, “Vaz’ ile Tasnif Arasında: Molla Lutfi’nin el-Metâlibü’l-İlahîyye fi Mevzû’âti’l-Ulûmî’l-Lügaviyye’si”, *İlimleri Sınıflandırmak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 293.

⁹⁸ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 153.

⁹⁹ Harun Anay, “Devvânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ekim 2023).

¹⁰⁰ Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü enmûzecü’l-ulûm*, nşr: Ali Kürşat Turgut - Ömer Osman Arık (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 43.

¹⁰¹ Devvânî, *Risâletü enmûzecü’l-ulûm*, 45.

görülmektedir. Tasnifinde yedinci mesele olarak yer alan tefsir ilminde¹⁰² de şerh kelimesi yer almamaktadır.

Kahire’de yaşayan Süyûtî (ö.911/1505) *en-Nukâye fi Erbaate Aşara İlmen* adlı eserin hadis ilmi bölümünde “Hadis Usûlü” konularına değinmesine¹⁰³ rağmen şerh ilmi hakkında bilgi vermemektedir. Süyûtî *en-Nukâye* adlı ilimler tasnifi risalesine itmam şerhi yazmış ve (*İtmâmü’ d-dirâye li Kurrâi’ n-nukâye*) bu şerhte garibü’l-hadis literatürü için Zemahşerî’nin *el-Fâik* adlı eserini ilk örneklerden biri olarak vermektedir.¹⁰⁴ Ancak Süyûtî’nin şerhler hakkında bu başlık altında da herhangi bir bilgiye yer vermediği görülmektedir.

Taşköprülüzâde’ye geldiğimizde kendinden önceki tasnif literatürünü içine alan ve kendi dönemine kadar mevcut bulunan ilimleri de içeren bir tasnifle karşılaşmaktayız. *Miftâhu’s-sa’âde* adlı eserinde hadis ilminin alt dalında “İlmü Şerhi’l-Hadis” şeklinde bir başlık yer almaktadır. Taşköprülüzâde’ye göre şerh literatürü, hadis ilminin alt dalı olarak “ilim” şeklinde zikredilmektedir.¹⁰⁵ Bu başlık altında meşhur ve tedavülde olan hadis şerhlerinden bahseder. Bu hadis şerhleri arasında Buharî’nin şerhleri, Müslim’in şerhleri, *Mesâbih* ve *Meşârik* şerhlerine yer vermektedir.¹⁰⁶ Hadis ilmine dair eserlerin ağırlıklı olarak “Şerh İlmi” adı altında zikredilmesi, bizi Osmanlı döneminde hadis ağırlıklı şerhlerin okunup, telif edildiği sonucuna ulaştırmaktadır. Darü’l-Hadislerin bu duruma etkisi olabileceği gibi cami ve tekke gibi yerlerde müstakil olarak eğitimi verilen hadis ilminin de etkisi olmaktadır. Ayrıca kırk hadis geleneğinin bu dönemde yaygın telif türlerinden olması ve toplumsal mesajların, fikhî konuların hadisler aracılığıyla okunması da sebepler arasında zikredilebilir.

Hadis ilmi için toplamda on ilim dalından bahseden Taşköprülüzâde bu ilimlere ilk olarak “Şerh İlmi” ile başlamaktadır. Daha önce geçtiği üzere garibü’l-Kur’an’ın

¹⁰² Devvânî, *Risâletü enmüzeccü’l-ulûm*, 175.

¹⁰³ Süyûtî, *İtmâmü’ d-dirâye li kurrâi’ n-nukâye*, thk. Abdülkadir Muhammed el-Mu’tasım Dehman - Abdürrakib Salih eş-Şâmi-Mustafa Mahmud Selih (Kuveyt: Dârü’z-Ziyâ: Dârü’l-Beyza, Dârü’r-Reşadi’l-Hadise, 1438), 1/52-55.

¹⁰⁴ Süyûtî, *İtmâmü’ d-dirâye*, 1/344.

¹⁰⁵ Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 2/341.

¹⁰⁶ Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 2/341-342.

şerhten sayılıp sayılmayacağını cevabı tasnif literatüründe bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim Taşköprülüzâde “İlmü Garibi Lügati'l-Hadis” başlığını hadis ilminin alt dalı olarak ayrıca zikretmektedir.¹⁰⁷ Yine tefsir ilminin alt dalı olarak “İlmü Marifeti Garibi'l-Kur'an” şeklinde ayrıca ele almaktadır.¹⁰⁸ Taşköprülüzâde'nin daha muhtasar olan *es-Se'adetü'l-fâhira* adlı ilimler tasnifi eserinde “İtikadî Şer'i İlimler”in alt dalı olarak “İlmü Şerhi'l-Hadis” başlığı yer almaktadır. Taşköprülüzâde'ye göre şerh ilmi, hadisin lafzından anlaşılan mananın açıklanması şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁹ Bu eserde de garibü'l-Kur'an¹¹⁰ ve garibü'l-hadis¹¹¹ ilimleri farklı ilim dalları olarak zikredilmektedir. Bu da Taşköprülüzâde'nin şerh literatürünü müstakil bir ilim dalı olarak gördüğünü göstermektedir. Taşköprülüzâde'nin hadis ilminin alt dalı şeklinde ilk olarak “İlmü Şerhi'l-Hadis” ile başlaması ilginçtir. Hadis ilminin alt dallarını “İlmü Şerh” adı altında bir çatı kavramı olarak görmesi muhtemeldir. Tefsir ilminde “Ulûmû'l-Kur'an” müdevven bir ilim olarak görülüp tefsire dair usûl konularını kapsadığı gibi hadis ilminde de “Şerh İlmi” hadise dair ilimleri kapsayan üst başlık ihtimalini düşündürmektedir.

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifini *Keşfü'z-zünûn'da* uyarlayan Kâtip Çelebi ise yaşadığı dönemin eğitim seviyesini ve eserlerin dökümünü yaptığı bir tasnifle meseleye yaklaşmaktadır. Nitekim bu dönemde şerhten ziyade hâşiye yazımının sayıca arttığı bilinmektedir.¹¹² Bundan dolayı “hâşiye” şeklinde müstakil bir başlıkta hâşiyenin tanımını yapan Kâtip Çelebi, kitabın kenarlarında yer alan notların hâşiye şeklinde adlandırıldığını belirtmektedir.¹¹³ Şerh kavramını da kendinden önceki tasnif yazarları gibi hadis ilminin alt dalı olarak nitelendirmektedir.¹¹⁴ *Keşfü'z-zünûn'un* giriş kısmında yer alan “Yazarlar ve Kitaplar Hakkında” başlığında bir müellifin hangi durumlarda eser telif edeceğinden bahsetmektedir.¹¹⁵ İbnü'l-Ekfânî'nin yukarıda yer

¹⁰⁷ Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'ade*, 2/343.

¹⁰⁸ Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'ade*, 2/373.

¹⁰⁹ Ahmed Efendi Taşköprülüzâde Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *es-Se'adetü'l-fâhira*, thk. ve çev. Sami Turan Erel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 149.

¹¹⁰ Taşköprülüzâde, *es-Se'adetü'l-fâhira*, 139.

¹¹¹ Taşköprülüzâde, *es-Se'adetü'l-fâhira*, 150.

¹¹² Dartma, “Osmanlı Döneminde Müstakil Dirâyet Tefsirleri (Değerlendirme)”, 87-88.

¹¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/623.

¹¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1036.

¹¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/35.

verdiğimiz şerhle ilgili açıklamasını olduğu gibi alıntılardıktan¹¹⁶ sonra şekil bakımından şerhlerin üç türü olduğundan söz etmektedir:¹¹⁷

“Birincisi: Metne (kâle) şerhe ise (ekûlu) şeklinde yer veren şerhler. Teftâzânî’nin (ö.792/1390) *Şerhu’l-Makâsîd*’ı ve İsfahânî’nin (ö.749/1349) *Metaliü’l-Enzar ala Tevalii’l-Envar*’ı gibi şerhlerdir. Bu nüshalarda metnin bazen tamamı bazen de şerhte geçmesinden dolayı bir kısmına yer verilir.

İkincisi: Şerhte (kavlühû) ibaresinin kullanıldığı şerhlerdir. İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) ve Şemseddin el-Kirmânî’nin (ö.786/1384) Buharî Şerhleri buna örnektir. Bu tür şerhte metin gerekli görülmez, sadece şerh edilen yerlere işaret etmek amaçlanmıştır. Bununla birlikte bazı müstensihler metnin tamamı ya hâmişte ya da satır aralarında yazabilirler.

Üçüncüsü: Metnin ibaresi ve şerhinin iç içe geçtiği memzûc şerhlerdir. Bu şerhlerde (mîm) ve (şîn) harfleriyle veya metnin üzerine çizgi çekilerek metin ve şerh birbirinden ayrılır. Müteahhir şârihlerin ve diğerlerinin (şerhlerinin) çoğu bu şekildedir.”¹¹⁸

Kâtip Çelebi’nin şerhler hakkında yapmış olduğu bu açıklama oldukça önemlidir. Nitekim, şerhler sistematik bir takibi olan kitap hüviyetinde kabul görmektedir. Şerh ve hâşiyelerin yazımında birtakım lafızların veya işaretlerin yer alması metni ve şerhi birbirinden ayıran alametlere dönüşmüştür. Bu alametler de Kâtip Çelebi’nin üç maddede sınıflandırdığı gibi zaman içerisinde müelliflerin eserlerinde takip edilen kurallar haline gelmiştir.

Kâtip Çelebi’nin “Hadis Şerhi İlmi” başlığına geldiğimizde o dönemde sıkça yazılan kırk hadis şerhlerinden bahsetmektedir.¹¹⁹ Bu kadar şerhler arasında neden kırk hadis literatüne yer verdiği konusunu düşünmek gerekmektedir. Kâtip Çelebi’nin yaşadığı dönemi göz önünde bulundurduğumuzda kırk hadis literatürünün yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz. Kırk hadisler üzerinde bu kadar çok şerh yazılmasını

¹¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/36-37.

¹¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/37.

¹¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/37.

¹¹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1036.

gerektiren hususun ne olduğu sorusuna birkaç cevap sıralayabiliriz. Öncelikle kırk hadislerin dinî olduğu kadar toplumu ilgilendiren ahlakî ve edebî özelliği vardır. Peygamber efendimizden kırk hadisle ilgili gelen rivayetler belirleyici bir rakam olmuş ve toplumsal meseleler de kırk hadis şeklinde bir araya getirilerek şerh edilmiştir. Söz konusu şerh çalışmaları mezhebî faktörlerle de yaygınlık kazanmış ve özellikle Osmanlı coğrafyasında kırk hadis sahibi olma durumu önem arz etmiştir.¹²⁰ Medresede eğitim alan birçok şairin kırk hadis telif etmesi¹²¹ Osmanlı döneminde edebiyatta da kırk hadis telifatının önemini gösteren başka bir örnektir. Yine yapılan bir araştırmaya göre Osmanlı döneminde 69 manzum kırk hadise ulaşıldığı kaydedilmektedir.¹²² Bu rakam sadece manzum edebiyatta kırk hadis literatürünün çokluğunu göstermektedir. Mensur olanlar ayrı bir yekûn tutmaktadır.

Kâtip Çelebi tarafından şerh ve hâşiye kavramlarının tanımlanması ve açıklanması tasnif eserinde şerh ve hâşiyelerin zaman içinde geldiği konumu göstermesi bakımından mühimdir. Ayrıca *Keşfü'z-zünûn* 'un genelinde yer alan şerh, hâşiye ve ta'lik literatürü de o döneme kadar ulaşan yaygın kitap kültürünün dökümünü görmek açısından önem arz etmektedir. Yalnızca şerh ile kalmayan tanımlamaların, hâşiye ve yine süreç içerisinde ta'lik kavramlarının da tasniflerde adının geçmesi kitap literatürünün ne kadar zenginleştiğini gözler önüne sermektedir.

İlimleri tertîb eden bir eser kaleme alan Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö.1145/1732) *Tertibu'l-ulûm* adlı çalışmasında ilim dallarının alt disiplinlerini sınıflandırma durumu yoktur. Daha çok ilimler hakkında kısa açıklamalarda bulunup, içerdiği mevcut problemlere ve o ilim dalında takip edilmesi gereken eserlere değinmektedir. Ancak bu eser, ilimlerin alt dalları hakkında detaylı bilgi sunmasa da verdiği eser dokümanı açısından bizlere fikir vermektedir. Mevcut ilim dalını zikrettikten sonra o ilim dalında yazılan sadece muhtasar eserlere değil, şerh ve hâşiye türünden eserlere de yer verdiğini görmekteyiz. Buna örnek olarak “Tecvid İlmî”ni verebiliriz. Saçaklızâde'nin aktarımına göre yaşadığı dönemde tecvid ilmiyle

¹²⁰ Ömer Dinçer, “Dil ve Anlatım Yönünden Kırk Hadis Kartelaları”, *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, (2022), 303.

¹²¹ Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 74.

¹²² Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 79.

uğraşanların sayısı azalmış ve “dât/zât” harfi gibi bazı harflerin okunuşunda hatalar artmış, bu da galatın yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Tecvid ilmiyle ilgili yaşadığı dönemin problemine değinen Saçaklızâde, İbnü'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) eserini yeterli gören bir talebenin harflerin sıfatları konusunda gerçek bilgiyi elde edemeyeceğini, yeterli bir bilgi için Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) şerhlerine de başvurulması gerektiğini belirtmektedir.¹²³ Bu durum XII/XVIII. yüzyılda şerh ve hâşiyelerin metin okumalarında başvuru kaynakları olduğunu göstermesi açısından mühimdir. Ayrıca yazılan ilk metinlerden zamanla uzaklaştıkça o metni anlamak için şerh ve hâşiyelerin yardımına duyulan ihtiyacı göstermesi bakımından kıymetlidir.

Saçaklızâde'nin kendi döneminde meydana gelen eğitim problemlerine söz konusu eserinde dikkat çektiğini¹²⁴ daha önce belirtmiştik. Ona göre medreselerde kurucu metinler okunup anlaşılmadan şerh ve hâşiyelerle öğrenime başlanması öğrencilerde yöntem hatasına sebebiyet vermektedir.¹²⁵ Yine ona göre bazı fenlerin temel meseleleri özümsemeden tek bir esere yönelip onun hakkında yazılan şerh ve hâşiyelerle ömrü tüketmek hatalı bir davranıştır.¹²⁶ Ancak bazen talebeler anlaşılmayan konularla karşılaşarak metindeki problemleri çözümlenmekte güçlük çekebilir. Saçaklızâde'ye göre talebe böyle bir durumla karşılaştığı zaman Allah'ı anıp, Peygamber'e salat ve selam getirdikten sonra dua etmelidir. Hala metindeki problem çözülmüyor ve konu anlaşılmıyorsa bu durumda şerh ve hâşiyelere müracaat etmek gerekmektedir.¹²⁷

Son dönem tasnif müelliflerinden bir diğeri de Kahire, İstanbul ve Erzurum gibi medreselerde gözlem yapan Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır (1194/1780). Kalem almış olduğu 125 beyitlik manzum eserinde 31 ilim dalından bahsetmektedir. Dönemin yaygın ilim dalları ve eserlerinden bizleri haberdar eden Erzurumlu İbrahim, ilimleri 12 bab şeklinde sınıflandırmaktadır. Kâtip Çelebi ve Saçaklızâde'nin aksine medreseler hakkında olumlu görüş beyan etmesi açısından Erzurumlu İbrahim'in tasnifi farklılık arz etmektedir. O, “Hücre güzeldir, medrese hoştur / Ol pür ilimdir,

¹²³ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 153.

¹²⁴ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 243-247.

¹²⁵ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 48.

¹²⁶ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 48.

¹²⁷ Saçaklızâde, *Tertibu'l- ulûm*, 257.

taşrası boşdur”¹²⁸ şeklinde medreselere övgüyle başladığı manzumesinin 12. babını “usûl” ilimlerine ayırmaktadır. Bu durum Osmanlı medreselerinin usûl konularına vermiş olduğu önemi göstermektedir. Tefsir ilmi de bu kategoride yer almaktadır. Nitekim onun tefsir ilmi hakkında yazmış olduğu beyitler şu şekildedir:

“Tefsir ilmin bil bul “hidayet”... “Beyzâvî” olsun derse nihayet

Çün bu ulûm-ı tahsil idersin ... Hep nüshayı bil teknil idersin”¹²⁹

Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın tefsir ilmi için zikrettiği eserler şerhlerin konusu olan manzum ve müstakil eserlerdir. Bunun yanında medreselerde okutulan şerhlerden de bahsetmektedir.¹³⁰ Ancak “Şerh İlmî” şeklinde bir alt daldan bahsetmemektedir. Tasnifin dikkat çekici yönü ilk babın “ilme delalet” son bab olan 12. babın da “usûl” ilimleriyle bitmesidir. Usûl ilminin son konusu da medrese müfredatında olduğu gibi tefsir ilmidir. Tefsir ilmini diğer ilimlerin kesbedilmesinin ardından nihaî ilim olarak görmesi ve bunu da Beyzâvî’nin (ö.685/1286) *Envârü’l-tenzîl*’i ile noktalaması Osmanlı medreselerinde Beyzâvî’nin konumunu göstermesi açısından kayda değerdir.

Matbu bir tasnif eserini de Serkis Orpelyan ve Seyyid Abdülzâde Muhammed Tahir’in 1893 yılında kaleme aldıkları *Mahzenü’l-ulûm* adlı çalışmalarında görmekteyiz. Eserin takrîzlerine baktığımızda *Keşfü’z-zünûn*’dan sonra ilimler tasnifinin ve bu tasnifle bağlantılı olarak tanıtılan eserleri içeren çalışmaların artık olmadığını,¹³¹ bu tür bibliyografik tasniflerin Batı’da âlim ve dâhilerin el kitabı haline geldiğini¹³² ve bibliyografi kültürünün Batı’da önemli bir fen haline gelmesi karşısında *Mahzenü’l-ulûm* gibi bir tasnifin kaleme alınmasının da gıpta ile karşılandığı dile getirilmektedir.¹³³

Bibliyografya türünün Avrupa’da yaygın olduğu dönemde yazılan bu eserin başlıca kaynakları Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi’dir. Bundan dolayı sık sık Kâtip

¹²⁸ Şükran Fazlıoğlu, “Ta’lîm ile İrşâd Arasında: Erzurum İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”, *Dîvân (Dergi)* X/18 (Ocak 2005), 12.

¹²⁹ Fazlıoğlu, “Ta’lîm ile İrşâd Arasında”, 22.

¹³⁰ Bknz: Fazlıoğlu, “Ta’lîm ile İrşâd Arasında”, 33, 41, 46, 49.

¹³¹ Seyyid Abdülzâde Muhammed Tahir - Serkis Urpilyân, *Mahzenü’l-ulûm* (İstanbul: y.y, 1998), 5.

¹³² *Mahzenü’l-ulûm*, 6.

¹³³ *Mahzenü’l-ulûm*, 7.

Çelebi'den pasajlar görülmektedir. “Kitapların Şerhi” bölümünde şerhler hakkında açıkça bilgiler verilmektedir.¹³⁴ Üç sebepten dolayı şerhe ihtiyaç duyulduğunu belirttiği yazı Kâtip Çelebi'nin İbnü'l-Ekfânî'den alıntıladığı kısımdan oluşmaktadır.¹³⁵ Yine şerhlerin tertibi ve yazılması hakkında yer verdiği üç maddeyi de Kâtip Çelebi'den aldığı görülmektedir.¹³⁶

İlk ilim dalı olarak kıraat ilminden bahsedilir¹³⁷ ve ardından tecvid ilmi ve tefsir ilminden bahsedilir. Üçüncü sırada yer alan tefsir ilmini, nakli tefsirler ve mananın ifadesinde belağat kaidelerini taşıyan ancak nakillerden ve rivayetlerden de uzak kalmayan tefsirler şeklinde ikiye ayırmaktadır.¹³⁸ İlkine örnek olarak İbn Atiyye (ö.541/1147) ve Kurtubî'yi (ö.671/1273) zikrederken, ikincisine de Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ını örnek vermektedir. Ayrıca Tebriz ulemasından Tîbî'nin haşiyesine değinir ve ayetlerdeki belağatı Ehl-i sünnet anlayışına uygun şekilde izah ettiğini ifade etmektedir.¹³⁹

Dördüncü ilim olarak hadis ilmine yer veren müellifler usul-i hadis adında başka bir ilim dalından bahseder.¹⁴⁰ Hadis usulünün süreç içerisinde alt dallarıyla birlikte ele alınan genel bir kavrama dönüştüğü görülmektedir. Müelliflere göre usul-i hadis “birçok hadis çeşitlerinin uzun tarifleri, izahlarının olduğu, hadis alanındaki geniş bilgilerin ise ancak usul-i hadis ilminde ictihad derecesine ulaşan büyük alimlere mahsus olduğu”¹⁴¹ bildirilmektedir. Hadis ilminin alt dalları olarak da beşinci sırada “İlmü Şerhi'l-Hadis” başlığını zikretmektedir.¹⁴² Bu tasnifte de hadis usûlü ilmine rağmen “Şerh İlmi”ni, hadis usûlü ilminden ayrı kategoride değerlendirilmektedir. Nitekim “İlmü Şerhi'l-Hadis” başlığının içeriğinde “Arabî kaideler ve şer'i esaslara göre insan takati nispetinde hadislerin şerhinden ve beyanından bahseder” şeklinde bir tanımlamada bulunmaktadır.¹⁴³ Ardından büyük âlimlerin pek çok sayıda hadis

¹³⁴ *Mahzenü'l-ulûm*, 60.

¹³⁵ *Mahzenü'l-ulûm*, 60.

¹³⁶ *Mahzenü'l-ulûm*, 60-61.

¹³⁷ *Mahzenü'l-ulûm*, 80.

¹³⁸ *Mahzenü'l-ulûm*, 87.

¹³⁹ *Mahzenü'l-ulûm*, 87.

¹⁴⁰ *Mahzenü'l-ulûm*, 123.

¹⁴¹ *Mahzenü'l-ulûm*, 123.

¹⁴² *Mahzenü'l-ulûm*, 135.

¹⁴³ *Mahzenü'l-ulûm*, 135.

kitaplarına şerhler yazdığını kaydeder ve bunlardan en meşhurlarının Sahih-i Buharî ve Sahih-i Müslîm'e yazılan şerhler olduğunu söylemektedir.¹⁴⁴

Mahzenü'l-ulûm'un "Hadis Usûlu İlmi"ne değinmesi ve bu ilmi tanımlaması, söz konusu ilim dalından da "Şerhü'l-Hadis" ilmini ayrı kategoride değerlendirmesi önemli bir noktadır. Ayrıca "Hadiste Erbeiniyyat" başlığıyla da kırk hadis literatürünü ayrı bir ilim dalı olarak değerlendirip¹⁴⁵ ve "Şerhü'l Hadis" ilminden ayırmaktadır. Müelliflerin belirttiğine göre hadis şerhlerinin amacı hadislerin mefhumunu anlamak ve bunun da şer'i kurallar ve dil kuralları çerçevesinde yapılması gerekmektedir.

Yukarıda geçen tasnif çalışmalarında da görüldüğü üzere İbnü'l-Ekfânî ile mevzu bahis edilen "şerh" kelimesi süreç içerisinde hadis edebiyatı ile özdeşleşmektedir. İbnü'l-Ekfânî tefsir ilminin açıklama kısmında şerhi gerektiren sebeplerden bahsederken sonraki eserlerde hadis ilminin alt dalı olarak "Şerh İlmi" şeklinde ortaya çıkmaktadır. Gerek dinî gerekse aklî ilimler gibi birçok ilmî disiplini içeren konularda şerh ve hâşiyeler yazılmışken neden şerhler sadece hadis ilminin alt dalı olarak sınıflandırıldığı sorusu akla gelmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse tefsir, kıraat, kelam, fıkıh, dil, edebiyat, aklî ilimler gibi disiplinlerde de çok sayıda şerh ve hâşiyeye türünden eserler kaleme alınmıştır. Ancak hadis ilminde olduğu gibi bu disiplinlerin alt dallarında "Şerhu İlmi'l-Kelam" ya da "Şerhu İlmi'l-Felsefe" gibi bir ilim dalından söz edilmemektedir. "Şerh İlmi" dediğimiz ilim dalı neden hadis ilmiyle ilişkilendirilmiştir?

Soruya cevap verebilmek için bu duruma farklı perspektiflerden, özellikle de tarihî ve dönemsel açılardan bakmak gerekmektedir. Tasnif eserlerinin medreselerle olan ilişkilerinden daha önce söz etmiştik. Tarihi süreçte meydana gelen olay, olgu ve durumlar başta ilmî çalışmalara yansdığı gibi yöneticilerin eliyle medrese eğitim müfredatlarına da yansmıştır. Örneğin XVI. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman'ın Dârü'l-Hadislere ağırlık vererek naklî ilimleri ön plana çıkarması¹⁴⁶ Safevilerin Şii politikalarına karşı bir tür savunma mekanizması olarak görmesidir. Bundan dolayı

¹⁴⁴ *Mahzenü'l-ulûm*, 135.

¹⁴⁵ *Mahzenü'l-ulûm*, 135.

¹⁴⁶ Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde, Ebussuud, Birgivi)* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 93.

Dârü'l-Hadislerin medrese hiyerarşisinde yüksek mertebeye sahip olduğu aktarılmaktadır.¹⁴⁷ Başka bir örnek de Evliya Çelebi'nin (ö.1095/1684 [?]) Kahire'de bulunan Darü'l-Hadislerde hadis ilminden başka bir ilim dalı olmadığı yönündeki açıklaması ve muhaddislerin sair ulemâdan muteber görüldüğünü belirtmesidir.¹⁴⁸ Bilindiği üzere Memlûk Kahiresi'nde hadis ilmi revaçta olan bir ilim dalıydı.¹⁴⁹ Söz konusu medreselerde hadis ağırlıklı metinlerin okutulması da hadis alanında şerh ve hâşiye teliflerinin sayıca artmasını sağlayacaktır.

“Şerh İlmi”nin hadis ilminin alt dalı olarak yer almasını konusu itibariyle düşünmek de mümkündür. Hadis ilmi hakkında yazılan şerhlerde “kırk hadis” teması öne çıkmaktadır. Nitekim ilimler tasnifi eserleri “Şerh İlmi” bahsinde kırk hadise dair şerh ve hâşiye örneklerini zikretmiş ve bu alanda birçok çalışmayı örnek göstermiştir.¹⁵⁰ Kırk hadis çalışmaları dönemin şartlarını içine alan derleme hadisler, mezheplerin kendi mezhebi görüşlerinde delil olarak kullandıkları hadisler, dönemin güncel sorunlarını itikadî ve fikhî açıdan izah eden hadislerin bir araya getirilmesi gibi nedenler açısından önemlidir. Bu alanda şöhret kazanan metinlere çok sayıda şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Bu şerhlerin çokluğu şerh ilmini hadis ilminin alt dalı olarak görmeye sevk etmiş olmalıdır.

Hadis ilminin ilk dönemlerinde hadislerin senedlerine özen gösterilmiş ve bu özene rical, cerh-tadil gibi ilimler dahil edilmiştir. Ancak zaman içerisinde hadislerin müstakil kitaplara dönüşmesi hadislerin senedleri üzerinde çalışma ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Akabinde hadisler üzerinde düşünsel faaliyetlerde bulunulmuş ve bu durum metin çalışmalarına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı bir hadisin isnadından ziyade hadisin metnini anlama çabası ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu çaba da “şerh” kavramı kullanılarak yapılmış ve hadis çalışmaları şerh faaliyetleri özelinde

¹⁴⁷ İhsanoğlu Ekmeleddin, *Osmanlı Bilim Mirası (Mirasin Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri)*, 1/109.

¹⁴⁸ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (Mısır, Sudan, Habeş)*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 10/232-233.

¹⁴⁹ Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 99.

¹⁵⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1036.

yürütülmüştür. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı “şerh” kelimesi hadis ilminin alt dalı olarak tasniflerde yer almıştır.

İlk dönem tasnif eserlerinde fıkıh, tefsir gibi şer’i ilim dallarının “usûl” konularından bahsedilmesine rağmen, hadis ilmi için “dirayet” ve “rivayet” kavramları geçmektedir. Yine tefsir ilmi için “Ulûmü’l-Kur’an” gibi birçok tefsir ilminin alt dalını bünyesinde barındıran çatı kavram yer alırken, hadis ilminin alt dalları için böyle bir kavramdan bahsedilmemektedir. “Şerh” kavramı hadis ilminde bu minvalde bir görev üstlenmiş olması muhtemeldir. Ancak ilerleyen süreçlerde hadis ilminde “usûl” kavramı zikredilse de “İlmü Şerhi’l-Hadis” denmeye devam edilmiştir. Buradan hareketle şerh ilminin hadislerin isnad, rical gibi teknik yapıları üstlenmesinden ziyade metnin muhtevasına yönelik açıklamaların yapıldığı bir ilim dalı olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Çünkü hadis için şerh ilmi, tüm hadis ilminin alt disiplinlerini bünyesinde barındırmasının yanı sıra en önemli fonksiyonu metnin kendisini açıklama gayretidir. Bundan dolayı da kırk hadislerle ilişkilendirilmesi anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü kırk hadisler de hadislerin teknik özelliklerinden ziyade hadislerin muhtevasıyla ilgilenen çalışmalardır.

2.3. VIII/XIV. Yüzyılda Telif Edilen İlmî Eserler

Araştırmamız konusu olan Çârperdî, Tîbî ve Yemenî’nin yaşadıkları VIII/XIV. yüzyılda yaygın olan kıraat ve tefsir alanında telif edilen eserleri zikretmeden önce bu dönemde yaşayan muasır âlimlerin şöhret bulan teliflerinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Bu durum bize şerh ve hâşiyelerin hangi eserler üzerinde yaygınlık kazandığını ve o eserlerin Çârperdî, Tîbî ve Yemenî’nin eserleri üzerinde sağladıkları irtibatı göstermek açısından fayda sağlayacaktır.

VIII/XIV. yüzyıl Arap diliyle ilgili çalışmaların yoğunlaştığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde İbn Manzûr (ö.711/1311) meşhur eseri *Lisanü’l-Arab* adlı eserini kaleme almıştır. Yine bu dönemde İbn Hişâm’ın (ö.761/1360) Arap dilinin öğretimi hususunda en doğru yöntemin tespiti için çalışmalarda bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁵¹ Şerh ve hâşiyeye konusunda da birçok telifin olduğunu görmekteyiz.

¹⁵¹ İhsan Fazlıoğlu-Şükran Fazlıoğlu, *İbnü’l-Ekfânî’nin Düşüncesinde Ahlâk, Siyaset ve Firâset* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 18.

Örneğin, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.745/1344) İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö.672/1274) sarf ve nahve dair yazdığı *Teshîlü 'l-fevâ'id* adlı eserine *et-Tezyîl ve 't-tekmîl fî şerhi 't-Teshîl* adlı bir şerh kaleme almıştır.¹⁵² Eserin muhtasar çalışması da *İrtişâfü 'd-darab min lisâni 'l-'Arab* ismiyle bilinmektedir.¹⁵³ Bu dönemde Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö.626/1229) *Miftahu 'l-Ulûm* adlı eserine birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Söz konusu esere dair yazılan şerhlerin en meşhurları yine bu dönemde kaleme alınmıştır. Bir süre Tebriz'de ikamet eden Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö.710/1311) *Miftâhü 'l-miftâh*'ı,¹⁵⁴ Horasan, Maveraünnehir, Hârizm gibi çeşitli yerlerde yaşayan¹⁵⁵ Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *el-Mutavvel fî 'l-me'ânî ve 'l-beyân* adlı çalışması ve bunu ihtisar ettiği *el-Muhtasar* adlı çalışma, medreselerde okutulan önemli bir eserdir. Üzerinde birçok şerh ve hâşiye yazılan ve medreselerde okutulan Hatib el-Kazvîni'nin (ö.739/1338) ihtisar çalışması olan *Telhîsü 'l-Miftâh*'ı da bir diğer önemli eserlerden biridir.¹⁵⁶ Araştırmamız konusu olan Tîbî'nin de *Letâ'ifü 't-tibyân fî 'ilmeyi 'l-me'ânî ve 'l-beyân* adlı bir ihtisar çalışması olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁷ Şîrâz ulemasından Adudüddin el-Îcî'nin (ö.756/1355) *el-Fevâidü 'l-gıyasiyye* adlı eseri de *el-Miftah*'ın ihtisar bir şerh çalışmasıdır.¹⁵⁸ Bu şerhi daha sonra Şemseddin el-Kirmanî (ö. 786/1384) *et-Tahkik fî feva 'idi 'l-gıyasiyye* adıyla tekrar gözden geçirecektir.¹⁵⁹ Her ne kadar vefat tarihi IX/XV. asırlara tekabül etse de yaşadığı dönem olarak VIII/XIV. yüzyıla tekabül eden Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö.816/1413) Teftazanî'nin şerhine yaptığı *Hâşiye ale 'l-mutavvel* adlı hâşiyesine de yer vermek gerekmektedir.¹⁶⁰ Nitekim

¹⁵² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve 't-tekmîl fî şerhi 't-Teshîl*, thk. Hasan Hindavî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/38.

¹⁵³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü 'd-darab min lisâni 'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/4.

¹⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zünûn*, 1/367-368; Bağdatlı İsmail Paşa Babanzâde, *Hediyyetü 'l-ârifîn esmaü 'l-müellifîn ve asârü 'l-musannifîn*, thk. tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal vd (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1964), 2/406-407.

¹⁵⁵ Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü 'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Salih Hazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve 'l-Hikem, 1997), 301.

¹⁵⁶ Hatib el-Kazvîni, *Telhîsü fî 'ulûmi 'l-belaga* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1932).

¹⁵⁷ Şerefeddin Tîbî, *et-Tibyân fî 'l-me'ânî ve 'l-beyân*, nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût (Beyrut, 1977), 34.

¹⁵⁸ Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2023).

¹⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zünûn*, 2/1299.

¹⁶⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye ale 'l-mutavvel*, thk. Raşid A'razi (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007).

bu haşiyenin de diğer *el-Miftah* şerhleri ve hâşiyeleri gibi itibar gördüğü belirtilmektedir.¹⁶¹

Arap dilinin -özellikle- “harfler” konusundaki eser telifleri de dikkat çekmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö.751/1350) *Me’âni’l-edevât ve’l-hurûf*’u, 729/1329 yılında Şirâz’da yaşayan Ebû’t-Tahir el-Fîrûzâbâdî’nin (ö.817/1415) de *Risâle fî me’âni ba’zi’l-hurûf* adlı eserini sayabiliriz.¹⁶² Çârperdî’nin *el-Muğnî fî ilmi’n-nahv* çalışmasının en uzun bölümü “harf” konusuna ayrılmıştır. Ayrıca bu eser günümüze kadar medreselerde okutulan önemli metinlerden biri olmuştur. İbnü’l-Hâcib’in (ö.646/1249) *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı eserlerine de şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Buna Çârperdî’nin *Şerhu’ş-Şâfiye*’sini örnek olarak verebiliriz.

Hadis alanında dolaşımda olan eser çalışmalarına geldiğimizde VIII/XIV. yüzyıl hadis ilmi için “olgunlaşma şerh dönemi” şeklinde adlandırılmaktadır.¹⁶³ Bu dönemde Buhârî’nin (ö.256/870) *el-Câmi’u’s-sahîh* adlı hadis eserine dair önemli şerhlerin yazıldığı bir dönemdir. Moğultay b. Kılıç’ın (ö.762/1361) *et-Telvîh fî Şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh li’l-Buhârî* adlı şerhi zikredilebilir. Şemseddin el-Kirmanî’nin (ö.786/1384) *el-Kevâkibü’d-derârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* adlı şerhi bulunmaktadır. Her iki şerh de ilerleyen zamanlarda İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö.852/1449) hadis sahasında kaleme aldığı meşhur eseri *Fethu’l-bârî*’nin kaynaklarından biri olacaktır.¹⁶⁴ Sünenler üzerine de yine bu dönemde şerh, hâşiye ve ta’likalar yazıldığı görülmektedir: İbn Abdülhâdi (ö.744/1343) Beyhakî’nin *Sünen*’ine bir ta’likası olduğu nakledilmektedir.¹⁶⁵ Yine İbnü’t-Türkmânî’nin (ö.750/1349) *el-Cevheru’n-nakli fî’r-red ale’l-Beyhakî* adında bir hâşiyesi olduğundan da söz edilmektedir.¹⁶⁶ 753/1352 yılında dünyaya gelen döneminin önemli muhaddislerinden olan Sibt İbnü’l-Acemî’nin (ö.841/1438) *el-Havâşî ‘alâ süneni’l-hâfız İbn Mâce* adlı eserini de

¹⁶¹ Mehmet Sami Benli, “Miftâhu’l-ulûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2023).

¹⁶² Ebû Gays Muhammed Ziriklî, *el-A’lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-Arab ve’l-müstarebîn ve’l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 2002), 7/146-147.

¹⁶³ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 49.

¹⁶⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/546.

¹⁶⁵ Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta’likalar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 55.

¹⁶⁶ Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta’likalar*, 55.

zikretmek gerekmektedir.¹⁶⁷ Hadis alanında “erbain” literatürünü de görmekteyiz. İbn Dakîku'l-Îd (ö.702/1302), Nevevî'nin (ö.676/1277) kırk hadisine *Şerhu'l-Erba'üne hadîsen* adlı bir şerh çalışması yapmıştır.¹⁶⁸ İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) *Erba'üne hadîsen* adlı eseri bu alanda yazılan çalışmalardır.

Hadis ilminin çeşitli dallarında metin, şerh ve hâşiyeler yazılmakla beraber daha sonraki yıllarda medreselerde okutulacak olan “Mesâbihü's-sünne” üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarından da bahsetmek gerekmektedir. Ferrâ el-Begavî (ö.516/1122) tarafından kaleme alınan *Mesâbihü's-sünne* adlı hadis eserine Tîbî'nin telkinleriyle, Hatîb et-Tebrîzî (ö.741/1340) *Mişkâtü'l-mesâbih* adlı eserini kaleme almıştır. Başta Hatîb et-Tebrîzî'nin hocası Tîbî olmak üzere muasırları *Mişkâtü'l-mesâbih* üzerine şerh ve hâşiye çalışmaları yapmışlardır. İlk hâşiye çalışması Tîbî'ye ait olan *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen* adlı eserdir.¹⁶⁹ Devamında Fahreddin el-Çârperdi *Hâşiye ale'l-miškât* adında bir hâşiye çalışmasında bulunmuştur.¹⁷⁰ Bu dönemde Tebriz ulemâsının *Mesâbihü's-sünne* özelinde *Mişkâtü'l-mesâbih* eserleriyle ilgilendikleri görülmektedir. Yine bu dönemde yaşayan Celâleddin Kurlânî'nin (ö.767/1367) de *Mişkâtü'l-mesâbih* hâşiyesinin bulunduğu nakledilmektedir.¹⁷¹ VIII/XIV. asırda yaşamış Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö.816/1413) *Mişkâtü'l-mesâbih* hâşiyesi de önemli telif eserlerden biridir. *Mişkâtü'l-mesâbih* üzerinden sürdürülen literatür, Osmanlı medreselerinin eğitim müfredatlarında yer almış¹⁷² ve yüzyıllarca talebelerin temel kaynaklarından biri haline gelmiştir.

İtikadî ve kelâmî sahada Eşârî kelimcilerin şerh ve hâşiye geleneği üzerinde yoğunlaşarak mütekaddimûn ve müteahhirûn görüşlerini mezcetmeye başladığı bir dönem olduğu aktarılmaktadır.¹⁷³ Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* adlı eseri önemli şerhlerin yazılmasına vesile olmuştur. Sonraki dönemlerde bu eser

¹⁶⁷ Sibt İbnü'l-Acemî, *el-Havâşî 'alâ süneni İbn Mâce*, thk. Fâzıl b. Halef el-Hammade er-Rakî (Riyad: Dârü'l-Atlas, 2017).

¹⁶⁸ İbn Dakîku'l-Îd, *Şerhu'l-Erba'üne hadîsen* (Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.).

¹⁶⁹ Ömer Rizâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beirut, 1993), 1/639.

¹⁷⁰ Habeşî, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1715.

¹⁷¹ Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*, 61.

¹⁷² Selim Demirci, “El-Hatîb et-Tebrîzî ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* XII/2 (2014), 265-269.

¹⁷³ Durguti, “Eş'arî Geleneğinde Şerh Yazıcılığı”, 116.

üzerine çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınacaktır. Bu şerhlerden en meşhuru Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye (ö.816/1413) aittir.¹⁷⁴ Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eseri de bu dönemin kazanımlarındandır.¹⁷⁵

Tasavvuf alanından bahsetmek gerekirse bu dönemde Tebriz'de Şehabeddin Sühreverdî'nin (ö.632/1234) öğrencilerinin bulunduğu "Sühreverdiye" tarikatini görmekteyiz. Öğrencileri arasında Tîbî de yer almaktadır.¹⁷⁶ Yine Tebriz'de Şems-i Tebrîzî'nin (ö.645/1247 [?]) kendisi ve öğrencileri aracılığıyla yayılan tasavvufi etkisinden de söz edebiliriz. Ayrıca bu dönemde Hurufiliğin kurucu ismi Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö.796/1394) isminden de söz etmemiz gerekmektedir. Nitekim hurufilik, zamanla bazı mutasavvıfları etkileyerek eserlerinde yer almıştır. Fazlullah'ın *Câvidânnâme* adlı eseri batınî hareketin önemli kaynaklarından biridir. Anlaşılması zor olduğundan daha sonra bu esere sözlüklerin yazıldığı belirtilmektedir.¹⁷⁷ Tasavvuf ilmi, Moğollar yönetiminde ilgi görmüş ve bu alanda batınî akımlar da dâhil olmak üzere artış göstermiştir. Söz konusu akımlar Tebriz'den Anadolu'ya geçerek Osmanlı ilmî eserlerine de etki edecektir. Biz bu etkiyi zaman zaman tefsir eserlerinde de göreceğiz.¹⁷⁸ Taşköprülüzade kendi dönemindeki ilmî disiplinlerden bahsederken "İlmü havâssi'l-hurûf", "İlmü't-tasarruf bi'l-hurûf", "İlmü'l-hurûfî'n-nuraniyye ve'z-zulmaniyye", "İlmü'l-cifr ve'l-camia" gibi ilim dallarını "tefsir ilmi"nin alt disiplini olarak tasnif edecektir.¹⁷⁹ Söz konusu ilim dalları ilerleyen zamanda Kâtip Çelebi'nin tasnifinde de yer alacaktır.¹⁸⁰

Tasavvufta önemli isimlerden biri olan Davud-i Kayserî'den (ö.751/1350) bahsetmek gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yer alan müderrislerinden olması hasebiyle önemlidir. *Fusûsü'l-hikem*'e birçok sufîyi etkileyen şerh yazmıştır. Bu şerh Anadolu'nun sınırlarını aşarak tanınır hale gelmiştir. Hatta bu

¹⁷⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/4-5.

¹⁷⁵ Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998), 1/15.

¹⁷⁶ Abdüssettar Hüseyin Mabrouk Zemût, *Kitabü't-Tibyân fi'l-beyân li'l-imam et-Tibî* (Camiatü'l-Ezher, Külliyyetü Luğati'l-Arabiyye, Doktora Tezi, 1977), 1/6.

¹⁷⁷ Hüsametdin Aksu, "Hurûfilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Aralık 2023).

¹⁷⁸ Özmen Kerim, "Osmanlı Tefsir Literatüründe Hurufilik İzleri -Beyazıt Halife Örneği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 2* (2013), 177.

¹⁷⁹ Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/547-549.

¹⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/591; 2/948; 2/2017.

şerhin XIV/XX. yüzyıla kadar Osmanlı coğrafyasındaki âlimleri etkilediği nakledilmektedir.¹⁸¹ *Esâsü'l-vaḥdâniyye ve mebne'l-ferdâniyye, Şerhu'l-Kasîdeti't-tâ'iyye* adlı eserleri ve İlhanlı vezirine takdim ettiği *Şerhu'l-Kasîdeti'l-mîmiyye* adlı eserlerini sayabiliriz.

Tarih, tabakât ve ansiklopedik eserler açısından da velûd bir döneme şahit olmaktadır. Reşîdüddin Fazlullah Hemedânî'nin (ö.718/1318) *Câmiu't-tevârih*'i İlhanlı hükümdarının isteği üzerine kaleme alınmış, Orta Asya ve Avrupa kıtalarını ilk defa objektif bir şekilde ele alması açısından önemli addedilmektedir.¹⁸² Türk asıllı Fahrüddîn Hindûşâh en-Nahcivânî'nin (ö.730/1329-30) *Tecâribü's-selef*'i, Zehebî'nin (ö.748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, Taceddin es-Sübki'nin *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sı gibi eserler de yine bu dönemde kaleme alınmıştır. Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Âmûlî'nin (ö.753/1352 [?]) ilimler ansiklopedisi şeklinde kaleme aldığı *Nefâ'isü'l-fünûn fi arâ'isi'l-uyûn* adlı çalışması da yine bu döneme ait eserlerdendir. Tarih alanında İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye* 'si günümüze kadar şöhretlerini muhafaza eden başvuru kaynaklarıdır. Zerkeşî'nin (ö.794/1392) iki yüzden fazla eserden yararlanarak telif ettiği *el-Bahru'l-muhît* adlı eseri de usûl alanında yazılmış ansiklopedik bir çalışmadır.

Tüm bu ilimler dışında daha birçok disiplinde eser, şerh, hâşiye, ta'lik ve ihtisar çalışmaları kaleme alınmıştır. Hepsinden bahsetmek çalışmamızın konusunu aşacağından bu kadarıyla iktifa edeceğiz. Ancak yukarıda sadece isimlerini vermekle yetindiğimiz bu eserler, VIII/XIV. yüzyılın ilmî ve düşünce tarihini yansıtması açısından bize ip uçları vermektedir. Nitekim bu asırda daha önceki dönemlerde yazılan eserlerin tekrar ele alınıp “şerh” ve “hâşiye” adı altında yeniden tahkik ve tetkik edildiğini görmekteyiz. Kendinden önce telif edilen eserlerin yanı sıra aynı dönemde yazılan eserlerin de şerhlerinin ve hâşiyelerinin yazıldığına şahit olmaktadır. Yine VIII/XIV. yüzyılda yaşayan âlimlerin biyografilerine baktığımızda müstakil eserlerden ziyade ihtisar, şerh ve hâşiye çalışmalarına yöneldiklerini görmekteyiz.

¹⁸¹ Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1975), 7.

¹⁸²Ramazan Şeşen, “Câmiu't-Tevârih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Aralık 2023).

Dolayısıyla söz konusu çalışmalarda mevcut metni olduğu gibi ele alıp ibarelerini açıklamaktan çok daha ötesi yapılmaktadır: Metni mevcut meseleler üzerinden yeniden yorumlamak ve metin üzerinden düşünce faaliyetlerini yürüterek geleneği sürdürmektir.

2.4. VIII/XIV. Yüzyılda Telif Edilen Kıraat ve Tefsir Eserleri

Kıraat ilmine geldiğimizde bu dönemde müstakil kıraat eserlerinden ziyade Şatıbiyye üzerine yapılan şerh çalışmaları ve Zemahşerî, Beyzâvî gibi tefsir eserlerine yazılan şerh ve hâşiyeler içerisinde kıraat değerlendirmelerine rastlamaktayız.

İlk dönem kıraat telifâtının ekserisi yedi kıraati muhtevi çalışmaları içerirken bu dönemde yedi sayısının dışında kıraat eserleri de kaleme alınmıştır. Ebû Muhammed el-Bağdadî'nin (ö.740/1340) *el-Kenz fi'l-kıraati'l-aşr* adlı eseri on kıraati içermektedir. İbnü'l-Cündî eş-Şemsî'nin (ö.769/1368) *el-Büstân fi'l-kıraati's-selâse aşer* adlı çalışması da on üç kıraati ele almaktadır. Bununla birlikte yedi kıraate dair çalışmalar da devam etmiştir.

Kıraat alanında bu dönemde ilmiyle ve eserleriyle şöhret bulmuş Burhânüddin el-Ca'berî (ö.732/1332) gibi isimlere rastlamaktayız. *Hirzü'l-emânî* 'ye yazdığı *Kenzü'l-me'ânî fi Şerhi Hirzi'l-emânî* şerhi, mushaf imlâsı üzerine yazdığı *Cemîletü erbâbi'l-merâsîd fi Şerhi 'Akîleti etrâbi'l-kasâ'id* şerhi, yedi kıraate ilaveten üç kıraat hakkında yazdığı esere *Hülâsatü'l-ebhâs fi Şerhi Nehci'l-kırati's-selâs* adındaki şerh çalışmalarını sayabiliriz. Kur'an-ı Kerim hakkında diğer eserleri de şu şekildedir: *el-Meded fi ma'rifeti'l-'aded*, *Hüsnü'l-meded fi ma'rifeti fenni'l-'aded*, *Ukûdü'l-cümân fi tecvîdi'l-Kur'ân*, *Esbâbü'n-nüzûl*, *Ahkâmü'l-hemze li-Hişâm ve Hamza*.¹⁸³

Endülüslü kurrâ ulemadan İbn Ebi's-Sedâd el-Bahili (ö.705/1306), İbnü'z-Zeyyât el-Kurtubî (ö.728/1328), Ebü'l-Hasen el-Kaycâtî (ö.730/1330), Ebü'l-Hasen el-Fasî (ö.730/1329), İbn Safvân el-Kaynî (ö.772/1370) gibi isimleri sayabiliriz. Yine Endülüs'ten İbn Cüzey el-Girnâtî (ö.741/1340), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.745/1344), İzzeddin İbn Cemaâ (ö.767/1366) gibi önemli isimlerin kıraat dersleri aldığı İbnü'z-Zübeyr es-Sekaffî'den (ö.708/1308) de bahsetmek gerekmektedir. Kıraat ve tefsir başta

¹⁸³ M. Kemal Atik, "Ca'berî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Aralık 2023).

olmak üzere birçok ilmî disiplinde telifâtta bulunup talebeler yetiştirdiği nakledilmektedir. *el-Keşşâf*'ın itizalî düşüncelerini eleştirdiği *Milâkü't-te'vil* ve *el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân* adlı tefsiri vardır.¹⁸⁴

Endülüs'te Mekki b. Ebî Talib (ö.437/1045), Amr ed-Dânî, İsmail b. Halef es-Sarakustî (ö.455/1063) ve Kasım b. Firruh eş-Şâtîbî (ö.590/1194) ve daha birçok isim eşliğinde kıraat alanında önemli eserler meydana gelmiştir. Endülüs'te kıraat ilmine verilen önem sonucunda bu alanda kıymetli eserlerin telifi gerçekleşmiştir. Bu eserler hem kurra âlimlerinin hem de talebelerin yaptığı rihlelerle İslam dünyasına yayılmış ve kabul görmüştür. Bu kabul, VIII/XIV. yüzyılda da devam etmektedir. Nitekim bu yüzyılda yazılan eserlerin ana kaynakları arasında *et-Teysir*, *el-Unvân* ve *Şâtibiyye* yer almaktadır.¹⁸⁵ Burdan hareketle VIII/XIV. yüzyılda başta Endülüs olmak üzere Doğu İslam dünyasında da Endülüs'te telif edilen eserlerin başvuru kaynakları olmaya devam ettiğini görmekteyiz. Eğitimde müstakil kıraat eserlerinin okutulmasının yanı sıra Şâtibiyye üzerine de birçok şerh kaleme alınmaktadır: Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Fâsî'nin (ö.730/1329) *el-Le'âli'l-ferîde fî Şerhi'l-Kasîde*, Burhânüddin el-Ca'berî (ö.732/1332) *Kenzü'l-me'ânî fî Şerhi Hırzi'l-emânî*, İbnü'l-Bârizî (ö.738/1338) *Ferîdetü'l-bâriziyye fî halli'l-kasîdi's-Şâtibiyye*, Semîn el-Halebî (ö.756/1355) *İkdü'n-nadîd fî Şerhi'l-Kasîd*, İbnü'l-Cündî (ö.769/1368) *Cevherü'n-nadîd fî Şerhi'l-Kasîd*, İbnü'l-Kâsîh (ö.801/1399) *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî*.

Tefsir ilmine geldiğimizde Semerkantlı âlimlerden Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin (ö.701/1301) *Tefsîrü's-Semerkandî* adlı tefsirini zikredebiliriz. Bu tefsirin, sûre tertibine göre seçilen ayetler için yazıldığı ve kelamî-tasavvufî bir dilde kaleme alındığı belirtilmektedir.¹⁸⁶ Endülüslü âlimlerden *el-Bahrü'l-muhîd* tefsiriyle tanınan Ebû Hayyân el-Endelüsî'yi (ö.745/1344) de zikretmeliyiz. Kıraat ilminde 15 ve tefsir ilminde de 3 eser telif ettiği nakledilen¹⁸⁷ Ebû Hayyân'ın eserlerinden birkaçı

¹⁸⁴ İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkü't-te'vili'l-kâtî' bi-zevi'l-ilhâd ve't-ta'til fî tevcîhi'l-müteşâbihî'l-lafz min âyi't-tenzîl*, thk. Mahmûd Kâmil Ahmed (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1982), 14-19.

¹⁸⁵ Abdülhalim Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü, Kaynakları ve Yöntemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 80.

¹⁸⁶ Mustafa Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2023).

¹⁸⁷ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 279.

şu şekildedir: *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-garîb, el-İrtidâ' fi'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ.*

Dımaşk'ta ilmi faaliyetlerde bulunan İbn Teymiyye ile karşılaşmaktayız. Onun *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* adlı eseri tefsirde “usûl”den bahsetmesi açısından önemli bir çalışmadır. Ayrıca sûre tefsirleri ve tefsire dair kaleme aldığı başka eserleri de vardır. Dımaşklı âlimlerden tefsir ve Kur'an ilimlerine dair telifatta bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tefsir özelinde yapmış olduğu Kur'an çalışmaları vardır ve şu şekildedir: *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân, Tefsîrü'l-Fâtiha, Bedâ'î'u'l-fevâ'id, Tefsîrü'l-Fâtiha, Tefsîrü'l-mu'avvizeteyn.* Dımaşklı âlimlerden İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* adlı tefsir çalışması da bilinen eserlerdendir. Yine Dımaşk'ta kütüphanede yöneticilik yapan Ali b. Muhammed el-Hâzin'in (ö.741/1341) *Tefsîrü'l-Hâzin* diye bilinen *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* adlı tefsirini de anmak gerekmektedir.

Şirazlı âlimlere geldiğimizde onların tefsir çalışmaları daha çok *el-Keşşâf*'a atıfta bulunan çalışmalardır. Adudüddin el-Îcî'nin *Tahkîku't-tefsîr fi teksîri't-tenvîr* adlı eseri müstakil bir tefsir çalışmasıdır. Bu tefsirde *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*'den iktibaslar yer almaktadır. Her ne kadar vefat tarihi IX/XV. asır olsa da VIII/XIV. asırda yaşamış olan Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) de bu dönem için önemli bir isimdir. *Besâ'iru zevi't-temyîz* adlı eseri tefsir alanında ansikleopedik bir çalışmadır.

Ansikleopedik ve tasnif eserlerinin de telifinin arttığı bu dönemde Kur'an ilimleri de müstakil bir şekilde tasnif edilip ele alınmıştır. VIII/XIV. yüzyılın belki de en önemli çalışması Zerkeşî'nin (ö.794/1392) Kur'an İlimlerine dair yazdığı *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an* adlı eseridir. Söz konusu eser, kendinden sonraki Ulûmü'l-Kur'an ve İlimler Tasnifi literatürüne etki etmektedir. Bu eserin Taşköprülüzâde'nin “Tefsir İlmi” ve “Kıraat İlmi” tasniflerinin ana kaynaklarından biri olduğunu bilmekteyiz.¹⁸⁸ Yine Süyûtî'nin *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an* adlı çalışmasının da kaynaklarından olduğu bilinmektedir.¹⁸⁹ Kısacası Ulûmü'l-Kur'an'a dair kaleme

¹⁸⁸ Sefanur Çeliktaş, “Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'de Kıraat ve Tefsir İlimleri Tasnifi: Mukayeseli Bir İnceleme”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, (2021), 614.

¹⁸⁹ Cevat Sevimli, “Ku'ân'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Süyûtî'nin el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân'ı ile Muhammed b. Akîle'nin ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'Ulûmi'l-

alınan tüm çalışmaların Zerkeşî'den bigane kalamadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

VIII/XIV. asırda ilmî açıdan tedavülde olan kıraat ve tefsir eserlerini “İlimler Tasnifi” sahasında yazılan eserlerde açık bir şekilde görebiliriz. Bu düşünceden hareketle araştırma konumuz olan müelliflerle aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Ekfânî'nin tasnifinde yer alan kıraat ve tefsir eserleri bizim için son derece önem arz etmektedir. İbnü'l-Ekfânî tefsir ilminin tanımını yapıp, bu ilme kaynaklık eden ilimleri sıraladıktan sonra¹⁹⁰ tefsir alanında muhtasar, mütevassıt ve mebsût şeklinde ayırım yaptığı eserlerin listesini vermektedir:

“Muhtasar eserler: Vahîdî, *el-Vecîz*, İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *Zadü'l-mesîr*.

Mütevassıt eserler: Vahîdî *el-Vasît*, Mâturîdî (ö.333/944) *Tefsirü'l-Mâturîdî*, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beğavî (ö.516/1122) *Mealimü't-tenzil*, Mevsilî (ö.680/1281) *Tefsirü'l-Kevaşî*.

Mebisüt eserler: Vahîdî, *el-Basît*, Fahreddin er-Razî (ö.606/1210) *Mefatihü'l-gayb*, Kurtubî (ö.671/1273) *Tefsirü'l-Kurtubî*.”¹⁹¹

İbnü'l-Ekfânî'nin “Kıraat İlmi” başlığında zikrettiği eserlere gelince muhtasar olarak nitelendirdiği Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö.444/1053) *et-Teysîr fi kıraati's-seb'* ve Şâtıbî'nin (ö.590/1194) *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* eserlerinin meşhur olduğundan söz etmektedir.¹⁹² İbn Mâlik'in *el-Kasidetü'l-Mâlikîyyeti fi ilmi'l-kıraat* adlı bir eserden de söz eder ancak bu eserin şöhret bulmadığı bilgisini de ilave etmektedir.¹⁹³ Mebsût olarak da Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Mukrî el-Bağdadî *er-Ravzatü fi'l-kıraati's-seb'* ve Şâtıbiyye şerhlerinden bahsetmektedir.¹⁹⁴

İbnü'l-Ekfânî tasnifinde dört yüze yakın eserden söz etmektedir. Konumuzun sınırlarını aşmamak için sadece kıraat ve tefsir ilimlerinde yer alan eserlerin dökümünü

Kur'ân Adlı Eserinin Mukayesesi”, *NİSAR: Dini Tetkikler Dergisi = Journal of Religious Studies* 2 (2023), 147.

¹⁹⁰ İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd*, 54-55.

¹⁹¹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd*, 55.

¹⁹² İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd*, 54.

¹⁹³ İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd*, 54.

¹⁹⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kâsîd*, 54.

vermeyi uygun gördük. Buna mukabil gözden kaçmaması gereken bir ayrıntı vardır. O da İbnü'l-Ekfânî'nin bahsettiği eserlerin hem doğu hem de batının kesişme noktası olan Memlûk Kahire'sinde tedavülde olan eserler olmasıdır. Çünkü bu dönemde mevcut bulunan Moğol tahribatı, âlimleri Memlûk Kahiresine göç etmeye sevk etmiştir. İstikrarlı bir ortamı olan Memlûk Kahiresi dört mezhebi ihtiva eden ilmî bir hareketliliğe sahipti.¹⁹⁵ Bu durumun tefsir eserlerine de yansımaları bulunmaktadır. Yukarıda söz ettiğimiz listede farklı mezheplerden âlimlerin tefsir eserlerinin yer alması bu dönemin bir tezahürüdür. Tüm ilmî çeşitlilik içinde şerh ve hâşiyelerin teliflerindeki artışa rağmen listede yeterli sayıda olmamalarının nedeni sorulabilir. Bu soruya yine bu dönemde yaşayan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yer alan bir bilgidен hareketle yanıt bulabilmekteyiz. İbn Haldûn yaşadığı dönemden bahsederken eserlerin kısa olmasından yakınmaktadır. Eğitimde ezberlenmesini kolaylaştırmak için eserler ya ihtisâr edilmiş ya da manzum hale getirilmiştir.¹⁹⁶ Eserlerin bu şekilde kısaltılması ezberlemeyi kolaylaştırmasına rağmen anlamayı zorlaştırmış ve talebenin kavrayabilme istidadını köreltmıştır. İbn Haldûn'a göre, kitaplardaki tarikleri ve kitabın muhtevasını ihtisâr etmek, tâlimi ve öğrenmeyi meşakkatli hale getirerek talimde fesada yol açmaktadır.¹⁹⁷ Bu ve benzeri sebeplerden dolayı eserlerin ihtisârından ziyade şerhlerinin ve hâşiyelerinin yapılmasını gerekli görmektedir. İbn Haldûn'un dile getirdiği şikayetler İslâm dünyasının bir krizi olmalı ki VIII/XIV. asır şerh ve hâşiyе teliflerinin arttığı bir dönemdir. Bundan dolayı bir sonraki yüzyılda "İlimler Tasnifi" eserlerinde şerh ve hâşiyе çalışmalarının miktarındaki artış gözle görülür seviyeye ulaşacaktır.

İbnü'l-Ekfânî'nin tasnifinde kıraat ve tefsir ilimlerine dair mevcut eserlere bakıldığında Kahire ve Endülüs bağlantısı göze çarpmaktadır. Endülüslü âlimlerin ilim öğrenmek amacıyla Kahire'ye yaptıkları rihleler sayesinde bu iki şehrin telif ettiği eserlerin de mezcedildiği görülmektedir. Kahire'nin kıraat geleneğinin Endülüs'te kabul görmesi, yine Endülüs'teki Malikî mezhebinin etkisinin Kahire'de görülmesi

¹⁹⁵ Osman Bayder, "8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Dergi abant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2019), 117.

¹⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/346.

¹⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/346.

gibi durumlar eser çeşitliliğini ve devamlılığını sağlayan unsurlardandır. Endülüs ve Kahire arasındaki telifât, âlimlerin ve talebelerin yaptıkları rihlelerle birlikte yekdiğerine aktarılmıştır. Ebû Amr ed-Dânî'nin Endülüslü âlimler tarafından kıraat ilminde zirve isim kabul edilmesi ve *et-Teysir* adlı eserine şerhler yazılıp teveccüh göstermeleri örnek olarak zikredilebilir.¹⁹⁸ Aynı şekilde Ebû Amr ed-Dânî'nin eserlerine tehzîp, telhîs ve ihtisâr çalışmalarına Endülüslü âlimlerin rağbet göstermesi ve manzum hale getirilerek Endülüs şehirlerinde halk ve öğrenciler tarafından ezberlenmesinin¹⁹⁹ kolaylaştırılması da Ebû Amr ed-Dânî'nin eserlerinin Endülüs için önemini göstermektedir. Endülüslü âlimlerin ve talebelerin Kahire'den kıraat ilmini alması²⁰⁰ ve bu ilmin Ebû Amr ed-Dânî ile üst seviyeye ulaşarak Endülüs'te yaygınlık kazanması, ardından bu ilmin tekrar Kahire'ye intikali söz konusu iki şehrin ilmî irtibatını gözler önüne sermektedir.

Endülüslü Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri de İbn Haldûn'un deyimiyle şarkta meşhur olan eserlerdendir.²⁰¹ İbnü'l-Ekfânî'nin tasnifinde yer alan bu tefsir, Endülüs halkı arasında elden ele dolaşan eserlerden biridir. Bununla birlikte söz konusu eser Kahire'de ilmî çevrede de olumlu bir kabul ve karşılık bulmaktadır.

Bu dönemde müstakil tefsir eserlerinden daha çok *el-Keşşâf*'a ve *Envârü't-tenzîl*'e yazılan şerh ve hâşiye çalışmalarını görmekteyiz. Söz konusu dönemde çeşitli coğrafyalarda kaleme alınan şerh ve hâşiyelerin listesi şu şekildedir:

- 1- Alamüddin Abdülkerim b. Ali b. Ömer el-Ensârî (ö.704/1304), *el-İnsâf*
- 2- Kutbüddin eş-Şirazî (ö.710/1311), *İntisâf ale'l-Keşşâf*
- 3- Ömer b. Muhammed es-Sekûnî (ö.717/1317), *et-Temyîz*
- 4- Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb*

¹⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/173.

¹⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/173-174.

²⁰⁰ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 71.

²⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176.

5- Ömer b. Abdurrahman el-Kazvîni (ö.745/1345), *el-Keşf an Müşkilâti'l-Keşşâf*

6- Çârperdi, *Şerhu'l-Keşşâf*

7-Fâdıl el-Yemenî, *Tuhfetü'l-Eşrâf*

8- Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355), *Hâşiyetü'l-Keşşâf*

9- Kutbüddin er-Râzî (ö.766/1365), *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf* adlı eserin Enbiya sûresine kadar olduğu ve Tîbî'nin hâşiyesinden seçmelerin bir hülasası olduğu nakledilmektedir.²⁰²

10- Bâbertî (ö.786/1384), *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*. Ayrıca *Hâşiyetü 'alâ Envâri't-tenzîl* ve *esrâri't-te'vîl* adlı eseri de vardır.

11- Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmanî (ö.786/1384), *Enmûzecü'l-Keşşâf* ve *Haşiyetü ala Tefsiri'l-Beyzâvî*²⁰³

12- Cemaleddin el-Aksarayî (ö.791/1388-89), *Î'tirâzât*

13- Teftazânî (ö.792/1390), *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*

Şia'ya mensub müelliflerce de *el-Keşşâf* üzerine çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Şii tarih kitabında araştırmamıza konu olan ve kitapta Zeydî şeklinde nitelenen Seyyid İzzeddin Yahya el-Alevî el-Husnî'nin (Fazıl el-Yemenî) *Tuhfetü'l-eşrâf* indan bahsedilmektedir.²⁰⁴ Kutbüddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî el-Büveyhî'nin (ö.766/1365) *Tuhfetü'l-eşrâf fi şerhi ala tefsiri'l-Keşşâf* adlı eseri de bu dönemin ürünüdür. Şia'da *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* tefsirlerine şerh ve hâşiyet çalışmalarının sonraki yüzyıllarda arttığı görülmektedir. Abdürresûl el-Musevî'nin çalışmasına baktığımızda IX/XV. yüzyılda 1 eser,²⁰⁵ X/XVI. yüzyılda 3 eser,²⁰⁶

²⁰² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/568.

²⁰³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/573.

²⁰⁴ Seyyid Abdürresul Musevî, *eş-Şiâ fi't-tarih* (Kahire: Mektebetu Medbulî, 2002), 242.

²⁰⁵ Musevî, *eş-Şiâ fi't-tarih*, 243-244.

²⁰⁶ Musevî, *eş-Şiâ fi't-tarih*, 246, 248, 249.

XI/XVII yüzyılda 8 eser,²⁰⁷ XII/XVIII yüzyılda 5 eser²⁰⁸ kaleme alındığını bildirmektedir. Şia'da *el-Keşşâf* literatürünün tarihsel seyrinin sünnî ulemâyla eş zamanlı olmadığı, geriden geldikleri anlaşılmaktadır.

Buraya kadar kısaca bahsettiğimiz kıraat ve tefsir eserlerinden hareketle birtakım sonuçlara ulaşmaktayız: Öncelikle bu dönemde, tüm disiplinlerde şerh ve hâşiyeye çalışmalarının yoğun olduğunu görmekteyiz. Buna ilaveten eserlerin ihtisar, manzum, tahkîk ve tetkîk çalışmalarına da önem verilmektedir. Ulemanın müstakil tefsir kitapları kaleme almasından ziyade daha önceki dönemlerde yazılan kitapların yeniden ele alınarak tahkîk ve tetkîk edildiği hâşiyelerin telifine ağırlık verildiğine işaret edilmektedir.²⁰⁹ Bundan dolayı sanıldığı gibi aksine şerh ve hâşiyelerin, bu dönemdeki ilmî çalışmaları zayıflatmadığı, aksine zenginlik ve katkı sağladığı sonucuna ulaşmaktayız.

İkinci olarak, bu dönemde kaleme alınan tefsir eserleri *el-Keşşâf*'a atıfta bulunan çalışmalardır. Aynı şekilde *el-Keşşâf*'a yazılan nitelikli şerh ve hâşiyelerin de artmış olduğunu görmekteyiz. Kıraat ilmi de hem müstakil kıraat eserlerinde hem de müstakil tefsir eserlerinde ele alınmaktadır. İleride bahsedileceği üzere bu asırda *el-Keşşâf*'ın hâşiyeleri üzerinden de kıraat faaliyetleri sürdürülmektedir.

Üçüncü olarak, bu asırda tarih, tabakât ve ansiklopedi alanında çalışmaların arttığı ifade edilmektedir.²¹⁰ Tasnif çalışmaları ilmî literatürü de içine alarak gelişim ve ilerleme göstermektedir. Tefsir ilmi de bu çalışmalardan nasiplenmiş ve Zerkeşî'nin eliyle sistemli bir Ulumü'l-Kur'an tasnifine dönüşmüştür. Bu yüzden tefsir için bu dönem, kendi içinde renkler barındırmaktadır. Nitekim, İbn Teymiyye'nin tefsir usûlüne dair kaleme aldığı eserinde yaptığı tenkitler, tefsirler üzerinden yapılan dil çalışmaları, Memlûklülerin hadis alanındaki etkisinin bir yansıması olarak İbn Kesir'in rivayete dayalı tefsiri, *el-Keşşâf*'ın şerh ve hâşiyelerinde tefsirin bir ilim olup

²⁰⁷ Musevî, *eş-Şiâ fi't-tarih*, 252, 253, 255.

²⁰⁸ Musevî, *eş-Şiâ fi't-tarih*, 259, 262, 263.

²⁰⁹ Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 58.

²¹⁰ Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakât Literatürü: Histogramik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 48.

olmadığı tartışmaları ve bu tartışmaların ilimler tasnifi eserlerine tefsirin “müdevven bir ilim” olarak yansımaları gibi durumlar bu yüzyılın kazanımlarıdır.

Son olarak, genel bir resmin tasvirî için bu dönemde yaşayan âlimleri tek bir şehre nispet ederek tanımlamak hatalı olacaktır. Çünkü söz konusu dönemde yaşayan âlimlerin biyografilerine baktığımızda yoğun bir rihle hareketi görmekteyiz. Bir âlimin tek bir şehirde yaşamayıp, birden fazla şehri veya ülkeyi gezdiğini görmekteyiz. Bu durumu siyasî istikrarsızlıktan dolayı bir tür göç hareketi olarak düşünebiliriz. Her ne kadar etkisi azalsa da Moğol tehlikesi hala tehdidini sürdürmekte ve geniş bir coğrafyada siyasî istikrarsızlık sağlamaya devam etmektedir. Buna ilaveten bu dönemde Endülüs coğrafyasındaki siyasî buhranlardan dolayı Endülüslü ulemanın farklı şehirlere gittiği nakledilmektedir.²¹¹ Geniş bir coğrafyada meydana gelen siyasî istikrarsızlık akabinde ilmî hareketliliği de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde İlhanlı Devleti yönetiminde bulunan Tebriz ve Şiraz ile Memlûklülerin yönetimindeki Mısır ve Şam gibi şehirler âlimler için ilmî faaliyetlerini sürdürdükleri şehirler olmuştur. Söz konusu şehirler, talebeler ve âlimler için ilim ve düşünce üretme merkezlerine dönüşmüştür. Bundan sebep, birçok eser bu şehirlerde kaleme alınmış ve bu şehirlerden diğer şehirlere doğru yayılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi olan bu asırda başta Mısır olmak üzere diğer şehirlerdeki ilmî müktesabat Osmanlı'ya aktarılmıştır. Bundan dolayı bu dönemde yazılan birçok eser Osmanlı dönemi medreselerinde ders kitapları olarak okutulmuştur. Esasında sadece Osmanlı değil, bu dönemin tüm disiplinlerde kaleme alınan telifâtı İslam dünyasının başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Gerek müstakil gerek manzum, gerekse şerh-hâşiyeler kaynak değeri yüksek kitaplara dönüşmüştür. Burada düşünülmesi önem arz eden mesele şudur: Moğol tehdidi ve akabinde birçok şehrin harabeye dönüşmesi,²¹² Endülüs'ün siyasî zayıflığı, batınî tasavvufî akımlar, Anadolu'nun parçalanmışlığı ve Beylikler Dönemi'ni yaşaması gibi sayılabilecek olumsuzluklara rağmen bu kadar kıymetli ve kaynak değeri yüksek eserlerin telifinin gerçekleşmesidir. Bir önceki yüzyıla nazaran Moğol tehdidi

²¹¹ Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 81.

²¹² Ira M. Lapidus, *Ortaçağ Sonlarında Müslüman Şehirler*, çev. Recep Yılmaz (İstanbul: Kutadgu Yayınları, 2023), 37.

zayıflasa da tahrip edilen ilmî bir birikimden söz edilmektedir.²¹³ Hatta Tebriz, Şiraz gibi şehirlerde önemli ilmî çalışmaların yürütüldüğü Irak-ı Acem coğrafyasında ilmî hareketliliğin devam etmesi mühimdir. Bu ilmi çalışmaların sınırlılıklarının ve kapsamının ne ölçütte olduğu tam olarak bilinmese de Moğolların yönetiminde yazılan eserlerin incelenmesi gerekmektedir. Bu da farklı bir araştırmanın konusudur. Araştırmamıza konu olan Tîbî, Çârperdî ve Yemenî böyle bir ortamda yetişen müelliflerdir.

²¹³ Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2024).

BİRİNCİ BÖLÜM

TİBÎ, ÇÂRPEDÎ VE YEMENÎ'NİN HAYATLARI VE ESERLERİ

1. Tîbî ve Fütûhü'l-Gayb Haşiyesi

1.1. Tîbî'nin Hayatı

Tam adı Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî şeklinde geçmekte²¹⁴ ve “Tîbî” nisbesiyle tanınmaktadır. Araştırmamız esnasında tabakât eserlerine müracaat ederken bazı eserlerde isminin “Hasen”²¹⁵ bazılarında ise “Hüseyin”²¹⁶ şeklinde yazılmasıyla karşılaştık. M. Sacit Kurt'un Tîbî'nin hayatı hakkında yapmış olduğu araştırmada Tîbî'nin kendi hattıyla kaleme alınan *el-Keşşâf* nüshasına ulaşmış ve Tîbî'nin bizzat kendisinin, ismini “Hüseyin” şeklinde yazdığını tespit etmiştir.²¹⁷ Tîbî'nin öğrencisi ve *Hâdaiku'l-beyân fî Şerhi't-Tibyân* eserinin sahibi Ali b. İsa'nın (ö.692/1293) eserinde hocasının ismini “Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî” şeklinde yazdığını görmekteyiz.²¹⁸ Yine Tîbî'nin öğrencilerinden Hâtib et-Tebrizî de “Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî”²¹⁹ şeklinde hocasından bahsetmektedir. Doğrudan Tîbî ile iletişim hâlinde olan öğrencilerinin “Hüseyin” ismiyle hocalarından söz etmeleri “Hüseyin” isminin doğruluğunu teyid etmektedir.

Tabakât eserlerinde lakabı “Şerefüddin”,²²⁰ “Şârihu'l-Keşşâf”,²²¹ “el-Hâfız”,²²² “Allâme”,²²³ şeklinde yer alsa da yaygın olarak “Tîbî” nisbesi kullanılmaktadır. Zira

²¹⁴ Halit Özkan, “Tîbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ocak 2024).

²¹⁵ Şemseddin Muhammed Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y]), 1/146; Ebü'l-Felah Abdülhay İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 8/239; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550.

²¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Beyrut: Dâru'l-Cil, [t.y]), 2/68; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkanî, *el-Bedrü't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 2012), 1/229.

²¹⁷ Muhammed Sacit Kurt, “Şerefüddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 217.

²¹⁸ Ebu'l-Hasen Bahaeddin Ali b. İsa Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân fî Şerhi't-Tibyân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4603), 2^a.

²¹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1700.

²²⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/256.

²²¹ İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, 8/239.

²²² Aga Büzürg-i Tahrani, *Zeylu Keşfü'z-zünûn* (Tahrân: Mektebetü'l-İslamiyye, 1387), 1/285.

²²³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/549.

aynı dönemde yaşayan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde Tîbî şeklinde bahsettiği görülmektedir.²²⁴

Tîbî kelimesine geldiğimizde bu kelime “misk ve anber gibi hoş nesne”,²²⁵ “buharlaşan hoş koku veya güzel koku sürünmek”²²⁶ anlamlarındadır. Süyûtî bu kelimenin *tâ* harfinin kesrasıyla telaffuz edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²²⁷ Tîbî'nin bu şekilde bilinmesi ise Tîb adında bir beldeye nispetlidir. Tîb'in, Ehvâz ve Huzistan arasında bulunan bir yer olduğu belirtilmektedir.²²⁸ Birincil kaynaklardan olan İbn Battuta'nın (ö.770/1368-69) *Seyahatnâme*'sinde Kalhât şehriden bahsederken bu beldeden söz ettiğini görmekteyiz. İbn Battuta'nın tanıklığında Tîb'in Kalhât şehrinin yakınında bulunan şirin bir köy olduğu, aynı zamanda suyunun ve bahçesinin de çok olduğu bilgisi geçmektedir.²²⁹ Kalkaşendî, daha geniş bir tanım yaparak Tîb'in Basra ve Kûfe arasında Irak'ta bir şehir olduğunu aktarmaktadır.²³⁰ Tîb, kaynaklarda farklı şekillerde tarif edilse de nihayetinde Acem Irak'ında bulunan bir yer olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Tîbî'nin doğum tarihi ve doğum yeri ile ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Tîbî nisbesinden hareketle Tîb'de doğduğunu söylesek bile çocukluğunun ve gençliğinin geçtiği yer hakkında mekansal anlamda yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Tîbî ile aynı dönemde yaşayan İbn Haldûn, onun Tebriz halkından olduğunu belirtmektedir.²³¹ Bu bilgidен hareketle Tîbî'nin sadece Tebriz'de yaşadığı bilgisine sahibiz. Bu dönemde yaşayan İbn Fazlullah (ö.749/1349) Tebriz hakkında saadet dolu, kadim bir şehir olduğundan söz etmektedir.²³² Aynı şekilde Tîbî'den

²²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176.

²²⁵ Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-basit fî tercemeti'l-kamusi'l-muhit: Kâmüsu'l-muhit tercümesi*, thk. haz. ve çev: Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/526.

²²⁶ Yakût el-Hamevî, *Kitabu Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 4/52-53.

²²⁷ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fî tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, [t.y]), 1/522.

²²⁸ Yakût el-Hamevî, *Kitabu Mu'cemü'l-büldân*, 5/76.

²²⁹ Ebu Abdullah İbn Battuta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 261.

²³⁰ Ebü'l-Abbas Şehabeddin el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fî sinaati'l-inşa* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922), 4/338-339.

²³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176.

²³² İbn Fazlullah el-Ömeri, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memaliki'l-emsâr*, thk. Kamil Selman Cüburi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 3/160.

bahseden tabakât ve diğer eserleri inceledikten sonra ailesi ve yetiştiği ev hakkında da bilgi sahibi olmamıza yardımcı olacak yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Hacer'in ticaretle uğraşan, servet sahibi bir aileden geldiğini ve bu servetin de Tîbî'ye miras yoluyla kaldığını söylemesinden hareketle ailesinin maddi durumunun iyi olduğunu varsayabiliriz.²³³ Ailesi hakkında ulaşabildiğimiz bir diğer bilgi de *Fütûhü'l-gayb*'ın sonunda, bizzat kendi eliyle yazdığı cümlelerdir. Tîbî ailesi hakkında “Bana destek olan, yanlışlarımı düzelten, beni tüm hayırlarla sana çağırın, her türlü kötülükten korunmam için sana duacım olan anne ve babama merhamet et (ya Rabbi). Ailemizden ve neslimizden de böyle nesiller nasip et.” ifadelerini kullanmaktadır.²³⁴ Bu bilgilerden de Tîbî'nin erdemli bir aileye mensup olduğu, ailesinin ona ahlakı ve erdemi aşıladığı sonucuna ulaşmaktayız.

Birçok tabakât eserinde Tîbî'nin ismi geçmesine rağmen hakkında söylenen bilgiler İbn Hacer'in *ed-Dürerü'l-kâmine* adlı eserinden nakledilmektedir. Bundan dolayı hayatı hakkında verilen bilgiler birbirini tekrar etmektedir. Bu bilgilerde Tîbî'nin cömert, alçak gönüllü ve güzel bir itikada sahip olduğundan söz edilmektedir.²³⁵ Miras ve ticaret yoluyla sahip olduğu servetini hayır yolunda infak etmekten çekinmemiştir. Bundan dolayı öğrencilerine ve ihtiyaç sahiplerine servetini harcamış ve tanımadığı insanlara dahi kitaplarını ödünç vererek iyiliklerde bulunmuştur.²³⁶ Tîbî'nin bu cömertliğinin ahir ömründe onu fakirliğe uğrattığını ve bu yüzden muhtaç duruma düştüğü nakledilmektedir.²³⁷ Tîbî'nin cömertliğini anlatan bu bilgiler daha sonraki tabakât müelliflerinin de eserlerinde tekrar etmektedir.²³⁸

Kaynaklarda Tîbî'nin doğum tarihi ve doğum yeri hakkında kesin bir kayda ulaşamadık. Ancak aynı kaynaklar, 13 Şaban 743/11 Ocak 1343 yılında vefat ettiğine

²³³ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/68.

²³⁴ Şerefüddin Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb=Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, thk. İyad Ahmed el-Gavc-Cemil Beni Ata (Ürdün: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 16/664.

²³⁵ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69.

²³⁶ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69.

²³⁷ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/68.

²³⁸Bknz: Suyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/522; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1/146; Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/90; Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/229; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1983), 1/159.

dair ittifak halindedir.²³⁹ Vefat yerine dair açık bir bilgi olmasa da Tebriz’de yaşadığından dolayı burada vefat ettiği tahmin edilmektedir. Sabah tefsir dersi verdikten sonra Buharî’nin *Camîu’s-sahih*’ini okutmak üzere evinin yakınındaki camiye gittiği,²⁴⁰ kıldığı nafil namazının ardından öğle namazını beklerken kibleye dönmüş bir halde²⁴¹ aniden vefat ettiği nakledilmektedir.²⁴²

1.2. İlmî Konumu

Tabakât eserlerinde Tîbî’den övgü ile söz edilir. Başta meânî ve beyân olmak üzere Arap dilinde bilge biri olduğu nakledilmektedir.²⁴³ Ziriklî hadis ve tefsir ilimlerinde de bilge biri olduğunu zikretmektedir.²⁴⁴ Ö. Nasuhi Bilmen’in aktarımına göre büyük bir âlim ve kudretli bir ilim sahibidir.²⁴⁵ Ayrıca zamanının büyük âlimlerinden biri olduğunu, aklî ve naklî ilimlerde benzersiz olduğunu ve müfessirler arasında şöhret sahibi olduğunu da ilave etmektedir.²⁴⁶ Ö. Nasuhi Bilmen’in bu açıklamalarını döneminin tarihi zemininde değerlendirdiğimizde Tîbî’nin önemini anlayabiliriz. Daha önceki dönemlerde özellikle de Osmanlı döneminde *el-Keşşâf*, şerh ve hâşiyelerinin medrese müfredatında yer aldığını bilmekteyiz. Bu geleneğin içerisinde ilk kapsamlı hâşiyelerden biri olması hasebiyle Tîbî’nin hâşiyesi de önem arz etmekteydi. Tîbî’nin hâşiyesi henüz yazıldığı dönemde bilinen ve başvuru bir eser konumuna yükselmiştir. Bundan dolayı tabakât eserlerinde yer alan bilgilerin de zamanla övgü dolu bir hale geldiğini görmekteyiz. İlk tabakât eserlerinde Arap dili, tefsir ve hadis gibi ilimlerde bilinen bir âlim olduğu bilgisi geçerken²⁴⁷ sonraki yüzyıllarda kaleme alınan tabakât eserlerinde Tîbî’nin zamanının eşsiz, önemli âlimlerinden biri olduğu şeklindeki²⁴⁸ nitelendirmelerle karşılaşmaktayız. Bu da Tîbî’nin zaman içerisinde gördüğü önemin biyografi kaynaklarına da yansıdığını göstermektedir.

²³⁹ Şevkanî, *el-Bedrü ’t-tali*, 1/230; Edirnevî, *Tabakâtü ’l-müfessirîn*, 277.

²⁴⁰ Şevkanî, *el-Bedrü ’t-tali*, 1/230.

²⁴¹ İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü ’z-zehab*, 8/240.

²⁴² Askalânî, *ed-Dürerü ’l-kâmine*, 2/69.

²⁴³ Süyûtî, *Bugyetü ’l-vuât*, 1/522.

²⁴⁴ Ziriklî, *el-A ’lâm*, 2/256.

²⁴⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550.

²⁴⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/549.

²⁴⁷ Süyûtî, *Bugyetü ’l-vuat*, 1/522; Dâvudî, *Tabakâtü ’l-müfessirîn*, 1/146.

²⁴⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/549-550.

Tîbî'nin yaşadığı Tebriz, İlhanlıların yönetimindeydi. Bu dönemde ilmî açıdan birçok eserin telif edildiğinden daha önce bahsetmiştik. Ancak, İlhanlılar yönetiminde olan Tebriz, ilmî ve kültürel anlamda gelişmiş olmasına rağmen Şii-Batınîlerin himaye gördüğü bir ortama sahipti.²⁴⁹ Her şeyden önce Şii düşünceyi destekleyen İlhanlı hükümdarlarının varlığı bilinmektedir.²⁵⁰ Bu da Ehl-i sünnete karşı olan akımların destek bulmasına sebep olmuştur. Zira Tîbî'den bahseden tabakât yazarlarının ittifakla nakilde bulunduğu bir bilgi vardır. O da İlhanlıların desteğiyle yaygınlaşan felsefe ve ehl-i bidat düşüncelerine karşı Tîbî'nin Ehl-i sünnetin görüşlerini savunduğuna dair nakledilen bilgidir.²⁵¹ Karşımıza yaygın bir şekilde çıkan diğer bir bilgi de Tîbî'nin Kur'an ve sünnetteki dakîk (ince) meseleleri istihrac hususunda şöhret bulmasıdır.²⁵²

Kaynaklarda Tîbî'nin gününü ikiye ayırdığı²⁵³ sabaktan öğleye kadar tefsir dersleri, öğleden ikindiye kadar da *Sahih-i Buharî* dersleri verdiğinden bahsedilmektedir.²⁵⁴ Yaz ve kış fark etmeksizin²⁵⁵ ömrünün sonuna kadar bu şekilde derslerini sürdürdüğü aktarılmaktadır.²⁵⁶ Kalabalık bir öğrenci topluluğuna verilen derslerden bahsedilmesine rağmen derslerin içeriği hakkında ve derslere katılan öğrenciler hakkında kayda değer bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte hadis meclisinde ders vermesinden²⁵⁷ hareketle medresede görev yapan bir müderris olmadığını bilmekteyiz. Belki de Tîbî hakkında az malumata sahip olunmasının sebeplerinden biri resmî bir kurumda görevde bulunmamasıdır. Öğrenci kitlesi de medresedeki öğrenciler kadar nitelikli olmadığından eserler üzerinden bir bağlantı kurulamıyor olabilir. Netice de bunlar birer varsayım olmakla birlikte eserleri bilinen bir müellifin hayatı hakkında yeterli bilgiye ulaşılamaması da düşündürücüdür.

²⁴⁹ Tahir Harîmî Balcızâde, *Naklî İlimler Tarihi* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022), 348.

²⁵⁰ Hanifi Şahin, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", *EKEV Akademi Dergisi* 41 (2009), 99.

²⁵¹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/522; Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/230; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/159.

²⁵² Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/146; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/239; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550.

²⁵³ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/230.

²⁵⁴ Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/522; Muhammed Bakır b. Zeynelabidin Hansârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyan (Kum: Mektebetü İsmailiyyan, 1390), 3/98.

²⁵⁵ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69.

²⁵⁶ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/159.

²⁵⁷ İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/240.

Nitekim, bu dönemde yaşayan birçok âlimin hayatı hakkında daha detaylı bilgilere ulaşmaktayız. Ayrıca bu dönemde Çârperdi hariç Tebriz’de yaşayan âlimlerin de Tîbî’den bahsetmemesi merak uyandırmaktadır. Tîbî tanınmamış bir âlim olsa muasırı olan İbn Haldûn’un ondan bahsetmemesi ve *el-Keşşâf*’a yazdığı hâşiyesinden haberdar olmaması gerekirdi.²⁵⁸ O halde Tîbî’nin tabakât eserlerinde yazıldığı gibi tefsirde otorite bir isim olduğu²⁵⁹ ya da zamanının eşsiz âlimi²⁶⁰ şeklindeki nitelendirmelerde mübalağa edilmiş olmalıdır. Ayrıca o dönemde yazılan bazı eserler zaman içinde kaybolmuş olabilir ya da hâlâ kütüphane raflarında araştırmacısını bekleyen kitaplar mevcuttur. Belki de VIII/XIV. yüzyılda kaleme alınan eserlerin birçoğu incelendikten sonra satır aralarında Tîbî hakkında bilgilere ulaşılabilecektir. Son olarak Tîbî’nin çalışmalarının ekserisi hâşiyeye türünde kaleme alınmıştır. Şerh ve hâşiyeleri ise kurucu metin ve bir gelenek eşliğinde takip etmekteyiz. Şerh ve hâşiyeye çalışmalarının içerikleri detaylı bir şekilde ele alınıp incelendikçe Tîbî’nin izine rastlayacağımız yüksek ihtimal dahilindedir.

1.3. Hocaları

Tabakât kitaplarına müracaat edildiğinde ve günümüzde Tîbî hakkında yürütülen araştırmalar sonucunda Tîbî’nin hocalarından bazı isimlere ulaşılmıştır. Bunlardan ilki Ebu Hafs es-Sühreverdî’dir (ö.632/1234). Sûfi âlimlerden olan Ebû Hafs, Sühreverdîye tarikatının kurucusudur. Süyûtî’nin aktarımına göre Tîbî, Ebû Hafs’tan ders almıştır. Bu bilgiyi de *el-Keşşâf*’a yazdığı hâşiyeye dayandırmaktadır.²⁶¹ Abdüssettar’ın araştırması neticesinde Süyûtî’nin Mısır Kütüphanesindeki işaret ettiği yazmada açıkca ders aldığına dair bir ibare yer almamaktadır.²⁶² Ancak Tîbî’nin Ebû Hafs’tan “İslam’ın şeyhi, şeyhimiz Ebû Hafs es-Sühreverdî şöyle dedi”²⁶³ ibaresinden hareketle hoca-talebe ilişkisi kurulmuş olmalıdır.²⁶⁴ Bu cümleden hareketle Tîbî’nin Sühreverdîye tarikatine intisabı da dile getirilmiştir.²⁶⁵ Bununla birlikte vefat tarihlerine baktığımızda Ebû Hafs ve Tîbî arasında bulunan zaman farkı (yaklaşık 110

²⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176.

²⁵⁹ Ziriklî, *el-A’lâm*, 2/256.

²⁶⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/549.

²⁶¹ Süyûtî, *Bugyetü’l-vuât*, 1/523.

²⁶² Zemût, *Kitabü’t-Tibyân*, 7.

²⁶³ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 6/660.

²⁶⁴ Zemût, *Kitabü’t-Tibyân*, 7.

²⁶⁵ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/120.

yıl) bu bilgiyi kuşkulu hale getirmektedir. İyad Ahmed el-Gavc ve Cemil Beni Ata'nın tahkikiyle neşredilen *Fütûhü'l-gayb*'da Tîbî'nin doğum tarihinin net bir şekilde tespiti yapılmadığından Ebû Hafs ve Tîbî arasındaki zamansal farktan net bir şekilde söz edilemeyeceği dile getirilmektedir.²⁶⁶ Aynı muhakkikler tarafından Süyûtî'nin aktarımda bulunduğu “şeyhimiz” ifadesi hakkında Tîbî'nin tasavvufta Sühreverdiyye tarikatine mensup olmasından dolayı dile getirilen bir ifade olma ihtimali taşıdığı, bu durumun da kesin bir şekilde Ebû Hafs'ın hocası olduğu sonucuna ulaştırılmayacağı belirtilmektedir.²⁶⁷ Netice itibarıyla Tîbî'nin Ebû Hafs'ın öğrencisi olduğuna dair net bir sonuca ulaşılamamaktadır.

Tîbî'nin *el-Kâşif* adlı eserinde bir hadisi şerh ederken “Hocam (şeyhî) Abdurrahman el-Efdâlî'yi şöyle derken işittim”²⁶⁸ şeklinde kurduğu cümleden hareketle Abdurrahman el-Efdâlî'nin (ö.719/1319) Tîbî'nin hocalarından biri olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.²⁶⁹ “İşittim” fiilinden dolayı bizzat ondan bilgi alması hocatalebe ilişkisini doğrular niteliktedir. Tebrizli âlimlerden olan Abdurrahman el-Efdâlî Şafî mezhebine mensuptur.²⁷⁰ İbn Hâcer'in verdiği bilgiye göre tam adı Abdurrahman Muhammed b. Ebî Hâmid et-Tebrizî'dir. 661/1262 yılında doğmuş, vaazlarında doğruyu söylemekten çekinmeyen samimi bir âlimdir.²⁷¹

Tîbî'nin hocası olarak bahsedilen bir diğer isim de Şafî fakihî ve dil âlimi Fahreddin el-Çârperdî'dir. Bu konudaki dayanak ise Sübkî'nin (ö.771/1370) İbrahim el-Çârperdî'den babası hakkında naklettiği sözleridir: “Babamın evinde toplanan, ondan istifade eden ve onun huzurunda bulunanlara gelince, bunlar değerli ve seçkin sâlih âlimlerdi. İlim yolunda canlarını ve mallarını verdiler. *El-Keşşâf* ve *et-Tibyân* şârihi Tîbî bunlardandır ve o, her yerden görülen güneş gibidir.”²⁷² Çârperdî'nin açıklamalarından hareketle Tîbî'nin hocası olduğu sonucuna ulaşılabılır ancak kesin

²⁶⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/120.

²⁶⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/121.

²⁶⁸ Şerefüddin Tîbî, *Şerhu't-Tîbî 'alâ mişkâti'l-mesâbih=el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid Hindavî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 5/1699.

²⁶⁹ Şerefüddin Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 1/107.

²⁷⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/89.

²⁷¹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/342.

²⁷² Ebû Nasr Taceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdülfehtah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, [t.y]), 10/76.

bir ifadeyle bu durumu dile getirmek de mümkün görünmemektedir. Zira tabakât müellifleri hem Tîbî için hem de Çârperdî için bu tür bir ilişkiden söz etmemektedir. Her ne kadar Tîbî hakkında kaynaklarda sınırlı bilgiler olsa da Çârperdî hakkında başta Şafii tabakât eserleri olmak üzere birçok eserde bilgiler mevcuttur. Bundan dolayı her iki muhaşşînin de Tebriz’de yaşaması süreç içerisinde karşılaşma ihtimalini güçlendirse de aralarındaki hoca-talebe ilişkisi kuşkuyla görünmektedir. Neticede ilmî bir buluşma, fikir alışverişi gibi kısa süreli bir etkileşim olması ihtimal dahilindedir.

Tîbî’nin hocası olarak Fahreddin el-Maliki et-Tilimsânî isminden de bahsedilmekte ve buna delil olarak da “Fahreddin el-Maliki et-Tilimsânî bize şiir okudu (inşâd etti)”²⁷³ cümlesi gösterilmektedir.²⁷⁴ Bu cümle Tîbî ve Tilimsânî’nin karşılaştıklarını ispat etse de hoca-talebe ilişkisinden söz etmek için yeterli bulunmamaktadır.

Tîbî yukarıda adları geçen hocalardan ders aldığına dair herhangi bir cümle sarf etmemiştir. Eserlerde geçen bazı kelimeler ve atıflardan hareketle araştırmacılar bu sonuca ulaşmış ve Tîbî için bir tür tespitle bulunmuşlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Tîbî’nin tüm eserleri neşredilmeden hakkında detaylı bir bilgiye ulaşmamız imkansız görünmektedir.

1.4. Talebeleri

Ömrünün sonuna kadar mescitte tefsir ve hadis dersleri veren Tîbî’nin talebeleri hakkında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı atıflardan hareketle talebeleri hakkında birkaç isimden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Tîbî, *et-Tibyân* eserini yazdıktan sonra bazı öğrencilerine bu eserini ihtisar ve şerh etmelerini istediği nakledilmektedir.²⁷⁵ Bu isimlerden biri Ali b. İsa’dır. Ziriklî, Ali b. İsa’nın vefat tarihini 792/1293 şeklinde vermektedir.²⁷⁶ Tam ismi Ebu’l-Hasen Bahâ’eddin Ali b. İsa el-Münşî el-Erdebîlî’dir. Kâtip Çelebi, *et-Tibyân* hakkında bilgi

²⁷³ Şerefüddin Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli’l-hadis*, thk. Subhi Samerrai (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, [t.y]), 126.

²⁷⁴ Selim Demirci, *Tîbî’nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Doktora Tezi, 2015), 39.

²⁷⁵ Şevkanî, *el-Bedrî’-t-tali’*, 1/230.

²⁷⁶ Ziriklî, *el-A’lâm*, 1/287.

verirken, Tîbî'nin öğrencisi Ali b. İsa'nın bu eseri *Hadaiku'l-beyân* adıyla şerh ettiğinden bahsetmektedir.²⁷⁷ *Hadaiku'l-beyân*'ın girişinde Ali b. İsa ilimlerin en üstününün Allah'ın kelamının ince manalarını anlamaya ve hakikatlerini tefsir etmeye mahsus ilimler yani meânî, beyân ve bedî' ilimleri olduğunu²⁷⁸ ve bu ilimleri öğrenmek için tehlikeli seyahatlere, çölün çorak topraklarındaki (eziyetlere) katlandıktan sonra haklarında derlenen kitaplara göz attığından bahsetmektedir.²⁷⁹ Bu alanda başından geçenleri kısaca aktardıktan sonra “araştırmacı, muhakkik, müfessirlerin burhanı, hadis âlimlerinin tacı Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî”yi övgü dolu sözlerle niteler²⁸⁰ ve ardından sözü *Fütûhü'l-gayb fi şerhi'l-Keşşâf* adlı esere getirmektedir. Ali b. İsa'ya göre bu değerli eser, öncekilerin ve sonrakilerin düşüncelerinin toplamıdır. Bu eserin inceliklerini ortaya çıkartmak ve manalarına hakim olmak için zaman harcadığını ve bu işin neticesinde de *et-Tibyân*'ı okumak gerektiğine karar verdiğini belirtmektedir.²⁸¹ Zira Ali b. İsa'ya göre *et-Tibyân*, *Fütûhü'l-gayb*'ın anahtarı gibidir. Tîbî'nin *et-Tibyân*'ı ile birlikte *Fütûhü'l-gayb*'ın inceliklerinin açıklanacağını ve daha anlaşılır hale geleceğini düşünmektedir.²⁸² Zamanın engellerinden dolayı *et-Tibyân* hakkında şerh yazmak bir süre Ali b. İsa'nın düşüncesinde kalsa da Tîbî'nin istemesiyle bu işe niyet edip, başladığını ifade etmektedir.²⁸³ Elimizdeki yazma eserde ferağ kaydı yer almamaktadır ancak Kâtip Çelebi, eserin ferağ kaydında Şevval 706/1307 tarihinin geçtiğini nakletmektedir.²⁸⁴

Tîbî'nin bir diğer öğrencisi de Hatîb et-Tebrîzî'dir (ö.741/1340). Muhaddis âlimlerden olan Hatîb et-Tebrîzî, Begavî'ye ait *Mesâbihü's-sünne*'yi tamamlamak için (tekmile) *Mişkâtü'l-mesâbih* adında şerh çalışmasında bulunmuştur.²⁸⁵ Çalışmanın detaylarına hem Tîbî'nin eserinden hem de Hatîb et-Tebrîzî'nin eserinden hareketle ulaşmaktayız. Tîbî'nin ifadesine göre kendisi ve Hatîb et-Tebrîzî *Mesâbihü's-sünne*'ye tekmile yazılması ve tekrar gözden geçirilerek rivayetlerin belirlenmesi hususunda

²⁷⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/341.

²⁷⁸ Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân* (Fatih, 4603), 1^b.

²⁷⁹ Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân* (Fatih, 4603), 2^a.

²⁸⁰ Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân* (Fatih, 4603), 2^a.

²⁸¹ Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân* (Fatih, 4603), 2^b.

²⁸² Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân* (Fatih, 4603), 2^b.

²⁸³ Erdebilî, *Hadaiku'l-beyân* (Fatih, 4603), 2^b.

²⁸⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/341.

²⁸⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/234.

görüş birliğine varmışlardır. Akabinde Hatîb et-Tebrîzî, Tîbî'nin işaret ettiği hususları dikkate alan bir çalışmayı hayata geçirmiş ve eserini de *Mişkâtü'l-mesâbih* şeklinde isimlendirmiştir.²⁸⁶ Kâtip Çelebi'nin aktarımına göre bu eser 737/1337 yılında tamamlanmıştır.²⁸⁷ *Mişkâtü'l-mesâbih* tamamlandıktan sonra Tîbî dikkatli bir şekilde incelemiş ve ardından eserin anlaşılması zor olan yerlerin izahı için *Meâlimü's-sünen* adında şerh çalışmasında bulunmuştur.²⁸⁸ Bu bilgilerden yola çıkarak Tîbî ve Hâtib et-Tebrîzî arasında doğrudan bir etkileşim olduğu ve fikir alışverişlerinde bulunarak *Mesâbihü's-sünne* için tekmile ve şerh çalışmaları kaleme aldıklarını görmekteyiz. Aralarında hoca-talebe ilişkisine dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Hâtib et-Tebrîzî'nin bir başka eseri olan *el-İkmâl li teracimi ricâli'l-miškât*'ın sonunda “Şeyhim ve dostum, müfessirlerin sultanı, dinin şerefi Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî'nin yardımı ile kitabın gözden geçirilip düzenlenmesini 740/1340 yılında tamamladım. Daha sonra *Mişkâtü'l-mesâbih*'te olduğu gibi kitabımı ona arz ettim ve o da bu eserimi güzel buldu” şeklinde Tîbî'den bahsettiği nakledilmektedir.²⁸⁹ Hâtib et-Tebrîzî hem *el-İkmâl*'i hem de *Mişkâtü'l-mesâbih*'i Tîbî'ye arz etmiş ve onun görüşlerine başvurmuştur.

Kaynaklarda, Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvîni'nin (ö.745/1344) de Tîbî'den ders almasından bahsedilmektedir.²⁹⁰ Bu görüş, Kâtip Çelebi'nin nakline dayandırılmaktadır. Kâtip Çelebi'nin aktarımına göre ilimlerde özellikle de Arap dilinde zeki ve gayretli biri olan Ömer el-Kazvîni *Keşfü ale'l-Keşşâf* adında²⁹¹ bir eser kaleme almıştır. O, bu eserinde yer yer Tîbî'den okuduğunu/ders aldığını zikretmiştir.²⁹² Ayrıca onun *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf* adında bir eseri olduğundan da bahsedilmektedir.²⁹³

²⁸⁶ Ebü Zekeriyâ Hâtib et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979), 1/7.

²⁸⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1699.

²⁸⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1700.

²⁸⁹ Kurt, “Şerefuddîn et-Tîbî”, 253.

²⁹⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/125.

²⁹¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/249.

²⁹² Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Muhammed Abdülkadir Arnaud (İstanbul, 2010), 2/245.

²⁹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/49.

Son olarak vefat tarihini tam olarak bilmediğimiz ancak VIII/XIV. yüzyılda yaşadığını tahmin ettiğimiz İsa b. el-Hâs Mahmud b. Sürmâvî'nin Tîbî'nin öğrencisi olduğunu söylemeliyiz. Bu bilgiye Sehâvî'nin (ö. 902/1497) tabakât eserinden elde etmekteyiz. Sehâvî eserinde Sürmâvî'nin Tîbî'nin ve Çârperdi'nin öğrencisi olduğundan söz etmektedir. Bu iki isimden meânî, beyân ve *el-Keşşâf* derslerini almıştır. Sürmâvî aynı zamanda Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) hocasıdır.²⁹⁴

1.5. Eserleri

Tabakât eserlerinde Tîbî'nin hayatı hakkında yeterli bilgiler olmasa da eserleri hakkında bilgiler mevcuttur. Tîbî'ye ait eserlerin dökümü birçok kitapta yer almaktadır. Yazma halinde bulunan eserlerini araştırmacılar tahkik edip neşretmekte ve bu eserlerin farklı ülkelerde tez çalışmalarına konu olmaya başladıklarını görmekteyiz. Tîbî'nin farklı alanlarda kaleme aldığı eserlerini farklı disiplinlerdeki araştırmacılar inceledikçe Tîbî hakkında daha fazla bilgiye ulaşmaktayız. Her araştırmacının, çalışma konusu olan eserinde Tîbî'nin daha önce adı geçmeyen hocalarına veya talebelerine ulaştığını müşahede etmekteyiz.²⁹⁵ Bundan dolayı Tîbî'nin ilmî birikimine çalışmalar aracılığıyla ulaşmaktayız. Kaynaklarda yer alan Tîbî'nin eserleri ve bu eserler üzerine yapılan çalışmaların kısa bir literatür değerlendirmesine yer verdik. Bu değerlendirmenin daha sonra Tîbî'nin eserleri için çalışma yapacak olan araştırmacılara ufak bir katkı sağlamasını ümit etmekteyiz.

Tefsiru'l-Kur'an: Tîbî'nin hâşiyesi dışında bir tefsiri olduğundan bahsedilmektedir.²⁹⁶ Ancak böyle bir tefsirin olup olmadığı bilinmemektedir. Mevcut kütüphane kayıtlarında da böyle bir tefsirle karşılaşmadık. Bu bilgi sadece tabakat eserlerinde yer almaktadır.

²⁹⁴ Ebü'l-Hayr Şemseddîn Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 10/131.

²⁹⁵ Sühreverdî, Çârperdi, Ali b. İsa ve Hâtib et-Tebrizî için bkz: Zemût, *Kitabü't-Tibyân*, 6-8. Abdurrahman el-Erdebili, Fahreddin et-Tilimsânî ve Sürmâvî için bkz: Tîbî, *el-Kâşif*, 1/107-108.

²⁹⁶Suyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/522; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/147; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb*, 8/240; Hansarî, *Ravzatü'l-cennât*, 3/98; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/159.

el-Hulâsa fî usûli'l-hadis: Tîbî'nin hadis usûlüne dair kaleme aldığı çalışmasıdır.²⁹⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Tîbî'nin ilk tahkik edilen eseri *el-Hulâsa fî usûli'l-hadis* adlı çalışmasıdır. Hadis usûlüne dair yazılan bu çalışmayı Subhî es-Samerrâi 1391/1971'de Bağdat'ta neşretmiştir. Daha sonra 1405/1985 yılında Beyrut, Alemü'l-Kütüb tarafından neşredilmiş ve 1425'te Riyad, Dâru'l-Ahyâr'da tekrar neşredilmiştir. 2009 yılında Ebû Âsım eş-Şevamî el-Eserî tarafından hazırlanmış bir baskısı da vardır.²⁹⁸

El-Hulâsa'yı Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) *Muhtasar fî usûli'l-hadis* adıyla özetlemiştir. Bu eseri de Dr. Fuad Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye'de 1403/1983 yılında neşretti.²⁹⁹ Bu çalışma için Ebû Amr Abdülkerim b. Ahmed el-Hacûrî'nin de tahkikini görmekteyiz. Mukaddimesinde ifade ettiğine göre kendisi Tîbî'nin *el-Hulâsa* adlı eserinin yazmalarıyla meşgul olurken üçüncü bir yazma esere ulaşır. *El-Hulâsa* diye sandığı bu eserin aslında farklı olduğunu ve onun bir özeti olduğunu görür. Bunun üzerine aklına Seyyid Şerif Cürçânî'nin muhtasar nüshası gelir ve eseri gözden geçirerek *el-Hulâsa* ile karşılaştırma yapar. Karşılaştırmalar sonucunda bazı ilavelerle birlikte tashîh ve tahkîk çalışmasında bulunur.³⁰⁰

Et-Tibyân fî'l-meânî ve'l-beyân: *el-Keşşaf* hâşiyesinden sonra Tîbî'nin en çok bahsedilen eseridir.³⁰¹ Meânî ve beyân ilimlerini ihtiva etmektedir.³⁰² Sekkakî'nin *el-Miftâh*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Hatîb el-Kazvinî'nin *el-İzâh*'ı, Râzî'nin *Nihâyetü'l-icâz*'ı gibi eserler *et-Tibyân*'ın kaynakları arasında yer almaktadır.³⁰³ Tîbî'nin bu eserini yazdıktan sonra öğrencilerinden *et-Tibyân* için ihtisâr ve şerh çalışması yapmalarını istediği nakledilmektedir.³⁰⁴ Daha önce geçtiği üzere Ali b. İsa

²⁹⁷ Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/285; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639.

²⁹⁸ Şerefüddin Tîbî, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadis*, thk. Ebû Âsım eş-Şevamî el-Eserî (Mektebetü'l-İslamiyye, 2009).

²⁹⁹ Ebû'l-Hasen Cürçânî, *el-Muhtasar fî usuli'l-hadis*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1983), 4.

³⁰⁰ Ebû'l-Hasen Cürçânî, *el-Muhtasar fî usuli'l-hadis*, thk. Ebû Amr Abdülkerim b. Ahmed el-Hacûrî ([t.y], 2022), 4.

³⁰¹ Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/522; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/240; Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/285; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550; Zirikli, *el-A'lâm*, 2/256; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639.

³⁰² Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/147.

³⁰³ Tîbî, *et-Tibyân*, 31.

³⁰⁴ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/230.

hocası Tîbî'nin isteği üzerine *et-Tibyân* üzerinde *Hadaiku'l-beyân* adıyla şerh etmiştir.³⁰⁵

Bu eser, 1977 yılında Abdüsettâr Hüseyin Zemmût tarafından Ezher Üniversitesi bünyesinde doktora tezi olarak çalışılmıştır. Tezi okuduğumuzda *et-Tibyân*'ın matbu bir nüshasından bahsedilmediğini görmekteyiz. Tîbî'nin *et-Tibyân*'ın beş farklı yazma nüshası³⁰⁶ üzerinden bir çalışma yürütülmüş ve akabinde neşredilmiştir. Zemmût'un araştırması belki de *el-Hulâsa*'dan sonra Tîbî'nin eserleri için yapılan ikinci çalışmadır. Nitekim Zemmût, araştırmasının giriş kısmında Tîbî'nin eserleri hakkında bilgi verirken sadece *el-Hulâsa* adlı eserin Subhî Sâmerrâî'nin tahkikiyle Bağdat'ta 1391/1971 yılında neşredildiğini³⁰⁷ diğer eserlerin ise sadece yazma nüshalarının bulunduğunu haber vermektedir.³⁰⁸ Zemmût'un süreç içerisinde muhtelif baskıları devam ederken *et-Tibyân* üzerinde farklı neşir çalışmaları da devam etmiştir. Kuveyt'te 1986 yılında Abdüllatif Lütfullah ve Tevfik el-Fîl'in neşir çalışmaları mevcuttur. Ayrıca Beyrut'ta 1987 yılında Abdülhamid Ahmed b. Yusuf el-Hindâvî'nin çalışması da bulunmaktadır.

Türkiye'de ise Tîbî'nin *et-Tibyân* adlı eseri için akademik bir çalışma mevcut değildir. Bu eserin sonraki süreçte etkileri ve şerhlere yansımaları hakkında henüz bir araştırma bulunmamaktadır.

Şerhu't-tibyân: Kaynaklardan bir kısmı Tîbî'nin kendi eseri olan *et-Tibyân*'ı şerh ettiği bilgisi geçmektedir.³⁰⁹

el-Kâşif an hakaiki's-sünen: Bu eser, birçok tabakât eserinde yer almaktadır.³¹⁰ Tîbî'nin bu eserini Fâtin Hasen Abdurrahman el-Hulvânî, Ümmü'l-Kura Üniversitesi bünyesinde doktora tezi olarak çalışırken Mısır'da bulunan Dâru'l-Kütüb nüshasına müracaat ettiğini belirtmektedir. Çalışma esnasında Pakistan'dan bir

³⁰⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/341.

³⁰⁶ Tîbî, *et-Tibyân*, 32.

³⁰⁷ Tîbî, *et-Tibyân*, 9.

³⁰⁸ Zemût, *Kitabü't-Tibyân*, 8-9.

³⁰⁹ Suyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/522; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/147; Şevkanî, *el-Bedrî't-tali*, 1/230; Hansarî, *Ravzatü'l-cennât*, 3/98.

³¹⁰ Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/285; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/639; Habeşî, *Câmiü'ş-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1715.

araştırmacı tarafından eserin basıldığını görür (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1992). Bu matbu eseri elindeki Dâru'l-Kütüb nüshasıyla karşılaştırdığında çok sayıda hata ve eksikliklerle karşılaştığını ve bundan dolayı tahkik çalışmasına devam edip eserin neşrini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.³¹¹

Yukarıda ismi geçen eserler dışında farklı şekillerde zikredilen eser isimleri de mevcuttur: *Şerhu'l-Miškâti'l-mesâbih*³¹², *Şerhu Esmailahi'l-hüsnâ*³¹³, Zirikli de *Hülâsa fî marifeti'l-hadis* diye bir eser geçer.³¹⁴ Kehhâle *Mukaddimetü fî ilmi'l-hisâb* eserinden bahseder.³¹⁵ Ayrıca *Esmâü'r-ricâl* ve *Esmâü ricâli'l-miškât* eserleri de yer almaktadır.³¹⁶ Son iki eserin Hâtib et-Tebrizî'ye ait olduğu bilinmektedir.

1.5.1. Fütûhü'l-Gayb Haşiyesi ve Nüshaları

Tîbî'nin *Fütûhü'l-gayb*'ını İbn Haldûn gibi düşünürler şerh olarak değerlendirirken³¹⁷, Kâtip Çelebi gibi düşünürler de hâşiye olarak değerlendirmiştir.³¹⁸ Her iki durumda da *el-Keşşâf* metninin tamamını kapsayan çalışmalardan biri sayılmaktadır. Eserin geneli incelendiğinde Tîbî'nin hâşiye kaynaklarının çeşitliliği dikkat çekmektedir. Bu açıdan Tîbî'nin hâşiyesi uzun bir kaynakçaya ve ansiklopedik bir eser olma özelliğine sahiptir.

Tîbî'nin hâşiyesi tabakât eserlerinde de yer almakta ve eser hakkında övgüyle söz edildiği görülmektedir.³¹⁹ Tabakât eserlerinde geçen bilgileri özetlemek gerekirse; Dâvûdî güzel, büyük/hacimli bir şerh olduğunu ve Zemahşerî'nin Ehl-i sünnete muhalif olan görüşlerine cevap veren bir hâşiye olduğunu aktarırken³²⁰ Zirikli 4 ciltlik

³¹¹ Tîbî, *el-Kâşif*, 1/8.

³¹² Suyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/522; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/147; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb*, 8/240; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 3/98; Abbas Kummî, *el-Küna ve'l-elkab* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429), 2/351; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550; Zirikli, *el-A'lâm*, 2/256; Habeşî, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1715.

³¹³ Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/285.

³¹⁴ Zirikli, *el-A'lâm*, 2/256.

³¹⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639.

³¹⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639.

³¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176.

³¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1478.

³¹⁹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/69; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/522; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb*, 8/240; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 3/98; Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/285; Kummî, *el-Küna ve'l-elkab*, 2/351; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639; Habeşî, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*, 3/704.

³²⁰ Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/147.

hacimli bir eser olduğu zikretmektedir.³²¹ Âdil Nüveyhiz ise eserin fiziksel özelliğine değinerek 6 ciltlik mahtut bir hâşiye olduğunu belirtmektedir.³²²

Fütûhü'l-gayb'ın telif tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte bazı ip uçlarından hareketle tahmini bir zaman aralığı belirlemek mümkün görünmektedir. İlk olarak araştırmamız konusu olan Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı hâşiyesinin mukaddimesinde Tîbî'nin *Fütûhü'l-gayb*'ına açıkça atıf yaptığını ve hâşiyesini Tîbî'nin hâşiyesini merkeze alarak kaleme aldığını ifade etmektedir.³²³ Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı 3 Safer 738/31 Ağustos 1337 yılında tamamlamıştır. *Tuhfetü'l-eşrâf*'a ait birçok yazma nüshanın ferağ kaydında söz konusu tarih açık bir şekilde belirtildiğinden bu tarih herhangi bir şüphe barındırmamaktadır.³²⁴ Bu bilgiden yola çıkarak Tîbî'nin hâşiyesini 738/1337 yılından önce yazdığını bilmekteyiz. *Fütûhü'l-gayb* eserinin muhakkikleri ise, Tîbî'nin hâşiyesinde Kutbüddin eş-Şirazî (ö.710/1311) için “rahimehullah” ifadesini kullanmasından hareketle -ki bu ifade vefat edenler için bir duadır- eserin 710/1311 yılından sonra tamamlandığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu bilgilere ilave olarak muhakkiklerin 736/1335 yılı Muharrem aylarında Tîbî'nin hâşiyesine rivayet izni verdiği dair ulaştıkları bir kayıt 736/1335 yılından önce tamamlandığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir.³²⁵ Sonuç olarak Tîbî hâşiyesini 710-736/1311-1335 tarihleri arasındaki bir zaman diliminde tamamlamıştır.

Eserin yazıldığı andan itibaren şöhrete ulaşması birçok yazma nüshasının mevcudiyetini de beraberinde getirmektedir. Çalışmamızda Tîbî'nin tahkikli neşrine başvurduğumuzdan yazma eserlerin incelemesinde bulunmadık. Bu sebepten kullandığımız tahkikli baskının özellikleri hakkında bilgi vermek daha doğru olacaktır. Bu tahkikli neşri tanıtmadan önce *Fütûhü'l-gayb*'ın günümüze kadar yapılmış olan tahkik çalışmalarından söz etmek gerekmektedir.

³²¹ Zirikli, *el-A'lâm*, 2/256.

³²² Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/159.

³²³ Fâzıl el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00273), 1^a.

³²⁴ Fâzıl el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 191), 414^b; Fâzıl el-Yemenî, *Düreru'l-asdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00177), 426^a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 451^b.

³²⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/138-141.

İlk olarak Ö.Nasuhî Bilmen'in (1883-1971) Tîbî hâşiyesinin 6 ciltten oluşan matbu eser olduğuna dair ifadeleri³²⁶ eserin erken zamanlarda tahkik edildiğini düşündürmektedir. Bir başka çalışmada Bergamalı Cevdet Bey'in (1872-1926) *Tefsir Usûlü ve Tarihi* adlı eserinde 6 ciltten müteşekkil olan bu eserin Mısır'da matbu olduğunu ifade etmektedir.³²⁷ Ancak böyle bir çalışmaya rastlanmadığından dolayı böyle bir tahkikin mevcudiyeti kesin değildir.

Medine İslam Üniversitesi ve Ezher Üniversitesi'ndeki lisansüstü öğrenciler tarafından bir kısmının tahkik edildiğine dair bilgiler de mevcuttur.³²⁸ Ancak derli toplu bir şekilde tahkikli neşri İyad Ahmed el-Ğavc ve Cemîl Benî Ata tarafından (editörlüğünde) 1434/2013 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma Dubai Uluslararası Kur'an-ı Kerim çalışmaları öncülüğünde başlamış ve Prof. Dr. İyad Ahmed el-Ğavc araştırma için bilimsel ekibi oluşturmak, çalışmaları koordine etmek ve dünyanın çeşitli kütüphanelerine dağılmış el yazması nüshaların envanterini hazırlamakla görevlendirilmiştir. Buradaki amaç, *Fütûhü'l-gayb*'ın bilinen en eski ve tam nüshasına ulaşarak tahkiki gerçekleştirmektir. Araştırma sırasında Tahran'da Mektebetü'l-Vataniyye'de bulunan bir nüshada diğer nüshalarda bulunmayan ziyadeler içermesinden hareketle son müellif nüshasından istinsah edildiği sonucuna ulaşmışlardır. İki yıldan fazla bir sürede seçkin akademisyen ve araştırmacı bir grup eşliğinde bazı yazma nüshalar incelenmiştir. Yazma eser fihristleri incelenirken kitabın yazılı kaynaklarının tespitinde üç şey amaçlanmıştır. Bunlardan ilki, kitabın eksik nüshalarının çok olmasından dolayı ikmâl (tam) olmasına dikkat edilmesidir. İkincisi, ilk nüshalardan olmasına özen gösterilmesi, üçüncü olarak da yazının/hattın kaliteli, güzel olmasıdır.³²⁹ Bu üç özelliği muhtevi üç iyi nüshaya ulaştıklarını bildirmektedirler:

1- Tahran nüshası: Mektebetü'l-Vataniyye'de mahtut olan bir nüshadır. Tam bir nüsha olmasının yanı sıra dün yazılmış gibi açık, net bir nüsha olduğundan söz edilmektedir. 4 cilt olan bu nüsha 771, 333, 334, 773, 335, 774, 336 rakamlarında

³²⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/550.

³²⁷ Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbuası, 1927), 118-119.

³²⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/22.

³²⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/14-42.

kayıtlıdır. Muhakkiklerin tahkiklerine konu olan nüshaların en eskisidir. Tîbî'nin vefatından yaklaşık 40 yıl sonra yazıldığını tespit eden muhakkikler, hattının iyi bir şekilde korunduğunu ifade etmektedirler. Bu nüshanın diğer nüshalarda olmayan ziyadelere sahip olduğu ve *el-Keşşâf* metniyle iç içe olmayan, sınırları belli edilen bir eser olduğu belirtilmektedir. Ayrıca diğer iki yazma eserde okunmayan lafızların ve kelimelerin müşkillerin çözümünde bu nüshanın faydası da dile getirilmektedir.

2- Hafız Paşa Nüshası: İstanbul'da Köprülü Paşa Kütüphanesi'nde bulunan bu mahtut nüsha 4 ciltten oluşmaktadır. 195, 196, 197, 198 numaralarında kayıtlı olan bu nüshanın güzel bir yazıya sahip olduğu belirtilmektedir. Bazı müstensihlerin de bu nüshadan kopyaladığı nakledilmektedir. Nüshanın en önemli özelliği ise hâmişinde bazı hâşiyelerin içeriğine dair bilgileri ve konularını gösteren başlıklar bulunmasıdır. Söz konusu nüshanın birinci cildinin ferağ kaydında Mâliki fakihi Bedreddin el-Karafi tarafından 1008/1599 yılında istinsah edildiği yazılmaktadır.

3- Fazıl Paşa Nüshası: İstanbul'da Köprülü Paşa Kütüphanesi'nde 27, 28, 29, 30 numaralarında kayıtlı bir nüshadır. 4 ciltten oluşan nüshanın birinci cildinde Abdullah b. Salim tarafından 1125/1713 yılında istinsah edildiği yazılmaktadır. Müstensih Abdullah b. Salim el-Basrî'dir. Mekke muhaddisidir ve 1135/1723 yılında vefat etmiştir. Bu yazma da yukarıdaki yazmaların özelliğini taşımaktadır. Bununla birlikte bu nüshada *el-Keşşâf* metni bulunmamaktadır. Ancak farklı bir özellik olarak her ciltte içerdiği sûrelerin fihristi bulunmaktadır. Bu durum muhakkiklerin sûrelerin geçtiği sayfaları bulması açısından avantaj sağlamıştır.³³⁰

Bu üç yazma eseri okuyan muhakkiklerin tahkik sırasında dikkat ettiği durumlar şu şekilde özetlenebilir:

Mahtût metinde silinen yerlerin birbiriyle mukayesesi, farklılıklarının tespit edilmesine çalışılması, kelime sonları ve lafızlardaki işkâli zapt etmek üzere noktalama işaretlerinin kullanılmasına gayret etmişlerdir.

Hâşiyede yer alan hadislerin tahrir edilmesi ve bunda da ilk olarak Sahihayn'da bulunması, orada yoksa Sünenler, orada da yoksa Müsned ve Muvatta'ya

³³⁰ Bknz muhakkiklerin notu: Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/14-42.

başvurulmuştur. Bu hadis eserlerinde de rivayetin olmaması durumunda araştırmacıların örfüne göre bir metot takip edilmiştir. Bu durumda da iki duruma dikkat edildiği belirtilir. Birincisi, eserin muhakkikleri Tîbî'nin hadisleri tahricinde sıklıkla İbnü'l-Esîr'in *Camîu'l-usûl*'üne güvenmesinden hareketle tahricde bu esere ağırlık vermesidir. İkincisi ise, Zemahşerî'nin her sûresinin sonunda sûrelerin faziletlerine dair hadislerle yer vermesi eleştiri konusu olmuştur. Nitekim bu hadislerden bir kısmı sahihken bir kısmı da zayıf kabul edilmektedir. Tîbî de bu hadisleri tahric etmiştir. Çalışmanın uzamaması adına burada Tîbî'ye uyulmadığı belirtilmiştir.

Kıraatler konusunda da kaynaklandırma yoluna gidilmiştir. Ayrıca şiirlerin tahrici, kıraat tevcihlerinin izahı ve ihtiyaç duyulan kısımların şerhi gibi çalışmalar yapılmıştır.

Tîbî'nin sözlerinin aslını korumakla birlikte başlangıç ve bitişleri belirgin hale getirilip Tîbî'nin tasarruflarına işaret edilmiştir. Ayrıca Tîbî'nin hâşiyesi ile *el-Keşşâf* metni tek bir sayfada siyak bütünlüğü gözetilerek bir araya getirilmiştir. Ancak Tîbî'nin, *el-Keşşâf*'in ibarelerinin şerhinde takdim-tehir yapmasından dolayı ilk olarak *el-Keşşâf* metnindeki tertip sağlanmış ve okuyucu için sorun teşkil etmeyecek bir düzen takip edilmiştir.

Son olarak muhakkikler tahkik edilen metni aslına uygun şekilde sıraladıktan sonra mukabele ederek, hatalar azalıncaya kadar beş veya altı kez tashih ettiklerini belirtmişlerdir.³³¹

1.5.1.1. Eserin Sebeb-i Telifi

Tîbî *Fütûhü'l-gayb*'in mukaddimesinde hâşiyesinin sebeb-i telifi için gördüğü bir rüyadan söz etmektedir. Rüyasında Peygamber Efendimizin ona bir bardak süt verdiğini, Tîbî'nin de bu sütü içtikten sonra tekrar Peygamber Efendimize uzattığını ve O'nun da bu süttten içtiğini anlatmaktadır. Bundan dolayı hâşiyenin sebeb-i tesmiyesinin *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşfi an kına 'i'r-rayb* olduğunu ve eserinde göze güzel

³³¹ Bknz muhakkiklerin notu: Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/29-31.

gelen hoş şeylerin Resullerin efendisinin katından bir nur selinden geldiğini, her türlü kusur ve noksanlığın da kendisine mal edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³³²

Tîbî'ye göre Allah'ın kitabı dinî hükümlerin aslı ve şer'î ahkâmın düsturudur. İçerisinde incelikler barındıran Kur'an'ın tüm inceliklerinin derlemesini Zemahşerî yaptı ve bundan dolayı Zemahşerî değeri gizli olmayan bir musanniftir. Ancak bu metinde bazı çözümlenmesi gereken meselelere işaret eden Tîbî, eserin sebab-i telifi için karışık/ikilemleri çözmek, problemleri özetlemek, müphemleri her türlü şüpheden arındırmak, zor yerlerin tefsiri, Zemahşerî'nin kafa karıştıran eğilimlerini çözmek, vecîz yerlerini izah etmek, mütekaddimûn ve müteahhirûn muhakkiklerin düşüncelerinin hülasası, zor ibarelerin anlaşılması, müphem kayıtların takyidi ve uzun gözlemler sonucunda nazmın nasıl öne çıkarılacağını bilmenin büyük elzem olduğunu fark ettiğini söylemektedir.³³³ Ayrıca hadislerin tahriri, meşhur ve şâz kıraatlere atıflar yapılması ve kıraat vecihlerinin izahı konusunda da çabadan kaçınmadığını ifade etmektedir. Kendini sadece bunlarla sınırlamayıp çalışmasını daha da ileriye taşıyarak hem Doğu hem de Batı'daki âlimlerin muâriza ve ihtilaflarını toplayıp, taassup gibi bazı durumlar dışında ön yargılardan kaçınarak meselelerin izahını yapmaya çalıştığının da altını çizmektedir.³³⁴

Zemahşerî'nin Kur'an'daki incelikleri en kapsamlı şekilde derleyen, korunmuş manalarının sırlarını kavramada başarılı bir müellif olması Tîbî'yi tahşiyeye etmeye sevk etmiştir. Zemahşerî'nin söylemek istediklerini vecîz bir şekilde ifade etmesi *el-Keşşâf*'in tamamının tahşiyesini gerekli kılmıştır. Tîbî de Zemahşerî'nin ifadelerini anlaşılır kılmak adına mufassal bir şekilde *el-Keşşâf*'ı açıklamayı planlamıştır. Hâşiyesinde uzun anlatım ve tekrardan kaçınmak için *el-Keşşâf* metnindeki işkâle yol açan yerlere işaret etmiştir. *el-Keşşâf*'in sorular gündeme getirip onlara cevap vererek uzunca açıklama yaptığı yerlerin ise hülasasını yapmıştır. Ayrıca Zemahşerî'nin müphem ifadeleri üzerinde durmuş ve belirsizlik veya karışıklığı ortadan kaldırmaya gayret etmiştir. Bunların yanı sıra Tîbî hâşiyesinde kaynak olarak zikrettiği

³³² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/612.

³³³ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/611-612.

³³⁴ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/612.

müfessirlerin hülasasını sunmuştur. Dilin garip kelimelerini, i‘rab inceliklerini ve usûlü‘d-dînin istidlâl örneklerinden bahsetmeyi de hedefleri arasında saymaktadır.³³⁵

Nihayetinde Tîbî Zemahşerî'nin ifadelerine açıklık kazandırmayı hedeflemekte ve bunu da ilmî bir zeminde sürdürmek istemektedir.

1.5.1.2. Eserin Kıraat Kaynakları

Bir eserin kaynaklarının tespiti, o müellifin içinde yaşadığı toplumun düşünce dünyasını okumamıza yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı bir eserde kullanılan kaynaklar, aslında o toplumun gündemde olan başvuru kaynaklarıdır. Tîbî'nin kıraat ilminde başvurduğu ve erişim sağladığı kaynakları aşağıda geldiği şekildedir:

Kıraatlerde bulunan dilsel izahlar için başvurduğu kaynaklar: Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'i³³⁶, Secâvendî'nin *Aynu'l-meânî*'si³³⁷, Zemahşerî'nin, *el-Mufassal*'i³³⁸, Zeccâc'ın, *Meani'l-Kur'an*'i³³⁹, İbnü'l-Hâcib'in, *İzahu fi şerhi'l-mufassal*'i³⁴⁰, Ebu'l-Beka Ukberî, *et-Tibyân fi irabi'l-Kur'an*'i³⁴¹, Müberred'in *el-Kâmil fi'l-edeb*'i³⁴², Cevherî'nin *es-Sihâh*'i.³⁴³

Yedili tasnifi içeren kıraat eseleri Tîbî'nin sıklıkla atıfta bulunduğu kaynaklardır. Ebû Ali el-Fârisî'nin, *el-Hüccce*'si³⁴⁴, şâz kıraatleri konu alan İbn Cinnî'nin, *el-Muhteseb*'i³⁴⁵, “Sahibu't-Teysir” şeklinde atıfta bulunduğu Amr ed-Dânî'nin *et-Teysir*'i³⁴⁶ bu eserlerdendir. Tîbî'nin kıraat rivayetleri ve kurrâları için başvurduğu kaynaklardan biri de Mevsilî'nin, *Şerhu'ş-Şa'le*'sidir.³⁴⁷ Tîbî'nin naklettiği bu bilgileri Mevsilî'nin eserinde de görmekteyiz.³⁴⁸

³³⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/610-612.

³³⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/7.

³³⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/164.

³³⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/7.

³³⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/720-734.

³⁴⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/8; 4/26.

³⁴¹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/728.

³⁴² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/572.

³⁴³ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/566.

³⁴⁴ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/6.

³⁴⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/720.

³⁴⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/734.

³⁴⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/681.

³⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed Mevsilî, *Şerhu Şa'le ale'ş-Şatbiyye*, thk. Zekeriyya Amirât (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 44.

Tîbî'nin kıraatlerin Arap dili açısından değerlendirmeleri, kıraatlerin mana ve mantık açısından izahları ve kıraatlerle ilgili tercihlerde birtakım tefsirlere başvurduğu da görülmektedir: Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)³⁴⁹, Rağıb el- İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Tefsiru'r-Rağıb*'i³⁵⁰, Vahidî'nin *el-Vâsit*'i³⁵¹, Kevâşî'nin (ö. 680/1281) tefsiri³⁵², “el-Kâdî” şeklinde bahsettiği Kâdî Beyzâvî'nin *Envaru't-tenzil*'i³⁵³ zikredilebilir. Tîbî kendinden önce kaleme alınan *el-Keşşâf* şerhlerinden olan İbnü'l-Müneyyir'in, *el-İntisâf*'ına³⁵⁴ da başvurmuştur.

Kıraat ilmi için başvurduğu diğer kaynaklar şunlardır: Sahih-i Buharî³⁵⁵, Rağıb el-İsfahânî *el-Müfredât*³⁵⁶, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Ezdâd*³⁵⁷, “Sahibü'l-Mürşid” diye sıklıkla atıfta bulunduğu Kâdî Zekeriyya el-Ensarî³⁵⁸ zikredilebilir.

2. Çârperdî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı

2.1. Çârperdî'nin Hayatı

Kaynakların bir kısmında Çârperdî'nin tam ismi “Ahmed b. Hasen b. Yusuf el-Çârperdî, İmam Fahreddin” şeklinde geçerken³⁵⁹, bir kısmında da Yusuf ismi zikredilmeksizin “Ahmed b. Hasen el-Çârperdî, Şeyh Fahreddin” şeklinde geçmektedir.³⁶⁰ Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'da “Fahreddin Ahmed b. Hüseyin el-Çârperdî” şeklinde “Hüseyin” ismini kullandığı görülmektedir.³⁶¹ Ancak Kâtip Çelebi'nin eserinin diğer bölümlerinde “Hasan” ismini kullanması³⁶² sehven yapılan bir hata sonucunda “Hüseyin” isminin yazıldığını düşündürmektedir. Çârperdî'nin

³⁴⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/38.

³⁵⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/27.

³⁵¹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/37.

³⁵² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/458.

³⁵³ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/734.

³⁵⁴ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/720.

³⁵⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/28.

³⁵⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/28.

³⁵⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/728.

³⁵⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/26.

³⁵⁹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/123; Ebü'l-Abbas Şihabüddin İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical fi esmai'r-ricâl : Zeylu Vefeyati'l-a'yan*, thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur (Kahire: Dârü't-Türas, 1971), 1/43; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/256; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/111; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, 1/34; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639.

³⁶⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyye*, 9/8; Ebü Muhammed Cemaleddin İsnævî, *Tabakâtü's-Şafiiyye*, thk. Abdullah Muhammed el-Cüburî (Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1981), 1/394; Suyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/303; Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/47; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/558.

³⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1751.

³⁶² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/222, 626; 2/1021, 1774, 1879, 2036.

öğrencilerinden olduğu zikredilen³⁶³ Muhammed b. Abdurrahim el-Meylanî (ö.811/1408) *Şerhu'l-Muğnî fin-nahv* adlı eserinde hocasının ismini “Fahreddin Çârperdî, Ahmed b. Hasen” şeklinde belirtmektedir.³⁶⁴ Araştırmamıza konu olan Çârperdî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâf* adlı eserinde Çârperdî kendi ismini “Ahmed b. Hasen el-Çârperdî” şeklinde yazmaktadır.³⁶⁵ Bundan dolayı “Hasen” isminin doğruluğunda şüphe bulunmamaktadır.

Kaynaklarda Çârperdî'nin maruf olan ismi “Fahreddin el-Çârperdî”³⁶⁶ veya “Ahmed el-Çârperdî”³⁶⁷ şeklinde yer almaktadır. Bunlar dışında “eş-Şeyh”,³⁶⁸ “el-İmam”,³⁶⁹ “allâme”,³⁷⁰ “Ebü'l-Mekârim”³⁷¹ gibi ilmî konumuna işaret eden nisbeler, “el-Çârperdî”,³⁷² “et-Tebrizî”³⁷³ gibi mekansal nisbeler ya da “eş-Şâfiî”,³⁷⁴ “Numanü's-Sâni”³⁷⁵ gibi mezhepsel nisbeler de isminde yer almaktadır.

Çârperdî'nin doğum tarihi ve doğum yeri hakkında kaynaklarda yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. M. Şener, DİA'nın “Çârperdî” maddesinde doğum tarihi için 664/1265 yılından bahsetmektedir.³⁷⁶ Yazar, bu bilgiyi muhtemelen Babanzâde Ahmed Naim'den (1872-1934) almış olmalıdır.³⁷⁷ Nitekim diğer tabakât eserlerinde Çârperdî'nin doğum tarihiyle ilgili net bir tarih zikredilmemektedir. Doğum yerine gelince “Çârperdî” nisbesinden hareketle Çârperdî'de doğduğu tahmin edilmektedir.

³⁶³ Mehmet Şener, “Çârperdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Şubat 2024).

³⁶⁴ Muhammed b. Abdurrahim Meylanî, *Kitâbu şerhi'l-Muğnî fi'n-nahv*, thk. Muhammed Mehdi Diyarbekrî - Ahmed Hilmi Diyarbekrî (Şanlıurfa: Mektebetü's-Seyda, 1434), 13.

³⁶⁵ Ebü'l-Mekarim Fahreddin Çârperdî, *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00167), 331^b.

³⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136.

³⁶⁷ Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şafiyye*, 9/8; Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/47.

³⁶⁸ İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şafiyye*, 1/394; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatu Serkis, 1928), 1/670.

³⁶⁹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/123; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/256.

³⁷⁰ Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali Yafii, *Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fi ma'rifeti havadisî'z-zaman* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/231.

³⁷¹ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 281.

³⁷² Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/47; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/111.

³⁷³ Ebü'l-Mekarim Fahreddin Çârperdî, *es-Siracü'l-vehhac fi şerhi'l-Minhac*, thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan (Riyad: Dâru'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1998), 27.

³⁷⁴ İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şafiyye*, 1/394.

³⁷⁵ Meylanî, *Kitâbu şerhi'l-Muğnî*, 13.

³⁷⁶ Şener, “Çârperdî”.

³⁷⁷ Babanzâde, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/108.

Bu yerin Azerbeycan'ın Kuzeyinde yer alan Dağlık Karabağ bölgesinde yer almaktadır.

Ailesine geldiğimizde Çârperdî'nin babasının ismi yukarda geçtiği üzere kaynakların çoğunda “Hasen” şeklinde zikredilirken dedesinin ismi hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda dedesinin ismi “Yusuf” şeklinde³⁷⁸ yer alırken, bazısında da “Ali” isminin yer aldığı görülmektedir.³⁷⁹ A. Bilin araştırmasında *Şerhü'ş-Şafîyye* eserinin sonundaki icazetnâmeden yola çıkarak Çârperdî'nin isminin “Ahmed b. Hasen b. Ali el-Çârperdî” şeklinde yazıldığını belirtmektedir.³⁸⁰

Kaynakların Çârperdî'nin 746/1346 senesinde Tebriz'de vefat ettiği hususunda ittifak halinde olduğu görülmektedir.³⁸¹ Yine kaynakların ekserisinde Ramazan³⁸² ayında vefat ettiği belirtilirken Zilkade ayında vefat ettiğine dair de bir bilgi mevcuttur.³⁸³ Nasıl vefat ettiğine dair oğlu İbrahim el-Çârperdî'nin “eş-şehid” nitelendirmesinde bulunması³⁸⁴ vebadan dolayı vefat ettiğini düşündürmektedir. Çârperdî'nin yaşadığı dönemde küresel ölçekte mevcut olan bir vebadan söz edilmektedir.³⁸⁵ Bizzat bu dönemde yaşayan İbn Haldûn tanıklığında vebadan dolayı birçok insanın hayatını kaybettiğini bilmekteyiz.³⁸⁶ Yine bu dönemde ilmî ve kültürel anlamda revaçta olan Kahire'de vebadan dolayı bir günde binlerce insanın vefat ettiği bilgisi yer almaktadır.³⁸⁷ Vebanın ekonomik ve demografik alanlar başta olmak üzere

³⁷⁸ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/123; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, 1/43; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/256; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/111; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/34; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/639.

³⁷⁹ Ebû Asım Muhammed Abbadi, *Zeylu Tabakâtü'l-fukahai'ş-Şafîyyin*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1989), 3/209.

³⁸⁰ Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk*, 47.

³⁸¹ Yafii, *Mir'atü'l-cenan*, 4/231; Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tagriberdi, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, [t.y]), 10/145; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, 1/43; Şevkanî, *el-Bedrü't-tali'*, 1/47; Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/108; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/111.

³⁸² Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şafîyye*, 9/10; İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şafîyye*, 1/394; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/124; Suyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/303; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/256.

³⁸³ Abbadi, *Zeylu Tabakâtü'l-fukaha*, 3/210.

³⁸⁴ İbrahim el-Çârperdî, *el-Fükûk fî Şerhi's-Sukûk* (Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 641), 2^a.

³⁸⁵ Allen James Fromherz, *İbn Haldun (Hayatı ve Dönemi*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 93.

³⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/120-121.

³⁸⁷ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 243.

hayatın birçok alanında yıkıcı sonuçlara sebep olduğu dile getirilmektedir.³⁸⁸ Dolayısıyla Tebriz gibi ticaret yolları güzergahında bulunan bir şehirde de vebadan dolayı ölümlerin gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Nitekim hadis-i şerifte vebadan ölen kişinin şehid sevabı alacağı bildirilmektedir.³⁸⁹

2.2. İlmî Konumu

Çârperdi'nin fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, nahiv, sarf gibi alanlarda kaleme aldığı eserleri göz önünde bulundurulduğunda zamanının ilmî donanımı yüksek âlimlerinden biri olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Yaşadığı dönemden itibaren eserleri istinsah edilmesi ve eserlerinin geniş bir coğrafyaya yayılması onun önemini gösteren hususlardadır. Nitekim nahiv alanında kaleme aldığı ve yazıldığı andan günümüze kadar medreselerde okutulan *el-Muğnî fi ilmi'n-nahv* adlı eseri sözlerimizi desteklemek için yeterli bir örnektir.

A. Bilin'in araştırma sonucuna göre farklı disiplinlerde eser telifinde bulunan Çârperdi'nin nisbesi kesin olmayan 2 eserle birlikte toplam 28 esere sahiptir.³⁹⁰ Bu sayı Çârperdi'nin ilmî meşguliyetini göstermektedir. Eserlerinin çoğu şerh ve hâşiye türündedir. Yaşadığı dönemin bir özelliği olan şerh ve hâşiye faaliyeti Çârperdi'nin eserlerinin muhtevasına da yön vermektedir. Bundan dolayı meseleleri derinlemesine tetkik eden bir âlim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Tabakât ve teracim eserleri de Çârperdi'nin eserlerine vurguda bulunarak ilmî yönüne işaret etmektedirler. Bu eserlerde eser tasnifleriyle meşgul olduğu³⁹¹, kendini ilme adadığı³⁹², güzel ve harika eserlerin müellifi olduğu³⁹³, ilim sanatlarını kendinde toplayan ve faydalı telifatlarda bulunan biri olduğu³⁹⁴, birçok eserin müellifi olduğu³⁹⁵, makul ve menkul fenlerde iyi olduğu³⁹⁶ şeklinde nitelendirilmektedir. Hansârî'nin

³⁸⁸ Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik (Şam 1190-1350)*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 44.

³⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Tıp", 31.

³⁹⁰ Abdullah Bilin, *Çârperdi Bibliyografyası* (Ankara: İksad Yayınları, 2020), 14.

³⁹¹ İsnevî, *Tabakâtü's-şafiiyye*, 1/394.

³⁹² Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 1/334.

³⁹³ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 281.

³⁹⁴ Yafii, *Mir'atü'l-cenan*, 4/231.

³⁹⁵ Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 1/334.

³⁹⁶ Abbadî, *Zeylu Tabakâtü'l-fukaha*, 3/209.

eserinde Çârperdî'yi “Burhânü'l-muhakkikin” şeklinde zikretmesi de onun telifatlarının önemini göstermektedir.

Tebriz'de ilimle meşgul olan ve ömrünün sonuna kadar burada talebe yetiştirdiği zikredilen³⁹⁷ Çârperdî'nin talebeler için faydalı bir hoca olduğu dile getirilmektedir.³⁹⁸ İlmî meziyetine ziyade olarak ahlakî yönüne de vurguda bulunulmakta ve onun âlim, fâzıl, vâkur, zahid biri olduğu söylenmektedir.³⁹⁹ Ö. Nasuhi Bilmen “Ehl-i sünnet mezhebine önemli hizmetlerde bulunmuş, *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyesiyle Zemahşerî'nin Ehl-i sünnete karşı nazmen ve nesren yaptığı tarizlere, hücumlara aynı suretle mukabelede bulunarak Ehl-i sünnetin şükranını kazandığını”⁴⁰⁰ ifade ettiği açıklamaları Çârperdî'nin Ehl-i sünnet nezdindeki kıymetini göstermektedir.

Çârperdî'nin şöhretinin yayılmasına sebep olan meselelerden biri de Adudüddîn el-Îcî (ö.756/1355) ile aralarında geçen bir münazaradır. İlim çevrelerine yayılan bu münazaranın⁴⁰¹ Çârperdî'nin vefatının ardından oğlu İbrahim Çârperdî tarafından devam ettirildiği anlatılmaktadır.⁴⁰² Katip Çelebi'nin de bahsettiği bu tartışma da İbrahim'in *Redden ala Adud* adında bir eser telif ettiği nakledilmektedir.⁴⁰³

Çârperdî'nin ilmî ve ahlakî yönüne vurguda bulunulmasına rağmen talebeleriyle nerede ve nasıl meşgul olduğuna dair bilgiler ne yazık ki bulunmamaktadır. Şerh ve hâşiyeye türünden eser telifinde bulunduğu için medresede görev yaptığı söylene de⁴⁰⁴ bu görüşü destekleyen yeterli bir bilgi bulunmamaktadır.

2.3. Hocaları

Kaynaklarda Çârperdî'nin ders aldığı hocalarına dair bazı isimler zikredilmektedir. Bu isimlerden en çok vurgulananı Kadî Beyzâvî'den aldığı derslerdir.⁴⁰⁵ Çârperdî'nin Beyzâvî'den özellikle fıkıh ve tefsir alanlarında ders

³⁹⁷ Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/303.

³⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136.

³⁹⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/558.

⁴⁰⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/558.

⁴⁰¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyye*, 9/8-9.

⁴⁰² Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyye*, 10/60-78.

⁴⁰³ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136.

⁴⁰⁴ Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 15.

⁴⁰⁵ Süyûtî, *Bugyetü'l-vuat*, 1/303; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 281.

aldığına dair bilgi mevcuttur.⁴⁰⁶ Süyûtî de sarf ve nahiv ilimlerini aldığını nakletmektedir.⁴⁰⁷ Kâtip Çelebi ise Beyzâvî'nin *Minhac*'ını şerh ettiğini zikretmektedir.⁴⁰⁸ Beyzâvî ile birlikte Ömer b. Necmeddin ve Nizameddin et-Tûsî gibi isimler de Çârperdî'nin hocaları olarak zikredilmektedir.⁴⁰⁹ Çârperdî'nin Nizameddin et-Tûsî'den dil ilimlerine dair dersler aldığı ve *Miftahu'l-ulûm* adlı eseri kendisinden rivayet ettiği belirtilmektedir. Ömer b. Necmeddin'den ise Sahihayn başta olmak üzere diğer hadis kitaplarını kendisinden rivayet ettiği aktarılmaktadır.⁴¹⁰

Ö. Nasuhi Bilmen Beyzâvî ile birlikte Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö.672/1274) ismini söylemekte⁴¹¹, ancak burada sehven bir hata yapıldığı düşünülmektedir. Çünkü diğer kaynaklarda Nizameddin et-Tûsî olduğu özellikle vurgulanmaktadır.

Tabakât eserlerinde yukarıda geçen isimler dışında başka bir isme rastlanmamaktadır. Halbûki Çârperdî'nin farklı alanlarda telifatta bulunmasından hareketle birçok ulemâdan ders alması gerekmektedir. Ancak Tîbî'de olduğu gibi onun hakkında da bilgilerin kısıtlı olduğu görülmektedir. Bunun için Çârperdî'nin kendi eserleri ve muasır ulemânın eserlerini incelemek gerekmektedir. Nitekim hem Çârperdî'nin kendi eserleri hem de yaşadığı dönemdeki mevcut külliyat hala yazma halinde bulunmakta ve bu da biyografik bilgilerimizi sınırlandırmaktadır. Bu dönem çalışıldıkça müellifler hakkında daha fazla bilgiye ulaşacağımızı öngörmekteyiz.

2.4. Talebeleri

Hocaları hakkında sınırlı malumata sahip olduğumuz Çârperdî'nin öğrencileri hakkında biraz daha fazla bilgiye ulaşabildiğimizi söyleyebiliriz. Bu erişimizi bize kolaylaştıran ise oğlu İbrahim el-Çârperdî'dir. Onun babası için Tebriz ve çevresindeki âlimlerin talebesi veya bu talebelerinin talebesi olduğuna dair açıklamalarının olduğu belirtilmektedir.⁴¹² Bundan dolayı Çârperdî'nin Tebriz ve çevresi için önemli bir ilmî

⁴⁰⁶ *Mevsuatu a'lami'l-ulema ve'l-üdeba el-Arab ve'l-Müslimin : Cabir-Cili* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005), 5/35.

⁴⁰⁷ Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/303.

⁴⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136.

⁴⁰⁹ Meylanî, *Kitâbu şerhi'l-Mugnî*, 7; Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/47.

⁴¹⁰ Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk*, 56.

⁴¹¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/558.

⁴¹² Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk*, 59.

bağlantı oluşturulduğu düşünülebilir. Çârperdî'nin oğlu İbrahim dışındaki talebelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ebû Muhammed Nureddin Ferec b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû'l-Ferec el-Erdebilî eş-Şafiî (ö.749/1349) Tebriz'de Çârperdî'den dil ilimleri, aklî ilimler ve fıkıh ilmini tahsil etmiştir.⁴¹³ Şafiî fakihlerinden olduğu, birçok ilimde şöhrete ulaştığı ve taun hastalığından vefat ettiği nakledilmektedir.⁴¹⁴

Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed Bedreddin el-Ömerî el-Meylânî (ö.746/1345) nahiv âlimlerindedir ve *Muğnî* adlı eseri şerh etmiştir.⁴¹⁵ Meylânî'nin şerhine ulaştığımızda mukaddime kısmında birbiri ardınca sıralanan sıfatlarla hocası Çârperdî'den bahsettiği görülmektedir: “Üstad, allame, usûl ve furu‘da asrının biricik alimlerinden, aklî ve naklî ilimleri toplayan manalar denizi, Numanü's-Sânî, fahrü'l-mille Ahmed b. Hasen el-Çârperdî, Allah onu mağfîret denizine daldırsın.”⁴¹⁶

Adududdîn el-Îcî'de talebeler arasında sayılmaktadır.⁴¹⁷ Şafiî âlimlerden olan Îcî, usûl, mantık ve kelim ilimlerinde iyi olan bir isimdir.

Yukarıda geçen isimler tabakât eserlerinin bahsettiği isimlerdir. Daha önce geçtiği üzere Tîbî'nin de Çârperdî'nin öğrencisi olduğundan bahsedilir. Ancak buradaki hoca-talebe ilişkisinin net bir şekilde olmadığını belirtmiştik. Bununla birlikte ilerleyen bölümlerde geleceği üzere Tîbî'nin Çârperdî'nin hâşiyesinden istifade ettiği ve her iki müellifin de hâşiyelerinde benzer bilgi naklinde buldukları tespit edilmiştir. Ayrıca Çârperdî'nin öğrencileri arasında zikredilen diğer isimleri de şu şekilde sıralamak mümkündür: Nureddin Muhammed b. Ebî Tayyib eş-Şirazî, Necmeddin Said el-Acemî, Necmeddin Said b. Safiyyüddin b. Sadeddin b. Mesud el-Ahlatî, Ebû Muhammed Nizameddin Abdüssamed b. Hamid b. Ebü'l Berakât en-

⁴¹³ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/230.

⁴¹⁴ Çârperdî, *es-Siracü'l-vehhac*, 34.

⁴¹⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/201.

⁴¹⁶ Bedreddin Muhammed el-Meylânî, *Şerhu'l-muğnî li'l-Çârperdî* (Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B6233), 1^a.

⁴¹⁷ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 1/47.

Nahselî et-Tebrizî (ö.726/1361), Ebü'l-Mehasin Osman b. Ali eş-Şirazî (ö.782/1384), Fakih Ebû Rûh İsa b. el-Has b. Mahmud es-Sirmavî.⁴¹⁸

2.5. Eserleri

Cevabü'l-Çârperdî ala suâli'l-Îcî: Çârperdî ve Adududdîn el-Îcî arasındaki bir mektuplaşma sonucu meydana gelen muarazadır. Kâtip Çelebi durumu şöyle izah etmektedir: “Îcî Çârperdî’ye Allah’ın “*Haydi siz de benzerinden bir sûre getirin*”⁴¹⁹ ayetinde *el-Keşşâf*’ta bulunanları soran bir mektup yazar. Çârperdî mektuba Îcî’nin beğenmeyeceği şekilde bir cevap verince Îcî ise Çârperdî’nin hoşlanmayacağı bir cevap verir. Tartışma başlar. Mektuplaşmalar devam ederken ikisi de sert sözler sarf ederler.”⁴²⁰ Çârperdî’nin vefatından sonra oğlu İbrahim el-Çârperdî Îcî ile mektuplaşmaya devam eder.⁴²¹ Bu münazara ilmî çevrede yayılmaya başlar ve Kemalüddin Abdürrezzak, Eminüddin el-Hacı Dâvûd, İzzeddin et-Tebrizî, Hümmüddin el-Harzemî, Takiyyüddin es-Sübki’nin bu münazara hakkında yazılar yazdığı nakledilir.⁴²²

Şafiyetü İbni'l-Hacib: Sarf hakkında olan bu eser⁴²³ İbnü'l-Hâcib’in (ö.646/1249) eş-Şâfiye adlı eserine yazılan bir çalışmadır.⁴²⁴

el-Muğni fî ilmi'n-nahv: Nahiv hakkında bir eserdir. Öğrencisi Meylanî’nin bu eseri şerh etmektedir. Meylanî eserin mukaddimesinde bu kitabın şerhinin olmadığını, aklî ve naklî ilimlerle mücehhez olan hocası Çârperdî’nin kitabına mana hazinelerini keşfeden bir şerh yazmayı aklettiğini dile getirmektedir.⁴²⁵

Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc: Kâdî Beyzâvî’nin usûl hakkında kaleme aldığı eserinin şerhidir.⁴²⁶ Şafîî usul-i fikhını içermektedir. Kâtip Çelebi bu şerhin “o

⁴¹⁸Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk*, 61-62.

⁴¹⁹el-Bakara 2/23.

⁴²⁰Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/222.

⁴²¹Sübki, *Tabakâtü's-Şafiiyye*, 10/60-78.

⁴²²Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/222.

⁴²³Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 1/334.

⁴²⁴Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 281.

⁴²⁵Meylanî, *Kitâbu şerhi'l-Muğni*, 13.

⁴²⁶Fahreddin Ahmed Çârperdî, *Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01356), 1^a.

dedi” ve “ben derim ki” şeklinde yazılmış bir şerh olduğunu söylemektedir. Bu şerhi de Şemseddîn Ebu’s-Senâ İbn Abdirrahman el-İsfahanî (ö.749/1348) şerh etmiştir.⁴²⁷

Şerhu’ş-Şafîyye: İbnü’l-Hâcib’in eserinin şerhidir.⁴²⁸ Bu şerh Sünnî ve Şîî çevre tarafından benimsenmiş ve faydalı eserlerden biri olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca eserde yer alan meselelerin iyi bir şekilde incelendiği ve orijinal taksimatlarla sahip olduğu da ifade edilmektedir.⁴²⁹ Kâtip Çelebi de *eş-Şafîyye* şerhleri içinde elden ele dolaşanı Çârperdî’nin şerhi olduğunu, Çârperdî eserin mukaddimesinde bir grup insanın ondan *eş-Şafîyye* için şerh yazmasını istediğini, bunun için de vezir Ali es-Sâvî’nin oğlu Muhammed’i aracı kıldıklarını söylemektedir.⁴³⁰ Bu eser üzerine önemli şerh ve hâşiyeler yazılmıştır.⁴³¹ Çârperdî’nin bu şerhine iki hâşiyeye kaleme alınmıştır. Bunlar İzzeddin b. Cema’ın (ö.816/1413) hâşiyesi ve Hüseyin el-Kemalatî er-Rûmî’nin hâşiyesidir.⁴³² Nukrekâr lakabıyla tanınan Abdullah b. Muhammed el-Hüseyinî’nin (ö.776/1374) eserinin kenarında *Şerhu’ş-Şafîyye fi’t-tasrif* adıyla taşbaskı olarak (İstanbul 1276, 1285, 1293, 1314) neşredilmiştir.⁴³³

Şerhu’l-Hidayeti’l-Hanefîyye: Çârperdî’nin *el-Hidaye* eserine yazdığı şerhtir.⁴³⁴

Şerhu’l-Hâvî: Necmüddîn el-Kazvînî’nin (ö.665/1266) *el-Hâvî’s-sagîr* adlı eserinin şerhidir. Tamamlanmamış fıkha dair bir şerhtir.⁴³⁵ Kâtip Çelebi bu şerhin içiçe geçmiş şerhlerden olduğunu söylemektedir.⁴³⁶

⁴²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1879.

⁴²⁸ Fahreddin Ahmed Çârperdî, *Şerhu’ş-Şafîyye* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 04659), 1^a.

⁴²⁹ Hansârî, *Ravzatü’l-cennât*, 1/334.

⁴³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1021.

⁴³¹ İbn Hâcib, *Mecmuatü’ş-Şafîyye fi’lmi’t-tasrif ve’l-hat*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2014), 1/4.

⁴³² İbn Hâcib, *Mecmuatü’ş-Şafîyye*, 1/6.

⁴³³ Serkis, *Mu’cem*, 1/670.

⁴³⁴ Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirin*, 281; Çelebi Kâtip, *Keşfü’z-zunûn*, 2/2036.

⁴³⁵ Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl*, 1/335.

⁴³⁶ Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl*, 1/626.

Hâşiyetü ale'l-miškât:⁴³⁷ Ferrâ el-Begavî'nin (ö.516/1122) *Mesâbihü's-sünne* adındaki eserine Hatîb et-Tebrîzî (ö.741/1340) *Miškâtü'l-mesâbih* adında şerh kaleme almıştır. Çârperdî de bu şerhe bir hâşiyeye yazmıştır.

Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Mufassal: Zemahşerî'nin *el-Mufassal* isimli eserine İbnü'l-Hâcib şerh yazmıştır. Çârperdî de bu şerhe hâşiyeye yazmıştır.⁴³⁸ *el-Mufassal* nahiv ilmine dair yazılan bir eserdir. Zemahşerî'nin bu eseri 513/ 1119 yılında yazmaya başladığı ve Muharrem 514/ 1120 yılında tamamladığı nakledilmektedir. Daha sonra Zemahşerî bu eserini özetledi ve eserine *Enmûzec* adını verdi. İbnü'l-Hacib de *Enmûzec* üzerine *el-İzah* adında bir şerh yazmıştır. Çârperdî'nin hâşiyesi de bu şerh üzerinedir.⁴³⁹

Hâşiyetü alâ tefsiri'l-Keşşâf: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yazılan bir hâşiyedir. Eserin ismi “Hâşiyetü'l-Keşşâf”⁴⁴⁰, “Havaşî ale'l-Keşşâf”⁴⁴¹, “Şerhu'l-Keşşâf”⁴⁴² “Havaşî alâ tefsiri'l-Keşşâf”⁴⁴³, “Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Çârperdî”⁴⁴⁴ şeklinde geçmektedir. Eserin 10 cilt olduğu belirtilmektedir.⁴⁴⁵ Eserin muhtevası için olumlu görüşler bulunmaktadır. Faydalı bir *el-Keşşâf* şerhi olduğu söylenirken⁴⁴⁶ Sübkî de bu hâşiyeyi defalarca okuduğunu söylemektedir.⁴⁴⁷

Çârperdî'ye aid olduğu söylenen diğer eserleri de şunlardır: *Hâşiyetü alâ mesâbihü's-sünne*, *Havaşî alâ şerhi's-sünne*, *Hâşiyetü alâ Hillî alâ muhtasari'l-müntehâ*, *Emâlî fi'l-keşşâf ani'l-hâvî*, *Fetâva*, *Havâşî't,tavâli'*, *el-İzah fi şerhi'l-misbâh*, *el-Fusûl fi zikri ziyâdâti'l-isim*, *Havâşî ale'l-miftah*, *el-Kavâ'id*, *Kitabu'l-mu'teber*,

⁴³⁷ Habeşî, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1715.

⁴³⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/124.

⁴³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1774.

⁴⁴⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/111.

⁴⁴¹ Yafii, *Mir'atü'l-cenan*, 4/231.

⁴⁴² Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 1/303.

⁴⁴³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/124.

⁴⁴⁴ Habeşî, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*, 3/705.

⁴⁴⁵ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 281.

⁴⁴⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/256; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, 1/43.

⁴⁴⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyye*, 9/8.

Risale alâ mes'ele'ti'l-kuhl mine'l-Kâfiye, Şerhu'l-tasrîf li İbn Hacib⁴⁴⁸, Şerhu'l-Pezdevî⁴⁴⁹, eş-Şükûk ale'l-Hacibiyye, Şerhu'l-işârât.⁴⁵⁰

2.5.1. Hâşiye ale'l-Keşşâf'ın Nüshaları

Çârperdî'nin hâşiyesinin istinsah tarihini akıl yürütme yoluyla tespit etmemiz mümkün görünmektedir. İlk olarak M. Taha Boyalık Çârperdî'nin en eski nüshalarından birinin 734/1334 yılına ait olduğunu belirtmektedir.⁴⁵¹ Çârperdî'nin vefat tarihinin 746/1346 yılında olduğu düşünüldüğünde henüz hayattayken *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ın istinsah edildiği sonucuna ulaşmaktayız. İkinci olarak, Çârperdî'nin bizzat kendisi *Hâşiye ale'l-izah* adlı eserinin ferağ kaydında, bu eseri 8 Rebiülevvel 727/1 Şubat 1327 yılında tamamladığını belirtmektedir. Devamında *el-Keşşâf* üzerine güzel hâşiyeler yazdığını ve bunların gerek kendisinden gerekse dostlarından ödünç alınabileceğini ifade etmektedir.⁴⁵² Biz, bu bilgidен hareketle hâşiyenin 727/1327 yılından önce yazıldığını öğrenmekteyiz. Üçüncü olarak Tîbî'nin Çârperdî'nin hâşiyesinden faydalanmasından hareketle eserin Tîbî'nin hâşiyesinden önce yazıldığı sonucuna ulaşmaktayız. Tîbî için hâşiyesini 710-736/1310-1336 tarihindeki bir zaman diliminde tamamladığını belirtmiştik. Çârperdî için de 710/1310 ve öncesinden 727/1327 yılına kadar olan bir zaman diliminde yazdığını söyleyebiliriz.

Çârperdî'nin hâşiyesinin adı Türkiye Yazma Eserler Kurumu veri tabanında *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, *Hâşiye ale'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* ve *Tetimmetü'l-Keşşâf* isimleriyle bulunmaktadır. Eserin birden fazla yazma nüshası bulunmakla birlikte her biri tam nüsha özelliğini taşımamaktadır. Nüsha numaraları ve özellikleri aşağıda geldiği şekildedir:

Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00328 numaralı nüsha *Hâşiye ale'l-Keşşâf* ismiyle geçmektedir. 210 varaktan oluşan eserin ferağ kaydında Cuma günü, Cuma namazından sonra 14 Zilhicce 972/13 Temmuz 1565 tarihinde tamamlandığı not düşülmüştür. Bu nüshanın müstensihi Halil b. Osman, Çârperdî'nin *el-Keşşâf*

⁴⁴⁸ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 281.

⁴⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/136.

⁴⁵⁰ Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 10-11.

⁴⁵¹ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 83.

⁴⁵² Ebü'l-Mekarim Fahreddin Çârperdî, *Hâşiye ale'l-izah* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2006), 270^a.

şerhinden derleyerek oluşturmuştur. Fatiha sûresinden En‘am sûresinin sonuna kadarı yer almaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 00327 numaralı *Tetimmetü'l-Keşşâf* isimli nüsha 113 varaktan oluşmaktadır. Fatiha‘dan Al-i İmran‘a kadar olan bu nüsha eksik bir nüshadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 00165-003 numarada *Hâşiye ale'l-Keşşâf* isimle kayıtlı nüsha da eksik bir hâşiyedir. Cuma sûresinden Kalem sûresine kadardır. Son sayfasında da Haşr sûresinden bir sayfa yer almaktadır. İstinsah tarihi bulunmamaktadır.

Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa, 3378 numarada *Hâşiyetü'l-Keşşâf* isimle kayıtlı nüshanın başından bir varak eksiktir. Ferağ kaydında müstensihi Fetih b. Abdullah b. Ali el-Bendarî şeklinde geçmektedir. İstinsah tarihi olarak Recep 734/Mart-Nisan 1334 tarihi not düşülmüştür. Kur‘an‘ın başından Nâs sûresine kadar olup, toplamda 360 varaktır.

Nuruosmaniye, 00554 numarada kayıtlı nüshada *Hâşiye ale'l-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* isimle yer almaktadır. Eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi, 00554 numaralıdır ve 441 varaktan oluşmaktadır. Bu cilt Kur‘an‘ın başından Hûd sûresine kadardır. Ayrıca nüshanın sayfa kenarlarında da ilave notlar bulunmaktadır. İkinci cildi ise (00555 numaralı) Hûd sûresinden Nâs sûresine kadar ve 376 varaktan oluşmaktadır. Eserin sonundaki ferağ kaydında Ali b. Yahya b. Ahmed el-Bicâî tarafından 6 Rebiülevvel 829/16 Ocak 1426 yılında tamamlandığı bilgisi yer almaktadır.

Buraya kadar tanıttığımız nüshalar kısmen eksiklik, kısmen de yazı hattındaki olumsuzluklardan dolayı çalışmamızın dışında tutulmuştur. Aşağıda bahsedeceğimiz üç nüsha ise araştırmamızın başvuru kaynakları arasında yer alan tam nüshalardır. Bu nüshalar şunlardır:

Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 00162 numarada kayıtlı *Tetimmetü'l-Keşşâf* nüshası 794/1392 tarihinde yazılan erken tarihli bir nüshadır.

00162 numaralı birinci cildi Fatiha'dan Hûd sûresine kadar ve 382 varaktır. 00163 numaralı ikinci cilt ise Hûd sûresinden Nâs sûresine kadar ve 478 varaktır.

Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 00155 numarada *Hâşiye ale'l-Keşşâf* ismiyle kayıtlı nüsha 3 ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi Kur'an'ın başından Nisâ sûresine kadardır. 288 varaktan oluşan nüshanın sonunda birinci cildin Rebiülahir 826/Mart-Nisan 1423 tarihinde Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dumûşî el-Ensârî tarafından tamamlandığı yazılmaktadır. Ayrıca istinsah tarihinin geçtiği yerde ikinci cildin Nisâ sûresinden başlayacağının bilgisi verilmektedir. 00156 numarada kayıtlı ikinci cilt, Nisâ'dan Hacc sûresine kadardır. 280 varaktan oluşan bu cildin sonunda 10 Şevval'da tamamlandığı yazılmaktadır. 00157 numaralı son cilt ise Nâs sûresine kadardır. 302 varaktan oluşan bu cildin ferağ kaydında 826/1423 yılında tamamlandığı not düşülmektedir.

Ragıp Paşa, 00166 numarada *Hâşiye ale'l-Keşşâf* ismiyle kayıtlı eser, iki ciltten oluşmaktadır. İlk cildi Fâtiha sûresinden Tevbe sûresine kadar ve 455 varaktır. Bu nüshada sûrelerin isimlerinin ve sayfa numaralarının bulunduğu bir sayfalık fihrist yer almaktadır. (Kavluhu) lafızları ve ayetler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshanın yazı stili farklılık arz etmektedir. Örneğin Bakara sûresinde okunaklı ve güzel bir hat ile başlayan nüsha Bakara sûresinin sonlarına doğru değişmekte ve biraz daha okunaksız bir yazıya dönüşmektedir.⁴⁵³ 00167 numaralı ikinci cildi ise Yunus sûresinden Nâs sûresine kadar olup, toplamda 445 varaktan oluşmaktadır. Bu nüshanın da yazı stilinde farklılıklar bulunmaktadır. Bundan dolayı farklı müstensihler tarafından kaleme alındığı tahmin etmekteyiz. Eserin ferağ kaydında 14 Ramazan 977/20 Şubat 1570 yılında müstensih Cemaleddin el-Gıfarî tarafından tamamlandığı yazılmaktadır. Bu nüsha çalışmamızda takip ettiğimiz bir nüshadır. Dipnotlarda Çârperdî ile verilen hâşiye atfiyle bu nüsha kastedilmektedir.

⁴⁵³ Ebü'l-Mekarim Fahreddin Çârperdî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00166), 192^b.

2.5.1.1. Eserin Sebeb-i Telifi

Çârperdî'nin hâşiyesi *el-Keşşâf* metninin tamamını ele alan bir çalışmadır. Zemahşerî'nin mukaddimesinden Nâs sûresine kadar *el-Keşşâf*'ın tamamında yer alan bazı kısımların izah edildiği bir çalışma olmasından dolayı yazıldığı dönemden itibaren kendinden söz ettiren bir hâşiye olarak kabul edilmiştir.

Çârperdî hâşiyenin giriş kısmında hâşiyesinin sebeb-i telifini bizzat kendi ifadeleriyle anlatmaktadır. Onun anlatımına göre Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine ders verdiği bir sırada derse katılan bir grup seçkin kişi kendisinden derste söylediği bilgileri yazıya dökmesini istemişlerdir. Bu istek üzerine Çârperdî imkanların azlığı, bakmakla yükümlü olduklarının çokluğu, mal-mülk meseleleri gibi birtakım meşguliyetlerden dolayı onlardan affını istediğini söylediğini, ancak bu kişilerin Allah'ın rızasını kazanmak ve Peygamber Efendimizin mucizesini açıklamaya ve benzerini kimsenin yazmadığı *el-Keşşâf*'ı ihya etmeyi dile getiren talepleri üzerine Çârperdî bu işe başladığını ifade etmektedir.⁴⁵⁴

Çârperdî *el-Keşşâf* metnindeki zorlukların bilincinde olan bir muhaşşidir. Bunun için *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyede devamlı olarak Allah'tan bu işi kolaylaştırmasını istemektedir: “Bunun üzerine Allah'tan yardım istedim. Ey nimet ve lütûf sahibi, büyüklük ve azamet sahibi, *Tetimmetü'l-Keşşâf*'ı yazmamı bana kolaylaştır.”⁴⁵⁵ Mukaddimenin sonunda aynı duayı tekrar etmektedir: “Tüm zorlukların hafifletilmesi için isteğimi ve duamı tekrarlıyorum.”⁴⁵⁶ Görüldüğü üzere Çârperdî, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını açıklamayı kolay bir iş olarak görmemekte ve bunun büyük bir sorumluluk getirdiğinin farkındadır.

Çârperdî hâşiyesinde yapmayı hedeflediği işleri birkaç satırda özetlemektedir. O, *el-Keşşâf*'ın kullandığı dildeki müşkilleri açıklamak, kelime terkiplerini çözmek, beyitleri açıklamak, Ehl-i sünnet mezhebine aykırı görüşlere işaret edip gerçekleri ortaya çıkarmak, Zemahşerî'nin terk ettiği anlam incelikleri ve i'rab konularına

⁴⁵⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 1^a.

⁴⁵⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 1^a.

⁴⁵⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 1^b.

değınmek, kıraat-ı seb'a ve şâz kıraatler arasını temyiz etmek ve Zemahşeri'nin bahsetmediğı kıraatlere de yer vereceğini söylemektedir.⁴⁵⁷

2.5.1.2. Eserin Kıraat Kaynakları

Çârperdi kıraatler hakkında dilsel izahlarda bulunurken Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ı⁴⁵⁸, Ebû Ubeyde'nin (ö.209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'an*'ı⁴⁵⁹, Zemahşeri'nin *Mufasssal*'ı, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an*'ı⁴⁶⁰, Sekkâki'nin *Miftahü'l-ulûm*'una⁴⁶¹, İbnü'l-Hâcib'in *Şerhu Mufasssal*'ına⁴⁶² başvurmaktadır.

Ayrıca eser isminden bahsetmeden doğrudan isme yapılan atıflar da vardır. Halil b. Ahmed (ö.175/791)⁴⁶³, Ferrâ' (ö.207/822)⁴⁶⁴, İbnü's-Sikkît (ö.244/858)⁴⁶⁵ gibi isimler zikredilebilir.

Çârperdi'nin kıraat kaynaklarını “yedili tasnif” ile kaleme alınan eserler oluşturmaktadır. “Sahibü't-Teysîr”⁴⁶⁶ şeklinde bahsettiğı Amr ed-Dânî ve “Hücce'de denilmektedir”⁴⁶⁷ şeklinde atıfta bulunduğu Ebû Ali el-Fârisî kıraat kaynaklarındandır. En çok atıfta bulunduğu isimlerden biri de İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eseridir.⁴⁶⁸ Kaynaklar hem kıraat imam ve râvileri için hem de kıraatlerin sıhhati ve dilsel izahları için referans kaynaklarıdır. Ayrıca kıraatlerdeki görüşlerini delillendirmek üzere birtakım tefsirleri de kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Vahidî'nin *el-Vâsit* adlı eseri⁴⁶⁹, Fahreddin er-Râzî'nin, *Tefsirü'l-kebir*'i⁴⁷⁰, Beyzâvî'nin *Envaru't-tenzîl*'i⁴⁷¹ kaynakları arasındadır.

⁴⁵⁷ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 1^a-1^b.

⁴⁵⁸ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 274^b.

⁴⁵⁹ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 3^b.

⁴⁶⁰ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 172^a.

⁴⁶¹ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 17^a.

⁴⁶² Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 274^b.

⁴⁶³ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 266^b.

⁴⁶⁴ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 3^a.

⁴⁶⁵ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 7^a.

⁴⁶⁶ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 188^a.

⁴⁶⁷ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 206^a.

⁴⁶⁸ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 9^b.

⁴⁶⁹ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 213^a.

⁴⁷⁰ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 5^a.

⁴⁷¹ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 268^a.

3. Yemenî'nin Hayatı ve Tuhfetü'l-eşrâf'ı

3.1. Yemenî'nin Hayatı

Kaynaklarda tam adı “Seyyid İmadüddin Yahya b. Kasım b. Amr b. Ali b. Halid el-Alevî el-Yemenî İzzeddîn” şeklinde geçmekte ve Fâzıl el-Yemenî ya da Fâzıl el-Alevî şeklinde tanındığı zikredilmektedir.⁴⁷² Yemenî'nin ismi, *Tuhfe*'nin ferağ kaydında ise “İmadüddin Yahya b. Kasım el-Alevî el-Yemenî”⁴⁷³ şeklinde yer aldığı görülmektedir.

Kaynaklarda 680/1281 yılında doğduğu bilgisi yer alırken nerede doğduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Yemenî nisbesinden hareketle ve Yemenî bir âlim olduğuna dair bilgiden⁴⁷⁴ hareketle Yemen'de doğduğunu varsaymaktayız. Çocukluk ve gençlik yılları hakkında detaylı bilgiler olmasa da Yemenli âlimlerden ders almasından dolayı gençlik yıllarının Yemen'de ilimle geçtiğini öngörmekteyiz. Zira, Şevkanî Yemenli âlimlerden ders aldığını ve daha sonra bazı şehirlere ilmî yolculuklarda bulunduğunu söylemektedir.⁴⁷⁵ Bu da Yemenî'nin seyahatlerinin başlangıç noktasının Yemen olduğunu göstermektedir. Akabinde Dımaşk, Bağdat ve Horasan'da bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁷⁶ Yemenî'nin bu yolculuklarıyla ilgili sadece Dımaşk'ta 749/1348 yılında bulunduğu zikredilmekte⁴⁷⁷ ve bu bilgi dışında da başka bir bilgiye sahip değiliz.

Mezhebî açıdan hem yazma eserlerde hem de tabakât eserlerinde Yemenî'nin Şafî mezhebine mensup olduğu bilgisine rastlanmaktadır.⁴⁷⁸ İtikadî açıdan son araştırmalar sonucunda Mutezile mezhebine mensubiyeti dile getirilmektedir.⁴⁷⁹ Biz de araştırmamız esnasında -ileride geleceği üzere- Yemenî'nin itizalî düşüncelerde Zemahşerî'yi desteklediğini müşahede etmekteyiz.

⁴⁷² Şevkanî, *el-Bedrü't-tali'*, 2/340; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁷³ Yemenî, *Düreru'l-asdâf* (Ragıp Paşa, 00177), 426^a.

⁴⁷⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/562.

⁴⁷⁵ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali'*, 2/340.

⁴⁷⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁷⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁷⁸ Fâzıl el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 00620), 1^b; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁷⁹ Mehmet Taha Boyalık, “Yemenî'nin Tuhfetü'l-Eşrâf Adlı eş-Keşşâf Şerhinde Mu'tezile Savunusu”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 32.

Yemenî'nin 750/1349 yılında⁴⁸⁰ bir yolculuk esnasında Yemen'de⁴⁸¹ vefat ettiği ve buraya defnedildiği⁴⁸² rivayet edilmektedir.

3.2. İlmî Konumu

Yemenî hakkında mevcut bilgilerin az olduğunu daha önce belirtmiştik. Yaşadığı dönemdeki ilmî durumu hakkında yazdığı eserlerde ve biyografisinde geçen birkaç bilgidен hareketle tahmini yorumlarda bulunmaktayız.

Tabakât eserlerinde Yemenli âlimlerden ders aldığı⁴⁸³ ve Yemenli Şafililerden olduğu⁴⁸⁴, Dımaşk, Bağdat ve Horasan'ı ziyaret edip buradaki âlimlerden de ders aldığı aktarılmaktadır.⁴⁸⁵ Müfessir, edîb şeklinde tanıtılan⁴⁸⁶ Yemenî'nin birçok ilimde parladığı ve vaktinin çoğunu *el-Keşşâf* ile geçirdiğinden söz edilmektedir.⁴⁸⁷ Ö. Nasuhî Bilmen, *el-Keşşâf* için iki tane hâşiye kaleme almasından dolayı onu çalışkan ve muktedir biri olarak gördüğünü belirtmektedir.⁴⁸⁸

Yemenî'nin *el-Keşşâf* için yazdığı hâşiyeleri dikkate aldığımızda *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın yazılış hikayesinde Tîbî'nin hâşiyesini gördükten sonra önceden yazmış olduğu *Dürerü'l-asdâf*'ı revize ederek yeniden hâşiye yazdığını belirtmektedir. Bu durum Yemenî'nin *el-Keşşâf* literatürüne olan vukûfiyetini göstermektedir. Hatta yazma bir eserin giriş kısmında yanında birçok *el-Keşşâf* nüshalarının bulunduğu belirtilmesi *el-Keşşâf* ve hâşiyelerine olan ilgisini ortaya çıkarmaktadır.⁴⁸⁹

Yemenî Zemahşerî'nin eseri üzerine mesai harcayan bir muhaşşidir. Onun bu mesaisi Arap dili ve kelimî mülâhazalar özelindedir. İtizalî düşünceleri savunurken yaşadığı dönemde ne tür etkilere neden olduğunu henüz bilmiyoruz. Çârperdî ve İcî arasındaki mektuplaşmanın ilim muhitindeki yankısından haberdar olmamıza rağmen ilk kez Zemahşerî'nin itizalî düşüncelerini savunan bir muhaşşinin bu tür bir

⁴⁸⁰ Babanzâde, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/527.

⁴⁸¹ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 2/340.

⁴⁸² Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁸³ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 2/340.

⁴⁸⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁸⁵ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 2/340.

⁴⁸⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁸⁷ Şevkanî, *el-Bedrü't-tali*, 2/340.

⁴⁸⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/562.

⁴⁸⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Fatih, 00620), 1^b.

münarazaya muhatap olmaması düşündürücüdür. Bazı eserlerde Yemenî'nin hâşiyesine değinilmediği görülür. Örneğin Süyûtî'nin *el-Keşşâf* literatürünü tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *Nevahidü'l-ebkâr* adlı eserinde kendi dönemine kadar ulaşan şerh ve hâşiyeleri zikrederken Yemenî'nin iki hâşiyesine değinmediği görülmektedir. Bundan dolayı Kâtip Çelebi *el-Keşşâf* maddesinde “Süyûtî'nin bahsetmediği şerh ve hâşiyeler” kategorisinde Yemenî'nin hâşiyelerini tanıtmaktadır.⁴⁹⁰

Yemenî hakkında sınırlı bilgilerimizin olmasını birkaç nedenle izah edebiliriz. İlk olarak, Yemenî yaşadığı dönemde Tîbî ve Çârperdî gibi şöhrete ulaşmamış olabilir. Bundan dolayı ondan bahseden kişilerin sayısı azdır. İkinci olarak, Yemenî her iki hâşiyesinde de kendinden önceki şârih ve muhaşşilerden farklı olarak Zemahşeri'nin itizalî düşüncelerini savunmuştur. Kendisi de bu durumu gizlememekte ve Tuhfe'nin mukaddimesinde “Musannifi gücü yettiğince savunacağını” dile getirmektedir.⁴⁹¹ Üçüncü olarak -daha önce Tîbî ve Çârperdî için ifade ettiğimiz gibi- Yemenî'nin eserleri yazma halindedir. Eserlerinin tamamı, tüm nüshalarıyla birlikte tespit edip tetkik etmedikçe yeterli bilgiye ulaşmamış olabiliriz.

3.3. Eserleri

Kaynaklarda Yemenî'ye nispet edilen üç tane eserden bahsedilmektedir.⁴⁹² Bunlardan ilki *Dürerü'l-asdâf*'tır. Kâtip Çelebi bu eserin ferağ kaydının Safer 738/ Ağustos-Eylül 1337 olduğunu belirtmektedir.⁴⁹³ Ancak bu tarih *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın istinsah tarihidir. İleride geleceği üzere *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın tam nüshalarının ferağ kaydında 3 Safer 738/31 Ağustos 1337 tarihi not düşülmektedir. Muhtemelen Katip Çelebi, Yemenî'nin nüshalarını karıştırmıştır. Kütüphane veri tabanında da bu iki nüshanın yanlış kaydedildiği görülmektedir. T. Boyalık'ın araştırmasına göre *Dürerü'l-asdâf* 13 Cemaziyelahir 733/1 Mart 1333 yılında kaleme alınmıştır.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1480.

⁴⁹¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 1^a.

⁴⁹² Zirikli, *el-A'lâm*, 8/163.

⁴⁹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1480.

⁴⁹⁴ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 99.

İkinci olarak zikredilen eser *Tuhfetü'l-eşrâf*'tır. Bu eseri zikredenler Tîbî'nin hâşiyesiyle birlikte anmaktadır.⁴⁹⁵

Üçüncü olarak bahsedilen *Şerhu lübbü'l-elbâb* eseri ise nahiv alanında Taceddin el-İsferâyî'nin (ö. 684/1285) yazdığı *Lübbü'l-elbâb* adlı eserine şerhtir.⁴⁹⁶ Eser hakkındaki bilgimiz bununla sınırlıdır.

Yemenî'nin zikredilen bu eserleri yazma halinde olup henüz tahkîk çalışması bulunmamaktadır. Ayrıca Yemenî üzerine henüz bir tez çalışması da tespit edilememiştir.

3.3.1. Tuhfetü'l-Eşrâf'ın Nüshaları

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'tan önce *Dürerü'l-asdâf* adlı hâşiyesini yazması *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın kütüphane kayıtlarındaki isminde birtakım karışıklığa yol açmıştır. Yeri geldikçe bu karışıklığa işaret edeceğiz. Bununla birlikte çalışmamız sırasında karşılaştığımız Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* nüshaları ise aşağıda geldiği şekildedir:

Süleymaniye, Carullah, 00220 numarada kayıtlı bulunan *Tuhfetü'l-eşrâf* nüshası da 185 varaktan oluşmaktadır. Fatiha'dan Al-i İmran sûresine kadar olan bu nüsha eksik bir nüshadır.

Süleymaniye, Laleli, 00341 numarada kayıtlı olan *Tuhfetü'l-eşrâf* nüshası Fatiha'dan Şuâra sûresine kadardır. 238 varaktan oluşan bu nüshanın ilk sayfasında fihrist yer almaktadır. Nüsha, kırmızı mürekkeple Neml sûresinin başlığı yazılı ve burada sona ermektedir. Bundan dolayı istinsah kaydı da bulunmamaktadır.

Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 00192 numaralı eser de *Tuhfetü'l-eşrâf*'a ait ve 190 varaktır. Eserin girişinde “kebîkec” kelimesi bulunmakta ve aynı giriş sayfasında müellifin ismi de bulunmaktadır. Yemenî'nin nüshada ismi “İmadüddin Yahya b. Kasım el-Alevî” şeklinde geçmekte, ayrıca “Fâzıl el-Yemenî” ismiyle de meşhur olduğu belirtilmektedir. Eser doğrudan bir meseleyle ilgili giriş yaptığından baştan eksik sayfaları vardır.

⁴⁹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1480; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/562.

⁴⁹⁶ Babanzâde, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/527.

Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 00192 numaralı eserin de *Tuhfetü'l-eşrâf*'a ait olduğu belirtilmektedir. 396 varaktan oluşan nüshanın ferağ kaydında Haram aylardan olan 14 Zilhicce 978/9 Mayıs 1571 yılında Pazar günü Muhammed Sabba' el-Halebî tarafından tamamlandığı yazılıdır.⁴⁹⁷

Feyzullah Efendi Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 190 numaradaki *Tuhfetü'l-eşrâf* nüshası 552 varaktır. Kur'an'ın başından sonuna kadar bulunan sûrelerin hepsi yer almaktadır. Tam bir nüshadır. Ferağ kaydından 27 Şaban salı günü 1082/29 Aralık 1671 yılında tamamlandığı yazmaktadır.⁴⁹⁸

Yemenî'nin *el-Keşşâf*'a dair *Tuhfetü'l-eşrâf* ve *Dürerü'l-asdâf* adlarında iki hâşiyesinin bulunmasının kütüphane kataloglarında eser isimlerinin karışmasına sebebiyet vermesinden bahsetmiştik. Bu eserlerden biri Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, 00235 numarada *Dürerü'l-asdâf fi hallî ukâdi'l-keşşâf* adında kayıtlı olan nüshadır. 452 varaktan oluşan bu nüshanın aslında *Tuhfetü'l-eşrâf* eseri olduğu anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi 977/1569 yılına ait olup müstensihî Ebû Bekr b. Abdurrahman el-Cevzî'dir.

Karışıklığa sebep olan bir diğer eser de Ragıp Paşa Kütüphanesinde kayıtlı olan *Dürerü'l-asdâf* adında kayıtlı olan nüshalardır. Bunlardan ilki Ragıp Paşa, 00175 numarada *Dürerü'l-asdâf* ismiyle kayıtlı olan nüshanın istinsah tarihi 6 Ramazan 1058/24 Eylül 1648 ve müstensi de Hoca Abdülazim'dir. 304 varaktan oluşan nüshanın girişinde Yemenî'nin "İmadüddin Yahya b. Kasım el-Alevî el-Yemenî" şeklinde tam adı yazmaktadır. Bu nüsha okunaklı, güzel bir yazı hattıyla kaleme alınmıştır. Eserin mukaddimesine baktığımızda Tîbî'nin hâşiyesinden yapılacağı açıklamalardan bahsedilmekte⁴⁹⁹ ve bu sebepten eserin *Tuhfetü'l-eşrâf* olduğu aşikardır. Fatıha sûresinden Meryem sûresine kadardır. 00176 numaralı ikinci cildi ise Meryem'den Nâs sûresine kadardır. İkinci cilt farklı bir yazı hattıyla devam etmekte ve kütüphane temellük kaydında Kadı Musa, İstanbul yazmaktadır. Sonuç olarak,

⁴⁹⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Feyzullah Efendi, 191), 414^b.

⁴⁹⁸ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Feyzullah Efendi, 191), 551^a.

⁴⁹⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Feyzullah Efendi, 191), 1^a.

Dürerü'l-asdâf adıyla kayıtlı bu nüsha aslında *Tuhfetü'l-eşrâf*'tır ve iki farklı müstensih tarafından iki cilt şeklinde kaleme alınmıştır.

Ragıp Paşa, 00177 numaradaki *Dürerü'l-asdâf* ismiyle kayıtlı eser de yukarıdaki eserlerin devamı niteliğinde görünse de onlardan bağımsız Fatıha'dan Nâs sûresine kadar olan tam bir nüshadır. 428 varak olan bu nüshanın mukaddimesi de eserin *Tuhfetü'l-eşrâf*'a aidiyetini göstermektedir. Ferağ kaydında ilk olarak hâşiyeyi 3 Safer 738/31 Ağustos 1337 yılında Yemen'de Yahya b. Kasım el-Alevî el-Yemenî'nin tamamladığını belirtmektedir. Ardından bu nüshanın ise Abdülkadir b. Zeyneddin el-Karafî el-Ezherî tarafından 29 Ramazan perşembe günü 979/14 Şubat 1572 yılında tamamladığı yazmaktadır.⁵⁰⁰

Süleymaniye, Murad Molla, 00273 numaralı *Tuhfetü'l-eşrâf* nüshası 451 varaktır. Okunaklı, güzel bir yazı hattıyla kaleme alınmıştır. Nüshanın ferağ kaydında Yahya b. Kasım el-Alevî el-Yemenî'nin 3 Safer 738/31 Ağustos 1337 yılında bu hâşiyeyi Yemen'de tamamladığı yazmaktadır. Bu yazmanın müstensihini ise 15 Ramazan cumartesi günü 997/28 Temmuz 1589 yılında tamamladığını belirtmektedir.⁵⁰¹ Araştırmamızda bu nüshayı kullandık ve dipnotlarda *Tuhfetü'l-eşrâf*'a atıfta bulunan yerlerle kastedilen hâşiyeye nüsha bu nüshadır. Ancak bu nüshanın ortalarında Özellikle Nisâ sûresinden sonra mürekkep yazılarının dağıldığı ve yer yer dağınık sayfaların birleştirildiği kağıtlar görülmektedir. Bu durum araştırma sırasında metni okumayı zorlaştıran problemlerden biriydi. Problemi çözmek adına aşağıda gelecek olan *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın tam nüshalarına da araştırmamız boyunca müracaat ettik ve okunmayan yerleri bu nüshalar sayesinde çözümledik. Nüshadaki problemlere rağmen bu nüshada çalışmada ısrar etmemizin sebebi yazısının okunaklı olması ve tam bir nüsha özelliğine sahip olmasıdır.

Nuruosmaniye, 00563 kayıtlı nüsha 387 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın ferağ kaydında Yemenî'nin bu hâşiyesini 3 Safer 738/31 Ağustos 1337 yılında tamamladığını söylemektedir.⁵⁰² Bu nüshayı da müstensih Abdülhadî b. Said ez-Ziya'î

⁵⁰⁰ Yemenî, *Dürerü'l-asdâf* (Ragıp Paşa, 00177), 426^a.

⁵⁰¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 451^b.

⁵⁰² Fâzıl el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf*, (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00563), 386^a.

el-Yemenî 9 Şaban 997/23 Haziran 1589 yılında tamamladığını belirtmektedir. Kur'an'ın başından sonuna kadar tüm sûrelerin yer aldığı tam bir nüshadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 00619 numarada kayıtlı *Tuhfetü'l-eşrâf* 371 varak ve 929 tarihinde tamamlanmıştır. İlk sayfasında (1^a) Fatiha'dan Neml sûresine kadar geçen sûrelerin sayfa numaralarının yer aldığı fihrist bulunmaktadır. 00620 numaralı ikinci cildi ise kaldığı yerden Nâs sûresine kadar devam etmektedir. 303 varaktan oluşan ikinci cildin de ilk sayfasında sûrelerin isim ve sayfa numaralarını gösteren bir fihristi vardır. Bu nüshanın 1103/1692 yılında tamamlandığı düşünülmektedir.

Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 00190 numaralı *Tuhfetü'l-eşrâf* nüshası 552 varaktan oluşmaktadır. Fatiha'dan Nâs'a kadar Kur'an sûrelerinin tamamını ihtiva etmektedir. Eserin ferağ kaydında 27 Şaban Salı günü 1082/29 Aralık 1671 yılında tamamlandığı yazılmaktadır.⁵⁰³

3.3.1.1. Eserin Sebeb-i Telifi

Yemenî'nin *el-Keşşâf* için *Tuhfetü'l-eşrâf*'tan önce *Dürrerü'l-asdâf* adlarında iki tane hâşiye kaleme aldığını daha önce belirtmiştik. İlk eserin 733/1333 tarihinde tamamlandığı tespit edilmiştir.⁵⁰⁴ Bu eserde en çok başvurulan kaynaklardan birinin Çârperdî'nin hâşiyesi olduğu, Zemaşerî'nin Arap dili ve kelam alanındaki açıklamalarını muhtasar bir şekilde tahşiye ettiği belirtilmektedir. Ayrıca inceleme sonucunda Yemenî'nin bu eserinde itizalî düşünceleri üstü örtük bir şekilde dile getirdiği söylenmektedir.⁵⁰⁵

Yemenî *Dürrerü'l-asdâf*'ı yazdıktan sonra Tîbî'nin hâşiyesiyle karşılaştığını ve akabinde *el-Keşşâf* için ikinci bir hâşiyeyi kaleme aldığını *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın mukaddimesinde dile getirmektedir.⁵⁰⁶ Biz bu bilgiden hareketle Yemenî'nin kendinden önce kaleme alınan *el-Keşşâf* literatürünü takip ettiği sonucuna ulaşmaktayız. Nitekim *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın geneli incelendiğinde Yemenî'nin kendinden

⁵⁰³ Fâzıl el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 190), 551^a.

⁵⁰⁴ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 99.

⁵⁰⁵ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 101.

⁵⁰⁶ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 1^a.

önceki *el-Keşşâf* hâşiyelerine yaptığı atıflar dikkat çekmektedir. Ancak *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın şöyle bir özelliği var ki kaynakların çoğu zaman atıf yapılmaksızın nakledildiği görülmektedir. İlerleyen bölümlerde geleceği üzere biz bir açıklamanın ilk etapta Yemenî'ye ait olduğunu düşünürken mukayeseli bir okumada farklı bir kaynaktan yapılan atıf olduğunu müşahede etmekteyiz. Bundan dolayı Yemenî'nin hâşiyesinden iktibaslarla bulunurken dikkat edilmesi gerekmektedir.

Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın sebep-i telifi için seçkin muhakkiklerden Şerefüddîn et-Tîbî'nin eserini *Dürerü'l-asdâf fi halli ukâdi'l-keşşâf* adlı kitabını tamamladıktan sonra görmesi ve bu hâşiyesinde Tîbî'nin İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisaf*, İbn binti'l-İrakî'nin *el-İnsâf* adlı eserlerine ve daha başka seçkin âlimlerin zikrettiklerine yer verme düşüncesi Yemenî'yi yeni bir hâşîye yazmaya sevk etmektedir. Burada Yemenî, Tîbî'nin bu hâşiyesini fayda, incelik ve nüktelerle dolu olan bir eser olarak görmektedir.⁵⁰⁷ Bundan dolayı Yemenî tüm faydalı şeyleri hâşiyesinde toplayan Tîbî'nin eserini dikkate alarak *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı yazmaya başlar. Ancak bunu yaparken Tîbî'nin hâşiyesine ilaveten daha önce yazdığı *Dürerü'l-asdâf*'ı da dahil edeceğini ve her iki eserde bahsedilen ince bahisleri ve nükteleri derleyeceğini, gücü nispetinde de müellifi savunacağını dile getirmektedir.⁵⁰⁸

Yemenî her ne kadar kendinden önce yazılan *el-Keşşâf* hâşiyelerini dikkate alsada asıl dikkate aldığı şey Zemahşerî'nin itizalî düşünceleridir. Zira, Yemenî ileride de geleceği üzere *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın başından sonuna kadar Zemahşerî'nin yanında yer almaya gayret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Yemenî kendinden önce kaleme alınan *el-Keşşâf* literatürünü gözden geçirmekte ve tüm literatürü göz önünde bulundurarak vecîz bir şekilde Zemahşerî'yi savunmaktadır.

3.3.1.2. Eserin Kıraat Kaynakları

Yemenî kıraatlerin mahreç bilgileri ve Arap dili hususunda izahları için Secâvendî'ye atıfta bulunmaktadır.⁵⁰⁹ Arap dili ilgili yapmış olduğu izahlarda Ferrâ⁵¹⁰,

⁵⁰⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 1^a.

⁵⁰⁸ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 1^a.

⁵⁰⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

⁵¹⁰ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 97^a.

Ebû Ali el-Fârisî⁵¹¹, Sibeveyhi⁵¹², İbnü'l-Hâcib⁵¹³, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî⁵¹⁴, Zeccâc'ın *Meani'l-Kur'an*'ı⁵¹⁵, Sekkaki'nin *Miftah*'ı⁵¹⁶ gibi isimlere ve eserlere atıfta bulunarak onlardan iktibaslarda bulunmaktadır. Kelimeyle ilgili izahlarını da Cevherî'den⁵¹⁷ naklettiği görülmektedir.

Yemenî hâşiyesinde kıraatlerin sıhhatlerine dair açıklamaları oldukça azdır. O, kıraatleri Arap dili açısından ele almaktadır. Bu noktada yedili tasnife dayalı kıraat eserlerine olan müracaatı da Arap diline dair izahlarından kaynaklanmaktadır. Amr ed-Dânî'nin *et-Teyisir* adlı eserine açık bir şekilde atıfta bulunduğu görülmektedir.⁵¹⁸ Bununla birlikte Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce*⁵¹⁹ ve İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*⁵²⁰ ve İbn Haleveyh'in⁵²¹ eserlerine de başvurmaktadır.

Kıraatlerde başvurduğu tefsir eserleri ise, Kâdî Beyzâvî'in *Envârü't-tenzil*'i⁵²² ve Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefatihü'l-gayb*'ıdır. Kendinden önce yazılan *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri de Yemenî'nin kaynakları arasındadır. Sahibu'l-İntisâf diye atıfta bulunduğu İbnü'l-Müneyyir ve Sahibu'l-İnsâf diye atıfta bulunduğu İbn binti'l-İrakî örnek olarak zikredilebilir. Ancak tüm bu isimlere ilaveten haşiyenin başından sonuna kadar başvurduğu en önemli kaynağı Tîbî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesi oluşturmaktadır.⁵²³

⁵¹¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

⁵¹² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

⁵¹³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 72^a.

⁵¹⁴ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 79^b.

⁵¹⁵ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

⁵¹⁶ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 8^b.

⁵¹⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 92^b.

⁵¹⁸ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 71^a.

⁵¹⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

⁵²⁰ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 74^b.

⁵²¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 5^b.

⁵²² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 5^b.

⁵²³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

İKİNCİ BÖLÜM

TİBÎ, ÇÂRPERDÎ VE YEMENÎ'NİN EL-KEŞŞÂF'TA YER ALAN KIRAATLARA KATKILARI

1. Zemahşerî'nin Kurrâ İçin Kullandığı İfadelerin İzahı

1.1. Biyografik Bilgilerin İzahı

Tefsir alanında kaleme alınan şerh ve hâşiyeler, kurucu metinde geçen isimler hakkında biyografik bilgiler vermektedir. Muhaşşiler biyografik bilgiler verirken tabakât, teracim gibi farklı alanlarda telif edilmiş eserlere başvurmaktadır. Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin yaşadığı dönemde tabakât yazımının yaygınlaşması hâşiyelerine de yansımakta ve hâşiyelerinin başından itibaren *el-Keşşâf*'ta yer alan isimler hakkında muhtasar bilgiler yer almaktadır.

Tîbî *el-Keşşâf*'ta geçen isimler hakkında bibliyografik bilgiler verirken belirli bir metot takip etmeden kısa izahlarda bulunmaktadır. Bu izahlarını kaynaklarla delillendirdiği görülmektedir. Örneğin, Zemahşerî, İbn Mesud kıraatinden bahsederken Tîbî “قوله” ibaresiyle İbn Mesud ismine dikkat çekmekte ve Abdullah ismiyle mutlak manada İbn Mesud'un kastedildiğini belirtmektedir. Akabinde *Ca'miu'l-usûl* eserini kaynak göstererek İbn Mesud'un faziletinden bahsettiği görülmektedir.⁵²⁴ Yine aynı eseri kaynak göstererek Eyyûb b. Sahtiyânî hakkında “O, Eyyûb b. Ebî Temime'dir. Sika ve takvalı bir imamdır. Enes'e geldi ve Hasan b. Sîrîn'i işitti” bilgisini aktarmaktadır.⁵²⁵ Tîbî'nin muhaddis yönünün bulunması, onu rical türünden bilgi aktarımına sevk etmiş olmalıdır. Nitekim kıraatler de hadis gibi rivayet içerdiğinden kıraat râvilerinin de muhaddisler gibi güvenilirlik ve fazilet açısından ele alındığı görülmektedir. Yine Zemahşerî'nin Mansur'un (ö.158/775) okuyuşundan söz ettiği⁵²⁶ yerde de Tîbî “Bu kişi, Ebû Cafer'dir. Abbasî halifelerinin ikincisidir” kaydını eklemektedir.⁵²⁷ Çârperdî ise aynı yerde bu okuyuşun şâz kıraat olduğunu söylemekle iktifâ etmektedir.⁵²⁸

⁵²⁴ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 13/755.

⁵²⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 13/766.

⁵²⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni't-te'vil* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2012), 1/171.

⁵²⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/63.

⁵²⁸ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 186^b.

Tîbî'nin isimlerin doğru okunması noktasında katkıda bulunduğu görülmektedir. Ebû Şa'sa'dan bahsederken şîn'in fethası, ayn'ın sukûnuyla telaffuz edildiğine dair bilgi vermekte ve devamında "İsmi, Süleym b. Esved el-Muharibî'dir. Meşhur tabiûndandır" diyerek künye ve tabakât bilgisinden söz etmektedir.⁵²⁹ Bir başka örnek olarak İsa b. Ömer el-Hemdanî (ö.149/766)'yi verebiliriz. Tîbî "قولہ" ibaresiyle söz konusu ismi *Ca'miu'l-usûl* eserine başvurarak şerh etmektedir: "Ca'mi sahibi, hâ'nın fethası, mîm'in sukûnu, mühmel dâl ile okunduğunu söyledi. İsmi, Evşeletü b. Malik b. Zeyd b. Rebia'dır."⁵³⁰

Tîbî'nin birden fazla kaynak eşliğinde verdiği bibliyografik bilgiler de bulunmaktadır. *el-Keşşâf*'ta bir kıraat vechinde geçen Ru'be b. el-Accâc (ö.145/762) ismi Tîbî tarafından birden fazla kaynak eşliğinde izah edilmektedir. İlk olarak İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Tabakâtü's-şu'arâ*'sına atıfla "İsmi, Ru'be b. Accâc b. Ru'be'dir. Benî Malik b. Sâd b. Zeyd b. Temîm'dendir. Babası Ebû Hureyre ile karşılaşmıştır ve ondan hadis işitmiştir" bilgisini verdikten sonra İbn Cinnî'yi de kaynak göstererek Ru'be b. Accâc kıraatini izah ettiği görülmektedir.⁵³¹

Bibliyografik bilgilere katkı olarak Tîbî'nin kavim, kabile veya belde türünden izahlarda bulunduğu da görülmektedir. Zemahşerî'nin "برابرة مكة" şeklinde belirttiği "Mekke'nin Berberileri" ifadesini Tîbî hâşiyesinde "Mağrib Cu'fe'de Bedeviler gibi dinî hassasiyeti olan ve ilmî yönden eksik bir kavimdir" diyerek izah etmektedir.⁵³² Söz konusu ifade için Çârperdî Mağrib'den bir kavim olduğunu ve ticaret için Mekke'ye geldiklerini aktarmaktadır.⁵³³ Yine başka bir örnekte Zemahşerî'nin Züheyr el-Furkubî'ye ait bir okuyuştan bahsetmesi⁵³⁴ üzerine Tîbî bu isim üzerinde durmakta ve Furkubî isminin Mısır'da bulunan Kurkub'a mensup olmasından dolayı iki kâf harfiyle telaffuz edilmesine dair bir rivayete yer vermektedir.⁵³⁵ Tîbî söz konusu isim

⁵²⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/56.

⁵³⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/338.

⁵³¹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/387.

⁵³² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/442.

⁵³³ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 155^a.

⁵³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

⁵³⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/506.2/506.

üzerinde dururken Çârperdî ise Furkubî'den ziyade kıraatin sıhhatine değinmekte ve bu okuyuşun şâz olduğunu izah etmektedir.⁵³⁶

Çârperdî'de biyografik bilgiler Tîbî'ye nazaran daha azdır. O, kıraatlerin sıhhati üzerinde durduğu için isimler üzerinde özel bilgilere yeterince yer vermemektedir. Ancak yeri geldikçe isimlerin künye ve lakab bilgilerini zikrettiği görülmektedir. Zemahşerî'nin "Abdullah okudu"⁵³⁷ şeklindeki genel ifadesini Çârperdî "أبي" lafzıyla "yani İbn Mesud okumuştur" şeklinde özelleştirmektedir.⁵³⁸ "İbn Musarrif" ismiyle ilgili de " Bu kişi Talha b. Musarrif'tir" açıklamasında bulunmaktadır.⁵³⁹ Bir başka örnek Zemahşerî'nin "Yezidî okudu"⁵⁴⁰ şeklinde bahsettiği isimdir. Bu ismi Çârperdî "Zeydî, Ebû Muhammed b. el-Mesârik el-Adevî el-Basrî'dir (ö.237/851). Bağdat'ta ikamet etti. Yezid b. Mansur ile arkadaşlığından dolayı Yezidî diye bilinmektedir"⁵⁴¹ şeklinde izah etmektedir. Başka bir yerde aynı isim için Çârperdî ilkine göre daha uzun bilgiler vermektedir: "Bu kişi, Ebû Muhammed b. el-Mübârek el-Basrî'dir. Yezid b. Mansur ile arkadaşlığından dolayı Yezidî diye bilinir. Babası, Ebû Amr'dan kıraat ilmini okumuştur. Oda bu ilmi babasından almıştır. Ebû Amr kıraatini nakletmesiyle şöhret bulmuştur."⁵⁴² Bir başka örnek ise Zeyd b. Ali'dir (ö.122/740).⁵⁴³ Çârperdî "Bu kişi, Zeyd b. Ali b. Zeynelâbidîn Ali b. Ebî Tâlib'dir. Şîâ'daki Zeydiyye'ye nispet edilmektedir. Şîâ mezhebine göre imam kabul edilmektedir, ancak Zeynelâbidîn (ö.94/712) imam değildir. İmamdır, çünkü onlara göre imametın şartlarından biri de çıkıp imamet iddiasında bulunmaktır. Zeyd böyle bir iddiada bulunurken, Zeynelâbidîn bulunmamıştır." şeklinde ziyade bilgiler vermektedir.⁵⁴⁴

Çârperdî aynı zamanda isimlerin telaffuzlarına da değinmektedir. Zemahşerî'nin naklettiği "Hemdani" ismi⁵⁴⁵ için "mîm'in sükûnu" ile telaffuz

⁵³⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 166^a.

⁵³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/204.

⁵³⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 213^a.

⁵³⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 264^a.

⁵⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/340.

⁵⁴¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 272^b.

⁵⁴² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 301^a.

⁵⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/29.

⁵⁴⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁵⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/102.

edildiğini belirtmektedir.⁵⁴⁶ Yine Zemahşerî'nin “Ebû's-Simâl”⁵⁴⁷ şeklinde yer verdiği ismi “Ebû's-Simâl lâm harfiyle, İbn Simâk ise kâf harfiyledir” açıklamasıyla kelimedeki harf farklılığına değinmektedir.⁵⁴⁸

Çârperdî'nin biyografik yönden önemli bir katkısı da *el-Keşşâf* nüsha farklılıklarına dikkat çekerek birtakım tashihlerde bulunmasıdır. *el-Keşşâf* 'ta geçen “ابو السميع” ismi⁵⁴⁹ için Çârperdî “sîn'in ve mîm harflerinin fethasıyla telaffuz edilir” diyerek önce ismin okunuşu hakkında bilgi vermekte ve ardından “Bazı nüshalarda sîn'in zammesi ve mîm'in fethasıyla” yazıldığına dair farklılığa işaret etmektedir.⁵⁵⁰

Yemenî'ye geldiğimizde biyografik bilgilerin daha da azaldığını görmekteyiz. O, biyografik bilgilerinde daha muhtasar açıklamaları tercih etmektedir. Zemahşerî'nin “İbn Übeyy” şeklinde yer verdiği⁵⁵¹ isme “Abdullah b. Übeyy” kaydını düşmektedir.⁵⁵² Yine mutlak manada “Abdullah” isminden Abdullah b. Mesud'un kastedildiğine dikkat çekmektedir.⁵⁵³ Bazen râvilerin tam ismini zikretmektedir: “Abbas b. Fazl okudu. Abbas b. el-Fazl el-Ensarî el-Mukrî olduğu söylendi.”⁵⁵⁴ Bazen de isimlerin telaffuzu hakkında izahlarda bulunmaktadır. Örneğin Necaşi için “nûn'un fethası, cîm'in tahfifi ve muhaffef yâ” ile telaffuz edildiğini belirtmektedir.⁵⁵⁵ Tüm bunlara ilaveten Yemenî'nin nüsha farklılıklarına değindiği kısımlarda bibliyografik bilgiler verdiği görülmektedir. Örnek vermek gerekirse Yemenî “قرأ أحمد بن قيس والأعرج” ifadesinin vâv harfi olmadan ‘قرأ أحمد بن قيس الأعرج’ şeklinde olduğu bir nüshadan bahsetmektedir.⁵⁵⁶ İlkinde iki farklı isim kastedilirken, vâv'sız olan nüshada tek bir kişiden bahsedilmektedir. Yemenî bibliyografik bilgiden hareketle vâv olmayan nüshadan yana tercihte bulunmakta ve tercihini de *Camiü'l-usûl* adlı eserle

⁵⁴⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 133^a.

⁵⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/390.

⁵⁴⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 290^a.

⁵⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/93.

⁵⁵⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 118^a.

⁵⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/68.

⁵⁵² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 21^a.

⁵⁵³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 9^a.

⁵⁵⁴ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 94^a.

⁵⁵⁵ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 84^a.

⁵⁵⁶ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 105^b.

delillendirmektedir. Onun nakline göre, A‘rec isminin aslında “Ebû Safvan Ahmed b. Kays el-A‘rec” şeklindedir.

Muhaşşilerin aynı isimler üzerinde müşterek izahlarda bulunmalarının örneği ise oldukça azdır. Hatta her üç muhaşşinin de Muhammed el-Bâkır (ö.114/733 [?]) ismine parantez açıp bibliyografik bilgi vermeleri dışında başka bir isme rastlamadığımızı söylemek abartı olmayacaktır. Tîbî hâşiyesinde Muhammed Bâkır için “O, Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib’dir. Geniş bir ilme sahip olduğu için bâkır diye isimlendirilmiştir” notunu düşmektedir.⁵⁵⁷ Çârperdî “Muhammed b. Ali b. Hüseyin’dir (r.anhum). İlmi derinliği/genişliğinden dolayı bâkır diye isimlendirildi”⁵⁵⁸ şeklinde Tîbî ile benzer cümleler kurarken, Yemenî ise Tîbî ile aynı kelimeleri kullanarak “Muhammed zü’ş-Şâme (ismi) Muhammed el-Bâkır’dır. Ali babasıdır ve ilmi genişliğinden dolayı bâkır diye isimlendirildi” bilgisini aktarmaktadır.⁵⁵⁹ Her üç muhaşşinin Muhammed el-Bâkır ismine atıfta bulunmaları Tebriz bağlantısını akla getirmektedir. Nitekim bu dönemde İlhanlı Devleti’nin Şii politikası gündemdedir.⁵⁶⁰ Yaşadıkları coğrafya ve tarihten bağımsız kalamayan muhaşşilerin Muhammed el-Bâkır ismi dikkatlerini çekmiş olmalıdır. Bu durum, muhaşşilerin Muhammed el-Bâkır ismine tepkisel bir tutumu olarak algılanmamalı, bilakis yaşadıkları coğrafyada gündemde olan bir isme atıf olarak karşılanmalıdır.

1.2. Bölge ve Şehir İsimlerinin İzahı

Zemahşerî bir ayette yer alan kıraat vecihlerinden bahsederken genellikle müstakil râvi isimlerinden ziyade bölge ve şehir isimlerine atıfla kıraatler hakkında bilgi vermektedir. Zemahşerî’nin yaşadığı dönemde her ne kadar kıraat-ı seb‘a’ya dair çalışmalar bulunsa da kıraat-i seb‘a dışındaki kıraat râvileri de *el-Keşşâf*’ta yer almaktadır. Hatta Zemahşerî’nin kıraat vecihlerinde kıraat-i seb‘a dışındaki rivayetlerin daha yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Ancak VIII/XIV. yüzyıla geldiğimizde tefsir ve kıraat ilimlerinde kıraat-ı seb‘a’nın yoğun etkisi hissedilmektedir. Bu etkiyi Tîbî, Çârperdî ve Yemenî özelinde ele aldığımızda

⁵⁵⁷ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 2/527.

⁵⁵⁸ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 168^b.

⁵⁵⁹ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 42^a.

⁵⁶⁰ Şahin, “Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi”, 96-99.

kıraatlerin kıraat-ı seb‘a ile sınırlandırıldığına şahit olmaktayız. Nitekim, Zemahşerî’nin kıraatleri okuyucularına nispet ederken kullandığı ifadeleri muhaşşiler, kıraat-ı seb‘a’da yer alan râvi isimleriyle açıklamaktadır.

Zemahşerî’nin bölge ve şehir isimlerine atıfla aktardığı kıraat vecihlerine muhaşşilerin katkıları en iyi Fatiha sûresinde görülmektedir. Zemahşerî Fatiha sûresinin başındaki bismelenin ayet olup olmadığı meselesini kurrâ ve fukahâ açısından ele almaktadır. O, bismelenin Fatiha sûresinin bir ayeti olmadığı görüşünün Medine, Basra, Şâm kurrâ ve fukahâsına ait olduğunu belirtirken, bismelenin ayet olduğu görüşünün de Mekke ve Kûfe kurrâ ve fukahâsına ait olduğunu belirtmektedir.⁵⁶¹ Zemahşerî’nin şehir isimlerine nispetle verdiği kıraat bilgisini muhaşşiler kıraat-ı seb‘a da yer alan kurrâ isimleriyle açıklamaktadır. Tîbî’nin hâşiyesinde şehir isimleri; “Mekke’de İbn Kesîr, Kûfe’de Âsım, Hamze ve Kisâî, Basra’da Ebû Amr, Medine’den Nafi‘, Şâm’dan İbn Âmir”⁵⁶² isimleriyle izah edilmektedir.

Çârperdî Fatiha sûresinde kurrâ hakkında Tîbî’den daha mufassal bilgiler vermektedir: “Âsım, Hamze ve Kisâî Kûfe ehliendir. Ehl-i Haremeyn ile kastedilen ise Medine’den Nafi‘, Mekke’den İbn Kesîr’dir. Ebû Amr Basra kurrâsından, İbn Âmir Şâm kurrâsındandır. Hepsi de kıraat-ı seb‘a imamlarıdır.”⁵⁶³ Çârperdî için bir başka örnek Bakara sûresi “وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ” ayetindeki⁵⁶⁴ “يَكْفُرُونَ” kelimesinin kıraat vechidir. Çârperdî bu kıraatin râvilerini izah ederken “Kûfeliler yani Asım, Hamze ve Kisâî bu kelimeyi yâ’nın fethası, kâf’ın sükûnu ve zâl’in tahfiyile okudular”⁵⁶⁵ demektedir. Burada Çârperdî bizzat kendi ifadesi olan “Kûfeliler” bölge ismini “Asım, Hamze ve Kisâî” isimleri ile sınırlandırmaktadır. Bu da net bir biçimde kıraat-ı seb‘a kapsamında kıraat imam ve râvilerini ele aldığını göstermektedir. Yemenî de benzer bir şekilde kurrâ’nın şehir nisbesini izah etmektedir. Örneğin Hamze için “ehl-i Kûfe” şeklinde açıklamada bulunmaktadır.⁵⁶⁶

⁵⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

⁵⁶² Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/681.

⁵⁶³ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁵⁶⁴ el-Bakara 2/10.

⁵⁶⁵ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 85^b.

⁵⁶⁶ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 85^b.

Aslında Zemahşerî'nin bölge ve şehir isimleriyle zikrettiği kıraat vecihleri kıraatleri yedi ile sınırlandırmadığının bir göstergesidir. Ancak muhaşşiler kıraatlere Zemahşerî kadar esnek yaklaşmamışlardır. Bundan dolayı kıraat-ı seb'a'yı içeren kitaplar muhaşşilerin başvuru kaynakları olmuştur.

Muhaşşiler *el-Keşşâf*'ta bulunan "okundu" şeklinde meçhul sigayla bahsedilen kıraat vecihlerini de açıklamıştır. Muhaşşilerin kıraatleri okuyanları açıkladıkları isimler, kıraat-ı seb'a imam ve râvileridir. Zemahşerî'nin "وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ" ayetinde⁵⁶⁷ geçen "يَكْذِبُونَ" şeklinde okundu⁵⁶⁸ ifadesi için Tîbî "Bu kıraat Nafi', İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir'in kıraatidir. Kûfeliler tahfif ve yâ'nın fethasıyla okudu" sözleriyle "okundu" ifadesini izah etmektedir.⁵⁶⁹ Muhaşşilerin kıraat-ı seb'a dışındaki isimlerden bahsettikleri de görülmektedir. Örneğin "وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" ayetinde⁵⁷⁰ Zemahşerî'nin "لَمَثُوبَةٌ" şeklinde naklettiği⁵⁷¹ kıraat için Tîbî "vâv"ın fethasıyla okunmaktadır. Bunu Katade, İbn Büreyde ve Ebû's- Simâl okumuştur"⁵⁷² izahında bulunmaktadır. Aynı kıraat için Çârperdî ise "şâzdır" demekle iktifa etmektedir.⁵⁷³ Bu da kıraat ilmi açısından Tîbî'nin hâşiyesinin diğer iki muhaşşiye nazaran daha mufassal olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

1.3. Kıraat-i Seb'a'ya Nispetle Yapılan İzahlar

Zemahşerî kıraatler konusunda genel ve özel ifadeler kullandığından kıraat-ı seb'a'ya atıflar muhaşşilerin hâşiyelerinde gerçekleşmiştir.

Çârperdî kıraat-ı seb'a'ya en çok atıfta bulunan muhaşşidir. Doğrudan kıraat-ı seb'a okuyuşlarına yer verdiği örnekler oldukça fazladır. "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ" ayetinde⁵⁷⁴ geçen "يُرَدُّونَ" kelimesi için Zemahşerî yâ ve tâ ile okunduğunu söyler.⁵⁷⁵ Bu okuyuş için Çârperdî "tâ kıraati hitap içindir ve seb'a'dır. Yâ kıraati ise haberîdir"⁵⁷⁶ ifadeleriyle kıraat-ı seb'a'ya atıfta bulunmaktadır. Zümer sûresi "فَلْأَفْرَأَيْتُمْ

⁵⁶⁷ el-Bakara 2/10.

⁵⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/69.

⁵⁶⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/282.

⁵⁷⁰ el-Bakara 2/103

⁵⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/164.

⁵⁷² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/24.

⁵⁷³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 181^a.

⁵⁷⁴ el-Bakara 2/85.

⁵⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/152.

⁵⁷⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 174^b.

”مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ إَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ“⁵⁷⁷ Zemaşşeri'nin ”كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ“ ve ”مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ“ kavilleri için tahfif için izafetle okunduğu gibi tenvinli de okunduğunu nakletmesi üzerine⁵⁷⁸ Çârperdî ”Tenvin ve tahfif için izafetle (okunan) her iki kıraat de seb'a'dandır“⁵⁷⁹ diyerek kıraat-ı seb'a'ya atıfta bulunmaktadır.

Kıraat-ı seb'a içerisinde bulunan kıraat vecihlerinde ise muhaşşilerin herhangi bir tercihte bulunmadan sadece rivayetleri naklettikleri görülmektedir. Çârperdî ”الشَّيَاطِينُ“ kelimesindeki⁵⁸⁰ kıraat ihtilafını tercihte bulunmaksızın şu şekilde izah etmektedir: ”Kıraat-ı seb'a 'الشَّيَاطِينُ' kelimesinde ihtilaf etti. İbn Âmir, Hamze ve Kisâî nûn'un kesrasıyla, devamını ref' ile okudu. Geri kalan nûn'u şeddeli ve fethayla, devamını da nasb ile okudu.“⁵⁸¹

Şâz kıraat vecihlerini belirttiği yerde kıraat-ı seb'a okuyuşlarına da değinmektedir. Örneğin ”فَانْفَجَرْتُ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا“ kavlinde⁵⁸² yer alan ”عَشْرَةَ“ kelimesinde Zemaşşeri ”قَرَى“ şeklindeki meçhul sigayla kelimenin şîn'in kesrası ve fethasıyla okunduğunu, her ikisinin de dilde olan bir kullanım olduğunu söylemektedir.⁵⁸³ Çârperdî ise kesra ve fetha olan her iki okuyuşun da şâz olduğunu, kıraat-ı seb'a'nın ise şîn'in iskanıyla okuduklarına işaret etmektedir.⁵⁸⁴ Başka bir örnekte ”فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا“⁵⁸⁵ ayetinde Zemaşşeri ”وَقِثَّائِهَا“ kelimesinin kıraat vechinin qâf harfinin zammeyle okunduğunu söyler.⁵⁸⁶ Çârperdî ise bu kıraatin şâz olduğunu söyler ve akabinde kıraat-ı seb'a'nın qâf harfinin kesrasıyla okuduğunu eklemektedir.⁵⁸⁷

⁵⁷⁷ ez-Zümer 39/38.

⁵⁷⁸ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 4/22.

⁵⁷⁹ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00167), 330^b.

⁵⁸⁰ el-Bakara 2/102.

⁵⁸¹ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00167), 180^b.

⁵⁸² el-Bakara 2/60

⁵⁸³ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 1/139.

⁵⁸⁴ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 166^a.

⁵⁸⁵ el-Bakara 2/61.

⁵⁸⁶ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 1/139.

⁵⁸⁷ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 166^a.

Muhaşşiler'in kıraat-ı seb'a konusundaki tercihleri kullandıkları ifadelerle de yansımaktadır. Çârperdî “mütevatir kıraat”⁵⁸⁸, “mütevatir seb'a”⁵⁸⁹ ve “meşhur mütevatir kurrâ”⁵⁹⁰ gibi ifadelerle kıraat-ı seb'a konusundaki çizgisini göstermektedir. Yemenî'nin Hamze kıraati için söylediği “kıraat-ı seb'a'nın mütevatir kıraatlerinden biridir”⁵⁹¹ şeklindeki ifadesi de kıraat-ı seb'a'ya yapılan vurguyu göstermektedir.

Kıraat-ı seb'a'ya dair en önemli atıflardan biri de bu alanda kaleme alınan yedili tasnif eserleridir. Muhaşşiler söz konusu kıraat eserlerine müracaat etmekte ve kıraatler için başvuru kaynağı olarak kullanmaktadır. Tîbî Fâtihâ sûresindeki “مَالِكٍ” kıraatini⁵⁹² açıklarken Amr ed-Dânî'nin eserini kaynak göstermektedir: “Sahibü't-Teysir dedi ki; Asım, Kisâ elif ile, diğerleri elifsiz okudu.”⁵⁹³ Ayrıca, Tîbî'nin İbn Cinnî'nin eserinden de naklettiği kıraat rivayetleri bulunmaktadır.⁵⁹⁴ Çârperdî ise yedi kıraati konu edinen kıraat eserlerini kaynak göstermektedir. Örneğin, “وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبَّ” وَاٰرْنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبَّ” ayetinde⁵⁹⁵ Zemahşerî'nin “وَأَرْنَا” kelimesine atıfta bulup meçhul sigâ ile “okundu” şeklinde verdiği⁵⁹⁶ kıraat vechi için Çârperdî, Amr ed-Dânî'yi kaynak göstermektedir: “(Bu kıraat için) Sahibü't-Teysîr dedi ki: İbn Kesîr, Ebû Şuayb kelimeyi râ'nın iskaniyle okudu. Ebû Amr, Dûrî ihtilasla okurken geri kalan da işba ile okudu.”⁵⁹⁷ Çârperdî aynı zamanda Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö.377/987) *el-Hücce fi 'ileli'l-kirâ'ati's-seb'* adlı eserine de sıklıkla başvurmaktadır. O, “وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ” وَاٰرْنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبَّ” ayetindeki⁵⁹⁸ kıraat vechi için şu cümleleri sarf etmektedir: “Ebû Ali *el-Hücce*'de dedi ki: İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamze, Kisâ elif ile “وَلَوْ يَرَى” kelimesini yâ ile okurken, Nafi', İbn Âmir hitap üzere tâ ile okudu.”⁵⁹⁹

⁵⁸⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 219^a.

⁵⁸⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 239^b.

⁵⁹⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 218^a.

⁵⁹¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 85^b.

⁵⁹² el-Fâtihâ 1/4.

⁵⁹³ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 13/384.

⁵⁹⁴ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 13/384.

⁵⁹⁵ el-Bakara 2/128.

⁵⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/177.

⁵⁹⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 188^a.

⁵⁹⁸ el-Bakara 2/165.

⁵⁹⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 206^a.

Yemenî'nin de kıraat eserlerinden yedili tasnife dayalı olan eserlere müracaat ettiği görülmektedir. Zemahşerî "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" ayetinde⁶⁰⁰ kıraat vecihlerini zikrederken Yemenî kıraatlerle ilgili dilsel izahını *et-Teysîr* eserinden yaptığı alıntıyla delillendirmektedir.⁶⁰¹ Yine Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce*⁶⁰² ve İbni Cinnî'nin *el-Muhteseb*⁶⁰³ eserlerini kaynak göstererek kıraatleri dilsel açıdan delillendirmektedir.

2. Zemahşerî'nin Kıraatlerin Sıhhatine Yönelik İfadelerinin İzahı

Muhaşşilerin kıraatlerin sıhhatiyle ilgili verdiği bilgilerde sıklıkla İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce* ve Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr* isimli eserlerine müracaat ettikleri görülmektedir. Bundan dolayı muhaşşilerin Zemahşerî'de olduğu gibi kendi rey ve icihadlarına başvurmuyup, kıraat kaynakları eşliğinde bilgiler aktarmaktadır. Kıraatlerin sıhhatlerini sahih, şâz ve zayıf şeklinde üç kategoride sınıflandırdığımız başlıklarda Zemahşerî ve muhaşşilerin ifadeleri değerlendirilecektir.

2.1. Sahih Kıraatleri İfade Biçimleri

Muhaşşiler, Zemahşerî'nin kıraatlerle ilgili kullandığı bazı ifadeleri hâşiyelerinde izah etmişlerdir. Zemahşerî'nin kıraat vecihleri arasında yaptığı bir değerlendirmede "أَشْفُ الْقَرَاءَتَيْنِ" ifadesini kullanması⁶⁰⁴ üzerine muhaşşiler "أَشْفُ" kelimesi üzerinde durmuş ve kelimeyi anlaşılır kılmak adına eş anlamlı kelimelerle açıklamışlardır. Söz konusu ifade için Tîbî "yani ikisinden en efdâli /faziletlisi demektir. "أَشْفُ" (yarı şeffaflıktır): Kazandırmak, artırmak. Riba hadisinde de geçer: "وَلَا تُشْفُوا أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ" Birinin diğerinden eksik tutulmaması anlamındadır. Aynı zamanda noksan anlamı da vardır. Ebu'l Beka (Ukberî), *Tibyân*'da "Kesra görüşü zayıftır, der"⁶⁰⁵ açıklamasını yapmaktadır."⁶⁰⁶ Yemenî de Tîbî'ye benzer cümleler aktarmaktadır: "İkisinden en efdâli /faziletlisi demektir. Ziyade ve noksan manalarında

⁶⁰⁰ Âl-i İmrân 3/31.

⁶⁰¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 71^a.

⁶⁰² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 70^a.

⁶⁰³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 74^b.

⁶⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/28.

⁶⁰⁵ Ebü'l-Beka Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Mısır: İsâ el-Babî el-Halebî, 1976), 1/5.

⁶⁰⁶ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/728.

kullanılmaktadır. Noksan manası için Ebûl-Beka kesranın zayıf olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁷

Muhaşşiler, Zemahşerî'nin kullandığı ifadeler dışında kendileri de birtakım ifadelerle kıraatlerin sıhhatine dair kelimeler kullanmaktadır. Bu kelimeler kendi istidlâllerinden hareketle ifade ettiği yerlerde olmaktadır. Örneğin Tîbî bir kıraatin sıhhatinin sahih olduğuna işaret anlamında “caiz” kelimesini kullanmaktadır. “وَمِنْ أَهْلِ” *وَمِنْ أَهْلِ* “الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ” ayetinde⁶⁰⁸ geçen “يُؤَدِّهِ” kelimesi için Zemahşerî he harfinin kesrasıyla okunduğunu, vasıl halinde okunduğu gibi he harfinin kesra harekesiyle vasletmeden de okunduğunu zikretmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî he harfinin sükûnuyla “يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ” şeklindeki bir kıraatten de bahsetmektedir.⁶⁰⁹ Bu sözler üzerine Tîbî, Zemahşerî'nin “vasılda he harfinin kesrasıyla okundu” ifadesi üzerinde durmakta ve bu kıraatin Verş, İbn Kesîr, İbn Zekvân ve İbn Âmir'e aidiyetini belirtmektedir. Vasılsız okuyanların Kalûn ve Hişam; sükûnla okuyanların ise Ebû Amr, Ebû Bekr ve Hamze olduğunu da eklemektedir. Akabinde Zeccâc'tan yaptığı bir alıntıyla meseleyi izah etmektedir. Zeccâc'ın açıklamalarına göre sükûnla olan telaffuz galattır. Buna gerekçe olarak he harfinin vasılda cezmedilmesi ve sakin kılınmasının uygun olmamasıdır. Zeccâc'a göre he harfi sadece vakıfta sakindir. Vasılda ise “ضَرَئْتُهُ” ve “ضَرَئْتَهُمَا” kelimelerindeki gibi gizli bir harf ortaya çıkmaktadır.⁶¹⁰ Kesra hareketinin ihtilası ile okunduğu söylenmektedir. Sükûn ile okuyuş da rivayet edilmektedir. Vakıf halinde sükûn olması caizdir ancak, vasıl halinde işba gerekmektedir.⁶¹¹ Çârperdî ise vasılsız kesrayla olan okuyuşun aslında işba olduğunu belirtmektedir.⁶¹²

Muhaşşiler bazen de kaynaklar eşliğinde kıraatlerin sahihliğine dair ibarelere yer vermektedir. Örneğin, Çârperdî “لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ” ayetinde⁶¹³ geçen “لَيْسَ الْبِرُّ” kavlindeki nasb ve ref şeklindeki okunuşların kıraat

⁶⁰⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 7^b.

⁶⁰⁸ Âl-i İmrân 3/75.

⁶⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/350.

⁶¹⁰ Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/432-433.

⁶¹¹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/148.

⁶¹² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 277^a.

⁶¹³ el-Bakara 2/177.

râvilerini açıkladıktan sonra Vahidî'yi kaynak göstererek “her iki kıraatte güzeldir”⁶¹⁴ cümlesini nakletmektedir.⁶¹⁵

Çârperdî sahih kıraatle ilgili tercih ifadelerinde kıraat-ı seb‘a içerisinde ehl-i Hameyn diye adlandırılan Nafi‘ ve İbn Kesîr kıraatlerine özellikle değinmektedir. Çünkü onun açıklamasına göre, Kur‘an‘ın Mekke ve Medine‘de nâzil olması ve bu belde yaşayanların vahye tanıklık etmeleri (tercihte) önemli olmaktadır.⁶¹⁶ Bundan sebep “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetindeki “مَالِكِ” kıraatini Kûfe ehlinde Âsım ve Kisâî’nin okuduğunu, kıraat-ı seb‘a’dan geri kalanın ise elifsiz okuduğunu nakletmekte ve tercihini “ملك” şeklindeki ehl-i Hameyn’in kıraatinden yana kullandığını belirtmektedir.⁶¹⁷

“Sahih” kelimesi de kullanılmaktadır. Zemahşerî “وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا” ayetinde⁶¹⁸ Ebû Hanife‘ye ait “وَإِذَا لَقُوا” okuyuşunu nakletmektedir.⁶¹⁹ Çârperdî söz konusu okuyuşa atıfta bulunarak “qâf”ın fethası ve vâv’ın sükunuydur. Ebû Hanife’nin kıraati ise qâf’ın fethası ve vâv’ın zammesiyedir” şeklinde kelimenin telaffuzunu söyledikten sonra “bu da sahihtir” ifadesiyle kıraatin sıhhat bilgisini vermektedir.⁶²⁰

“Meşhur” kelimesi de kullanılmaktadır. Tîbî, “سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ” ayetinde⁶²¹ Zemahşerî’nin zikrettiği “سَيَصْلَى” kelimesinin hem yâ’nın fethası ve zammesi ile hem de şeddesiz ve şeddeli olarak okunduğu⁶²² kıraat vechi için “yâ’nın fethasıyla olanın meşhur olduğunu, zamme ile okunanın da şâz olduğunu” açıklamaktadır.⁶²³ Tîbî burada “meşhur kıraat” ifadesini kullanarak sahih kıraati kasetmektedir. Çârperdî’nin

⁶¹⁴ Ebû‘l-Hasan el-Vahidî, *el-Vasît fi tefsiri ‘l-Kur‘âni ‘l-mecid*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1995), 1/261.

⁶¹⁵ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 213^a.

⁶¹⁶ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁶¹⁷ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁶¹⁸ el-Bakara 2/14.

⁶¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/73.

⁶²⁰ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 90^b.

⁶²¹ Tebbet 111/3.

⁶²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/645.

⁶²³ Tîbî, *Fütühü ‘l-gayb*, 16/627.

“meşhur kıraat”⁶²⁴ şeklinde nitelendirdiği ifadeler de kıraatin sahih olduğuna işaret etmektedir.

Muhaşşilerin sıklıkla kullandığı bir diğer ifade de “caiz” kelimesidir. Tîbî kıraatlerin dilsel izahında bulunduğu zamanlarda “caizdir” ifadesini zikretmektedir.⁶²⁵ Çârperdî de “caiz” kelimesine dilsel izahlarda müracaat etmektedir. Örneğin “وَلَا تَحْسَبَنَّ”⁶²⁶ ayetindeki “الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا” kavli için Zemahşerî yâ ile okunan kıraatten bahsetmektedir.⁶²⁷ Çârperdî bu kıraat vechinin sıhhati hakkında net bir açıklamada bulunmasa da dilsel açıdan izah ettiği yerde “yâ ile olması caizdir” ifadesiyle şâz olmadığına değinmektedir.⁶²⁸ Yemenî’nin de kıraatleri dilsel açıdan izah ettiği yerlerde “caiz” ifadesini kullandığı örneklere rastlamaktayız.⁶²⁹

Yukarıda geçen ifadeler dışında bir kıraatin sahih olduğuna işaret eden diğer ifadeler de şunlardır: Tîbî’nin “sika ve zabtıyla meşhur olan sahih rivayetler”⁶³⁰ şeklinde bahsettiği sahih rivayetler ki, bu ifadeden kıraat-ı seb‘a rivayetleri kastedilmektedir. Bununla birlikte Tîbî “beliğ”⁶³¹ ifadesini de kullanmaktadır.

2.2. Şâz Kıraatleri İfade Biçimleri

Muhaşşilerin şâz kıraatler üzerinde fazla durmadıkları görülmektedir. Zemahşerî’nin zikrettiği kıraatlerden şâz olanlar varsa muhaşşiler o kısımlarda “قوله” lafzıyla şâz kıraate işaret edip sıhhati hakkında bilgi vermektedirler. Kıraatlerin sıhhati dışında dilsel açıklamaların ise az olduğu gözlemlenmektedir.

Muhaşşilerin, Zemahşerî’nin “قرئ” lafzıyla naklettiği kıraatlerden şâz olanları açık bir şekilde belirttikleri görülmektedir. Zemahşerî “تَطَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ” ayetindeki⁶³² “تَطَاهَرُونَ” kelimesindeki kıraat vecihlerini izah ederken dört farklı okuyuştan bahsetmektedir.⁶³³ Tîbî “Âsım, Hamze ve Kisâî tâ’nın hazfî ve zâ’nın tahfîfî

⁶²⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 291^a.

⁶²⁵ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 2/339.

⁶²⁶ Âl-i İmrân 3/169.

⁶²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/409.

⁶²⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 298^a, 302^b.

⁶²⁹ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 7^b.

⁶³⁰ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/720.

⁶³¹ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/720.

⁶³² el-Bakara 2/85.

⁶³³ Tâ’nın hazfî ve idğamıyla “تَطَاهَرُونَ” şeklinde, tâ’nın ispatı ile “تَتَطَاهَرُونَ” şeklinde, “تَطَاهَرُونَ” ve “تَتَطَاهَرُونَ” şeklinde okunmuştur. Bknz: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/152.

ile okurken geri kalan tâ'nın idğamiyla okudu. Geri kalan iki kıraat ise şâzdır"⁶³⁴ açıklamasında ise önce kıraatlerin okuyucularına işaret etmiş, ardından telaffuzları ve sıhhatleri hakkında bilgi vermektedir. Tîbî burada Âsım, Hamze ve Kisâî isimlerinden sonra "geri kalan" kurrâ ile kıraat-ı seb'a'yı kasdetmektedir. Tîbî için bir başka örnek de "وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" kavlindeki⁶³⁵ "غِشَاوَةٌ" kelimesinin kıraat vecihleridir. Zemahşerî'nin bu kelime için yedi okuyuştan bahsetmesi⁶³⁶ üzerine Tîbî "baştan sona kadar Zemahşerî'nin zikrettiği kıraatlerin hepsi şâzdır" açıklamasında bulunmaktadır.⁶³⁷

Çârperdî ise Zemahşerî'nin "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ayetinde⁶³⁸ "خَلِيفَةً" kelimesi için qâf harfiyle "خليفة" şeklindeki naklettiği okuyuşu⁶³⁹ "bu şâzdır"⁶⁴⁰ şeklinde aktarmaktadır. Aynı kıraat için Yemenî de "şâz kıraattir"⁶⁴¹ açıklamasını eklemektedir. Bir başka ayette Zemahşerî "تَشَابَهَ" kelimesi⁶⁴² için altı kıraat vechine yer vermektedir. Bunun üzerine Çârperdî "Altı kıraat zikretti. Hepsi de şâzdır" şeklinde herhangi bir açıklama yapmaksızın kıraatlerin sıhhatini izah etmektedir.⁶⁴³ Yemenî'nin kıraatlerin sıhhati üzerinde fazla durmadığı görülmektedir. Şâz durumlardan bahsettiği yerler genellikle Zemahşerî'ye muvafık düşen yerlerde olmaktadır. Al-i İmrân sûresi 117. ayette geçen "وَلَكِنَّ" kelimesi için Zemahşerî şeddeli bir okuyuştan bahseder. Bu okuyuşun "هم" zamiri ilave edilerek "kendilerine bizzat kendileri zulmetmiştir" anlamına geldiğini, şeddesiz okunduğunda ise şân zamirinin düştüğünü kabul ederek "وَلَكِنَّهُ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ" şeklindeki anlamın caiz olmadığını ve bunun ise şiirde caiz olabileceğini söylemektedir.⁶⁴⁴ Yemenî ise kıraatteki şâz durumdan bahseder ve hükmü güçlendirmek için "Onlardan başkası zulmetmez" şeklindeki ziyade manaya işaret etmektedir.⁶⁴⁵

⁶³⁴ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/561.

⁶³⁵ el-Bakara 2/7.

⁶³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/63.

⁶³⁷ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/145.

⁶³⁸ el-Bakara 2/30.

⁶³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/161.

⁶⁴⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 152^b.

⁶⁴¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 37^b.

⁶⁴² el-Bakara 2/70.

⁶⁴³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 168^b.

⁶⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/379.

⁶⁴⁵ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 77^a.

Zemahşerî'nin kıraat-ı seb'a dışında bir isme atıfta bulunarak verdiği kıraat vecihleri bulunmaktadır. Bu durumda muhaşşiler yine o isme atıfta bulunarak sıhhati hakkında bilgiler vermektedir. Tîbî böyle durumlarda ya isim hakkında bibliyografik bilgi vermektedir ya başka kaynaklardan yaptığı alıntılar yoluyla sözü kaynak eserin sahibine bırakmaktadır ya da -ki çoğunlukla bu şekildedir- isim ve ondan nakledilen kıraat hakkında sükût etmektedir.⁶⁴⁶ Örnekleri az da olsa sıhhatleri hakkında bahsettiği durumlar da olmaktadır. Ebû Şa'sa'nın okuyuşu için "şâzdır"⁶⁴⁷ demektedir. Çârperdî ise bu konu üzerinde daha çok durmaktadır. Zemahşerî'nin kıraat-ı seb'a dışında verdiği rivayetlere neredeyse değinmeden geçmemektedir. Zemahşerî'nin "Yezid b. Kuteyb okudu"⁶⁴⁸ şeklinde verdiği kıraat bilgisini Çârperdî "şâzdır"⁶⁴⁹ diyerek izah etmektedir. Ebû Hayve kıraati⁶⁵⁰ için "bu kıraat şâzdır"⁶⁵¹, İbnü's-Semeyfâ' (ö. 215/830) kıraati⁶⁵² için "şâz kıraattir"⁶⁵³, Zeyd b. Ali kıraati⁶⁵⁴ için "şâzdır"⁶⁵⁵, Ubeyd b. Umeyr kıraati⁶⁵⁶ için "Zeyd ve Ubeyd kıraatleri şâzdır"⁶⁵⁷ Zührî kıraati⁶⁵⁸ için "Zührî kıraati şâzdır"⁶⁵⁹ ve daha birçok isim için bu ifadeleri kullanmaktadır. Ameş'in kıraatlerinin geçtiği kısımlarda da Çârperdî şâz olarak bahsetmektedir.⁶⁶⁰

Zemahşerî'nin sahabeden naklettiği kıraat rivayetlerinde muhaşşilerin çoğunlukla sukût ettikleri görülmektedir. Ancak bazı yerlerde sahabe rivayetine atıfta bulup, kıraat açısından değerlendirmelerde bulunmaktadırlar. Örneğin Tîbî, İbn Mesud rivayeti için "o, şâzdır" izahında bulunmaktadır.⁶⁶¹ İbn Abbas kıraati için de "bu şâz kıraattir" demektedir.⁶⁶²

⁶⁴⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 5/307.

⁶⁴⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/71.

⁶⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/55.

⁶⁴⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 61^b.

⁶⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/67.

⁶⁵¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 81^b.

⁶⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/93.

⁶⁵³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 118^a.

⁶⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/93.

⁶⁵⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 118^a.

⁶⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/109.

⁶⁵⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 140^b.

⁶⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/133.

⁶⁵⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 161^b.

⁶⁶⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 180^b.

⁶⁶¹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/335.

⁶⁶² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/85.

Çârperdî'nin de sahabeden nakledilen okuyuşları “şâz” kategorisinde ele aldığı görülmektedir. Zemahşerî'nin “Abdullah okudu”⁶⁶³ ifadesini “şâz kıraattir”⁶⁶⁴ şeklinde izah etmektedir. İbn Abbas ve Übeyy kıraatleri için şâz olduğunu belirtirken⁶⁶⁵ Hz. Ali'ye ait olan⁶⁶⁶ bir okuyuşun da Çârperdî tarafından yine “şâz” şeklinde açıklandığı görülmektedir.⁶⁶⁷ Çârperdî'nin sahabe kıraatine dair “şâz” ifadesini kullanması “şâz” kelimesinin yaşadığı dönemde kazandığı anlamla ilgilidir. Sahabenin mushafklarının kenarına ilave ettiği notlara “şâz” denmektedir.⁶⁶⁸ Hükmi olarak kati bir delil olmasa da fikhî açıdan bu bilgiler kullanılmıştır. Ancak Çârperdî'nin burada “şâz” kelimesinden kastı kıraat-ı seb'a dışında kalan okuyuşlardır. Zira Zemahşerî'nin “وَلَا وَتَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” ayetinin⁶⁶⁹ tefsirinde “Abdullah mushafında “وَتَكْتُمُونَ” şeklindedir”⁶⁷⁰ diye belirttiği kısımda Çârperdi “Abdullah mushafındaki şâzdır”⁶⁷¹ açıklamasında bulunmaktadır. Çârperdî'nin sahabenin mushaf kenarlarına düştüğü notları şâz kategorisinde ele almasını açık bir şekilde göstermektedir. Çârperdî için bir başka örnekte “مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا” ayetinde⁶⁷² geçen “نُنسِئُهَا” kelimesidir. Onun açıklamasında kıraat-ı seb'a dışındaki okuyuşların şâz olduğu daha açık bir şekilde görülmektedir: “İbn Âmir nûn'un zammesi, sîn'in kesrasıyla okudu. İbn Kesir, Ebû Amr hemzeyle, nûn ve sîn'in fethasıyla “نُنسِئُهَا” şeklinde okudu. Geri kalan ise hemzesiz, nûn'un zammesi ve sîn'in kesrasıyla okudu. Bu kıraatler dışında Zemahşerî'nin zikrettiği⁶⁷³ kıraatler şâzdır.”⁶⁷⁴

Tîbî, Çârperdî'den farklı olarak kıraat-ı seb'a'dan olan rivayetlere de şâz diyebilmektedir. Örneğin “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى” ayetinde⁶⁷⁵ Zemahşerî Nâfî'nin “الْوُسْطَى” şeklinde okuduğunu aktarmaktadır.⁶⁷⁶ Tîbî ise Nafî için “bu kıraat

⁶⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/103.

⁶⁶⁴ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 133^b.

⁶⁶⁵ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 192^b.

⁶⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

⁶⁶⁷ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 166^b.

⁶⁶⁸ Mahmud Ahmed Sagir, *el-Kıraatü 'ş-şazze ve tevcihuha en-nahvi* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1999), 34-35.

⁶⁶⁹ el-Bakara 2/42.

⁶⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/129.

⁶⁷¹ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 158^b.

⁶⁷² el-Bakara 2/106.

⁶⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/166.

⁶⁷⁴ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 181^b.

⁶⁷⁵ el-Bakara 2/238.

⁶⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/269.

her ne kadar imama nisbet edilse de şâzdır”⁶⁷⁷ açıklamasında bulunmaktadır. Söz konusu okuyuşun sıhhati için Zemahşerî herhangi bir yorumda bulunmazken, Çârperdî ve Yemenî’nin ise sükût ettikleri görülmektedir. Tîbî’nin İbn Kesir rivayeti için de şâz dediği yerler bulunmaktadır. Zemahşerî’nin İbn Kesir’den naklettiği⁶⁷⁸ “يَسْتَحَى” kıraati için Tîbî’nin “imama nispet edilse de bu kıraat şâzdır”⁶⁷⁹ açıklamasıyla karşılaşmaktayız. Zemahşerî bu kullanımın dilde olduğunu söylerken, Yemenî bir açıklamada bulunmaz, ancak Çârperdî de Tîbî’ye bu konuda muvafakat edip şâz olduğunu söylemektedir.⁶⁸⁰ Burada nadiren de olsa Çârperdî’nin kıraat-ı seb‘a’dan bir imamın okuyuşuna şâz dediği görülmektedir.

Son olarak muhaşşilerin şâz kıraatler için sebep bildirdiği durumlar da olmaktadır. Tîbî, “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” ayetinde⁶⁸¹ Zemahşerî’nin Ebû Amr’dan naklettiği⁶⁸² “مَرَضٌ” kelimesindeki kıraat için “şâz” ibaresini kullanmaktadır. Ebû Amr’ın şâz rivayeti için İbn Cinnî’nin “مَرَضٌ kelimesinden harekesiz, tahfif ile ‘مَرَضٌ’ şeklinde okumak caiz değildir” cümlesini kaynak göstermektedir.⁶⁸³ Çârperdî ise Ebû Cafer kıraati⁶⁸⁴ için Arap dili açısından caiz olmadığı gerekçesiyle şâz kabul etmektedir.⁶⁸⁵

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere muhaşşiler kıraat-ı seb‘a konusunda titiz davranmaktadır. Her ne kadar kıraat-ı seb‘a’ya dahil olan imam ve râvilere ait kıraatlere şâz denildiği durumlar olsa da genel kanı, kıraat-ı seb‘a’nın “sahih kıraat”, onun dışında kalanların ise “şâz” olduğu şeklindedir. Nitekim Tîbî ve Çârperdî’nin hâşiyelerinde kıraat vecihlerini zikrederken sıklıkla kullandıkları bir kelime vardır. O da “geriye kalan/diğer kurrâ” ifadesidir. Kim bu geriye kalan kurrâ? Bir kıraat ihtilafında birkaç imam veya râvi ismi verdikten sonra başka bir okuyuş için “geriye kalan şöyle okudu” şeklinde bir ifadeye başvurmaktadırlar. Biz, bugünkü ilmî ortamda “geriye kalan” ifadesi için “aşere” veya “takrib” dediğimiz yedili tasnife ilave edilen

⁶⁷⁷ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 3/446.

⁶⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/112.

⁶⁷⁹ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 2/383.

⁶⁸⁰ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 143^b.

⁶⁸¹ el-Bakara 2/10.

⁶⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/69.

⁶⁸³ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 2/176.

⁶⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/123.

⁶⁸⁵ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 154^b.

isimleri düşünebiliriz. Yine Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde yediden daha fazla isim düşünülebilir ki, Zemahşerî kıraatler konusunda ciddi kayıtlarla sınırlandırmamış çoğunlukla “okundu” şeklinde meçhul siga veya bölge ve şehir isimleri gibi genel ifadelerle kıraatleri nakletmiştir. Ancak araştırmamız konusu olan muhaşşilerde, örneklerde de görüldüğü üzere, dönemsel şartlar gereği kıraatler yedili sistemle sınırlandırılmış ve “geriye kalan” diye bahsettikleri ifade kıraat-ı seb'a içindeki kurrâ ile kayıt altına alınmıştır. Tibî'nin “Abdullah kıraatine gelince şâzdır. Nitekim ne İbn Cinnî ne de Zeccâc bu kıraatten bahsetti”⁶⁸⁶ cümlesi ve Çârperdî'nin “Kûfeli olan Âsım ve Kisâî elifle okudu. İkisi dışında geri kalan kıraat-ı seb'a elifsiz okudu”⁶⁸⁷ cümleleri sözümüzü daha anlaşılır bir şekilde desteklemektedir. Söz konusu “geriye kalan kurrâ” ifadesini Zemahşerî'de az görmemizin sebebi de budur. Bundan dolayı çalışmamız boyunca verdiğimiz kıraat örneklerinde muhaşşilerin “geriye kalan kurrâ” ifadesiyle kıraat-ı seb'a içinde yer alan isimleri kasdettiklerini belirtmemiz gerekmektedir.

2.3.Zayıf Buldukları Kıraatleri İfade Biçimleri

Zemahşerî kıraatleri Arap dili açısından değerlendirdiği için kıraatlerin zayıf olması durumunda bazı ibareler kullanmaktadır. Bu ibarelerden en çok kullandığı “caiz değildir” şeklinde dilsel izahların yapıldığı kıraatlerdir. Zemahşerî'nin “caiz değildir” dediği kısımlar muhaşşiler tarafından kısaca izah edilmektedir. Örneğin Zemahşerî “لَمَلَانِكَةُ اسْجُدُ” ifadesinde i'rabdan kaynaklanan hareketin devamındaki kelimeye uyması için değiştirilmesini caiz olmayan bir dil tercihi olarak görmektedir.⁶⁸⁸ Tibî “caiz olmayan dil tercihi” ifadesi üzerinde durur ve Secâvendî eşliğinde usûl ve dilsel bir açıklamada bulunur ve devamında Zemahşerî'nin neden caiz bulmadığını açıklar.⁶⁸⁹

Bir başka örnekte “تَمَّ لَتْرُوْنَهَا عَيْنَ الْيَعْنِ” ayetinde⁶⁹⁰ geçen “لَتْرُوْنَهَا” kelimesindeki “لَتْرُوْنٌ” şeklindeki hemzeyle okunan kıraat vechine Zemahşerî “bu çirkin

⁶⁸⁶ Tibî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/383.

⁶⁸⁷ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁶⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/123.

⁶⁸⁹ Tibî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/438.

⁶⁹⁰ et-Tekâsür 102/7.

görülmüştür”⁶⁹¹ demektir. Zemahşerî’nin bu ifadesi için Çârperdî “yani hemzeli kıraat çirkin görülmüşür”⁶⁹² açıklamasıyla Zemahşerî’nin ifadesini tahsîs etmiştir. Çârperdî burada Zemahşerî’nin çirkin gördüğü şeyin kıraatler değil, hemzeyle okunduğu bahsedilen kıraatin kastedildiğini vurgulamaktadır.

Muhaşşilerin de kıraat izahlarında zayıf kıraatlere işaret eden ifadeleri bulunmaktadır. Tîbî zayıf kıraatler için “zayıf” kelimesini açık bir şekilde kullanmaktadır. Zemahşerî’nin “قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ أَنْ تَكْتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ إِلَّا تَقَاتِلُوا” ayetinde⁶⁹³ geçen “عَسَيْتُمْ” kelimesinin sîn’in kesrasıyla “عَسَيْتُمْ” şeklinde okunduğunu bildirdiği yerde⁶⁹⁴ Tîbî, “sîn harfiyle okunması zayıftır” açıklamasını yapmaktadır.⁶⁹⁵ Tîbî bu zayıf okuyuşun Nafi‘ye ait olduğunu da eklemektedir. Zayıflığı hakkındaki açıklamasına da Kevâşî’den delil getirdiği görülmektedir.⁶⁹⁶ Tîbî zayıf kıraatleri Arap dili açısından problemlili bulduğu durumlarda “caiz değildir” ifadesini de kullanmaktadır.⁶⁹⁷ Tîbî’nin bir kıraatin zayıf olduğuna işaret eden diğer bir kullanımı ise “bununla okuyan birini bilmiyorum/bu okuyuşu bilmiyorum”⁶⁹⁸ ifadesidir. Başka bir ifade “anlamı bozar”⁶⁹⁹ şeklindedir. Nafi‘ kıraatini siyak ve sibak açısından ele aldığı bir yerde⁷⁰⁰ “doğru olmaz/doğru değildir” ifadesiyle kıraatin zayıflığına işaret etmektedir.⁷⁰¹ Yine aynı kıraatin dilsel analizini yaptığı yerde “Nafi‘ kıraati bunu desteklemez”⁷⁰² ifadesiyle de kıraatin sıhhatine dikkat çektiği görülmektedir.

Çârperdî, zayıf kıraat için “fesad” kelimesini kullanmaktadır.⁷⁰³ O kıraatlerin zayıflığına işaret etmekten ziyade sahih veya şâz olduğuna dair net tanımlamalarda bulunmaktadır.

⁶⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/623.

⁶⁹² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 438^a.

⁶⁹³ el-Bakara 2/246.

⁶⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/272.

⁶⁹⁵ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 3/458.

⁶⁹⁶ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 16/458.

⁶⁹⁷ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 2/279.

⁶⁹⁸ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 3/364.

⁶⁹⁹ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/105.

⁷⁰⁰ Âl-i İmrân, 3/13.

⁷⁰¹ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/39.

⁷⁰² Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/40.

⁷⁰³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 262^a.

Yemenî kıraat vechini Arap dili açısından açıkladığı yerlerde eğer o okuyuş Arap dili açısından uygun değilse “sahih değildir”⁷⁰⁴ ifadesini kullanmaktadır. Bu yorumunu doğrudan kıraate değil, kıraatin dilsel izahını gözeterek yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bahsettiği şey kıraat değil, Arap dilinin genel kullanımına uygun durumudur. Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ında kıraatle ilgili meseleleri izah ederken genellikle Tîbî'den nakillerde bulunmaktadır. Bundan dolayı Yemenî'nin zayıf kıraatle ilgili ifadelerinin çoğunluğu aslında Tîbî'nin ifadeleridir. Örneğin, “فِنَّةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ” “وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَ نَجْمٍ رَأَى الْعَيْنُ” ayetinde⁷⁰⁵ geçen Nafi'nin “تَرَوْنَهُمْ” şeklindeki kıraatiyle ilgili Yemenî'nin “(bu şekildeki okuyuş) doğru olmaz/doğru değildir” şeklindeki ifadesi aslında Tîbî'nin ifadeleridir. Yemenî'nin, Tîbî'nin ismine ve eserine atıf yapmadan doğrudan Tîbî'den nakilde bulunduğu görülmektedir.⁷⁰⁶ Bununla birlikte Yemenî'nin kendi ifadelerine rastlamak da mümkündür. Onun bir kıraat vechi için “hiç kimse bu şekilde okumadı”⁷⁰⁷ ifadesi, kıraatın zayıf olduğunu vurgulamaktadır.

Yemenî'nin zayıf kıraate işaret ettiği bir başka örnek ise, “وَلَا يَجْرَمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ” “صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا” ayetidir.⁷⁰⁸ Zemahşerî bu ayetin tefsirinde İbn Mesud'un “إِنْ يَصَدُّوْكُمْ” şeklinde ve “sizi alıkoyarlarsa” anlamındaki kıraatine değinmektedir.⁷⁰⁹ Yemenî bu kıraatin şart edatıyla okunduğunu belirttikten sonra zayıf bir kıraat olduğunu dile getirmektedir.⁷¹⁰

3. el-Keşşâf'ta Yer Alan Kıraatlerin Tercihine Dair İzahlar

3.1. Usûl Yönünden İzahlar

Kıraatlerin tefsire etki eden farklılıkları olduğu gibi edâ cihetinden kelimelerdeki fonetik farklılıklara tesir eden farklılıkları da bulunmaktadır. Bu tür kıraatler “usûl farklılıkları” olarak adlandırılmaktadır. Anlam cihetinden etkisi bulunmayıp daha çok kelimenin telaffuzuna yönelik farklılıkları ihtiva etmektedir. Aşağıdaki örneklerde geleceği üzere usûl farklılıkları hem Zemahşerî'nin hem de muhaşşilerin üzerinde durdukları kıraatlerdendir. Muhaşşiler anlama etki eden

⁷⁰⁴ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 83^a.

⁷⁰⁵ Âl-i İmrân 3/13.

⁷⁰⁶ Karşılaştır: Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/38; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁷⁰⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 70^b.

⁷⁰⁸ el-Maide 5/2.

⁷⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/562.

⁷¹⁰ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 105^b.

kıraatler hakkında uzun gramatik analizlerde bulunup farklı kaynaklardan istidlâller sıralarken, usûle yönelik konularda doğrudan açıklamalarda buldukları görülmektedir. Bu açıklamalarında kıraat-ı seb‘a kaynakları ya da herhangi bir referansa başvurmadan kıraat izahlarında bulunmaktadırlar. Kıraatlerin ve hâşiyelerde yer alan kıraat izahlarının çoğunluğunu usûl farklılıkları oluşturmaktadır.

Harflerin ince veya kalın okunuşuyla ilgili usûl farklılıklarından sayılan terkîk ve tefhîm mevzuuyla daha çok Lafzatullah’ın telaffuzu meselesinde karşılaşmaktayız. Zemahşerî Lafzatullah’ın lâm’ının kalın (tefhîm) okunup okunmamasıyla ilgili sorduğu bir soruya cevaben “Zeccâc lâm’ı tefhîm ile okumanın sünnet olduğunu söyledi. Bütün Araplar da bu usûl üzeredir.”⁷¹¹ açıklamasında bulunmaktadır. Zemahşerî’nin “lâm’ı tefhîmle okumanın sünnet olduğu” ifadesine Yemenî “Makabli kesra olduğunda tefhîm değil, terkîk olur” açıklamasını yapmaktadır. Ardından Zemahşerî’nin verilen suale cevabı için “Tefhimden maksadın ne olduğunu açıklamak için söyledim, çünkü soru bununla ilgiliydi” notunu düşmektedir.⁷¹² Özetle bu mesele hakkında Zemahşerî mutlak manada tefhîm ile okunduğunu söylerken Beyzâvî makabli fetha ve zamme olursa tefhîm olacağını belirterek⁷¹³ tashihte bulunmaktadır. Muhaşşiler ise Zemahşerî’nin bu ayrımın farkında olduğunu ancak, kelimenin kalın okuma durumunu dikkate alarak görüş beyan ettiğini belirtmektedirler.

İdğam mevzusu da usûl farklılıklarındandır. Zemahşerî’nin “قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَ” ayetinde⁷¹⁴ geçen “تَأْمُرُونَ” kelimesi için “nûn’un idğamı veya hazfiyle “تَأْمُرُونَ” şeklinde okundu”⁷¹⁵ açıklaması üzerine Tîbî, ilk olarak kıraat-ı seb‘a’dan söz konusu kıraati kimin okuduğunu aktarmakta, akabinde Bâkûlî’nin (ö. 543/1148) *Keşfü’l-müşkilât* eserini kaynak göstererek kıraatlerin kısa bir izahını yapmaktadır: “تَأْمُرُونَ” kıraatini İbn Amir ve Nafi’ muhaffef tek nûn ile okudu. Diğerleri ise şeddeyle okudu.⁷¹⁶ Sahibul Keşf dedi ki: ‘Tahfif ile okuyan iki nûn’dan birini hazfeder.

⁷¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/25.

⁷¹² Yemenî, *Tuhfetü’l-esrâf* (Murad Molla, 00273), 5^b.

⁷¹³ Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-tevil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1998), 1/25.

⁷¹⁴ ez-Zümer 39/64.

⁷¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/33.

⁷¹⁶ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/426.

Şu ayetlerde olduğu gibi: “فَبِمَ تُبَيِّرُونَ”⁷¹⁷ ve “أَتَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ”⁷¹⁸ Çârperdî’nin açıklaması ise Tîbî’den daha muhtasardır. O, Zemahşerî’nin “nûn’un hazfî” ifadesine dikkat kesilmekte ve “yani tahfif şeklindedir”⁷¹⁹ açıklamasında bulunmaktadır. Yemenî ise Ebu’l-Beka ve Ebû Ali’nin *el-Keşf* adlı eserine atıfta bulunarak nasb ile okunan kıraatin dilsel analizinde bulunmakta ve aktardığı görüşleri bildirmekle yetinmektedir. Bununla birlikte kelime tahlilini yaparken herhangi bir kıraat vechinden de bahsetmediği görülmektedir.⁷²⁰

Nisâ sûresindeki “فَإِذَا بَرَأُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ” ayeti⁷²¹ de idğam örneklerindedir. Zemahşerî “بَيَّتَ طَائِفَةٌ” kavlinde fiil müzekker ve tâ harfi tâ harfine idğam edilerek okunan bir kıraati nakletmektedir. Zemahşerî’ye göre, “انْفَةٌ” lafzındaki müenneslik hakiki değildir.⁷²² Yemenî bu idğamı kimlerin okuduğunu belirterek metne açıklık kazandırmaktadır: “İdğamla okuyan Ebû Amr ve Hamze’dir. (Mazi olduğu için) müennislik tâ’sı bitişmemiştir. Burada tâ harfi tâ harfine idğam edilmiştir.”⁷²³

İdğamla ilgili başka bir örnek ise “وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” ayetinde⁷²⁴ geçen “وَصَدَّقَ بِهِ” kavline dair Zemahşerî’nin açıklamalarıdır. Zemahşerî “وَصَدَّقَ بِهِ” kavlinin “وَصَدَّقَ بِهِ” şeklinde idğamsız okunduğundan bahsetmektedir. Bu durumda kıraatin manasından Peygamber’in (o konu hakkında) insanlara yalan söylemediği, doğru söylediği anlaşılmaktadır. Özetle mana; Peygamber tahrife uğratmaksızın kendisine ineni tebliğ etmektedir.⁷²⁵ Zemahşerî’nin sözlerine Tîbî, İbn Cinnî ve Rağıb el-İsfahânî’yi kaynak göstererek cevap vermektedir. İbn Cinnî, idğamsız kıraatin Ebû Salih ve İkrime b. Süleyman’a ait olduğunu, bunun da “الذي يأمر الله بالمعروفِ ويتبعِ سبيلَ فيه مُتَابٌ عند الله” sözündeki⁷²⁶ gibi müminler için övgü ifade ettiğini

⁷¹⁷ el-Hicr 15/54.

⁷¹⁸ el-En‘âm 6/80; Ebü’l-Hasen Nûreddin Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Bâkûlî, *Keşfü’l-müşkilât ve izâhu’l-mu‘dilât fi i‘râbi’l-Kur‘ân ve ‘ileli’l-kur‘â‘ât*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Dimaşk: Matbuatu Mecmai’l-Lugati’l-Arabiyye, 1995), 2/1168.

⁷¹⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 333^a.

⁷²⁰ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 367^b.

⁷²¹ en-Nisâ 4/81.

⁷²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/503.

⁷²³ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 96^b.

⁷²⁴ ez-Zümer 39/33.

⁷²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/31.

⁷²⁶ Manası: “O ki iyiliği emreder, hayır yoluna uyana Allah’tan mükafat vardır.”

belirtmektedir.⁷²⁷ Rağıb el-İsfânî ise kelimenin nüansı üzerinde durmaktadır. Onun açıklamasına göre, bir kişi savaşın hakkını tam bir şekilde yerine getirdiğinde ve yapılması gerekeni yaptığında “صدق في القتال” denilmektedir. Aksi olduğunda ise “كذب في القتال” denilmektedir. Allah “وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ” buyurmaktadır. Yani, Allah diliyle doğruyu söyleyenlerin, kendi sözlerini fiilleriyle doğrulayanlardan bahsetmektedir.⁷²⁸

Muhaşşiler idğamla ilgili kıraat vecihlerinden bahsederken aynı kelimenin farklı sûrelerdeki okunuşlarını da zikretmektedir. Bunun örneği Çârperdî’de daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Örnek vermek gerekirse; “تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ” kavlinde⁷²⁹ Zemahşerî’nin “تَظَاهَرُونَ” kelimesi için idğamlı ve idğamsız okunuşlarından bahsettiği yerde⁷³⁰ Çârperdî ilk olarak kıraatin okuyucularından bahsetmekte ve ardından “تَظَاهَرُونَ” kelimesinin geçtiği diğer sûrelerdeki okuyuşlardan haber vermektedir: “İbn Kesîr, Nafi‘, Ebû Amr ve İbn Âmir zâ’yı idğamla ve elifle okudu. Ahzab ve Tahrîm sûrelerinde de bu şekilde okudular. Âsım, Hamze ve Kisâî tahfif ile ve iki tâ harfinden birini hafifleterek okudular. Tahrîm sûresinde de bu şekilde okudular. Ahzab sûresine gelince Âsım, diğerlerinden farklı olarak tâ’nın zammesi ve tahfif ile okumaktadır. Hamze ve Kisâî ise Bakara sûresindeki gibi fetha ile okumaktadır.”⁷³¹

Zemahşerî’nin bir kelime için tek bir cihetten bahsettiği usûl farklılığı için muhaşşiler ilave usûl farklılıkları zikretmektedirler. Örneğin “وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ” ayetinde⁷³² geçen “يَرْضَىٰ” kelimesi için Zemahşerî, usûl konusunu içeren vakıf ve vasıl vecihlerinden bahsetmektedir. Onun nakline göre “يَرْضَىٰ” kelimesi vasıl ve vakıfta hâ zammeli olarak da sakın olarak da okunabilir.⁷³³ Bu rivayetin izahı için Tîbî, Beyzâvî’den nakilde bulunmaktadır: “Vasılda hâ’nın zammesiyle okunması için Kâdî

⁷²⁷ Ebü’l-Feth Osman el-İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyini vücuhi şevâzi’l-kıraâ ve’l-izâhi anha*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 2/284; Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/384.

⁷²⁸ Ebü’l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfazi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 2009), 478; Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/385.

⁷²⁹ el-Bakara 2/85.

⁷³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/152.

⁷³¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Rağıp Paşa, 00166), 174^a.

⁷³² ez-Zümer 39/7.

⁷³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/9.

‘Bu kıraati İbn Kesir ve Nafi’ okudu. Rivayettir. Ebû Amr ve Kisaî hâ’nın zammesinin işbasiyla okudu. Ebû Amr, Yakub hâ’nın iskanıyla okudu. Her ikisi de dilde olan bir kullanımdır.’⁷³⁴ Devamında Vahidî’yi kaynak göstererek “Onlardan hâ’nın işbasiyla (okuyanlar) var. Hatta vâv’a ilhak ederler. Çünkü makabli/öncesi harekelidir. Onlardan vâv’a ilhak etmeden hâ’yi harekeyle okuyanlar vardır. Çünkü onun aslı “يِرْضَاهُ” dur. Cezm için mahzuf elifin hazfî gerekmez. Geri kalanlar, elifin bekasıyla okurlar. Vâv’ın isbatı caiz değildir.”⁷³⁵ açıklamalarında bulunmaktadır. Tîbî’nin Zemahşerî’nin vakıf ve vasıl şeklindeki rivayetine işba rivayetini de ilave ederek usûl farklılıklarını izah ettiği görülmektedir. Çârperdî’nin açıklaması daha vecizdir: “Hâ’nın vasılda zamme ve iskân ile okunan kıraati, vasılda vâv harfiyledir.”⁷³⁶ Yemenî’nin ise usûl konularını içeren kıraat vecihlerinde sukût ettiği görülmektedir. O, *Tûhfetü’l-eshrâf*’ta daha ziyade anlama etki eden (ferşî) vecihler hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.

Zemahşerî “وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبَّ عَلَيْنَا” kavlindeki⁷³⁷ “وَأَرْنَا” kelimesi için naklettiği kıraat ihtilafında râ harfinin sükûnuyla “وَأَرْنَا” şeklindeki bir okuyuştan söz etmektedir.⁷³⁸ Çârperdî söz konusu kıraat için *et-Teysir* kaynaklığında bilgi naklinde bulunmaktadır: “İbn Kesîr ve Ebû Şuayb râ’nın iskanı ile “أَرْنِي” şeklinde okudu. Geri kalan ise işba ile okumuştur.”⁷³⁹ Görüldüğü üzere Çârperdî işbayı da dâhil eden bir açıklamada bulunmaktadır.⁷⁴⁰

Muhaşşilerin, metinde geçen usûl konularına veciz izahlarda buldukları görülmektedir. Zemahşerî “وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّمُ إِلَيْكَ” ayetindeki⁷⁴¹ “يُؤَدِّمُ” kelimesinin kıraatinde vasıl olmadan okunduğunu zikrettiği yerde⁷⁴² Çârperdî “vasıl olmadan yani işba olmadan”⁷⁴³ okunduğuna dair açıklamada bulunmaktadır.

⁷³⁴ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 5/37.

⁷³⁵ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/347-348.

⁷³⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 328^a.

⁷³⁷ el-Bakara 2/128.

⁷³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/177.

⁷³⁹ Ebû Amr ed-Dâni, *Kitâbü’t-Teysir fi’l-kıraati’s-seb’*, thk. Otto Yertzel (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017), 65.

⁷⁴⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 188^a.

⁷⁴¹ Âl-i İmrân 3/75.

⁷⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/350.

⁷⁴³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 277^a.

Usûl konusu için son örnekte sekte konusunu içeren Kâria sûresindeki “فَأُمُّهُ” ayetinin⁷⁴⁴ okunuşudur. Zemahşerî “hâviye” kelimesinin iki farklı tefsirini yapmaktadır. İlk tefsire göre hâviye “Onun anası hâviyedir” anlamındadır. Bu anlamın gerekçesi ise, Arapların birine bela okuyacakları zaman “Anası ağlayasınca!” anlamındaki “هَوَتْ أُمُّهُ” sözünü söylemeleridir. İkinci tefsire göre mana ise, hâviyenin cehennem isimlerinden olmasıdır. Cehennemliklerin derin bir çukura düşecek olmalarından dolayı “hâviye” derin bir ateştir. Bu anlamın gerekçesini de Peygamber’den naklettiği “*Kişi hâviyenin dibine yetmiş yılda ulaşır*” şeklindeki hadise dayandırılmaktadır. Zemahşerî kelimenin tefsirinden sonra kıraat ilminden usûl konusuna değinmektedir: “İlk tefsire göre “هَيْئَةً” kelimesi, ayetin delalet ettiği büyük belanın zamiridir. Hâ harfi ise sekte harfidir. Okuyan kişi vasıl geçiş halinde onu hazfeder. Ancak geçiş onu düşürmesin diye geçişin yapılmaması gerektiği söylenmiştir. Nitekim, mushafta sabittir. Bununla birlikte geçişle okunması (hazfedilmemesi) caiz görülmüştür.”⁷⁴⁵

Zemahşerî’nin “هاوية” kelimesine dair yaptığı sekte açıklamasını mushaf imlası ile desteklemektedir. Muhaşşiler mushaf imlasına dair açıklamada bulunmayıp sekte meselesi üzerinde durmaktadırlar. Tîbî öncelikli olarak Zemahşerî’nin kapalı ifadelerini izah etmek istemektedir. Bu yüzden Zemahşerî’nin “ilk tefsire göre” diye belirttiği kısım üzerinde durmaktadır. Tîbî, Zemahşerî ilk tefsir ile “فَأُمُّهُ هَاوِيَّةٌ”, yani “Onun anası hâviyedir” anlamını kastedtiğini söylemektedir. Bu ifade “هَوَتْ أُمُّهُ” şeklinde dua anlamındadır. Çünkü kişi helak olduğunda/düştüğünde annesi onu kaybetmeye üzülecektir ve çökmüş olacaktır. Zemahşerî’nin ikinci tefsiri ise, hâviyenin cehennem isimlerinden biri olmasıdır. Tîbî’ye göre iki tefsirde en belirgin/açık olanı ilk tefsirdir.⁷⁴⁶ Tîbî Zemahşerî’nin kelimenin tefsirine yönelik ifadelerini kısa bir şekilde izah ettikten sonra sekte meselesine değinmekte ve *Mürşid* isimli eserden nakilde bulunmaktadır. Bu eserde bir sonraki “وَمَا أَدْرَاكَ مَا هَيْئَةٌ” ayetindeki⁷⁴⁷ “ماهيئة” kelimesinde vakfın yeterli olduğunu aktarmaktadır. Yine aynı yer

⁷⁴⁴ el-Kâria 101/9.

⁷⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/621.

⁷⁴⁶ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 16/556.

⁷⁴⁷ el-Kâria 101/10.

için Ebû Hatem'in vakfı iyi gördüğüne dair açıklamasını nakletmektedir.⁷⁴⁸ Konuyla ilgili Çârperdî “هاويه” kelimesindeki zamirin ikinci tefsire uygun olduğunu belirtmektedir.⁷⁴⁹ Yemenî'nin ise konuya dair bir açıklaması bulunmamaktadır.

3.2. Sarf Yönünden İzahlar

el-Keşşâf'taki kıraat vecihlerinin çoğunluğunu sarfa dair konuları ihtiva etmektedir. Örneğin, Zemahşerî “وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيُحِبَطَّنَ عَمَّاكَ” ayetindeki⁷⁵⁰ “لِيُحِبَطَّنَ عَمَّاكَ” kavlinin meçhul sigayla “لِيُحِبَطَّنَ” (boşa giderilir) okunduğunu nakletmektedir. Meçhul kıraate ilave olarak nûn ve yâ ile “لِيُحِبَطَّنَ” ve “لِنُحِبَطَّنَ” şeklinde “(amellerini) Allah ya da şirk boşa giderir” anlamındaki okuyuşları da aktarmaktadır.⁷⁵¹ Tîbî kıraatlerin sıhhatiyle ilgili açıklamasıyla metne katkı sağlamaktadır: “لِيُحِبَطَّنَ” yâ'nın ve bâ'nın fethasıyla olan bu kıraat meşhurdur. Diğerleri şâzdır.”⁷⁵²

Meçhul sigaya bir başka örnek “وَيَسِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي” وِبَشِيرٍ الْأَنْهَارِ” ayetidir.⁷⁵³ Zemahşerî Zeyd b. Ali'nin “وَيَسِّرَ” kelimesini bir önceki ayette geçen “أَعَدَّتْ” kelimesine atıfla meçhul olarak (müjdelendi) okuduğunu nakletmektedir.⁷⁵⁴ Muhaşşilerden Tîbî, “kafirlerinin cezalandırılması” cümlesi, müminler için müjde olmasından hareketle atıfla okunduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁵ Çârperdî ise, “بُشْرَ” kelimesinin şâz kıraat olduğunu ve meçhul olduğunu aktarmaktadır. Bu kelime “أَعَدَّتْ” kelimesine atfedilmiştir. Bunun da kıraat-ı seb'â'da emir lafzına delalet etmektedir. Çârperdî “أَعَدَّتْ” kelimesinin emir manasında olduğunu ve bununda “sanki kafirleri ateşle korkutmadan önce” olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁶

Sarf konularından kıraat vecihlerine etki eden bir diğer mevzu da bâb konusudur. Zemahşerî “فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ” kavlinde⁷⁵⁷ geçen “تَوَلَّوْا” kelimesi için Hasan-ı Basrî'nin “التَّوَلَّى” sigasından “تَوَلَّوْا” şeklindeki bir okuyuşunu

⁷⁴⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 16/557.

⁷⁴⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 438^a.

⁷⁵⁰ ez-Zümer 39/65

⁷⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/34.

⁷⁵² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 13/427.

⁷⁵³ el-Bakara 2/25.

⁷⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/104.

⁷⁵⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/347.

⁷⁵⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 134^b-135^a.

⁷⁵⁷ el-Bakara 2/115.

nakletmektedir.⁷⁵⁸ Bu okuyuş için Çârperdî ilk olarak şâz kıraat olduğunu zikrederek sıhhati hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra “tâ’nın ve lâm’ın fethası “تَوَلَّوْا” şeklindeki okuyuşun “التَّغْيِيل” babından olduğunu belirtmektedir. Bu durumda mana “kıbleyi ne tarafa çevirirseniz” takdirindedir. Tâ’nın zammesi, vâv’ın fethası ve lâm’ın zammesiyle olan kıraatin de “التَّغْيِيل” babından olduğu söylemektedir. Çârperdî’ye göre onun takdiri de (Zemahşerî’nin) dediği gibi “yönünüzü kible tarafına döndürün” şeklindedir.”⁷⁵⁹

Bir başka örnek “وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ” ayetindeki⁷⁶⁰ “وَوَصَّىٰ” kelimesine dair kıraat vechidir. Zemahşerî bu kelimenin “وَأُوصِيَ” şeklindeki bir kıraatinden bahsetmekte ve bu kıraatin Hicaz ve Şamlıların mushafında geçtiğini ifade etmektedir.⁷⁶¹ Her iki kıraatin aynı anlama geldiği bu okuyuş için Zemahşerî bir tercihte bulunmayıp, mushaf bilgisi dışında herhangi bir bilgi vermemektedir. Muhaşşilerin bu durumu hâşiyelerinde izah ederek konuya açıklık kazandırdıkları görülmektedir. Tîbî, “وَأُوصِيَ” kıraatini Nafi‘ ve İbn Âmir’in okuduğunu, geri kalan kurrânın ise “وَوَصَّىٰ” şeklinde okuduğunu söylemektedir. Kıraatlerin kıraat-i seb‘a’ya aidiyetini ifade ettikten sonra Zeccâc ve Beyzavî tanıklığında dilsel ve anlamsal açıdan izahlarda bulunmaktadır. İlk olarak Zeccâc, “وَوَصَّىٰ” kalıbının “وَأُوصِيَ” kalıbından daha belîğ olduğunu belirtmekte ve kelimelerin bâblarındaki kullanım nüanslarına dikkat çekmektedir. Zeccâc’ın açıklamalarına göre “وَوَصَّىٰ” kelimesi tef‘il bâbı olmasından dolayı çokluk ifade ederken, “وَأُوصِيَ” kelimesi teklik (bir kere söyleme) anlamındadır.⁷⁶² Dilsel izahın ardından Tîbî ikinci olarak Beyzâvî’den nakilde bulunmakta ve kelimenin anlamsal izahını aktarmaktadır. Beyzâvî’ye göre tavsiye kelimesi birini içinde Allah’a yakınlık ve iyilik olan bir işe teşvik etmek anlamına gelmektedir. Kelimenin aslı ulaştırmak manasındaki “الْوَصْل”dir. Bu durumda “وَوَصَّاهُ” ulaştırdı anlamına gelirken “فَصَّاهُ” ayırdı anlamına gelmektedir. Beyzâvî kelimenin manasının vasiyet eden kişi, kendi işini vasiyet ettiği kişiye ulaştırmış denilebileceğini açıklamaktadır.⁷⁶³ Tîbî’nin zikrettiği bu ziyade bilgilerin benzerini Çârperdî’nin de

⁷⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/170.

⁷⁵⁹ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 184^b.

⁷⁶⁰ el-Bakara 2/132.

⁷⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/180.

⁷⁶² Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 1/167; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 3/99.

⁷⁶³ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 1/107; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 3/99.

zikrettiği görülmektedir. O da kıraatlerin kıraat-i seb‘a’ya aidiyetini belirttikten sonra Zeccâc’ın sözlerine yer vermektedir. Ancak Tîbî’den farklı olarak mezkûr kelimeye ayetlerden örnek verdiği görülmektedir. Çârperdî kelimenin her iki vechinin “ وصى ” ve “ ووصى ” şeklindeki çekimlerini sıraladıktan sonra ayetlerden örnekler vermektedir: “فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ”⁷⁶⁴, “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ”⁷⁶⁵, “الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا”⁷⁶⁶ Görüldüğü üzere muhaşşiler Zemahşerî’nin vecîz ifadelerini izah etme noktasında kurucu metne katkı sağlamaktadırlar. Kelimenin birden fazla açıdan tahlilini yaparak metne açıklık kazandırmaktadırlar. Ancak burada dikkat çeken bir ayrıntı olarak söylemek gerekirse, Zemahşerî’nin mushaf bilgisi özelinde zikrettiği kıraatin mushaf bilgisi çerçevesinde izahı beklenirdi. Ancak, muhaşşilerin bu noktada kelimenin sarf ve mana açısından tahlili üzerinde durduğu görülmektedir.

Zemahşerî’nin sarf konusundaki açıklamalarını muhaşşilerin tahşiye etmedikleri de görülmektedir. Bu durumlarda ya kurrâ hakkında bilgi vermekteler ya da sıhhatine dair bilgi aktarımında bulunmaktadır. Bununla birlikte ihtiyaç duyulmadığından dolayı herhangi bir açıklama yapmadıkları örnekler de bulunmaktadır. Örneğin, Zemahşerî “ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ”⁷⁶⁷ ayetindeki “سَلَمًا” kelimesinin “selemen”, “selmen” ve “silmen” şeklindeki kıraatlerini zikretmektedir. Zemahşerî bu kıraatlerin “selime” fiilinin mastarları olduğunu da izah etmektedir.⁷⁶⁸ Zemahşerî’nin naklettiği bu bilgiler anlaşılır olduğundan muhaşşiler ziyade açıklamayı gerekli görmemektedir. Sadece Tîbî kurrâ hakkında bilgi vererek metne katkıda bulunmaktadır: “Sîn harfinin fethasıyla, elifle ve lâm harfinin kesrasıyla “سَالِمًا” şeklinde İbn Kesir ve Ebû Amr okudu. Geri kalan kurrâ elifsiz ve lâm harfinin fethasıyla okumuştur.”⁷⁶⁹

Mastarlara başka bir örnek ise “لَا يَلْفُ فُرَيْشٍ” ayetindeki⁷⁷⁰ “لَا يَلْفُ” kelimesidir. Zemahşerî “ى” olmadan “li-ilâfi” şeklindeki bir kıraatten bahsetmekte ve bu kıraatin

⁷⁶⁴ Yâsin 36/50.

⁷⁶⁵ el-Ahkâf 46/15.

⁷⁶⁶ en-Nisâ 4/11; Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 189^b.

⁷⁶⁷ ez-Zümer 39/29.

⁷⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/19-20.

⁷⁶⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 13/379.

⁷⁷⁰ Kureyş 106/1.

de müfa‘aleden “li-muâlefeti” olduğunu belirtmektedir. Bu durumda “karşılıklı” anlamına geldiğini, ancak bunun da “eliftuhû ilfen/ilâfen” sözünden alındığını ifade etmektedir. Zemaşerî bu açıklamasından sonra kelimeyle ilgili Ebû Cafer’in “li-ilfi Kureyşin” şeklindeki kıraatini ve İkrime’nin de “li-ye’lefe Kureyşün ilfehüm” şeklindeki kıraatlerine değinmektedir.⁷⁷¹ Zemaşerî’nin Arap diline dair yaptığı bu kısa açıklama için Tîbî farklı kelimelerden örnekler vererek meseleyi izah etmektedir. Onun açıklamasında bir görüşe göre “إِلْفٌ” kelimesi failin mastarıdır. Bu durumda “ضارب، مضاربة، ضراباً” kelimesindeki gibi “مُؤَلِّفَةٌ” anlamı olur.⁷⁷² Tîbî Zemaşerî’nin “eliftuhû ilfen/ilâfen” sözü için ise, kelimenin “فَعَلٌ” mastarı olduğunu belirtmekte ve “كَتَبَ كِتَابًا” kelimesini de örnek vermektedir.⁷⁷³ Çârperdî de geçen açıklama Tîbî’nin sözlerinin birebir aynısıdır.⁷⁷⁴ Çârperdî’nin hâşiyesi Tîbî’nin hâşiyesinden önce telif edilmiştir. Dolayısıyla Tîbî’nin açıklamalarını Çârperdî’nin hâşiyesinden aldığı görülmektedir.

Son olarak, muhaşşiler farklı kaynaklar eşliğinde Arap diline dair *el-Keşşâf* metnine ziyade açıklamalarda bulunmaktadır. Nisâ sûresi “فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ” ayetinde⁷⁷⁵ Zemaşerî “فَلِأُمِّهِ” lafzının lâm harfinin cerrine uyararak hemzenin kesrasıyla “فَلِأُمِّهِ” şeklindeki bir kıraatin mevcudiyetinden bahsetmekte ve öncesindeki harfin mecurur olmadığı “وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً” ayetini⁷⁷⁶ örnek vermektedir.⁷⁷⁷ Zemaşerî’nin bu vecîz ifadesini Yemenî, Zeccâc’a atıfta bulunarak izah etmektedir. Zeccâc’a göre “فَلِأُمِّهِ” lafzı kıraatlerin çoğunda hemzenin zammesiyle okunmaktadır. “وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً” ayetinde ise hemzenin öncesinde başka bir şey olduğunda hemze zamme ile okunabilir. Zeccâc’a göre “وَأُمِّهِ” caiz değildir. Bununla birlikte “فَلِأُمِّهِ” ayetinde⁷⁷⁸ ve “يُبْعَثُ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا” ayetinde⁷⁷⁹ kesra caiz olmaktadır. Çünkü hemzenin evveli kesralıdır. Kesradan sonra zamme telaffuzda ağır olmaktadır. Ayrıca

⁷⁷¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/632.

⁷⁷² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 16/587.

⁷⁷³ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 16/588.

⁷⁷⁴ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00167), 439^b.

⁷⁷⁵ en-Nisâ 4/11.

⁷⁷⁶ el-Mü'minûn 23/50.

⁷⁷⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/450.

⁷⁷⁸ en-Nisâ 4/11.

⁷⁷⁹ el-Kasas 28/59.

Arap dilinde ilk harfî kesralı, ikinci harfî zammeli, yani “فَعْلٌ” şeklinde bir vezin bulunmamaktadır.⁷⁸⁰

3.3.Nahiv Yönünden İzahlar

Kıraatleri izahta başvurulan diğer bir ilim dalı da nahivdir. Zemahşerî “وَلَمَّا يَعْلَمُ” وَاَلَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ” ayetinde⁷⁸¹ geçen sahih ve şâz kıraat vecihlerinden bahsetmektedir. Öncelikle “وَلَمَّا يَعْلَمُ لِلَّهِ” şeklinde mîm harfinin fethayla okunduğu ve “لَمَّا يَعْلَمُ” denmek istediğini zikreder. Ardından “وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ” kavlindeki “وَيَعْلَمُ” fiilinin “لَمَّا يَعْلَمُ” harfinden dolayı mansup olduğunu, vâv harfinin de “وَيَعْلَمُ” kavlindeki “وَيَعْلَمُ” gibi cem etme anlamında olduğunu belirtmektedir. Devamında Hasan el-Basrî’nin cezimli okuyuşundan ve Ebû Amr’ın da hâl manasında merfu okuduğundan söz etmektedir.⁷⁸³ Muhaşşiler Zemahşerî’nin sözlerine parantez açmakta ve metni daha anlaşılır kılmak adına birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Tîbî, Zemahşerî’nin “لَمَّا يَعْلَمُ” şeklinde belirttiği kısım üzerinde durmakta ve bu durumun misali olarak Hurays b. Attâb’dan bir beyit nakletmektedir:

إِذَا قَالَ قَدْنِي قَالَ بِاللَّهِ حَافَةً

لَتُعْنِي عَنِّي ذَا إِيْنَانِكَ أَجْمَعًا

“لَتُعْنِي” kelimesinde lâm ve yâ harflerinin fethası rivayette vardır. Sahih rivayetin lâm’ın kesrasıyla olduğu söylenmiştir. Sakin harfle karşılaşması dışında böyle bir durumda nûn hafzedilmez. Doğru görüş şarta bağlı olmaksızın caiz olmasıdır.⁷⁸⁴

Çârperdî de Tîbî ile benzer cümleleri dile getirmektedir. Lâm’ın fethayla olduğuna dair rivayetin sahih olmadığını, kesrayla olan rivayetin ise sahihliğini belirtmektedir. Çârperdî, Tîbî’den farklı olarak Zemahşerî’nin yukarıda geçen “mîm harfinin fethayla okunduğu” ifadesinde nasb olmasının meşhur kıraatte bulunduğunu ve vâv harfinin de men etme anlamında vâv-ı sarf olduğunu izah etmektedir.⁷⁸⁵ Yemenî

⁷⁸⁰ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 88^b.

⁷⁸¹ Âl-i İmrân 3/142.

⁷⁸² Anlamı: Hem balık yeme hem de süt içme.

⁷⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/392.

⁷⁸⁴ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/282.

⁷⁸⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 291^a.

ise her iki muhaşşinin açıklamasına benzer izahlarda bulunmakta, farklı olarak da “süt içerek balık yeme” sözünü Ebû'l-Beka Ukberî kaynaklığında buradaki vâv harfinin vâv-ı me‘a olduğunu ve “Allah’ın mücahitleri ve sabredenlerin kim olduğunu bilmeden cennete gireceğinizi mi sandınız”⁷⁸⁶ anlamında açıkladığı görülmektedir.⁷⁸⁷

Muhaşşilerin *el-Keşşâf* metnine katkılarının ekserisini i‘rab meselesi oluşturmaktadır. Örneğin, Zemahşerî “الَّذِي يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ” ayetindeki⁷⁸⁸ “الذی” isim-i mevsulün mahalli i‘rabı için üç hareketin cevazından bahsetmektedir. Bunlar sıfat olarak cer, sövgü için nasb veya ref‘ olduğunu açıklayan Zemahşerî, okuyucunun iki vecihten birine nispeten “الخناس” da vakfedip “الذی یوسوس” den başlamasının güzel olacağından söz etmektedir.⁷⁸⁹ Zemahşerî’nin “iki vecihten biri” ifadesi için muhaşşilerin ilave açıklamalarda buldukları görülmektedir. Tîbî *el-Mürşid fi’l-vakf ve’l-ibtida* adlı eserini kaynak göstererek Zemahşerî’nin “iki vecihten biri” ifadesinin “sıfat ve sövgü” olduğunu aktarmaktadır. Tîbî ikinci bir kaynak olarak Kevâşî’nin “Eğer sövgü olarak re‘f veya nasb olursa ‘الخناس’ kelimesinde vakfin yeterli olduğunu, cerr olursa caiz olmadığı”⁷⁹⁰ sözlerini aktarmaktadır.⁷⁹¹ Çârperdî de “iki vecihten biri” ifadesin durmakta ve bu ifadede kastedilenin ref‘ ve nasb vecihleri olduğunu izah etmektedir.⁷⁹²

Üç farklı harekeye konu olan bir kıraat ihtilafı da “هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرِزُكُمْ مِنْ” ayetinde⁷⁹³ geçmektedir. Zemahşerî “غَيْرِ اللَّهِ” kavlinin üç farklı harekeyle okunmasından bahsetmektedir. Bu okunuşlardan cer ve ref‘ hareketleri mahallen ve lafzen sıfat durumundadır. Nasb durumu ise istisnadır.⁷⁹⁴ Zemahşerî’nin vecîz ifadesini Tîbî detaylandırmaktadır. Onun açıklamasına göre Hamze ve Kisâî cer ile geri kalan ise ref‘ ile okumuştur. Tîbî’ye göre Zemahşerî’nin naklettiği nasb harekesi şâz kıraattir. Tîbî “مِنْ خَالِقٍ” ifadesindeki car-mecrurun mübteda olduğuna

⁷⁸⁶ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/295.

⁷⁸⁷ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 79^b.

⁷⁸⁸ en-Nâs 114/5.

⁷⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/654-655.

⁷⁹⁰ Ebû'l-Abbas el-Kevaşî, *et-Telhis fi tefsiri’l-Kur’ani’l-Azim*, thk. İmad Kadri İyazî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2019), 4/605.

⁷⁹¹ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 16/654.

⁷⁹² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 443^b.

⁷⁹³ el-Fâtır 35/3.

⁷⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/551.

dikkat çeken âlimlerin mahallen merfu olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Bu mahallen i‘raba itibarla da “غَيْرُ” lafzının “خَالِقُ” kelimesinin sıfatı olarak ref‘ ile okuduklarını söylemektedirler. Tîbî’ye göre “غَيْرُ اللَّهِ” ifadesinin faaliyet yani ism-i fâil ile “خَالِقُ” merfu olmasının cevazı da söylenmektedir. Bu durumda “Allah’tan başkası herhangi bir şey yaratabilir mi?” anlamında ve “هَلْ يَخْلُقُ غَيْرُ اللَّهِ شَيْئًا؟” şeklinde olduğunu belirtmektedir. Son olarak Tîbî, Zemahşerî’nin “هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ” cümlesinden sonra başlangıç cümlesi olma durumuna dair ifadelerini de zayıf bir vecih olarak görmektedir.⁷⁹⁵

Bir başka örnek “تَمَّ لَمْ تَكُنْ فِئْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ” ayetidir.⁷⁹⁶ Zemahşerî “يَكُنْ” fiilini tâ ile “تَكُنْ” şeklinde okunduğunu, “فِئْتَهُمْ” kelimesinin de haber olarak “فِئْتَهُمْ” şeklinde mansub okunduğunu zikretmektedir.⁷⁹⁷ Onun bu vecîz açıklamasını Tîbî tahşiye etmektedir. Tîbî bu konuda üç kıraat zikredildiğini birincisini (“تَكُنْ” ve “فِئْتَهُ” kelimesi mansub olan) Hamze ve Kisâî, ikincisi (“يَكُنْ” ve “فِئْتَهُ” kelimesi mansub olan) şâz, üçüncüsünü de (“تَكُنْ” ya da “يَكُنْ” ve “فِئْتَهُ” kelimesi merfu olan) Hafs, İbn Kesîr ve İbn Âmir’in okuduklarını naklettikten sonra Zeccâc’dan kıraatlerin dilsel izahı hakkında bilgi aktarmaktadır. Zeccâc’ın açıklamalarına göre, “فِئْتَهُ” kelimesi “أَنْ قَالُوا” kelimesinin fiili olarak nasp edilebilmektedir. Bu durumda “أَنْ قَالُوا” ifadesi “تَكُنْ” fiilinin ismi olmaktadır. İsmi “إِلَّا أَنْ قَالُوا” olduğu halde fiilin “تَكُنْ” şeklinde müennes olması “söylenen şeyin” “فِئْتَهُ” olmasından dolayıdır. Bununla birlikte “إِلَّا أَنْ قَالُوا” ifadesinin tevlinin “إِلَّا مَقَالَتَهُمْ” ifadesi şeklinde olması da caiz görülmektedir. Nihayetinde Zeccâc için bu ayetin tevili, dil açısından güzel bir tevildir. Kelamın anlamlarına ve Arapların dildeki kullanım tasarruflarına yatkın olmayanların ise anlayamayacağı (türden) hoş bir tevil örneğidir.⁷⁹⁸

Son örnek ise Hac sûresinde yer alan “وَأَنْ أَصَابَهُ فِئْتَهُ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِيرَ الدُّنْيَا” kavlidir.⁷⁹⁹ Zemahşerî “خَسِيرَ” kavlini “خاسيرَ” şeklinde mansub ve “خاسيرَ” şeklinde de merfu olarak okunmasından bahsetmektedir. Zemahşerî’ye göre mansub kıraat hâl olmaktadır. Merfu kıraat ise fâil olmaktadır. Bu durumda zamir yerine zahir

⁷⁹⁵ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 12/601.

⁷⁹⁶ el-En‘âm 6/23.

⁷⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/14.

⁷⁹⁸ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/235-326; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 6/53.

⁷⁹⁹ el-Hac 22/11.

isim getirilmektedir. Zemahşerî'ye göre bu güzel bir şeydir. İkinci bir ihtimal ise mahzuf mübtedanın haberi şeklinde merfu olma durumudur.⁸⁰⁰ Tîbî, İbn Cinnî'nin sözlerine yer vererek meseleyi izah etmektedir. İbn Cinnî söz konusu kıraatin Mücahid ve Humeyd b. Kays'a ait olduğunu belirtmekte ve “yüzüstü dönmekle (ameli) boşa gitti” anlamına geleceğini ifade etmektedir. Cemaatin kıraatinde “خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ” kavlinin “انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ” kavlinden bedel olduğunu belirtmekte ve durumda da “ona bir musibet isabet edince dünyası da ahireti de ziyan oldu” anlamına geleceğini belirtmektedir.⁸⁰¹

3.4. Arap Şiirini İzahları

Zemahşerî'nin kıraatleri istidlâlde başvurduğu dilsel yöntemlerden bir diğeri de şiirle istişhâd örneğidir. O, kıraatlerin bazen kelime manasına bazen de kelimenin Arap dilindeki kullanım örneklerine işaret etmek için Arap şiirinden kesitler sunmaktadır. Zemahşerî bu yöntemle *el-Keşşâf*'ta sıklıkla başvurmaktadır. Ancak her zaman istidlâl için şiir kullanımına başvurduğu söylenemez. Nitekim bazı durumlarda tercih belirtmeksizin doğrudan şiirden kullanımına işaret ettiği durumlar bulunmaktadır. Ancak bu durumlarda muhaşşilerin ziyade bilgilerle kurucu metne katkı sağladıkları görülmektedir. Örneğin “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ” ayetinde⁸⁰² “حَذَرَ الْمَوْتِ” kavlini İbn Ebî Leyla'nın mefulün leh olarak “حَذَارَ الْمَوْتِ” şeklinde mansup okuduğunu belirtmekte⁸⁰³ ve herhangi bir tercihte bulunmaksızın konuyu izah sadedinde şiirden delil getirmektedir:

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ إِحَارَهُ

“Cömert ve değerli kişilerin kem sözünü bağışlarım; gün gelir ihtiyacım olur
çünkü”⁸⁰⁴

⁸⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/134.

⁸⁰¹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/118; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 10/450.

⁸⁰² el-Bakara 2/19.

⁸⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/88.

⁸⁰⁴ Şiirin tercümesi M. Sülün'ün editörlüğünde hazırlanan *el-Keşşâf Tefsiri*'nden alınmıştır. Bknz: Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/248.

Tîbî ilk olarak şiirin “وَأَعْرَضُ عَنْ سَنَمِ اللَّيْمِ تَكْرُمًا” şeklindeki devamını⁸⁰⁵ nakletmekte ve şiirin Hâtim et-Taî'ye (ö.578/1182-83) ait olduğunu belirtmektedir. Akabinde şiirin kelime ve dilsel tahlilini izah etmektedir. Tîbî, “عُورَاءَ” kelimesinin çirkin bir kelime olduğu yani, dostluğun kalması için üzerini örtün ve ihtiyaç duyacağın gün için onu biriktirin anlamına geldiğini belirtmektedir. Zemahşerî'nin “حَدَّارَ الْمَوْتِ” kavlinin mefulün leh olma durumunu da şiirdeki örneği göz önünde bulundurarak açıkladığını ifade etmektedir.⁸⁰⁶ Şiirle ilgili Çârperdi'nin bir yorumu bulunmazken Yemenî'nin ise Tîbî'nin ifadelerini naklettiği görülmektedir.⁸⁰⁷

Zemahşerî Fatihâ sûresinde geçen “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetinde “إِيَّاكَ” lafzının yâ harfinin şeddesinin hafifletilmesiyle “iyâke” kıraatinden bahsetmektedir. Bu kıraate ilave olarak yâ harfinin şeddesi ve hemzenin fethası ile “eyyâke” kıraatinden; hemzenin he harfinin dönüşmesiyle “hiyyake” şeklindeki kıraatlerden de bahsetmektedir.⁸⁰⁸ Zemahşerî sonuncu kıraate örnek olarak Tufeyl'den bir beyti delil getirmektedir:

فَهَيَّاكَ وَالْأَمْرَ الَّذِي إِنْ تَرَأَيْتَ

مَوَارِدُهُ ضَاقَتْ عَلَيْكَ مَصَادِرُهُ

“Girişi rahat olup da sana çıkışı sıkıntı verecek işten uzak dur”⁸⁰⁹

Zemahşerî'nin yukarıdaki ifadelerini Tîbî İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserine atıfta bulunarak izah etmektedir. İbn Cinnî yâ'nın tahfifiyle (hafifletilmesiyle) okunan kıraatin Amr b. Fâid'e ait olduğunu söylemektedir. Bu kıraat, “رضا” ve “جاء” fiilleri gibi “يا” vezinde okunmuştur. Bu vezin de “إيا الشمس” yani güneşin ışığı anlamındadır. Tarafe'nin beytinden delil getirmektedir:

سَقَّتْهُ إِيَاءَةُ الشَّمْسِ إِلَّا لِثَاتِيهِ أَسِيفٌ وَلَمْ تُكْدِمِ عَلَيْهِ بِأَمِيدِ

⁸⁰⁵ Beyitin anlamı: “Cömertlik göstererek kötü kişilerin kötülerine kulak asmam.”

⁸⁰⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/274.

⁸⁰⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 27^b-28^a.

⁸⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/31.

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, *YEK*, 1/88.

“Güneşin ışıkları o dişleri parlaklaştırmıştır; ancak diş etleri dövmelidir ve üzerinde bir bozukluk yoktur.”

Tîbî'nin açıklamasına göre bu beyit, Zeccâc mezhebinin sıhhatine işaret etmektedir.⁸¹⁰ Çârperdî ve Yemenî'nin ise konuyla ilgili açıklamaları bulunmamaktadır.

3.5. Mushaf İmlâsı Açısından İzahlar

Mushaf imlası ile ilgili değerlendirmeler iki şekilde ele alınacaktır.⁸¹¹ Bunlardan ilki Zemahşerî'nin tefsirinde bahsettiği mushaf imlasına dair izahlardır. “وَلَا وَتَكْتُمُوا” ayetinde⁸¹² geçen “وَتَكْتُمُوا” kelime için Zemahşerî “Abdullah mushafında “وتكتمون” şeklinde “hakkı gizleyerek” anlamında olduğunu nakletmektedir.⁸¹³ Muhaşşiler kelimenin anlamı üzerinde durmuş ve birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Tîbî, Kâdi Beyzâvî'nin “Bu kıraat, vâv harfinin cem‘ için olduğunu söyleyenlerin sözünü desteklemektedir. Çünkü manası hakkı gizleyerek demektir”⁸¹⁴ cümlelerini nakletmektedir.⁸¹⁵ Çârperdî, Abdullah mushafındaki kelimenin şâz kıraat olduğunu belirterek söze başlamakta ve devamında “İsim cümlesi olması için (başına) ‘أنتم’ takdir edilir. (İ‘rab takdiri için) vâv harfinin dahil olması doğru değildir”⁸¹⁶ şeklinde dilsel izahta bulunmaktadır. Yemenî ise Tîbî'nin Beyzâvî'den yapmış olduğu alıntıyı kısaltarak nakletmektedir.⁸¹⁷

Başka bir örnek “لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعَعُوا جَلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ” ayetinde⁸¹⁸ geçen “وَلَا أُضْعَعُوا” ifadesidir. Zemahşerî bu ifadenin “وَلَا أُضْعَعُوا” şeklindeki bir kıraatinden bahsetmektedir. Bu kıraate göre anlam “elçi misali mesaj taşıyor dururlardı” şeklindedir. Bu kıraat üzerine Zemahşerî söz konusu kelimenin mushaf hattında ziyade bir elifle “وَلَا أُضْعَعُوا” şeklinde yazımını sormakta ve bunu Arap hattına dair verdiği bilgilerle cevaplamaktadır. Arap hattından önce fethanın elif ile yazıldığını

⁸¹⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/743.

⁸¹¹ Burada hem Zemahşerî'nin hem de muhaşşilerin “mushaf” kelimesine atıfla yaptığı açıklamalar dikkate alınmaktadır. Bundan dolayı metinde geçen “mushaf” kelimesi odak noktamızdır.

⁸¹² el-Bakara 2/42.

⁸¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/129.

⁸¹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/76-77.

⁸¹⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/460-461.

⁸¹⁶ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 158^b.

⁸¹⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 38^b.

⁸¹⁸ et-Tevbe 9/47.

ifade eden Zemahşerî Kur'an-ı Kerim'in nüzûlüne yakın bir zamanda Arap yazısının icat edildiğini belirtmektedir. Eski yazı sisteminden kalan elif harfinin yeni yazı sistemine de etki eden bir tesir ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla hemze, elif olarak yazılmaktadır. Fethayı ise bir diğer elif harfiyle yazarak ifade etmişlerdir. Bu sözlerin ardından Zemahşerî “لَا عَذَابَ شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ” ayetindeki⁸¹⁹ “لَا أَدْبَحَنَّهُ” ifadenin de benzer bir özellik taşıdığını zikretmektedir.⁸²⁰ Zemahşerî'nin Arap hattına dair yer verdiği bu bilgi için Tîbî “bu Zeccâc'ın kelimidir” notunu düşmektedir.⁸²¹ Zeccâc'a baktığımızda Zemahşerî'nin ondan nakilde bulunduğunu görmekteyiz.⁸²² Bu cümleden hareketle muhaşşilerin kurucu metindeki atıfsız cümlelerin -aslında- ilk kez hangi eserde geçtiğine dair bilgi verdikleri sonucuna ulaşmaktayız. Bizler, *el-Keşşâf*'ı ilk okuduğumuzda sözlerin Zemahşerî'ye aidiyetini düşünüp bu konuda çıkarımlarda bulunmaktayız. Ancak bir hâşiye yardımıyla aslında bu sözlerin Zemahşerî'den önce dile getirildiğini görmekteyiz. Zira, bir hâşiye *el-Keşşâf*'ın yüzeysel bir okumasıyla kaleme alınmayıp, eserin defalarca mukabele edilmesinden sonra kaleme alınmaktadır.

İkinci şekil ise Zemahşerî'nin mushaf imlasından bahsetmediği yerlerde muhaşşilerin mushaf imlasına bulunduğu atıflardır. “فَشْرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ” ayetinde⁸²³ Zemahşerî “إِلَّا قَلِيلًا” kavlini A‘meş ve Übeyy'in ref ile “إِلَّا قَلِيلٌ” şeklinde okuduklarını zikretmiştir. Tîbî ise Zeccâc kaynaklığında mushaf imlâsına atıfta bulunmaktadır: “Zeccâc böyle bir kıraat vechini bilmediğini, mushafta nasb ile olduğunu ve nahvin de bunu gerektirdiğini söylemektedir.”⁸²⁴ Aynı kıraat vechi için Çârperdî şâz olduğunu belirtirken⁸²⁵, Yemenî bir açıklamada bulunmamaktadır.

Çârperdî “وَلَا نَحْسِبَنَّ” kavlindeki⁸²⁶ kıraat vechi için Zemahşerî'nin bahsetmediği noktalara değinmektedir: “Kelime sîn harfinin fethasıyla okundu. Mushafta olduğu gibi bazı (*el-Keşşâf*) nüshalarında da (bu yazım) vardır.”⁸²⁷ Bir başka örnekte

⁸¹⁹ en-Neml 27/21.

⁸²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/257.

⁸²¹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 7/263.

⁸²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/451.

⁸²³ el-Bakara 2/249.

⁸²⁴ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/469.

⁸²⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 251^a.

⁸²⁶ Âl-i İmrân 3/169.

⁸²⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 300^a.

Zemahşerî “وَلَا تَقْتُلُوهُمْ حَتَّى يُفْتَلُوَكُمْ فِيهِ” ayeti⁸²⁸ için “وَلَا تَقْتُلُوهُمْ حَتَّى يُفْتَلُوَكُمْ” şeklinde her iki kelimenin de elifsiz okuyuşundan bahsetmektedir.⁸²⁹ Söz konusu okuyuş için parantez açan Çârperdî kurrânın elif’in isbatı hususunda ihtilaf ettiklerini, Kisâi ve Hamze’nin her iki kelimeyi de elifsiz okuduklarını ve mushafta da bu şekilde olduğunu aktarmaktadır.⁸³⁰

Muhaşşilerin vakıf ve ibtida konusunda da mushaf imlasını ihtiva eden birtakım açıklamalarda buldukları görülmektedir. Zemahşerî “فَبَشِّرْ عِبَادٍ” kavli için⁸³¹ vakıf-ibtida âlimlerinden bazısının “فَبَشِّرْ عِبَادٍ” kısmında durduğunu “الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ” kısmını mübtada “وَأُولَئِكَ” yi de haber yaptıklarını aktarmaktadır.⁸³² Muhaşşilerden Tîbî, Zemahşerî’nin “vakıf ve ibtida alimlerinden bazısı” ifadesi üzerinde durmakta ve konuyu nahiv ve mushaf imlasına başvurarak açıklamaktadırlar. Tîbî bu konuda *Teyşîr*’den iktibasta bulunmaktadır: “Ebû Şuayb “فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ” şeklinde vasl halinde yâ’nın fethasıyla okumuştur. Vakıf halinde sâkin okudu. Ebû Hamdûne ve diğerleri Yezidî’den der ki: Vasl halinde meftuh, vakf halinde mahzuftur. Bu Ebû Amr’ın sözüne kıyastır. Vakf halinde yazıya ittiba vardır. Geri kalan, iki durumda da hazfetmiştir.”⁸³³ Tîbî’nin mushaf imlasına yaptığı atıftan sonra *el-Mürşid*’den dilsel izahta bulunduğu görülmektedir: “الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ” kavlini “عِبَادٍ” sıfatı yaparsan ikisinin arası ayrılmaz. “أَحْسَنَةً” kavlinde vakfedersin. Sonra “وَأُولَئِكَ” diye başlarsan mübtada olur. Bunun haberi de “الَّذِينَ هَدَيْهُمْ اللَّهُ” olur. Onu mübtada kılırsan “عِبَادٍ” vakfedilir. “الَّذِينَ” mübtada olarak başlanır. Bunun haberi de “الَّذِينَ هَدَيْهُمْ اللَّهُ” olur. İki vecih vardır. “هَدَيْهُمْ اللَّهُ” sırasında vakfetmek caizdir.”⁸³⁴

4. Muhaşşilerin Zemahşerî’nin Bahsetmediği Kıraatleri İzahları

Muhaşşilerin, Zemahşerî’nin bahsetmediği sahih ve şâz kıraat rivayetlere yer vererek *el-Keşşâf* metnine katkıda buldukları görülmektedir. Tîbî, “فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ” ayetinde⁸³⁵ Zemahşerî’nin “Ebû Amr ve İbn Kesir ilk ikisini -yani

⁸²⁸ el-Bakara 2/191.

⁸²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/221.

⁸³⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 225^b.

⁸³¹ ez-Zümer 39/17.

⁸³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/14.

⁸³³ Ebû Amr ed-Dânî, *Kitâbü’t-Teyşîr*, 153.

⁸³⁴ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/363-364.

⁸³⁵ el-Bakara 2/197.

“فَلَا رَفَتْ” ve “وَلَا فُسُوقٌ” kelimelerini- ref ile okudu⁸³⁶ şeklinde verdiği bilgiyi “ikisi dışındakiler de fethayla okudu⁸³⁷ diyerek ilave bilgi vermektedir. Başka bir örnekte Zemahşerî'nin “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” ayetinde⁸³⁸ geçen “يَكْذِبُونَ” kelimesinin “يُكْذِبُونَ” şeklinde okunduğunu naklettiği yerde⁸³⁹ Tibî bu okuyuş üzerinde durarak ziyade bilgi vermektedir: “Bu kıraat Nafi', İbn Kesir, Ebû Amr ve İbn Âmir'in kıraatidir. Kûfeliler ise tahfif ve yâ'nın fethasıyla okudu.”⁸⁴⁰

Çârperdî de kıraatler hakkında ziyade bilgiler vermektedir. Onun Zemahşerî'nin bahsetmediği kıraatlere yer verdiği örnekler şu şekildedir: Zemahşerî “أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ” ayetinde⁸⁴¹ bulunan “الدَّاعِ” ve “دَعَانِ” lafızlarıyla ilgili kıraat vecihlerini zikretmemektedir. Çârperdî bir parantez açarak “Ebû Amr ve Verş'in her iki kelimeyi de yâ'nın isbatıyla okuduğunu, geri kalan kurrânın ise birinci kelimedeki yâ'yı hazfettiğini ikinciye ise tahfifle okuduğunu” belirtmektedir.⁸⁴² Çârperdî için bir başka örnek ise “وَإِنَّا نَافِلٌ بِرُوحِ الْقُدُسِ” ayetindeki⁸⁴³ “الْقُدُسِ” kelimesidir. Zemahşerî “الْقُدُسِ” kelimesi hakkında herhangi bir kıraat vechinden bahsetmemektedir. Çârperdî ise kurrânın “الْقُدُسِ” kelimesinde ihtilaf ettiğini sadece İbn Kesîr'in dâl harfini sâkin okuduğunu, diğer kurrânın ise dâl harfini zammeyle okuduğunu aktardığı görülmektedir.⁸⁴⁴

Başka bir örnekte Zemahşerî'nin “فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَائِبِهَا” ayetindeki⁸⁴⁵ “وَقَتَائِبِهَا” lafzı için “zamme ile okundu”⁸⁴⁶ şeklinde kıraat bilgisine yer vermektedir. Çârperdî “Bu şâz kıraattir, kıraat-i seb'a kâf harfinin kesrasıyla okumuştur” diyerek kurucu metne katkıda bulunmaktadır.⁸⁴⁷ Yine Bakara sûresinde geçen “شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ” ayetinde⁸⁴⁸ “شَهْرٌ” kelimesi için Çârperdî,

⁸³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/228.

⁸³⁷ Tibî, *Fütühü'l-gayb*, 3/292.

⁸³⁸ el-Bakara 2/10.

⁸³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/69.

⁸⁴⁰ Tibî, *Fütühü'l-gayb*, 2/182.

⁸⁴¹ el-Bakara 2/186.

⁸⁴² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 219^b.

⁸⁴³ el-Bakara 2/87.

⁸⁴⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 175^b.

⁸⁴⁵ el-Bakara 2/61.

⁸⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/139.

⁸⁴⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 166^b.

⁸⁴⁸ el-Bakara 2/185.

el-Keşşâf'ta bulunmayan kıraat vechini nakletmektedir: “Meşhur mütevatir kurrâ “شَهْرٌ” kelimesini ref⁶ ile okudu. Şevâz kıraatlerde ise nasb iledir.”⁸⁴⁹

Çârperdî'nin Zemahşerî'nin yer vermediği kıraatleri açık bir şekilde ifade ettiği durumlar da olmuştur. “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” ayetinde⁸⁵⁰ geçen “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” kelimesinde Zemahşerî altı farklı vecihten⁸⁵¹ bahsetmektedir.⁸⁵² Çârperdî söz konusu vecihleri izah ettikten sonra “Musannifin (Zemahşerî'nin) Verş rivayetiyle birlikte zikretmediği başka rivayetler de vardır” cümlesini sarf ederek Verş rivayetinden (ikinci hemzenin elif harfiyle okumanması) bahsetmektedir.⁸⁵³ Tüm bunlara ilaveten Çârperdî'nin sahih kıraatlerde olduğu gibi şâz kıraatler konusunda da ilave bilgiler sunduğu görülmektedir. Örneğin, “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ” ayetinde⁸⁵⁴ geçen “حَرَّمَ” kelimesinin kıraat vechinde Zemahşerî “حَرَمَ” ve “حَرْمَ” şeklinde iki kıraat vechinden bahsetmektedir.⁸⁵⁵ Çârperdî ise söz konusu kıraat hakkında hem sahih hem de şâz olmak üzere daha fazla bilgi vermektedir: “Bu kıraatte, kıraat-ı seb‘a hâ'nın fethası, şeddeli râ ile “الْمَيْتَةَ” nasb ile okumuştur. Çünkü o, “حَرَمَ” kelimesinin mefulüdür. Zemahşerî'nin zikrettiği iki kıraat ise şâzdır. Musannifin burada zikretmediği başka şâz kıraatler de vardır. O da hâ'nın fethası, râ'nın şeddeli ve “الْمَيْتَةَ” kelimesinin de ref⁶ olarak okunmasıdır.”⁸⁵⁶ Çârperdî söz konusu kıraatle ilgili izahlardan sonra sözü Zeccâc'a bırakmakta ve onun konuyla ilgili yorumlarını aktarmaktadır.

Kıraatlere ilave olarak muhaşşiler, yedi harfle ilgili açıklamalarıyla da Zemahşerî'nin ifadelerini izah etmişlerdir. Örnek olarak “لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأًا أَوْ مَعَارَاتٍ أَوْ مُدْخَلًا”

⁸⁴⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 218^a.

⁸⁵⁰ el-Bakara 2/6.

⁸⁵¹ Zemahşerî'nin bahsettiği 6 vecih şunlardır: “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” kelimesindeki her iki hemzenin açık bir şekilde yani tahkikle okunması, ikinci hemzenin hafifletilerek yani beyne beyne şeklinde okunması, hemzelerden her ikisinin de tahkikle okunması ancak aralarında elif harfinin gelmesi, başka bir kıraatte araya elif harfinin girmesi ve ikinci hemzenin tahkik-teshîl arasında okunması, başka bir kıraatte ise, istifham harfi olan hemzenin hafzedilmesi, daha bir başka bir kıraatte ise, hemzenin hafzinden sonra harekesi bir önceki kelimenin (sâkin olan) son harfine nakledilmesidir.

⁸⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

⁸⁵³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

⁸⁵⁴ el-Bakara 2/173.

⁸⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/201.

⁸⁵⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 211^a.

“لَوْلَا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ” ayetindeki⁸⁵⁷ “يَجْمَحُونَ” kelimesi⁸⁵⁸ için Zemahşerî, Enes b. Malik’in (ö. 93/712) “يَجْمَزُونَ” şeklinde okuduğunu, kendisine neden bu şekilde okuduğu sorulduğunda da “يَجْمَحُونَ وَيَجْمَزُونَ وَيَشْتَدُونَ” kelimelerinin (hepsinin) aynı anlama geldiğini söylediğini nakletmektedir.⁸⁵⁹ Zemahşerî’nin Enes b. Malik’ten naklettiği bu rivayet için Tîbî, İbn Cinnî’den iktibasta bulunmaktadır: “İbn Cinnî’nin dediğine göre, A‘meş’ten gelen bir nakilde Enes b. Malik “يَجْمَزُونَ” şeklinde okudu. Kendisine neden bu şekilde okuduğu sorulunca “يَجْمَحُونَ وَيَجْمَزُونَ وَيَشْتَدُونَ” kelimelerinin hepsinin aynı olduğunu söyledi. Zahiri itibarıyla ele alındığında selefin, daha önce bu şekilde bir kıraatte bulunmasa da (mana bakımından uyumlu olması şartıyla) bir kelimenin yerine eş anlamlısını okudukları anlamına gelir. Gerçekten böyle ise kıraatleri eleştirmek isteyen biri şöyle diyebilir: ‘Öyle ise bu kıraatlerin hepsi Peygamber’den gelmemiştir. Çünkü ondan gelmiş olsaydı o halde bir lafzın yerine başka bir lafzın gelmesi caiz olmazdı.’ Peygamber’den bu kelimeler arasında tercihte bulunduğu dair bir şey gelmemiştir. (Ancak) Peygamber’in Enes b. Malik’in “يَجْمَزُونَ” şeklindeki okuyuşunu reddettiğine dair de bir şey gelmemiştir. Dolayısıyla Enes b. Malik tarafından ayetin “يَجْمَحُونَ وَيَجْمَزُونَ وَيَشْتَدُونَ” şeklindeki okuyuşlarına dair rivayet Peygamber tarafından daha önce meydana geldiğini (düşündürüyor). Peygamber bu kıraatleri okumuş ve Enes b. Malik’e de “bu kıraatlerden istediğini oku” buyurmuştur. Nihayetinde bu kıraatlerin hepsi Peygamber’den işitilmiştir.”⁸⁶⁰ Tîbî’nin İbn Cinnî’den yaptığı bu nakilde kıraat-ı seb‘a dışındaki kıraatlerin aslında Peygamber’den gelmediğini söyleyerek reddetmenin doğru olmadığı düşüncesi bulunmaktadır. Yukarıdaki ayette de görüldüğü üzere, Enes b. Malik’ten gelen rivayet kıraat-ı seb‘a içinde yer almamaktadır. Burada Tîbî, bu tür durumları şâz kategorisinde değerlendirerek hepten kıraatleri yok saymadığı, naklinin Peygamber’e ulaşma ihtimalini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Bundan dolayı Tîbî’nin İbn Cinnî’yi kaynak olarak göstermesi mühimdir. Nitekim, İbn Cinnî’ye göre sahabelen nakledilen kelime değişimindeki kıraatler veya sahabelenin herhangi birine atfedilen kıraatler

⁸⁵⁷ Tevbe 9/57.

⁸⁵⁸ “يَجْمَحُونَ” kelimesi; hızlıca yönelmek anlamındadır. Maverdî “süratle” anlamında olduğunu söylemektedir. Bknz: Ebü’l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn tefsiri'l-Mâverdî*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2/373.

⁸⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/361.

⁸⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/415; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 7/275-276.

Peygamber'in okuduğu kıraatlerdir. Her ne kadar şâz olarak isimlendirilse de bu kıraatler Peygamber'e dayandırıldığı için terki mümkün değildir.⁸⁶¹

5. Muhaşşilerin Zemahşerî'nin İfadelerini İzahları

5.1. Metinde Bulunan İfadelerin İzahı

Şerh ve hâşiye teliflerinin en önemli sebeplerinden biri de metne açıklık kazandırmaktır. Şârih ve muhaşşiler *el-Keşşâf* metnini daha anlaşılır kılmak için Zemahşerî'nin ifadeleri üzerinde durmuş ve bazen vecîz bazen de mufassal açıklamalarda bulunmuşlardır. *el-Keşşâf*'ın ulema arasında şöhret kazanması ve medrese eğitiminde okutulan bir tefsir olması *el-Keşşâf* metni üzerinde çalışmaları artırmıştır. Bu çalışmaları şerh ve hâşiyeler özelinde incelediğimizde birbirini takip eden bir gelenekle karşılaşmaktayız. Nitekim *el-Keşşâf* metnindeki izahları kıraat ilmi kapsamında incelediğimizde muhaşşilerin birbirlerinin çalışmalarını tamamladığını görmekteyiz. Bundan dolayı muhaşşilerin aynı kelimedeki müşterek açıklamalarda bulunmalarının örnekleri azdır. Her biri sahip olduğu ilmî birikim, ihtisas alanları, entelektüel bakış açısı ve hedef kitlesine göre *el-Keşşâf* metnini izah etmektedir. Araştırmamız konusu olan Tîbî'nin hacimli şerhi kelime bilgisi, dilsel izahlar, hadis rivayetleri, kelimî ve fikhî meseleler üzerinde dururken, Çârperdî hâşiyesi ise Çârperdî'nin Arap diline olan vukufiyetinden dolayı sarf, nahiv ve belağat ağırlıklı açıklamaları ihtiva etmektedir. Yemenî de durum biraz daha farklıdır. Onun *el-Keşşâf* için yazdığı ikinci hâşiyesi *Tuhfetü'l-eşrâf*, daha çok Zemahşerî'nin eleştirildiği yerlerde ve Arap diliyle ilgili hususlarda açıklamalarda bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin kıraat bilgisi naklettiği yerlerde muhaşşiler metni daha anlaşılır kılmak için birtakım izahlarda bulunarak kurucu metne katkıda bulunmaktadır. Bu katkılardan ilki “أَيُّ” ibaresiyle Zemahşerî'nin kullandığı kelimeye açıklık kazandırmaktır. Örneğin, Zemahşerî'nin bir kıraat için “nasb ile okundu”⁸⁶² ifadesine Tîbî “yani fethayla okundu”⁸⁶³ izahında bulunmaktadır. Bir başka yerde Zemahşerî “فَإِنْ خَفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا” ayetindeki⁸⁶⁴ kıraat vecihlerini sıralarken “رُجَالًا” şeklinde bir

⁸⁶¹ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 18-19.

⁸⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/228.

⁸⁶³ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 3/292.

⁸⁶⁴ el-Bakara 2/239.

okuyuştan bahseder.⁸⁶⁵ Bunun üzerine Tîbî söz konusu okuyuşa atıfta bulunarak “كجَاهِل وَجُهَال” şeklinde farklı kelimedenden örnek vermektedir.⁸⁶⁶

Muhaşşilerin Zemahşeri'nin kıraatleri nispet ettiği kişiler hakkında da izahlarda buldukları görülmektedir. “غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinde⁸⁶⁷ Zemahşeri “غَيْرَ” lafzının hâl olarak “غَيْرَ” şeklinde de okunduğunu, bu okunuşun Peygamber'in okuyuşu olduğunu ve bu okuyuşu da İbn Kesir'in rivayet ettiğini söylemektedir.⁸⁶⁸ Burada Zemahşeri'nin “Peygamber'in okuyuşu” şeklinde bahsettiği yer için Tîbî'nin ifadeye açıklık getirdiği görülmektedir. Tîbî, Zemahşeri'nin bu ifadesiyle Peygamber'in kıraatteki âdetini kastedtiğini ifade etmektedir. Tîbî'nin açıklamasına göre, bütün kıraatler O'nun okumasıdır. Ancak buradaki kıraat, kıraat-i seb'a imamları tarafından sabit olmadığından bu okuyuş ister Peygamber'e isterse İbn Kesir'e atfedilsin şâzdır.⁸⁶⁹ Çârperdî “Peygamberin okuyuşu” üzerinde daha fazla açıklamada bulunmaktadır. O da Tîbî gibi bütün kıraatlerin Rasulullah'tan rivayet edildiğini söyleyerek sözlerine başlamaktadır. Devamında Kur'an tarihiyle ilgili muhtasar bir bilgi vermektedir. Açıklamalarına göre yılda bir kere Cebrail (a.s) Peygamber Efendimize gelmekte ve Kur'an'ı arz etmektedir. Bu arzda Kur'an'dan kelime ve kıraatlerin bazısı nesh edilirken bazısı da Kur'an'da kalmaktaydı. Peygamber Efendimiz'in vefat edeceği yıl bu arza iki kere gerçekleşti. Bu son arzadan seb'a'dan olan mütevatir muhkem olduğuna hükmedilenler kaldı. Çârperdî, burada zikredilen kıraatin son arzadan önce birinin işitmiş olabileceğine değinmektedir. Daha açık bir ifadeyle son arzadan önce birisi mezkûr kıraati işitmiş ve ilk günlerde duyduğu kıraati Rasulullah'tan rivayet etme olasılığını gündeme getirmektedir. Ancak Çârperdî durum böyle olsa bile mezkûr rivayetin yaygın bir kıraat olmadığını dile getirmektedir.⁸⁷⁰ Yukarıdaki gerekçeleri sıraladıktan sonra Çârperdî kıraatin şâz olduğunu belirtmektedir.⁸⁷¹ Görüldüğü üzere Çârperdî, kıraatin yaygınlık ve sıhhat durumunu Kur'an'ın arzıyla irtibatlandırarak meseleyi izah etmektedir. Son olarak

⁸⁶⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/269.

⁸⁶⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/447.

⁸⁶⁷ el-Fâtiha 1/7.

⁸⁶⁸ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/34.

⁸⁶⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/764.

⁸⁷⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 26^a.

⁸⁷¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 26^a.

Yemenî ise Tîbî'ye benzer ifadelerle sözlerine başlamakta ancak Zemahşerî'yi destekleyici ifadeleriyle sözlerini sonlandırmaktadır: “Burada Zemahşerî Rasulullah’ın hâl için kıraatteki âdetini ifade etmektedir. Kur’an’daki bütün kıraatlerin Rasulullah’a nisbeti ihtimal dâhilindedir. Ancak bu rivayetin Rasulullah’tan nakli meşhur değildir. Bu rivayet meşhur değildir.”⁸⁷² Burada Yemenî doğrudan kıraatin şâz olduğunu belirtmemektedir. Meşhur olmadığını söylemekte ancak, ihtimal dâhilinde olabileceğine de işaret etmektedir. Zemahşerî de bu konuda tercih belirtmeksizin böyle bir okuyuşun imkanını dile getirmektedir. Nihayetinde Zemahşerî’nin kıraatler konusundaki bu genel tavrını muhaşşiler özelleştirmekte ve kurucu metindeki kapalılığı açıklığa kavuşturmaktadır.

Daha önce geçen Nâs 114/5 ayetindeki örneği tekrar zikretmek konunun anlaşılmasına faydalı olacaktır. Zemahşerî’nin “الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ” ayetindeki⁸⁷³ “الَّذِي”nin mahalli i‘rabı için sıfat olarak cer, sövgü olarak da ref ve nasb hareketlerinin caiz olmasından bahseder. Akabinde okuyucunun iki vecihten birine dayanarak “الخناس” kelimesinde vakfedip “الذي يوسوس” kelimesinde başlanmasını güzel bulmaktadır. Zemahşerî’nin “iki vecihten biri” şeklinde kapalı bir ifade kullandığı görülür.⁸⁷⁴ Bu ifade üzerine Çârperdî “İki vecihten kastedilen raf ve nasb vecihleridir”⁸⁷⁵ açıklamasında bulunarak metne açıklık kazandırmaktadır.

Muhaşşiler aynı zamanda *el-Keşşâf* metnindeki zamirleri izhar etmişlerdir. Zemahşerî “وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” ayetinde⁸⁷⁶ geçen “koşun” anlamındaki “وَسَارِعُوا” kelimesi için Übeyy ve Abdullah’ın “yarışın” anlamında “وسابقوا” şeklinde okuduklarını nakleder. Bu okuyuş için “Allah’ın cennetine ve bağışlanmasına koşmak kendisiyle hak edildiği iki şeye yönelmek demektir” açıklamasında bulunmaktadır.⁸⁷⁷ “الإقبال على ما يستحقان به” şeklinde ifade ettiği “kendisiyle hak edilen iki şeye yönelmek” ifadesi için Çârperdî “Bu ifadedeki “يستحقان” kelimesindeki zamir “bağışlanma”; “به” zamiri ise “cennet” kelimelerine

⁸⁷² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 9^b.

⁸⁷³ en-Nâs 114/5.

⁸⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/654-655.

⁸⁷⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 443^b.

⁸⁷⁶ Âl-i İmrân 3/133.

⁸⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/387.

dönmektedir.”⁸⁷⁸ açıklamasında bulunmaktadır. Çârperdi’nin açıklamasına göre söz konusu okuyuş “Allah’ın cennetine ve bağışlanmasına koşmak kendisiyle bağışlanma ve cennetin hak edildiği şeye yönelmek” anlamındadır.

Zemahşerî’nin kıraat vecihlerini zikrettiği yerde kıraatlerin kelime anlamına değindiği yerler de olmaktadır. Bu durumda muhaşşiler sözlükler vasıtasıyla kelimenin anlamı hakkında bilgi aktarımında bulunmaktadırlar. Örneğin, Zemahşerî “قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ” ayetinde⁸⁷⁹ geçen “إِصْرِي” kelimesinin “ahdim” anlamına geldiğini belirtmektedir. Akabinde bu kelimenin zammeyle “أَصْرِي” şeklindeki bir kıraatinden bahsetmektedir. Ahdin “ısr” şeklinde isimlendirilmesini bağlanan, dayanılan bir şey olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Son olarak kelimenin “أَصْرِي” şeklindeki kıraatinin de “عَبْرٌ” ve “عَبْرٌ” kelimelerinde olduğu gibi farklı bir lehçe ya da “إِصَارٌ” kelimesinin çoğul hali olma ihtimalini dile getirmektedir.⁸⁸⁰ Zemahşerî’nin “إِصْرِي” kelimesine dair verdiği açıklamalar için Tîbî, Rağıb el-İsfahânî’nin *el-Müfredat* adlı eserine başvurmaktadır. Rağıb el-İsfahânî’nin açıklamasında “الإِصْرُ” kelimesi kendisini çığneyenin iyiliklerden mahrum kalmasına, iyiden iyiye pekiştirilmiş söz anlamına gelmektedir. Nitekim Allah “قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي” buyurmaktadır. “الإِصَارُ” kelimesi ise, iyiden iyiye pekiştirilmiş ev ya da çadırın kendisiyle ayakta durduğu direk ve halatlardır.⁸⁸¹ Görüldüğü üzere Zemahşerî’nin sözlerine ilave olarak Tîbî kelimenin nüansları hakkında ziyade bilgi vermektedir.

Yukarıdaki örneklere ilave olarak muhaşşilerin Zemahşerî’nin vecîz bir şekilde bahsettiği kıraatleri kaynaklar eşliğinde izah ettikleri de görülmektedir. Örneğin, “وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ” kavlinin⁸⁸² tefsirinde Zemahşerî “Allah’tan gelen bir emir olarak” ifadesinin pekiştirici bir mastar olduğunu söylemektedir. O, Allah’tan gelen emrin 1/3 ve 1/3’ü geçmemek, 1/3’ten azı ya da evlatlarıyla ilgili Allah’ın buyruklarına zarar vermemek ve vasiyette aşırı kaçmamak suretiyle onları muhtaç bırakmamak olduğundan bahsetmektedir. Bu sözlerinin akabinde Zemahşerî bu sözlerini destekleyecek bir kıraatten bahseder. O da Hasan-ı Basrî’nin izafetle “غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةٍ”

⁸⁷⁸ Çârperdi, *Hâşiye* (Rağıp Paşa, 00166), 289^a.

⁸⁷⁹ Âl-i İmrân 3/81.

⁸⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/355.

⁸⁸¹ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 78; Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/166.

⁸⁸² en-Nisâ 4/12.

”şeklindeki ve “Allah’tan gelen emre zarar vermeksizin” anlamındaki kıraatidir.⁸⁸³ Zemahşerî’nin zikrettiği Hasan-ı Basrî kıraatıyla ilgili Yemenî Ukberî’den nakilde bulunarak ziyade bilgi vermektedir. Ukberî’nin açıklamalarında Hasan-ı Basrî’nin izafetle okumasının iki vechi olduğundan bahsedilmektedir. Birincisi; “vasiyet ehline veya sahibine zarar vermeden” şeklindeki bir takdirdir. Bunda muzaf hafzedilmiş sayılmaktadır. İkincisi; “vasiyet vaktine zarar vermeden” şeklinde bir takdirde bulunulur. Burada da hazif yapılır. Zamanında yapılmasına zarar vermez anlamındadır.⁸⁸⁴

Bir başka örnek “تَمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ” ayetinin⁸⁸⁵ kıraat vechidir. Zemahşerî, Said b. Cübeyr’in (ö.94/713) “لِمَا” lafzını şedde ile “لَمَّا” şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁸⁸⁶ Bu kısa izahı Tîbî’de detaylı bir şekilde görmekteyiz. Tîbî, İbn Cinnî kaynaklığında A‘rec’in şeddeyle okuduğunu ve ayetin⁸⁸⁷ öncesinde yer alan “آتَيْنَاكُمْ” ifadesini de kâf harfinden önce elif ile okunduğunu aktarmaktadır. İbn Cinnî, Allah’ın “وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ” kavlindeki⁸⁸⁸ gibi cezimli harf olmasını ve “وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ” kavlindeki⁸⁸⁹ gibi de zarf olma durumlarına da işaret etmektedir.⁸⁹⁰ Tîbî daha sonra Ebü’l-Hasen diye atıfta bulunduğu Ahfeş el-Evsat’tan (ö.215/830 [?]) nakilde bulunmaktadır. Ahfeş’e göre “لَمَّا آتَيْنَاكُمْ” ifadesindeki “مِنْ” zaididir. Bundan sebep “لِمَا” lafzının aslı “لِمَنْ مَا” şeklindedir. İki mîm harfî ve “ما”ya idğam edilmesiyle birlikte üç mîm vardır. Mîm harfine çevrilmiş olan nûn harfinin birlikte bulunması dilde ağırlık görülmüş ve biri hafzedilmiştir. Bu şekilde kelime “لَمَّا” olmuştur.⁸⁹¹ Tîbî’nin Ahfeş’ten naklettiği bu bilgiyi Yemenî de hâşiyesinde nakletmektedir.⁸⁹²

⁸⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/453.

⁸⁸⁴ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 89^a.

⁸⁸⁵ Âl-i İmrân 3/81.

⁸⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/354.

⁸⁸⁷ Ayetin tamamı: “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ”
”وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَأَقْرُرُكُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرُرْنَا قَالَ فَوَاشِهْهُدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ”

⁸⁸⁸ Âl-i İmrân 3/142.

⁸⁸⁹ el-Kasas 28/22.

⁸⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/261; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/165.

⁸⁹¹ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/165.

⁸⁹² Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 74^b.

5.2. el-Keşşâf Nüsha Farklılıklarından Kaynaklanan Kıraatlerin İzahı

Muhaşşiler *el-Keşşâf*'ın farklı nüshalarını göz önünde bulundurarak hâşiyelerini kaleme almışlardır. Söz konusu nüsha farklılıkları kıraat ilmi çerçevesinde de incelenmiş ve yeri geldikçe muhaşşiler farklılıklara işaret etmişlerdir.

Muhaşşiler kıraat vecihlerinin zikredildiği kısımlarda kurrânın isimlerinin doğru yazılışı hususunda farklı nüshalar kaynaklığında tashihlerde bulunmaktadırlar. Örneğin, Zemahşerî “وَلَا أَمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا” ayetinde⁸⁹³ geçen “يَبْتَغُونَ” kelimesinin kıraat vechini nakletmektedir. Humeyd b. Kays el-A‘rec’in izafetle “يَبْتَغُونَ” kelimesini müminlere hitap olarak tâ ile okuduğunu belirtmektedir.⁸⁹⁴ Tibî, metinde yer alan “والأعرَج” A‘rec ismine değinmekte ve nüshada vâv harfi olduğunu, doğrusunun ise vâv harfinin olmadan “الأعرَج” şeklinde olması gerektiğini bildirmektedir.⁸⁹⁵

Zemahşerî’nin kıraat vecihlerindeki anlamları açıkladığı kısımlarda muhaşşiler nüsha farklılıklarına işaret etmektedirler. Bu şekilde harflerin aldığı nokta ve hareketlerin anlama nasıl etki ettikleri görülmüş olmaktadır. Bu tür durumlarda muhaşşiler tek bir nüshaya bağlı kalmadan metnin siyak ve sibakından hareketle birtakım tercihlerde bulunmaktadırlar. Örnek vermek gerekirse “فَدَّ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ” ayetindeki⁸⁹⁶ “يَرَوْنَهُمْ” kelimesinin kıraat vecihleri açıklanırken Zemahşerî Nafi’nin “تَرَوْنَهُمْ” şeklindeki ve “Ey Kureyşliler! Müslümanları kendinizin iki katı olarak görüyordunuz” anlamındaki kıraatini zikretmektedir. Zemahşerî bu açıklamasından sonra “Sizi onların gözlerinde az gösteriyordu”⁸⁹⁷ ayetiyle çelişme durumunu şu şekilde izah etmektedir: “İlk olarak Müslümanlar kafirlerin gözlerinde az gösterilmiştir. Bundan sebep kafirler Müslümanlarla savaşmaya cesaret etmişlerdir. Ancak, karşılaştıkları “لَا قُوَّةَ لَهُمْ” zaman Müslümanlar gözlerine fazla gösterilmiştir. Bundan dolayı kafirler mağlup olmuşlardır.”⁸⁹⁸

⁸⁹³ el-Mâide 5/2.

⁸⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/562.

⁸⁹⁵ Tibî, *Fütûhu'l-gayb*, 4/265.

⁸⁹⁶ Âl-i İmrân 3/13.

⁸⁹⁷ el-Enfâl 8/44.

⁸⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/319.

Zemahşerî'nin yukarıdaki açıklamasında geçen “لا فوههم” kelimesi için Tîbî birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Tîbî hem kıraat tercihinden dolayı hem de metnin siyak ve sibakından hareketle nüsha farklılıklarına değinmektedir. Onun ifadelerine göre, “لا فوههم” kelimesi bazı nüshalarda “لا فوههم” şeklinde geçmektedir. Bu da “karıştılar” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tîbî “لا فوههم” kelimesini metnin akışına daha uygun görmekte ve tercihini bu kelimedenden yana kullanmaktadır.⁸⁹⁹ Yemenî de Tîbî'nin ifadelerine benzer cümleler sarf etmektedir. Onun izahına göre, bazı nüshalarda kâf ile yazıldığını ancak fâ ile “لا فوههم” şeklindeki yani, karıştılar anlamındaki kelime doğrudur.⁹⁰⁰

Çârperdî için de durum benzer şekildedir. O da farklı nüshalar yardımıyla *el-Keşşâf*'in tahşiyesini gerçekleştirmektedir. Örneğin, Zemahşerî'nin metinde kullandığı “تثبتت” kelimesi için⁹⁰¹ Çârperdî'nin “musannif nüshasında muzari lafzıyla, bazı nüshalarda da mazi lafzıyladır”⁹⁰² demesi *el-Keşşâf* metnini müellif nüsha ve farklı nüshalardan okuduğunun alametidir.

Zemahşerî'nin “يَلُونُ” kelimesindeki⁹⁰³ kıraat vecihleri için yaptığı yorumlarda “خففوها” kelimesi⁹⁰⁴ hakkında Çârperdî nüshalarda geçen bu kelimenin doğru olduğunu ve bu şekilde yazılması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰⁵

Yukarıdaki örneklerden de görüldüğü üzere muhaşşiler tek bir *el-Keşşâf* nüshasına bağlı kalmayıp, birden fazla nüshadan istifade etmektedirler. Dolayısıyla akıllara şu sorular gelmektedir: Muhaşşiler, kendi dönemlerinde hangi *el-Keşşâf* nüshalarından faydalanmıştı? Hâşiyelerindeki nüsha farklılıklarını hangi nüshalara dayandırıyorlardı? Bu soruların hâşiyelerde açık bir cevabı bulunmasa da muhaşşilerin yaptıkları tercihlerinden ve açıklamalarından hareketle bazı tahminlerde bulunmak mümkün olmaktadır. Konuyla ilgili ip uçlarına şârih ve muhaşşileri yüzyıllar boyunca meşgul eden *el-Keşşâf*'in mukaddimesinin ilk cümlesi “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ”

⁸⁹⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/39.

⁹⁰⁰ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/324.

⁹⁰² Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 69^b.

⁹⁰³ Âl-i İmrân 3/78.

⁹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/352.

⁹⁰⁵ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 277^b.

hakkındaki tartışmalardan ulaşılmaktadır. Araştırmacılar tartışmaya ilk olarak tabakât eserlerinde rastlandığını ifade etmektedir.⁹⁰⁶ İbn Hallikân (ö.681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'da Zemahşerî'nin itizalî düşünceye sahip olduğunu ve bu kimliğini de ön plana çıkarmak istediğini belirtmektedir. *el-Keşşâf*'ı tamamladığında eserin ilk cümlesini “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْقُرْآنَ” şeklinde “خَلَقَ” fiilini kullanarak yazmıştır. Ancak, ona tefsire bu şekilde başladığı zaman insanların onu okumayı terk edecekleri ve rağbet göstermeyecekleri söylenince Zemahşerî bu cümleyi “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْقُرْآنَ” şeklinde değiştirmiştir. İbn Hallikân'ın açıklamasına göre Mutezile mezhebinde “جَعَلَ” fiili “خَلَقَ” anlamındadır. Birçok nüshada *el-Keşşâf*'ın ilk cümlesini “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ” şeklinde gördüğünü söyleyen İbn Hallikân bu düzeltmenin Zemahşerî tarafından değil, insanlar tarafından yapıldığını iddia etmektedir.⁹⁰⁷

İbn Hallikân'ın bu sözleri muhaşşilerin hâşiyelerinde karşılık bulmuş ve *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde bu mesele konuşulagelmıştır. Şerhler arasında bu meseleyi ilk gündeme getiren kişinin Muhammed b. Hüseyin el-Hemedânî (ö.710/1310'da sağ) olduğu tespit edilmiş ve Zemahşerî'nin nüshada böyle bir değişiklikte bulunmasını uzak bir ihtimal olarak görmüştür.⁹⁰⁸ Çârperdî'nin konuya dair izahı bulunmamakla birlikte Tîbî'nin konu üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre, Zemahşerî'nin “أَنْزَلَ” yerine “خَلَقَ” fiilini yazması ve sonradan bu yazdığını değiştirmesi doğru değildir. Çünkü Zemahşerî'nin sırasıyla “أَنْزَلَ”, “نَزَّلَ” ve “جَعَلَ” kelimelerini kullanması Kur'an'ın ilk olarak bir bütün halinde indirilmesine, ardından hadiselerle göre peyder pey indirilmesine, sonra da mushaflarda tanzim edilmesine delalet etmektedir. Tîbî, Zemahşerî'nin açık bir şekilde itizali düşüncesini söylemesinden dolayı onun böyle bir şeye ihtiyaç duymayacağını da gerekçe olarak sunmaktadır.⁹⁰⁹

VIII/XIV. yüzyılda tartışmalar bu şekilde sürerken Yemenî Tîbî'nin açıklamalarını aktardıktan sonra *el-Keşşâf* nüshalarına dair bizzat gözlemlerini aktarmaktadır: “Zemahşerî'nin müellif nüshasını gördüm, mütalaa ettim. Onda hiçbir

⁹⁰⁶ Mesut Kaya, “El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVI/1 (2015), 110.

⁹⁰⁷ Ebü'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnaî'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 5/170.

⁹⁰⁸ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 255.

⁹⁰⁹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/616-617.

silme ve değişiklik iziyle karşılaşmadım.”⁹¹⁰ Burada Yemenî’nin *el-Keşşâf* şerhlerinin ve hâşiyelerinin takibini yapıp, nüshalarına ulaştığı gibi *el-Keşşâf* nüshalarını da incelediğini görmekteyiz. Yine bu dönemde yaşayan ve *el-Keşşâf* muhaşşilerinden olan Firûzabâdî (ö.817/1415) de müellif nüshasına dair bir bilgi aktarımında bulunmaktadır: “Bu durumu hocama sordum ve iki durum sebebiyle bunun doğru olmadığını söyledi. Birincisi; Zemahşerî eserin girişinde “أَنْزَلَ” ve “نَزَلَ” kelimelerindeki inceliği kaçırp, bu incelikten mahrum bir kelimeyi kullanacak birisi değildir. İkincisi; Zemahşerî açık bir şekilde Mutezile mezhebine mensup olduğunu söylemiştir. O, bununla övünen birisidir. Bağdat’ta Zemahşerî’nin el yazısıyla yazdığı nüshayı gördüm. Bu nüsha, Ebû Hanife türbesinde bulunmakta ve onda ne bir silme ne de bir düzeltme iziyle karşılaştım.”⁹¹¹

Yukarıdaki sözlerden VIII/XIV. yüzyılda Zemahşerî’nin el yazısı bulunmakta ve muhaşşilerin müellif nüsha ile diğer nüshaların kontrolünü gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. “أَنْزَلَ” ve “نَزَلَ” kelimelerindeki tartışma *el-Keşşâf* nüshalarına olan dikkati artırmış ve farklı nüshaların mukayesesi ile şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Tîbî, Çârperdî ve Yemenî birden fazla nüshadan istifade etmekle birlikte bazı nüshaların da isimlerini özellikle zikretmektedirler. Örneğin Tîbî, birden fazla nüshadan faydalandığını ve nüshalara dair değerlendirmelerini hâşiyesinin farklı yerlerinde ifade etmektedir:

“Nüshaların çoğunda elifin düşmesiyle ‘إِذَا’ değiştirilmiştir. Buna gerek yoktur.”⁹¹²

“Zemahşerî’nin ‘التي يَجِبُ’ şeklindeki ifadesi noktasız hâ ile ‘التي يحب’ şeklinde (yazıldığı) nüsha vardır. Bu şekildeki yazımda kıblenin sıfatı olur.”⁹¹³

“Zemahşerî’nin ‘يَتَعَبَّدُ’ ifadesi bazı nüshalarda nasb ile yazılmıştır.”⁹¹⁴

⁹¹⁰ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşşâf* (Murad Molla, 00273), 1^a-1^b.

⁹¹¹ Ebû Tâhir Mecdüddin el-Firûzâbâdî, *Nuğbetü’r-reşşâf min hutbeti’l-Keşşâf*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 00331), 3^a-3^b.

⁹¹² Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 2/277.

⁹¹³ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 3/135.

⁹¹⁴ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 3/254.

“Zemahşerî'nin ‘كان رَجُلًا’ ifadesi *nüshaların çoğunda* ‘قيل: كان رَجُلٌ يُنَافِقُ’ şeklinde nasb ile dir.”⁹¹⁵

“Zemahşerî'nin ‘هو ابنُ ذي الخُوَيْصِرَةِ’ ifadesi *nüshada* ‘هو ابنُ ذي الخُوَيْصِرَةِ’ yazımı vardır. Onun ismi Hurkûs'tur.”⁹¹⁶

Tîbî'nin ifadelerinden birden fazla nüshayı gözden geçirerek hâşiyesini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Tîbî'nin kullandığı nüshalardan ikisinin ismini devamlı zikrettiği görülmektedir:

“Zemahşerî'nin ‘الشَّعْوَذَةُ’ ifadesinde *Samsâm nüshasında* ‘كُتِبَ السِّحْرُ وَالشَّعْوَذَةُ’ kelimesi nasb ile dir.”⁹¹⁷

“Zemahşerî'nin ‘وارزُقُ الْمُؤْمِنِينَ’ ifadesi ittiba için *el-Mu'izzi nüshasında* kâf harfinin zammesiyle dir.”⁹¹⁸

“Zemahşerî'nin ‘وَأَنْ يُؤْتُوا عَلَى غَيْرِهِمْ’ ifadesinde ‘لا’ olmaması doğrudur. *Mu'izzi nüshası* böyledir. *Samsâm nüshasında* ise ‘وَأَنْ لَا يُؤْتُوا عَلَى غَيْرِهِمْ’ şeklinde ‘لا’ ile yazılıdır. Mutarrizi dedi ki: Doğrusu ‘وَأَنْ لَا يُؤْتَرَ عَلَى غَيْرِهِمْ’ şeklindedir.”⁹¹⁹

“Zemahşerî'nin ‘عَسَى يَبْدُرُ مِنْهُمْ’ yâ ve bâ ile yazılıdır. *Samsâm nüshasında* ise, yâ ve nûn ile yazılıdır.”⁹²⁰

Samsâm ve Mu'izzi nüshalarının Tîbî'nin dikkatle incelediği nüshalar arasında olduğu görülmektedir. Nüshalar arasında Tîbî farklılıklara işaret ettiği gibi farklılıklar arasında tercihlerde de bulunmaktadır. Bu tercihleri -bazı durumlarda- nüsha farklılıklarındaki yazımların neye sebebiyet verdiklerine dair çıkarımlarda bulunmamıza yardımcı olmaktadır. Örneğin “فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ” “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ” ayetini⁹²¹ Zemahşerî tefsir ederken fikhî ihtilaflara değinmektedir. “Ebû Hanife

⁹¹⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 5/221.

⁹¹⁶ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 7/276.

⁹¹⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/14.

⁹¹⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/83.

⁹¹⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/365.

⁹²⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 3/369.

⁹²¹ el-Bakara 2/196.

ve ashabına göre Mescid-i Haram yakınında bulunanlara ne temettu‘ ne de kırân haccı vardır. Bundan dolayı Mescid-i Haram ve etrafında olanlardan kim temmettu‘ veya kırân haccı yaparsa ona kurban gerekir ve sahibi de ondan yiyemez. Ancak dışardan gelenler bunu yaparsa, onlar bu kurbanı yiyebilir. Şafî‘ye göre Mescid-i Haram ve yakınında bulunanlar temettu‘ veya kırân haccı yaparlarsa bu onlara hiçbir şeyi vacip kılmaz. (Sonuç olarak), Ebû Hanife‘ye göre Mescid-i Haram yakınında bulunanlar mikat ve bunların ötesinde Mekke‘ye ulaşınca kadar o bölgede yaşayanlarken; Şafî‘ye göre bu kimseler Harem halkındandır ve namazlarını kısaltmalarına ihtiyaç duymayacak derecede Harem‘e yakın uzaklıktadırlar.”⁹²² Zemahşerî’nin bu tefsiri aktarırken kullandığı “لَا تُفَصِّرُ فِيهَا” ifadesi için Tîbî nüsha mukabelesi yaparak bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Mu‘izzi nüshasında* ‘لَا يُفَصِّرُ فِيهَا’ şeklinde, *Samsâm nüshasında* da ‘لا’ olmadan ‘تُفَصِّرُ’ şeklinde yazmaktadır. Birincisi Şafî mezhebine uygun düşmektedir. Çünkü ikemetgâhı Mekke ve çevresine yakın olan herkes orada bulunanlar arasındadır.”⁹²³ Tîbî’nin bu ifadeleri, mezhepsel düşüncelerin nüsha yazımına etkisinin olma ihtimalini düşündürmektedir. Müstensih, mensubu bulunduğu mezhebi düşüncesinin verdiği alışkanlıkla (farkında olmadan) yazım sırasında haziflerde bulunmuş olabilir. Bilinçli bir yazım olma durumunda da mezhepsel faktörlerin bir sonucu olarak müstensihin tashihi şeklinde değerlendirilebilir. Her iki durumda Zemahşerî’nin ifadelerini bilinçli olarak değiştirme şeklinde olmayıp, tashihe veya ezberî bilgiye yönelik bir durum ihtimalini çağrıştırmaktadır.

Çârperdî’nin nüshalara dair bilgi ve değerlendirmeleri de Tîbî’ye benzer şekildedir. O da yer yer nüsha isimlerini zikretmekte ve nüshalar arasında değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“‘لَا تَحْسِبَنَّ’ ifadesi sîn’in fethasıyla okundu. *Bazı nüshalarda* mushafta olduğu gibi ‘لَا يَحْسِبَنَّ’ şeklinde (yazılmaktadır).”⁹²⁴

“Nûn harfî olmama durumu *nüsha* da vardır.”⁹²⁵

⁹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/226-227.

⁹²³ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 3/287.

⁹²⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 299^a.

⁹²⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 327^b.

“‘لو غرغرت’ ifadesi bazı nüshalarda ‘لو غسغست’”⁹²⁶

“‘يقول’ fiili bazı nüshalarda metindeki mana dikkate alınarak ‘قال’ şeklinde (yazılmıştır).”⁹²⁷

Çârperdî’den verilecek örneklerin ekserisi “bazı nüshalar”⁹²⁸ ifadesiyle belirtildiği için -tekrardan kaçınmak adına- bu kadarıyla iktifa edeceğiz. Nitekim, örneklerden Çârperdî’nin birden fazla nüshayla meşgul olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte nadiren de olsa nüsha ismine yaptığı atıfta bulunmaktadır. Örneğin, Al-i İmran sûresinin 86. ayetinin tefsirinde geçen bir ifade için Çârperdî, Zemahşerî’nin ‘طعمة’ ifadesinin *Sahaî/Savî nüshasında* bu şekilde yazıldığını belirtmektedir.⁹²⁹ O da Tîbî gibi Mu‘izzi ve Samsâm nüshalarından faydalanmaktadır: “‘غيب’ kelimesi *Mu‘izzi ve Samsâm nüshalarında* ‘غايب’ şeklinde yazılmıştır. Bu ‘خادم وخدم’ kelimelerine benzemektedir.”⁹³⁰

Yemenî’nin ise nüsha farklılıklarına diğer iki muhaşşiden daha fazla mesai harcadığı söylenebilir. Daha önce geçtiği üzere, o *el-Keşşâf* nüshalarını derlemeye ilgi göstermektedir. Yemenî’nin biyografisi hakkında bize intikal eden sınırlı bilgiler arasında onun *el-Keşşâf* nüshaları, şerhleri ve hâşiyelerine dair ilgisi anlatılmaktadır. Vefatı sırasında yanında birçok *el-Keşşâf* nüshası bulundurduğuna dair açıklamalar, bu konudaki gayretlerine işaret etmektedir. Dolayısıyla hâşiyesinde de nüshalara dair atıflar yer almaktadır. Onun atıfları Tîbî ile benzerlik göstermektedir. Hatta nüshalara dair tashihlerini ve değerlendirmelerini Tîbî’den doğrudan naklettiğini söylemek yanlış olmayacaktır:

“*Musannif nüshasında* muzari fiiliyle (olduğu) rivayet edildi. *Bazı nüshalarda* da mazi fiiliyledir.”⁹³¹

⁹²⁶ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 334^b.

⁹²⁷ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 349^b.

⁹²⁸ “Bazı nüshalar” şeklinde işaret ettiği nüshalar için bkz: Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 277^b, 344^a, 354^a, 356^b.

⁹²⁹ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 280^a.

⁹³⁰ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 302^a.

⁹³¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 69^b.

‘قرا احمد بن قيس الاعرج’ ifadesinin vâv harfi olmadan ‘قرا احمد بن قيس والاعرج’ şeklinde olduğu nüsha vardır.”⁹³² (İlkinde iki farklı isim kastedilirken, vâv’sız olan nüshada tek bir kişiden bahsedilmektedir. Nitekim Yemenî sözlerine devamla *Camii’l-usûl* adlı eserde A‘rec’in aslında Ebû Safvan Ahmed b. Kays el-A‘rec’in geçtiğini nakletmektedir.)

“*Musannif (rahimehullâh) nüshasında* ‘ولايئقى’ kelimesinde yâ yoktur. Doğrusunun yâ’nın isbatıyla ‘ولايئقى’ şeklinde olduğu söylendi. Çünkü öncesine matuftur ve mansuptur, meczum değildir.”⁹³³

“‘الرجال’ kelimesi *Samsâm nüshasında* cîm ile ‘الرجال’ şeklindedir. Doğrusunun cîm ile olduğu söylendi.”⁹³⁴

Yemenî’nin Samsâm⁹³⁵ nüshası ve “nüshaların ekserisinde vardır”⁹³⁶ şeklindeki ifadelerine ilave olarak sıklıkla “müellif nüshası”⁹³⁷ ifadesini kullanması, hâşiyesini diğer nüshalar ve müellif nüshasıyla mukabele ederek yazdığını göstermektedir. Bu çıkarıma Yemenî’nin ifadelerinden ulaşmaktayız. Çünkü Yemenî’nin elindeki nüshanın gerçekten müellif nüshası olduğu henüz araştırılmamış bir konudur. Zira, sonraki muhaşşiler bu konudaki şüphelerini dile getirmektedirler. Kemalpaşazâde’nin (ö.940/1534) Yemenî’nin sözlerinin doğru olmadığını söylediği nakledilmektedir.⁹³⁸ Taşköprülüzâde de Yemenî’nin ifadelerinden hareketle müellif nüshasındaki değişikliği reddetmenin doğru olmadığını, dolayısıyla müellifin farklı bir nüshasında bu değişikliği yapma ihtimalini dile getirmektedir.⁹³⁹

Sonuç olarak muhaşşilerin ifadelerinden de görüldüğü üzere onlar müellif nüshası, Mu‘izzi ve Samsâm nüshalarına başvurmuşlardır. Her üç muhaşşinin de aynı nüshalara ismen yaptıkları vurgu önem arz etmektedir. Zira, bu dönemde Tebriz’de söz konusu nüshalar dolaşımdadır. Ayrıca, “nüshalar” şeklindeki çoğul kelimesi de bu

⁹³² Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 105^b.

⁹³³ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 73^a.

⁹³⁴ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 73^a.

⁹³⁵ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 71^b.

⁹³⁶ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 83^b-109^a.

⁹³⁷ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 71^b.

⁹³⁸ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 256.

⁹³⁹ Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Hâşiyeye ‘alâ Şerhi’l-Keşşâf li’l-Cürcânî*, thk. çev. M. Taha Boyalık (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 137.

dönemde *el-Keşşâf* istinsahının çokluğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla VIII/XIV. yüzyılda *el-Keşşâf*'in farklı coğrafyalarda birçok nüshası mevcuttur. Bu nüshalar şârih ve muhaşşiler tarafından dikkatli bir şekilde incelenmekte ve yanlışları eserlerinde tashih edilmektedir. Nitekim, Tîbî *el-Keşşâf*'in en az dört nüshasının mevcut olduğunu söylemekte, hâşiyesini de nüshaların tamamını gözeterek kaleme aldığını belirtmektedir.⁹⁴⁰ Yemenî'nin de *el-Keşşâf* nüshalarını derlediğini ve vefatı sırasında yanında birçok nüshayı taşıdığı nakledilmektedir.⁹⁴¹

⁹⁴⁰ Kurt, *Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî*, 65.

⁹⁴¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Fatih, 00620), 1^b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEMAŞERİ’NİN KIRAAT İSTİDLÂLLERİNE TİBÎ, ÇÂRPERDÎ VE YEMENÎ’NİN İZAHLARI VE ELEŞTİRİLERİ

1. Kıraat Tercihlerindeki İstidlâllerin İzahı

1.1. Mana ve Mantıksal Verilerle İstidlâllerin İzahı

Muhaşşiler Zemahşerî’nin naklettiği kıraat vecihlerini dilsel açıdan ele alırken ayetlerdeki konu bütünlüğünü dikkate alarak birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Bu tür açıklamalarda siyak ve sibak uyumu dediğimiz ayetin öncesi ve sonrası arasındaki bütünlüğü göz önünde bulunduran tahliller yer almaktadır. Örneğin Zemahşerî “*İnkâr edenlere söyle: Yakında mağlûp olacaksınız ve cehenneme sürükleneceksiniz*”⁹⁴² ayetinde geçen “سَيُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ” ifadelerinin yâ ile “سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ” şeklinde okunduğunu nakletmektedir.⁹⁴³ Daha sonra Zemahşerî naklettiği bu vecihlerin anlam açısından farkını sorgulamaktadır. Bu soruya cevap olarak, tâ ile okunan kıraatin “başlarına gelecek mağlubiyetin ve cehenneme sürüklenmelerinin haber verilmesine dair bir emir” anlamı taşıdığını belirtmektedir. Zemahşerî’ye göre bu emir “سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ” şeklinde bir haberdur. Bu haber ise vaad edilen şeyin kendisidir. Lafzın delalet ettiği şeyin de bu olduğunu aktarmaktadır.⁹⁴⁴ Zemahşerî’ye göre yâ harfiyle okunan kıraat ise; inkâr edilenler hakkında Peygamber’e bildirilen uyarı ve tehditin birebir lafızlarla hikaye edilmesine dair bir emirdir. Bu durumda “Bu sözü, yani sana bildirmiş olduğum, mağlup edilecekler ve cehenneme sürüklenecekler, sözünü onlara ilet” anlamındadır.⁹⁴⁵

Zemahşerî’nin iki kıraat arasındaki farkı açıklayan ifadelerini muhaşşilerin ayetin siyak ve sibak bütünlüğü çerçevesinde açıkladıkları görülmektedir. İlk olarak Tîbî, yâ ile okunuşun Hamze ve Kisâî’ye ait olduğunu nakletmektedir.⁹⁴⁶ Söz konusu okunuşların kıraat-ı seb’â’ya aidiyeti dile getirildikten sonra Tîbî, mana ve mantık açısından kıraatleri değerlendirmektedir. Ona göre yâ ile okunan kıraat, Allah’ın söylediği şeydir. Bir başka deyişle vaad edilen şeyin kendisidir. “سَيُغْلَبُونَ” lafzına delalet

⁹⁴² Âl-i İmrân 3/12.

⁹⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/318.

⁹⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/318.

⁹⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/318.

⁹⁴⁶ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 4/36.

eden de budur. Yani, Allah'ın kavlini nakleden Peygamber'dir.⁹⁴⁷ Nihayetinde Tîbî için tâ ile okunan kıraatte, lafzın manasını kafirlere ulaştırmaya yönelik emir vardır. Yâ ile okunan kıraatte ise lafzı aynen ulaştırmaya yönelik emre delalet vardır.⁹⁴⁸ Tîbî'nin yâ ve tâ ile okunan kıraatlerin anlam izahı Yemenî'nin hâşiyesinde de aynen nakledilmektedir.⁹⁴⁹ Yemenî'nin bu naklinde Tîbî'nin ismine veya eserine herhangi bir atıfta bulunmadığı görülmektedir.

Tîbî kıraatlerin manasını izah ettikten sonra Zemahşerî'nin yâ ile okunan kıraati niçin asıl olarak gördüğünü sorgulamaktadır. Zemahşerî'ye göre bunun tersinin (tâ kıraati) neden caiz olmadığını Vahidî'den yaptığı nakille cevaplamaktadır.⁹⁵⁰ Vahidî'ye göre bu iki kıraat arasında fark yoktur. Ferrâ'dan benzer durumlar için hem tâ hem de yâ ile gelmesinin caiz olduğu nakledilmektedir.⁹⁵¹

Çârperdî'ye geldiğimizde konu hakkında vecîz bir açıklamada bulunduğu görülmektedir. Kıraatlerin sıhhatine değinmeksizin doğrudan manasını zikretmektedir. Ona göre tâ ile okunan kıraatten Allah'ın Peygamber'e kafirlerin yenileceklerini haber vermesini istemesi anlamı hâsıl olmaktadır. Yâ ile okunan kıraatte ise "Allah'ın sözünü, onlara mağlup olacaklarını ve cehenneme sürüleceklerini Peygamber'in bildirmesi" anlamı vardır.⁹⁵² Çârperdî'nin bu sözleri birebir lafızlarla Yemenî'nin hâşiyesinde de yer almaktadır.⁹⁵³

Bir sonraki ayet olan Al-i İmran-13 için yukarıda zikredilen kıraat vechiyle aralarındaki anlam bütünlüğü gözetilmektedir. Zemahşerî "*Karşı karşıya gelen şu iki grupta sizin için büyük bir ibret vardır: Biri Allah yolunda çarpışan (mümin) grup, diğeri ise gözleriyle bunları kendilerinin iki misli imiş gibi gören kâfir grup*"⁹⁵⁴ ayeti için buradaki hitabın Kureyş Müşrikleri için olduğunu söylemektedir. Zemahşerî "*Bunlar, onları bizzat gözleriyle kendilerinin iki katı olarak görüyorlar*" kavlinin Müşriklerin Müslümanları kendilerinin iki katı olarak ya da Müslümanların sayısının

⁹⁴⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/36.

⁹⁴⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/37.

⁹⁴⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁹⁵⁰ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/37.

⁹⁵¹ Vahidî, *el-Vasît*, 1/417.

⁹⁵² Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 264^b.

⁹⁵³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/13.

iki katı olarak gördüklerinin anlaşıldığını belirtmektedir.⁹⁵⁵ Zemahşeri, Müslümanların sayıca az olmalarından dolayı Allah'ın Müşrikleri korkutmak için onlara Müslümanların sayısını çok gösterdiğini ifade etmektedir. Akabinde Nafi'nin “تَرَوْنَهُمْ” şeklindeki kıraatinin de bu manaya delalet ettiğini ifade etmektedir.⁹⁵⁶ Bu durumda mana “Ey Kureyş Müşrikleri! Müslümanları kendinizin iki katı kadar görüyordunuz” şeklindedir. Bununla birlikte “Müslümanların Müşrikleri kendilerinin iki katı kadar gördükleri de söylenmiştir. Ancak Nafi'nin kıraati bu manayı desteklememektedir.⁹⁵⁷

Yukarıda geçen Zemahşeri'nin ifadeleri için Tîbî, Nafi' kıraatiyle söze başlamaktadır. Zemahşeri'nin ayetteki hitabın “Kureyş Müşrikleri” için olduğu ve Nafi' kıraatinin de bu manayı desteklediğini ifade etmesi üzerine Tîbî'nin “فيه نظر” ifadesini kullanarak meseleyi anlam, mantık ve dilsel olmak üzere bütüncül bir biçimde tetkik ettiği görülmektedir. Aslında Tîbî'nin “فيه نظر” ifadesi Zemahşeri'ye yönelik anlamsal ve dilsel bir eleştiridir. Tîbî bu eleştirisinde ayetteki “مِثْلَهُمْ” lafzındaki zamirin Müşrikler için olmasını doğru bulmamaktadır. Ancak “topluluğunuzun iki katı olarak” şeklindeki bir takdirle iltifat olması durumunda doğru olabileceğini, bu yerde ise iltifat olmadığını belirtmektedir.⁹⁵⁸ Bu durumda bu kıraatin ikinci veche yani “Onları, Müslümanların sayısının iki katı olarak görüyorlar” anlamına delildir. Tîbî'nin bu ifadelerini Yemenî de *Tuhfe*'sinde birebir aktarmaktadır.⁹⁵⁹

Meseleye siyak-sibak ve anlam bütünlüğünü dâhil eden Tîbî, Vahidî'den nakilde bulunmaktadır. Vahidî'ye göre “فَقَدْ كَانَ لَكُمْ” kavli “فُلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا” kavlinde zikredilenlere hitap etmektedir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre “سَيَغْلِبُونَ” kelimesindeki muhataplar Medine Yahudileri'dir.⁹⁶⁰ Mukatil b. Süleyman ise Mekke Müşrikleri demektir.⁹⁶¹ Son olarak Tîbî'nin Beyzâvî'den nakilde bulunduğu

⁹⁵⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/319.

⁹⁵⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/319.

⁹⁵⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/319.

⁹⁵⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/38.

⁹⁵⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁹⁶⁰ Vahidî, *el-Vasît*, 1/416.

⁹⁶¹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Teşîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesü't-Tarihi'l-Arabî, 2002), 1/265.

görülmektedir. Beyzâvî'ye göre ayetteki hitap Kureyş veya Yahudiler içindir. Zayıf bir görüş olarak Mü'minler için olduğunu da sözlerine ilave etmektedir.⁹⁶²

Kaynak gösterilen eserler ardından Tîbî “قُلْتُ” fiiliyle konuyla ilgili düşüncelerini aktarmaktadır. Ona göre “قَدْ كَانَ لَكُمْ” kavlindeki hitap Mekke Müşrikleri için olursa “سَتُعْلَبُونَ” lafzıyla hitap edilenler dışında olmaları gerekmektedir. O da Bedir günüdür. Bu durumda “Ey Müşrikler! Siz Bedir günü yenileceksiniz” denilmesini destekler.⁹⁶³ Yahudiler için olduğunda “تَرَوْنَهُمْ” kıraati doğru olmamaktadır. Burada hitabın Kureyş Müşriklerine veya Yahudilere olması fark etmez, birdir. Ancak ikinci hitabın Müslümanlar için başlangıç cümlesi olması bu durumun dışındadır. Bu durum ise Nafi' kıraatini desteklemektedir.⁹⁶⁴ Bu açıklamaların ardından şunu söyleyebiliriz ki; Tîbî her ne kadar Nafi' kıraati için “doğru olmaz” ifadesini kullansa da Nafi' kıraatinin geçerli olma durumunu da istisna kabilinden zikrettiği takdirler ile örneklendirmeye çalışmaktadır.

Zemahşerî'nin “قِيلَ” lafzıyla naklettiği “Müslümanlar, Müşrikleri kendilerinin iki katı olarak görmüşlerdir” ifadesi için muhaşşiler birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Tîbî, Nafi' kıraatinin bu manayı desteklemediğini ifade etmektedir. Tîbî'ye göre anlamın “*Ey Müslümanlar! Müşrikleri onların iki katı olarak görüyorsunuz*” şeklinde olması doğru değildir. Çünkü mukadder olan/takdir edilen Müslümanların iki katı olmasıdır. İltifat olma durumu ise bunun dışındadır.⁹⁶⁵

Tîbî'nin yukarıda geçen açıklamaları Yemenî'nin hâşiyesinde de yer almaktadır.⁹⁶⁶ Ancak Yemenî ara cümle olarak ilginç bir bilgi aktarımında bulunmaktadır. Zemahşerî Nafi' kıraatini delil gösterirken Enfâl sûresinde geçen “*Sizi onların gözünde az gösteriyordu*”⁹⁶⁷ kavli ile Nafi' kıraatinin çelişki arz edip arz etmemesi üzerinde durmaktadır. Zira ona göre, bu iki ayet arasında bir çelişki olmayıp farklı iki durumdan söz edilmektedir. İlk olarak Müslümanlarla savaşmaya cesaret etsinler diye Müslümanlar kafirlerin gözünde az gösterilmiştir. Ancak karşılaştıkları

⁹⁶² Beyzâvî, *Envârü 't-tenzîl*, 2/8.

⁹⁶³ Tîbî, *Fütûhü 'l-gayb*, 4/38.

⁹⁶⁴ Tîbî, *Fütûhü 'l-gayb*, 4/39.

⁹⁶⁵ Tîbî, *Fütûhü 'l-gayb*, 4/40.

⁹⁶⁶ Yemenî, *Tuhfetü 'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁹⁶⁷ el-Enfâl 8/44.

“لاقوهم” zaman Müslümanlar, onların gözüne çok gösterildiğini ifade etmektedir.⁹⁶⁸ Zemahşerî'nin bu ifadeleri için Yemenî nüsha farklılıklarına değinmekte ve ziyade bilgi vermektedir. Yemenî, *el-Keşşâf* nüshasında geçen “karşılaştıkları zaman” anlamındaki “لاقوهم” şeklinde yer alan kelimenin hatalı olduğunu, doğrusunun “خالطوهم” anlamına gelen “لاقوهم” şeklinde yani fâ ile yazılan kelime olduğunu ifade etmektedir. Yemenî'ye göre *el-Keşşâf* nüshalarının bir kısmında bu kelime kâf ile yazılmıştır ve bu yanlıştır.⁹⁶⁹ Araştırmamızda kullandığımız Dârü'l-Hadis yayınevine ait *el-Keşşâf* nüshasında kelime kâf ile yazılmıştır.⁹⁷⁰ Yine Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na ait M. Sülün'ün tercüme ettiği *el-Keşşâf* tefsirinde de “karşılaşmak” anlamındaki “لاقوهم” kelimesinin tercüme edildiği görülmektedir.⁹⁷¹ Yemenî'nin nüsha farklılıklarına işaret ettiği bu bilgi klasik dönem *el-Keşşâf* nüshalarından bizleri haberdar etmesi açısından kıymetlidir.

Yemenî'nin zikrettiği ara cümleden sonra Tîbî'ye dönecek olursak, onun iltifat konusu üzerinde durduğu görülmektedir. *İntisaf* eserine atıfta bulunan Tîbî, uzun bir nakilde bulunmaktadır. İbnü'l-Müneyyir'e göre Nafi' kıraatinde hitap Müslümanlar içindir. Yani, “Ey Müslümanlar onları görüyorsunuz” şeklindedir. “مُتْلِيَهُمْ”deki zamirin de Müslümanlar için olduğunu ve anlamın da “Ey Müslümanlar! Müşrikleri onların iki katı olarak görüyorsunuz (sizin iki katınız)” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Müneyyir fasih olması durumunda iltifatın tek bir cümlede olabileceğini söyler. Ancak -genellikle- iltifatın iki cümle şeklinde geldiğini de ilave etmektedir. Zira, ona göre “مُتْلِيَهُمْ” lafzı “تَرَوْنَهُمْ” kelimesi için mefuldür. Sonuç olarak İbnü'l-Müneyyir'in Nafi' kıraati için bahsettiği takdir şu şekildedir: “Ey Müşrikler! Müslümanları onların iki katı olarak görüyorsunuz veya sizin iki katınız olarak görüyorsunuz.”⁹⁷² Yemenî, İbnü'l-Müneyyir'in bu açıklamasını *İntisaf* adlı esere atıfta bulunarak birebir nakletmektedir.⁹⁷³ Bu durumda Yemenî'nin söz konusu alıntıyı doğrudan İbnü'l-Müneyyir'in eserinden mi yoksa Tîbî'den mi yaptığı net bir şekilde anlaşılmamaktadır.

⁹⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/319.

⁹⁶⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

⁹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/319.

⁹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, YEK, 1/884.

⁹⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/319.

⁹⁷³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

Çârperdî'nin ise yukarıda yer alan her iki ayet için açıklamaları son derece vecîzdir. Ona göre Zemahşerî'nin dediği gibi hitap Kureyş Müşriklerine değil, Müslümanlara yöneliktir.⁹⁷⁴ Nafi' kıraatinin sıhhatiyle ilgili bir izaha da rastlanmamaktadır. Yemenî de durum daha farklıdır. Yukarıda geçen her iki ayet için de açıklamalarını kaynaklar eşliğinde dile getirmektedir. Bundan dolayı Tîbî'nin ve Çârperdî'nin Yemenî'nin kaynaklarından olduğu net bir şekilde bilinmektedir. Her iki muhaşşiden nakilde bulunurken isim veya eserlerine atıfta bulunmayan Yemenî'nin hâşiyesi dikkatli bir şekilde okunup incelenmelidir. Zira, Yemenî'nin kendi düşünceleri sandığımız pekçok satırın aslında başka eserlerden yapılan nakillerden oluştuğuna şahit olmaktayız.

1.2. Ayetlerden İstidlâllerin İzahı

Zemahşerî kıraatlerle ilgili bir tercihte bulunduğu ilk olarak ayetlerden sonra Arapların ve Bedevilerin sözlerinden, ardında da şiirlerden istidlâllerde bulunarak tercihini delillendirmektedir. Zemahşerî'nin tercihleri şerh ve hâşiyelerinde konuşma konusu olmuş ve şârih ve muhaşşiler de Zemahşerî'nin istidlâllerine ilave istidlâller sunmuşlardır.

Muhaşşilerin hâşiyelerinde *el-Keşşâf*'in mukaddimesi ve Fâtiha sûresinin tefsiri üzerinde fazla durdukları görülmektedir. Fâtiha sûresindeki uzun açıklamalarından dolayı örnekleri de hususî olarak Fâtiha sûresinden seçmeye gayret ettik. Burada amaç, muhaşşilerin ayet hakkındaki açıklamalarını uzun bir şekilde görüp, tahlil etmeye yöneliktir. Bu cümleden hareketle Zemahşerî'nin kıraatlerin tercihinde ayetle getirdiği istidlâl örneği olarak Fâtiha sûresinde geçen “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayetini örnek vermek konuyu izahta daha faydalı olacaktır.

Zemahşerî mezkûr ayette geçen “مَالِكِ” kelimesiyle ilgili kıraat vecihlerine değinmektedir. O, “مَلِكٌ” ve “مَالِكٌ” şeklinde kıraatler olduğu gibi lâm harfinin tahfifi ile “مَلِكٌ” şeklindeki bir kıraatten de bahsetmektedir. Ayrıca Ebû Hanife'nin “مَلِكٌ” şeklinde fiil olarak ve “يَوْمٌ” kelimesini de nasb ederek “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” kıraatinde de bahsetmektedir. Yine farklı bir kıraat olarak Ebû Hureyre'nin “مَالِكِ” şeklinde, diğerlerinin ise “مَلِكٌ” şeklinde kıraatleri olduğundan da söz etmektedir. Son olarak

⁹⁷⁴ Çârperdî, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 264^b.

“مالك” şeklindeki merfu bir kıraatten de bahsetmektedir. Tüm bu farklı kıraatler arasında Zemahşerî tercih ettiği kıraatin mülk kökünden olan “مَلِكٍ” şeklindeki kıraat olduğunu belirtmektedir. Tercihini kuvvetlendirmek için birtakım deliller sıralayan Zemahşerî ilk olarak Hameyn’in bu şekilde okuduğunu, ikinci olarak da “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” ayetini⁹⁷⁵ ve “مَلِكِ النَّاسِ” ayetini⁹⁷⁶ delil olarak zikretmektedir. Ona göre her iki ayet de “مَلِكٍ” kıraatini desteklemektedir. Bununla birlikte Zemahşerî üçüncü bir delil olarak Mülk’ün genel (herkes için) olduğuna Melik’in ise hususî (özel) olduğuna işaret etmektedir.⁹⁷⁷ Görüldüğü üzere Zemahşerî tercih ettiği kıraati Hameyn ehlini kaynak göstererek kıraati kıraatle kuvvetlendirmekte, ardından ayet, mana ve mantık cihetinden delillere başvurarak görüşünü desteklemektedir.

Zemahşerî’nin tercihini belirttiği bu kıraat için muhaşşiler birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. İlk olarak Tîbî “ملك” kelimesi için Amr ed-Dânî’nin eserine müracaat etmektedir. Âsım ve Kisâî’nin söz konusu kelimeyi elif ile, diğerlerinin (kıraat-i seb‘a’dan kalanların) elif olmadan okuduklarını nakletmektedir.⁹⁷⁸ Bu bilginin ardından Tîbî, Zemahşerî’nin “Mülk’ün daha umumî, Melik’in ise daha hususî” olduğunu belirttiği ifadelerini Beyzâvî’nin sözleri eşliğinde izah etmektedir. Beyzâvî öncelikle kelimelerin manalarını izah etmekte ve “مالك” kelimesinin sahip olduğu mülkte dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu, “ملك” kelimesinin de me’mur/emredilen kişiler arasında emir ve nehiy tasarrufuna sahip olduğunu söylemektedir.⁹⁷⁹

Kıraatin sıhhat ve kelime anlamlarını kaynaklar eşliğinde açıklayan Tîbî, Zeccâc kaynaklığında da Zemahşerî’nin örnek verdiği ayete dair açıklamada bulunmaktadır. Zeccâc’a göre “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” okuyanlar “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” ayeti⁹⁸⁰ sebebiyle bu şekilde okumaktadır. Bu da “Sahip kimmiş bugün?” anlamındaki “مَنْ

⁹⁷⁵ el-Mü’min 40/16; Meâli: “Kimin bugün hükümranlık?”

⁹⁷⁶ en-Nâs 114/2; Meâli: “İnsanların hükümdarına”

⁹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/30.

⁹⁷⁸ Ebû Amr ed-Dânî, *Kitâbü’t-Teysîr*, 27; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/734.

⁹⁷⁹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 1/28; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/734.

⁹⁸⁰ el-Mü’min 40/16; Meâli: “Kimin bugün hükümranlık?”

”المَالِكُ الْيَوْمَ؟“ ifadesi konumundadır. ”مالك“ kıraati ise ”o günkü padişahlığın sahibi“ manasındadır.⁹⁸¹

Çârperdi’ye geldiğimizde onun açıklamaları ise kendi ifadelerine başvurduğundan Tîbî’ye nazaran daha öznellik içermektedir. ”مالك“ kıraatini kıraat-ı seb’a’dan Kûfe ehlinde Âsım ve Kisâî’nin okuduğunu, kıraat-ı seb’a’dan geri kalanın ise elifsiz okuduğunu nakletmektedir. Zemahşerî’nin ”Hameyn’in kıraati“ ifadesi için Medine’den Nafi’nin, Mekke’den de İbn Kesîr’in kastedildiğini açıklamaktadır. Çârperdi burada Zemahşerî’nin Hameyn ehlinin kıraatini delil göstermesini Mekke ve Medine’nin öneminden kaynaklandığını belirtmektedir. Çünkü, Mekke ve Medine vahyin nâzil olduğu mekanlardır ve Fâtiha sûresi de bir kere Mekke’de bir kere de Medine’de nâzil olmuştur. Ayrıca Mekke ve Medine sakinleri vahiy konusunda herkesten daha bilgilidir. Tüm bunlara ilave olarak Çârperdi Zemahşerî’nin kıraat-ı seb’a dışında naklettiği diğer kıraatlerin şâz olduğunu bildirmektedir. Eb Hanife’nin kıraatinin de ”مَلِكٌ“ veya ”مُلْكٌ“ şeklinde olabileceğini de ilave etmektedir.⁹⁸²

Zemahşerî’nin tercihi için getirdiği delilleri Çârperdi de birkaç kelime ilavesiyle tekrar etmekte ve dört delili ”مَلِكٌ“ şeklindeki kıraat için açıklamaktadır. Birinci delil, Hameyn ehlinin bu şekilde okumasıdır. İkincisi delil ise ayettir. Nitekim ”لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ“ ayeti⁹⁸³ elifsiz okuyanların kıraati için açık bir delil teşkil etmektedir. Söz konusu ayeti biraz daha açarak Eb Ali el-Fârisî’nin *el-Hücce* adlı eserinden nakilde bulunduğu görülmektedir. Eb Ali, ”مالك“ kıraatini okuyanların ”قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكٌ“ ”الْمَلِكُ تُؤْتِي الْمُلْكُ“ ayetini⁹⁸⁴ delil getirdiklerini ifade etmektedir. Bu durumda kelime, bir şeyin hem kendisine hem de içindekilere sahip olma anlamını ihtiva etmektedir. Bununla birlikte ”يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ“ ayeti⁹⁸⁵ de bu kıraate delildir.⁹⁸⁶ Burada Çârperdi’nin hem ”مالك“ hem de ”مَلِكٌ“ kıraatleri için ayetle getirilen delilleri zikrettiğini görmekteyiz. Nitekim Zemahşerî sadece ”مَلِكٌ“ kıraatine delalet eden

⁹⁸¹ Zecçâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 1/47; Tîbî, *Füth l-gayb*, 1/734.

⁹⁸² Çârperdi, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁹⁸³ el-Mü’min 40/16; Meâli: ”Kimin bugün hükümranlık?“

⁹⁸⁴ Âl-i İmrân 3/26.

⁹⁸⁵ el-İnfıtâr 82/19.

⁹⁸⁶ Çârperdi, *Hâşiyeye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a; Eb Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Eb Ali el-Fârisî, *el-Hücce fi ileli l-kıraâti s-seb’*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Lübnan: Darü l-Kütübi l-İlmiyye, 2007), 1/105.

ayetleri örnek verirken Çârperdî, Ebû Ali şahitliğinde “مَالِك” kıraatine delalet eden ayetleri de zikretmektedir. Zira, her iki kıraatin de kıraat-ı seb‘a’dan olması Çârperdî için sahih kategorisinde yer almaktadır.

Üçüncü delil, yine Zemahşerî’nin zikrettiği “مَلِكِ النَّاسِ” ayetidir.⁹⁸⁷ Ancak Çârperdî’ye göre bu ayette şöyle bir özellik vardır ki, o da hem Mâlik hem de Melik’i vasfetmektedir. Dördüncü delil olan Mülk’ün, Melik’ten daha genel olmasına gelince, burada Çârperdî Zemahşerî’nin bu delille Mülk’ün mana cihetiyle daha genel olduğunu ifade etmek istediğini söylemektedir. Zira, anlam bakımından daha genel olmasıyla daha kapsamlı ve tam olmasını kasetmektedir.⁹⁸⁸ Her ne kadar burada umûm ve husûstan bahsedilmiş olsa da Çârperdî bu ifadelerin meşhur ıstılahi manadaki kullanımlar olmadığına dikkat edilmesi gerektiği belirtir. Mâlik, kapsamlı ve geniştir; çünkü evin, kuşların, hayvanların ve herşeyin mâliki olduğu söylenir ama her şeyin meliki olduğu söylenmez. Ancak Acemlerin meliki, Arapların meliki gibi kullanımların da mevcudiyetine işaret etmektedir. Çârperdî “مَلِك” şer‘i kudret, “مُلْك” ise genel, hissî kudret olduğunu söyledikten sonra her iki kıraat arasında çelişkili bir durumun olmadığını, ikisinin de tevatürle sabit olduğunun altını çizmektedir. Nihayetinde her bir kıraat, diğerinde olmayan bir anlamı ihtiva etmektedir.⁹⁸⁹

Yemenî’nin ise mezkûr kıraat için uzun bir açıklamada bulunduğu görülmektedir. Sözlerine Beyzâvî’den birebir nakilde bulunarak başlamaktadır. Her ne kadar Beyzâvî ismine atıfta bulunmasa da biz, Beyzâvî’nin tefsiriyle mukayese ettiğimizde bu sonuca ulaşmaktayız. Beyzâvî’nin -daha önce Tîbî’de geçen- “مَالِك” kelimesinin sahip olduğu mülkte dilediği gibi tasarrufta bulunduğu, “مَلِك” kelimesinin de me’mur/emredilen kişiler arasında emir ve nehiy tasarrufuna sahip olduğu cümlelerini zikretmektedir.”⁹⁹⁰ Devamında da Çârperdî’nin ismine işaret etmeden onun “مَلِك” şer‘i kudret, “مُلْك” ise genel, hissî kudret olduğu, “evin mâliki” denildiğini,

⁹⁸⁷ en-Nâs 114/2; Meâli: “İnsanların hükümdarına”

⁹⁸⁸ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁹⁸⁹ Çârperdî, *Hâşîye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a.

⁹⁹⁰ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 1/28; Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 1/734; Yemenî, *Tuhfetü’l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 7^b.

ancak “evin meliki” denilemeyeğine dair cümlelerini aktarmaktadır.⁹⁹¹ Daha sonra Yemenî Mâlik ve Melik kelimelerinin dilsel analizinden bahsetmektedir.⁹⁹²

Sözlerimizi sonlandırmadan önce her üç muhaşşinin de başvurduğu Beyzâvî'nin konuyla ilgili ifadelerini aktarmak gerekmektedir. Beyzâvî “مالك” kıraatini Âsım, Kisâi ve Yakûb'un okuduğunu nakletmektedir. Bu kıraate “يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ”⁹⁹³ ayetini delil göstermektedir. Saydığı isimler dışında kalanların ise ملك” şeklinde okuduklarını belirtmektedir. Beyzâvî'ye göre tercih edilen kıraat budur. Çünkü Haremeyn ehlinin kıraatidir. Bu kıraati “Kimin bugün hükümlerlik?” anlamındaki “لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ”⁹⁹⁴ ayetinin⁹⁹⁴ desteklediğini de sözlerine ilave etmektedir.⁹⁹⁵ Beyzâvî'nin açıklamalarında önem arz eden kısım kıraat-ı seb'a dışında bir ismi açık bir şekilde zikretmesidir. Her üç muhaşşi de ondan birebir lafızlarla nakilde bulunmasına rağmen Yakûb ismine yer vermemektedir. Bu durum muhaşşilerin kıraat-ı seb'a konusundaki ciddiyetlerini göstermektedir. Beyzâvî de muhaşşilere yakın bir zaman diliminde yaşamış ve hatta -daha önce de geçtiği üzere- Çârperdî'nin hocası olan bir kişidir. O da diğer muhaşşiler gibi Tebriz'de bulunmuş ve *el-Keşşâf* ile meşgul olmuştur. Durum böyle iken Beyzâvî ve muhaşşilerin biyografilerindeki bu benzerlik ve yakınlık kıraat ilmi için geçerli olmamaktadır.

Muhaşşiler, Zemahşerî'nin kıraatlere ayetlerden getirdiği istidlalleri izah etmelerinin yanı sıra kendileri de kıraat ihtilaflarına ayetlerden örnekler sunarak kurucu metne katkıda bulunmaktadır. Zemahşerî “وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا”⁹⁹⁶ ayetinde geçen “وَلَا يَأْمُرُكُمْ” kavlinin bir önceki ayette⁹⁹⁷ yer alan “تُمْ يَقُولُ” kavline atıfla mansup okunduğunu zikretmektedir. Zemahşerî'ye göre bu durum iki şekilde açıklanmaktadır. Birincisi; Lâ “مَا كَانَ لِبَشَرٍ” kavlindeki olumsuzlama anlamını tekid etmek üzere gelen zaid bir ifadedir. İkincisi; Lâ zaid değildir.⁹⁹⁸ Bu açıklamalar üzerine

⁹⁹¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^a; Yemenî, *Tuhfetü 'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 7^b.

⁹⁹² Yemenî, *Tuhfetü 'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 8a.

⁹⁹³ el-İnfitâr 82/19.

⁹⁹⁴ el-Mü'min 40/16.

⁹⁹⁵ Beyzâvî, *Envârü 't-tenzîl*, 1/28.

⁹⁹⁶ Âl-i İmrân 3/80.

⁹⁹⁷ Âl-i İmrân 3/79. “مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ تُمْ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ”

⁹⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/353.

Tîbî olumsuzlama anlamını tekid üzere gelen zaid ifade için Zümer sûresinde geçen “أَقَمْنُ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ” ayetini⁹⁹⁹ hemzenin ziyadesine örnek olarak vermektedir.¹⁰⁰⁰

Çârperdî “إِذْ يَرُونَ” kelimesinde¹⁰⁰¹ ayetindeki “وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ” yer alan kıraat vechi için önce Zemahşerî’nin “okundu” şeklinde verdiği¹⁰⁰² kıraatin okuyucularını belirtmektedir, ardından kıraati açıklamak üzere ayetlerden örnekler sunmaktadır: “Meful olarak okuyan İbn Âmir’dir. Geri kalan fâil olarak okumuştur. Meful okuyanlar için “كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ” ayetine¹⁰⁰³, fâil için de “وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ” ayetine muvafıktır.”¹⁰⁰⁴

Muhaşşilerin üçünün de -nadiren de olsa- ayetlerden istidlâl getirilen bir ayeti tahşiye ettikleri görülmektedir. Örneğin “ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا” ayetindeki¹⁰⁰⁵ “مَثَلًا” kelimesinin kıraat vechi muhaşşilerin değındiğı kıraat örneklerindedir. Zemahşerî kelimenin “مَثَلَيْنِ” şeklinde okunduğunu belirtmekte ve bu kıraate örnek olarak Tevbe sûresindeki “كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً” ayete¹⁰⁰⁶ atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁰⁷ Zemahşerî’nin ayetten verdiği örnek için Tîbî “هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا” ve “هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلَيْنِ” kıraatlerinin birbirine benzediklerini söylemektedir. Tîbî sözlerini daha açık bir ifadeyle bu durumun “أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً” kavlinin “وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا” (Tevbe 9/69) kavliyle okunması gibi değıerlendirmektedir. Ancak, o Tevbe sûresindeki “أَشَدَّ مِنْكُمْ” ayetinin hitap olduğunu da eklemektedir.¹⁰⁰⁸ Çârperdî ise “هَلْ يُسْتَوِيَانِ مَثَلَيْنِ” şeklindeki kıraatinin dilsel tahlilini yapmakta ve ayet istidlâlinde bulunmamaktadır.¹⁰⁰⁹ Yemenî’ye geldiğimizde onun da Tîbî’nin sözlerine benzer ifadelere yer verdiği görülmektedir.¹⁰¹⁰

⁹⁹⁹ ez-Zümer 39/19.

¹⁰⁰⁰ Tîbî 4/159.

¹⁰⁰¹ el-Bakara 2/165.

¹⁰⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/198.

¹⁰⁰³ el-Bakara 2/167.

¹⁰⁰⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 207^b.

¹⁰⁰⁵ ez-Zümer 39/29.

¹⁰⁰⁶ Tevbe 9/69.

¹⁰⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/20.

¹⁰⁰⁸ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/379.

¹⁰⁰⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 329^b-330^a.

¹⁰¹⁰ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 365^a.

1.3. Fıkhî Mülâhazalarla İstidlâllerin İzahı

Zemahşerî'nin tefsiri meânî ve beyân ilimleri temelinde kaleme alınan bir eser olduğundan ayetlerin tefsiri de gramatik temalara temas etmektedir. Eserin bu özelliği ayetlerin vecîz bir üslûp ile tefsir edilmesine neden olmaktadır. Bu durum da şârih ve muhaşşilerin dikkatlerini celbetmektedir. Her ne kadar *el-Keşşâf* dil merkezli bir tefsir olsa da içerisinde farklı ilimlere dair açıklamalar da bulunmaktadır. Biz de bu başlık altında fıkhî bir konunun *el-Keşşâf* tefsirine kıraat ilmi kaynaklığında yansımalarının nasıl olduğunu Besmele örneği özelinde göstermeyi hedeflemekteyiz.

Zemahşerî, Fâtiha sûresinin isimlerini zikrettikten¹⁰¹¹ sonra Besmele'nin Fâtiha sûresinden bir ayet kabul edilip edilmediği konusu üzerinde durmaktadır. İlk olarak konuyla ilgili kurrâ ve fukahânın görüşlerini genel hatlarıyla aktarmaktadır. Zemahşerî'nin aktarımına göre Medine, Basra, Şâm kurrâları ve fukahâları Fâtiha ve diğer sûrelerin başındaki bismelenin ayet olmadığını söylemektedir. Besmele'nin yazılmasının da teberrüken olduğunu belirtmektedir. Nitekim her önemli işe besmeleyle başlanır. Ayrıca Besmele sûreleri ayırmak için de yazılmaktadır. Bu açıklamalarının ardından Zemahşerî bu görüşün Ebû Hanife ve onu takip edenlere¹⁰¹² ait olduğunu söylemektedir. Bu görüşün fıkhî sonucu ise Besmele'nin namazda açıktan okunmamasıdır.¹⁰¹³

Diğer görüş ise Besmele'nin Fâtiha ve diğer sûrelerin başında bir ayet olmasıdır. Bu görüşün sahipleri Mekke, Kûfe kurrâları ve fukahâlarıdır. Zemahşerî Şâfiî ve ashabının bu görüşü paylaştıklarını ve bundan dolayı namazda açıktan okuduklarını ifade etmektedir.¹⁰¹⁴

Zemahşerî konuyla ilgili sözlerini sonlandırmadan önce Besmele'nin mushafta yazımına değinmektedir. Selef, Kur'an dışındaki şeylerin Kur'an-ı Kerim'den arındırılmasını tavsiye etmektedir. Bununla birlikte Besmele, mushafta yer almaktadır. Eğer Besmele Kur'an'dan sayılmasaydı yazılmazdı. Zemahşerî, İbn Abbas'ın "Kim

¹⁰¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

¹⁰¹² Takip eden diyor çünkü müteahhirun Hanefî mezhebinde ittifak yoktur. Mezhebin yerleşik görüşü besmele, Fatiha'ya dahil olmayan bir ayettir. Şâfiî mezhebi konusunda bir ihtilaf olmadığından doğrudan "ashab" kelimesi tercih edilmiştir.

¹⁰¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

¹⁰¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

besmeleyi terk ederse Allah'ın kitabından 114 ayeti terk etmiş olur” rivayetini naklederek Besmele'nin fikhî durumuyla ilgili açıklamasını sonlandırmaktadır.¹⁰¹⁵ Aslında Zemahşerî'nin son açıklamaları Hanefî mezhebinin görüşlerine aykırıdır. Yine de, o İbn Abbas rivayetini nakletmeyi gerekli görmektedir.

Buraya kadar Zemahşerî'nin açıklamalarından onun, Hanefî mezhebine olan mensubiyetini tefsir tercihlerinde vurguladığını görmekteyiz. Öncelikle Fâtiha sûresinin başlangıcında sûrenin isimlerini sıralarken -herhangi bir delil zikretmese de- kullandığı kelimelerde tercihini belli etmektedir. Zira Fâtiha “hamd sûresi” demektedir.¹⁰¹⁶ Burada Zemahşerî Hanefî mezhebine mensup olduğu için sûrenin Fâtiha'dan başladığını düşünmekte ve bilinçli olarak “hamd sûresi” tesmiyesini tercih etmektedir, şeklinde bir düşünce zihinlerde canlanabilir. Ancak bu durumu net bir şekilde gösteren bir ibare bulunmamaktadır. Yine de biz, klasik eserlerde kelimelerin gelişigüzel kullanılmadığı düşüncesinden hareketle “hamd sûresi” tesmiyesi için Zemahşerî'nin görüşünü destekleyici bir tercih olduğunu varsayabiliriz. Zira, Fâtiha sûresinin birçok ismi varken, Zemahşerî'nin birkaç ismi seçerek alması bilinçli bir tercih olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte kıraat izahlarıyla ilgili Ebû Hanife'nin görüşüyle sözlerine başlaması da tercihinin dair fikir vermektedir. Dolayısıyla Zemahşerî her ne kadar kıraatler üzerinden doğrudan bir tercihte bulunmasa da kullandığı kelime ve ibarelerden hareketle dolaylı yoldan fikhî tercihini belli etmektedir. Çünkü klasik eserlerde genellikle müellifler ayetle ilgili görüşleri sıralarken tercihlerini birinci sırada zikretmektedir. Bu duruma bir örnek vermemiz gerekirse, -Besmele konusunda- Zemahşerî sözüne Ebû Hanife ile başlarken¹⁰¹⁷, buna mukabil Beyzâvi, İmam Şafî ile başlamaktadır.¹⁰¹⁸

Beyzâvî sözlerine Besmele'nin Fâtiha sûresi ve diğer sûrelerden bir ayet olduğunu ifade etmekle başlamaktadır. Mekke, Kûfe kurrâları ve bunların fakihleri, İbnü'l-Mübarek ve Şafî'nin bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık Medine, Basra, Şâm kurrâları ve fakihleri, İmam Malik, İmam Evzaî'nin ise

¹⁰¹⁵ Bu rivayet, Ebû Hanife'nin görüşüne aykırı bir rivayettir.

¹⁰¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

¹⁰¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/21.

¹⁰¹⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/25.

besmelenin Fâtiha ve diğer sûrelerden ayet olmadığını söylediklerini aktarmaktadır. Beyzâvî'nin açıklamalarına göre Ebû Hanife bu konuda net bir şey söylemediğinden ona göre besmelenin Fatiha sûresinden olmadığı zannedilmektedir. Kıraat izahlarının ardından Beyzâvî hadisten delil getirmekte ve görüşünü açık bir ifadeyle dile getirmektedir: “Muhammed b. Hasan’a soruldu ve dedi ki: ‘İki kapak arasında bulunan şey Allah’ın kelimadır.’ Görüşümüzü teyid eden birçok hadis vardır.”¹⁰¹⁹

Beyzâvî Besmele'nin Kur'an'da yazılmasıyla ilgili “Besmelenin ittifakla mushaflarda yazılması, Kur'an'ın ayetleri dışında bir şeyin Kur'an'a yazılmaması itinasına binaen -âmin dahi yazılmamış- besmele bütün mushaflarda vardır”¹⁰²⁰ açıklamalarında bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Beyzâvî mezhebi görüşünü temellendirirken hadis, icma ve vifâka başvurmaktadır.¹⁰²¹ Doğrudan kıraatler üzerinde bir tercih belirtmemektedir. Ancak Şafî mezhebine mensubiyetini sonradan yaptığı açıklamalar ve Şafî mezhebinin hadis delillerini sıralayarak göstermektedir.

Meselenin hâşiyelere yansıyan kısmına geldiğimizde Tîbî, konuya farklı yaklaşmaktadır. Kıraat vecihleri veya fikhî zeminde açıklamalar yapması beklenirken, vakıf-ibtida cihetinden meseleyi değerlendirmektedir. İlk olarak sözlerine *el-Mürşid* adlı eserden yaptığı bir nakille başlamaktadır. Bu nakilde “أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” kavlinde vakfedilmesi Medine ve Basra ekollerine göredir. Bu vakıf caizdir ama güzel değildir. Nitekim dil açısından burada vakfetmek güzel olmamaktadır. Ancak zikredilen ekollerin burada vakfettiği vurgulanmaktadır.¹⁰²² Bu alıntı aynı ifadelerle Yemenî'nin hâşiyesinde de geçmektedir.¹⁰²³

Tîbî ikinci sözün yani “أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” kavlinde durmayanların görüşünün daha evlâ olduğunu düşünmektedir. Zira, “أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” kavli ve sonrası ayetler arasındaki uyum için uygun değildir. Tîbî'nin bu düşüncesi Râzî'nin düşünceleriyle benzerlik içermektedir.¹⁰²⁴ Nihayetinde Tîbî için Besmele, Fâtiha sûresinden bir ayettir.

¹⁰¹⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/25.

¹⁰²⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/25.

¹⁰²¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/25.

¹⁰²² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/680.

¹⁰²³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 3^b.

¹⁰²⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*, thk. Seyyid Amran (Kahire: Darü'l-Hadis, 2012), 1/226-227; Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/680.

Görüşünü desteklemek amacıyla sahabeden Besmele'yi yedinci ayet kabul edenlerden rivayetler nakletmektedir.¹⁰²⁵

Tîbî konuyla ilgili son olarak kıraat vecihlerini okuyucularına nispet etmektedir. Bunu yaparken de *Şerhu şa'le*'den nakilde bulunmaktadır: “Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de Âsım ve Kisâi Fâtiha ve diğer sûrelerin başındaki besmelenin ayet olduğuna inanıyorlardı. Bu söz İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Şafiî mezhebi, Atâ ve İbn Şihâb ez-Zührî ve İbnü'l-Mübarek'e aittir.¹⁰²⁶ Kûfe'den Hamze bunun sadece Fâtiha'dan olduğuna inanıyor. Kur'an'ın tamamı tek bir sûre gibidir. Bu da Said b. Müseyyeb'in sözüdür.¹⁰²⁷ Basra'dan Ebû Amr, Medine'den Nafi', Şâm'dan İbn Amir Neml sûresindeki ayet hariç besmelenin Fâtiha ve diğer sûrelerin başında bir ayet olmadığı görüşündediler. Bu da İbn Mesud, Ebû Hanife, Malik ve Ahmed'in görüşüdür.”¹⁰²⁸

Çârperdî ise meseleyi daha detaylı izah etmektedir. O da diğer Şafiî müellifler gibi Besmelenin Fâtiha sûresinden bir ayet kabul edilen görüşü dile getirerek delillerini sıralamaktadır. Çârperdî'ye göre Fâtiha sûresinin yedi ayet olmasında âlimler ittifak etmektedir. İhtilaf noktası besmelenin ayet sayılıp sayılmamasında gerçekleşmektedir. Bu konuda Çârperdî Râzî'yi kaynak göstererek uzun bir alıntıda bulunmaktadır. Râzî, Hasan el-Basrî'den bazı şâz rivayetler gördüğünü ve bu rivayetlerde Fâtiha sûresinin sekiz ayetten oluştuğunu nakletmektedir. Ancak, Râzî çoğunluğun üzerinde bulunduğu görüşün bu sûrenin yedi ayetten müteşekkil olduğunu ve kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹⁰²⁹ Delil olarak “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ” ayetine¹⁰³⁰ işaret etmektedir. Nitekim söz konusu ayet Fâtiha sûresi şeklinde tefsir edilmektedir. Durumun bu kadar açık ve net olduğunu ifade ettikten sonra Râzî, besmelenin Fâtiha sûresinden bir ayet olduğunu, “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” kısmının da tek bir ayet olacağından söz etmektedir. Konuyla ilgili Ebû Hanife'nin besmelenin Fâtiha'dan bir ayet olmadığı görüşünü nakletmekte ve besmele

¹⁰²⁵ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/680.

¹⁰²⁶ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/681.

¹⁰²⁷ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/681.

¹⁰²⁸ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/681.

¹⁰²⁹ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 1/226.

¹⁰³⁰ el-Hicr 15/87.

olmaması durumunda da vakıfların durumunu göstermektedir. Besmele olmaması durumunda yedi ayet olması için “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” altıncı ayet “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ise yedinci ayet kabul edilmektedir.¹⁰³¹ Tüm bu açıklamalarının ardından Râzî, Şafîî mezhebinin görüşünün daha evlâ olduğunu söylemektedir. Zira, “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinin sonu bir önceki ayetin sonuna benzemektedir. Râzî’ye göre ayetlerin sonu birbirine yakın veya benzer olması şeklinde iki türdür. Birbirine yakın ayetler için Kâf sûresini, benzer olan için de Kamer sûresini örnek vermektedir. Oysa “أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” yukarıda zikredilen iki türden örneğe dâhil olmamaktadır.¹⁰³²

Râzî’nin sözlerini aktaran Çârperdî, yukarıda geçen açıklamaları uygulamalı bir şekilde hâşiyesinde göstermektedir. Ebû Hanife’ye göre besmele olmaması durumunda Fatiha sûresindeki ayet numaralandırması aşağıda geldiği şekildedir:

"الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٣﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٤﴾ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٥﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴿٦﴾ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾"

İmam Şafîî’ye göre Fatiha sûresindeki ayet numaralandırması da şu şekildedir:

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٣﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾"¹⁰³³

Görüldüğü üzere Zemahşerî, tefsirinde fikhî ağırlıklı izahlarını uzun bir şekilde dile getirmemektedir. Hatta doğrudan tercihini belirten bir ifadeyi de kullanmamaktadır. Bu durumda tefsirinde öne çıkarttığı delillerden ve yorumlardan hareketle Zemahşerî’nin tercihini varsaymaktayız. Nitekim muhaşşiler de Zemahşerî’nin tercihlerini delillendirmek üzere kelimeler üzerinde dikkatli bir şekilde durmaktadır. Buradaki fikhî ihtilaf Zemahşerî’nin Hanefî mezhebine mensubiyeti ve buna mukabil ilk dönem muhaşşilerin de ağırlıklı olarak Şafîî mezhebine mensup olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her iki mezhebinde Ehl-i sünnetten kabul edilmesi, Zemahşerî’ye yönelik sert eleştirileri engellemektedir. Bu durumda

¹⁰³¹ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 1/227.

¹⁰³² Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 1/226-227; Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 12^a.

¹⁰³³ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 12^a.

muhaşşiler, Zemahşerî'nin fikhî tercihini kullandığı kelimelerden hareketle tespit etmeye çalışarak konuyu izah etmektedirler.

1.4. Mushaf İmlâsı Açısından İstidlâllerin İzahı

Zemahşerî kıraat vecihlerinde mushaf imlasına dair açıklamalarda bulunduğu genellekle mushaf hattına uyulması gerektiğini belirtmektedir. Bundan sebep -aşağıda da örnekleri geleceği üzere- Zemahşerî mushaf imlasını içeren konuların dilsel tahlilini yaparak kıyasa aykırı durumları gösterse de netice itibariyle yazıya/hatta tâbi olunması gerektiğini de dile getirmektedir.

Besmele'nin yazım şekli Zemahşerî'nin bahsettiği konular arasındadır. Zemahşerî Alak sûresindeki “إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ” ayetinde¹⁰³⁴ “اسم” kelimesinin başındaki elif harfi yazılırken Besmele'de elifin neden yazılmadığını sormaktadır. Bu sorusuna cevaben Besmele'nin tekrar eden bir ifade olduğunu, bundan dolayı elif harfi hafzedilirken ismin başındaki hemze değil, arada kullanılan hemzenin dikkate alındığını söylemektedir. Bu yüzden Besmele'de hafzedilen elifi telafi etmek adına bâ harfinin uzatılarak yazıldığı söylenmiştir. Zemahşerî bu sözlerine delil olarak Ömer b. Abdülaziz'in (ö.101/720) kâtibine “Bâ'yı uzat, sîn'in dişlerini göster ve mîm'i yuvarla” dediği rivayeti nakletmektedir.¹⁰³⁵

Zemahşerî'nin yukarıda Besmele ile aktardığı bilgi şârih ve muhaşşileri meşgul etmiştir. Örneğin Beyzâvî, Besmele'de aslında elif harfinin yazılması gerektiğini, ancak yazı kaidesinin hilafına çok kullanımdan dolayı elif yazılmadığını, bundan dolayı da bâ harfinin uzatıldığını söylemektedir.¹⁰³⁶ Tîbî ise, burada elifin iki hükmü olduğundan bahsetmektedir. Birincisi, geçiş hükmüne sahip olması (burada lafızdan düşer); ikincisi ise, başlangıç hükmüdür (burada lafzen isbatı vardır). Tîbî'nin izahına göre başlangıç hükmünün kıyasına rağmen çok kullanımdan dolayı Besmele'de yazıda/hatta elif düşmüştür.¹⁰³⁷ Yemenî ise Tîbî'nin sözlerini aktardıktan sonra Ebu'l-

¹⁰³⁴ Alak 96/1.

¹⁰³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/24.

¹⁰³⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/26.

¹⁰³⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/697.

Beka ismine atıfla Ukberî'nin sözlerini aktarmaktadır. Ukberî'ye göre eğer “لاسم الله” veya “باسم ريك” denilirse elif isbat edilir (hazfedilmez).¹⁰³⁸

“وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” ayetinde¹⁰³⁹ de Zemahşerî mushaf imlasına değinmektedir. O, “koşun” anlamındaki “وَسَارِعُوا” kelimesinin Medine ve Şam mushaflarında vâv harfi olmadan “سَارِعُوا” şeklinde yazıldığını nakletmektedir. Diğer kıraat imamlarının vâv harfiyle okuduklarını belirttikten sonra Übeyy ve İbn Mesud'un mezkûr kelimeyi “yarışın” anlamında “وَسَابِقُوا” şeklinde okuduklarını söylemektedir. Zemahşerî Übeyy ve İbn Mesud'un kıraatlerinin vâv harfiyle okunan kıraatin doğruluğunu desteklediğini düşünmektedir. Dolayısıyla anlam “Allah'ın bağışlama ve cennetine koşmak ise kendisiyle bağışlanma ve cennetin hak edildiği şeye yönelmek” şeklindedir.¹⁰⁴⁰

Muhaşşiler mushaf imlası hakkında bazen herhangi bir bilgi vermezken bazen de muhtasar bilgiler vermektedir. Dolayısıyla onların mushaflar hakkında uzun açıklamalarda bulunmaları oldukça nadir bir durumdur. Yukarıdaki ayet için de son derece vecîz açıklamalarda buldukları görülmektedir. Tîbî, vâv olmadan “سَارِعُوا” şeklindeki kıraatin Nafi' ve İbn Âmir'e ait olduğunu belirtmektedir. Tîbî isti'na (başlangıç cümle/yeni bir cümle) için vâv harfinin (kendinden önceki ayetten) ayrıldığını söylemektedir. Bu durumda Tîbî, “İslam'la, tövbeyle, ihlasla ve insanı cennete yaklaştıran her şeyle mağfireti kazanmakta acele edin” denildiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁴¹ Çârperdî ise, vâv olmayan kıraatin aslında mahzûf meful olduğunu “سَارِعُوا النَّاسَ” söylemektedir.¹⁰⁴² Yemenî'nin ise konuya dair bir açıklaması bulunmamaktadır.

Zemahşerî'nin mushaf imlasına uyulması gerektiğini vurgulayan bir başka örnek ise “وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ” ayetidir.¹⁰⁴³ Zemahşerî'nin açıklamasına göre ayette yer alan “مَالِ هَذَا” ifadesindeki lâm harfinin Arap yazım kurallarının dışına çıkılarak “هَذَا” zamirinden ayrı yazılmıştır. Zemahşerî mushaf

¹⁰³⁸ Yemenî, *Tuhfetü'l-eshraf* (Murad Molla, 00273), 4^b.

¹⁰³⁹ Âl-i İmrân 3/133.

¹⁰⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/387.

¹⁰⁴¹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/261.

¹⁰⁴² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 289^a.

¹⁰⁴³ el-Furkân 25/7.

yazısının değiştirilemeyecek bir gelenek olduğunu hatırlatarak mushaf imlasının gerekliliğine değinmektedir.¹⁰⁴⁴ Bu sözleri Tîbî farklı ayetlerden verdiği örneklerle izah etmektedir: “Râiyye şârihi “مَالٍ هَذَا” şeklindeki yazımın iki yerde olduğunu söyler. Birincisi; “وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ” ayeti¹⁰⁴⁵; ikincisi ise “وَقَالُوا مَا لِ هَذَا الرَّسُولِ” ayetidir.¹⁰⁴⁶ Ancak “مَالِ الَّذِينَ” ifadesine gelince bu, “فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكِ مُهْطِعِينَ” řeklinde¹⁰⁴⁷ Meâric sûresinde geçmektedir. Bununla birlikte “فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ” ayeti¹⁰⁴⁸ de böyledir. Tüm bu örneklerde lâm ayrı yazılmıştır. Zaidir, kelimeden değildir. Kelimeye muttasıl kılındığı gibi yine kelimenin başında munfasıl olduğu (durumlar da) olmaktadır.”¹⁰⁴⁹ Tîbî naklettiği bu alıntıdan sonra bazı kişilerin de aslında ayrı yazılması gerektiğini söylediklerini iletmektedir. Bu durumda lâm izafe olur ve manası da kendinden sonra gelenle açığa çıkmaktadır. Ancak, lâm harfiyle birlikte “ما” harfinin sık kullanımından dolayı bu harfler “ما له وما لك” ifadesindeki gibi ayrı yazılmaktadır.”¹⁰⁵⁰ Bu açıklamalardan da görüldüğü üzere Tîbî mushaf imlasından ziyade harf veya kelimelerin dilsel tahlili açısından açıklamalarda bulunmaktadır. Söz konusu tahlillerini de ayetlerden getirdiği örneklerle delillendirmektedir.

Konuyla ilgili son örnek ise Zemahşerî’nin mushaf imlasına dair izahının tefsirine etkisini göstermeye yöneliktir. Zemahşerî Asr sûresinin tefsirinde “asr” kelimesinin “ikinci namazı” anlamı da taşıdığını göstermek için Bakara sûresinde “...özellikle de tam aradaki namazın”¹⁰⁵¹ ayetinin Hafsa mushafında “ikinci namazı” şeklinde geçmesini (asr suresinde ikinci namazına yemin etmektedir) delil olarak göstermektedir.¹⁰⁵² “Hafsa mushafı” ifadesi için Çârperdi: “yani (ikinci namazı) lafzının Hafsa mushafında olduğu şeklinde açıklama yaptığı görülmektedir.”¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/243.

¹⁰⁴⁵ el-Kehf 18/49.

¹⁰⁴⁶ el-Furkân 25/7.

¹⁰⁴⁷ el-Meâric 70/36.

¹⁰⁴⁸ en-Nisâ 4/78.

¹⁰⁴⁹ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 11/178.

¹⁰⁵⁰ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 11/178.

¹⁰⁵¹ el-Bakara 2/238.

¹⁰⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/625.

¹⁰⁵³ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 438^b.

1.5. Lügavî İstidlâllerin İzahı

1.5.1. Sarf Bilgisi

Bakara sûresindeki “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ” ayetinde¹⁰⁵⁴ Zemahşerî “الصَّوَاعِقِ” kelimesindeki kıraat vecihleri üzerinde durmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin bu kelimedeki harflerin yerlerinin değişmiş hâliye “من الصَّوَاعِقِ” şeklinde okuduğunu belirtmektedir. Zemahşerî'ye göre bu kıraat kelimedeki harflerin yerleri değiştirilerek türetilmemiştir. Çünkü ona göre her iki kelime de sarf kaidelerine uygunluk açısından eşit vaziyettedir. Bundan dolayı her ikisi de ayrı birer kelimedir. Ardından Zemahşerî bu durumu açıklayıcı birtakım örnekler vermektedir: “Onu tepesi üzerine yıktı anlamında “صَقَّعَهُ عَلَى رَأْسِهِ”, horoz düşüp can verdi anlamında “صَقَّعَ الدِّيَكُ”, gür sesli hatip anlamında “حَطِيبٌ مِصْقَعٌ” şeklindeki” örnekleri zikretmektedir. Bu örneklerle Zemahşerî, söz konusu fiillerin sarf kaidelerine uygunluğu açısından eşit durumda olduğunu anlatmak istemektedir. Yapı itibariyle kelimeyi incelediğinde “الصَّاعِقَةُ” kelimesinin gök gürültüsünden çıkan şiddetli sesin sıfatı olabileceği gibi doğrudan gök gürültüsünün sıfatı da olabileceğini dile getirmektedir.¹⁰⁵⁵

Zemahşerî'nin yukarıda geçen sarf kullanımlarıyla ilgili ifadelerini Tîbî'nin detaylandırıldığını görmekteyiz. Tîbî'ye göre Zemahşerî “her iki kelime de sarf bakımından eşittir” derken kelimelerin türetilmesiyle ilgili sarf kurallarına uygunluğunu kastedtiğini izah etmektedir. Tîbî bu kelimenin harflerinin yerleri değiştirilmiş olsa bile tek bir şekilde geçmeyeceğini ifade etmektedir. Tîbî'nin bu ifadelerini Yemenî de isim vermeksizin birebir hâşiyesinde nakletmektedir.¹⁰⁵⁶

Akabinde Tîbî kelimenin farklı varyantlarını Ragıp el-İsfahanî kaynaklığında açıklamakta ve bu anlamlara da ayetlerden istidlâl getirmektedir. Ragıp el-İsfahanî “صَاعِقَةٌ” ve “صَاعِقَةٌ” kelimelerinin birbirine yakın olduğunu ve büyük bir gürültü manasına geldiğini söylemektedir. Ancak aralarında nüans farkı olduğuna işaret eden Ragıp, yeryüzündeki cisimler için “صَقَّعَ” kelimesinin kullanıldığını, gökyüzündeki cisimler için de “صَقَّقَ” kelimesinin kullanıldığını belirtmekte ve dilbilimciler için kelimenin üç farklı anlama geldiğini aktarmaktadır. Bunlardan birinci anlam ölümdür.

¹⁰⁵⁴ el-Bakara 2/19.

¹⁰⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/88.

¹⁰⁵⁶ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/273; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 27^b.

Bu manayı istidlâl için “وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ” ayetini¹⁰⁵⁷ ve “فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذْتُهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ” ayetini¹⁰⁵⁸ delil getirirler. İkincisi, azap anlamıdır. Bu anlama delil olarak da “فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ” ayeti¹⁰⁵⁹ gösterilmektedir. Üçüncü olarak ateş anlamından bahsedilir ki, bunun için de “وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ” ayeti¹⁰⁶⁰ delildir. Ragıp, dilbilimcilerin bahsettiği bu üç anlamın “صَاعِقَةٌ” kelimesinden ortaya çıktığını, asıl olarak “صَاعِقَةٌ” kelimesinin tek bir şeye delalet ettiğini (gökteki şiddetli ses) ancak farklı etmenlerin (ateş, azap, ölüm) ise kelimenin asıl manasının etkisiyle ortaya çıktığını izah etmektedir.¹⁰⁶¹

Tîbî bu mufassal izahların ardından Zemahşerî'nin yapı itibariyle diye bahsettiği “وَبِنَاوْهَا” şeklindeki ifadesi üzerine durmaktadır. Tîbî bu ifadede geçen “ها” zamiriyle “الصَّاعِقَةَ” kelimesinin kastedildiğini ve kelimenin ra'd kelimesinin çıkarmış olduğu şiddetli sesin sıfatı olduğunu bu durumda da müennes ve müzekker olmak üzere iki ihtimal bulunduğunu, müennes için “فَوَاعِلٌ” şeklinde “ضَارِبَةٌ وَضَوَارِبٌ” kelimelerindeki gibi olduğunu; müzekker için de “فَوَاعِلٌ” şeklinde “فَارِيسٌ وَفَوَارِسٌ” kelimelerindeki gibi olduğunu izah edilmektedir.¹⁰⁶²

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin kelimenin sarf kurallarına uygunluğunu söylediği kısımda Tîbî, kelimenin farklı anlamlarını ve bu anlamlara ayetlerden getirdiği istidlâl örnekleriyle belirtmekte, akabinde kelimenin sarf özelliklerini yine müfred-cem'î ve müennes-müzekker cihetinden sarfî istidlâllerle izah etmektedir. Çârperdî ise fazla bir açıklamada bulunmamaktadır. O da Tîbî gibi Zemahşerî'nin “sarf bakımından eşittir” ifadesi için parantez açmakta ve bu ifadeyle sarfî kullanımın kastedildiğini, yani iki kelimedenden birinin asıl olup diğerinin olmama durumu göz önünde bulundurularak Zemahşerî'nin bir değerlendirmede bulunduğunu izah

¹⁰⁵⁷ ez-Zümer 39/68.

¹⁰⁵⁸ en-Nisâ 4/153.

¹⁰⁵⁹ Fussilet 41/13.

¹⁰⁶⁰ Ra'd 13/13.

¹⁰⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 484-485; Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/273.

¹⁰⁶² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2/273.

etmektedir. Çârperdî'ye göre kelimenin aslının kullanım örnekleri çok olmakla birlikte, kelimedeki harflerin yerlerinin değiştiği örneklerin ise kullanımını az olmaktadır.¹⁰⁶³

Zemahşerî bir başka örnekte “لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ” ayetinde¹⁰⁶⁴ geçen “لَتَرْوُنَّ” kelimesinin kıraatleri hakkında bilgi verirken, mezkûr kelimenin “لَتَرْوُنَّ” şeklinde hemzeli ve “لَتَرْوُنَّ” şeklinde hemzesiz olan iki okunuşundan bahsetmektedir. Zemahşerî bu iki kıraatten hemzeli olan okuyuşu çirkin gördüğünü belirtmektedir. Gerekçe olarak zammesi değişmeyen vâv harfinin hemzeye kalb edilmesinin sıklıkla karşılaşılan bir durum olduğunu, ancak bu yerde zammeli vâv harfinin hemzeye kalb edilme durumu olduğunu belirtmektedir. Nihayetinde Zemahşerî hemzeli kıraatte iki sâkin harfin yan yana gelmesinden dolayı arızî bir zammenin oluştuğunu söylemektedir.¹⁰⁶⁵ Zemahşerî kelimenin farklı okunuşlarına da değinmektedir. Edilgen olarak “لَتَرْوُنَّ” şeklinde “size kesin bir şekilde gösterilecek” anlamında bir kıraat olduğundan söz eder. Bununla birlikte “لَتَرْوُنَّهَا” şeklindeki bir kıraatin varlığından da haberdar etmektedir.¹⁰⁶⁶

Zemahşerî'nin dil yönünde yaptığı açıklamalar için muhaşşilerin Zemahşerî'nin ifadelerinin izahı ile ilgilendikleri görülmektedir. Tîbî, Zemahşerî'nin ifadelerini Zeccâc'ı kaynak göstererek izah etmektedir. Zeccâc'ın ifadelerine göre kıraat hemzesiz, vâv harfinin zammesiyle “لَتَرْوُنَّ” şeklindedir. Burada vâv harfî sakin, nûn harfî de sakin olduğundan zammelenmiştir. Ancak bazıları bunu hemzeyle okumuştur ki bu nahivciler tarafından hoş karşılanmamaktadır. Nahivciler lazımlî zammesi olan vâv harfini hemzelemektedirler.¹⁰⁶⁷ Zeccâc'ın sözlerinin ardından Tîbî son olarak, Zemahşerî'nin edilgen siga ile bahsettiği kıraatlerin okuyucularını açıklamaktadır: “Zemahşerî'nin dediği “لَتَرْوُنَّ” kıraatini İbn Âmir ve Kisâî tâ'nın zammesiyle okumuştur. Geriye kalan ise tâ'nın fethasıyla okudu.”¹⁰⁶⁸ Konuyla ilgili Çârperdî ise kıraat vecihlerinden ziyade Zemahşerî'nin “وهي مستكرهة” ifadesini

¹⁰⁶³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 112^a.

¹⁰⁶⁴ et-Tekâsür 102/6.

¹⁰⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/623.

¹⁰⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/623.

¹⁰⁶⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/358; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 16/562.

¹⁰⁶⁸ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 16/562.

açıkladığı görülmektedir. Çârperdî burada Zemahşerî'nin bu ifadeyle hemzeli kıraati çirkin gördüğünü izah etmektedir.¹⁰⁶⁹

Tekasür sûresinde görüldüğü üzere muahşşiler hâşiyelerinin sonuna doğru kıraat izahlarını azaltmakta ve daha vecîz açıklamalarda bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı hâşiyelerden örnekleri ilk sûrelerden seçmeye gayret ettik. Nitekim ilk örnekte görüldüğü üzere muahşşiler Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmran sûrelerinde Zemahşerî'nin istidlâllerine benzer istidlâl örnekleri getirmekte ve konunun anlaşılması için farklı kaynaklardan farklı görüşleri sıralamaktadır. Bunlara ilave olarak kıraatlerin okuyucularına, sıhhat bilgilerine ve istidlâl örneklerine ve kıraat-ı seb'a eserlerine işaret etmektedirler.

1.5.2. Nahiv Bilgisi

Zemahşerî “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ” ayetinde¹⁰⁷⁰ geçen “وَلَا” kavlini tâ ile “وَلَا تَحْسَبَنَّ” şeklinde okuyanlara göre “الَّذِينَ كَفَرُوا” kavlinin mansub olduğunu söylemektedir. Mansub olduğunda ayetin devamı olan “أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ” kısmı ise bedel olmaktadır. Zemahşerî bu durumda anlamın “İnkar edenlere mühlet vermemizin onlar için hayırlı olduğunu sakın sanmayasınız” şeklinde olacağını belirtmektedir. Zemahşerî'nin açıklamalarına göre “أَنَّ” ve devamının iki meful yerine geçmekte ki, bu da “أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ” ayetindeki¹⁰⁷¹ durum gibidir. Ayette geçen “ما”nın masdar olduğunu belirten Zemahşerî aslında Arap dili kuralları gereği “أَنَّ ما” şeklinde ayrı olarak yazılması gerektiğini belirtmekte, ancak İmam Mushaf'ta bitişik yazılmasından dolayı, yazıya ittiba edilmesi gerektiğini ve bunda aykırı davranılmaması gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁷²

Yukarıdaki ayette görüldüğü üzere Zemahşerî ayetin i'rabını yaparken aslında farklı kıraat vecihlerini söyleyerek “وَلَا يَحْسَبَنَّ” lafzının hem yâ hem de tâ şeklindeki kıraatlerini değerlendirmektedir. Değerlendirmesi sırasında dil tahlilinde bulunurken, Arap dili kurallarını göz önünde bulundurmakta ve ayet ile mushaf imlasından gerekçeler sunmaktadır. Zemahşerî'nin vecîz sözlerini muahşşilerden Tîbî izah

¹⁰⁶⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 438^a.

¹⁰⁷⁰ Âl-i İmrân 3/178.

¹⁰⁷¹ el-Furkân 25/44.

¹⁰⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/413.

etmekte ve farklı kaynak eserler tanıklığında metni anlaşılır kılmaktadır. Tîbî konunun daha iyi anlaşılması adına ilk olarak tâ ile okuyuşa temas etmektedir. Metin içerisinde verilen kıraat bilgisinin gözden kaçmaması için kıraatleri râvilerine nispet etmektedir. Tâ ile okunan kıraatin Hamze'ye ait olduğunu söylemekte ve Zeccâc'dan uzun bir nakilde bulunmaktadır. Zeccâc'a göre tâ ile okuyanlar Basralılara göre “ن” kesralamak zorundadır. “ن” fethalandığında “الذَّيْنِ”den bedel olma ihtimali vardır. Kurrâdan birçoğunun fethayla okuduğunu belirten Zeccâc, bu okuyuş için şiirden delil getirmektedir:

فَمَا كَانَ قَيْسٌ هُلْكُهُ هُلْكُكَ وَاجِدٍ

وَلَكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهَدَّمَا

“Kays 'ın ölümü tek kişinin ölmesi değildir... Aksine, bir kavmin yıkılan temelleridir”

Zeccâc'ın açıklamasına göre şiirdeki “هُلْكُهُ” kelimesi Kays'tan bedeldir.¹⁰⁷³ Tîbî'nin ikinci kaynak olarak Ukberî'ye yer verdiği görülmektedir. Ukberî “أَنَّ” ve amel ettiği “الذَّيْنِ كَقُرْوَا” şeklindeki kısmın bedel-i ihtimal olduğunu açıklamakta ve cümlenin iki meful yerine geçmesini caiz görmektedir.¹⁰⁷⁴ Son olarak Secâvendî'den nakilde bulunan Tîbî, onun bu konuda “Sakın Zeyd ilminin kendisine faydalı olduğunu sanmasın” şeklinde vermiş olduğu örneğini aktarmaktadır.¹⁰⁷⁵ Tîbî'nin *el-Keşşâf* metnini izah sadedinde yer verdiği bu açıklamaların birebir aynısını Yemenî'nin de naklettiğini görmekteyiz.¹⁰⁷⁶ Çârperdî'nin ise konuyla ilgili açıklaması bulunmamaktadır. Burada muhaşşilerin Zemahşerî'nin mushaf imlasına dair söylediği ifadelerin üzerinde durmadıkları görülmektedir. Her üç muhaşşinin de kaynaklarından olan Beyzâvî'nin İmam Mushafı'na atıfta bulunarak “İmam Mushaf'ta bitişik yazıldığı için “أَنَّ” bitişik yazılır” şeklindeki ifadeleri hâşiyelerde görülmemektedir. Bilginin açık ve net olmasından dolayı muhaşşiler bu konuya değinmemiş olabilirler. Zira,

¹⁰⁷³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/491-492; Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/356-357.

¹⁰⁷⁴ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/313; Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/356-357.

¹⁰⁷⁵ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 4/356-357.

¹⁰⁷⁶ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 82^b-83^a.

Zemahşerî'nin kıraatle ilgili i'rabı izaha daha uygun düşmekte ve muhaşşilerin de önceliklerini dilsel tahlile vermesi anlaşılır bulunmaktadır.

Bir başka örnek Leheb/Tebbet sûresinde geçen “وَأَمْرًا تُهَيِّئُ لِمَنْ يَكْفُرُ الْكَلْبُ” ayeti¹⁰⁷⁷ için Zemahşerî “كَلْبُ الْكَلْبِ” kavlinin yergi ifade etmesi için mansub ile okunduğunu ve kendisinin de bu kıraati tercih ettiğini belirtmektedir. Ardından Ümmü Cemil'e çatılmasını seven birinin bu kıraatle okuması sonucunda Peygamber Efendimize güzel bir tevessülde bulunacağını da ifade etmektedir.¹⁰⁷⁸

Zemahşerî'nin ifadeleri için Tîbî nasb ile okunan kıraatin Âsım'a ait olduğunu, geri kalanın ise ref' ile okuduğunu izah etmektedir.¹⁰⁷⁹ Çârperdî ise Zemahşerî'nin Peygamber'e tevessülle ilgili ifadesi üzerinde durmaktadır. Zemahşerî'nin bu ifadeyle Ümmü Cemil'e hakareti sevdiğini, bununla güzel bir şey yaptığını, bundan dolayı bu kıraati tercih ettiğini ve Peygamber Efendimize tevessül etmenin de güzel bir iş olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸⁰

Zemahşerî'nin tercihte bulunmadığı kıraatlerde ise muhaşşilerin farklı kaynaklar örnekliğinde istidlâlde buldukları görülmektedir. “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا” “الضَّالِّينَ” ayetinde¹⁰⁸¹ Zemahşerî “غَيْرَ” şeklinde hâl olarak okunduğuna dair bir rivayet nakletmektedir. Zemahşerî'nin ifadesine göre bu okuyuş Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'e aittir ve İbn Kesîr'den rivayet edilmektedir. Bu kıraatin tahlilini vecîz bir şekilde yaparak “عَلَيْهِمْ”deki zamirin zil-hâl olduğunu, âmilinin ise “أَنْعَمْتَ” kelimesi olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸² Zemahşerî'nin tercihte bulunmadığı vecîz ifadelerini Tîbî'nin örnek isimler kaynaklığında izah ettiği görülmektedir. Öncelikle Tîbî kıraatin sıhhatinin şâz olduğunu belirterek tercihini belirtmektedir. Ardından Zeccâc'ın ifadelerine başvurmaktadır. Zeccâc, hâl üzere nasb ile okumanın caiz olduğunu belirtmekte ve bu durumda “kendisine gazab edilmeksizin nimet verdiklerinin yoluna” anlamında “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ لَا مَغْضُوبًا عَلَيْهِمْ” olacağına işaret etmektedir. İkinci bir

¹⁰⁷⁷ Leheb 111/4.

¹⁰⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/645-646.

¹⁰⁷⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 16/628.

¹⁰⁸⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 442^a.

¹⁰⁸¹ el-Fâtiha 1/7.

¹⁰⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/34.

ihtimal olarak istisna üzere nasb olabileceğinden bahsetmektedir.¹⁰⁸³ Tîbî, Ebu'l-Bekâ diye atıfta bulunduğu Ukberî kaynaklığında da açıklamada bulunmaktadır. Ukberî'nin açıklamasına göre, "عَلَيْهِمْ" lafzındaki "هُم" zamirinden hâl olabileceğini ifade etmekte ve âmil "أَنْعَمْتَ" ifadesidir. Muzafun ileyh olduğundan dolayı ism-i mevsulden hâl olmasını zayıf bir ihtimal olarak görmektedir. Bundan dolayı Ukberî "صِرَاطٌ" lafzının tek başına hâl olarak amel etmesini doğru bulmamaktadır. Son olarak Ukberî zayıf bir görüşten bahsetmektedir. Bu görüşe göre ism-i mevsulden hâl olarak mansup olması ve onda amel eden izafet manasına gelmektedir.¹⁰⁸⁴

Bir başka örnekte Zemahşerî "فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ" ayetinde¹⁰⁸⁵ geçen "مُخْلِصًا" ifadesindeki din kelimesinin merfu okunduğunu söylemektedir. Zemahşerî'ye göre merfu kıraat "مُخْلِصًا" lafzını lâm harfinin fethasıyla "مُخْلِصًا" şeklinde okunursa o zaman "وَإِخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ" kavline¹⁰⁸⁶ de muvafık düşmektedir. Bundan dolayı "خَالِصٌ" ve "مُخْلِصٌ" kelimeleri aynı şeydir.¹⁰⁸⁷

Yukarıda yer alan Zemahşerî'nin vecîz ifadelerini muhaşşiler izah etmektedirler. İlk olarak Tîbî, Zemahşerî'nin yukarıdaki sözlerinin anlaşılması için Zeccâc'ın bu mesele hakkındaki sözlerinin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Nitekim Tîbî'ye göre Zemahşerî sözlerini Zeccâc'ın sözüne bina etmektedir. Zeccâc'a göre, bu ayetteki "مُخْلِصًا" kelimesi hal üzere mansuptur. Bu durumda anlamı "Hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmayarak, birleyerek Allah'a kulluk et" şeklindedir. Ancak, nahivcilerden bir kısmı "din" kelimesinin ref ile olmasının cevazını iddia etmişlerdir. O vakit, "لَهُ الدِّينَ" mübteda ve haber olmaktadır. Ancak Zeccâc zikredilen iki vechi caiz görmemektedir. Birincisi; bu şekilde okuyanlar yoktur. İkincisi ise; sözde tekrara ihtiyaç duyulmadığı için caiz görmemektedir. Nitekim, "أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ"¹⁰⁸⁸ olması durumunda "لَهُ الدِّينَ" tekrarlanmış olmaktadır.¹⁰⁸⁹ Çârperdî ise Zemahşerî'nin ifadesindeki ihtimal durumları sıralamaktadır. Ona göre "مُخْلِصًا" kelimesi lâm harfinin

¹⁰⁸³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/53-54; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/764.

¹⁰⁸⁴ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/10; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/764.

¹⁰⁸⁵ ez-Zümer 39/2.

¹⁰⁸⁶ en-Nisâ 4/146.

¹⁰⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/5.

¹⁰⁸⁸ ez-Zümer 39/3.

¹⁰⁸⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/343; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 13/334.

fethasıyla okunduğunda “Allah” lafzından hal olmaktadır veya müstetir zamirden hal olur. Bununla birlikte “din” kelimesi merfu olur ve lâm harfî “dîn” için bedel olur.¹⁰⁹⁰ Yemenî ise hiçbir isme atıfta bulunmaksızın Tîbî'nin ifadelerini nakletmektedir.¹⁰⁹¹

1.5.3. Lehçe Farklılıkları

Zemahşerî kıraatleri lehçe bilgisi açısından değerlendirip birtakım tercihlerde bulunmaktadır. Örneğin, “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ” ayetinde¹⁰⁹² “لِلْمَلَائِكَةِ” kavlini dil açısından ele alınırken hangi lehçeye ait olduğunu söylemeden bu lehçenin zayıflığına işaret ettiği görülmektedir. Zemahşerî Ebû Cafer'in “لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا” şeklindeki bir kıraatinden bahsetmektedir. Bu kıraatte “لِلْمَلَائِكَةِ” kelimesinin sonundaki tâ harfî kendinden sonra gelen kelimeye uyumlu olması için zammeyle okunmaktadır. Zemahşerî'ye göre i‘rab sonucu bir harekenin itbak kuralı gereği kendinden sonraki kelimeye uygun olması için “الْحَمْدُ لِلَّهِ” kavlinde olduğu gibi değiştirilmesi caiz değildir, çok zayıf bir dil tercihidir.¹⁰⁹³ Bundan dolayı Zemahşerî çoğunluğun kıraati olan kesra “لِلْمَلَائِكَةِ” şeklindeki kıraati tercih etmektedir.

Zemahşerî'nin yukarıda geçen ifadeleri için muhaşşilerden Tîbî Secâvendî'den yaptığı bir alıntı ile Ebû Cafer'in kıraatini izah etmektedir. Secâvendî'ye göre “لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا” kavlinin zamme ile okunması son derece zayıf bir kullanımdır. Buradaki vasıl elifinin harekesinin lazîmî olmadığını ve i‘rab harekesini hafzetmeyi doğru bulmadığını belirtmektedir. İtba kuralının cîm harfinin zammesi sakinken olabileceğini ifade eden Secâvendî, Kur'an'ı bu şekilde zorlamalara hamledilmesini güzel bulmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁹⁴ Çârperdî ise Ebû Cafer'in zammeli okuyuşunun şâz olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹⁵ Burada muhaşşilerin Zemahşerî'nin tercihini tasdik ettikleri görülmektedir. Ancak, Zemahşerî'nin lehçe vurgusu muhaşşilerin hâşşyesine konu olmamaktadır. Bunun sebebi Ebû Cafer'in kıraat-i seb‘a imamları içinde yer almasından kaynaklanabilir. Nitekim konuyla ilgili Ebû Hayyan'ın açıklamaları oldukça manidardır. Ebû Hayyan mezkûr kıraatin Ebû Cafer ve Süleyman

¹⁰⁹⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 327^b.

¹⁰⁹¹ Yemenî, *Tuhfetu'l-esrâf* (Murad Molla, 00273), 361^a.

¹⁰⁹² el-Bakara 2/34.

¹⁰⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/123.

¹⁰⁹⁴ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/438.

¹⁰⁹⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 154^b.

b. Mihran'a ait olduğunu ve Ezdî Şenue kabilesine ait olduğunu söylemektedir. Kıraat, zayıf bir lehçenin kıraati olduğundan Ebû Cafer'in bu kıraatle suçlanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ebû Cafer'in seb'a imamlarından Nafi'nin hocası olması bu konuda dikkatli konuşmayı gerektirmektedir.¹⁰⁹⁶ Sonuç olarak kıraat hakkında istidlâlde bulunurken Ebû Cafer'in hataya düştüğünün ifade edilmesini Ebû Hayyan yanlış bulmaktadır. Ukberî'nin açıklaması da Ebû Hayyan'a benzemektedir. O da kıraatin çok zayıf olduğunu ifade etmekle birlikte Ebû Cafer'den naklinin ise tevil edilebileceğini belirtmektedir. Zayıf bir lehçenin Ebû Cafer'den nakledilmesini kıraat âlimlerinden bu rivayeti tam olarak alamamasına bağlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle kâri cümlenin başında zammeli okunan hafzedilmiş hemzeye dikkat çekmiş, ancak râvi bunu tam olarak alamamıştır.¹⁰⁹⁷ Burada Ukberî'nin tevilini muhaşşilerin nakletmemesi ilginçtir. Zira, muhaşşilerin sıklıkla başvurduğu kaynaklardan biri Ukberî'dir. Ancak onlar burada Ebû Cafer adına bir şey söylemek istememişler ve vecîz bir şekilde i'rab harekesinin tahlili üzerinde durmuşlardır.

Bazı lehçeler hakkında Zemahşerî'nin doğrudan görüşünü belirtmeyip, atıfta bulunduğu bir ismin kaynaklığında lehçenin hoş görülmediğine işaret ettiği durumlar da bulunmaktadır. Örneğin “وَلَا تُقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ” ayetinde¹⁰⁹⁸ geçen “تُقْرَبَا” ve “الشَّجَرَةَ” kelimelerinin telaffuzunda iki farklı lehçe bilgisi geçmektedir. Zemahşerî “تُقْرَبَا” kelimesinin tâ harfinin kesra ile “وَلَا يُقْرَبَا” şeklinde okunmasını zikrettikten sonra “الشَّجَرَةَ” kelimesinin de şîn harfinin kesrası ile “الشَّجَرَةَ” şeklinde bir okunuşu olduğunu söylemektedir. Zemahşerî her iki okunuşu da Ebû Amr'ın hoş görmediğini ve bu okunuşların Mekke'nin Berberî'lerine ait olduğunu söylediğini nakletmektedir.¹⁰⁹⁹ Burada Zemahşerî kelimelerin farklı okunuşlara dair bir lehçeye değinmekte ve Ebû Amr tanıklığında hoş görülmediğini de ifade etmektedir.

Mezkûr kelimelerdeki lehçe bilgisini muhaşşilerin izah ettiği görülmektedir. Tîbî Mekke'nin Berberî'lerinin Mağrib Cu'fe'de Bedeviler gibi dinî hassasiyeti olan

¹⁰⁹⁶ Esirüddin el-Endülişî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Lübnan: Daru'l-Fikr, 2010), 1/246.

¹⁰⁹⁷ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/51.

¹⁰⁹⁸ el-Bakara 2/35.

¹⁰⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/124.

ve ilmî yönden eksik bir kavim olduğunu söylemektedir.¹¹⁰⁰ Burada Tîbî'nin Ebû Amr'ın sözlerini destekleyici bilgiler verdiği görülmektedir. Bu okunuşların hoş görülmemesinden dolayı sıhhat veya dilsel istidlâl yoluna başvurma gereği duymamaktadır. Benzer bir durumu Çârperdî'de de görmekteyiz. O da Mekke'nin Berberî'leri üzerinde durmakta ve Mağrib'den bir kavim olduğunu ve ticaret için Mekke'ye geldiklerini aktarmaktadır. Ancak Çârperdî bu kelimelerin sıhhati hakkında şâz olduğunu belirtmekte ve sıhhatini net bir şekilde açığa kavuşturarak diğer muhâşşilerden ayrılmaktadır.¹¹⁰¹ Yemenî ise konuyla ilgili açıklamada bulunmamaktadır.

Zemahşerî'nin istidlâlde bulunmadığı lehçeler de bulunmaktadır. Herhangi bir tercih ifadesi belirtmeyen Zemahşerî sadece bilgi aktarımında bulunarak kıraatlerden bahsetmektedir. Ancak Zemahşerî'nin tercih veya açıklamada bulunmadığı durumlarda muhâşşilerin tercihlerini -üstü kapalı da olsa- beyân ettikleri görülmektedir. Örneğin, Bakara sûresindeki “فَأَمَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَلَا تُحِبُّوا الْعَرَبَ سِوَى مَا نَحِبُّهُمْ” ayeti¹¹⁰² için Zemahşerî'nin lehçe bilgisinden bahsettiği görülmektedir. O ayetteki “فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ” kavlinin Hüzeyl kabilesinin lehçesiyle “فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ” şeklinde okunduğunu belirtmekte ve herhangi bir tercih veya itirazda bulunmadığı görülmektedir.¹¹⁰³

Hüzeyl lehçesiyle ilgili açıklamalar Tîbî'den gelmektedir. O, konuyu doğrudan İbn Cinnî'den yaptığı bir nakille izah etmektedir. İbn Cinnî'nin açıklamasında bu kıraatin Ebû Tufeyl ve İsa b. Ömer es-Sekafî'ye aittir ve bu lehçe Hüzeyl ve diğerleri için kötü bir lehçedir. Kelimenin sonundaki elif-i maksureyi mütekellim yâ'sına çevirmektedir.¹¹⁰⁴ Çârperdî lehçeyle ilgili açıklamada bulunmayı kıraatin sıhhatiyle ilgili bilgi vermekte ve şâz olduğunu söylemektedir.¹¹⁰⁵ Yemenî ise konuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Zemahşerî'nin istidlâlde bulunmadığı bu ayette Tîbî mezkûr lehçenin durumuyla ilgili bilgileri nakledip sükût ederken, aslında

¹¹⁰⁰ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/442.

¹¹⁰¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 155^a.

¹¹⁰² el-Bakara 2/38.

¹¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/126.

¹¹⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/158; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/451.

¹¹⁰⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 157^a.

Hüzeyl lehçesine dair olumsuzlukları dile getirmektedir. Çârperdî de sıhhatinin şâz olduğunu söyleyerek lehçeyi tercih etmediğini ifade etmektedir. Yemenî ise Zemahşerî'nin tercih ifadesi kullanmadığı bir yerde ziyade açıklamaya başvurmamaktadır.

Zemahşerî'nin lehçe bilgisi vermeyip de muhaşşilerin bu konuya değindikleri farklı bir örnek de Fatiha sûresinde yer almaktadır. “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetindeki¹¹⁰⁶ “نَسْتَعِينُ” kelimesi için Zemahşerî Zirr b. Hubeyş'in (ö. 83/702) “نَسْتَعِينُ” şeklinde nûn harfinin kesrasıyla okuduğunu nakletmekte ve herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.¹¹⁰⁷ Tîbî, Benû Temîm lehçesinde kelimenin bu şekilde okunduğunu söylemekte ve onların muzari fiilerin başındaki fetha kelimeyi ağırlaştırdığı için nûn harfini kesrayla okuduklarını izah etmektedir.¹¹⁰⁸ Çârperdî ve Yemenî'nin ise konuya dair açıklaması bulunmamaktadır. Ebû Hayyan mezkûr kelimedeki lehçe farkını daha mufassal bir şekilde açıklamaktadır. Çoğunluğun nûn harfini fethayla okuduğunu ve bunun da Hicazlıların fasih lehçesi olduğunu belirtmektedir. Kesrayla okunan ise Temîm ile birlikte Kays, Rebîa ve Esed kabilelerinin lehçesi olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰⁹

1.5.4. Arap Şiiri

Zemahşerî'nin kıraatleri istidlâlde başvurduğu dilsel yöntemlerden bir diğeri de şiirle istişhâd örneğidir. O, kıraatlerin bazen kelime manasına bazen de kelimenin Arap dilindeki kullanım örneklerine işaret etmek için Arap şiirinden kesitler sunmaktadır. Zemahşerî bu yönteme *el-Keşşâf*'ta sıklıkla başvurmuştur.

Zemahşerî, Mâ'ûn sûresinin ilk ayeti olan “أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ” geçen “أَرَأَيْتَ” kavlindeki kıraat vecihlerini zikretmektedir. İlk olarak kelimenin hemzenin hazfi ve isbatıyla okunan kıraat vecihlerini açıklamaktadır. Zemahşerî'ye göre “أَرَأَيْتَ” şeklindeki hemze'nin hazfiyle okunan kıraat tercih gören bir kıraat değildir. Çünkü hemzenin hazfi muzari fiile özgü bir durumdur. Bununla birlikte Araplardan da sahih olarak hemze olmaksızın “أَرَيْتَ” şeklindeki bir okuyuş nakledilmemiştir. Zemahşerî

¹¹⁰⁶ el-Fâtiha 1/5.

¹¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/32.

¹¹⁰⁸ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 1/753.

¹¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît, Daru'l-Fikr*, 1/42.

sözün öncesinde istifham harfinin bulunması durumunda hemzenin hazfinin kolaylaşacağını belirtmektedir. Bunun için de şiirden delil getirmektedir:

صاح هل رَيْتَ أَوْ سَمِعْتَ بِرَاعٍ ... رَدَّ لِلضَّرْعِ مَا قَرَى فِي الْجَلَابِ

“Ey arkadaş! Sen hiç süt kabına sağdığı sütü tekrar (hayvanın) memesine döndürebilmiş bir çoban gördün ya da duydun mu?”¹¹¹⁰

Zemahşerî'nin söz konusu ifadelerinin bir benzerinin -şiir hariç- Zeccâc'ın eserinde geçtiğini görmekteyiz.¹¹¹¹ Benzeri diyoruz çünkü Zemahşerî birebir nakilde bulunmamaktadır. Ancak cümle kurgusu, muhtevası ve anlam cihetinden birbirine benzemektedir. Bununla birlikte Râzî de mezkûr kıraatle ilgili açıklamasını Zeccâc'ın ismine atıfla yapmaktadır. O da Zemahşerî gibi aynı şiiri örnek olarak vermektedir.¹¹¹²

Ayetteki kıraat vecihlerinden bahseden Zemahşerî İbn Mesud'a ait “أَرَأَيْتَكَ” şeklindeki hitap harfinin ziyadesiyle olan bir okuyuştan bahsetmektedir. Bu okuyuşun benzerinin de “فَالِ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ” ayeti¹¹¹³ olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹⁴

Görüldüğü üzere Zemahşerî bu ayette kıraat vecihlerini zikrederken dilsel izahın ardından Zeccâc'dan farklı olarak şiir ile örnek vermektedir. Bu şiir muhaşşilerin izahına konu olmaktadır.

Muhaşşilerden Tîbî öncelikle kıraat hakkında ziyade bilgi vermektedir. Zemahşerî'nin naklettiği “أَرَيْتَ” şeklindeki kıraatin Kisâ'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Burada istifham harfinin mevcudiyeti durumu kolaylaştırmaktadır.¹¹¹⁵ İbn Mesud kıraati için de bazıları tâ için kâf ile hitap manasını vurguladığını söylemektedir.¹¹¹⁶

Çârperdi'nin ise hemzenin hazfi ve şiirin istişhadı üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre istifham harfinden sonra diğer hemzenin gelme durumu hoş

¹¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/634.

¹¹¹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/367.

¹¹¹² Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 16/336.

¹¹¹³ İsrâ 17/ 62.

¹¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/634.

¹¹¹⁵ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 16/591.

¹¹¹⁶ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 16/592.

karşılanmaz. Musannifin hemzenin hazfedildiği kıraati “ارأيت” kavlindeki ilk hemzenin hazfedilmesi şeklinde açıklamakta ve buna şiirden örnek vermektedir. Çünkü istifham harfî olsa da hemze yoktur.¹¹¹⁷

Çârperdî son olarak İbn Mesud kıraati için de “harf ziyadesi” durumunu tâ ve kâf harfleriyle hitap manasını kuvvetlendiren bir okuyuş olduğunu izah etmektedir.¹¹¹⁸ Görüldüğü üzere muhaşşiler, Zemahşerî’nin şiir dâhil olmak üzere ifadeleri üzerinde durmakta ve ziyade açıklamalarda bulunmaktadır. Tîbî ve Çârperdî’nin yukarıda yapmış olduğu izahlar da kurucu metindeki kıraat vecihlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte Yemenî’nin ise konuyla ilgili herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

Zemahşerî’nin kıraat tercihinde bulunurken tercih ettiği kıraatlere şiirden istidlâller sunduğu gibi bazen de tercih etmediği kıraatler için şiirden örnek verdiği görülmektedir. İhlas sûresinin ilk ayetinde “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” Zemahşerî, İbn Mesud ile Übey b. Ka’b’ın “قُلْ” lafzı olmadan “هو الله احدٌ” şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Rasulullah’ın kıraatinde de “الله احدٌ” şeklindeki bir okuyuştan bahsetmekte ve gerekçe olarak da O’nun “*Kim Allahu Ehad*”i okursa, *Kur’an’a denk düşer*” sözlerine yer vermektedir. Bu kıraatler dışında Ameş’in “قُلْ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ” şeklindeki kıraatinden bahsetmekte ve ilk ayetten sonrasını tenvinsiz olarak “أحدٌ”, “الصمدُ”, “اللهُ” okunduğunu belirtmektedir. Zemahşerî tenvinsiz okuyuşun düşürülmesine Ebu’l-Esved ed-Düelî’nin şiirinden delil getirmektedir:

... وَلَا ذَاكِرَ اللَّهِ إِلَّا قَلِيلًا

“(Onu azarlarım karşılık veremez halde buldum)

Ve Allah’ı çok az zikreder halde..”

Zemahşerî şiirin ardından tercihinin tenvinli okunması yönünde olduğunu söylemekte ve burada tenvinin kesrayla hareke almasını iltika-i sâkin (iki sakinin bir araya gelmesi) sebebiyle olduğunu izah etmektedir.¹¹¹⁹

¹¹¹⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 439^b-440^a.

¹¹¹⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 440^a.

¹¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/647.

Zemahşerî'nin ayetle ilgili sıraladığı farklı okuyuşlar için öncelikli olarak muhaşşilerin dikkatini Peygamber Efendimiz'den nakledilen hadis celbetmekte ve hadisle ilgili muhtasar izahlarda bulunmaktadır. Tîbî, “*Kur'an'a denk düşer*” ifadesi için O'nun kıraatinin Kur'an'ın kıraatine denk düştüğüne dair bir görüş olduğunu nakletmektedir. Zemahşerî'nin hadisle istişhâd getirdiğini söyleyen Tîbî, belki de kastedilen şeyin “قل هو” kısmının “الله أحد” sözü için bir takdim ve başlangıç niteliğinde olabileceğini düşünmektedir.¹¹²⁰ Çârperdî de benzer düşüncelere sahip görünmekte ve hadisle ilgili Tîbî ile benzer sözler sarf etmektedir.¹¹²¹ Yemenî ise “denk düşer” sözüyle Kur'an okuduktan sonra okuduğu şeylerin kastedilebileceğini ifade etmektedir.¹¹²²

2. Muhaşşilerin Zemahşerî'ye Eleştirileri

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı iki damar üzerinden eleştirilmiştir. Bunlardan biri dilsel eleştiriler, diğeri de müellifin mutezile mezhebine intisabından kaynaklanan itizalî düşüncelerin eleştirisidir. Ancak kıraatler konusunda eleştiri okları daha çok kurrâ etrafında toplanmaktadır. Zemahşerî'nin kurrâya karşı edepsiz davrandığı, kıraat ehline karşı haddini aştığı dile getirilmiştir. Belki de kıraatler konusunda en çok eleştiriyi Ebû Hayyân el-Endelüsî yapmaktadır. Ona göre Zemahşerî kıraatleri nakledenlere karşı edepsiz bir tavır sergilemeyi âdet edinmektedir.¹¹²³ Zemahşerî'nin kurrâya eleştirileri ise dilsel açıdan olmaktadır. Çünkü o, tefsirini sözdizimi nazariyesi merkezinde kaleme aldığından kıraatler konusundaki tutumu da Arap diline uygunluğu açısından olmaktadır. Nitekim bir kıraatin sahih olması için sahih bir senetle Rasulullah'a ulaşması, bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması ve hattı takdiren ya da ihtimalen de olsa Mesahif-i Osmaniye'ye uygun olması gerekmektedir.¹¹²⁴ Sahih kıraat şartlarından “bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması” Zemahşerî'nin odak noktasıdır. Bu yüzden kıraat-ı seb'a'ya karşı tavrı sıhhat yönünden değil, Arap dili yönünden olmuştur. Bu duruma sert eleştiriler, özellikle kıraat-ı seb'a'ya karşı hassas duruşlarıyla bilinen Endülüs coğrafyasından gelmiştir. Zemahşerî'nin kıraat-ı seb'a'nın kıraatlerini rahat bir şekilde ele alıp değerlendirmesine yönelik eleştiriler o

¹¹²⁰ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 16/634.

¹¹²¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 442^a.

¹¹²² Yemenî, *Tuhfetu'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 450^b.

¹¹²³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît, Daru'l-Fikr*, 1/79.

¹¹²⁴ Mekki b. Ebû Talib, *el-İbâne an meâni'l-kıraât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebi (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, [t.y]), 51.

dönemin meselesi haline gelmiş olmalı ki muhaşşiler hâşiyelerine bu eleştirileri aktarmışlardır.

2.1. Dilsel Eleştirileri

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirini Arap dilini merkeze alarak kaleme aldığından bu tefsire dair izah ve eleştiriler de dil merkezinde şekillenmektedir. Yukarıda geçen örnek ayetlerin ekserisi dilsel izahlara temas ettiği için, konuyu uzatmamak adına biz de bu başlık altında tek bir ayet örneğini yer vermeyi yeterli görmekteyiz.

Fâtiha sûresinde “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetinde¹¹²⁵ geçen “الْحَمْدُ” kelimesinin i‘rabına ve kıraat vecihlerine dair Zemahşerî'nin naklettiği bilgilerin başta kendi eleştirileri ardından da muhaşşilerin eleştirileri neticesinde tefsir edildiği görülmektedir. Zemahşerî “الْحَمْدُ” kelimesinin mübteda olmasından dolayı merfu olduğunu belirtmektedir. Bu durumda haber “لِلَّهِ” şeklindeki zarf olmaktadır. Ona göre “الْحَمْدُ” kelimesinin gizli bir fiil ile mansup olması aslolandır. Nitekim bazı kıraatlerde de bu şekilde okunmuş mevcuttur.¹¹²⁶

Bununla birlikte Zemahşerî kelimenin farklı okunuş terkiplerini de nakletmektedir. Bu nakline göre, Hasan-ı Basrî “الْحَمْدُ لِلَّهِ” şeklinde dâl harfini kesra ile okumaktadır. Farklı bir okunuş olarak İbrahim b. Ebî Able de lafzatullahın başındaki lâm'ın öncesinde yer alan “الْحَمْدُ” kelimesinin harekesiyle uyumlu olması için zammeyle “الْحَمْدُ لِلَّهِ” şeklinde okumuştur. Ancak Zemahşerî'ye göre bir harfin sonrasında gelen harfin harekesine göre okunması aynı kelime içerisinde yer alan harfler için söz konusu olmaktadır.¹¹²⁷

Zemahşerî, Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Ebî Able'nin söz konusu kıraatlerini doğru bulmamaktadır. Ona göre ikisini bu okuyuşa cesaretlendiren şey, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” kavlinin kendisiyle alakalı bir durumdur. Zemahşerî bu terkinin sıklıkla bir arada kullanılmasından hareketle tek bir kelime olarak görülmüş olmasını muhtemel bulmaktadır. Yine de Zemahşerî söz konusu iki kıraat arasında tercihe gitmekte ve İbrahim b. Ebî Able'nin kıraatini kelimenin aldığı harekeden daha güçlü bir i‘rab

¹¹²⁵ el-Fâtiha 1/2.

¹¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/27.

¹¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/28.

harekesine nakledilmesinden dolayı daha şayan-ı tercih bulduğunu ifade etmektedir.¹¹²⁸

Bu tefsirin hâşiyelere yansıyan kısmında muhaşşilerden Tîbî sözlerine Zeccâc'dan yaptığı alıntıyla başlamaktadır.¹¹²⁹ Ona göre, “الْحَمْدُ” kelimesinin ref ile mübteda olması tercih edilen görüştür. Bu tercih nedeni için de Kur'an okurken sünnete tâbi olunması gerektiğinden bahsetmektedir. Bundan dolayı sika ve meşhur kurrânın sahih rivayetleri dışındakilere iltifat edilmemektedir. Bununla birlikte Zeccâc'a göre “الْحَمْدُ لِلَّهِ” denilmesi de caizdir. Ancak ref durumu daha güzel ve Allah'ı medh ü senada daha beliğdir.”¹¹³⁰ Zeccâc'ın bu açıklamasının ardından Tîbî bahsedilen kıraatler için İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*¹¹³¹ adlı eserine atıfta bulunmakta ve orada bu kıraatlerin yer aldığını belirtmektedir.¹¹³²

Kıraatle ilgili bilgi aktarımından sonra Tîbî, Zemahşerî'nin Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Ebî Able için söylediği “o ikisini cesaretlendiren şey” ifadesi üzerinde durmaktadır. Tîbî'ye göre Zemahşerî'nin bu ifadesi Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Ebî Able'nin kıraatlerinin sema'ya değil, kıyasa dayandığı düşüncesini çağrıştırmaktadır. Zemahşerî'nin bu tür ifadeler sarf etmesini büyük bir cesaret olarak gören Tîbî, onun bunun gibi sakıncalı/mahzurlu görüşlerinin çokluğunu da dile getirmektedir. Sözüne örnek olarak da Zemahşerî'nin En'am sûresindeki “قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” ayetine¹¹³³ dair söylediği sözlerine işaret etmektedir. Burada Zemahşerî, İbn Amir'in “قَتَلَ” kelimesini “شُرَكَائِهِمْ” kelimesine izafe edip zarf olmaksızın okumasını eleştirmektedir.¹¹³⁴ Zemahşerî'ye göre İbn Âmir'i bu kıraate sevk eden mushafların birinde kelimenin “شُرَكَائِهِمْ” şeklinde yazılışını görmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Tîbî, bu eleştirileri kabul etmeyip bazı mushaflarda kelimenin “شُرَكَائِهِمْ” şeklinde yâ ile yazılı

¹¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/28.

¹¹²⁹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/720.

¹¹³⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/45.

¹¹³¹ “Bedevilerin kıraatidir. (elhamdülillah). Lâm ve dâl mazmum okunur. Bu kıraati İbrahim b. Ebî Able'nin kıraati olarak ashabımızdan bazısı rivayet etti. Bir de (elhamdilillah) her ikisinin de kesra okunduğu var. Bu kıraati de Zeyd b. Ali ve Hasan-ı Basrî'den rivayet ettiler. Her iki okuyuş da genel kıyasa aykırı olarak şâzdir.” İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/110-111.

¹¹³² Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/720.

¹¹³³ el-En'âm 6/137. Meâli: “Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helâke sürüklesinler...”

¹¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/66.

olduğunu nakletmektedir.¹¹³⁵ Burada Tîbî'nin “أَلْحَمْدُ” kelimesinin açıklaması sırasında En‘am sûresinden örnek vermesi bir benzerliğe vurgu yapmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Zemahşerî hem “أَلْحَمْدُ” kelimesinin okunuşunda hem de “شُرَكَائِهِمْ” kelimesinin okunuşunda kurrâyaya eleştiri yöneltmekte ve bu eleştirilerini de nakil veya mushaf imlası değil, dilsel tema ekseninde yapmaktadır. Bununla birlikte her iki ayette zarf örneğini paylaşmaktadır. Burada Tîbî'nin “أَلْحَمْدُ” kelimesi için getirdiği örnek *el-Keşşâf* metnine hakimiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Tüm bunlara ilaveten Tîbî'nin konu içinde parantez açarak Zemahşerî'nin ifadelerine izah sadedinde yaptığı açıklamaları da mevcuttur. Yukarıda Zemahşerî'nin cümlesinde geçen “iki kıraatten daha şayan-ı tercihtir” anlamındaki “أَشْفُ الْقَرَاءَتَيْنِ” ifadesi için Tîbî'nin “ikisinden en efdâli /en faziletlisi” şeklinde bir açıklama notu düştüğü görülmektedir.¹¹³⁶ Tîbî bu kelimenin hem noksan hem de ziyade anlamı taşımasından dolayı izaha muhtaç görmektedir. Bu notunun ardından da Ukberî'nin ismini ve eserini zikrederek kesra görüşünün zayıflığını¹¹³⁷ nakletmekte ve açıklamasına kaldığı yerden devam etmektedir.¹¹³⁸

Çârperdî ise sözlerine kıraatlerin sıhhatine dair yaptığı açıklama ile başlamaktadır. Zemahşerî'nin zikrettiği Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Ebî Able'nin kıraatlerinin şâz olduğunu belirtmektedir.¹¹³⁹ Ayrıca “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ” kavlinin sık kullanımından dolayı tek kelime konumuna indirgenmesi hususuna da değinmektedir. Açıklamasına göre bu kıraatlere göre burada Kur'an'ın sebep-i nüzûlünden dolayı “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ” kavli tek bir kelime konumundadır. Arapların diliyle nâzil olan Kur'an'ın (kıraat) vecihleri semaya dayalıdır. Bu yüzden Zemahşerî'nin “o ikisini cesaretlendiren şey” ifadesinde yaptığı açıklama Çârperdî için uzak bir sebebe bağlanan izahtır.¹¹⁴⁰ Yine Tîbî gibi Çârperdî'nin de “أَشْفُ الْقَرَاءَتَيْنِ” ifadesi üzerinde durduğu görülmektedir. Zemahşerî'nin bu ifadesinin “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ” şeklindeki okuyuşun

¹¹³⁵ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/727.

¹¹³⁶ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/728.

¹¹³⁷ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/5.

¹¹³⁸ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 1/728.

¹¹³⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^b.

¹¹⁴⁰ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^b.

i‘rab harekesinden dolayı güçlü olan harekeye hamledilmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁴¹

Yemenî de kıraat bilgisinden ziyade dilsel analiz ağırlıklı izahta bulunmaktadır. Onun izahına göre “الْحَمْدُ” kelimesinin haberi zarftır. Haberdeki manayı taşıyan zarf için ehl-i i‘rab car ve mecrurdaki gibi zarf olarak isimlendirmişlerdir. Çünkü anlamın sebatına ve istikrarının kalıcılığına işaret etmek için nasb ref’e dönüşmüştür. Yemenî’ye göre sanki musannif bununla hamdin Allah’a mahsus olmasının sabit olduğunu ve her sabit/müstekar olanın da zarf olduğunu söylemek istemektedir.¹¹⁴²

Yemenî de diğer iki muhaşşi gibi Zemahşerî’nin “أَشْفَى الْقَرَاءَتَيْنِ” ifadesine değinmekte ve kelimeyi “en faziletlisi” şeklinde izah etmektedir. “أَشْفَى” kelimesi ziyade ve noksan anlamlarını ihtiva ettiğinden ezdâttan sayılmaktadır. Bu kısa izahın ardından Tîbî’nin Ukberî’den bulunduğu kesrayla okunan vechin zayıflığına dair naklini aktarmaktadır.¹¹⁴³ Yemenî, Tîbî’den farklı olarak Ukberî’nin sözlerinin devamını da aktarmaktadır. Bu farka işaret etmek için Yemenî’nin “Ebû’l-Bekâ” ismini zikrettiğini varsaymaktayız. Nitekim Yemenî zaman zaman müellif ve eser isimlerine atıfta bulunsa da çoğunlukla atıfta bulunmaksızın bilgi naklini gerçekleştirmektedir. Bu yüzden o, Ukberî’nin eserinden yaptığı alıntısında Tîbî’de olmayan ziyadeye işaret etmek istemektedir. Ukberî’nin açıklamalarında ise “الْحَمْدُ لِلَّهِ” şeklindeki zammeli okuyuşun zayıf bir kullanım olduğu nakledilmektedir. Bu kullanımda harf-i cer olan lâm harfi kendisinden sonrasıyla bağlantılı, öncesinde geçen dâl harfinden de ayrıdır. Tek harf olan harf-i cerlerde bu durumun bir benzeri bulunmamaktadır.¹¹⁴⁴ Yemenî Ukberî’nin ardından açıklamalarına devam etmektedir. Ona göre “hamd” kelimesi neredeyse tek kelime olarak kullanılmamaktadır. Musannifin burada harekenin, güçlü olan i‘rab harekesine tâbi olması şeklinde hükmetmesi manaya delaletinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁴⁵

¹¹⁴¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 20^b.

¹¹⁴² Yemenî, *Tuhfetü’l-eshrâf* (Murad Molla, 00273), 6^b.

¹¹⁴³ Yemenî, *Tuhfetü’l-eshrâf* (Murad Molla, 00273), 6^b.

¹¹⁴⁴ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/5; Yemenî, *Tuhfetü’l-eshrâf* (Murad Molla, 00273), 7b.

¹¹⁴⁵ Yemenî, *Tuhfetü’l-eshrâf* (Murad Molla, 00273), 7b.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere Tîbî, Zemahşerî'nin dil merkezinde kıraat eleştirisini haksız bulmakta ve onun Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Ebî Able için kullandığı ifadelerini kusurlu/mahzurlu görmektedir. Çârperdî ise, kıraatlerin sıhhat bilgisini verdikten sonra daha kapalı ifadelerle Zemahşerî'yi eleştirmektedir. Yemenî ise, yaptığı nakillerle konuyu dil merkezinde açıklamakta ve Zemahşerî'ye herhangi bir tenkit yöneltmemektedir.

Konuyu noktamadan önce Beyzâvî'nin açıklamalarını zikretmek yerinde olacaktır. Beyzâvî, söz konusu ayetle ilgili açıklamalarına i'rab tahliliyle başlamaktadır. Ayette “الْحَمْدُ” kelimesinin mübtada olarak ref' olduğunu haberinin de “الله” olduğunu belirtmektedir. Burada Zemahşerî'nin de dediği gibi¹¹⁴⁶ kelimenin aslı nasbtır. Bundan dolayı kelime “الْحَمْدَ اللهُ” şeklinde mansub da okunmaktadır. Bu durumda nasbdan merfuya dönüş yapılmaktadır. Zira ref' olma sebebi “الْحَمْدُ” kelimesinin umûmi, sürekli olmasına delalet etmesi içindir. Aslolan teceddüd (yenilenme) ve hudûs (sonradan ortaya koyma) değildir. “الْحَمْدُ” kelimesi mukadder olan fiillerle mansup mastarlardandır. Bununla birlikte Beyzâvî “الْحَمْدُ اللهُ” ve “الْحَمْدَ اللهُ” şeklindeki farklı okunuşlara da değinmektedir. Beyzâvî burada iki kelimenin sıklıkla birlikte kullanılmasından dolayı tek bir kelime gibi değerlendirilerek itbak olarak okunduğunu belirtmektedir.¹¹⁴⁷

2.2. Kurrâ'ya Yönelik Eleştirileri

Zemahşerî'nin tefsirinde yer verdiği kıraatlerin ekserisi Arap dili açısından ele alınmaktadır. Bundan dolayı Zemahşerî kıraat-ı seb'a dışında kıraat rivayetlerine de yer vermektedir. Zemahşerî'nin kıraatler konusunda dilsel yaklaşımları kendinden sonraki müellifler tarafından eleştiri konusu olmaktadır. Araştırmamız konusu olan Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin hâşiyelerinde kendi dönemlerinde mevzu bahis edilen kıraat tartışmalarının izi görülmektedir. Zira, onlar “قبل” lafzıyla eleştiri cümlelerini muhtasar bir şekilde hâşiyelerine taşımışlar ve konuyla ilgili kendi görüşlerini de insaf çerçevesinde aktarmaya gayret etmişlerdir.

¹¹⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/28.

¹¹⁴⁷ Beyzâvî: İtba bir kelimedede olur. Buradaki itba sebebi (elhamdülillah) kelimesinin bir kelime olarak değerlendirilmesidir. Bknz: Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/27.

Konuya örnek olarak “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” ayetini¹¹⁴⁸ zikretmemiz mümkün görünmektedir. Ayetteki “ءَأَنذَرْتَهُمْ” kavlinde yer alan hemzenin okunuşuyla ilgili ihtilafları zikreden Zemahşerî bu hususta râvi isimlerini zikretmeksizin kelimenin altı farklı kıraat vechinden bahsetmekte ve Arap dili açısından birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre “ءَأَنذَرْتَهُمْ” kavlinde ikinci hemzenin elife dönüştürülerek “أَنذَرْتَهُمْ” şeklindeki okunuşu yanlıştır ve bu okunuş iki açıdan Arap dili kurallarına aykırıdır. Birincisi, bu okunuşta kural dışı bir şekilde iki sakin harf bir araya getirilmiştir. İkincisi ise, hafifletme yönteminin hatalı olmasıdır. Nitekim makabli fetha olan harekeli bir hemzeyi hafiflemenin yolu beyne beyne şeklinde telaffuz edilmesidir.¹¹⁴⁹ Zemahşerî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar eleştiri konusu olmuş ve akabinde Tîbî, Çârperdî ve Yemenî de bu ihtilafı hâşiyelerine taşımışlardır.

Muhaşşiler söz konusu kelimenin kıraat vecihlerinin râvilerini zikrederek konuya girizgâh yapmaktadırlar: “İki hemzeyi tahkîk ile (fethayla) okuyan İbn Âmir, Âsım, Hamze ve Kisâî'dir. İkinci hemzeyi tahfîf ile (hafifleterek) beyne beyne okuyan İbn Kesîr, Nafi' ve Ebû Amr'dır. Hişam ve Verş elif ilave ederler. Buradaki ölçü beyne beyne olmasıdır. İbn Kesîr araya elif ilave etmeden okur, Kalûn, Hişam ve Ebû Amr ise araya elif ilave ederler.”¹¹⁵⁰ Tîbî ve Çârperdî'nin hâşiyelerinde geçen bu bilgiler Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysir* adlı eserinden alınmıştır.¹¹⁵¹ Nitekim bu bilgiyi bize Çârperdî vermektedir. Çârperdî söz konusu kıraatle ilgili bilgileri “Sahibu't-Teysir” ifadesini kullanarak Ebû Amr ed-Dânî'den birebir aktarmaktadır.¹¹⁵²

Sahih kıraat vecihlerini aktaran Tîbî ve Çârperdî, Zemahşerî'nin bahsettiği “istifham harfinin hazfî olan okuyuş” ve “istifham harfinin hazfinden sonra harekesi bir önceki kelimenin sakin olan son harfine naklederek yapılan okuma”ya değinmektedirler ve her iki kıraatin de şâz olduğunu belirtmektedirler.¹¹⁵³ Tîbî, İbn Cinnî'den yaptığı aktarımda hemzenin hazfiyle olan kıraatin İbn Muhaysin'e ait

¹¹⁴⁸ el-Bakara 2/6.

¹¹⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

¹¹⁵⁰ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/126; Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁵¹ Ebû Amr ed-Dânî, *Kitâbü't-Teysir*, 36.

¹¹⁵² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁵³ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/126; Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

olduğunu ve iki hemzenin biraraya gelmesinin uygun olmadığını belirtmektedir.¹¹⁵⁴ Çârperdî ise Zemahşerî'nin zikretmediği başka kıraatlerin de olduğundan bahsetmektedir.¹¹⁵⁵

Buraya kadar “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” kelimesinin sahih ve şâz kıraat vecihlerini İbn Cinnî ve Amr ed-Dânî etrafında anlatan muhaşşiler, Zemahşerî'nin Verş'e ait olan ikinci hemzenin elife dönüştürülerek okunması hususundaki rivayetine dair “Bu okuyuş yanlış, iki açıdan Arap dili kurallarına aykırıdır” şeklinde sünnî ulema tarafından tepki çeken yorumuna değinmektedirler. Nitekim bu cümle Zemahşerî'nin Arap diline uygun olmadığı düşüncesiyle Verş rivayetini kabul etmediği şeklinde ele alınmış ve bu noktada sert eleştiriler yapılmıştır. Örneğin muhaşşiler ile aynı dönemde yaşayan Ebû Hayyan el-Endelüsî *Bahru'l-muhit* adlı tefsirinde Zemahşerî'nin Verş rivayetini inkar ettiğini ve Kur'an kıraatlerini nakledenlere karşı edepsiz bir tavır sergilediğini belirtmektedir. Ebû Hayyan'a göre Basra ve Kûfe dil ekolleri kural dışı iki sakin harfin bir araya gelmelerini caiz görmektedir. Verş rivayeti, dil ekollerine göre reddedilmediği için sahih bir rivayettir.¹¹⁵⁶ Ancak bu konuda Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin meseleye insafla yaklaşım daha ılımlı bir tavır sergiledikleri görülmektedir.

Çârperdî, Zemahşerî'nin bu ifadesinin itiraz edilebilir bir cümle olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵⁷ Zemahşerî tevatürle sabit olan kıraat-i seb'a için söylediği bu sözden dolayı kınanmış olsa da mütevatir kıraate meydan okuduğunu söyleyemeyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁵⁸ Zira Çârperdî'ye göre kıraat-i seb'a tevatürle sabit değildir. Çünkü kıraat-i seb'a'nın tevatürlüğü med, imâle, hemzenin tahfifi gibi edâ kabilinden değildir. Bundan dolayı Çârperdî, Zemahşerî'nin küfre düştüğü söyleyemeyeceğini ancak, haddi aşmada hata ettiğinin de inkar edilemeyeceğini belirtmektedir.¹¹⁵⁹ Çârperdî sözlerini teyid etmek için İbnü'l-Hâcib'in (ö.646/1249) fıkıh usûlüne dair eserini ve Gazzâlî'nin (ö.505/1111) “Mushaf”ın iki kapağı arasında

¹¹⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/129; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 2/126.

¹¹⁵⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît, Daru'l-Fikr*, 1/79.

¹¹⁵⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁵⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁵⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

mütevâtir olarak nakledilen” şeklindeki Kur’an-ı Kerim tarifini¹¹⁶⁰ delil göstermektedir. Ardından “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” kelimesinin ihtilafına dair Kevâşî’den uzun bir nakilde bulunmaktadır.¹¹⁶¹

Çârperdî’nin yukarıda söz konusu kaynaklar eşliğindeki sözlerinin Tîbî’de de yer aldığı görmekteyiz.¹¹⁶² Gerek birebir yer alan cümleler gerekse kaynakların sıralanmasındaki aynîlik Çârperdî ve Tîbî hâşiyelerinin birbirine kaynaklık ettiğini göstermektedir. Yemenî’ye geldiğimizde onun da Tîbî ve Çârperdî ile benzer cümleleri sarf ettiğini görmekteyiz. Ona göre Zemahşerî Kur’an’ın tevatürü konusunda meydan okumamaktadır. Tevatürün ise med, imâle gibi edâ cihetinden değil, Mushaf’ta iki kapak arasında bulunan şey olduğunu söylemektedir. Devamında ise diğer muhaşşiler gibi İbnü’l-Hâcib’in sözlerine yer verdiği görülmektedir.¹¹⁶³

Muhaşşiler kıraatlerin sıhhatini kıraat-i seb‘a çerçevesinde ele alsalar da kıraat-i seb‘a’da yer alan kıraatlerin eleştirildiği durumları küfür veya Kur’an’a meydan okuma olarak değerlendirmedikleri görülmektedir. Aslında muhaşşiler, kıraatlerin sıhhatleri hakkında bilgi verirken kıraat-i seb‘a ile ilgili “mütevâtir” ibaresini kullandıkları durumlar vâkidir. Örneğin Çârperdî’nin kıraatlerin sıhhatlerini açıklarken “mütevâtir kıraat”¹¹⁶⁴ ve “mütevâtir seb‘a”¹¹⁶⁵ ibarelerine rastlanmaktadır. Yine Çârperdî’nin “Sahibü’t-Teysir dedi ki”¹¹⁶⁶, “İbn Cinnî el-Muhteseb’de dedi ki”¹¹⁶⁷ ve “Sahibu’l-Hüccce dedi ki”¹¹⁶⁸ ifadelerini kullanarak sahih ve şâz ayrımlarında kıraat-i seb‘a kitaplarını esas aldığı görülmektedir. Ancak tevatür meselesinde Gazzâlî’nin “iki kapak arasındakinin mütevâtir olduğu” tarifini şahid göstererek tevatürün Mushaf’ta iki kapak arasında bulunmasına dayalı yorumları ise kendi içinde çelişkili bir görünüm sergilemektedir. Esasında bu husus, herhangi bir çelişki arz

¹¹⁶⁰ Gazzali, *el-Mustasfa*, 286. Muhaşşiler, Gazzâlî’nin “Mushaf’ta yazılı olan ve üzerinde ittifak edilen şey Kur’an’dır. Mushaf’ın dışındakiler Kur’an değildir” sözünü delil getirdiklerini düşünmekteyiz.

¹¹⁶¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b; Kevâşî, *et-Telhis*, 2/126.

¹¹⁶² Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 2/126.

¹¹⁶³ Yemenî, *Tuhfetü’l-esrâf* (Murad Molla, 00273), 17^b.

¹¹⁶⁴ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 219^a.

¹¹⁶⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 239^b.

¹¹⁶⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁶⁷ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 70^b.

¹¹⁶⁸ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 204^a.

etmemektedir. Burada muhaşşiler kıraat kaynaklarını kıraat-ı seb‘a ile sınırlandırmakta ve kıraat-i seb‘anın dışındaki okunuşların tercihine dair itikadî bir hüküm vermemektedir. Zemahşerî'nin kıraatlere dilsel yaklaşımları da kaynaklar eşliğinde dilsel açıdan ele alınıp değerlendirilmektedir. Yani kıraatlerin rivayet cihetinden itikadî durumu değil, Arap dili açısından durumu göz önünde bulundurulmaktadır. Buna ilaveten Tîbî ve Çârperdî'nin, Zemahşerî'yi eleştirileri noktasında mutedil davrandıkları ve farklı kaynaklar referansında eleştirilerini ilmî bir zeminde yapmaya çalıştıkları görülmektedir. Yemenî'nin ise Zemahşerî'ye diğer iki muhaşşiden daha yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Bir başka örnek de En‘am sûresinde geçen “زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ” kavlidir.¹¹⁶⁹ Zemahşerî'nin ayetin kıraat vecihlerini zikrettiği kısımda İbn Âmir'in kıraati için söylediği sözleri eleştiri konusu olmaktadır. Zemahşerî'nin naklettiğine göre “زَيْنَ” fiili malum siga ile okunmuş, “تَشْرِكَاؤُهُمْ” kelimesi de fail olmuştur. Bu durumda “قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ” kavli de nasb ile okunmuştur. “زَيْنَ” fiili aynı zamanda meçhul siga ile “زَيْنَ” şeklinde de okunmaktadır. Bu durumda da “قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ” kavli ref‘ ile okunur. Bununla birlikte “تَشْرِكَاؤُهُمْ” kelimesinin merfu olması “زَيْنَ” fiilinin gizli bir fiil ile delalet etmesi sonucu olmaktadır. Zemahşerî, “Onlara çocuklarının öldürülmesi iyi bir şey gibi gösterildi” denilmesi durumunda “Bunu kim iyi bir şey gibi gösterdi?” diye sorulur ve cevaben “Onlara ortakları iyi bir şey gibi gösterdi” denildiğini ifade etmektedir.¹¹⁷⁰

Yukarıda geçen kıraat izahlarının ardından Zemahşerî sözü İbn Âmir'in kıraatine getirmektedir. İbn Âmir “قَتَلَ” lafzını “الشُّرَكَاءَ” kelimesine zarf olmadan ikisinin arasını ayırarak izafe etmektedir. Bu durumda anlam “Ortaklarının onların çocuklarını öldürmesi” şeklinde olmaktadır. Zemahşerî bu kıraati çirkin bulmaktadır. Konuyla ilgili şairden delil getirmektedir:

زَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَةَ

¹¹⁶⁹ el-En‘âm 6/137.

¹¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/66.

“Genç deveyi Ebû Mezâde’nin dürtüp yaraladığı gibi”¹¹⁷¹

Bu beyitte “زَجَّ” ile “أَبِي مَزَادَةَ” arasında “الْقَلْوَصَ” kelimesi girmiştir. Zemaşşerî şâirin bu beytindeki zaruret halinde bile bu durumu çirkin bulmaktadır. Beyitte çirkin duran şey, nazmının güzelliğiyle mûciz bir kelam olan Kur’an-ı Kerim’de nasıl çirkin ve merdut kabul edilmez, şeklinde itirazını dile getirmektedir.¹¹⁷² Zemaşşerî’ye göre İbn Âmir’i bu türden bir okumaya sevk eden şeyin mushafların birinde “شُرَكَائِهِمْ” şeklindeki bir yazımla karşılaşma ihtimalinin olmasıdır.¹¹⁷³

el-Keşşâf’a şerh ve hâşiye yazan müellifler Zemaşşerî’nin İbn Âmir hakkındaki sözlerinden duydukları rahatsızlıkları eserlerine yansıtmışlardır. Bu konuda sert eleştirilerin sahiplerinden biri İbnü’l-Müneyyir’dir. O, Zemaşşerî’nin gerçeklerden uzak bir eleştiriye dile getirdiğini, onun bu noktada kıraat-ı seb‘a’nın kıraatlerinin nakil ve sema değil de ictihad ile meydana geldiği vehmini oluşturduğunu belirtir. Bu vehmi Zemaşşerî’yi İbn Âmir’in kıraatinde hataya düştüğünü ve bu hatasını da bir sebebe dayandırarak izah etmeye çalışmasına yol açmaktadır. Bundan dolayı İbnü’l-Müneyyir’e göre Zemaşşerî, İbn Âmir’in kıraatini eleştirirken söylediği sözleri aslında İbn Âmir’in kıraatini kendi ictihadına dayanarak okuduğunu zannetmesinden kaynaklanmaktadır. Zemaşşerî’nin bu zannı, onu dil kaideleriyle çelişen kıraatleri reddetmesine sebebiyet vermektedir.¹¹⁷⁴

Konuyla ilgili bir başka eleştiri de Ebû Hayyân’dan gelmektedir. Ona göre Zemaşşerî’nin İbn Âmir’in kıraatiyle ilgili eleştirilerine itibar edilmemelidir. Doğu’da ve Batı’da Allah’ın kitabını nakletmesi için ümmetin seçtiği ve Müslümanların da kendilerine güvendiği kurrâ hakkında suizanda bulunmasını hayretle karşıladığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Ebû Hayyân, Zemaşşerî’nin dil konusundaki yetkinliğini sorgular bir ifadeyle “Nahiv hususunda zayıf olan bu Acemin, İbn Âmir’in

¹¹⁷¹ Bu beytin Türkçe’ye tercümesi M. Sülün’ün çalışmasından alınmıştır. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, YEK, 2/756.

¹¹⁷² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/66.

¹¹⁷³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/66.

¹¹⁷⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/65-66.

kıraati için delil getirilen bir beyit dışında da kullanımlarının olduğunu” söyleyerek eleştirmektedir.¹¹⁷⁵

Kıraat, tefsir ve nahiv ilimlerinde yetkin olan Semîn el-Halebî (ö.756/1355) de konuyla ilgili tenkitlerini dile getirmektedir. Zemahşerî'nin İbn Âmir kıraati hakkındaki sözlerine iltifat edilmemesi gerektiğini, fasl örneklerinin aslında şiir ve nesirde mevcut kullanımlarının olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷⁶ Semîn el-Halebî burada Zemahşerî'yi kıraati hedef almasından dolayı tenkit etmektedir. Bundan dolayı eleştirisini de bu zeminde sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili tenkitleri dilsel temalardan ziyade İbn Âmir'in kıraatlerinin tevatürü hakkındadır. Bu yüzden İbn Âmir'in Peygamber Efendimiz hayattayken dünyaya geldiğini, dolayısıyla Peygamber Efendimize kıraat imamları arasında daha yakın olduğunu ve bunun da senet bakımından üstün bir mevkiye bulunması şeklinde açıklama yapmaktadır.

Eleştiriler bu minval üzere devam ederken çalışmamız konusu olan Tîbî de konu hakkındaki düşüncelerini eleştirel bir ifadeyle dile getirmektedir. Yukarıda geçen ayetle ilgili Zemahşerî'nin ifadelerini izahına İbn Âmir'in kıraati hakkında bilgi vererek başlamaktadır. Tîbî, İbn Âmir kıraatini daha detaylı bir şekilde izah etmektedir. Bu izahında İbn Âmir'in “زَيْنَ” fiilini zây harfinin zammesiyle, “قَتْلُ” kelimesini de ref' ile okuduğunu, bu durumda “أَوْلَادِهِمْ” nasb ile “شُرَكَائِهِمْ” de kesrayla okuduğunu belirtmektedir. “Geri kalan” şeklinde ifade ettiği kıraat-i seb'a'nın da zây'ın fethası, “قَتْلُ” kelimesi nasb ile “أَوْلَادِهِمْ” kesra, “شُرَكَائِهِمْ” ref' ile okuduklarını söylemektedir.¹¹⁷⁷

Tîbî detaylı kıraat izahının ardından İbn Cinnî'den iktibasta bulunmaktadır. *el-Muhteseb* adlı eserde “زَيْنَ” kelimesinin meçhul, “شُرَكَائِهِمْ” kelimesinin de ref' olmasının Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye ait bir kıraat olduğu nakledilmektedir. Bu vechin gizli bir fiil ile merfu olmasının da zahirine delalet ettiği belirtilmektedir.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁵ Esirüddin el-Endülisî Ebû Hayyân, *Tefsiru bahri'l-muhit*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/232.

¹¹⁷⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1985), 5/166.

¹¹⁷⁷ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 6/258.

¹¹⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/338-339.

Tîbî daha sonra Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ında Zemahşerî'nin bahsettiği beyte benzer bir beytin yer aldığından söz etmektedir.¹¹⁷⁹

لِيُنْكَرَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِحُصُومَةٍ
وَمُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيحُ الطَّوَائِحُ

“*Yezid için ağlansın! (Kim ağlasın peki?) Bir düşmanlık sebebiyle yakaran ve felaketler kendisini tükettiği için çıkış yolu arayan*”

Zemahşerî'nin, İbn Âmir'in mezkûr kıraatini mushafların birinde yâ ile yazılı görmesinden kaynaklandığına dair ifadeleri için Tîbî, Kevâşî'den uzun bir nakilde bulunmaktadır. Kevâşî'ye göre Zemahşerî bu sözleri İbn Âmir'in hata yaptığını, kıraatinin de Arap kelamı ve şiirlerinin cevazına ulaşmayacak derecede kemlik/kalitesizlik içerdiğini hissettirmektedir. Bunu hissettiren şey, İbn Âmir'in kıraatleri meşayıhten değil de mesahiften almasına yönelik açıklamalarıdır. Bununla birlikte Kevâşî İbn Âmir'e yapılan bu saldırının sadece ona yönelik olmayıp emsar ulemâya yönelik bir saldırı olduğunu ileri sürmektedir. Fukahanın İbn Âmir'i razı olunan kıraat-i seb'a'dan sayması ve kıraati üzerinde icmalarının olmasını vurgulayan Kevâşî icmanın önemi üzerinde durarak Allah'ın onları hata üzerinde biraraya getirmeyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁸⁰

Tîbî, İbnü'l-Müneyyir'in *İntisaf* adlı eserine de atıfta bulunduktan sonra kendi sözlerini aktarmaktadır. Tîbî, Zemahşerî'nin bu ayette söz konusu terkibi olanaksız görmesinin bir hata olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁸¹ Bu tür bir terkinin imkanını göstermek adına çeşitli kaynaklardan iktibaslarda bulunmaktadır. Arap dilinde otorite kabul edilen Sekkakî'nin *Miftah*'ından nakilde bulunmaktadır. Bu naklinde zarf olmaksızın muzaf ve muzaf-ı ileyhin arasında faslın caiz olmadığını belirtmekte ve söz konusu ayeti de örnek olarak zikretmektedir.¹¹⁸² Sekkakî'den yapılan bu naklin aynı cümlelerle Yemenî'nin hâşiyesinde de yer aldığını görmekteyiz.¹¹⁸³

¹¹⁷⁹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 6/258.

¹¹⁸⁰ Kevâşî, *et-Telhis*, 2/160; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 6/260.

¹¹⁸¹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 6/260.

¹¹⁸² Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkakî, *Miftahü'l-ulûm* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 129.

¹¹⁸³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 128^b.

Dilsel izahların ardından Tîbî'nin de konuyu kıraatlerin tevatürü ekseninde değerlendirmeleriyle karşılaşmaktayız. Ebû Muhammed el-Mekkî şeklinde ismini zikrettiği Mekkî b. Ebî Talib'den yaptığı nakilde İbn Âmir'in kıraatinin sıhhat ve selamet dışında başka bir ihtimale gelemeyeceğini ve kıraatinin delil olarak kullanılabileceğini aktarmaktadır.¹¹⁸⁴

Çârperdî'nin eleştirileri ise genelde kıraat-i seb'a, özelde İbn Âmir kıraatinin tevatürü açısından dile getirilmektedir. Zemahşerî'nin İbn Âmir kıraati hakkındaki sözlerinin bir anlam ifade etmediğini belirten Çârperdî, İbn Âmir kıraatinin âlimler tarafından güvenilir ve makbul kabul edildiğini ifade etmektedir. Nitekim, İbn Âmir kıraatinin Peygamber Efendimiz'den mütevatir olarak nakledildiği düşünüldüğünde Zemahşerî'nin eleştirileri anlamsız olmaktadır. Burada Çârperdî, Zemahşerî'nin eleştirilerinin aslında İbn Âmir'in kıraatini mushaftan aldığını sanmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu noktada şu soruyu sorar: “Zemahşerî'nin dediği gibi İbn Âmir, kıraatini mushaftan almışsa o zaman kıraatlerini Peygamber Efendimiz'e nasıl isnad edebilir?”¹¹⁸⁵

Çârperdî'nin bu sorusuyla eleştirisini İbn Âmir özelinden daha genel bir çerçeveye taşıdığı görülmektedir. Açıklamalarına göre İbn Âmir'in kıraat isnadı, kıraatle ilgili bir çok eserde zikredilmektedir. Zemahşerî'nin buradaki itirazı sadece İbn Âmir kıraatine yönelik olmayıp, aynı zamanda razı olunan kıraat-i seb'a'dan olan emsar ulemâya yönelik bir itirazdır. Kıraat-i seb'a'nın kıraatleri mensûh olmayıp, nakli sabit, mütevatir kıraatlerdir. Hem İbn Âmir hem de sonraki dönemlerde bulunan âlimler, onun kıraatinin sıhhatinde icma etmişlerdir.¹¹⁸⁶ Biz bu cümleleri yukarıda Tîbî'nin, Kevâşî'den yaptığı nakilde de görmekteyiz. Çârperdî burada, Kevâşî'nin isim ve eserine atıfta bulunmadan bilgi nakli gereçleştirmiştir.

Çârperdî'nin sözlerine “*Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz*”¹¹⁸⁷ ayetini delil getirerek devam etmektedir. Ona göre kıraat-i seb'a dil âlimlerinin ittifakıyla hiçbir eğrilik bulundurmayan açık bir Arapçadır. Bundan dolayı

¹¹⁸⁴ Mekkî b. Ebû Talib, *el-İbâne*, 36; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 6/260.

¹¹⁸⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 391^b.

¹¹⁸⁶ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 392^a.

¹¹⁸⁷ el-Hicr 15/9.

Allah, Kur'an'ı “*Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik*”¹¹⁸⁸ buyurmaktadır. Burada Çârperdî, Zemahşerî'nin (Acem olmasına rağmen) Arapların bütün kelimadan haberdar olmasını şaşılacak bir durum olarak görmektedir. Zira ona göre, her ne kadar Zemahşerî, İbn Âmir kıraatindeki fasılanın Arap dilinde örneğinin olmadığını zannetse de Arap kelamında örnekleri bulunmaktadır. Zemahşerî'nin gerçeğe yönlendirmede kafası karışık olduğundan sözlerinin de kafaları karıştırabileceği dile getirilmektedir.¹¹⁸⁹

Yemenî, Tîbî ile benzer nakillerde bulunsa da Zemahşerî için ılımlı ifadeler sarf ettiğini müşahede etmekteyiz. Yemenî'ye göre kıraat-i seb'â mütevatir olup tartışılması güzel değildir. Hem ayette hem de şiirde olduğu gibi terkinin ayrılması caizdir. Ancak Zemahşerî'nin burada kasdettiği böyle bir durumda şiirle istişhad getirmenin cevazı güzelse, o zaman muciz ve mütevatir Kur'an'dan istişhad getirmenin daha güzel olmasıdır. Nihayetinde Yemenî Zemahşerî'nin bu sözlerinin İbn Âmir'den gelen rivayetin şâz olduğunu sanmasından kaynaklanabileceğini ileri sürmektedir.¹¹⁹⁰

Yukarıdaki açıklamalardan Zemahşerî'nin İbn Âmir'in kıraatine dair sözlerinin sonraki dönemde üzerinde durulan bir mesele halini geldiğini görmekteyiz. Söz konusu eleştirilerin İbnü'l-Müneyyir ile ivme kazandığını tahmin etmekteyiz. Nitekim İbnü'l-Müneyyir'den bir sonraki asırda gerek müstakil kıraat ve tefsir eserlerinde gerekse şerh ve hâşiyelerde Zemahşerî'nin İbn Âmir tenkitlerine işaret edilmekte ve İbn Âmir'in kıraatlerinin tevatürü vurgulanmaktadır. Araştırmamız örnekleminde yer alan Tîbî, Çârperdî gibi onların muasırları da İbn Âmir kıraati üzerinde durmakta ve günümüze kadar sürecektir tartışmaya eleştirilerini dâhil etmektedir. Yukarıda geçen isimlere ilave olarak bu dönemde yaşayan Zehebî (ö. 748/1348) de *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr* adlı eserinde Zemahşerî'nin İbn Âmir eleştirisine dikkat çekmektedir.

¹¹⁸⁸ el-Yusûf 12/2.

¹¹⁸⁹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 392^a.

¹¹⁹⁰ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 128^b.

Konuyu İbn Âmir kıraatinin isnadı merkezinde ele alan Zehebî, İbn Âmir kıraati üzerinde icmanın varlığına vurgu yapmaktadır.¹¹⁹¹

Konuyu sonlandırmadan önce araştırmamız sırasında karşılaştığımız bir problemi dile getirmek yerinde olacaktır. Zemahşerî'nin İbn Âmir'in mezkûr kıraatiyle ilgili sözleri hem müstakil hem de şerh-hâşiye türü eserlerde geçmekte ve bu konuda sadece Zemahşerî tenkit edilmektedir. Nitekim, Zemahşerî'nin sözlerine benzer ifadelerin Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an* adlı eserinin M. Sülün tarafından yapılan çevirisinde rastladık ve ayetle ilgili ifadelerin Türkçeye çevirisi aynen şu şekildedir: "Bazı mushaflarda kelimenin yâ ile yazılı olduğuna dair rivayet sebebiyle caizdir ki bu durumda "شُرَكَائِهِمْ" kelimesinde yâ hemze'nin yerine getirilmiş olmak üzere ref konumunda olur... Ancak bu gerçekten düşük bir okuyuştur, icma edilmiş mushafa da aykırıdır. Dolayısıyla ayet böyle okunamaz, bu kıraate dönüp bakılamaz bile!"¹¹⁹²

Söz konusu çeviride Zeccâc'ın bu ifadeleri kullanmasından hareketle bu sözlerin ilk kim tarafından söylendiğini tespit işi merakı mûcip bir konu oldu. Zira, müstakil eserlerde ve hâşiyelerde Zeccâc'a dair herhangi bir tenkitle karşılaşmadık. Kronolojik sırada Zeccâc (ö.311/923) Zemahşerî'den (ö.538/1144) önce gelmekte, dolayısıyla bu konuda eleştiri oklarına tek hedef olarak Zemahşerî'nin gösterilmemesi gerekmektedir. Bu düşüncelerden hareketle ilk olarak Zeccâc'ın ifadelerinin orijinal yani Arapça halini bulup, Zemahşerî'nin ifadeleriyle karşılaştırmak istedik. Nitekim Zemahşerî'nin İbn Âmir'e dair eleştirilerini Zeccâc'dan almış olabileceği ihtimalini çağrıştırmaktadır. Ancak bu ifadelerin Arapçasına ulaşmak sanıldığı kadar kolay olmadı. Çünkü Zeccâc'ın Abdülcelîl Abduh Şelebî'nin tahkikli neşrinde En'am sûresinin 137. ayetinin bulunmadığını, 135. ayetin¹¹⁹³ tefsirinden 138. ayete¹¹⁹⁴ geçtiğini gördük. Sayfa numaraları hatasız bir şekilde birbirini takip etmesine rağmen arada hazfedilen ayetler vardı. Şamile'deki Zeccâc'a ait eser de Abdülcelîl Abduh Şelebî'nin tahkiki olup, orada da aynı ayetlerin atlandığını ve programda yer

¹¹⁹¹ Ebû Abdullah Şemseddin Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-a'sar*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul, 1995), 1/195.

¹¹⁹² Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, çev. Murat Sülün (İstanbul: Beka Yayınları, 2023), 3/151.

¹¹⁹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/293.

¹¹⁹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/294.

almadığını müşahede ettik.¹¹⁹⁵ M. Sülün de eserin ön sözünde çevirisini Abdülcelil Abduh Şelebî'nin Beyrut'ta Alemü'l-Kütüb yayınevi tarafından 1048/1988 yılında yayımlanan tahkikine dayandırdığını belirtmektedir. Bununla birlikte Ahmet Fethi Abdurrahmanın muhtasar eseri ve Süleymaniye Kütüphanesindeki Nuru Osmaniye ve Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonlarındaki yazma nüshalardan istifadesini de dile getirmektedir.¹¹⁹⁶ Ancak, Ahmet Fethi Abdurrahman'ın 2007 yılında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yayımlanan 4 ciltlik eserinde de mezkûr ayetler bulunmamaktadır.¹¹⁹⁷ Biz de son olarak Zeccâc'ın yazma nüshalarında İbn Âmir kıraatine dair ifadelerin izini sürdürdük. Süleymaniye Kütüphanesindeki Nuruosmaniye 00115 numaralı koleksiyonda M. Sülün'ün çevirdiği kısım yer almaktadır.¹¹⁹⁸ Eserin tahkikli neşirlerinde ya Zeccâc'ın ifadeleri sakıncalı bulunduğu için bilinçli olarak çıkarıldı ya da tahkikli neşir için kullanılan Mısır Kütüphanesindeki yazma eserlerde bu kısımlar eksik bulunmaktadır. Eksiklik yazma nüshadaysa bu da tahkik çalışmasındaki eksikliği göstermektedir. Nihayetinde eserin bütün yazma nüshalarının tahkike konu olması gerekirdi. En azından muhakkikin sûrede atlanılan iki ayeti fark etmesi beklenirdi. Sonuç olarak Zeccâc, Zemahşerî'nin tefsir kaynaklarından biridir ve İbn Âmir kıraatine dair Zeccâc'ın düşüncelerinden Zemahşerî bilgi naklinde bulunmuş olması muhtemeldir. Ancak, Zeccâc muhaşşilerin de hâşiyelerinde kaynak olarak kullandığı bir eserdir. Bu durumda eleştirilerin sadece Zemahşerî'ye yönelik olması bir ön yargıyı gündeme getirmektedir.

2.3. Mutezîle Mezhebine Yönelik Eleştirileri

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ın mukaddimesinde Mu'tezile mezhebine intisabını açık bir ifadeyle dile getirmektedir.¹¹⁹⁹ Müellifin Mu'tezile mezhebine mensubiyeti *el-Keşşâf*'taki tefsir yaklaşımına yansımış ve bu noktada *el-Keşşâf*'ta yer alan itizalî düşünceleri ortaya çıkarmak amacıyla şerhler ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bu türde yazılan eserlerde tenkit üslubu öne çıkmış ve Zemahşerî'ye sert eleştiriler yapılmıştır.

¹¹⁹⁵ <https://shamela.ws/book/922/752#p5>

¹¹⁹⁶ Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/81.

¹¹⁹⁷ Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Ahmet Fethi Abdurrahman (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/182.

¹¹⁹⁸ Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00115), 146^b.

¹¹⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16.

el-Keşşâf'ın dilsel açıdan ele alındığı şerh ve hâşiyelerde ise -insaf ölçütünde olsa da- yeri geldikçe itizalî düşüncelere işaret edilmiştir.

Araştırmamız konusu olan muhaşşilerin *el-Keşşâf*'a olan itirazlarının insaf çerçevesinde olduğuna şahit olmaktayız. Aşağıda örnekleri geleceği üzere itizalî düşünceye yapılan eleştirilerinde gramatik temaları ön planda tutmaktadırlar. Muhaşşiler kendi düşüncelerini gramatik unsurlara temas ederek dile getirirken, mana ve mantık cihetinden yapılacak izahlarda ise farklı kaynaklara müracaat etmektedirler.

Zemahşerî'nin itizalî düşünceye mensubiyetini gösteren ayetlerden biri muhkem ve müteşâbih konusunu ihtiva eden Al-i İmran sûresi 7. ayette bulunan vakıf-ibtida meselesidir. “مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ” ayetinde Zemahşerî muhkemin sağlam, net ve anlam karışıklığı taşımayan ayetler olduğunu; müteşâbihin ise farklı anlamlara gelen ayetler olduğunu belirtmektedir.¹²⁰⁰ Bundan dolayı Zemahşerî, müteşâbih ayetlerin anlaşılması için muhkem ayetlere başvurulması gerektiğinden bahsetmektedir. Akabinde muhkem ve müteşâbih ayetler için “لَا تُدْرِكُهُ”¹²⁰¹ ve “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”¹²⁰² ayetlerini örnek vermektedir. Zemahşerî'nin seçtiği ayetler itizalî düşüncesini yansıtan örneklerdir. Açık ve net şeklinde tanımladığı muhkem için “Gözler onu idrak edemez” ayeti rûyetullah konusundaki düşüncesini net bir şekilde göstermektedir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın gözle idrak edilmemesi muhkem bir şekilde ifade edilmektedir. Onun için bu konu, çelişki ve tenakuz içermeyecek derecede açık ve nettir. Müteşâbih olarak örnek verdiği ikinci ayette geçen “نَاظِرَةٌ” kelimesi beklemek, bakmak, incelemek, düşünmek gibi birden fazla anlama gelmektedir.¹²⁰³ Anlamı anlaşılır kılmak için müteşâbih ayet, muhkem ayete hamledilir ve Zemahşerî “beklemek” anlamına ulaşır.¹²⁰⁴ Nitekim Kıyame sûresinin tefsirinde Zemahşerî Allah'ın bakılabilen bir şey olmasını imkansız gördüğünden “bakma” fiilinin ihtisasla beraber sahih bir manaya hamledilmesi gerektiğini ve bu kelime için sahih mananın ise “beklemek” olduğunu söylemektedir.¹²⁰⁵ Ebû Hayyân,

¹²⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.

¹²⁰¹ el-En'âm 6/103.

¹²⁰² Kıyâme 75/23.

¹²⁰³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 813.

¹²⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.

¹²⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/502-503.

Zemahşerî'nin örnek verdiği bu ayetlerin onun mezhebî düşüncesini yansıtmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.¹²⁰⁶

Zemahşerî müteşâbih ayetlerin faydalarından bahsettiği kısımda müteşâbih ayetlerin istidlâl yoluyla muhkem ayetlere hamledilerek bilinebileceğinden söz etmektedir. Ona göre, müteşâbihler âlimler tarafından bilinmektedir.¹²⁰⁷ Esasında burada Zemahşerî'nin “müteşâbih” kelimesini nasıl açıkladığı önem arz etmektedir. Yukarıda verdiği örnekten de anlaşılacağı üzere Zemahşerî için müteşâbih, ayetlerde birden fazla anlama gelip, çeşitli tevellere yol açan bir durumdur. Yine müteşâbih ayetlerin faydalarından bahsederken, mü'min bir kimsenin ayetlerde çelişki ve tezat gibi duran ifadeler arasındaki uyumu bulma çabasıdır. Âlimler bazen kendi başlarına bazen de başkalarıyla istişare ederek muhkem ve müteşâbih arasındaki uyumu sağlamaya çalışırlar.¹²⁰⁸ Bundan dolayı Zemahşerî için araştırma ve inceleme yoluyla müteşâbihler bilinebilir. Zemahşerî'nin ifadelerinden yola çıkarak, onun “müteşâbih” tanımının “müşkilü'l-Kur'an” tanımına karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Zemahşerî'nin müteşâbihlere yüklediği bu anlam yani, âlimlerin istidlâl sonucu müteşâbihi bilmesi, onun “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا” kavlindeki vakıf-ibtida tercihinin de yansımaktadır. Zemahşerî “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kısmında vakfedilmesi gerektiğini belirtmektedir. “يَقُولُونَ” ifadesi cümle başlangıcı olup “İlimde derinleşmiş olanlar şöyle diyor” anlamındadır. Zemahşerî için doğru olan görüş budur. Ancak onun vakıf-ibtida konusundaki bu tercihi eleştirilmiş ve tercihinin itizalî düşünceye dayandığı dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin sahiplerinden biri olan İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin muhkem ve müteşâbih hakkındaki düşüncelerine itiraz etmekte ve onun kendi arzusuna uyarak Kur'an'a anlam verdiğini söylemektedir.¹²⁰⁹

Muhaşşilerere geldiğimizde Tîbî bu ayet üzerinde uzun bir şekilde durmaktadır. Sözlerine Zeccâc'ın muhkem ve müteşâbih tanımıyla başlayan Tîbî, Ragıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* adlı eserinden muhkem ve müteşâbihin tanımıyla

¹²⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît, Daru'l-Fikr*, 3/24.

¹²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.

¹²⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.

¹²⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.

ilgili uzun bir nakilde bulunmaktadır.¹²¹⁰ Ardından “قیل” lafzıyla birtakım görüşleri aktarmaktadır. Bu görüşlerin ilkinde âlimlerin muhkemi öğrenirken nazar/istidlâl gibi zorlamalara ihtiyaç duymadığını, ancak müteşâbihte aksi bir durum olduğunu ve istidlâle ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.¹²¹¹ Muhkem ve müteşâbihin tanım ve kısımlarını farklı kaynaklardan nakleden Tîbî, sözü “هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ” kavline getirmektedir. Bu kavlinde Beyzâvî’nin “Kıyas ‘أمهات الكتاب’ demeyi gerektirirdi. Müfred olması her biri itibariyledir ya da tamamının bir ayet gibi olmasından dolayıdır”¹²¹² şeklinde açıkladığı cümlesini nakletmektedir.¹²¹³

Tîbî anlamsal ve dilsel nakillerinin ardından asıl mevzuya gelmektedir: “Gözler onu idrak edemez” ayetinin aslında Zemahşerî için muhkem ayete örnek olduğunu, kendisi için ise müteşâbihe örnek olduğunu belirtmektedir. “Rablerine bakarlar” ayetinin ise “Onlar rablerinden başkasından nimet beklemezler” şeklinde Zemahşerî’nin bir tevili olduğunu dile getirmektedir.¹²¹⁴ Tîbî doğrudan “mezhep”, “Mu‘tezile” ya da itizalî düşünceye işaret eden bir kelime kullanmasa da “عنده” ifadesiyle “Zemahşerî’ye göre öyle, bana göre öyle değil” anlamını vermektedir. Bu noktada Tîbî’nin mutedil bir şekilde ve ilmî bir zeminde eleştiri yaptığı görülmektedir. Çârperdî ise Zemahşerî’nin verdiği örnekler için “مذهبه” ifadesini kullanmaktadır. Onun bu noktada Tîbî’den daha açık bir şekilde Zemahşerî’nin itizalî düşüncesine atıfta bulunduğu görülmektedir.¹²¹⁵

Zemahşerî’nin Kur’an’da bulunan müteşâbih ayetlerin faydalarını saydığı kısımda Tîbî ilave açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamalarında müteşâbih ayetlerin Kur’an’da yer almasını istidlâl ilmini öğrenmeye teşvik ettiğini belirtmektedir.¹²¹⁶ Sözlerini İbn Mace ve Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir hadisle delillendirmektedir: “Sizden öncekiler bu yüzden helak oldular. Allah’ın kitabının bir kısmını diğer bir kısmıyla değerlendirdiler. Hâlbuki Allah, kitabını bir kısmı diğer bir kısmını doğrulaması için indirdi. Bundan dolayı Kitap’ın bir kısmı diğer bir kısmıyla

¹²¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1/444-445; Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 4/18.

¹²¹¹ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 4/19-20.

¹²¹² Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 2/6.

¹²¹³ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 4/21.

¹²¹⁴ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 4/21.

¹²¹⁵ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 263^b.

¹²¹⁶ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 4/23.

çelişmez. Allah'ın kitabı hakkında bildiklerinizi konuşun, bilmediklerinizi bilenlere bırakın.” Sözlerine Secavendî'nin kaynaklığında “Bedenin ibadetle imtihanı gibi akıl da müteşâbihlere inanmakla imtihan edilir. Müteşâbihler yaratıcının huzurunda aklın teslim olup, kusurlarını itiraf ettiği yerdir. Bundan dolayı ‘إِلَّا اللَّهُ’ kavlinde durmak gerekmektedir” ifadeleriyle sürdürmektedir.¹²¹⁷ Secavendî'nin tanıklığında vakıf-ibtida mevzusuna giriş yapan Tîbî, sözü Zemahşerî'nin vakıf-ibtida tercihinine getirmektedir.¹²¹⁸

Zemahşerî'nin “ويقول” kelimesinin yeni bir cümle başlangıcı olduğunu ve doğru olan görüşün de bu olduğunu söylediği yerde Tîbî “İmam ikinci görüşü tercih etmiştir”¹²¹⁹ diyerek kendi sözlerini değil, Razi'nin sözlerini aktardığı görülmektedir. Razi'ye göre “إِلَّا اللَّهُ” kısmında vakfedilip “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kavliyle de söze başlamak daha güzeldir.¹²²⁰ Yine Kadî Zekeriyya el-Ensari'nin *Mürşid* adlı eserinden “إِلَّا اللَّهُ” kısmında durmanın tam vakıf olduğu bilgisini aktarmaktadır. Ayrıca İbn Mesud Mushafı'nda da “ويقول الراسخون في العلم أمانة” şeklinde olduğunu nakletmektedir.¹²²¹

Tîbî'nin vakıf ve ibtida mevzusunda doğrudan tercihinin ifade etmeyip kaynaklar eşliğinde açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Yukarıda geçen isimlerden yaptığı alıntılarının ortak noktası “إِلَّا اللَّهُ” kavlinde durulması gerektiğidir. Buradan Tîbî'nin de “إِلَّا اللَّهُ” kavlinde durulması gerektiğini söylediğini anlamaktayız. Çârperdi de vakıf-ibtida konusunda Tîbî ile aynı fikirde olmalı ki ikinci mana olan yani “Tevili Allah katındadır” vechine dair örnekler zikretmektedir: “Übey ، وَمَا يَعْلَمُ ، وَيَقُولُ الراسخون في العلم ، تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الراسخون في العلم” şeklinde okumuştur. Yani ‘ويقول الراسخون’ cümlesinden başlamaktadır. Übey ve Abdullah'ın kıraati ikinci manaya delalet etmektedir.”¹²²² Yemenî ise “وَالرَّاسِخُونَ” kavlinin mübteda olmadığını ve bu kelime ile söze başlanamayacağını ifade ederek Zemahşerî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹²²³

¹²¹⁷ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/23.

¹²¹⁸ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/25.

¹²¹⁹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/25.

¹²²⁰ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 1/176.

¹²²¹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/26.

¹²²² Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 264^a.

¹²²³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^a.

Zemahşerî'den muhaşşilere kadar uzanan süreçte yukarıda geçen isimler örneklüğünde şunu görmekteyiz ki, Zemahşerî'nin "İlimde derinleşenler bilir" şeklinde vakıf ve ibtida tercihi onun "müteşâbih" kavramından anladığı şeyle ilgilidir. Burada Zemahşerî'nin "İlimde derinleşenler bilir" tercihini Mu'tezile mezhebine bağlamak isabetli bir düşünce olarak görülmemektedir. Zemahşerî'nin "müteşâbih" tanımından anladığı şey, onu "ilimde derinleşenler bilir" sonucuna ulaştırmaktadır. Bu ayetteki itizalî düşünce eleştirisi Zemahşerî'nin "müteşâbih" tanımına ve vakıf-ibtida tercihinine karşı yapılmamalıdır. İtizalî eleştiri, Zemahşerî'nin muhkem ve müteşâbih kavramları altında sınıflandırdığı ayetlere yönelik olmalıdır. Ebû Hayyan, Tîbî ve Çârperdî'nin eleştirileri de bu minval üzeredir.

Zemahşerî'nin itizalî düşünceye mensubiyetinden dolayı eleştirildiği bir diğer ayet ise "*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin*" anlamındaki "لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ" kavlidir.¹²²⁴ Bu ayette büyük günah işleyenler için tevbe şartının olup olmaması tartışma konusu olmaktadır. Mutezile mezhebine göre büyük günah işleyen kimse fâsıktır ve cehennemde ebedi olarak kalacaktır.

Tîbî ve Çârperdî hâşiyelerinde kaynak olarak sıklıkla Râzî ve Beyzavî'ye atıfta bulduklarından biz, bu meselede Ehl-i sünnetin görüşlerini Eş'arî düşüncesine eklemlenen Râzî ve Beyzâvî kanadından aktarmayı uygun görmekteyiz. Râzî söz konusu ayetin tefsirini Mu'tezile mezhebinin iddiaları çerçevesinde ele almakta ve Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah'ın büyük günahları affedebileceğine dair görüşleri için bu ayeti delil gösterdiklerini söylemektedir.¹²²⁵ Yine Râzî'nin açıklamasında Ehl-i sünnete göre Allah'ın kesin olarak günahları affetmesi ya doğrudan affetmesi ya da bir müddet cehennemde kaldıktan sonra oradan çıkarılıp affetmesi şeklinde iki türdür. Tevbenin gayesi ise, (kişinin üzerindeki) ilahi cezayı kaldırmaktır.¹²²⁶ Nihayetinde Ehl-i sünnet göre günahlardan tevbe etmek gerekmektedir. Bu tevbenin emri ise mağfiret vaadini zedeleyecek bir şey değildir.¹²²⁷ Beyzâvî ise ayette yer alan "إِنَّ اللَّهَ

¹²²⁴ ez-Zümer 39/53.

¹²²⁵ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 14/5.

¹²²⁶ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 14/8.

¹²²⁷ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 14/8.

”يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا“ kısmı için bir zaman sonra olsa da Allah’ın affedeceğini ve bunun da tevbe şartına bağlanmasının zahire muhalif olacağını belirtmektedir.¹²²⁸

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki tartışma bu şekilde devam ederken “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin” ayetine geldiğimizde Zemahşerî ilk olarak ayetteki kıraat vecihlerini zikretmektedir. Ayetteki “لَا تَقْنَطُوا” kelimesinde nûn harfinin fetha, kesra ve zammeyle okunduğunu belirtmektedir. Zemahşerî’ye göre Allah tevbe şartıyla tüm günahları bağışlayabilir. Tevbe şartı ise Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde tekrarlanmaktadır. Bundan dolayı tevbe şartının geçtiği yerde zikredilmesi, bu şartın geçmediği yer için de geçerli olmaktadır. Nihayetinde Zemahşerî’nin ifadesine göre Kur’an tek bir kelimedir ve içinde çelişki barındırmamaktadır.¹²²⁹ Zemahşerî sözlerine delil olarak İbn Abbas ve İbn Mesud kıraatlerinden bahsetmektedir. Nitekim o, İbn Abbas ve İbn Mesud’un ayeti “يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا لِمَنْ يَشَاءُ” şeklinde “Bütün günahları dilediklerine bağışlar” anlamında okuduklarını nakletmektedir.¹²³⁰ Zemahşerî’ye göre bu okunuştaki “dilediği kimse” ifadesinden maksat tevbe edenlerdir. Zira Allah’ın dilemesi hikmet adaletine tâbi olup, mülküne ve kudretine tâbi değildir. Yine Zemahşerî Hz. Peygamber ve Fatıma’ya ait bir kıraatten daha bahsetmektedir. Bu kıraat “Bütün günahları bağışlar ve hiç aldırış etmez” anlamında “يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا يُبَالِي” şeklindedir.¹²³¹

Muhammedîlerden Tîbî, Zemahşerî’nin tek bir kelimedir hükmünde olan Kur’an’ın içinde çelişki olmadığını söylediği sözleri üzerinde durmaktadır. Tîbî’ye göre bu cümlede Zemahşerî, Kur’an ayetleri üzerinde ittifak edilmesi için mutlak mananın mukayyed manaya hamledilmesini kastedmektedir. Zira, Kur’an’daki ayetler arasında çelişki bulunmamaktadır. Bu izahın ardından Tîbî, “Ferâid Sahibi” dediği bir eserden nakilde bulunmaktadır: “Zemahşerî’nin bahsettiği çelişki gereksizdir. Çünkü ayette tevbeden sonra mağfiretin zikredilmesinde tevbe olmadan mağfiretin olmayacağı sonucunu çıkmaz. Tevbe olmazsa olmaz şartlardan değildir.”¹²³² Bu alıntının ardından Tîbî kendi sözleriyle açıklamalarına devam etmektedir. Ona göre, Allah’ın günahları

¹²²⁸ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 5/46.

¹²²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/28.

¹²³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/28.

¹²³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/28.

¹²³² Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/408.

bağışlaması “لِمَنْ يَشَاءُ” kavliyle kayıt altına alınmaktadır. Bu durum için İbn Abbas’ın “يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا لِمَنْ يَشَاءُ” kıraatini Zemahşerî delil getirmektedir. Ancak, Tîbî’ye göre Al-i İmrân sûresindeki “لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ” ayeti¹²³³ “لِمَنْ يَشَاءُ” için açık bir tefsirdir. Yani onlar affedilenler veya zalim olanlardır. Nisâ sûresindeki “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ” ayette¹²³⁴ ise Allah şirki dileyeni affetmeyecektir ve Allah şirk dışında bir şeyi dileyeni affeder denildiğini ifade etmektedir. Tîbî’nin ifadesine göre burada birinci ifadede kastedilen “tevbe etmeyen kimse”, ikinci ifadeden kastedilen de “tevbe eden kimse” şeklinde anlaşılmaktadır.¹²³⁵ Ardından Tîbî sözlerini “Zemahşerî’nin zikrettiği şeylerin hepsinin zayıflığını gösterdik” şeklinde tamamlamaktadır.¹²³⁶

Tîbî kendi izahlarının ardından konuyla ilgili Beyzâvî’nin görüşlerine başvurmaktadır: “Allah’ın bütün günahları bağışlamasını tevbe şartına bağlamak zahire muhaliftir. Şirk dışındakilerin mutlak olduğunu “*Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz*”¹²³⁷ ayeti göstermektedir. Allah “إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا” kavlinde “*جَمِيعًا*” diyerek tekitte bulunmaktadır. Söz konusu ayet genel olduğu ve tevbe şartına bağlı olmadığını göstermektedir.”¹²³⁸

Son olarak Tîbî, Hz. Peygamber ve Fatıma’nın kıraatine değinmektedir.¹²³⁹ Bunun için Tîbî’nin muhaddis kimliğini ön plana çıkararak rivayet nakline yer verdiği görülmektedir: “Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde ve Tirmizî’nin *Sünen*’inde Esmâ bnt Yezidî rivayet ettiğine göre Rasulullah (s.a.v)’ın “يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا” وَلَا يُبَالِي” şeklinde okuduğunu işitmiştir.”

Çârperdî’nin ise ayet için zikredilen kıraatler hakkında bir açıklaması olmadığı görülmektedir. O da Tîbî gibi tevbe şartı üzerinde durmakta ve bu durumu da Zemahşerî’nin itizalî düşüncesine bağlamaktadır: “Tevbe şartı, Zemahşerî’nin

¹²³³ Âl-i İmrân 3/128.

¹²³⁴ en-Nisâ 4/48.

¹²³⁵ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/408.

¹²³⁶ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/408.

¹²³⁷ en-Nisâ 4/48.

¹²³⁸ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 5/46; Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/409.

¹²³⁹ Tîbî, *Fütühü’l-gayb*, 13/409.

mezhebine dayanmaktadır. Bizce yani, Ehl-i sünnet ve'l-cemaate göre tevbe şart değildir. Fakat bu kelamın bağlamından bunun şart olduğunu göstermektedir.”¹²⁴⁰

Yemenî de ilk olarak İbn Abbas kıraati üzerinde durmakta ve konuyla ilgili açıklamasını Tîbî'nin “Musannifin tevbe şartı Kur'an'ın bir çok yerinde tekrarlanmıştır, sözünden maksadı “يَغْفِرُ الذُّنُوبَ” kavlinin “لِمَنْ يَشَاءُ” kavliyle tevbe için kayıt altına alınmasındaki gibidir”¹²⁴¹ sözleriyle aktarmaktadır. Ardından Allah'ın dilemesiyle kastedilen şeyde mutlak olanı mukayyed olana hamletmenin bu ayette faydasının olmayacağını dile getirmektedir. Bu nedenle de Zemahşerî, İbn Mesud ve İbn Abbas kıraatini delil olarak zikretmektedir. Yemenî'ye göre ayet zahirine hamledilse bile “لِمَنْ يَشَاءُ” kavlinde anlaşılan tevbe edenlerdir. Mağfîret için tevbe şartı müstakil bir emirdir.¹²⁴² Nihayetinde Yemenî bu noktada Zemahşerî'nin yanında yer almaktadır.

Muhaşşiler her ne kadar Zemahşerî için ılımlı eleştirilerde bulunsalar da yeri geldikçe sert eleştiriler de yöneltmişlerdir. Mutezile'nin usûl-i hamseden saydıkları adalet ve tevhid meselesinin muhaşşilerin eleştiri konusu olduğu görülmektedir. Âl-i İmran sûresinde geçen “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ” ayeti¹²⁴³ ve bir sonraki “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” ayetinde¹²⁴⁴ Zemahşerî adalet ve tevhid vurgusunda bulunmaktadır. Söz konusu ayet için Zemahşerî ilk olarak kıraat vecihlerini nakletmektedir. “أَنَّ” fetha ile “إِنَّ الدِّينَ” kavlinin de kesra ile okunduğu, bu durumda “أَنَّ” ifadesinin “Allah'a şahitlik eder ki” manasında veya “Allah ... olduğuna şahitlik eder” anlamına geldiğini belirtmektedir.¹²⁴⁵ Zemahşerî'ye göre bir sonraki ayet “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” ilk cümleinin tekidi olarak gelen yeni bir cümledir.¹²⁴⁶ Bu tekidin faydasını sorgulayan Zemahşerî verdiği cevaplarda konuyu adalet ve tevhid merkezinde ele almaya başlamakta ve tartışma da bu noktada şekillenmektedir.

¹²⁴⁰ Çârperdi, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00167), 331^b.

¹²⁴¹ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 13/408.

¹²⁴² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* (Murad Molla, 00273), 366^b.

¹²⁴³ Al-i İmran 3/18. “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir.”

¹²⁴⁴ Âl-i İmrân 3/19.

¹²⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/322.

¹²⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/322.

Zemahşerî “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” kavlindeki tekidin faydası için bir önceki ayete atıf yapmaktadır. Ona göre “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” kavli tevhid; “قَائِمًا بِالْقِسْطِ” kavli de adalettir. Sırasıyla tevhid ve adaletin ardından “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” kavli gelerek İslam’ın tevhid ve adalet olduğu ifade edilmiştir. Bu ayetlerde Allah katında dinin tevhid ve adalet olduğu, bunun dışında Allah nezdinde din namına bir şey ifade etmediğinin bildirildiğini belirten Zemahşerî sözlerini teşbih düşüncesine getirmektedir.¹²⁴⁷ Ona göre, Allah’ın görülmesini caiz kabul etmek gibi teşbihe sevk eden düşüncelerin ya da cebr düşüncesini benimseyenlerin İslam dini üzere olmadıkları bu ayetlerde ifade edilmektedir.¹²⁴⁸

Ayetle ilgili “أَنَّهُ” ve “إِنَّ الدِّينَ” ifadelerinin fethayla okunduğu bir vecih daha vardır. Burada “إِنَّ الدِّينَ” bedel olmakta ve Zemahşerî’nin ifadesine göre anlam “Allah, katında tek dinin İslam olduğuna şahitlik etmiştir” şeklindedir. Bu durumda açık bir beyan haline gelen bu ifade Allah’ın dininin tevhid ve adalet olduğunu göstermektedir. Bir başka kıraatte ise “أَنَّهُ” kesra ile “إِنَّ الدِّينَ” ifadesi de fethayla okunmaktadır. Zemahşerî’ye göre bu kıraatte İslam’ın tevhid ve adalet dini olduğuna delalet etmektedir.¹²⁴⁹ Nihayetinde Zemahşerî’ye göre tüm kıraatler tevhid ve adalet üzerinde ittifak halindedir.

Zemahşerî’nin yukarıda yer alan sözlerine karşılık olarak Tîbî, ilk olarak kıraat imamlarının isimlerini zikretmektedir. Kisâi hariç cemaat “إِنَّ الدِّينَ” kavlini kesrayla okumuştur. Kisâi ise bu kavli fethayla okumuştur. Bu bilginin ardından Tîbî, Beyzâvî’den kıraatlerin gramatik tahlilini nakletmektedir.¹²⁵⁰ Bu tahlilde Beyzâvî İslam, iman ve onu içine alan şeylerle tefsir edilirse bedel-i kül, şeriatle tefsir edilirse de bedel-i iştil olacağını belirtmektedir.¹²⁵¹ Ardından Zemahşerî’nin “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ” kavli için ilk cümlenin tekidi olarak geldiğini söylediği kısım üzerinde durmaktadır. Sözlerine Ukberî’yi kaynak göstermektedir. Ukberî’nin ifadesine göre “عِنْدَ اللَّهِ” zarftır. Bunun amili de “الذِّينَ” ifadesidir. “إِنَّ” hal’de amel etmediğinden “الدِّينَ”

¹²⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/323.

¹²⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/323.

¹²⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/323.

¹²⁵⁰ Tîbî, *Fütûhü’l-gayb*, 4/53.

¹²⁵¹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/9.

kelimesi de hal değildir.¹²⁵² Tîbî'nin söz konusu ifadelerini Yemenî'de haşiyesinde olduğu gibi nakletmektedir.¹²⁵³

Zemahşerî'nin İslam'ın tevhid ve adalet olduğunu söylediği sözleri için Tîbî, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi dışında İslam dininin olmayacağını belirterek Zemahşerî'yi eleştirmektedir.¹²⁵⁴ Tîbî'ye göre bu cesaret, Zemahşerî'nin “الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” ifadesini kendi istediği gibi yorumlanmasından ileri gelmektedir. O “الْعَزِيزُ” kelimesini başka hiçbir tanrının yenemeyeceği anlamında tevhide delalet eder biçimde tefsir etmektedir. Yine “الْحَكِيمُ” kelimesini de fiillerinde adaletten şaşmayan anlamında adalete delalet edecek şekilde tefsir etmektedir. Ancak Tîbî'ye göre Zemahşerî bu konuda hatalıdır. Bu hatasına da Râzî'den uzun bir nakilde bulunarak “Azîz” ve “Hakîm” kelimelerinin anlamını vererek işaret etmektedir. Râzî, bu ayetlerde Zemahşerî'nin itizalî düşüncelere taassub ile yaklaşarak İslam'ın tevhid ve adaletten ibaret olduğunu iddia ettiğini söylemektedir.¹²⁵⁵ Nitekim Zemahşerî, bu ayetlerin Allah'ı görmenin caiz olduğunu söyleyenler ile cebr inancında olanların İslam dini üzere olmadıklarına delil olduğunu iddia etmektedir. Râzî bu durumu şaşılacak bir şey olarak değerlendirmektedir. Ona göre Mutezile'nin ileri gelenleri vakitlerini “Allah görülseydi o zaman cisim olması gerekirdi” iddialarına delil bulmakla harcamışlardır. Bunun için de şahide başvurmaktan başka bir şey yapamamışlardır. Râzî sözlerine devamla “فَأَيْمًا بِالْقِسْطِ” kavlinin adaleti ayakta tutmak anlamına geldiğini, bu adaletin de dünya ve din olmak üzere iki farklı şekilde olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın insanın azalarını yaratması dünyayla ilgili adalettir. Bundan dolayı insanların güzel-çirkin, zengin-fakir, sağlıklı-hasta, lezzet-elem bakımından farklılıklar içermesinde Allah'ın adaleti ve hikmeti sonucu olduğuna inanmak gerekmektedir. İnsanların ilim-cehalet, zeka-aptallık, hidayet-azgınlık açısından farklılıklar içermesi de din ile adalettir. Yine bu farklılıklarda da Allah'ın adaleti ve dengesi sonucunda olduğuna inanmak gerekmektedir.¹²⁵⁶

¹²⁵² Ukberî, *et-Tibyân*, 1/248.

¹²⁵³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf* (Murad Molla, 00273), 68^b.

¹²⁵⁴ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/54.

¹²⁵⁵ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/55.

¹²⁵⁶ Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 4/203-204; Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/55.

Tîbî Râzî'nin yukarıda yer alan bu paragrafını olduğu gibi naklederken Zemahşerî'nin eleştirildiği cümleleri hâşiyesine dâhil etmemektedir. Yukarıdaki paragraftan çıkarılan cümlelerde Râzî, Zemahşerî'nin bir zavallı olduğunu ve bu tür şeyleri bilemediğini, ancak fuzûlî bir adam olduğundan bilmediği mevzulara daldığını ifade etmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin ilmin kokusunu alamayan bir zavallı olduğunu, cebr konusunda da onun bir miskin olduğunu ve kendini ilgilendirmeyen meselelere daldığını eleştirmektedir.¹²⁵⁷ Görüldüğü üzere Râzî'nin, Zemahşerî'ye yönelttiği sert sözlerini Tîbî nakletmekten kaçınmaktadır. Ancak muhaşşilerden Çârperdî'nin bu hususta çekimsiz davranmayıp doğrudan kendi ifadeleriyle Zemahşerî'yi eleştirdiği görülmektedir. Zira, Çârperdî'nin tevhid ve adalet konusunda Zemahşerî'yi eleştirdiği bir beyitten bahsedilmektedir.¹²⁵⁸ Bu beyitte Çârperdî eleştirisini dile getirmektedir:

عَجَباً لِقَوْمٍ ظَالِمِينَ تَسْتُرُوا بِالْعَدْلِ مَا مِنْهُمْ لِعَمْرِي مَعْرِفَةٌ
جاءهم من حيث لا يدرون تعطيل ذات الله مع نفي الصفة

*“Zalim topluluğun haline şaşılır ki, adalet ve tevhid kisvesine büründüler
Yemin ederim ki bunlarda marifet namına bir şey yoktur
Bunlar sıfatları yok saymaları sebebiyle farkında olmadıkları halde
Allah'ın zatını ta'til de lazım geliyor, ne büyük dalalet!”*¹²⁵⁹

Çârperdî'ye Sübkî tarafından nispet edilen bu beyiti Tîbî hâşiyesinde “Ehl-i sünnet alimlerinden biri” şeklinde nakletmektedir.¹²⁶⁰ Biz bu beyitlerden Çârperdî'nin tevhid ve adalet konusunda Mutezile'ye ciddi tenkitleri olduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı yukarıda geçen ayetlerle ilgili Çârperdî, diğer iki muhaşşiden daha sert davranmaktadır. O eleştirilerine ilk olarak tevhid ve adalet kelimeleriyle başlamaktadır. Zemahşerî'nin “İslam tevhid ve adalettir” sözleri için Çârperdî tevhid ve dindarlığın aynı şey olmadığını belirtmektedir. Mutezile âlemiyye, kâdiriyye, hâlikiyye ve ulûhiyye'yi tasdik etmekte ve tevhidin de zât ile adaleti ayıran bu dört (sıfatın) illeti olduğunu söylemektedir. Çârperdî Zemahşerî'nin Allah'ın görülmesini

¹²⁵⁷ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 4/204.

¹²⁵⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyye*, 9/9.

¹²⁵⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/558.

¹²⁶⁰ Tîbî, *Fütühü'l-gayb*, 6/564.

caiz görmenin teşbihe yol açacağını söylediği sözleri için de rü'yet meselesinin teşbihe sevk etmeyeceğini belirtmektedir. Çârperdî'ye göre Zemahşerî burada “Geceleyin ayı gördüğünüz gibi kıyamet gününde de Rabbinizi göreceksiniz” rivayetini kastederek bunları söylediğini dile getirmektedir.¹²⁶¹

Nihayetinde Çârperdî için Zemahşerî ayetleri kendi görüşüne göre tefsir etmektedir. Böyle yapan bir kimse Allah'ın kelimasını manasından saptırıp kendi arzusuna göre hamlederken lafzın ne dediğiyle ilgilenmemektedir. Çârperdî'ye göre burada Zemahşerî Allah'ın mahlukatına karşı davranışını, insanların birbirine karşı davranışı gibi yorumlamakta ve zorlamaya başvurmaktadır. Zemahşerî âdil davranmaz ve (bu davranışından) yüz çevirmese günahkar olmaktadır. Onun dili ve taassubu hatalıdır. Allah onun günahlarını affetsin, affetmezse vay onun haline ifadeleriyle sözlerini noktalamaktadır.¹²⁶²

Görüldüğü üzere Zemahşerî ayetin tefsirinde adalet ve tevhid meselesini gündeme getirmekte ve görüşlerine delil sadedinde kıraat ilmine başvurmaktadır. Bu noktada muhaşşiler kıraatler hakkında konuşmayıp, Zemahşerî'nin itizalî düşüncesi etrafında meseleyi ele almaktadırlar. Çârperdî açık bir şekilde Zemahşerî'yi eleştirirken, Tîbî'nin daha ılımlı bir tutum sergilediği görülmektedir. Özellikle, Razî'den yaptığı nakilde Zemahşerî'nin eleştirildiği kısımlarda birtakım haziflerde bulunmaktadır. Yemenî ise sessiz kalmayı tercih etmektedir. Onun açıklamaları yukarıda geçen Tîbî'nin sözlerinden ibarettir. Mutezile savunucusu olduğu dile getirilen Yemenî'nin, söz konusu ayetlerde Zemahşerî'yi yalnız bıraktığı görülmektedir.

¹²⁶¹ Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 266^b.

¹²⁶² Çârperdî, *Hâşiye* (Ragıp Paşa, 00166), 266^b.

SONUÇ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı tefsir tarihinin önemli eserleri arasında yer almıştır. Sözdizimi nazariyesi temelinde kaleme alınan bu tefsir her dönemde müfessirlerin dikkatini çekmiş ve tefsir alanındaki çalışmalara konu olmuştur. Zemahşerî'nin başta Arap dili olmak üzere ayetlerin tefsirinde kıraatlerden bahsetmesi bizleri *el-Keşşâf* hâşiyeleri üzerinden kıraat ilmini okumaya sevk etmiştir. Nitekim derinlikli *el-Keşşâf* hâşiyeleri kendi dönemlerinin güncel meselelerini ve başvuru kaynaklarını içerir. Dolayısıyla kıraat ilminin *el-Keşşâf* literatüründeki durumunu tespit etme fikri çalışmamızda ilk kapsamlı *el-Keşşâf* hâşiyelerine yönelmemize sebep olmuştur. Bu yönelim sonucunda VIII/XIV. yüzyılda yaşayan ve *el-Keşşâf*'ı baştan sona tahşiye eden Tîbî, Çârperdî ve Yemenî araştırma konumuzun örneklemini oluşturmuştur.

Çalışma boyunca muhaşşilerin Zemahşerî'nin kıraatlerle ilgili ifadelerine getirdiği izahlar, tashihler ve eleştiriler incelenmiştir. Bu incelemede muhaşşilerin katkıları hakkında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Metni açıklama ve anlaşılır kılma: Muhaşşiler Zemahşerî'nin vecîz ifadelerini daha geniş açıklamalarla izah etmekte, okuyucunun zihnindeki belirsizlikleri giderecek şekilde kıraatlerin dilsel ve anlamsal boyutlarını detaylandırmaktadır.

Kaynak çeşitliliği: Muhaşşilerin kıraatlerin sıhhatini değerlendirirken geniş bir kaynak yelpazesine müracaat ettikleri görülmektedir. Bu durum, kıraatlerin yalnızca kendi dönemiyle değil, önceki literatürle de ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca dönemin bir özelliği olan ansiklopedik çalışmalar hâşiyelerin kaynakları için belirleyici rol üstlenmekte ve hâşiyeler ansiklopedik bir şekle bürünmektedir. Dolayısıyla hâşiyeler kendi dönemlerinin sosyo-kültürel özelliklerini de bünyelerinde taşımaktadır.

Kıraatlerin sıhhati üzerine tartışmalar: Tîbî ve Çârperdî, kıraatlerin sıhhat durumlarını dikkatlice ele almakta ve kıraat-ı seb'a dışındaki vecihleri şâz olarak değerlendirmektedir. Bu durum, onların dönemsal kıraat anlayışına sıkı sıkıya bağlı olduklarını göstermektedir. Ayrıca sahih, şâz ve zayıf gibi kıraatleri sınıflandırılmada kullanılan ifadeler kıraatlerin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda tefsirî ve metodolojik

bir analize tabi tutulduğunu göstermektedir. Bununla birlikte muhaşşilerin kıraat-i seb‘a’nın güvenilirliğine vurgu yapmaları dönemin kıraat ilmini görmemize yardımcı olmaktadır. Özellikle, kıraat-i seb‘a’nın merkeziliği ve diğer kıraatlere karşı alınan tavır, dönemin ilmî ve metodolojik tercihlerini anlamada kilit bir rol oynamaktadır.

Arap diline katkıları: Muhaşşiler, sarf ve nahiv meselelerinde kıraat vecihlerini dilsel bir çerçevede ele alarak detaylandırmakta ve kıraatlerin dilbilimsel durumunu yeri geldikçe tartışmaktadır. Bu tartışmalar VIII/XIV. yüzyılda Arap dilinin durumu hakkında fikir vermektedir.

Muhaşşilerin yöntemsel katkıları: Tîbî, Çârperdî ve Yemenî, yalnızca metni açıklamakla kalmamakta, aynı zamanda kıraat vecihlerine ilişkin dilbilimsel birikimi sistematik bir şekilde okuyuculara sunmaktadırlar. Özellikle Tîbî ve Çârperdî’nin detaylı dilbilimsel açıklamaları, çalışmaya ciddi bir metodolojik zenginlik katmaktadır.

Metin analizi: Muhaşşilerin aynı kelimenin farklı sûrelerdeki okunuşlarını karşılaştırması, kıraat vecihlerinin metinler arası analizine ışık tutmaktadır. Bu yöntem, kıraat farklılıklarının Kur’an’ın bütünlüğü üzerindeki etkisini anlamada önemli bir yaklaşım sunmaktadır.

Nüsha çeşitliliği ve tashihler: Bu dönem *el-Keşşâf* nüshalarının hâşiyelerde ele alındığı bir zaman dilimidir. Muhaşşiler, *el-Keşşâf*’ın farklı nüshalarını karşılaştırarak, metindeki nüsha farklılıklarına dikkat çekmekte ve bu farklılıkları kıraat vecihleriyle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla *el-Keşşâf*’ın birçok nüshasının bulunması, dönemin bilimsel titizliğini ve metinlere olan ilgiyi göstermektedir. Muhaşşiler, bu nüshaları karşılaştırarak metni daha güvenilir hale getirmekte ve nüsha farklılıklarını ilmî bir dikkatle analiz etmektedir.

Mezhebî farklılıkların hâşiye metinlerine yansımaları: Zemahşeri’nin Hanefî mezhebine mensubiyeti ile muhaşşilerin ağırlıklı olarak Şafî mezhebine mensup olması, metnin farklı bakış açılarıyla zenginleşmesini sağlamakta; ancak her iki mezhebin Ehl-i sünnet çerçevesinde kalması, tartışmaları dengede tutmaktadır. Bu durum, sert eleştirilerin önüne geçerken, daha analitik bir yaklaşıma kapı

aramaktadır. Ancak, itikadî anlamda bu dengenin zaman zaman bozulduğu ve Zemahşerî'nin itizalî düşüncelerinin eleştirildiği görülmektedir.

Eleştirel üslubun kurucu metne süreklilik kazandırması: İslâm ilim geleneğinde eleştirel düşüncenin boyutlarını göstermesi bakımından Tîbî, Çârperdî ve Yemenî'nin Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerinin dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebine bağlılığının, onun kıraat ve dil eksenli yorumlarına etkisi, kelimî tartışmaların tefsir ilmine yansımalarını anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Muhaşşilerin farklı üslupları ve eleştiri yöntemleri, bu tartışmaların çok yönlü bir şekilde ele alınmasına olanak tanımaktadır. Kıraat ilmi çerçevesinde Zemahşerî'nin üç açıdan eleştirildiği görülmektedir:

1. Dilsel yorumlar: Zemahşerî'nin tefsirinde sözdizimi nazariyesi ve Arapça'nın inceliklerinin merkeze alınması, onun kıraat vecihlerini ele alma tarzını belirlemektedir. Özellikle “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ayetindeki dilsel analizler, Zemahşerî'nin kıraat vecihlerini dilsel doğruluk açısından değerlendirdiğini göstermektedir. Bu yaklaşımı, kurrâya yönelik dil temelli eleştirilerinde de belirgin hale gelmektedir. Muhaşşilerden Tîbî ve Çârperdî, bu yorumların dil açısından doğru olmadığını savunurken, Yemenî daha çok dilsel açıklamalar üzerinde durmakta ve eleştirilerden kaçınmaktadır.

2. Kıraatlerle ilgili tartışmalar: Zemahşerî, kıraat vecihlerini nakilden daha çok dil ve gramer çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu durum, kıraat-i seb'a gibi sahil kabul edilen kıraatlere yönelik eleştirilere zemin hazırlamakta ve özellikle İbn Âmir'in kıraati gibi meselelerde tartışmaları alevlendirmektedir. Muhaşşiler, Zemahşerî'nin kıraatleri ele alma yöntemini eleştirirken, onun kıraatleri mezhep savunusuna araçsallaştırmasını sorgulamaktadır. Yemenî mutedil bir yaklaşım sergilerken, Tîbî ve Çârperdî daha sert eleştirilerde bulunmaktadır.

3. İtizalî düşünceler: Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebine bağlılığı, tefsir anlayışını doğrudan etkilemektedir. “Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin” (Zümer 39/53) ayetinde büyük günahların affi konusundaki yorumu, tevbe şartına dayalı itizalî görüşünü yansıtırken; “Allah'ın katında din İslâm'dır” (Al-i İmran 3/19) ayetinde tevhid ve adalet vurgusu, mezhepsel bağlılığının bir başka örneği olarak dikkat çekmektedir. Muhaşşilerden Tîbî, bu yorumları eleştiride mutedil bir duruş

sergilerken, Çârperdî ise daha keskin bir üslupla Zemahşerî'yi eleştirmekte ve ayetleri mezhepsel görüşlere göre yorumlamakla suçlamaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz tüm bu tespitleri göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, bir ilim dalında derinlikli okumalara ve düşüncelere hizmet eden şerhler ve hâşiyeler, tek bir eser üzerinde literatür oluşturarak mevcut metni her zaman ve zeminde güncel hale getirmektedir. Bu doğal sürecin bir sonucu olarak kıraat ilmi de nasibini almıştır. Nitekim Zemahşerî zamanında kurrâya yönelik atıflar genel bir şekilde yer alırken sonraki süreçte kıraat-ı seb‘a'nın da etkisiyle kıraatler yedi ile sınırlandırılmakta ve hâşiyelerde Zemahşerî'nin genel ifadeleri sınırlı ifadelere dönüşmektedir. Bu durum VIII/XIV. yüzyılda kıraat ilminin seyrini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim müstakil kıraat eserlerinin toplumdaki ilmî ve kültürel hayata yansımalarının takibini *el-Keşşâf* hâşiyeleri üzerinden yapma imkânını tanımaktadır. Araştırmamız örneklemini oluşturan hâşiyelerde muhaşşilerin kurucu metne farklı yaklaştıkları görülmektedir. Tîbî ve Çârperdî'nin eleştirilerinde İbn Cinnî, Ebû Amr ed-Dânî, Râzî ve Beyzâvî gibi otoritelerin görüşlerine başvurmaları, onların meseleyi ilmî bir zeminde tartışma gayretlerini göstermektedir. Yemenî ise diğer iki muhaşşiye göre Zemahşerî'ye daha yakın bir pozisyon almaktadır. Bu da hâşiyelerin “taklid” şeklinde değerlendirilmeyeceği, her metnin kendi tarihî bağlamında ele alınması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. Nitekim, her muhaşşinin de kendine özgü yorum yöntemleri bulunmaktadır. Dolayısıyla her metin kendi tarihî bağlamında özgün bir veri sunmaktadır.

Son söz olarak şerh ve hâşiyeler üzerinden takip etmeye çalıştığımız kıraat ilminin gelişim serüvenini başta *el-Keşşâf* literatürü olmak üzere tefsir alanında mevcut olan şerh ve hâşiye çalışmaları ekseninde incelemek gerekmektedir. Bu meyanda mevcut bulunan birçok şerh ve hâşiye yazma eserleri araştırmacıların himmetini beklemektedir. Farklı bakış açısına sahip araştırmacıların katılımıyla sorulacak sorular ekseninde tefsir şerh ve hâşiyeleri yeni yaklaşımlarla ele alınacak ve kıraat tarihini yeniden şekillendirecek çalışmaların vücut bulmasına vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abbadî, Ebû Asım Muhammed. *Zeylu Tabakatü'l-fukahai'sh-Şafiiyyin*. thk. Ahmed Ömer Haşim, Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1989.
- Aga Büzürg-i Tahrani. *Zeylu Keşfü'z-zünun*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1387.
- Akman, Şule. *Keşşâf'ta Mütevatir Olmayan Kıraatler ve Tefsir İlişkisi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hurufilik> (16.12.2023)
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cezeri> (02.08.2024)
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Anay, Harun. "Devvânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/devvani> (04.10.2023)
- Aricı, Müstakim. "Ahlak-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu". *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Asım Efendi. *el-Okyanusu'l-basit fi tercemeti'l-kamusi'l-muhit: Kâmüsu'l-muhit tercümesi*. thk. haz. ve çev: Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Beyrut: Dâru'l-Cil, [t.y].
- Atik, M. Kemal. "Ca'berî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/caberi> (01.12.2023)
- Aydar, Hidayet. "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Babanzâde, Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin*. thk. tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal vd. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1964.
- Bâkûlî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Keşfü'l-müşkilât ve izâhu'l-mu'dilât fi i'râbi'l-Kur'ân ve 'ileli'l-kırâ'ât*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1995.
- Başal, Abdülhalim. *Endülü's Kıraat Ekolü, Kaynakları ve Yöntemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Bayder, Osman. "8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi=Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2019), 116-132.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-ulûm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/miftahul-ulum> (30.11.2023).
- Bergamalı Cevdet Bey. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ahmed Kamil Matbuası, 1927.

- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Bilin, Abdullah. *Çârperdi Bibliyografyası*. Ankara: İksad Yayınları, 2020.
- Bilin, Abdullah. *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü (Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi)*. Ankara: İsam Yayınları, 2019.
- Boyalık, Mehmet Taha. "Yemenî'nin Tuhfetü'l-Eşrâf Adlı eş-Keşşâf Şerhinde Mu'tezile Savunusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 29-53.
- Boyalık, Taha. "Haydar el-Herevî'nin I. Mehmed'e İthaf Ettiği el-Keşşâf Şerhi'nin Tespiti ve Eserin Literatür, Biyografi ve Tarih Alanlarında Sunduğu Veriler". *Osmanlı Araştırmaları (Dergi)* 54 (2019), 1-26.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde, Ebussuud, Birgivî)*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1979.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik (Şam 1190-1350)*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen. *el-Muhtasar fî usuli'l-hadis*. thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed. İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen. *el-Muhtasar fî usuli'l-hadis*. thk. Ebû Amr Abdülkerim b. Ahmed el-Hacûrî. [t.y], 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye ale'l-mutavvel*. thk. Raşid A'razi. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Çârperdi, Ebü'l-Mekarim Fahreddin. *es-Siracü'l-vehhac fî şerhi'l-Minhac*. thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan. Riyad: Dârü'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1998.
- Çârperdi, Ebü'l-Mekarim Fahreddin. *Hâşiye ale'l-izah*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2006, 1^a-270^a.
- Çârperdi, Ebü'l-Mekarim Fahreddin. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00167.
- Çârperdi, Ebü'l-Mekarim Fahreddin. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00166, 1^a-454^a.
- Çârperdi, Fahreddin Ahmed. *Siracü'l-vehhac fî şerhi'l-Minhac*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01356.
- Çârperdi, Fahreddin Ahmed. *Şerhu's-Safiyeye*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 04659.

- Çârperdî, İbrahim. *el-Fükûk fî Şerhi's-Sukûk*. Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 641, 1^a-101^a.
- Çelebi, Evliya. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (Mısır, Sudan, Habeş)*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.
- Çelikleş, Sefanur. "Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'de Kıraat ve Tefsir İlimleri Tasnifi: Mukayeseli Bir İnceleme". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, 610-620.
- Dartma, Bahattin. "Osmanlı Döneminde Müstakil Dirâyet Tefsirleri (Değerlendirme)". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 79-106.
- Dâvudî, Şemseddin Muhammed. *Tabakatü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y].
- Demir, Veysel. *Sarfî Farklılıkların Tefsire Etkisi: Zemahşerî Örneği*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Demirci, Selim. "El-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* XII/2 (2014), 95-113.
- Demirci, Selim. *Tibî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Devvânî, Celâleddin. *Risâletü enmûzecü'l-ulûm*. thk. nşr: Ali Kürşat Turgut - Ömer Osman Arık. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Diñer, Ömer. "Dil ve Anlatım Yönünden Kırk Hadîs Kartelaları". *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 301-307.
- Durguti, Abdylkader. "Eş'arî Geleneğinde Şerh Yazıcılığı: İbn Fûrek'in Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim örneği". ed. Mesut Kaya - Sezai Engin. *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*.
- Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce fî ileli'l-kıraâti's-seb'*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Amr ed-Dânî. *Kitâbü't-Teysîr fî'l-kıraâti's-seb'*. thk. Otto Yertzel. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindavî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. Lübnan: Daru'l-Fikr, 2010.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *Tefsiru bahri'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih Hazzî. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1997.
- Efe, Zekeriya. *Zemahşerî'nin Tefsiri'nin Rivayet Boyutu*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.

- Erdebilî, Ebu'l-Hasen Bahaeddin Ali b. İsa. *Hadaiku'l-beyân fi Şerhi't-Tibyân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4603, 1^b-229^a.
- Fazlıoğlu, İhsan - Fazlıoğlu, Şükran. *İbnü'l-Ekfânî'nin Düşüncesinde Ahlâk, Siyaset ve Firâset*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması (Molla Lutfi, el-Metâlibü'l-İlahiyye fi Mevzû'âti'l-Ulûmi'l-Lügaviyye)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurum İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı". *Dîvân (Dergi)* X/18 (Ocak 2005), 115-173.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz' ile Tasnif Arasında: Molla Lutfi'nin el-Metâlibü'l-İlahiyye fi Mevzû'âti'l-Ulûmi'l-Lügaviyye'si". *İlimleri Sınıflandırmak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddin. *Nuğbetü'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 00331, 1^a-64^b.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Kâmûsü'l-muhît*. thk. Enis Muhammed Şâmî-Zekeriyya Cabir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1429.
- Fromherz, Allen James. *İbn Haldun (Hayatı ve Dönemi)*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselim eş-Şafîi. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyau ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005.
- Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed. *Makasidü'l-felasife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Darü'l-Mearif, 1961.
- Görgün, Tahsin. "İcî, Adudüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-adududdin> (30.11.2023)
- Gürses, Serdar Murat. *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-Şezî ve Mübarekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırılması*. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslamî ve beyâni şurûhihâ*. Cidde: Darü'l-Minhac, 2017.
- Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin. *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. thk. Esedullah İsmailiyyan. Kum: Mektebetu İsmailiyyan, 1390.
- Hatib el-Kazvîni. *Telhîsu fi 'ulûmi'l-belâga*. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1932.
- Hatip, Alim. *Tîbî'nin Futûhu'l-Gayb'da Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ına Yönelik Mecaz Özelinde Belağat Değerlendirmeleri*. Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- İbn Battuta, Ebu Abdullah. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 13. Baskı., 2023.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Muhtesab fi tebyini vücûhi şevâzi'l-kıraâ ve'l-izâhi anha*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Dakîku'l-İd. *Şerhu'l-Erba'îne hadîsen*. Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.
- İbn Fazlullah el-Ömeri. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memaliki'l-emsâr*. thk. Kamil Selman Cüburi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

- İbn Hâcib. *Mecmuatü'ş-Şafiyeye fî ilmi't-tasrif ve'l-hat*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnai'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. İran: Neşru Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn Tagriberdi, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, [t.y].
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim. *İrşadü'l-kâsîd ila esne'l-makâsîd*. thk. Mahmûd Fâhurî - Muhammed Kemal - Hüseyin es-Sıddîk. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- İbnü'l-Esîr, Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybani el-Cezerî. *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrât. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, [y.y].
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- İbnü'l-Kadi, Ebü'l-Abbas Şihabüddin. *Dürretü'l-hical fî esmai'r-ricâl: Zeylu Vefeyati'l-a'yan*. thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur. Kahire: Dârü't-Türas, 1971.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî. *Milâkü't-te'vîli'l-kâtî' bi-zevi'l-ilhâd ve't-ta'tîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl*. thk. Mahmûd Kâmil Ahmed. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1982.
- İhsanoğlu Ekmeleddin. *Osmanlı Bilim Mirası (Mirasın Oluşumu, Gelişimi ve Meseleleri)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin. *Tabakatü'ş-şafiyeye*. thk. Abdullah Muhammed el-Cüburî. Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1981.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Fenn-i Menâhic*. haz. Murathan Keha. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin. *Subhü'l-a'şâ fî sınaati'l-inşa*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Şerefettin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Maârif Vekaleti, 1360.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Muhammed Abdülkadir Arnaud. İstanbul, 2010.
- Kaya, Mehmet. *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kaya, Mesut. "El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVI/1 (2015), 107-135.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.
- Kaya, Mesut. "Rivâyet ve Dirâyet Arasında Süyûtî'nin Tefsirleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bir Memlûk Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*. ed. Sezai Engin. Ankara: Eskiye Yayınları, 2023.

- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut, 1993.
- Kevaşi, Ebü'l-Abbas. *et-Telhis fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. İmad Kadri İyazî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Kılıç, Mustafa. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kummî, Abbas. *el-Küna ve'l-elkâb*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429.
- Kurt, Muhammet Sacit. *Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kına'i'r-Rayb*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kurt, Muhammet Sacit. “Şerefuddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018).
- Lapidus, Ira M. *Ortaçağ Sonlarında Müslüman Şehirler*. çev. Recep Yılmaz. İstanbul: Kutadgu Yayınları, 2023.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsiri'l-Mâverdî*. thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mekki b. Ebû Talib. *el-İbâne an meâni'l-kıraât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebi. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, [t.y].
- Mevsîlî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhu Şa'le ale's-Şatıbiyye*. thk. Zekerıyya Amirât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Meylânî, Bedreddin Muhammed. *Şerhu'l-muğnî li'l-Çârperdî*. Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B6233, 1^a-127^a.
- Meylanî, Muhammed b. Abdürrahim. *Kitâbu şerhi'l-Mugnî fi'n-nahv*. thk. Muhammed Mehdi Diyarbekrî - Ahmed Hilmi Diyarbekrî. Şanlıurfa: Mektebetü's-Seyda, 1434.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessetü't-Tarihi'l-Arabî, 2002.
- Musevî, Seyyid Abdürresul. *eş-Şiâ fi't-tarih*. Kahire: Mektebetu Medbulî, 2002.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1983.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Özata, Havva. *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci: Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsiri Örneği*. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Sibeveyhi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi> (30.07.2024)
- Özel, Recep Orhan. *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- Özgüdenli, Osman Gazi. “Moğollar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mogollar> (21.08.2024)
- Özkan, Halit. “Tîbî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tibi> (02.01.2024).
- Özmen Kerim. “Osmanlı Tefsir Literatüründe Hurufilik İzleri -Beyazıd Halife Örneği”. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 2* (2013), 167-182.
- Özvar, Erol. “Osmanlı Dünyasında Yazma Eser Üretkenliği”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*. thk. Seyyid Amran. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2012.
- Saçaklızâde. *Tertibu'l-ulûm*. thk. thk.: Mohamad Rabei Deri - çev. Zekeriya Pak - Akif Özdoğan. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020.
- Sagir, Mahmud Ahmed. *el-Kiraatü's-şazze ve tevcihuha en-nahvî*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1999.
- Sağdıç, Sedat. *Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Temsîlî Anlatım*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn. *ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Sekkakî, Ebü Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebü Bekr b. Muhammed. *Miftahü'l-ulûm*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref. *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr (Düşüncenin Kıstası)*. thk. çev. Necmettin Pehlian. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürri'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1985.
- Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. Kahire: Matbaatu Serkis, 1928.
- Sevimli, Cevat. “Ku'ân'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Süyûtî'nin el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân'ı ile Muhammed b. Akîle'nin ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Mukayesesi”. *NİSAR: Dini Tetkikler Dergisi= Journal of Religious Studies 2* (2023), 143-172.
- Seyyid Abdülzâde Muhammed Tahir - Serkiz Urpîlyân. *Mahzenü'l-ulûm*. İstanbul: y.y, 1998.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. *el-Havâşî 'alâ süneni İbn Mâce*. thk. Fâzıl b. Halef el-Hammade er-Rakî. Riyad: Dârü'l-Atlas, 2017.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ubeydullah-b-muhammed> (26.12.2023)

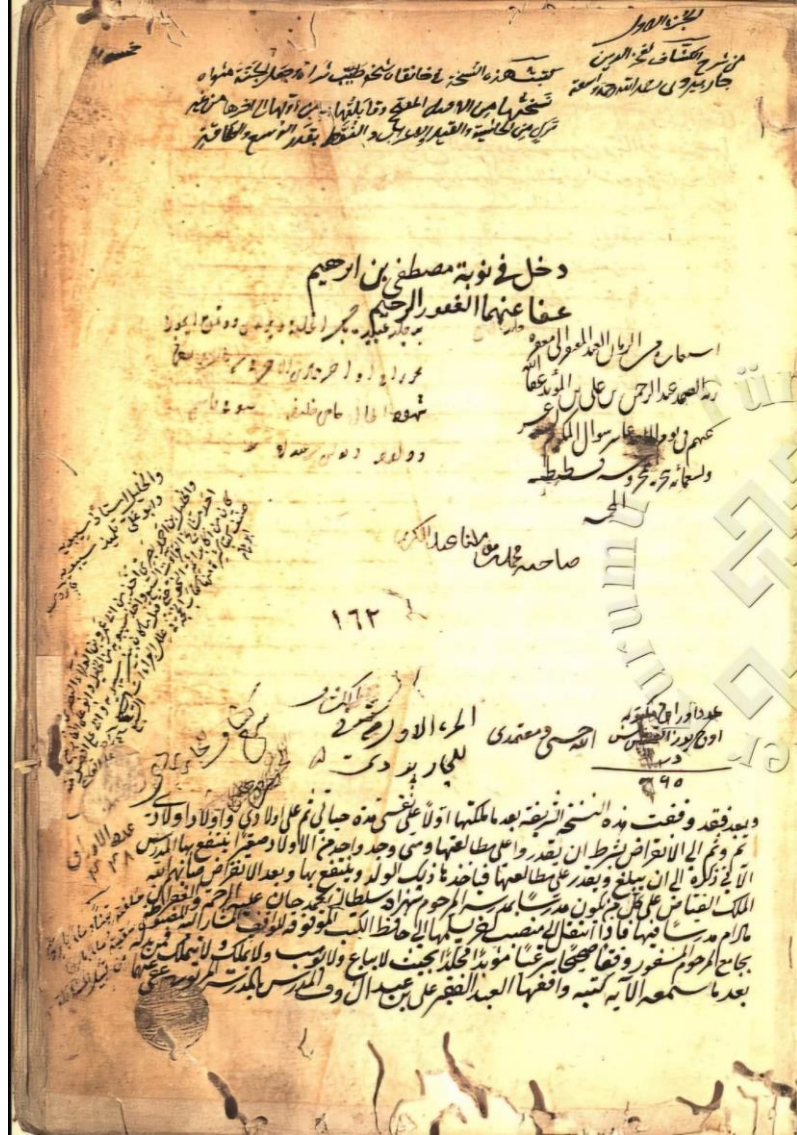
- Solaker, Fatma. *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdülfeţah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, [t.y].
- Süyûtî. *İtmâmü'd-dirâye li kurrâi'n-nukâye*. thk. Abdülkadir Muhammed el-Mu'tasim Dehman - Abdürakib Salih eş-Şâmi - Mustafa Mahmud Selih. Kuveyt; Dârü'z-Ziyâ: Dârü'l-Beyza, Dârü'r-Reşadi'l-Hadise, 1438.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Bugyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, [t.y].
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. thk. Ahmed Hac Muhammed Osman. Suudi Arabistan: Camiatu Ümmü'l-Kura, 1424.
- Şah Veliyyullah Dihlevî. *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsir*. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2015.
- Şahin, Hanifi. "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)". *EKEV Akademi Dergisi* 41 (2009).
- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/carperdi> (06.02.2024).
- Şeşen, Ramazan. "Câmiu't-Tevârih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/camiut-tevarih> (16.12.2023).
- Şevkanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Bedrü't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 2012.
- Şirvânî, Sadreddinzade Mehmed Emin. *el-Fevâidü'l-Hakaniyye (Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi)*. ed. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tahir Harîmî Balcızâde. *Nakli İlimler Tarihi*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1975.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî*. thk. çev. M. Taha Boyalık. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *es-Se'adetü'l-fâhira*. thk. ve çev. Sami Turan Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyya Hâtib. *Mişkâtü'l-mesâbih*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- Teftâzânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Tîbî, Şerefüddin. *el-Hulâsa fi ma'rifeti'l-hadis*. thk. Ebû Âsım eş-Şevamî el-Eserî. Mektebetü'l-İslamiyye, 2009.
- Tîbî, Şerefüddin. *el-Hulâsa fi usûli'l-hadis*. thk. Subhi Samerrai. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, [t.y].
- Tîbî, Şerefüddin. *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.

- Tîbî, Şerefüddin. *et-Tibyân fi 'l-me'ânî ve 'l-beyân*. nşr. Abdüsettar Hüseyin Zemmût. Beyrut, 1977.
- Tîbî, Şerefüddin. *Fütûhü 'l-gayb fi 'l-keşf an kınâi 'r-reyb=Hâşiyetü 't-Tîbî ale 'l-Keşşâf*. thk. İyad Ahmed el-Gavc-Cemil Beni Ata. Ürdün: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013.
- Tîbî, Şerefüddin. *Şerhu 't-Tîbî 'alâ mişkâti 'l-mesâbih=el-Kâşif 'an hakâiki 's-sünen*. thk. Abdülhamid Hindavî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. “Te'vilâtü'l-Kur'ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevilatul-kuran> (01.01.2024)
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Ukberî, Ebü'l-Beka. *et-Tibyân fi i'râbi 'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Mısır: İsâ el-Babî el-Halebî, 1976.
- Urgancı, İbrahim. *el-Ta'liku's-Sabîh Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin Hadis Şerhçiliği*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017, 2017.
- Uzundağ, Mehmet Sait. *Kastallânî ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Vahidî, Ebü'l-Hasan. *el-Vasît fi tefsiri 'l-Kur'âni 'l-mecid*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Valmire Batatına Krasniqi. *Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü 'l-Kur'ân*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yafii, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali. *Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fi ma'rifeti havadisi 'z-zaman*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşeri'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi: Keşşâf Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yakût el-Hamevî. *Kitabu Mu'cemü 'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1993.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011, ts.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 285-294.
- Yemenî, Fâzıl. *Düreru 'l-asdâf fi halli ukadi 'l-Keşşâf*. Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00177, 1^a-426^b.
- Yemenî, Fâzıl. *Tuhfetü 'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi 'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00273, 1^a-452^b.
- Yemenî, Fâzıl. *Tuhfetü 'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi 'l-Keşşâf*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 191, 1^a-414^b.
- Yemenî, Fâzıl. *Tuhfetü 'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi 'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 00620, 1^a-303^a.
- Yemenî, Fâzıl. *Tuhfetü 'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi 'l-Keşşâf*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00563.
- Yemenî, Fâzıl. *Tuhfetü 'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi 'l-Keşşâf*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 190, 1^a-551^a.

- Yıldız, Güllü. *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği (Moğultay b. Kılıç Örneği)*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Yüceer, Mustafa. *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Ma'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. çev. Murat Sülün. İstanbul: Beka Yayınları, 2023.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00115.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Ahmet Fethi Abdurrahman. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin. *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-a'sar*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belağa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suud. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâ'iki ğavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni't-te'vil*. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2012.
- Zemût, Abdüssettar Hüseyin Mabrouk. *Kitabü't-Tibyân fi'l-beyân li'l-imam et-Tîbî*. Camiatü'l-Ezher, Külliyyetü Luġati'l-Arabiyye, Doktora Tezi, 1977.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetu Dari't-Türas, 2008.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002.
- Mevsuatu a'lami'l-ulema ve'l-üdeba el-Arab ve'l-Müslimin: Cabir-Cili*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005.

EKLER

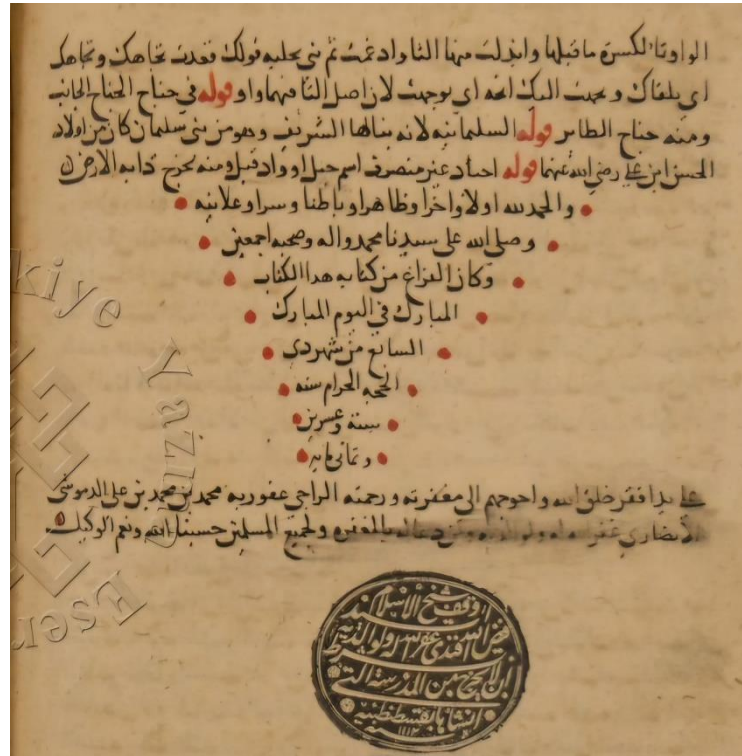
Tetimetü'l-Keşşâf nüshası (Damat İbrahim Paşa, 00162) zahriyye sayfası:



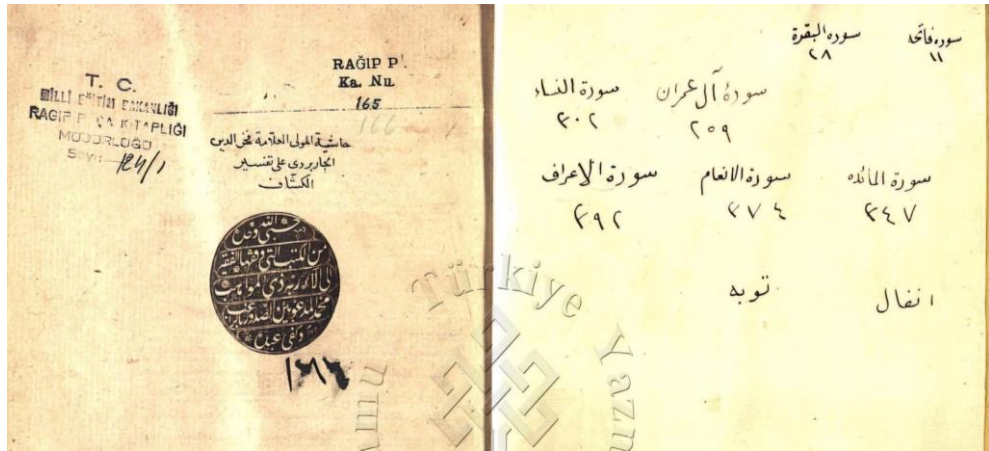
Hâşiye ale'l-Keşşâf, (Feyzullah Efendi, 00155) zahriyye sayfası:



Hâşiye ale'l-Keşşâf, (Feyzullah Efendi, 00157) hatime sayfası, 294^a



Haşiye ale'l-Keşşâf, (Ragıp Paşa, 00166) zahriyye sayfası:



Haşiye ale'l-Keşşâf, (Ragıp Paşa, 00167) zahriyye sayfası, 445^a



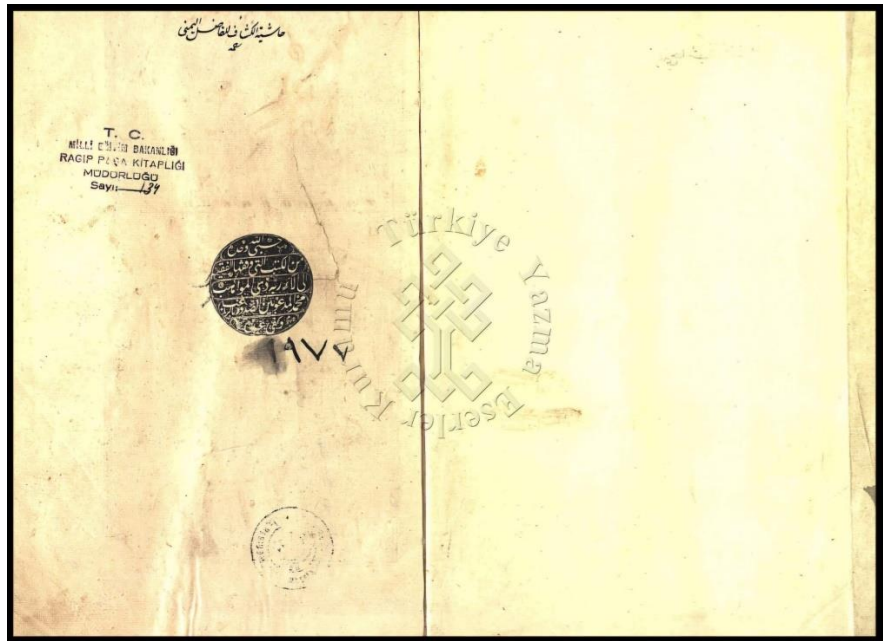
Tuhfetü'l-Eşrâf, (Murad Molla, 00213) koleksiyonunun zahriyye sayfası:



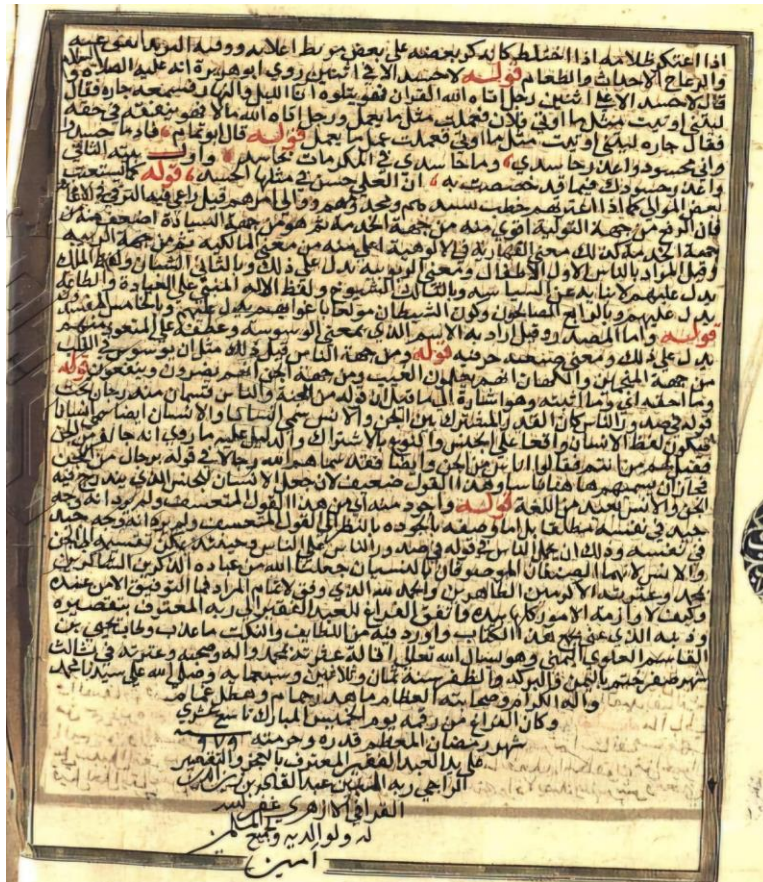
Tuhfetü'l-Eşrâf, (Murad Molla,00213) hatime sayfası, 451^b.



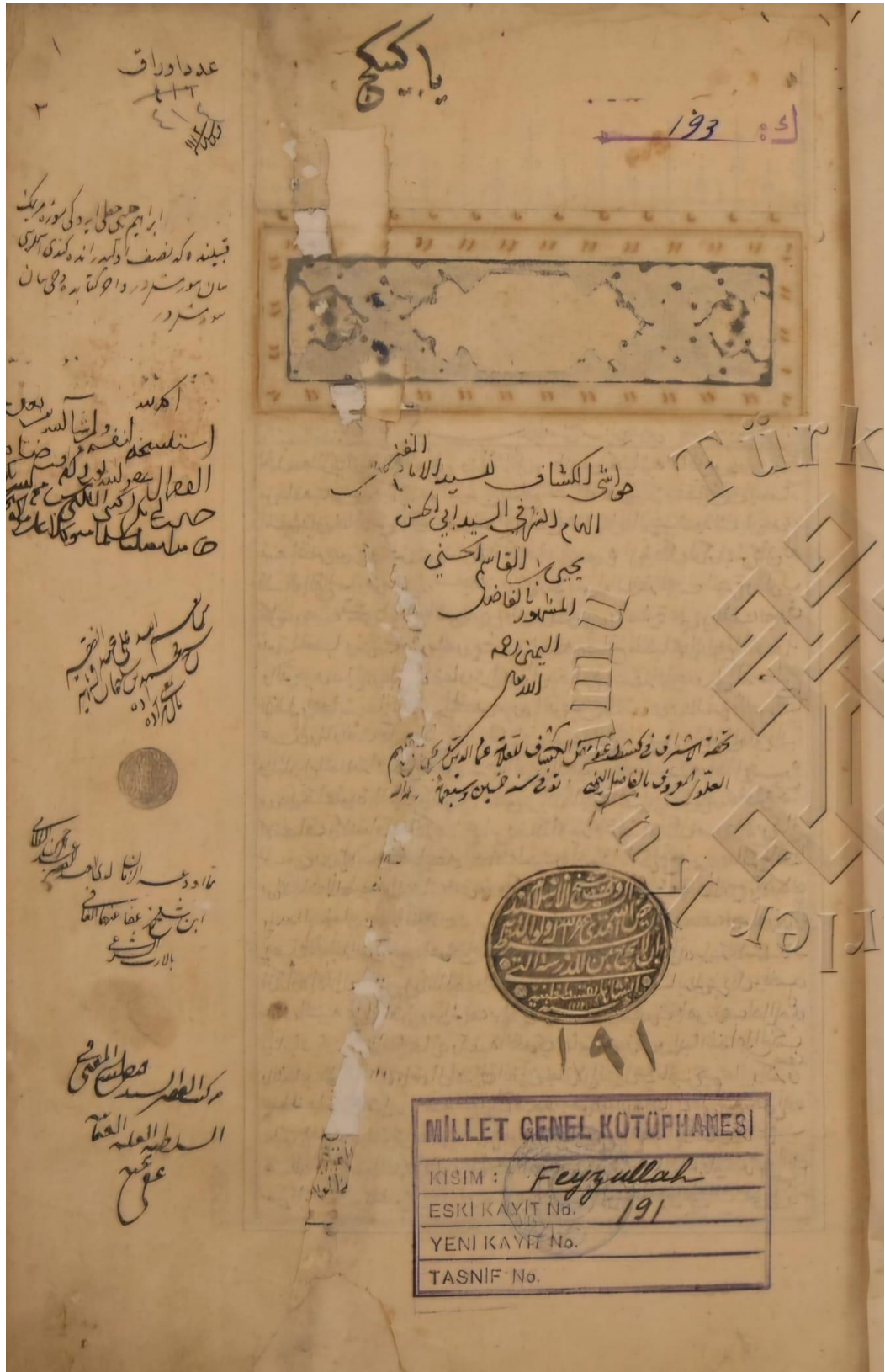
Dürerü 'l-asdâf (Ragıp Paşa,00177) koleksiyonunun zahriyye sayfası:



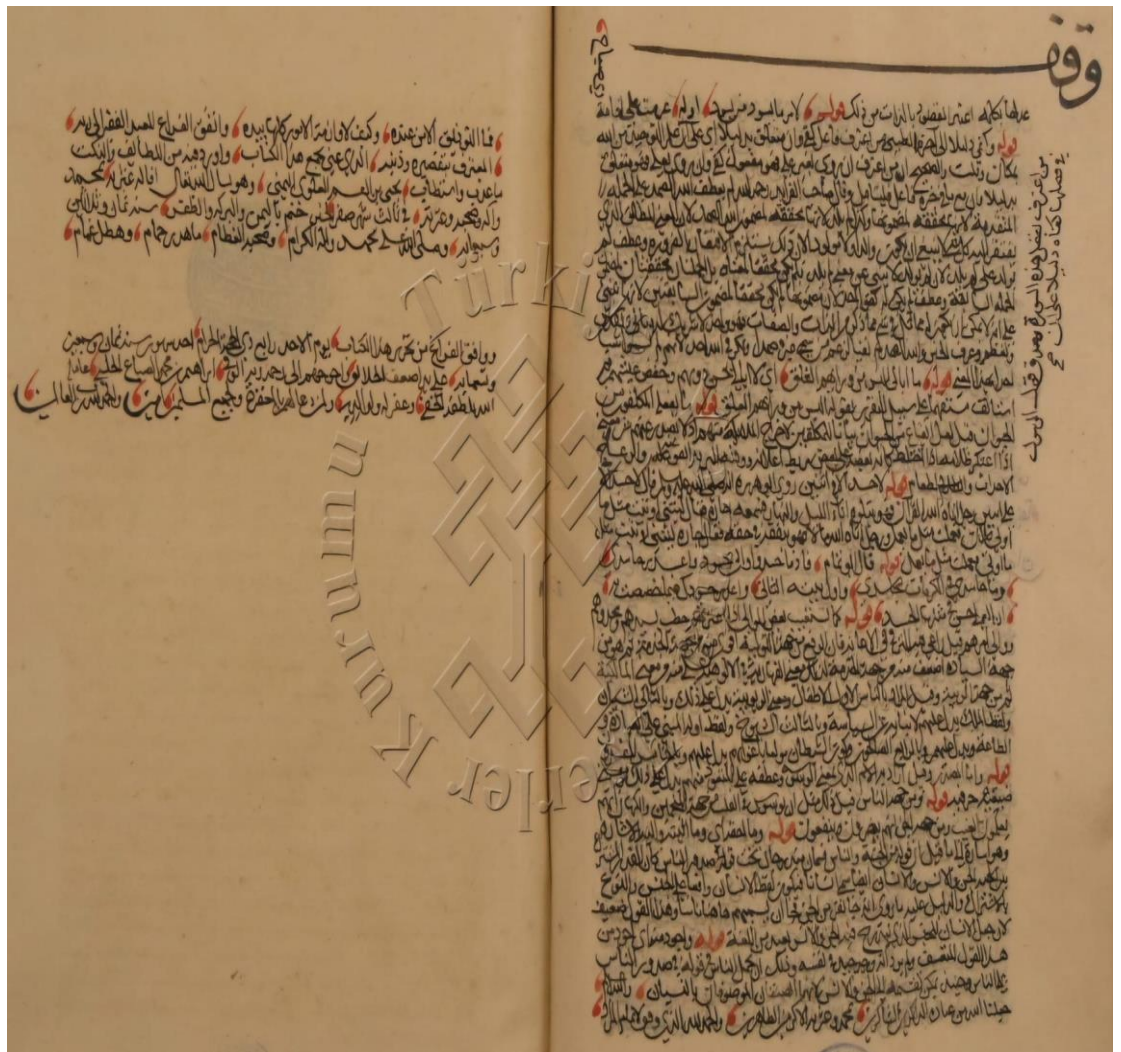
Dürerü 'l-asdâf (Ragıp Paşa,00177) hatime sayfası, 426^a.



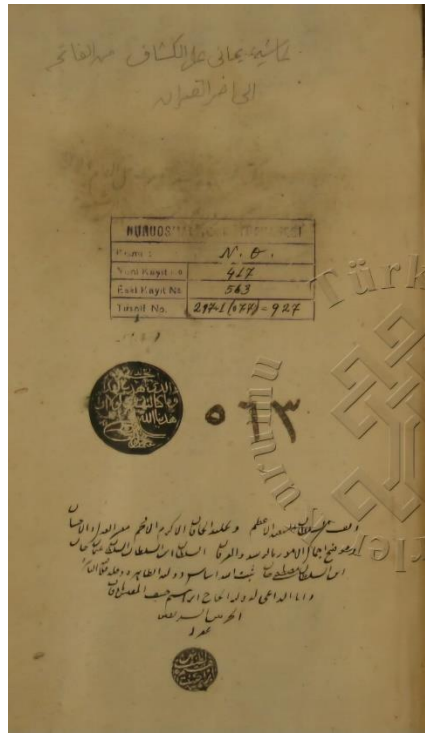
Tuhfetü'l-Eşrâf, (Feyzullah Efendi, 191) koleksiyonunun zahriyye sayfası:



Tuhfetü'l-Eşrâf, (Feyzullah Efendi, 191) hatime sayfası, 414^a-414^b.



Tuhfetü 'l-esrâf (Nuruosmaniye, 00563) zahriyye sayfası:



Tuhfetü 'l-esrâf (Nuruosmaniye, 00563) hatime sayfası, 386^b

