



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

BİR ZEMAHŞERÎ ELEŞTİRMENİ OLARAK TÎBÎ ve
“FUTÛHU’L-ĞAYB Fİ’L-KEŞF ‘AN KİNÂ’İ’R-RAYB”

Doktora Tezi

Muhammet Sacit KURT

Danışman

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Samsun, 2017

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

BİR ZEMAŞERÎ ELEŞTİRMENİ OLARAK TÎBÎ ve
“FUTUHU’L-ĞAYB Fİ’L-KEŞF ‘AN KİNÂ’İ’R-RAYB”

Doktora Tezi

Muhammet Sacit KURT

Danışman

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Samsun, 2017

BİLİMSEL ETİŐE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riâyet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

/ / 2017

Muhammet Sacit KURT

TEZ KABUL VE ONAYI

Muhammet Sacit KURT tarafından hazırlanan *Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tibî ve “Futuhu’l-Ğayb Fi’l-Keşf ‘An Kınâ’i’r-Rayb”* başlıklı bu çalışma, .../.../2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Üye: Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Üye: Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

Üye: Yrd. Doç Dr. Harun ABACI

Üye: Yrd. Doç Dr. Hasan ŞAHİN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

__ / __ / ____

Prof. Dr. Bozkurt KOÇ
Müdür

ÖZET

BİR ZEMAŞSERÎ ELEŞTİRMENİ OLARAK TÎBÎ ve “FUTUHU’L-ĞAYB FÎ’L-
KEŞF ‘AN KINÂ ‘Î’R-RAYB”

Muhammet Sacit KURT

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora, Eylül/2017

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Tezimizde, eṭ-Ṭîbî’nin, tefsir geleneğinin önde gelen simalarından ez-Zemaşserî’nin *el-Keşşâf* adlı eseri üzerine yazdığı *Futūhu’l-Ğayb* adlı haşiyesi incelenmiştir. *Futūhu’l-Ğayb*, *el-Keşşâf* üzerine yazılmış en geniş haşiye olması bakımından literatürde önemli bir yere sahiptir. Bu önemli eserin sahibi olan eṭ-Ṭîbî, gelenekte çokça tanınan bir âlim olmasına rağmen günümüzün ilim dünyasında yeni yeni tanınmaya başlanmıştır. Bu bakımdan tezde ilk olarak eṭ-Ṭîbî’nin hayatı, eserleri, hocaları ve talebeleri ele alınmıştır. Bu hususta tabakat kitaplarından, yazmalardan ve *el-Keşşâf* ve *Envāru’t-Tenzîl* üzerine yazılmış haşiyelerde yer alan bilgilerden istifade edilmiştir. Ardından “tefsir haşiye geleneği” içerisinde *Futūhu’l-Ğayb*’ın yeri ve haşiyeciliği esnasında eṭ-Ṭîbî’nin ortaya koyduğu orijinal yönler tespit edilmiştir. Son olarak eṭ-Ṭîbî’nin Mu‘tezile’ye mensup olması hasebiyle ez-Zemaşserî’ye yönelttiği eleştiriler incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaşserî, *el-Keşşâf*, *Futūhu’l-Ğayb*, Haşiye

ABSTRACT

AS A EZ-ZEMAḤSHARİ CRITIC AT-TĪBĪ AND “FUTŪḤ AL-ĠHAĪB FĪ AL-KASHF ‘AN QINĀ‘Ī AL-RAĪB”

Muhammet Sacit KURT

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

The Department of Basic Islamic Sciences, PhD, September/2017

Advisor: Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

According to general acceptance, az-Zamakhsharī has leading symbols of tradition of Qur’anic exegesis. So, in this study we will examine at-Ṭībī’s critics on az-Zamakhsharī’s study *al-Kashshāf*. at-Ṭībī’s study *Futūḥ al-Ġayb* is the largest annotation (hashiyahs) on *al-Kashshāf*. Because of that, it has an important place in the literature of Qur’anic exegesis. Although being a well-known scholar in the classical time at-Ṭībī the owner of this significant work has just started to be recognized in modern time. In this regard, we started to study with his life, works, teachers and students. For this reason, we benefit from tabaqat books, manuscripts and books which are written annotation (hashiyahs) on *al-Kashshāf* and *Anvār at-Tanzīl*. Then we will try to determine *Futūḥ al-Ġayb*’s place in the “tradition of Qur’anic exegesis and annotation (hashiyahs)” and original aspects which are revealed by at-Ṭībī. Finally, we will examine the criticisms of at-Ṭībī directed towards ez-Zemahshari due to belonging to Mu'tazila.

Key Words: at-Ṭībī, az-Zemakhsharī, *al-Kashshāf*, *Futūḥ al-Ġayb*, Hashiyah

ÖNSÖZ

İslâm tarihinde Kur'an üzerine yazılan pek çok kitap, söylenen pek çok söz bulunmasına rağmen bir konuda "Cenâb-ı Hakk'ın muradı budur" demenin mümkün olmadığı âşikârdır. Bunu bilen İslâm âlimleri de, insanoğlunun eksikliklerle malul bir varlık olduğunu, hakîkî bilginin kendi uhdesinde olmadığını göstermek üzere kitaplarına "والله أعلم" "Doğrusunu en iyi Allah bilir" kabilinden ifadeler koymuşlardır. İlimlerin genişlemesiyle yazılan kitaplar büyük bir yekûn oluşturmaya başlamış, tekrarlardan kaçınarak mevzuların daha detaylı ve derinlemesine incelenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Diğer bazı faktörlerin de etkisiyle, bu ihtiyaçların giderilmesine imkân tanıyan pek çok yazı türü açığa çıkmıştır. İslâm âlimlerinin zekice kurguladıkları bu yazım usulü revaç bulmuş ve bu hususta bir literatür oluşmuştur. Bu literatüre -pek çok türü bulunmasına rağmen şemsiye bir kavram kullanmak gerekirse- "şerh/haşiye literatürü" adı verilmektedir.

Bu naçizane çalışmada bizler de mezkûr literatürün tefsir koluna ait bir eseri incelemeyi arzuladık. Seçimimizi yaparken tefsir haşiyelerinin yazılmasında ciddi bir kırılma noktası teşkil eden *el-Keşşâf* haşiyelerinden birini seçtik. *Futūhu'l-Ğayb*'ı diğer haşiyelerin önüne geçirmemizde, "eserin pek çok âlimden övgü alması", "pek çok âlimin *Futūhu'l-Ğayb*'dan iktibaslar yapması", "eserin Osmanlı Medreseleri'nde çokça okutulması", *el-Keşşâf*'in en kapsamlı haşiyesi olması, erken dönem haşiyelerinden biri olması gibi bazı yönleri etkin rol oynadı. Eserin seçiminden sonra biz de bu çalışmada eseri incelemeye, onun ön plana çıkan yönlerini göstermeye, et-Ṭibî'nin Mu'tezile akidesine yönelik eleştirilerini ele almaya çalıştık.

Burada, çalışmamızın tespiti, incelenmesi ve desteklenmesinde emeği geçen bazı isimlerden ve tüzel kişilerden de bahsetmek istiyorum. Evvelâ İmam-Hatip yıllarından beri üzerimde çokça emeği bulunan pek kıymetli hocam Doç. Dr. Yasin YILMAZ'a *Futūhu'l-Ğayb* haşiyesinin çalışma konusu yapılabileceğini işaret ettiği için teşekkürlerimi arz ediyorum. Danışmanlığımı üstlendiği için muhterem hocam Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ'a en kalbî şükranlarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum. Yine Samsun'a geldiğimden bu güne kadar hiçbir desteği benden esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mehmet OKUYAN'a en derin şükranlarımı arz ediyorum. Yine kıymetli görüşleri ile tezimizi daha iyi bir seviyeye çekmemizi temin eden,

kıymetli jüri üyelerimiz Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Yrd. Doç Dr. Harun ABACI, Yrd. Doç Dr. Mustafa KARA, Yrd. Doç Dr. Hasan ŞAHİN'e de teşekkürü bir borç bilirim. Tezde yaşadığım anlama problemlerini gidermemde yardımlarını gördüğüm Dr. Muzaffer ŞAHİN hocama, araştırma görevlisi arkadaşlarım Yusuf İbrahim YÜCEL, Recep KÖKLÜ, Bekir ÖZÜDOĞRU ve Enes ER'e; yaptığımız mülakatla tezimizin gelişmesine katkı sunan Doç. Dr. Mehmet KALAYCI'ya; kıymetli vakitlerinden feragat ederek eserimizi okuma nezaketini gösteren babam Mehmet Kaya KURT'a, ağabeyimden ayırt etmediğim eniştem Yrd. Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN'a, arkadaşım Arş. Gör. İlhan YILDIZ'a, yazma eserleri temin hususunda yardımını bizden esirgemeyen Yusuf BENLİ'ye ve bu hususta çokça yardımını gördüğüm arkadaşım Arafat AYDIN'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Tahkik kursu vermek ve araştırma imkânları sağlamak suretiyle tezimize destek veren İSAM'a, 2211/a bursu kapsamında tezimize destek olan TÜBİTAK'a, yazma eserlerin korunup bizlere ulaştırılmasında ciddi katkıları olan Yazma Eserler Dairesi Başkanlığı'na, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi'ne, Beyazıd Devlet Kütüphanesi'ne, Millet Kütüphanesi'ne ve Mevlana Müzesine de ayrıca medyunu şükranım.

Son olarak bizlerin bugünlere gelmesinde sonsuz emekleri olan anne-babama, kardeşlerime, çalışmayı tamamlayabilmek için çokça hakkına girdiğim eşime ayrıca teşekkür ederim... Cenâb-ı Hakk'tan yaptığımız/yapacağımız tüm çalışmalarını başta Rıza-i Bâri'ye uygun, okuyanların istifade ettiği, faydalı bilgiler içeren, amel defterimizi kapatmayacak eserlerden kılmasını niyaz ediyorum... Çalışmak bizden tevfik ve inayet ALLAH'tandır...

Muhammet Sacit KURT

Samsun-2017

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ix
ABSTRACT	x
ÖNSÖZ	xi
KISALTMALAR	XVIIIi
TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ	XVIIIiii

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Yöntemi.....	1
3. Konunun Amacı ve Önemi	1
4. Konunun Kapsam ve Sınırlılıkları.....	2
5. Araştırmanın Kaynakları	3

BİRİNCİ BÖLÜM

YAZARLARIN HAYATLARI

1.1. Cārullāh ez-Zemaḥşerī	4
1.2. Şerafuddīn Eṭ-Ṭībī.....	5
1.2.1. Hayatı	5
1.2.1.1. Müellifin ve Eserinin İsmi ile İlgili İhtilaflar	8
1.2.1.2. Tabakat kitaplarında eṭ-Ṭībī	12
1.2.1.3. Yaşadığı Coğrafya	18

1.2.2. Eserleri.....	20
1.2.2.1. Eṭ-Ṭībī'ye Aidiyetinde Şüphe Bulunmayan Eserler.....	20
1.2.2.2. Eṭ-Ṭībī'ye Ait Olan Ancak Müstakil Bir Eser Niteliği Taşımayan Eserler	36
1.2.2.3. Eṭ-Ṭībī'ye Aidiyetinde Şüphe Bulunan Eserler.....	37
1.2.3. Hocaları ve Öğrencileri	38

İKİNCİ BÖLÜM

FUTŪḤU'L-ĠAYB FĪ'L-KEŞFĪ 'AN ḲINĀ'Ī'R-RAYB HAŞİYESİNİN ÖZELLİKLERİ

2.1. <i>Futūḥu'l-Ġayb</i> 'in Kaynakları & Tarihteki Konumu	44
2.2. Haşiye Türü Eserlerin Genel Özellikleri Çerçevesinde <i>Futūḥu'l-Ġayb</i>	58
2.2.1. Şerh.....	60
2.2.2. Tefsir.....	68
2.2.3. Tenkit.....	70
2.2.4. Tashih	76
2.2.5. Telhis	79
2.3. eṭ-Ṭībī'nin <i>Futūḥu'l-Ġayb</i> İsimli Eserindeki Öncelikleri	81
2.3.1. Kıymetli Nüshalardan İstifade Etmesi.....	82
2.3.2. Semantik Analizlere Yer Vermesi	89
2.3.3. Satır Aralarındaki Manalara Vukufiyeti Sayesinde <i>el-Keşşāf</i> 'in İnkişâfına Hizmet Etmesi	91
2.3.4. Eleştirilerinde Önkabullerden Ziyade Doğru Verileri Gözetmesi.....	101
2.3.5. Hadis İlmine Olan Vukufiyetini Gözler Önüne Sermesi.....	113
2.3.6. İmanın Pek Çok Şubesinin Bulunduğunu Vurgulaması.....	139
2.3.7. Tasavvufî Yaklaşımları.....	141

2.3.8. ez-Zemaḥşerī'nin Dildeki Maharetine Hayranlığı.....	146
2.3.9. Âyetlerin Tefsirinde 'Nazım Bütünlüğü' İlkesini Öne Çıkarması	159
2.3.10. Referans Göstermedeki Titizliği	172
2.3.11. Felsefe Karşıtlığı	172
2.3.12. Mütevazı Bir Uslup Benimsemesi	175
2.3.13. (<i>el-Keşşâf</i> 'ı Şerh Eden) "Şârih" Metni Şerh Etmesi	176
2.3.14. Ansiklopedik Bir Amaç Gözetmesi	178
2.3.15. Dinler, Diller ve Kùltürler Hakkında Ayrıntılı Bilgiler Verebilmesi.	178
2.3.16. Günümüze Ulaşmayan Bazı Kitaplardan Alıntı Yapması	179

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FUTŪḤU'L-ĠAYB'DA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

3.1. Mu'tezile'nin Görüşleri.....	181
3.2. <i>Futūḥu'l-Ġayb</i> 'da Mu'tezile Eleştirisi	193
3.2.1. Tevhid.....	193
3.2.2. Adalet	233
3.2.3. el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn.....	278
3.2.4. el-Va'd ve'l-Va'id	291
3.2.5. Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i 'ani'l-Munker	294
SONUÇ	297
KAYNAKÇA	300
EKLER.....	324
Ek-1 eṭ-Ṭîb bölgesi.....	324
Ek-2 eṭ-Ṭîbî Hattıyla Yazılmış <i>el-Keşşâf</i> Nüshası Kapağı ve Sayfaları: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu No 132.....	325

Ek-3 eṭ-Ṭībī Hattıyla Yazılmış <i>el-Keşşāf</i> Nüshası Kapağı ve Sayfaları: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu No 133 ve No 134	328
Ek-4 eṭ-Ṭībī Hattından İstinsah Edilmiş <i>Mefātīhu 'l-Ġayb</i> Nüshası Sayfası: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu No 119.....	333
Ek-5 eṭ-Ṭībī Hattıyla Yazılmış, Hocası Bahā'uddīn el-Kāşī'nin <i>el-Mu'temedu Mine'l-Menkūl Fīmā Ūḥiye İle'r-Rasūl</i> Adlı Eserinin Bir Nüshası Ve Eserin Müellifi Tarafından Eṭ-Ṭībī'ye Verilen İcazet: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu No 213.....	334
Ek-6 eṭ-Ṭībī'nin Şāfi'ī Mezhebine Aidiyetine İşaret Eden Belge: Feyzullah Efendi Koleksiyonu No 171	340
ÖZGEÇMİŞ	341

KISALTMALAR

<i>el-Keşşāf</i>	:	<i>el-Keşşāf (Futūhu'l-Ġayb ile birlikte), Cā'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, Dubeyy 743/1343.</i>
<i>Futūh</i>	:	<i>Futūhu'l-Ġayb fi'l-Keşf 'an Ḳinā'i'r-Rayb, Cā'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, Dubeyy 743/1343.</i>
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜİFD	:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜİFD	:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
YEK	:	Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
y.y.	:	Yayın bilgisi yok
ty	:	Tarih yok
ö.	:	Ölüm tarihi
ss.	:	Sayfaları arası
Bkz.	:	Bakınız
a.s.	:	'Aleyhi's-Selām
k.s.	:	Ḳuddise Sirruhu
v.b.	:	ve benzeri
thk.	:	Tahkik Eden
çev.	:	Çeviren

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

ض	d/Ḍ	غ	ġ/Ġ	ط	t/Ṭ
خ	ḫ/Ḫ	ق	q/Q	ظ	ẓ/Ẓ
ث	ṯ/Ṭ	ص	ṣ/Ṣ	ا	ā/Ā
ذ	ẓ/Z	ء	’	ى	ī/Ī
ع	‘	ح	ḥ/Ḥ	و	ū/Ū

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Mu‘tezilîliği ile nam yapmış, edebî yönü son derece kuvvetli bir âlim olan ez-Zemaḥşerî’nin *el-Keşşâf*’ının tefsir literatüründeki yeri malumdur. Bilindiği üzere, tarih içerisinde *el-Keşşâf*’a yönelik şerh/haşiye/ta‘lika vb. pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu tezde de ünlü hadis, dil ve tefsir âlimi Şerafuddîn eṭ-Ṭîbî’nin *el-Keşşâf* üzerine kaleme aldığı *Futūḥu’l-Ġayb* adlı haşiyesi ele alınmaya çalışılacaktır. İlk bölümde tabakat kitapları ve yazmalar yardımıyla yazarların hayatlarına temas edilecektir. Bilhassa müellifimiz eṭ-Ṭîbî’nin hayatı detaylı bir şekilde incelenecek, müellifin ismi, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında şüpheli bulunan hususlar irdelenmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde ilk olarak *Futūḥu’l-Ġayb*’ın kaynakları ve *Futūḥu’l-Ġayb*’dan alıntı yapan kitaplar tespit edilecektir. Ardından tefsir haşiyelerinin genel özellikleri çerçevesinde *Futūḥu’l-Ġayb* incelenecektir. Son olarak da *Futūḥu’l-Ġayb*’da eṭ-Ṭîbî’nin öncelikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece eserin pek çok özelliği örnekler yardımıyla ortaya konulacaktır. Son bölümde ise eṭ-Ṭîbî’nin ez-Zemaḥşerî’ye Mu‘tezile’nin beş temel esası üzerinden yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bir eser incelemesi olması hasebiyle çalışmamızda temel olarak “dökümantasyon” metodunun uygulandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte elde edilen verilerden hareketle analoji, karşılaştırma, değerlendirme, tümdengelim ve tümevarım metodlarından da istifade edilmiştir.

3. Konunun Amacı ve Önemi

Günümüzde etkisi yavaş yavaş kırılmakla birlikte, -bazı genel kabul ve önyargıların da etkisiyle- modern dönemde şerh/haşiye literatürüne olumsuz bir bakış sergilendiği herkesin malumudur. Fakat daha önce bu mevzuya eğilen bazı bilim adamlarının da ifade ettiği gibi, biz de ilim dünyasında henüz tam anlamıyla tanınmayan ve bazı kötü örnekler yoluyla peşinen “orijinalitesi yok” yaftası yapıştırılan bu geleneğin iyi araştırılmadığı kanaatindeyiz. Bu amaçla çalışmamızda, tefsir şerh/haşiye literatürünün çok büyük bir bölümünü birebir etkileyen *el-Keşşâf*

üzerine yazılmış haşiyelerden birini incelemeyi daha uygun bulduk. *Futūhu'l-Ġayb*'ın; *el-Keşşāf*'ın erken dönem haşiyelerinden biri olması, “*el-Keşşāf*’ın en yekûnlu haşiyesi” şeklinde tavsif edilmesi, tarih içerisinde çokça istifade edilen bir kitap olması, Osmanlı Medreselerinde fazlaca okutulması gibi bazı hasletleri, sayıları yüzlere varan diğer *el-Keşşāf* haşiyeleri içerisinde *Futūhu'l-Ġayb*'ı ayrı bir konuma yükseltmiştir. İbn Hacer, İbn Haldûn, Kâtip Çelebî, Suyûtî, Ömer Nasûhi Bilmen gibi pek çok âlimin övgüsüne mazhar olması da bizlere *Futūhu'l-Ġayb*'ın önemli bir eser olduğunu düşündürmektedir. Bu bakımdan çalışmada, eṭ-Ṭîbî'nin ve eseri *Futūhu'l-Ġayb*'ın tarihteki yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Futūhu'l-Ġayb'ın tefsir haşiyeleri içerisindeki konumunu tespit edebilmek amacıyla eserin diğer tefsir haşiyeleri ile olan benzerlikleri, kendine mahsus hasletleri tespit edilecek, eserden seçilen çeşitli örnekler yardımıyla konu zenginleştirilecektir.

Futūhu'l-Ġayb'ın tabakat kitaplarında çokça rastlanan bir özelliği bulunmaktadır: Eṭ-Ṭîbî bu eserinde, ez-Zemaḥşerî'nin Mu'tezile esasına göre yorumladığı âyetleri, Ehl-i Sünnet perspektifinden değerlendirmekte ve ez-Zemaḥşerî'ye Arap dili ve Belağati açısından cevaplar vermektedir. Eserin ön plana çıkan bir yönü olması hasebiyle son bölümde eṭ-Ṭîbî'nin bu özelliği ele alınacaktır. Eserin bu bölümünde eṭ-Ṭîbî'nin itikadî meseleler hakkındaki yorumları inceleneceği için onun Ehl-i Sünnet içerisinde hangi mezhebe mensup olduğu da tespit edilmeye çalışılacaktır.

4. Konunun Kapsam ve Sınırlılıkları

Tezimizin birinci bölümünde, müelliflerin hayatları ele alınmaya çalışılacaktır. Daha önce hakkında çokça çalışma yapılması ve yeterli miktarda bilgiye kolaylıkla erişilebilmesi gerekçeleriyle ez-Zemaḥşerî hakkında kısa bir malumat verilecek, ez-Zemaḥşerî'nin hayatı hakkında bilgi veren kitaplara atıfta bulunmakla yetinilecektir. Eṭ-Ṭîbî'nin hayatı ise daha detaylı incelenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde, evvela *Futūhu'l-Ġayb*'ın yazımında kullanılan önemli kaynaklar ve eserin kendisinden sonraki ilmi hayata etkisi incelenecek, ardından “haşiyelerin/tefsir haşiyelerinin özellikleri” üzerine yazılan kitaplar yardımıyla *Futūhu'l-Ġayb*'ın genel özellikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Faydalanılan bu eserler incelendiğinde, bazı yazarların, haşiyelerin özelliklerini çok parçalı bir yapı ile

ele aldıkları gözlenmektedir. Çok parçalı bu yapıyı akılda daha iyi tutabilmek için haşiyelerin özellikleri, yeni bir tasnife tabi tutulacaktır. *Futūhu'l-Ġayb* 1 “ş”, 4 “t”, şeklinde kodlayabileceğimiz, “şerh, tefsir, tenkit, tashih ve telhis” şeklindeki beş ayrı başlık altında ele alınmış, ilgili örneklerle konu zenginleştirilmeye çalışılacaktır. Ardından *Futūhu'l-Ġayb*'ın kendine mahsus bazı hasletleri ele alınacak ve bunlara yönelik bazı örnekler sunulacaktır.

Tezimizin başlığı eṭ-Ṭībī'nin ez-Zemaḥşerī'ye yaptığı tüm eleştirilerin inceleneceği intibai uyandırır da hem eserin hacmi, hem eṭ-Ṭībī ve ez-Zemaḥşerī arasındaki mezheb farkları (Mu'tezilī-Eş'arī ve Ḥanefī-Şafī'ī) böyle bir incelemeyi yapmaya imkân tanımamaktadır. Bu bakımdan üçüncü bölümümüzde yalnızca; eserin tabakat kitaplarında da sıkça vurgulanan “ez-Zemaḥşerī'nin Mu'tezile akidesini temel alarak yaptığı dilsel tefsire, yine dilsel tefsirler yaparak Ehl-i Sünnet perspektifinden cevaplar vermesi” incelenmeye çalışılacaktır.

5. Araştırmanın Kaynakları

Tezimizin ilk bölümünde tabakat kitapları, müellifler üzerine yazılan eserler ve yazmalardan; ikinci bölümde şerh/haşiye literatürünü inceleyen eserler, *el-Keşşāf* ve *Futūhu'l-Ġayb*'dan, son bölümde ise *el-Keşşāf* ve *Futūhu'l-Ġayb*'dan istifade edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAZARLARIN HAYATLARI

1.1. Cārullāh ez-Zemaḥşerī

Tam adı Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammed b. Aḥmed olan ez-Zemaḥşerī’nin künyesi Ebū’l-Ḳāsim’dır. 467/ 1075 tarihinde Ḥarezm’in büyük bir kasabası olan Zemaḥşer’de doğmuştur. İtikatta Mu‘tezile, amelde Hanefī mezhebine mensuptur. Onun Mu‘tezilī olmasında en büyük etkenin hocası Maḥmūd b. Cerīr eḏ-Ḍabbī (ö. 507/1113) olduğu ifade edilir. Kendisine, Mekke’ye mücavir olarak uzun zaman geçirdiği için “Cārullāh”, İslāmî ilimlere olan vukufiyetinden ötürü “Faḥr-i Ḥarezm” lakapları verilmiştir. Hatta birgün Ebū Ḳubeys dağına çıkarak Arap kabilelerine “Babalarınızın ve dedelerinizin dilini benden öğreniniz” şeklinde seslenmiştir. Bu durum, onun Arap diline olan vukufiyetini gösteren önemli bir delildir. ez-Zemaḥşerī, 538/1144 senesinde Ḥarezm’in Curcāniye kasabasında vefat etmiştir.¹

ez-Zemaḥşerī’nin yazdığı eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vücûhit-Te’vil, el-Fâik fî Garibi’l-Hadis, Kitâbul-Cibâl ve’l-Emkîne ve’l-Miyâh, Nevâbiḡu’l-Kelim veya (el-Kelim en-Nevâbiḡ), Etvâku’z-Zeheb (en-Nesâihu’s-Sıgar), Makâmât (en-Nesâihul-Kibâr), Şerha Makâmât, Rebiu’l-Ebrâr ve Nususu’l-Ahbâr, el-Unmûzec, el-Mufassal fî Sin’atil-İ’râb, el-Mufred ve’l-Muellef, el-Muhâccât ve’l-Mütemmem, Esâsu’l-Belâga, Mukaddimetu’l-Edeb, el-Kustâsu’l-Müstakîm fî İlmi’l-Arûz, el-Mustaksâ fî Emsâli’l-Arab, A’cebu’l-Aceb fî Şerhi Lâmiyeti’l-Arab, ed-Durr ed-Dâ’ir, el-Muntahab fî

¹ Aslı tez konusunun sınırları içerisinde yer almamasından ötürü ez-Zemaḥşerī hakkında kısa ve öznlü bir malumat vermekle yetinilmiştir. Bu husus hakkında ayrıntılı bilgi almak için Bkz. Aḥmed b. Muştafa Taşköprizâde, *Miftāhu’s-Se’ade ve Mişbāhu’s-Siyade fî Mevdū’ati’l-‘Ulüm*, Kâmil Kâmil Bekrī ve ‘Abdulvehhâb Ebū’n-Nür (thk.), c. II, Dâru’l-Kutubi’l-Ḥadîşe, Kâhira 1968, s. 97-100; Ebū’l-Faḡl Zeynuddîn Ḳāsim İbn Kutluboḡa, *Tācu’t-Terâcim fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, Maḡba’atu’l-‘Ānī, Bağdād 1962, ss. 71-72; Aḥmed b. Muḥammed el-Ednervī, *Ṭabakātu’l-Mufessirîn*, Suleymân b. Şâlih el-Ḥazzī (thk.), Mektebetu’l-‘Ulüm ve’l-Ḥikem, Medînetu’l-Munevvera 1417/1997, s. 172-173; Muḥammed ‘Abdulḡayy el-Leknevī, *Fevâ’idu’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, Maḡba’atu’s-Se’ade, Mısr 1324/1998, s. 343-345; Bâbânzâde İsmâ’îl Paşa el-Baḡdâdî, *Hediyyetu’l-‘Arifîn Esmâ’u’l-Muellifîn ve Âşâru’l-Muşannifîn*, c. II, Mektebetu’l-İslâmiyyeti ve’l-Ca’ferî Tebrizî, İstanbul 1951, s. 402-403; Ḥayruddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm Ḳâmüsu Terâcimi’l-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ’ mine’l-‘Arab ve’l-Musta’rabîn ve’l-Musteşriḡîn*, c. VII, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, Beyrût 1984, s. 178; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 2002, s. 118-125; Ömer Nasûhi Bilmen, *Ṭabakātu’l-Mufessirîn*, c. II, Diyanet İşleri Reisliḡi, Ankara 1960, s. 286-293; İsmail Cerrahoḡlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, DİB Yayınları, Ankara 1988, s. 343-386; Cerrahoḡlu, "Zamaḥşerī ve Tefsiri", s. 59-96; Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 59-110; Aḥmed Muḥammed el-Ḥüfî, *ez-Zemaḥşerī*, el-Hey’etu’l-Mısrıyyetu’l-‘Āmmetu li’l-Kitâb, Kâhira 1980, s. 35-98; C.H.M. Versteegh, "al-Zamakhshari", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, Brill, c. XI, Leiden 2002, ss. 432-434, s. 432-434.

Kinâyât ve'stiârât ve Teşbihâtî'l-Arab, Hasâisu'l-Aşereti'l-Kirâmi'l-Berere, Mesele fi Kelimeti's-Şehâde (...) Nüketu'l-A'rab fi Garibi'l-I'rab, Şerhu'l-Mufasssal, Şerhu Kitâbi Sibeveyh, Muhtasarul-Muvafaka Beyânu Ehli'l-Beyti ve's-Sahâbe, Minhâc fi Usûli'd-Dîn, Nuzhetu'l-Mütennis ve Nahzate'l-Muktebis (ez-Zamahşeriye âit olmadığı da söylenir), Ruûsu'l-Mesâil, er-Râid fi'l-Ferâid, Kitâbu Mütüşâbihi Esmâ'r-Ruvât, Kitâbu Şakâiku'n-Nu'mân, Tesliyetu'd-Darîr, Divânu Hutab, Divânu Resâil, el-Emâlî fi Külli fenn, Hâşiye ale'l-Mufasssal, el-Mufred ve'l-Murekkeb, Samîmu'l-Arabiyye, Cevâhirul-Luga, Kitâbu'l-Ecnâs, el-Esmâ ve'l-Luga, Sevâiru'l-Emsâl, Risâletu'l-Mesele, Mu'cemu'l-Hudûd, Dâlletu'n-Nâşid, Kitâbu Akli'l-Kulli, Risâletul-Esrâr, *Divânu't-Temsîl* (Temessül), er-Risâletu'n-Nâsiha, Divânu Şi'ir, Kitâbu's-Şâfi, Ruhul-Mesâil, el-Muhâdarât, Marsiyve, Esraru't-Takdis, Esraru'l-Mevâdi', er-Risâletu'l-Mubkiyye, Ziyâdetu'n-Nüsûs, Şerhu Ebyâti'l-Keşşâf, Şerhu Muhtasari'l-Kudûri, Talebetu'l-Ufât fi Şerhi't-Tasarrufât, Fusûsu'l-Ahbâr, Fusûsu'n-Nüsûs, Kelimetu'l-Ulemâ, Menâsiku'l-Hacc, Nesâihu'l-Mülûk.²

Yazdığı eserler kendisinden sonraki ilim hayatını da etkilemiş, eserleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Örneğin, *el-Keşşâf*'ı üzerine el-Çârperdî (ö. 746), Kutbüddîn eş-Şirâzî (ö. 710), el-Bâbertî (ö. 786), et-Teftâzânî (ö. 792), es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (ö. 816) gibi pek çok ünlü âlim haşiye ve talika yazmışlardır.³ Tezimizde incelemeye alacağımız et-Ṭibî de *el-Keşşâf*'a haşiye yazan bu âlimlerden birisidir.

1.2. Şerafuddîn Et-Ṭibî

1.2.1. Hayatı

Künyesi Ebû Muhammed, tam adı Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Ṭibî'dir.⁴ Kaynaklarda, tam adı bu şekilde geçmekle birlikte kendisine ait el yazmalarından birinde ismini "Ḥuseyn b. 'Abdillah b. Ḥusnâ et-Ṭibî",⁵ ikisinde ise "Ḥuseyn b. 'Abdillah b. Muhammed et-Ṭibî"⁶ olarak yazmıştır. "et-Ṭibî", "Ṭib"

² İsmail Cerrahoğlu, "Zamahşeri ve Tefsiri", *AÜİFD*, 26/1, 1984, ss. 59-96, s. 63-65.

³ *el-Keşşâf* üzerine yazılan haşiye ve ta'likler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 326-334. *el-Keşşâf* haşiyelerine yazılan hâşiye ve ta'likler için bkz. Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, s. 334-336. Ayrıca bkz. Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Aḥmed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*, Muhammed Coşkun vd. (çev.), Murat Sülün (ed.), c. I, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016, s. 46-51.

⁴ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Ṭibî, *el-Hulâşa fi Ma'rifeti'l-Ḥadîs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu no: 28, vr: 83^b;

⁵ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Aḥmed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 132, vr: 221^b.

⁶ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Aḥmed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 134, vr: 166^b; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu No: 213 Bahâ'uddîn Ḥayder b. 'Alî b. Ḥayder el-Kâşî, *el-Mu'temedu mine'l-Menḳûl fimâ Ūḥiye ilâ'r-Rasûl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 213, vr: 194^b.

beldesine müntesip olan yahut güzel kokuları çokça satan kişi için yapılan bir nispettir.⁷ Müellifin ismi ise, “T̄ib” adlı beldeye nispetinden ileri gelmektedir.⁸

Bazı kaynaklarda onun Tebriz’e nispetle zikredildiği de görülmüştür. Örneğin İbn Haldūn eṭ-Ṭībī hakkında şöyle demektedir:

Şu çağda bir Iraklı tarafından telif edilen eser elimize geçti. Bu zat, Acem Irak’ındaki Tebriz ahalisinden Şerefuddin T̄ibī (Hüseyn b. Abdullah, öl. 743/1343)dir. O, bu eserinde Zemahşeri’nin sözü edilen eserini şerh etti, ifadelerini birer birer ele aldı, itizali kanaatlarını, delillerle çürütmeye teşebbüs etti ve; Mutezilenin görüşüne göre değil, ancak Sünnilerin kanaatlarına göre (anlaşılması ve açıklanması halinde) âyetlerde belagatın mevcut olacağını ortaya koydu. Belagatla ilgili sair fenlere de dikkat ve ihtimam göstermekle beraber, bilhassa bu hususta dilediğince güzel bir muvaffakiyet ortaya koydu.⁹

Yine, Zirikli (ö. 1396/1976), eṭ-Ṭībī’yi “Irak-ı Acem’deki, Tebriz ehlerinden” şeklinde tavsif etmiştir.¹⁰

“T̄ib”, sözlükte her şeyin en güzeli anlamına gelmektedir.¹¹ “Hoş kokulu nesne” anlamına geldiği de söylenmiştir.¹² Yāqūt el-Ḥamevī “T̄ib” kelimesini “T̄ib lafzen, buhar yoluyla yahut yağlanarak güzel koku sürünmek anlamına gelir” şeklinde tanımlamaktadır.¹³ Bununla birlikte, Ehvāz’ın bazı küçük köyleri ile Vāsīt arasında

⁷ Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uṣmān ez-Zehebī, *el-Muṣtebeh fī Esmā’i’r-Ricāl*, Brill, Leiden 1823, s. 327.

⁸ Buna karşın İsmail Paşa müellif için ayrıca “ed-Dimeşkī” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. İsmā’īl Paşa el-Bağdādī, *Hediyyetu’l-‘Arifin*, c. I, s. 285. Kanaatimizce İsmail Paşa, müellifi ‘Abdurrahmān b. Muḥammed b. Aḥmed Ebū’l-Kāsım el-Vāsītī eṭ-Ṭībī ile karıştırmış ve Ebū’l-Kāsım el-Vāsītī eṭ-Ṭībī hakkında geçen ed-Dimeşkī ifadesini yanlışlıkla müellife atfetmiştir. Ebū’l-Kāsım el-Vāsītī eṭ-Ṭībī ile ilgili bkz. İsmā’īl Paşa el-Bağdādī, *Hediyyetu’l-‘Arifin*, c. I, s. 524. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu No: 172’de bulunan yazmanın ilk sayfasında -istifade ettiğimiz matbu nüshada bir kısmı yer almayan- şöyle bir kayıt mevcuttur: (bkz. Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūhu’l-Gayb fī’l-Keşf ‘an Kınā’i’r-Rayb*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu no: 172, vr: 1^a)

قال السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه المسمى بلب اللباب في تحرير الأنساب: الطيب منسوب إلى الطيب فهي بلدة بين واسط وكور الأهواز

⁹ Ebū Zeyd Veliyyuddīn ‘Abdurrahmān b. Muḥammed İbn Haldūn, Muḥaddime min Kitābi’l-‘İber ve Dīvanu’l-Mubtade’i ve’l-Ḥaber fī Eyyāmi’l-‘Arabi ve’l-‘Acemi ve’l-Berber ve Men ‘Āşarahum min Zevī’s-Sultāni’l-Ekber, Süleyman Uludağ (çev.), c. II, Dergāh yayınları, İstanbul 2009, s. 788-789. Ayrıca Bkz. Muḥammed Hüseyn ez-Zehebī, eṭ-Tefsīr ve’l-Mufessirūn, c. I, Mektebetu Vehbe, Kāhira 1321/2000, s. 311.

¹⁰ ez-Zirikli, *el-A’lām*, c. II, s. 256.

¹¹ Muḥammed b. Ya’kūb el-Firūzābādī, *el-Kāmūsu’l-Muḥīṭ* Muessesetu’r-Risāle, Beyrūt 1407/1987, s. 141; Seyyid Muḥammed Murteḏā el-Ḥuseynī ez-Zebīdī, *Tācu’l-‘Arūs min Cevāhiri’l-‘Kāmūs*, İbrāhīm Terzī (thk.), c. III, Dāru İhyāi’t-Turāšī’l-‘Arabi, Beyrūt 1975, s. 284.

¹² Ahmed Asım Efendi, *el-Oḳyanūsu’l-Basīt fī Tercemeti’l-‘Kāmūsi’l-Muḥīṭ*, c. I, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304 s. 361.

¹³ Yāqūt b. ‘Abdillāh el-Ḥamevī, *Mu’cemu’l-Buldān*, c. IV, Dāru’l-Fikr, Beyrūt ty, s. 53.

kalan beldeye de “T̤ib” adı verilmektedir.¹⁴ Belde, Vāsıṭ ve Ehvāz’ın her ikisine de 18 fersah uzaklığındadır.¹⁵ Hāzimī (ö. 584/1188), bunlara ‘Irāk’ı da ekleyerek bölge hakkında daha net bir tarif yapmıştır.¹⁶ Bazı eserler T̤ib’i tarif ederken birbirine yakın diğer bölgeleri referans olarak tanımlamalarda bulunmuşlardır. “Vāsıṭ ile Hūzistān arasında bir belde”¹⁷ “‘Irāk’ta, Qurkūb yakınlarında, Vāsıṭ ile es-Sūs arasında küçük bir şehir”¹⁸ “Vāsıṭ ve Tuster arasında bir belde”¹⁹ bunlardan bazılarıdır. İran’ın güneyinde yer alan bu bölgeye,²⁰ T̤ib’ nin yaşadığı dönemde Moğollar’ın İlhanlılar Kolu hâkimdir.²¹

Yākūt el-Hamevī (ö. 626/1229) eṭ-T̤ib halkının Nebat’lı, dilleri Nebatça olan bir belde olduğunu ifade etmektedir.²² Yākūt, belde ile ilgili olarak Dāvūd b. Aḥmed b. Sa’īd eṭ-T̤ib’den naklen şu bilgileri de vermektedir: eṭ-T̤ib’in tarihte Şīs b. Ādem (as) tarafından imar edildiği bilinmektedir. Eṭ-T̤ib, İslamiyetle tanışmaya kadar Şīs’in inanç sistemi üzerinde kalmıştır. Tılsım bilgileriyle ünlü bir beldedir. Hatta nakledilenlere göre büyük eşek arıları bölgeye giremez, bölgede akrep, yılan, benekli

¹⁴ Yākūt b. ‘Abdillāh el-Hamevī, *el-Muṣṭeriku Vaḍ’an ve’l-Muṣṭeriku Şak’an*, ‘Ālemu’l-Kutub, Beyrūt 1406/1986, s. 298; Aḥmed b. ‘Alī el-Ḳalkaşendī, *Şubḥu’l-A’sā fi Şinā’ati’l-İnşā*, Muḥammed Huseyn Şemsuddīn (thk.), c. IV, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt 1407/1987, s. 341; eṭ-T̤ibī, *Futūh*, Feyzullah Efendi Koleksiyonu no: 172, vr: 1^a; Şihābuddīn Aḥmed b. ‘Alī b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alī b. Aḥmed İbn Hacer, *Tebşīru’l-Muntebih bi Tahri’l-Muṣṭebih*, Muḥammed ‘Alī en-Neccār ve ‘Alī Muḥammed el-Bicāvī (thk.), c. III, el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, Beyrūt ty, s. 877; Ebū’l-Faḍl Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūtī, *Lubbu’l-Lubāb fi Tahri’l-Ensāb*, Muḥammed Aḥmed ‘Abdul’azīz ve Eşraf Aḥmed ‘Abdul’azīz (thk.), c. II, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt 1411/1991, s. 97.

¹⁵ el-Hamevī, *Mu’cemu’l-Buldān*, c. IV, s. 53.

¹⁶ Muḥammed b. Mūsā el-Hāzimī, *el-Emākin ev Mā İttefeka Lafzūhū ve İfteraga Musemmāhu mine’l-Emākin* c. II, Dāru’l-Yemāme, Riyād 1415, s. 645.

¹⁷ el-Hamevī, *Mu’cemu’l-Buldān*, s. 53; Ebū’l-Fedā’il Raḍiyyuddīn el-Ḥasen b. Muḥammed b. el-Ḥasen eṣ-Şāgānī, *et-Tekmile ve’z-Zeyl ve’s-Şile li Kitābi Tāci’l-Luḡa ve Şihāhi’l-Arabiyye*, ‘Abdul’alīm eṭ-Taḥāvī (thk.), c. I, Maṭba’ati Dāri’l-Kutub, Ḳāhira 1970, s. 197; Şafiyyuddīn ‘Abdulmu’min b. ‘Abdilḥaḳḳ el-Baḡdādī, *Merāşidu’l-İṭṭilā’ alā Esmā’i’l-Emkineti ve’l-Biḳā’*, ‘Alī Muḥammed Bicāvī (thk.), c. II, Dāru’l-Ma’rife, Beyrūt 1373/1954, s. 899.

¹⁸ Ebī ‘Ubeyd ‘Abdullāh b. ‘Abdil’azīz el-Bekrī el-Endelusī, *Mu’cemu māsta’cem min Esmā’i’l-Bilādi ve’l-Mevādi*, Muṣṭafā es-Sekḳā (thk.), c. III, ‘Ālemu’l-Kutub, Beyrūt 1403, s. 899-900; Muḥammed b. ‘Abdilmun’im el-Ḥimyerī, *er-Ravḍu’l-Mi’tār fi Ḥaberi’l-Aḳṭār*, İḥsān ‘Abbās (thk.), Mektebetu Lubnān, Beyrūt 1975, s. 401.

¹⁹ el-Fīrūzābādī, *el-Ḳāmūsu’l-Muḥīṭ*, s. 141; ez-Zebīdī, *Tācu’l-Arūs*, c. III, s. 284.

²⁰ Bkz. el-Ḳalkaşendī, *Şubḥu’l-A’sā*, c. IV, ss. 318-341.

²¹ el-Ḳalkaşendī, *Şubḥu’l-A’sā*, c. IV, s. 316; Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Huseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-T̤ibī, *Leṭāifu’t-Tibyān fi ‘İlmi’l-Me’āni ve’l-Beyān*, ‘Abdulḥamīd Aḥmed Yūsuf Hindāvī (thk.), el-Mektebetu’t-Ticāriyye, Mekketu’l-Mukerrame ty, s. 15.

²² el-Hamevī, *Mu’cemu’l-Buldān*, c. IV, s. 53; el-Hamevī, *el-Muṣṭeriku Vaḍ’an*, s. 298; Şemseddin Sami Bey, *Ḳāmūsu’l-A’lām*, c. IV, Mihrān Matbaası, İstanbul 1311, s. 3031.

karga ve saksığana raslanmazdı. Bütün bu haşeratın bölgeye tılsımın etkisi sebebiyle giremediği düşünölmekteydi.²³

1.2.1.1. Müellifin ve Eserinin İsmi ile İlgili İhtilaflar

Künyesi “Ebü ‘Abdillāh” olan²⁴ müellifin, adının Ḥasen ya da Ḥuseyn olması hususunda iki ayrı görüş vardır. es-Suyūfī (ö. 911/1505), ed-Dāvūdī (ö. 946/1540), Taşköprüzade (ö. 968/1561), İbnu'l-‘İmād (ö. 1089/1679), H. 11. asır ulemaından *Ṭabaqātu'l-Mufessirīn* müellifi el-Ednervī, Ahmed Rif‘at Efendi (ö. 1312/1894), el-Ḥānsārī (ö. 1313/1895), İsmail Paşa (ö. 1338/1920), el-Ḳummī (ö. 1359/1940), Brockelman (ö. 1956) ve diğere bazı âlimler isminin Ḥasen olduğunu ifade ederlerken,²⁵ İbn Ḥacer (ö. 852/1449), Kātib Çelebī (ö. 1067/1657), eş-Şevkānī (ö. 1250/1834), el-Ḳannevcī (ö. 1307/1890), ez-Zirikli (ö. 1976), Keḥḥāle (ö. 1987) gibi bazı âlimler ise Ḥuseyn olduğunu ifade etmişlerdir.²⁶ Bu ihtilaf, yazmalar arasında da mevcuttur. Kimi yazmalar müellifin ismini el-Ḥasen olarak zikrederken,²⁷ kimileri el-

²³ el-Ḥamevī, *Mu‘cemu'l-Buldān*, c. IV, s. 53; el-Bağdādī, *Merāşidu'l-İttılā‘*, c. II, s. 899-900.

²⁴ Ebü Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf ‘an Kınā‘i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu no: 28, vr: 83^b.

²⁵ Ebü'l-Faḍl Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūfī, *Buğyetu'l-Vu‘āt fī Ṭabaqāti'l-Luğaviyyīn ve'-Nuḥāt*, Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrāhīm (thk.), c. I, Dāru'l-Fikr, Beyrüt 1391/1979, s. 522; Şemsuddīn Muḥammed b. ‘Alī b. Aḥmed ed-Dāvūdī, *Ṭabaqātu'l-Mufessirīn*, ‘Alī Muḥammed ‘Umar (thk.), c. I, Mektebetu Vehbe, Kāhira 1415/1994, s. 143; Taşköprüzade, *Miftāḥu's-Se‘āde*, c. II, s. 101; Şihābuddīn Ebī'l-Felāh ‘Abdilḥayy Aḥmed b. Muḥammed İbnu'l-‘İmād, *Şezerātu'z-Zeheb fī Aḥbāri Men Zeheb*, Muḥammed el-Erneūṭ (thk.), c. VIII, Dāru İbn Keşīr, Beyrüt 1406/1986, s. 239; el-Ednervī, *Ṭabaqātu'l-Mufessirīn*, s. 277; Yağlıkızade Ahmed Rif‘at Efendi, *Luğat-ı Tāriḥiyye ve Cügrāfiyye*, c. IV, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1300, s. 260; Mirzā Muḥammed Bākır el-Müsevī el-Ḥānsārī, *Ravḍātu'l-Cennāt fī Aḥvāli'l-'Ulemā‘i ve's-Sādāt*, Esedullāh İsmā‘īliyyān (thk.), c. III, Mektebetu İsmā‘īliyyān, Tehrān 1390, s. 98; İsmā‘īl Paşa el-Bağdādī, *Hediyetu'l-‘Arifīn*, c. I, s. 285; el-‘Abbās el-Ḳummī, *el-Kunā ve'l-Elkāb*, c. II, Mektebetu's-Şadr, Tehrān 1429, s. 451; Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Literatur (Tāriḥu'l-Edebi'l-'Arab)*, Ramaḍān ‘Abduttevvāb ve Seyyid Ya‘kūb Bekr (çev.), c. V, Dāru'l-Me‘ārif, Kāhira 1983, s. 217.

²⁶ Şihābuddīn Aḥmed b. ‘Alī b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alī b. Aḥmed İbn Ḥacer, *ed-Duraru'l-Kāmine fī A‘yāni'l-Mi‘eti's-Şāmine*, c. II, Dāru'l-Cıl, Beyrüt 1414/1993, s. 66; Ḥācī Ḥalīfe Muştafā b. ‘Abdillāh Kātib Çelebī, *Keşfu'z-Zunūn ‘an Esāmi'l-Kutub ve'l-Funūn*, c. II, Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrüt 1413/1992, s. 1478; Muḥammed b. ‘Alī eş-Şevkānī, *el-Bedru't-Ṭālī‘ bi Meḥāsini men Ba‘de'l-Ḳarni's-Sābi‘*, c. I, Dāru'l-Ma‘rife, Beyrüt ty, s. 229; Sami Bey, *Ḳāmūsu'l-A‘lām*, s. 3031; ‘Umar Rıdā Keḥḥāle, *Mu‘cemu'l-Muellifīn Terācimu Muşannifiyi'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti*, c. IV, Mektebetu'l-Muşennā ve Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, Beyrüt ty, s. 53; ez-Zirikli, *el-A‘lām*, c. II, s. 256; Şiddīk b. Ḥasen b. ‘Alī b. Luṭfillāh el-Ḥuseynī el-Buḥārī el-Ḳannevcī, *et-Tācu'l-Mukellel min Cevāhiri Me‘āşiri't-Ṭirāzi'l-‘Aḥiri ve'l-Evvel*, Dāru İkra‘, Beyrüt 1983, s. 373.

²⁷ eṭ-Ṭībī, *Futūḥ*, Feyzullah Efendi Koleksiyonu no: 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 1^a; Ebü Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf ‘an Kınā‘i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa Koleksiyonu no: 74, vr: 2^a; Ebü Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf ‘an Kınā‘i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu no: 623, vr: 2^a.

Ḥuseyn olarak ifade etmişlerdir.²⁸ Mevlana Müzesindeki kayıtları inceleyen Abdülbaki Gölpınarlı, müzedeki nüshada müellifin adının “Şerafeddīn Hasan” şeklinde kaydedildiğini, ardından yeni bir yazıyla “Ḥusayn” olarak düzeltildiğini belirtmiştir.²⁹

İbn Ḥacer’den önce müellif hakkında bazı bilgiler veren Tācuddīn İbnu’s-Subkī ve İbn Ḥaldūn, eṭ-Ṭībī’nin isminin Ḥasen mi Ḥuseyn mi olduğu hususunda bilgi vermemektedirler. Onlar, müellifin ismini yalnızca “Şerafuddīn eṭ-Ṭībī” olarak zikretmekle yetinmişlerdir.³⁰ Ulaşabildiğimiz kaynaklar içerisinde müellifin tam adını zikreden ilk şahıs İbn Ḥacer el-‘Asḳalānī’dır. İbn Ḥacer, eṭ-Ṭībī’yi, el-Ḥuseyn b. Muḥammed b. ‘Abdillāh eṭ-Ṭībī şeklinde tanıtmıştır. *ed-Duraru’l-Kāmine*’nin “Dāru’l-Cīl” baskısında “el-Ḥuseyn b. Muḥammed” ifadesinden sonra muhakkik, şu dipnotu koymuştur:

es-Seḥāvī’nin hattıyla yazılmış hâmişte (şu yazılıdır): “Bu şahıs, *Miškāt Şerhi*’nin başında kendisini el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed olarak isimlendirmiştir. Şeyhimiz (İbn Ḥacer) de Meşābih’deki hadisleri tahrir ettiği ilk yerde, eṭ-Ṭībī’yi, o kendisini nasıl isimlendirdi ise, öyle isimlendirmiştir” Şayet burada Ḥuseyn b. Muḥammed ismiyle zikredilmemiş olsaydı, elbette ben de kâtibin yazdığına itibar ederdim.³¹

es-Seḥāvī’nin, İbn Ḥacer’in biyografisini tüm detayları ile yazan bir âlim olması göz önünde bulundurulduğunda, bu bilgi büyük önem arz etmektedir. Nitekim eṭ-Ṭībī üzerine *el-İmāmu’t-Ṭībī* adlı bir çalışma yapan Rif‘at Zencir, eṭ-Ṭībī ile İbn Ḥacer’in yaşadığı yılların birbirine yakın olmasını ve *el-Kāşif*’in tüm yazmalarında müellifin isminin “el-Ḥuseyn” olarak yer almasını delil olarak göstermekte ve müellifin isminin İbn Ḥacer’in de belirttiği gibi “el-Ḥuseyn” olması gerektiğini ifade etmektedir.³²

Yaptığımız araştırmalar sonucunda, Köprülü Kütüphanesinde eṭ-Ṭībī’nin kendi hattıyla yazılmış iki ciltlik Keşşāf nüshası ve Ṭībī hattından tekrar istinsah edilmiş bir *Mefātih’ul-Ġayb* nüshası bulunduğu tespit edilmiştir. Bu nüshalar yardımıyla

²⁸ Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūhu’l-Ġayb fī’l-Keşf ‘an Kınā’i’r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu no: 286, vr: 1^a; Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūhu’l-Ġayb fī’l-Keşf ‘an Kınā’i’r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Koleksiyonu no: 85, 87 vr: 1^a; eṭ-Ṭībī, *Futūh*, Feyzullah Efendi Koleksiyonu no: 171, vr: 1^a.

²⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, c. I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1967, s. 16.

³⁰ Tācuddīn b. Naşr b. ‘Abdilvehhāb b. ‘Alī b. ‘Abdilkāfi es-Subkī, *Kitābu’t-Tabakāti’ş-Şāfi’iyyeti’l-Kebīr*, Mahmūd Muḥammed Ṭanāhī ve ‘Abdulfettāh Muḥammed el-Ḥulv (thk.), c. X, ‘İsā Bābī Ḥalebī, Kāhira 1964, s. 76; İbn Ḥaldūn, *Muḳaddime (Uludağ)*, c. II, s. 788.

³¹ İbn Ḥacer, *ed-Duraru’l-Kāmine*, c. II, s. 67.

³² Muḥammed Rif‘at Zencir, *el-İmāmu’t-Ṭībī*, DMJ Printers, Kuala Lumpur 1998, s. 46-47.

müellifin isminin el-Hüseyn olduğu, şüpheye yer bırakmayacak şekilde teyit edilmiş olmaktadır.³³

Ṭıbbî nispetiyle meşhur olmuş başka şahıslar da bulunduğu için yazarın ismi, başka bazı karışıklıklara da mahal veren bir niteliğe sahiptir. Ṭıbbî nispetiyle meşhur olmuş bu şahıslar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- ‘Abdurrahmān b. Muḥammed b. Aḥmed Ebū’l-Ḳāsım el-Vāsıṭī eṭ-Ṭıbbī:³⁴
- 2- Muḥammed b. ‘Alī b. ‘Abdirrahmān eṭ-Ṭıbbī:³⁵
- 3- Muḥammed Ṭıbbī er-Rūmī:³⁶
- 4- Ṭıbbī Muştafā Efendi:³⁷

³³ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu No: 119, 132, 133, 134. Bu nüshalardan 132, 133, 134 no’lu olanları *el-Keşşâf* nüshalarıdır. 132 nolu nüsha Hicr Suresinden Hacc suresine kadar olup 699 yılında yazılmıştır. Yedi ciltlik eserin dördüncü cildir. Nüshada beşinci cildin el-Mu’minün suresinden başlayacağını bildiren bir ifade yer almaktadır. 133 nolu nüsha yarım bir nüsha olup Sebe suresinin başından Muḥammed suresi 46/26 ayetine kadar gelmektedir. 134 nolu nüsha aslında ayrı bir nüsha olmayıp 133 no’lu nüshanın devamıdır. Nüshanın el-Hucurât suresi ile başlamasından -muhtemelen ciltlenirken- Muḥammed suresi 46/27 ayetinden el-Feth suresinin sonuna kadarki kısmının kaybolduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla iki ayrı numara verilen bu nüshalar yedi ciltlik eserin son cildir. Nüshanın sonunda 2 beyitlik bir şiir mevcuttur. Nüshalarda 2 ayrı mühür göze çarpmaktadır. Bunlardan biri Köprülü’ye ait olup 1088 tarihlidir. Diğerinde ise bir hadis ibaresi olan “إنما لكل امرئ ما نوى” vardır. Yazmaların kenarlarında eṭ-Ṭıbbī’ye ait küçük notlar yer almaktadır.

³⁴ eṭ-Ṭıbbī ismiyle tanınmış bir müderristir. 563’te doğup 624 yılının Safer ayında vefat etmiştir. *Muḥteşar fî’l-Ferāid* adlı bir eseri vardır. (İsmā’îl Paşa el-Bağdādî, *Hediyyetu’l-‘Arifîn*, c. I, s. 524) İsmail Paşa müellifin ismini zikrettikten sonra “ثم البغدادي الشافعي” ifadesini eklemiştir. Bu ifade, muhtemelen onun el-Vasıt’ta doğup büyüdüğüne ardından da Bağdat’a yerleştiğine işaret etmektedir. Nitekim onun Nizamiye Medreselerinde müdriklik yaptığı da ifade edilmektedir. (Takıyyuddīn Ebī Bekr b. Aḥmed İbn Kāḍi Şuhbe, *Ṭabākātu’ş-Şāfi’iyye*, ‘Alī Muḥammed ‘Umar (thk.), c. I, Mektebetu’ş-Şekāfeti’d-Dīniyye, Kāhira ty, s. 392; Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1993, s. 152) Dolayısıyla görev yaptığı yer büyük ihtimalle Bağdat Nizamiye Medreseleridir.

³⁵ 1246/1830’da Dimeşk’de doğmuş ve 1317/1899 yılının Zilka’de ayında vefat etmiştir. (“الطبيبي أحمد بن أحمد”, *Mevsū’atu A’lāmi’l-‘Ulemā’i ve’l-Udebā’i’l-‘Arabi ve’l-Muslimīn*, el-Munazzametu’l-‘Arabiyye li’t-Terbiye ve’ş-Şekāfe ve’l-‘Ulüm/Dāru’l-Cıl, c. XVIII, Tūnus/Beyrūt 1430/2009, ss. 358-359, s. 358-359) *el-Muḥteşaru’l-Ecvibeti’l-Celiyye li Daḥḍi’d-Da’vāti’n-Naşrāniyye* ve *el-Muḥteşaru’l-Ecvibeti’l-Celiyye* adlı eserler ona aittir. (İsmā’îl Paşa el-Bağdādî, *Hediyyetu’l-‘Arifîn*, c. II, s. 335)

³⁶ Mahlas olarak “eṭ-Ṭıbbī” yi kullanan, bazı vezirler için divan kâtipliği yapan ve Türkçe bir divanı bulunan bir âlimdir. (İsmā’îl Paşa el-Bağdādî, *Hediyyetu’l-‘Arifîn*, c. II, s. 297) Asıl adı Mehmed’dir. Mehmet Çelebi olarak anılır. İstanbul’da doğmuştur. Safâyi tezkiresindeki “hoş-nüvîs ü hoş-tab” (güzel yazı yazan ve güzel tabiatlı) ifadesinden, onun hattat olduğu anlaşılmaktadır. (Sabiha Tak, *Tıbbî ve Türkçe Dîvânı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 4.) 1090/1679 tarihinde vefat etmiştir. (Tak, "Tıbbî ve Türkçe Dîvânı", s. 6)

³⁷ Osmanlı’nın müteahhir şair ve hattatlarından olup Bursalıdır. Bursa’da Sultan Orhan Gazi Camii Şerifi hatipliği yapmıştır. H. 1174 tarihinde vefat etmiştir. (Sami Bey, *Ḳāmūsu’l-A’lām*, c. IV, s. 3031)

5- Aḥmed b. Huseyn b. Sinān eṭ-Ṭībī:³⁸

Bu beş isme ilaveten, kelimenin fethalı hali olan eṭ-Ṭaybī; İbn ‘Adiyy’in şeyhi, ‘Abdurrahmān b. ‘Abdillāh b. ‘Abdilvāsi‘ b. Ebī Ṭaybe el-Curcānī eṭ-Ṭaybī için kullanılmaktadır.³⁹

İsim karışıklığı yaşanması muhtemel bir diğer şahıs da Aḥmed Şihābuddīn b. Aḥmed b. Bedriddīn eṭ-Ṭıyyebī’dir.⁴⁰

Aynı nispetle meşhur olmuş başka şahısların bulunması sebebiyle, müellifin isminde bazı karışıklıklar yaşandığı ortadadır. Bunun yanı sıra “eṭ-Ṭībī” kelimesinin yanlış okunması da pek çok karışıklığa sebep olmuştur. Bilhassa bazı tercümelerde ve kütüphane kayıtlarında yazarın isminin “Tayyibi” olarak yazıldığı müşahede edilmiştir.⁴¹ Bu hususun metin-tercüme şeklinde baskısı yeni yapılan *el-Keşşāf* nüshasında, editörün önsözünde doğru⁴² ve giriş kısmında *el-Keşşāf* haşiyeleri tanıtılırken hem doğru hem de yanlış adlandırılması⁴³ -üstelik aynı sayfada- ciddi bir

³⁸ Şahıs hakkında tabakat kitaplarında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ancak Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Amcazade Huseyn Koleksiyonu No: 75’de müellif hattı ile yazılmış bir risāle sayesinde müellif hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Eserin *ketabe* kaydında müellif kendisini Zāl Paşa Medresesi müderrisi olarak tanıtmaktadır. (Bkz. Aḥmed b. Huseyn b. Sinān eṭ-Ṭībī, *Risāletu’l-Ṭībī*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Amcazade Huseyn Koleksiyonu no: 75, vr: 29^b) Zāl Paşa’nın Kanuni’nin veziri olduğu düşünüldüğünde müellifin en erken bu devirlerde yaşadığı söylenebilir. Bu bilgi haricinde yazar hakkında doyurucu bir malumata erişilememiştir.

³⁹ ez-Zehabī, *el-Muştebeh fī Esmā’i’r-Ricāl*, s. 327; İbn Hacer, *Tebşīru’l-Muntebih*, c. III, s. 877.

⁴⁰ H. 910 yılında doğmuş, H. 979/981 yılında vefat etmiştir. (Karşılaştığımız İsmā’īl Paşa el-Bağdādī, *Hediyyetu’l-‘Arifīn*, c. I, s. 147-148 ve “Mevsū’atu A’lāmi’l-‘Ulemā”, c. XVIII, s. 347) Umeviyye Cāmi’i’nin “el-Berīd” adlı batı kapısının önündeki dükkânda oturdukları için ailesine “الطَّيْبِ” ünvanı verilmiştir. (“Mevsū’atu A’lāmi’l-‘Ulemā”, c. XVIII, s. 347) Eserleri arasında, *el-İdāhu’t-Tām fī Tekbīrati’l-İhrām ve’s-Selām*, *Qirā’etu Verş min Tarīki’l-Işbehānī*, *Teyşīru Kifāyeti’l-Muhtāc li’d-Dimā’i’l-Vācibeti ‘ale’l-Mu’temiri ve’l-Hācc*, *Raf’u’l İşkāl fī Halli’l-Eşkāl mine’l-Manṭıq*, *ez-Zevāidu’s-Seniyye ‘ale’l-Elfiyeti fī’n-Nahv*, *es-Sekru’l-Merşüş fī Tārīhi’s-Şeyh Megüş*, *eş-Saḥīfetu fīmā Yahtācu İleyhi’s-Şāfi’i fī Taklīdi’l-İmām Ebī Hanīfe*, *el-Mufīd fī İlmi’t-Tecvīd ve Gayri Zālik mine’l-Huṭabi ve’l-Menāsik* bulunmaktadır. (İsmā’īl Paşa el-Bağdādī, *Hediyyetu’l-‘Arifīn*, c. I, s. 147-148)

⁴¹ Ebū Zeyd Velıyyuddīn ‘Abdurrahmān b. Muḥammed İbn Haldūn, *Muḥaddime min Kitābi’l-‘İber ve Dıvanu’l-Mubtede’i ve’l-Haber fī Eyyāmi’l-‘Arabi ve’l-‘Acemi ve’l-Berber ve Men ‘Aşarahum min Zevī’s-Sulṭāni’l-Ekber*, Zâkir Kadır Ugan (çev.), c. II, MEB Yayinevi, İstanbul 1970, s. 469; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1401/1981, s. 342. <http://www.yazmalar.gov.tr> (16.04.2013)

⁴² ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf (YEK)*, 14.

⁴³ ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf (YEK)*, s. 47. Aynı sayfada meşhur *el-Keşşāf* şarihi İbnu’l-Muneyyir’in isminin “İbnü’l-Münir” ve bir diğer *el-Keşşāf* şarihi es-Sekūnī’nin adının “es-Sükunī” şeklinde yazılması da ayrıca dikkat çekicidir.

hatadır. Bazı arşiv kayıtlarının⁴⁴ eṭ-Ṭībī'ye ait olmasına rağmen Tayyibi olarak isimlendirildiği de tespit edilmiştir. Halbuki müellifler içerisinde Ḥalīlī'nin “*Tāriḥ*”inde kendisinden nakilde bulunduğu el-Ḥasen b. Ca'fer eṭ-Ṭayyibī adında bir başka şahıs ve onun oğlu Ebū'l-Ferac Muḥammed b.el-Ḥasen eṭ-Ṭayyibī künyesiyle bir başka şahıs daha vardır.⁴⁵ İsimlere dikkat etmeyen bir kişinin bu şahısları eṭ-Ṭībī ile karıştırması mümkündür.

Yazara ait isim sorunu bununla da sınırlı değildir. Kitap kayıtlarını yapan kişilerin standart bir yazı usulünü takip etmemesi sonucunda aynı şahsa ait “Ṭibi” ve “Ṭiybi” şeklinde iki ayrı kayıt daha oluşturulmuştur.

Aynı problem müellifin kitabının isminde de yaşanmaktadır. “*Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*” adlı eser bazı kayıtlarda “*Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşfī an Kına'i Z-Zeyb*”⁴⁶ şeklinde, bazı kayıtlarda ise “*Fütūḥü'l-gayb fī'l-keşf 'an kına'i'r-reyb*”⁴⁷ şeklinde yer almaktadır. Bir başka örnekte de eserin aynı nüshası 16 Ha 74 arşiv numarasıyla hem zeyb hem rayb yazılarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla Ṭībī'ye ait bir eser taranırken, “Ṭibi”, “Ṭiybi”, “Ṭibi”, “Ṭiybi”, “Ṭayyibi”, “Ṭaybi” taramalarının tamamı yapılmadığı takdirde eksik bir değerlendirmeye karşılaşılabilecektir. Bu yüzden, kanaatimizce, kayıtlar bir an önce alanın uzmanı bir ekip tarafından standart bir yazım usulüyle yapılmalı ve problem çözüme kavuşturulmalıdır.

1.2.1.2. Tabakat kitaplarında eṭ-Ṭībī

eṭ-Ṭībī, tabakat kitaplarında, dindar, salih ve hayır dolu, malını ve canını ilim yolunda harcayan bir âlim olarak tanıtılmaktadır.⁴⁸ Mağrib'de yetişmiş,⁴⁹ miras ve ticaret yoluyla servet sahibi olmuştur. Hayır yolunda malını infak etmekten hiç geri

⁴⁴ Bkz. “67 Saf 242/1, 06 Mil Yz A 9007/3, 42 Yu 4651, 42 Yu 4652, 42 Yu 4653, 42 Yu 5096, 42 Yu 5097, 42 Yu 7411, 42 Yu 7544, 42 Yu 7588, 42 Yu 7589, 42 Yu 7065/3, 22 Sel 1055, 22 Sel 4533”

⁴⁵ ez-Zehebī, *el-Muṣtebeh fī Esmā'i'r-Ricāl*, s. 327.

⁴⁶ Bkz. “42 Yu 4650, 37 Hk 3511, 16 Ha 74”

⁴⁷ Bkz. “34 Fe 167, 34 Fe 168, 34 Fe 169, 34 Fe 170, 34 Fe 171, 34 Fe 172, 34 Fe 173, 34 Fe 174, 34 Fe 175, 34 Fe 176, 34 Fe 177”

⁴⁸ es-Subkī, *Kitābu't-Tabakāti's-Şāfi'iyye*, c. X, s. 76.

⁴⁹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 134; Bilmen, *Tabakātu'l-Müfessirîn*, c. II, s. 371.

durmamıştır. Hatta bu yüzden ömrünün sonlarına doğru fakir düşmüştür. Cömert, mütevazı, itikadı güzel bir insandır. Müslüman beldelerinde aşırı derecede yaygınlaşmış olan felsefe ve bid'at ehline, yanlışlarını göstermek suretiyle şiddetle karşı çıkmıştır. Allah ve Rasulünü çok seven, hayâ sahibi bir âlimdir. İslami ilimlerde sürekli olarak talebeleri ile meşgul olmuştur. Bunun için hiçbir karşılık beklememiş, bilakis öğrencilerinin yolunu açmış, onlara yardımcı olmuştur. Dini yüceltmek üzere çaba gösteren, ilmi yaymakla meşgul olan kişileri çok sevmiş bu arzusu ile tanımadığı kişilere dahi kıymetli kitaplarını ödünç vermiştir.⁵⁰ Kur'an ve sünnetteki incelikleri açığa çıkarmasıyla meşhur olmuştur.⁵¹ Ömrünün sonuna doğru yaşadığı görme zayıflığına rağmen,⁵² vefatına kadar yaz-kış gece-gündüz demeden cemaate devam etmiştir.⁵³ Büyük bir meclise Buhari okutmuştur.⁵⁴ Vefat ettiği güne kadar, sabahtan öğleye kadar tefsir ile meşgul olmuş, öğle ile ikindi arasında (okunan) Buhari'yi dinlemiştir. 23 Şa'bân 743 Salı günü, tefsir dersini bitirip hadis dersi için evinin yakınındaki mescide gitmiş, ayakta nafilâ namaz kılmış, oturduğu yerde kameti beklerken kıbleye dönük bir halde vefat etmiştir.⁵⁵

Kaynaklarda eṭ-Ṭîbî'nin ailesi ile alakalı fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Çalıştığımız bu şerh yardımıyla eṭ-Ṭîbî'nin ailesi hakkında az da olsa bazı bilgilere erişme imkânı yakalanmaktadır. Örneğin, eserin yazma nüshalarından birinde anne babasına ettiği şu dua, onun üstün meziyetlere sahip bir ailede yetiştiğini gösteren güzel bir delildir: “(Ya Rabbi!) İhtiyaçlarımı karşılayan, yanlışları düzelten, beni

⁵⁰ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 68-69; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, c. I, s. 522; ed-Dāvūdî, *Tabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143; Taşköprizâde, *Miftāhu's-Se'ade*, c. II, s. 101; Hâcî Halîfe Muştafâ b. 'Abdillâh Kâtib Çelebî, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, Muhammed 'Abdulkâdir el-Erneûṭ (thk.), c. II, Ma'hedu'l-Buhûş ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve IRCICA, İstanbul 2010, s. 37; İbnu'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 129-240; el-Hânsârî, *Ravḍātu'l-Cennât*, c. III, s. 98; el-Ḳummî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, c. II, s. 451; Aḥmed Muştafâ el-Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga ve't-Ta'rîfu bi Ricâlihâ*, Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısr 1369/1950, s. 136-137.

⁵¹ İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 68-69; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, c. I, s. 522; ed-Dāvūdî, *Tabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143; Taşköprizâde, *Miftāhu's-Se'ade*, c. II, s. 101; İbnu'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 129-240; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Ṭâli'*, c. I, s. 229; el-Ḳannevcî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, s. 373; el-Hânsârî, *Ravḍātu'l-Cennât*, c. III, s. 98; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. II, s. 256.

⁵² İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 69; Kâtib Çelebî, *Sullemu'l-Vusûl*, c. II, s. 38; ed-Dāvūdî, *Tabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. II, s. 256.

⁵³ İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 69; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Ṭâli'*, c. I, s. 229; el-Ḳannevcî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, s. 373.

⁵⁴ İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 69; ed-Dāvūdî, *Tabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143.

⁵⁵ İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 69; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, c. I, s. 523; ed-Dāvūdî, *Tabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143-144; Taşköprizâde, *Miftāhu's-Se'ade*, c. II, s. 101-102; İbnu'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 240; Ahmed Rif'at Efendi, *Luğat-ı Târihiyye ve Cügrâfiyye*, c. IV, s. 260.

yalnızca ve yalnızca hayra çağırın, her türlü şerden korunmam için sana duacı olan anne-babama merhamet et! Bizim ailemizden ve zürriyetimizden de bize böyle nesiller nasip eyle!”⁵⁶ Şerhte geçen bir başka ifade yardımıyla da (شقيق لي) onun bir erkek kardeşi olduğu öğrenilmektedir. Eṭ-Ṭībī, kardeşinin, yaşadıkları dönemde Müslümanların çok az gittiği, Avrupa’nın Bunduğa⁵⁷ adlı şehrine seyahat ettiğini bildirmektedir. eṭ-Ṭībī’nin aktardığına göre, kardeşi, Bunduğa’daki bazı papazların Hz. ‘İsā’nın ref’i hakkında konuştuklarına şahit olmuştur.⁵⁸

Yazmalar yardımıyla onun H. 699 tarihinden daha önceki bir zamanda öğrenciliğe başladığı, en az 709 yılına kadar da öğrencilik yaptığı ifade edilebilir. Diğer *el-Keşşāf* nüshasını yazım süresinden hareketle (4. Cilt 699, 7. ve son cilt ise 701 tarihinde tamamlanmıştır)⁵⁹ eṭ-Ṭībī’nin *el-Keşşāf*’ı yazmaya takriben 697 tarihinde başladığı söylenebilir. Bir talebenin *el-Keşşāf* okumak üzere gerekli donanımı elde etmesi için geçirdiği süre de göz önünde bulundurulduğunda onun öğrencilik serüveninin daha eski yıllara uzandığı rahatlıkla düşünülebilir.

Eṭ-Ṭībī’nin mezhebi konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı meseleler yardımıyla mezhebi hakkında tahminde bulunmak mümkündür. Eṭ-Ṭībī’nin fıkhıdaki mezhebiyle alakalı iki farklı görüş öne sürülmüştür. eṭ-Ṭībī’nin eserlerini tahkik eden muhakkiklerden Hindāvī, *Futūhu’l-Ġayb* muhakkiklerinin onun Şafi’î olduğunu söylediklerini, fakat Şafi’î tabakatında eṭ-Ṭībī’nin isminin yer almadığını bildirmektedir. Hindāvī, bu yüzden böyle bir yargıda bulunulamayacağını, onun herhangi bir mezhebe mensubiyetinin gerekli de olmadığını ifade etmiştir.⁶⁰ Ancak, (i) *Miškātu’l-Meşābīh* şarihlerinden ‘Aliyyu’l-Ġārī’nin, *Miškāt* şarihlerinin çoğunun Şafi’î olduğunu ve bu şarihlerin mezhepleri gereği lafızcı olduklarını ifade etmesi,⁶¹ (ii) eṭ-Ṭībī üzerine üç ciltlik kapsamlı bir tez yazan el-Ḥulvānī’nin eṭ-Ṭībī’nin yaptığı

⁵⁶ Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif ‘an Ḥakā’iki’s-Sunen*, ‘Abdulḥamīd Aḥmed Yūsuf Hindāvī (thk.), c. I, Mektebetu Nizār Muştafā Elbāz, Riyād 1417/1997, s. 15. (muhakkikin mukaddimesinde)

⁵⁷ Muhakkik bu şehrin İtalya’da yer alan Bunduğiye olduğunu ifade etmiştir.

⁵⁸ *Futūh*, c. IV, s. 120.

⁵⁹ Bkz. Ek 1 ve Ek 2.

⁶⁰ Eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*, c. I, s. 20 (Hindāvī’nin mukaddimesinde); Selim Demirci, *Tībī’nin Mişkāt Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 163.

⁶¹ ‘Alī el-Ġārī, *Miškātu’l-Meşābīh Şerhu Mişkāti’l-Meşābīh*, Cemāl ‘Aytānī (thk.), c. I, Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrūt 1422/2001, s. 41; Demirci, "Tībī’nin Mişkāt Şerhi", s. 162-163.

tercihlerden hareketle onun Şafî'î olduğunu düşünmesi,⁶² (iii) eṭ-Ṭîbî'nin *el-Kāşif*'i üzerine bir tez yazan Demirci'nin tespitleri,⁶³ (iv) *Futūhu'l-Ġayb*'in yazmalarından birinin ilk sayfasında eṭ-Ṭîbî'ye Şafî'î künyesinin verilmesi⁶⁴ onun Şafî'îliğini gösteren önemli argümanlardır. Okumalarımız esnasında gördüğümüz kadarıyla o, *Futūhu'l-Ġayb*'da yaptığı tercihlerde de İmām eş-Şafî'î'nin görüşlerine destek vermekte ve fikhî tercihlerinde genellikle Şafî'î kaynaklara müracaat etmektedir.⁶⁵ Hatta bir yerde İmām eş-Şafî'î için “Bizi hakkın nusretine ve el-İmāmu'l-Muṭṭalibî (r.a.)'ın mezhebini tercihe ileten Allah'a hamd olsun” ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁶ Onun Şafî'î olduğu düşüncesini destekleyen bazı görüşleri şunlardır:

1. Umrenin farzietini savunmaktadır,⁶⁷
2. “القرء”ın Hanefilerin dediği gibi hayız değil tuhur olduğunu düşünmektedir,⁶⁸
3. Hanefilerin “‘müt'a'⁶⁹ yalnızca zifafa girmeden boşanan kadınlar için geçerlidir” görüşünü benimsememektedir,⁷⁰

⁶² Fātin Ḥasen 'Abdurrahmān el-Hulvānī, *el-İmāmu'l-Hāfiẓu Şerafuddīn Ḥuseyn b. 'Abdillāh eṭ-Ṭîbî ve Menhecuhū fī Kitābihī'l-Kāşif 'an Ḥaḳā'iki's-Sunen*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Cāmi'atu Ummi'l-Kurā, Mekke 1419/1998, s. 117-121; Demirci, “Ṭîbî'nin Mişkāt Şerhi”, s. 163.

⁶³ Demirci, “Ṭîbî'nin Mişkāt Şerhi”, s. 163.

⁶⁴ Bkz. İstanbul Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu No: 171, 1^a.

⁶⁵ eṭ-Ṭîbî'nin Şafî'îliğine delâlet eden bazı yerler için bkz. *Futūh*, c. III, s. 274-275; 351-352; 380; 382; 388-389; 390; 392-393; 446-447; 451; c. V, s. 9-10; 12-13; 97; 486-487; c. VI, s. 230-231; 278; 728-729.

⁶⁶ *Futūh*, c. III, s. 36.

⁶⁷ *Futūh*, c. III, s. 274-275.

⁶⁸ *Futūh*, c. III, s. 388-389; s. 392-393.

⁶⁹ “(...) Boşanma veya evliliğin feshinden sonra kocanın, kadına verdiği elbise ve benzeri hediyeye denir” (İbrahim Paçacı, “Mut'a”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, İsmail Karagöz (ed.), DİB Yayınları, Ankara 2007, ss. 475)

⁷⁰ Hanefiler, ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ “El sürmeden yahut mehir takdir etmeden kadınları boşamanızda sizin için bir günah yoktur. Onları -zengin olan kendi nispetince fakir olan da kendi nispetince- örfü uygun bir biçimde faydalandırın. Allah'ı görüyormuşçasına O'na kulluk edenler için bu bir borçtur” (el-Bakara 2/236) ayetinin delâletiyle müt'a'nın yalnızca boşanıp el sürülmeyen kadınlar için geçerli olduğunu düşünmekte, diğer boşanmalarda müt'a verilmesini ise müstehab olarak değerlendirmektedir. (bkz. Ebū Bekr el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, Muḥammed Şadık el-Ḳamḥāvī (thk.), c. II, Dāru İḥyā'it-Turāşī'l-'Arabīyyi, Beyrūt 1405, s. 135-147; *el-Keşşāf*, c. III, s. 438) Ancak eş-Şafî'î'nin de (kavl-i cedidinde) aralarında bulunduğu diğer pek çok âlim zifaftan sonra boşanan her kadına müt'a verilmesi gerektiğini savunmakta bu hususta da ﴿وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ﴾

﴿بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ “Boşanan kadınların da örfü uygun bir biçimde faydalandırılmaları Allah'a

karşı gelmekten sakınanlar için bir borçtur” (el-Bakara 2/241) ve ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ﴾

﴿عَیْ پَیْغَمْبَر! هَانِیْمَلَرِنَا دَیْ وَرَبِنَتَهَا فَتَعَالِیْنِ أُمَّتَعُكُنَّ وَأَسْرَحُكُنَّ سَرَاحًا جَمِیْلًا﴾

4. Kadınlara dokunmanın abdesti bozması hususunda eş-Şafi‘î’nin görüşünü tercih etmektedir,⁷¹
5. Farz ile vacibin aynılığını savunmaktadır,⁷²
6. İhramlı iken teammüden av yasağını çiğneyen kişinin keffareti hususunda Ebū Ḥanīfe’nin “öldürdüğü hayvanın değeri kadar bedel öder” görüşünü değil, eş-Şafi‘î’likteki “Aynı vasıflara sahip, denk bir hayvan keser” görüşünü benimsemektedir,⁷³
7. “Ehl-i kitap bir kişi bir hayvan kesse, kesilen hayvan üzerine Allah’ın adını -ister kasden ister unutarak ile olsun- anmasa hayvan yine de helâldir” görüşünde eş-Şafi‘î’ye destek vermektedir,⁷⁴
8. eş-Şafi‘î gibi, muharebeye iştirak etmeyip yardımcı birlik olarak gelenlere ganimetten mal taksim edilemeyeceği görüşündedir.⁷⁵

eṭ-Ṭıbbî’nin Şafi‘î olduğunu düşünmemize vesile olan çarpıcı bir örnek daha vardır ki, bu örneğin önemi, eṭ-Ṭıbbî’nin tartışmada İmâm eş-Şafi‘î’nin görüşünü kabul etmesinden ziyade, el-Buḥārî rivayeti yardımıyla Şafi‘îliği desteklemeye çalışmasından ileri gelmektedir. Tartışma, ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخَلِّقُوا﴾ âyetinde geçen meḥill kelimesinin ism-i zaman mı ism-i mekân mı olduğu hususunda yaşanmaktadır. Ebū Ḥanīfe, kelimenin ism-i mekân olduğunu düşünerek kurbanın yalnızca Harem’de kesilebileceğini söylerken; İmâm eş-

Dünya hayatını ve onun zinetini istiyorsanız, size müt‘anızı vereyim de sizi güzelce bırakayım” (el-Aḥzâb 33/28) ayetlerini delil göstermektedir. (bkz. Ebū Abdillâh Muhammed b. ‘Umar b. el-Hasen b. el-Ḥuseyn Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu’l-Ġayb*, c. VI, Dâru ‘İḥyâ’i’t-Turâşî’l-‘Arabiyyi, Beyrût 1420, s. 476) Bu hususta ez-Zemaḥşerî’nin de “her boşanana müt‘a verilmesi gerekir” görüşünü savunması ayrıca önemi haizdir. (bkz. *el-Keşşâf*, c. III, s. 451) eṭ-Ṭıbbî evvela el-Beydâvî’den nakilde bulunmakta ve Ḥanefîlerin de benimsediği “Mut‘a yalnızca mehri belirlenmemiş ve zifafa girilmemiş kişiler için geçerlidir” yorumunun ancak mantukun mefhumla tahsisi yoluyla caiz olabileceğini ifade etmektedir. Ardından da Ḥanefîlerin ne mefhumdan ne de mefhum takdirinin cevazından bahsetmediğini, böyle bir yorumu benimsemenin tahsis edilmiş ayetin (el-Bakara 2/241) tahsis eden ayetten (el-Bakara 2/236) sonra geldiği kabule yol açacağını ifade etmekte ve Ḥanefîleri eleştirmektedir. (*Futūḥ*, c. III, s. 451)

⁷¹ *Futūḥ*, c. V, s. 12-13.

⁷² *Futūḥ*, c. V, s. 97.

⁷³ *Futūḥ*, c. V, s. 486-487.

⁷⁴ *Futūḥ*, c. VI, s. 230-231.

⁷⁵ *Futūḥ*, c. VII, s. 398.

Şafi‘î⁷⁶ ve İmām Mālik⁷⁷ ise kelimenin ism-i zaman manasında kullanıldığını düşünerek hem Harem’de hem de *Hill*’de (Harem bölgesi dışında) kesilebileceğini ifade etmişlerdir. Hanefîler bunun için kurbanın hareme gönderilmesi gerektiğini ifade etmiş,⁷⁸ bu hususta da ihsar halinde iken Hz. Peygamber’in kesmek üzere kurbanları Nāciye’yle göndermesini kendilerine delil almışlardır.⁷⁹

Eṭ-Ṭībī, görüşünü desteklemek üzere el-Buḥārī’den şu ifadeleri nakletmektedir:

(İmām) Mālik ve diğerleri (şöyle demektedir): “(Hill ya da Harem) Nerede olurlarsa olsunlar kurbanlarını kesip tıraş olurlar, kaza da etmezler. Çünkü Nebī (as) ve ashabı Hudeybiye’deyken kurban kesmiş, tıraş olmuş, tavaftan ve Kurban Beytullah’a ulaşmadan önce ihramdan çıkıp herşeyi kendilerine helal kılmışlardı. Sonrasında da Rasulullah (as) kimseye bir şey iade etmesini veya kimseden bir şey kaza etmesini emretmedi. Nitekim Hudeybiye Harem’in dışındadır”⁸⁰

Ancak eṭ-Ṭībī’nin işaret ettiği yere bakıldığında, aynı rivayetin hemen öncesinde “Şayet kurbanı kesileceği yere (*meḥill*) gönderme imkânı varsa, o zaman, kurban kesileceği yere varmadan ihramdan çıkamaz”⁸¹ ifadeleri yer almaktadır. Onun, İmām Mālik’in görüşünü izah sadedinde Hudeybiye’nin Harem’den sayılmadığını, dolayısıyla Rasulullah’ın *Hill* bölgesinde kurbanını kestiğini göstermek amacıyla bir rivayet naklederken, aynı rivayetin hemen öncesinde gelen bu detayı gizlemesi, ardından da eş-Şafi‘î’ye destek vermesi, eṭ-Ṭībī’nin Şafi‘îliğine delâlet eden önemli bir argümandır.⁸² Çünkü Şafi‘îlerde, kişinin birine vekâlet verip kurbanını Harem bölgesine göndermesi şart değildir. İhsarın gerçekleştiği yerde kurban kesmek yeterli ve geçerlidir.⁸³

İtikadi mezhebine gelince, eṭ-Ṭībī’nin Ehl-i Sünnet’e müntesip olduğu kesin olarak bilinmekle beraber Eş‘arī olduğu kuvvetle muhtemeldir. Husun-Kubuh’un

⁷⁶ Muḥammed b. İdrīs eş-Şafi‘î, *el-Umm*, c. II, Dāru’l-Ma‘rife, Beyrüt 1393, s. 159; c. II, s. 218.

⁷⁷ Mālikî bir âlim olan el-Ḳurtubî de bu görüşü teyit etmektedir. Bkz. Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebī Bekr b. Ferḥ el-Ḳurtubî, *el-Cāmi‘u li Ahkāmī’l-Ḳur‘ān*, Hişām Semīr el-Buḥārī (thk.), c. II, Dāru ‘Ālemi’l-Kutub, Riyād 1423/2003, s. 379.

⁷⁸ Burhānuddīn ‘Alī b. Ebī Bekr el-Merḡīnānī, *el-Hidāye Şerḥu Bidāyeti’l-Mubtedī*, Muḥammed Muḥammed Ḳāşır ve Ḥāfız ‘Āşūr Ḥāfız (thk.), c. I, Dāru’s-Selām, Ḳāhira 1420/2000, c. I, s. 437;

⁷⁹ Mezkûr rivayet şöyledir: Rasulullah muhsar iken kurbanlarını Nāciye (r.a.) ile gönderdi ve onların Harem’de kesilmesini emretti. Nāciye: “Kurbanlıklar telef olmak üzereyse ne yapayım?” deyince Rasulullah: “Onu kes, tırnaklarını da kaniyla boya. Hörgücünün dış yüzeyine de kan serp. Sonra da (yemeleri için) insanları serbest bırak. Fakat sen ve yol arkadaşın ondan hiçbir şey yemeyin” buyurdu. Bkz. Şemsu’l-E’imme Ebū Sehl Ebū Bekr Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsī, *Kitābu’l-Mebsūt*, c. IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1403/1982-83, s. 107.

⁸⁰ El-Buḥārī, “el-İḥşār ve Cezā’u’ş-Şayd”, 5.

⁸¹ El-Buḥārī, “el-İḥşār ve Cezā’u’ş-Şayd”, 5.

⁸² *Futūḥ*, c. III, s. 280-281.

⁸³ Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları*, TDV Yayınları, Ankara 2015, s. 305.

akılla bilinemeyeceğini düşünmesi,⁸⁴ said ve şakinin ezelde tespit edildiğini ve bunun değişmeyeceğini bildirmesi,⁸⁵ teklif-i mâ lâ yuṭāḳ'a cevaz vermesi,⁸⁶ Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağını değil O'nun yaptığı işlerin hikmet olmasını savunması,⁸⁷ Cenâb-ı Hakk'ın kudret ve irade yönüne vurgu yapması,⁸⁸ peygamberlerin günahsızlığı hususunda Eş'arîlerin savunduğu "ḥasenātu'l-ebrâr seyyiātu'l-muḳarrabîn" "İyi kişilerin hasenatı, Allah'a daha yakın olanlar için kötülük mesabesindedir" görüşünü benimsemesi⁸⁹ gibi bazı hususlar böyle bir tespitte bulunmamıza imkân tanımaktadır. Bir hadis âlimi olması ve haberî sıfatların bazılarında mecaz değil kinaye yolunu tercih etmesi, imanın şubeleri bulunduğunu savunması eṭ-Ṭibî'nin Ehl-i Hadis'den olma ihtimalini akla getirmektedir. Fakat haberî sıfatlarla alakalı çoğu yerde mecaza gidilebileceğini söylemesi bu ihtimali düşürmektedir. Tabakat kitaplarında bu hususta da bir bilgi yer almazken, yaptığı bazı tercihler vesilesi ile bizde böyle bir kanaat oluşmuştur. Mezhepler arasındaki Ḥanefîlik-Mu'tezile/Mâturîdiyye ve Şâfi'îlik-Eş'arîlik ilişkisinin yakın olması, çoğunlukla Eş'arî âlimlerden istifade etmesi de kanaatimizi güçlendiren bazı etmenlerdir.

1.2.1.3. Yaşadığı Coğrafya

eṭ-Ṭibî'nin hayatını geçirdiği topraklar hakkında (Ṭib ve Tebriz) bilgi vermek gerekirse şunlar söylenebilir. İran, eṭ-Ṭibî'nin yaşadığı dönemlerde Moğol/İlhanlı hâkimiyeti altındadır. O henüz doğmadan önce bu topraklarda Moğol istilaları yaşanmıştır.

Cengiz Han'ın ölümünden sonra istilalar sürmüş, Luristan ve eṭ-Ṭibî'nin doğduğu yere yakın olan Ḥüzistân 654-655/1257 yılında Hülagü ve askerleri tarafından tahrip edilmiştir.⁹⁰ Bu verilerden hareketle düşünüldüğünde, eṭ-Ṭibî, Hülagü (ö. 664/1265) ve askerlerinin istila ettikleri topraklarda, istiladan bir müddet sonra yaşamış olmalıdır.

⁸⁴ Bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 495.

⁸⁵ Bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 11.

⁸⁶ Bkz. *Futūḥ*, c. XIII, s. 418-420.

⁸⁷ Bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 278, 467.

⁸⁸ Bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 356, 393.

⁸⁹ Bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 519; c. VI, s. 562.

⁹⁰ H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilası Cengiz ve Hülagü Dönemleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 269-270.

eṭ-Ṭībî'nin vefat tarihine yakın İlhanlı devleti sona ermiş (735-736/1335), devletin hâkim olduğu topraklarda Celâyirîliler, Karakoyunlular, Muzafferîler, Horasan Serbedârîleri ve Eratnaoğulları gibi hânedanlar kurulmuştur.⁹¹

Daha önce de ifade edildiği gibi eṭ-Ṭībî'nin Tebriz ahalisinden olduğunu zikreden bazı kaynaklar da vardır. Onun yaşadığı dönemlerde Tebriz'in, ticari ve kültürel açıdan çok gelişmiş bir yer olduğu ifade edilmiştir. W. Barthold, *Nuzhetu'l-Ḳulûb* adlı kaynaktan naklen, 739-740/1339 yılında İran'da hiçbir yerde Tebriz gibi büyük binalar bulunmadığını, Tebriz'in eşi bulunmayan bir yer olduğunu belirtmektedir.⁹² Aktarılan bir bilgiye göre, İlhanlılar zamanının yüksek maliye memurlarından olan Kazvini, adı geçen eserinde (*Nuzhetu'l-Ḳulûb*), Tebriz şehrinin 740-741/1340 yılı resmi devlet vergisininin 2.384.200 dinar olduğunu ifade etmiştir.⁹³ İlhanlılar döneminde Tebriz, İslam dünyasının en büyük şehri konumundadır. Devrin ticari ve kültürel mübadelelerinin merkezi ve zamanının en büyük şehirlerinden biri olmuştur. Ticaret sayesinde her taraftan mal ve eşya Tebriz'de toplanmış, Tebriz pazarlarında her türlü eşya kolaylıkla bulunabilmiştir.⁹⁴ Tebriz, 14. yy.'da İran'daki diğer tüm şehirlere bir üstünlük sağlamıştır. Ana ticaret yolu Tebriz üzerinden geçerek Kuzey İran'dan doğuya, oradan da geleneksel ipek yolu rotası takip edilerek Horasan'dan Semerkant'a ve sonunda Çin'e ulaşmaktadır. Böylece Tebriz, doğu-batı ticaretinde kilit rol oynayan bir şehirdir.⁹⁵ Hatta bu dönemde Tebriz'in vergileri, İngiltere veya Fransa Krallıklarına eşittir.⁹⁶ Mezkûr dönemlerde İran'da çeşitli dini unsurlar bulunmaktadır. İslam'ın yanında, Şamanizm, Hıristiyanlık, Budizm, Yahudilik, Zerdüştlük gibi dinlerin ve Şiilerin gulat fırkalarından İsmâilî Haşhaşîlerin birarada yaşadığı bilinmektedir.⁹⁷

⁹¹ Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXII, İstanbul 2000, ss. 102-105, s. 104. Dönem hakkında geniş bilgi için Bkz. Demirci, "Ṭībî'nin Mişkât Şerhi", s. 7-28.

⁹² Wilhelm Barthold, "Âzerbaycan ve Ermenistan", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8/14, 1963, ss. 77-87, s. 81; Cihat Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011, s. 85.

⁹³ A. Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, MEB Yayınları, c. II, İstanbul 1979, ss. 91-118, s. 109'dan naklen; Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, s. 85.

⁹⁴ Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, s. 87.

⁹⁵ Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, s. 87.

⁹⁶ Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, s. 85.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasen İbrâhîm Hasen, *Tārîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve 'd-Dînî ve 's-Şekafî ve 'l-İctimâ'î (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi)*, Nadir Devlet (çev.), c. IX, Çağ Yayınları, İstanbul 1988, s. 77-78; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, Fethi Aytuna (çev.), İnkılap Kitabevi, İstanbul 2005, ss. 110-175.

eṭ-Ṭībī'nin Tebriz ehlinden, ticaretle uğraşan ve büyük servet sahibi bir alim; Tebriz'in devrin ticari ve kültürel mübadelelerinin merkezi ve zamanının en büyük şehirlerinden biri olması bir arada düşünüldüğünde şu sonuçlara ulaşılmaktadır: eṭ-Ṭībī, çok büyük ihtimalle Ṭīb'de doğmuş, Mağrib'de yetişmiştir. Ardından ilmi faaliyetlerde bulunabilmek ve daha iyi bir yaşam sürebilmek için de devrinin en büyük İslam şehri ve ilim merkezlerinden biri olan Tebriz'e yerleşmiştir. Eṭ-Ṭībī'nin Ebū Ḥafş Şihābuddīn es-Suhreverdī'nin talebesi olduğu kabul edildiğinde,⁹⁸ onun, Mağrib ile Tebriz dönemleri arasında bir süre Bağdad'da yaşadığını söylemek mümkündür. Çünkü es-Suhreverdī'nin bir şeyh olarak ders vermeye Bağdad'da başladığı, hac, sefirlik gibi kısa süreli seferler haricinde genelde Bağdad'da bulunduğu ifade edilmektedir.⁹⁹

Mezkûr dönemlerde İran'da çok çeşitli dini unsurların yer aldığı göz önünde bulundurulursa, eṭ-Ṭībī'yi tarif için kullanılan "Müslüman beldelerde bulunan felsefe ve bid'at ehline, bu fikirlerin güzellikleri ile birlikte ayıplarını da göstererek şiddetle karşı çıkmıştır" ifadeleri daha büyük anlam kazanmaktadır. Nitekim Hindāvī de bu hususta benzer bir kanaat serdetmiştir.¹⁰⁰

1.2.2. Eserleri

es-Subkī'nin "hiçbir mekanda gizli kalmayan bir güneş",¹⁰¹ Ḥānsārī'nin "Arap dili, beyân, me'ânî ve aklî ilimlerde bilgili bir alim"¹⁰² olarak tavsif ettiği eṭ-Ṭībī'nin eserleri şu şekildedir:

1.2.2.1. Eṭ-Ṭībī'ye Aidiyetinde Şüphe Bulunmayan Eserler

1.2.2.1.1. *et-Tibyān fī'l-Me'ānī ve'l-Beyān* ve Şerhi *Ḥadāiķu'l-Beyān fī Şerhi't-Tibyān*: *et-Tibyān fī'l-Me'ānī ve'l-Beyān* eṭ-Ṭībī'nin 725/1325 tarihinde, belağat üzerine yazdığı bir eserdir. Bu eseri, 737/1337 tarihinde kendisi *Ḥadāiķu'l-*

⁹⁸ Lakin bu, onun 100 seneden fazla yaşamasını gerektireceğinden çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü "Şeyhimiz" ifadesini kullandığı Şihābuddīn es-Suhreverdī 632 tarihinde vefat etmişken, (Bkz. Ebū'l-'Abbās Şemsuddīn Aḥmed b. Muḥammed b. Ebī Bekr İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-A'yān ve Enbā'u Ebnā'i'z-Zemān*, İhsān 'Abbās (thk.), c. III, Dāru Şadır, Beyrūt 1978, s. 448; İbnu'l-'İmād, *Şezerātu'z-Zehab*, c. VII, s. 268) kendisi 743 yılında vefat etmiştir.

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, "Şehâbeddin Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 40-41.

¹⁰⁰ eṭ-Ṭībī, *Leṭāifu't-Tibyān*, s. 18. (muhakkikin mukaddimesinde)

¹⁰¹ es-Subkī, *Kitābu't-Tabakāti's-Şāfi'iyye*, c. X, s. 76.

¹⁰² el-Ḥānsārī, *Ravḍātu'l-Cennāt*, c. III, s. 98.

Beyān fī Şerhi't-Tibyān adıyla şerh etmiştir.¹⁰³ Bazı talebelerinden, kendi metodu ve usulü üzere bu şerhin ihtisarını yapmalarını istemiştir.¹⁰⁴ *ed-Duraru'l-Kāmine*'nin musahhihi el-Fāḍıl Sālim el-Almānī tashih için kullandığı yeni nüshalardan biri yardımıyla “وأمر بعض تلامذته باختصاره” “Bazı talebelerine onun ihtisarını yapmalarını emretti” ifadesinden sonra “*Meşābīh*'in ihtisarı” şeklinde bir not düşmüştür.¹⁰⁵ Ancak eş-Şevkānī bu hususta açıkça “سماه التبيان وشرحه وأمر بعض تلامذته باختصاره” “O (eseri) *et-Tibyān* olarak isimlendirdi ve şerh etti. Talebelerine de onun ihtisarını yapmalarını emretti” lafzını kullanmaktadır.¹⁰⁶ Eski nüshalarda bu notun yer almamasının sebebi çok büyük ihtimalle bu ihtisarin *Meşābīh* değil *Hadāiku'l-Beyān* üzerine olduğunun anlaşılmasından ileri gelmektedir. Yani el-Fāḍıl Sālim el-Almānī'nin zamiri gönderdiği kitap hatalıdır.

et-Ṭībī, *el-Hulāşa fī Ma'rifeti'l-Ḥadīs* adlı kitabında “كما بينت لك في حدائق البيان” “Sana, *Hadā'iku'l-Beyān fī Şerhi't-Tibyān*'da açıkladığım gibi”¹⁰⁷ şeklinde bir ifade kullanmıştır. Günümüzde “حدائق البيان في شرح التبيان” adlı bir eser yazma halinde elimizde mevcuttur. Ancak bu eser, et-Ṭībī'nin talebesi 'Alī b. 'Īsā el-Erdebī'ye aittir.¹⁰⁸ Brockelmann, 'Alī b. 'Īsā'nın yazdığı haşiyenin 737/1336 tarihinde tamamlandığını ifade etmiştir.¹⁰⁹ Bu eser 'Alī b. 'Īsā el-Erdebī'ye aittir, ancak *el-Hulāşa* adlı eserinde kendisinin de ifade ettiği gibi et-Ṭībī de *et-Tibyān*'a aynı

¹⁰³ Brockelmann, *GAL*, c. VI, s. 237-238.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 69; eş-Şevkānī, *el-Bedru't-Ṭālī*, c. I, s. 230.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 69.

¹⁰⁶ eş-Şevkānī, *el-Bedru't-Ṭālī*, c. I, s. 230.

¹⁰⁷ Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh b. Muḥammed et-Ṭībī, *el-Hulāşa fī Ma'rifeti'l-Ḥadīs*, Şubḥī es-Sāmerrā'ī (thk.), 'Alemlu'l-Kutub, Beyrūt 1405/1985, s. 34.

¹⁰⁸ 'Alī b. 'Īsā el-Erdebī, *Hadā'iku'l-Beyān fī Şerhi't-Tibyān*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu No: 1839; Çorlulu Ali Paşa Koleksiyonu No: 387; Es'ad Efendi Koleksiyonu No: 2896; Fatih Koleksiyonu No: 4602, 4603; Hacı Selim Ağa Koleksiyonu No: 1037; Yozgat Koleksiyonu No: 782; İstanbul Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi Koleksiyonu No: 1820. Brockelmann, İskenderiye Kütüphanesi Belağat Kısmı No: 3'te *et-Tibyān*'ın; et-Ṭībī'nin talebesi 'Alī b. 'Īsā'ya yaptığı şerhini de içeren bir nüshası olduğunu ifade etmiştir. (Brockelmann, *GAL*, c. VI, s. 239)

¹⁰⁹ Brockelmann, *GAL*, c. VI, s. 238. ('Alī b. 'Īsā'nın şerhinde eserin *Futūhu'l-Ġayb* için bir miftah olması amacıyla yazıldığı ifade edilmiştir. Bkz. 'Alī b. 'Īsā el-Erdebī, *Hadā'iku'l-Beyān fī Şerhi't-Tibyān*, Süleymāniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu no: 4603, vr: 2^b)

isimde bir şerh yazmış olmalıdır. Nitekim Taşköprizâde, eserinde, eṭ-Ṭîbî'nin bu şerhinden nakilde bulunmuştur.¹¹⁰

et-Tibyân'ın, yazıldığı devri oldukça etkileyen bir kitap olduğu söylenebilir. Bu tespitte, meşhur bir belağat kitabı olan *Telḥîş* üzerine yapılmış şerhlerin eṭ-Ṭîbî'den sonra başlamasının payı da büyüktür. Bu yüzden Bahâ'uddîn es-Subkî (ö. 773/1372) gibi bazı *Telḥîş* şârihleri onun, *et-Tibyân* şerhinden çokça alıntı yapmışlardır.¹¹¹

‘Abdullaṭîf el-Kirmânî el-Ḥanefî de, ‘Alî b. ‘Îsâ gibi, *et-Tibyân* üzerine bir şerh kaleme almış ve şerhi “*Şerḥu't-Tibyân li't-Ṭîbî*” şeklinde isimlendirmiştir.¹¹² ‘Abdussettâr Ḥuseyn Mebrûk Zemmût, eṭ-Ṭîbî'nin bu eseri üzerine Ezher Üniversitesinde bir tez hazırlamış,¹¹³ sonrasında da bu tezi kitap halinde basmıştır.¹¹⁴ Aynı eserin Tevfîk el-Fîl-‘Abdullaṭîf Luṭfullâh,¹¹⁵ Hâdî ‘Aṭıyye Maṭar el-Hilâlî¹¹⁶ ve ‘Abdulhamîd Aḥmed Yûsuf Hindâvî¹¹⁷ tarafından yapılan muhtelif neşirleri de bulunmaktadır. Hindâvî ayrıca, eṭ-Ṭîbî ve belağattaki konumunu ele alan “*Min Belâğati'l-Kitâb ve's-Sunne min A'lâm'i Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a el-İmâmu't-Ṭîbî: Tecdîdâtuhû ve Cuhûduhu'l-Belâğiyye*” adlı bir eser te'lif etmiştir.¹¹⁸

1.2.2.1.2. Leṭâifu't-Tibyân fî 'İlmeyi'l-Me'ânî ve'l-Beyân: eṭ-Ṭîbî'nin bu eserini tahkik eden Hindâvî, eserin, *et-Tibyân* adlı kitaptan farklı olduğunu, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u ile Râzî'nin *Nihâyetu'l-İcâz*'ının bir özeti mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹

¹¹⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'ade*, c. II, s. 456; Halit Özkan, "Ṭîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XLI, İstanbul 2012, ss. 125-127, s. 126.

¹¹¹ Zencîr, *el-İmâmu't-Ṭîbî*, s. 43.

¹¹² Bkz. Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. ‘Abdirrahmân b. Muḥammed es-Seḥâvî, *ed-Ḍav'u'l-Lâmi li Ehli'l-Karni't-Tâsi*, c. IV, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1412/1992, s. 340; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, c. VI, s. 13; ‘Abdullâh Muḥammed el-Habeşî, *Câmi'u's-Şurûḥ ve'l-Ḥavâşî Mu'cemu Şâmilî'l-Esmâi'l-Kutubi'l-Meşrûḥati fî Ṭurâşî'l-İslâmî ve Beyânu Şurûḥuhâ*, c. I, el-Mecme'atu's-Şekâfî, Ebûdâbî 1425/2004, s. 529.

¹¹³ ‘Abdussettâr Ḥuseyn Mebrûk Zemmût, *Kitâbu't-Tibyân fî'l-Beyân li'l-İmâmi't-Ṭîbî: Tahkîk ve Dirâse*, (Doktora tezi), Câmi'atu'l-Ezher, Kulliyetu'l-Luğâti'l-'Arabîyye, Kâhira 1977, s.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Muḥammed Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillâh b. Muḥammed eṭ-Ṭîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, ‘Abdussettâr Ḥuseyn Mebrûk Zemmût (thk.), Dâru'l-Cîl, Beyrût 1416/1996,

¹¹⁵ Özkan, "Ṭîbî", c. XLI, s. 126'dan naklen.

¹¹⁶ Bkz. Ebû Muḥammed Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillâh b. Muḥammed eṭ-Ṭîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Hâdî ‘Aṭıyye Maṭar el-Hilâlî (thk.), ‘Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1407/1987,

¹¹⁷ Bkz. Ebû Muḥammed Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillâh b. Muḥammed eṭ-Ṭîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, ‘Abdulhamîd Aḥmed Yûsuf Hindâvî (thk.), el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekketu'l-Mukerrame ty,

¹¹⁸ ‘Abdulhamîd Aḥmed Yûsuf Hindâvî, *Min Belâğati'l-Kitâb ve's-Sunne min A'lâm'i Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a el-İmâmu't-Ṭîbî: Tecdîdâtuhû ve Cuhûduhu'l-Belâğiyye*, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekketu'l-Mukerrame ty,

¹¹⁹ eṭ-Ṭîbî, *Leṭâifu't-Tibyân*, (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 49.

1.2.2.1.3. el-Kāşif ‘an Ḥakā’iki’s-Sunen: Eserlerinden birisi de ‘Muḥyi’s-Sunne’ lakaplı el-Begavī’nin *Meşābīh*’ine yaptığı *el-Kāşif ‘an Ḥakā’iki’s-Sunen* adlı şerhtir. Eser, metin içi bir şerh değildir. Yani şerh edilen kitabın metninden bağımsız, kendi cümle bütünlüğüne sahip bir biçimde kaleme alınmıştır. Müellif, eserin mukaddimesinde hadis usulü açısından faydalı ve doyurucu malumatlar vermiş, hadislerin manalarını en güzel şekliyle izah etmiş, hadisi metin ve senet yönünden yaklaşık 30 kısma ayırmıştır.¹²⁰ Kitabın başında verilen bu muhtasar hadis usulü bilgilerinin, eṭ-Ṭībī’nin hadis usulü alanında yazmış olduğu, *el-Ḥulāşa fī Uşūli’l-Ḥadīs* adlı kitabıyla büyük benzerlikler taşıdığı ifade edilmektedir.¹²¹ eṭ-Ṭībī, eseri oluştururken kullandığı kaynakları rumuzlarla göstermiş, hangi rumuzun kime ait olduğunu eserin mukaddimesinde belirtmiştir.¹²²

eṭ-Ṭībī, *el-Keşşāf* şerhini tamamladıktan sonra, hadis-i şeriflerin şerhi ile meşgul olmak istemiş, bu isteğini talebesi Ḥaṭīb et-Tebrizī ile paylaşmıştır. Bunun üzerine eṭ-Ṭībī ve et-Tebrizī, *Meşābīh*’in tamamlanması, bölümlere ayrılması, hatalardan salim bir hale getirilmesi, rivayetlerinin seçilmesi ve hadislerin güvenilir imamlara nispet edilmesi hususlarında çalışma yapmaya karar vermişlerdir.¹²³

¹²⁰ el-Ḥānsārī, *Ravḍātu’l-Cennāt*, c. III, s. 99. Ayrıca bkz. Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif ‘an Ḥakā’iki’s-Sunen*, ‘Abdulgaffār Muḥibbullāh (thk.), c. I, İdāretü’l-Ḳur’ān ve ‘Ulūmi’l-İslāmiyye, Karaçi 1413/1992, s. 36.

¹²¹ Özkan, "Ṭībī", c. XLI, s. 126.

¹²² Şerafuddīn eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*, (Muḥibbullāh tahkiki) c. I, s. 35.

¹²³ Şerafuddīn eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*, (Muḥibbullāh tahkiki) c. I, s. 34.

وبعد! فإنه يقول الراجي إلى كرم الله اللاجي بحرمة الحسين بن عبد الله ابن محمد الطيبي -ختم الله أعماله بالحسنى- لما كان من توفيق الله تعالى إياي وحسن عنايته لدي أن وفق للاستعداد بسعادة الخوض في الكشف عن قباغ الكشاف توسلا به إلى تحقيق دقائق كلام الله المجيد الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ ويسر بمنه إتمامه : كان الخاطر مشغولاً بأن أشفع ذلك بإيراد بعض معاني أحاديث سيد المرسلين وخاتم النبيين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وحيب رب العالمين صلوات الله وسلامه عليه

وكنت قبل قد استشرت الأخ في الدين، المساهم في اليقين، بقية الأولياء، قطب الصلحاء، شرف الزهاد والعباد، ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب -دامت بركته- بجمع أصل الأحاديث المصطوفية على صاحبها أفضل التحية والسلام. فاتفق رأينا على تكملة المصاييح وتهذيبه وتشذيبه وتعيين رواته ونسبة الاحاديث إلى الأئمة المتقين فما قصر فيما أشرت إليه من جمعه فبدل وسعه واستفرغ طاقته فيما رمت منه.

Allah’ın cömertliğini arzulayan, onun harîmine sığınan el-Ḥuseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī -Allah onun amellerini güzellekle tamama erdirsin- diyor ki: “Allahu Teâlâ beni muvaffak kıldığı, cennet saadetini talep ederken beni başarılı kılmayı hususunda hüsn-ü inayetini tarafıma bahşettiği ve el-Keşf ‘an Ḳinā’i’l-Keşşāf’ta Mecîd olan Allah’ın kelamının -ki onun ne başına ne sonuna batıl (bir söz) gelmemiştir, o, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah tarafından indirilmiştir- inceliklerini derinlemesine araştırmaya yönelerek onun tamamlanmasını bana kolaylaştırdığı zaman, aklıma, bu eserin yanına bir başka eser eklemek geldi ki bu eser, peygamberlerin seyidi,

eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*'te çoğunlukla en-Nevevî'nin *Şerhu Şahîhi'l-Muslim*'inden istifade ettiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre en-Nevevî bu kitapta birçok faydalı iş yapmış, yanlışlıkları ve uygunsuzlukları en güzel şekilde tashih etmiş, bilinmeyen kelimeleri en uygun şekilde açıklamıştır. Hatta bu sözlerin hemen ardından o, en-Nevevî için "Onun üstünde bir allâme göremezsin" ifadelerini kullanmıştır.¹²⁴

el-Kāşif, ilim dünyasına tesirleri olan bir kitaptır. Örneğin, 'Abdulfettâh Ebū Ğudde, el-Leknevî'nin, *Zaferu'l-Emānī* adlı eserini tashih etmiş, eserin takdim kısmında ise es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcānī'nin, *el-Kāşif 'an Ḥaḳāiki's-Sunen*'in başındaki hadis usulü bilgilerini telhis ettiğini belirtmiştir.¹²⁵ Muhammed Rif'at Zencîr, *el-Funūnu'l-Beyāniyye fî'l-Kāşif 'an Ḥaḳāiki's-Sunen li'l-İmāmi'e-Ṭībī*, başlığıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış, daha sonra bu çalışmasını geliştirip kitap halinde basmıştır.¹²⁶ Fātin Ḥasen 'Abdurrahmān el-Ḥulvānī ise Ummu'l-Ḳurā Üniversitesinde "*el-İmāmu'l-Ḥāfizu Şerafuddīn Ḥuseyn b. 'Abdillāh eṭ-Ṭībī ve Menhecuhū fî Kitābihî'l-Kāşif 'an Ḥaḳā'iki's-Sunen*" adlı üç ciltten oluşan bir doktora tezi hazırlamıştır.¹²⁷

1.2.2.1.4. El-Ḥulāşa fî Uşūli'l-Ḥadîs: *El-Ḥulāşa*, eṭ-Ṭībī'nin hadis usulüne dair kaleme aldığı ayrı bir eserdir. eṭ-Ṭībī bu eseri, İbnu's-Şalāh'ın, en-Nevevî'nin ve İbn Cemā'a'nın kitabından özetlediğini, kitabına Cāmi'u'l-Uşūl ve diğer kitaplardan önemli ilaveler yaptığını ifade etmektedir.¹²⁸

Hibetullāh b. 'Aṭā' b. Aḥmed b. 'Umar b. Ebî'l-Futūḥ el-Ḥasenī el-Ḥuseynī Şāh Mîr'in (ö. 796/1396) esere şerh yazması, yine 'Abdurrahmān b. Muhammed el-Ḥanefî'nin eser üzerine 935 yılında Buhârâ'da, bir şerh kaleme alması, kitabın bu çağlarda yankı uyandırdığını gösteren önemli verilerdir. Hayati Yılmaz'ın tespitine göre, kitabın öne çıkan bir başka özelliği de bu eserin, "kutsi hadis" terkinin

nebilerin sonuncusu, müttakîlerin önderi, kıyamette abdest azaları parlayacak (mü'minlerin) lideri, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın sevgilisi -salatu selam üzerine olsun- efendimizin hadis-i şeriflerinden bazılarının manaları üzerinedir"

¹²⁴ Şerafuddīn eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*, (Muḥibullāh tahkiki) c. I, s. 35.

¹²⁵ Muhammed 'Abdulḥayy el-Leknevī, *Zaferu'l-Emānī fî Muḥteşari'l-Curcānī*, Ebū Ğudde, 'Abdulfettāh (nşr.), Mektebetu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, Haleb 1416, s. 6. ('Abdulfettāh Ebū Ğudde'nin takdimesinde)

¹²⁶ Özkan, "Ṭībī", c. XLI, s. s. 126.

¹²⁷ el-Ḥulvānī, "eṭ-Ṭībī ve Menhecuhū fî Kitābihî'l-Kāşif", s.

¹²⁸ Şerafuddīn eṭ-Ṭībī, *el-Ḥulāşa fî Uşūli'l-Ḥadîs*, s. 31.

kullanıldığı ilk eser olmasıdır.¹²⁹ Bu da eṭ-Ṭıbbī ve eserinin İslamî ilimlerdeki yetkinliğini gösteren önemli bir delildir. es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī de bu eserden etkilenmiş ve *el-Hulāşa*'yı ihtisar eden bir kitap yazmıştır. el-Curcānī'nin bu eseri telhis ederken eṭ-Ṭıbbī'nin mevzu hadislerde zikrettiği pek çok örneği çıkardığı ifade edilmiştir. Mevzu hadis zikrettiği yerlerde ise isimleri, künyeleri, lakapların detaylarını göz ardı ettiği bildirilmiştir. el-Curcānī'nin, eserine hadis ıstılahına dair kitaplardan faydalı bazı bilgileri eklediği ifade edilmiştir.¹³⁰ el-Curcānī'nin bu eseri üzerine Leknevī *Ẓaferu'l-Emānī bi Şerhi Muhtaşari's-Seyyid Şerīf el-Curcānī* adıyla bir şerh yapmıştır. Yine el-Mevlā Şemsuddīn Muḥammed el-Ḥanefī el-Buḥārī et-Tebrizī (ö. 986'dan sonra)'nin Curcānī üzerine şerhi bulunduğu bildirilmiştir.¹³¹

Burada şu problem gündeme gelmektedir: Brockelmann, 'Abdurrahmān b. Muḥammed el-Ḥanefī ve el-Leknevī'nin eserlerini *el-Hulāşa* şerhi olarak değerlendirirken,¹³² el-Ḥabeşī bu şerhlerin Curcānī üzerine yapıldığını ifade etmiştir. Brockelmann ile el-Ḥabeşī arasında yaşanan bu ihtilaf, el-Curcānī'nin yazdığı eserin *el-Hulāşa*'nın muhtasarı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu problemin çözümü, şüphesiz üç eserin kapsamlı bir şekilde incelemesi ile ortadan kaldırılabılır.

1.2.2.1.5. *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*: Müellifin tefsire dair kaleme aldığı bu eser, ez-Zemaḥşerī'nin *el-Keşşāf*'ı üzerine yazılmış bir haşiye'dir. Metinden ayrı yazılmış ve yeni isim almış olan bu haşiye¹³³ el-Ḥānsārī'nin ifadesine göre 4 cilt halindedir ve tamamı tahminen 80.000 beyit büyüklüğündedir.¹³⁴ Eserin Ḥācī Tuġāy b. 'Abdillāh tarafından 733 senesinde Tebriz'de yazılmış bir nüshası kütüphanelerimizde mevcuttur.¹³⁵ Bu da haşiyenin (en azından Hicr suresine kadarlık kısmının) eṭ-Ṭıbbī'nin vefatından 10 yıl kadar önce ikmal edildiğini göstermektedir. Ayrıca müstensihin “ تمت السورة بعون الله على يد الضعيف المحتاج المذنب إلى رحمة الله الودود ”

¹²⁹ Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXVI, İstanbul 2002, ss. 318-320, s. 318.

¹³⁰ Ebū'l-Ḥasen es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, *el-Muhtaşar fī Uşūli'l-Ḥadīş*, Fu'ād 'Abdulmun'im Ahmed (thk.), Dāru'd-Da've, İskenderiye 1983, s. 19-20; Özkan, "Ṭıbbī", c. XLI, s. 126.

¹³¹ el-Ḥabeşī, *Cāmi'u's-Şurūḥ ve'l-Ḥavāşī* c. II, s. 780-781.

¹³² Brockelmann, *GAL*, c. VI, s. 238.

¹³³ http://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php#3.4 (20.02.2014)

¹³⁴ el-Ḥānsārī, *Ravḍātu'l-Cennāt*, c. III, s. 99.

¹³⁵ eṭ-Ṭıbbī, *Futūḥ*, Fatih Koleksiyonu no: 623, vr: 223^b.

136 رجب سنة ثلاث وثلاثون وسبعمائة بمدينة تبريز حماها الله عن حاجي تغاي بن عبد الله النسّاخ في أوائل

“الإفّات” Surenin (yazım işlemleri) Allah’ın inayetiyle 733 yılı Recep ayının başlarında

Tebriz şehrinde -Allah onu âfetlerden muhafaza buyursun-; Vedūd olan Allah’ın rahmetine muhtaç, aciz, günahkâr (kulu) Hâcî Tuğāy b. ‘Abdillāh’ın elinde tamamlandı” ifadelerini kullanması, daha evvel bahsettiğimiz Moğol istilasının insanlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nüşhanın Tebriz’de yazılmış olması da ayrıca önemi haizdir. Nitekim İbn Haldūn’un ifadeleri doğrultusunda eṭ-Ṭībī’nin Tebriz’de yaşadığını kabul edersek, nâsihin eṭ-Ṭībī’nin talebesi olma ihtimali dahi gündeme gelebilecektir. Ancak “النسّاخ” ifadesinin de etkisiyle bu nüşhanın mesleği eserleri kopya edip çoğaltmak olan biri tarafından yazıldığını söylemek¹³⁷ daha makul bir tercih olabilir.

el-Fihrisu’ş-Şāmil adlı el yazmaları ansiklopedisinin verilerine göre, eserin, dünya üzerinde 168 ayrı nüshası bulunmaktadır.¹³⁸ Helmut Ritter (ö. 1971) bu nüshalardan “AYASOFYA 369, 370, 371, 372” nüshalarının Sâbık Rumeli Kazaskeri Muḥammed Sâlim b. Mîrzâ Muştafâ (ö. 1722) tarafından ifrağ edildiğini, yeni teclit edildiğini, yeni tezhibat ve tezyinat ve cedveller ile süslendiğini ve Sultan I. Mahmud’a (ö. 1754) hediye edildiğini ifade etmektedir. O, bu hususa dair, birinci cildin başında Arapça, diğer üç cildin başında Farsça birer hediye-name olduğunu söylemiştir.¹³⁹ Ritter, ayrıca bu nüshalardan En’âm-Kehf Surelerinin tefsirini ihtiva eden ikinci rub’unun, (1/4) ya müellifin bizzat kendi hattı olduğunu ya da kendisinin yazdırdığı bir nüsha olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁰

Ritter’in bu tespitini biraz daha netleştirmek mümkündür. Daha önce de ifade edildiği gibi, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesinde eṭ-Ṭībī’nin kendi eliyle yazdığı *el-Keşşāf* nüshalarının bulunduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. eṭ-Ṭībī’nin el

¹³⁶ Metnin eski bir yazıma göre tanzimi neticesinde günümüzde “أوائل” şeklinde yazılan kelimenin nüshada yukarıdaki gibi yazıldığı görülmektedir.

¹³⁷ Mevzu hakkında detaylı bilgi için bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and The West* (İslam’ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı’da Beşeri Bilimler), Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (çev.), Klasik Yayınevi, İstanbul 2012, s. 320-322.

¹³⁸ Bkz. *el-Fihrisu’ş-Şāmil li’t-Turāsi’l-‘Arabīyyi’l-Maḥḥūṭ ‘Ulūmu’l-‘Kur’ān ve Maḥḥūṭātu’t-Tefsīr ve ‘Ulūmuh*, c. I, el-Mecme‘u’l-Meleki li Buḥūsi’l-İslāmiyye, ‘Ammān 1989, ss. 389-394.

¹³⁹ Helmut Ritter, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar", *Türkiyat Mecmuası*, 7-8, 1945, ss. 1-93, s. 19.

¹⁴⁰ Ritter, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar", s. 19.

yazısının bulunduğu eserlerdeki yazı ile Ritter'in müellif nüshası olabileceğini iddia ettiği nüshadaki yazı karşılaştırıldığında yazılar arasında bir benzerlik olmadığı açıkça müşahede edilecektir. Dolayısıyla bu nüshanın, Ritter'in belirttiği gibi, "müellif hattı" olması mümkün gözükmemektedir.

eṭ-Ṭībī hattı bulunan bu *el-Keşşāf* nüshalarının ayrı bir önemi daha vardır. Çünkü nüshaların hamisinde yazan notlar ile eṭ-Ṭībī'nin haşiyede bahsettiği konular arasında örtüşmeler bulunmaktadır. Ancak bu örtüşmenin, cümlesi cümlesine cereyan etmediğini, mevzu bakımından bir örtüşme olduğunu söylemekte yarar vardır. Mevzu açısından görülen bu ortaklık, *Futūhu'l-Ġayb*'in ilk nüvelerinin bu el yazmalarında notlandırıldığına dair kuvvetli deliller sunmaktadır. Nüshaların yazım tarihi bize, eṭ-Ṭībī'nin bu nüshaları -çok büyük ihtimalle- öğrencilik dönemlerinde yazdığına işaret etmektedir. Metnin kenarına düşülen haşiyeleri ise, eṭ-Ṭībī'nin talebelik zamanlarında ders öncesi yaptığı hazırlıklar yahut ders esnasında dersi okutan hocanın işaret ettiği hususlar olarak değerlendirmek mümkündür. Yine bu notların, eṭ-Ṭībī'nin öğrencilik döneminde yazdığı *el-Keşşāf* nüshası üzerine, tefsir okuttuğu meclislerde metni öğrencilerine 'açıklamak' gayesiyle tuttuğu notlar olarak değerlendirilmesi de ihtimal dahilindedir. Nitekim şerh-hâşiye geleneğinde her üç şeklin uygulandığı da bilinmektedir.¹⁴¹

eṭ-Ṭībī hattıyla yazılmış *el-Keşşāf* nüshaları haricinde Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesinde Faḥruddīn er-Rāzī'ye ait *et-Tefsīru'l-Kebīr*'in eṭ-Ṭībī'nin hattından istinsah edilmiş bir nüshasına da erişmiş bulunmaktayız. Bu nüshanın *ketebe*

¹⁴¹ Örneğin el-Beydāvī muhaşşilerinden Konevî de eserini Fatih Camii'nde el-Beydāvī tefsiri okuturken müşkil bazı meselelerin halli için kağıtlara notlar tuttuğunu, sonrasında da Allah'ın keremi ile bu notlara bazı ilaveler yapmak suretiyle haşiyeyi yazdığını ifade etmiştir. Yine Taşköprüzade'nin talebelerine el-Beydāvī'den el-Bakara suresini ve es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī'nin *el-Keşşāf* haşiyesini okutup ardından el-Curcānī haşiyesi üzerine bir haşiye yazması bu nevi bir uygulamadır. (Hafız el-İsmail el-Konevî, *Hâşiyetu'l-Konevî 'alā Tefsīri'l-Beydāvī*, c. I, Dersaadet Kitabevi, İstanbul ty, s. 3; Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, s. 66-67) "Bazı tefsir hâşiyeleri de müderris ve talebelerin ders esnasında tuttıkları notların metin haline getirilmesiyle meydana gelmiştir" (Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, s. 67) Örneğin el-Kevākibî'nin, Sa'dî'nin el-Beydāvī üzerine yazdığı haşiyeye bir haşiye yazdığını ve eserini tefsir dersi işlerken kaleme aldığını ifade ettiği bildirilmiştir. (Hakan Uğur, "Konya Yusufaga ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Bazı Beydāvî Hâşiyeleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, Bilal Gökür vd. (ed.), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, Ankara 2011, ss. 427-440, s. 435-436; Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, s. 67) "Medrese eğitimi sırasında talebe, hoca ile okuyacağı metni/kitabı satır aralıkları fazla ve marjları (hamişleri) geniş bir biçimde yazar, derse hazırlanırken yapabilirse ulaşabildiği kaynaklardan notlar, açıklamalar düşer, ders sırasında hocanın yaptığı açıklamaları da uygun bir şekilde kaydeder" (İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 23)

kaydında¹⁴² şu ifadeler yer almaktadır: “مَنْ اللهُ عَلَيَّ تَوْفِيقَ إِتْمَامِ كِتَابَةِ تَفْسِيرِ الْإِمَامِ مِنْ خَطِّ الْفَاضِلِ ...
...التَّحْرِيرِ الْعَلَامَةِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيْبِيِّ بِالْإِتْمَامِ ...
sayesinde fazıl ve mâhir âlimlerden İmâm el-Huseyn b. ‘ Abdillâh b. Muhammed eṭ-Ṭîbî’nin hattı yardımıyla İmâm (Faḥruddîn er-Râzî’nin) tefsirini yazmayı bitirdim”
Faḥruddîn er-Râzî’nin, haşiyesinde en çok atıfta bulunduğu şahıslardan biri olması göz
önünde bulundurulduğunda böyle bir nüshaya erişmek de ayrıca önemlidir.

Futūḥu’l-Ġayb, Süleymâniye ve Bayezid Medreselerinde okutulan bir eserdir. Nüshaların bazısında yer alan ve Sultan Bayezid Medrese’sinde okutulmak üzere vakfedildiğini gösteren vakıf mühürleri bulunmaktadır.¹⁴³ Süleymâniye Medresesi Vakfiye kayıtlarında ise şu ifadeler yer almaktadır:

“Medâris-i Hâkâniyyeye lazım olup fermân-ı padişahıyla müderris efendilere verilen kitapların beyanıdır: ‘6. Ṭîbî ve 21. Mişkât-i Ṭîbî (...)’ Yekunu cem’an 55 aded, tarih 973”¹⁴⁴ Kanuni Vakfiyesi sonuna ilave edilen kitapların listesinde de “Ṭîbî 3 cilt” ibaresi yer almaktadır.¹⁴⁵

Futūḥu’l-Ġayb’ın mukaddimesinde ifade edildiği üzere, eṭ-Ṭîbî’nin haşiyeyi yazmasındaki en önemli faktör gördüğü bir rüyadır. eṭ-Ṭîbî haşiyeyi yazmadan evvel istihareye yatmış, ya uykunun hemen öncesinde yahut uykuya yeni daldığında Hz. Peygamber’i rüyasında görmüştür. Hz. Peygamber ona bir bardak süt ikram etmiş, eṭ-Ṭîbî o sütü içmiş, ardından sütü Rasulullah’a uzatmış, Hz. Peygamber de süttten içmiştir.¹⁴⁶ Rüyada süt görme ile alakalı el-Buḥārî’nin Kitābu’t-Ta’bîr’inde zikredilen üç hadis ile mukaddimedeki bu benzerlik ilgi çekicidir. Bu hadislerde peygamberimiz uykusunda iken ona süt dolu bir kadeh getirildiğini, Rasulullah’ın (bazı hadislerde tırnaklarından sızacak kadar) içtiğini, artanını da Hz. Ömer’e verdiği bildirilmiştir.

¹⁴² Ketebe Kaydı /İstinsah Kaydı /Ferağ Kaydı yahut Ḥard el-Metn: “Bu bölümde yazmanın istinsah tarihi, müntensihi, istinsah yeri kaydedilir. Bazı yazmalarda bu bölümde müellif adı ve kitap adı, telif tarihi de verilir. Müstensih adından önce "el-fakîr" "el-hakîr" gibi tevazu sıfatları da kullanılır” (<http://www.yazmalar.gov.tr/sayfa/yazma-kitaplar/9>) (20.08.2017)

¹⁴³ Bkz. Ebū Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. ‘ Abdillâh b. Muhammed eṭ-Ṭîbî, *Futūḥu’l-Ġayb fî’l-Keşf ‘an Kınâ’i’r-Rayb*, İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu no: 384, vr: 169^b; eṭ-Ṭîbî, *Futūḥ*, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu no: 388, vr: 1^a.

¹⁴⁴ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2008, s. 278-279.

¹⁴⁵ Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, s. 280.

¹⁴⁶ *Futūḥ*, c. I, s. 611-612; es-Suyûtî, *Buğyetu’l-Vu’ât*, c. I, s. 523; ed-Dāvūdî, *Ṭabaḳātu’l-Mufessirîn*, c. I, s. 144; Taşköprizâde, *Miftāhu’s-Se’âde*, c. II, s. 102; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn*, c. II, s. 1478; İbnu’l-‘İmâd, *Şezerātu’z-Zeheb*, c. VIII, s. 240; el-Ednervî, *Ṭabaḳātu’l-Mufessirîn*, s. 277;

Sahabiler rüyanın tabirini isteyince de Rasulullah onlara, “İlim ile” şeklinde cevap vermiştir. eṭ-Ṭıbbî'nin bu hadislerden mülhem olarak, kendisine Allah katından Peygamberimize verilen ilimden bir pay verildiğini düşündüğünü ve kitabını böylece yazmaya başladığını ifade edebiliriz.¹⁴⁷

Tabakat kitaplarında verilen bilgilere göre eṭ-Ṭıbbî, bu kitapta ez-Zemaḥşerî'nin Ehl-i Sünnet'e itiraz ettiği noktaları en güzel şekilde cevaplamıştır.¹⁴⁸ Bu kaynaklarda *Futūhu'l-Ġayb*'in *el-Keşşâf*'in en güzel haşiyelerinden birisi,¹⁴⁹ hatta en enfesi olduğu¹⁵⁰ ve *el-Keşşâf*'in yalnızca bu haşiyeye ile birlikte okunması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁵¹ Taşköprizâde Ṭıbbî'nin tefsirini ve bu haşiyesini latif tefsirlerden biri olarak vasıflandırmaktadır.¹⁵² İbn Hacer: “Bu kitabın (diğer kitaplara olan) üstünlüğünü onu mütalaa edenler bilir. Bu, büyük çaplı şerhlerden birisidir” demektedir.¹⁵³ Bilmen ise bu haşiyeye hakkında şunları söylemektedir:

Bu haşiyesiyle Keşşâf'ın bihakkin inkişafına hizmet etmiştir. Bu haşiyeye, Keşşâf'taki vucûhu kırâati izah eder, hadislerin, rivâyetlerin derece-i sıhhatini gösterir, lügatleri tahlil ve tahkik ile mes'eleleri takrire çalışır; nükteleri, işaretleri tetkik ve tavzihte bulunur. Deniliyor ki ‘Ṭıbbî'nin haşiyesi olmaksızın Keşşâf'ı okumak caiz değildir’ çünkü Ṭıbbî merhum, Ehl-i Sünnet ulemasından olduğu cihetle Keşşâf'taki i'tizâl mes'elelerini tetkik ve tenkit eder, Zemaḥşerî'nin maksadını terviç [düşüncelerini yaymak] için ibareler arasında pek kapalı olarak i'rad ettiği Mu'tezile akidelerini bulup meydana çıkarır.¹⁵⁴

Futūhu'l-Ġayb fi'l-Keşfi 'an Kınâ'i'r-Rayb kitabının ismi üzerine düşünüldüğünde, manasının “Şüphe peçesini kaldırmada gaybın fetihleri” olduğu görülecektir. Eṭ-Ṭıbbî'nin, *el-Kāşif* adlı kitabını yazmadan evvel bitirdiğini belirttiği bu kitabı “*el-Keşf 'an Kınâ'i'l-Keşşâf*” ifadeleri ile tanımlaması ise oldukça ilgi çekicidir. Çünkü o, ifade kalıplarındaki eşleştirmede *el-Keşşâf*'ı karşılamak üzere “er-rayb” kelimesini tercih etmiştir. Kanaatimizce bu tercihin arkasında, *el-Keşşâf*'ta ez-Zemaḥşerî'nin Mu'tezile akidesine gizli biçimde yer verdiği kısımlar bulunması ve bu

¹⁴⁷ El-Buḥārî, “et-Ta'bîr”, 15, 16, 37. Mevzu ile alakalı olarak ayrıca bkz. Hidayet Aydar, “Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Bazı Rüyalari ve Yaptığı Rüya Yorumlarından Örnekler”, *EKEV Akademi Dergisi*, 25, 2005, ss. 89-102, s. 96.

¹⁴⁸ İbn Haldûn, *Muḳaddime (Uludağ)*, c. II, s. 788-789; İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 69; ed-Dāvūdî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143; Bilmen, *Tabakātu'l-Mufessirîn II*, s. 397.

¹⁴⁹ Ebū Muḥammed Şerafüddîn el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. Muḥammed eṭ-Ṭıbbî, *Futūhu'l-Ġayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Koleksiyonu no: 85, vr: 1^a; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, s. 1478; el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 277.

¹⁵⁰ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, c. I, s. 229; el-Ḳannevcî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, s. 373.

¹⁵¹ el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 277.

¹⁵² Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'ade*, c. II, s. 101.

¹⁵³ İbn Hacer, *Duraru'l-Kâmine*, c. II, s. 69.

¹⁵⁴ Bilmen, *Tabakātu'l-Mufessirîn II*, s. 397. Ayrıca Bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, s. 1478.

vesile ile önde gelen bazı Ehl-i Sünnet müfessirlerinin dahi fark etmeden Mu‘tezilî akideye uygun bazı görüşleri benimsemesine yol açması yatmaktadır. Ez-Zemaḥşerî’nin Mu‘tezile’den olduğunu sarahaten ve çekinmeden söylemesi, Mu‘tezilî akideyi alenen savunması gibi bazı hususları mesned alarak onun -en azından bazı hususlarda- gizli bir İ‘tizāl gayesi gütmeye çalıştığını düşünenler varsa da,¹⁵⁵ aksini gösteren pek çok hususun kitaplara yansımaları böyle bir düşünceyi nakzettiğindedir. Nitekim tarihte el-Beyḍāvî’nin İ‘tizālî görüşlerden etkilenmesini eleştirmek üzere risâleler kaleme alınmış,¹⁵⁶ yalnızca bu husus üzerine yakın zamanda bir tez yazılmış, tezde, el-Beyḍāvî ve en-Nesefî tefsirlerine -fark etmeden- sirayet eden Mu‘tezilî etkiler ortaya konmaya çalışılmıştır.¹⁵⁷

Lutuf-Ḥizlân¹⁵⁸ konusunda aktaracağımız şu bilgi, el-Beyḍāvî, es-Sîrâfî ve İbnu’l-Muneyyir’in farkında olmaksızın İ‘tizālî görüşe meyilettiğini göstermektedir:

¹⁵⁵ Kâtip Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn*, c. II, s. 1482; Mesud Kaya, "el-Keşşâf’ta Gizli İ‘tizāl: ez-Zemaḥşerî’nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku’l-Kur’ân Tartışmaları", *AÜİFD*, 56:1, 2015, ss. 107-135, s. 113. Yukarıdaki kaynaklarda yer alan iddia, yalnızca ez-Zemaḥşerî’nin *el-Keşşâf*’ın girişinde kullandığı iddia edilen sözleri ve “Halku’l-Kur’ân” ile alakalı olsa da, bu iddiayı aynı mesnetlerle diğer başlıklara da taşımak mümkündür. Bu açıdan, *el-Keşşâf*’ta hiç gizli İ‘tizāl bulunmadığını söylemek ciddi ve mesnetsiz bir iddia olacaktır. Nitekim dikkat edilecek olursa İbn el-Fîrûzâbâdî’nin cevabı esasen, *el-Keşşâf*’ta gizli İ‘tizālın bulunmamasına değil, İbn Ḥallikân’ın da zikrettiği gibi “ez-Zemaḥşerî’nin eserinin okunmayacağından korkup *el-Keşşâf*’ta böyle bir değişikliğe gitmesi” üzerinedir. Bu bakımdan mevzunun, ez-Zemaḥşerî’nin mukaddimesi ve “Halku’l-Kur’ân” konusuna hasredilmesi şartıyla kabulü makul gözükmektedir. Nitekim makalede de ifade edildiği üzere (Kaya, “*el-Keşşâf*’ta Gizli İ‘tizāl”, s. 112) eṭ-Ṭibî’nin kanaati de ez-Zemaḥşerî’nin böyle bir ifade kullanmadığı yönünde olmasına rağmen; (*Futūḥ*, c. I, s. 616-617) o, (yukarıda da görüleceği gibi) el-Beyḍāvî, es-Sîrâfî ve İbnu’l-Muneyyir’in fark etmeden İ‘tizālî bir görüşü benimsediklerini/sessiz kaldıklarını ifade eden bir alıntı da yapabilmektedir. Yine Kaya’nın da belirttiği gibi ez-Zemaḥşerî’nin eserinde İ‘tizālî fikirleri gizlice işlediğini bildiren pek çok eser vardır. Bkz. Ahmed b. ‘Abdihâlim İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, c. XIII, Mucemme‘u’l-Melik Fehd, Medîne 1425/2004, s. 358-359; Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, c. VI, Mu‘essesetu’l-A‘lemî li’l-Maḥbû‘ât, Beyrût 1046/1986, s. 4; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu‘tezile Ekolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991, s. 232-234; Kaya, "el-Keşşâf’ta Gizli İ‘tizāl", s. 109.

¹⁵⁶ Bunlar arasında bir yazı silsilesi başlattığı görülen; eṣ-Şâmî’nin, hocası es-Suyûtî’nin *Nevâhidu’l-Ebkâr ve Şevâridü’l-Efkâr*’ında el-Beyḍāvî’ye yönelttiği eleştirileri derlediği risâlesi *el-İthâf bi Temyîzi mâ Tebi‘a fihî’l-Beyḍāvî Şâhibe’l-Keşşâf*’ı zikredilebilir. eṣ-Şâmî’nin risâlesine reddiye olarak Hocazâde Muhammed Vecîh el-İzmîrî’nin *İs‘âfu’l-İthâf fi Mu‘âveneti’l-Kâdî ve’l-Keşşâf*’ını yazmış, Murtazâ ez-Zebîdî’de bu iki eser üzerine *el-İnşâf fi’l-Muḥâkemeti beyne’l-İs‘âf ve’l-İthâf* adlı eserini kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celil Kiraz, "Suyûtî’nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî’nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ‘tizāl Tartışmaları", *UÜİFD*, 19/2, 2010, ss. 155-185; Celil Kiraz, "Suyûtî’nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî’nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber’in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları", *UÜİFD*, 20/1, 2011, ss. 29-57,

¹⁵⁷ Bkz. Harun Abacı, *Beydavi ve Nesefî’de İtizal Etkilerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 53-200.

¹⁵⁸ Lutuf-Ḥizlân meselesi, Allah’ın kullarına lütufta bulunup bulunmaması üzerine şekillenen ve Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında tartışılan bir konudur. Kelâm âlimleri Allah’ın mükellef olan tüm

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ Ez-Zemaḥşerī,

“Şüphesiz Allah hiç kimseye zerre kadar haksızlık etmez. Zerre miktarınca bir iyilik olsa bile onun ecrini kat kat verir. İyilik sahibine katından, büyük bir de ecir verir”¹⁵⁹ âyetinde yer alan ﴿وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ kavlini “İyilik sahibine ihsan etmek suretiyle katından büyük bir hediye bahşeder. Bunu da ‘ecir’ olarak isimlendirir. Çünkü ihsan, ecre (yani haseneye) tabidir. Ecir yoksa ihsan da olmaz” şeklinde tefsir etmektedir.¹⁶⁰

Eṭ-Ṭıbbī, ilk olarak ez-Zemaḥşerī’nin tefsirini şerh etmiş ve bu şerhte, “ecr”in “tefaḍḍul”den (ihsanda bulunmak) mecaz olduğunu, böylelikle ecirden kastedilen şeyin iyiliğin artırılması anlamına geldiğini bildirmiştir. Çünkü ez-Zemaḥşerī’ye göre Allah ancak yaptığı bir iyiliğe karşılık kuluna ecir verir. ez-Zemaḥşerī de bu yüzden “ecir” kelimesi yerine “tefaḍḍul” (ihsanda bulunmak) kelimesini tercih etmiştir. Çünkü bu durumda âyetin devamında gelen ﴿وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا﴾ ifadesinin, ecirden daha kapsamlı¹⁶¹ bir mana içermesi gerekecektir. Ayrıca âyetteki ﴿مِنْ لَدُنْهُ﴾ ifadesi ecir kelimesine yakın olarak kullanılmıştır. Bu yüzden de ez-Zemaḥşerī âyeti tefsir ederken “tefaḍḍul” (ihsanda bulunmak) kavramını kullanmıştır. Böyle bir kayıt (مِنْ لَدُنْهُ) da ez-Zemaḥşerī’yi “sevap” takdirinde bulunmaya mecbur bırakmıştır.¹⁶² Böylece o, Allah katından verilecek ecrin, ihsanda bulunma (tefaḍḍul) ile değil hak etme (istiḥkāk)

insanlara lütufta bulunduğu hususunda ortak görüş serdetmişlerdir. Bununla birlikte lütfun “mü’minler ve kâfirler üzerinde tecelli edişi, bu konuda ilahî kudretin ilişki alanı ve Allah’a vacip olup olmadığı” meseleleri tartışma konuları olmuştur. Mu’tezile Allah’ın kullarına lütufta bulunmasının (Allah için) vacib olduğunu iddia ederken; Ehl-i Sünnet, Allah’ın iradesini kısıtlayabilecek, O’nu mecbur tutabilecek hiçbir şey olmadığını söyleyerek lütfun Allah’ın iradesine bağlı olduğunu ifade eder. (bkz. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 198) Mu’tezile, -özgür irade söylemine uygun olarak- kulun lutuf ve hızlân kendisinin seçtiğini düşünmektedir. O, özgür iradesi neticesinde iyi bir mü’min olursa lütfâ mazhar olur, küfre sarparsa kendi özgür iradesi ile hızlâna maruz kalır. Hızlân, “Nusret, Tevfik ve lutuf kelimelerinin karşıtı olarak ‘Cenâb-ı Hakk’ın itaatsiz kullarını kendi haline terk etmesi” şeklinde tarif edilir. (...) Hızlân kelâm ekollerince farklı şekillerde yorumlanmıştır: Allah’ın müminlere ihsan ettiği lutuftan kâfirleri mahrum bırakması (Mu’tezile), kişinin Allah rızasına uygun düşen fiilleri yapmaya muvaffak kılınmaması (Mâtürîdiyye), kâfirlerin inkâra muktedir kılınması (Eş’ariyye), küfrü yaratma (Cebriyye), kâfirlere inkârı kolaylaştırma (İbn Hazm) gibi.” (Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 127-128) Yukarıdaki örnekte ez-Zemaḥşerī’nin Allah’ın lütfunu kulun hasenesine bağlaması hususu eleştirilmektedir.

¹⁵⁹ en-Nisâ 4/40.

¹⁶⁰ *El-Keşşâf*, c. IV, s. 543-544.

¹⁶¹ Çünkü ecir amele mukabil verilen karşılık, ihsanda bulunmak (tefaḍḍul) ise hak edilenden fazlasının verilmesidir.

¹⁶² Ez-Zemaḥşerī’nin ﴿يُّضَاعِفْهَا﴾ ifadesini “يُّضَاعَفُ ثَوَابَهَا” şeklinde tefsir etmesini kastediyor.

yoluyla elde edileceğini, tefaddulun âyette “ecir” olarak isimlendirilmesinin ise bir şeyin, yakınındaki şey (mücviri) ile isimlendirilmesi kabilinden olduğunu söylemiştir.¹⁶³

Bu şerhin ardından eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin böyle bir yorumla doğru yoldan çıktığını söylemektedir. ez-Zemaḥşerī yaptığı yorum neticesinde ﴿يُضَاعَفُهَا﴾ kelimesine muzaf olarak “تَوَابِهَا” kelimesini takdir etmiştir. Böylece o, -eṭ-Ṭībī'ye göre- Kur'an'ı re'yine ve mezhebine göre te'vil etmiştir. Hâlbuki hasenenin kat kat verilmesi ayrı değerlendirilmeli, ﴿مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ kısmı ise ayrı ele alınmalıdır. Böyle yapıldığında, elbette ecrin Allah'tan gelen ziyade bir lutuf olduğu da, -Ehl-i Hakk mezhebinin de benimsediği gibi- onun (ecrin) Allah katından verildiği, amel sebebiyle hak edilmiş bir şey olmadığı da bilinecektir.¹⁶⁴ Eṭ-Ṭībī bu açıklamaların ardından ez-Zemaḥşerī'ye sitem ederek, “Niçin böyle zorlamalara ihtiyaç duyalım ki? Üstelik bizi böyle çıkmazlardan kurtaran (şeyler) varken!” sözlerini sarf etmektedir. Eṭ-Ṭībī -keyfiyetini bilemesek de- hasenenin mahza kendisinin artırıldığını düşünmekte ve görüşünü ispat sadedinde şu üç hadisi nakletmektedir:¹⁶⁵

* el-Buḥārī, el-Muslim ve diğerleri Ebū Hurayra'dan naklen: “Rasulullah: ‘Güzel bir şey tasaddukta bulunup da -ki Allah ancak güzel olanı kabul eder- Rahman'ın onu -bir tane hurma dahi olsa- tıpkı tayları ve develeri çoğalttığı gibi, sağ eline alıp avucunun içinde dağlar kadar olana dek artırmadığı kimse yoktur’ buyurdu”.¹⁶⁶

* el-Buḥārī Ebū Hurayra'dan naklen: “Kim Müslümanlığını güzelleştirirse, işlediği her hasene mukabilinde kendisine 10 mislinden 100 misline kadar hasene, günahına mukabil de bir günah yazılır”.¹⁶⁷

* Bir diğer rivayette Rasulullah, (son hadisteki manaya ilaveten) “Allah'ın o günahı silmesi hali de bundan müstesna” (yani Allah o tek günahı da silebilir) buyurmuştur.¹⁶⁸

Eṭ-Ṭībī bu âyet ve hadislerde zikredilen katlama/artırma ile kastedilenin sevabın kat kat verilmesi, Kiramen Katibinin sahifelerinde böyle kat kat yazılması, ahirette de “مِنْ لَدُنْهُ” “katından” yani fazlından “أَجْرًا عَظِيمًا” büyük ecir verilmesi olduğunu ifade etmiştir. eṭ-Ṭībī, tüm bu izahatın ardından el-Beydâvī ve *et-Takrīb*

¹⁶³ *Futūh*, c. IV, s. 543-544.

¹⁶⁴ *Futūh*, c. IV, s. 544.

¹⁶⁵ *Futūh*, c. IV, s. 543-544.

¹⁶⁶ El-Buḥārī, “ez-Zekāt”, 8; El-Muslim, “ez-Zekāt”, 20.

¹⁶⁷ El-Buḥārī, “el-İmān”, 32.

¹⁶⁸ El-Buḥārī, “el-İmān”, 32.

sahibi es-Sirāfī'nin ez-Zemaḥşerī'nin sözlerini kabullenip tekrar etmelerinin ve İbnu'l-Muneyyir'in de bu hususta hiçbir uyarıda bulunmamasının çok ilginç olduğunu bildirir.¹⁶⁹

Futūḥu'l-Ġayb, barındırdığı bunca güzelliklerin yanında bazı sıkıntılardan hâlî değildir. Kâtib Çelebî'ye göre haşiyenin istemdişi ortaya çıkan iki problemi vardır. Bunlardan birisi, eserin ibarelerinin sadece zahiri ilimlerin öğrenilmesiyle anlaşılmayacak derecede zor olmasıdır. Öyle ki bunları anlamak için müellifin zikrettiği bir takım özel şartlar vardır ve bunlar ancak büyük bir çaba ve gayretle elde edilebilir. Diğerisi ise beyân ilminin inceliklerine gereğinden çok temas etmesidir. Böylelikle o, kitabın hacminin genişlemesine yol açmıştır.¹⁷⁰

eṭ-Ṭıbbî'nin bu eseri üzerine çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Sa'duddīn eṭ-Teftāzānî'nin telhisi bunlardan birisidir.¹⁷¹ eṭ-Teftāzānî, ibaresi zor bazı ilaveler de yapmak suretiyle bu eseri veciz bir şekilde¹⁷² telhis etmiştir.¹⁷³ Kâtib Çelebî ve el-Ednervî, telhisin Fetih suresinde kesilerek¹⁷⁴ 789 yılında tamamlandığını ifade etmiştir.¹⁷⁵ Ancak Bilmen, kitabın Yunus suresinin başına kadar olduğunu, ayrıca bir parçanın da eş-Şād suresinin başından el-Ḳamer suresine kadar olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁶ Bu iki bilgi birleştirildiğinde şayet eş-Şād ile el-Fetḥ sureleri arasındaki kısım aynı ise eserin el-Ḳamer suresine kadar devam ettiği söylenebilir. Ancak bu kısımda bir örtüşme yoksa müellif ile aralarındaki zaman farkının çok daha az olması temel alınarak eserin el-Fetḥ suresinde tamamlandığını ifade etmek daha makul olacaktır.

¹⁶⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 543-544.

¹⁷⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1478.

¹⁷¹ eṭ-Ṭıbbî, *Futūḥ*, Reisülküttab Koleksiyonu no: 85, vr: 1^a; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1478; el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 301-302.

¹⁷² Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 135.

¹⁷³ Ebū'l-Faḍl Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūfî, *Nevāhidü'l-Ebkār ve Şevāridü'l-Efkār*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Cāmi'atu Ummu'l-Ḳurā, Kulliyetu'd-Da've ve Uşūlu'd-Dīn, Mekke 1424/2005, s. 12; el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 301-302; Bilmen, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, c. II, s. 397.

¹⁷⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1478; el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 301-302.

¹⁷⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1478.

¹⁷⁶ Bilmen, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn II*, s. 398.

el-Fādıl el-Yemenī Ṭībī'nin kitabına ulaştıktan sonra eskiden yazdığı haşiyesini beğenmemiş ve yeni bir haşiyeye daha kaleme almıştır. el-Yemenī, *Tuḥfetu'l-Eşrāf* adlı eserinin mukaddimesinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:¹⁷⁷

Çok değerli muhakkik, allame Şerafuddīn eṭ-Ṭībī'nin -Allah şan ve şöhretini artırsın, ömrünü uzatsın- *el-Keşşāf 'an Ḥaḳāiki't-Tenzil ve Deḳāiki'l-Me'āni ve'l-Beyān ve't-Te'vıl* kitabı için (yaptığı) haşiyesini gördüğümde, bu haşiyenin; nükteler ve faydalarla dolu, kıymetli mücevheler kadar değerli ve derin manalar içerdiğini, *İnşāf ve İntişāf* sahiplerinin ve diğer faziletli ve şerefli imamların söylediklerini zikreden bir haşiyeye olduğunu fark ettim. Bu yüzden *Duraru'l-Eşdāf fî Halli 'Aḳdi'l-Keşşāf* adlı kitabımdan başka kitap daha yazmak istedim. Onda iki kitapta zikredilen ince araştırmaları ve önemli nükteleri bir araya getirdim. Ayrıca musannifi imkânım ve gücüm nispetince (haksızlıktan) korumaya çalıştım.¹⁷⁸

“Allah zikrini güzelleştirsin, ömrünü uzatsın” ifadelerinden, Yemenī'nin, yazdığı bu iki kitabını eṭ-Ṭībī hayatta iken kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kâtip Çelebî, Yemenī'nin ilk kitabı olan *Duraru'l-Eşdāf fî Halli 'Aḳdi'l-Keşşāf*'ının ferağ kaydında, eserin 738 senesinin Safer ayında (eṭ-Ṭībī'nin vefatına beş yıl kala) ikmâl eylediğini not etmektedir.¹⁷⁹ Bu bilgi bizleri, ya Yemenī'nin 738 yılında eṭ-Ṭībī'nin *Futūhu'l-*

¹⁷⁷ Özkan, el-Fādıl el-Yemenī'nin bu eserini Kuṭbuddīn er-Rāzī'ye atfetmiştir ancak bu bir hatadır. Çünkü alıntı yaptığı kaynak olan *el-Fihrusu's-Şāmil* adlı eserde ilgili maddeyi hazırlayan şahıs, ya *Hediyetu'l-Ārifin* adlı eserden istifade ederek böyle bir nispette bulunmuştur, (bkz. İsmā'ıl Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, c. II, s. 163) yahut da Brockelmann'ın verilerine dayanarak malumat oluştururken Brockelmann'ın bu eseri madde başı yaparak Yaḥyā b. el-Ḳāsim el-Yemenī 'İmādu'd-Dīn'e nispet ettiğini gözden kaçırmıştır. (bkz. Brockelmann, *Tārīhu'l-Edebi'l-Arab*, c. V, s. 219) Böylelikle Brockelmann'ın dizimine göre hemen Kuṭbuddīn er-Rāzī'den sonra gelen ve sayfanın son satırlarında yer alan *Yaḥyā b. el-Ḳāsim el-Yemenī 'İmādu'd-Dīn*'in “*Tuḥfetu'l-Eşrāf*”ı Kuṭbuddīn er-Rāzī'ye nispet edilmiştir. Bu hata, başka hatalara da sebebiyet vermiş, Kuṭbuddīn er-Rāzī'nin *el-Keşşāf* haşiyesi (Kâtip Çelebî'ye göre her babda yapılan bazı ufak eklemeler ve eṭ-Ṭībī'nin kullanmadığı kaynaklardan yapılan bazı alıntılar dışında Kuṭbuddīn er-Rāzī'nin haşiyesi, eṭ-Ṭībī'nin hülasası görünümü veren bir eser olmakla birlikte bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1478) bir te'lif eser iken ihtisar olarak tanımlanmış, el-Aksarāyī'nin (ö. 859) bu eser üzerine yazdığı haşiyeye ihtisarın haşiyesi olarak nitelenmiştir. (bkz. Özkan, "Ṭībī", c. XLI, s. 126) Halbuki el-Ednervī'nin bildirdiğine göre el-Aksarāyī, Nisā suresinin sonuna kadar gelen haşiyesini, eṭ-Ṭībī, el-Çârperdı, el-Ḳuṭb,(Burada kastedilen şahıs Kuṭbuddīn er-Rāzī yahut Kuṭbuddīn Şīrāzī olabilir. Çünkü her ikisinin de *el-Keşşāf*'a haşiyesi vardır) et-Teftāzānī, Ekmeluddīn Muḥammed b. Maḥmūd el-Bābertī'nin haşiyelerinden, es-Semīn el-Ḥalebī'nin *İ'rāb*'ı (*ed-Durru'l-Maḥsūn* adlı kitap kastedilmektedir) ve diğer bazı kaynaklardan istifade ederek ortaya koymuştur. (bkz. el-Ednervī, *Ṭabaḳātu'l-Mufessirīn*, s. 333)

¹⁷⁸ el-Fādıl el-Yemenī, *Tuḥfetu'l-Eşrāf fî Keşfi Ġavāmiḳi'l-Keşşāf*, Süleymāniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu no: 273, vr: 2^b.

"...ولما وقفت علي حواشي كتاب الكشاف عن حقائق التنزيل ودقائق المعاني والبيان والتأويل للعلامة الأفضل المحقق شرف الدين الطيبي اطاب الله ذكره و اطال عمره ووجدتها مملوءة بانكت والفوائد مشحونة باللطائف الفرائد المذكورة فيها ما ذكره صاحب الانتصاف والانصاف وما ذكره غيرهما من فضلاً الايمة الاشراف وذلك من كتابي المسمى بدرر الاصداف في حل عقد الكشاف احببت ان اجمع كتابا آخر اجمع فيه ما ذكر في الكتابين من الابحاث اللطيفة والنكات الشريفة والتزم فيه الذب عن المصنف بقدر الوسع والامكان..."

¹⁷⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1480.

Ġayb adlı eserine muttali olamadığı yahut da eṭ-Ṭībī'nin o dönemde henüz *Futūhu'l-Ġayb*'ı yazmadığı sonucuna götürmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi eserin Hācī Tuġāy b. 'Abdillāh tarafından 733 senesinde Tebriz'de yazılmış bir nüshasının elimizde bulunduğu düşünüldüğünde *Futūhu'l-Ġayb*'ın o dönemde mevcut olduğunu, Yemenī'nin bu eserden haberdar olmadığını, esere muttali olduğunda da 738-743 yılları arasında bir başka eser daha yazdığını göstermektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, eser hakkında “*Futūhu'l-Ġayb* 6 ciltten müteşekkil, matbu bir haşiyedir” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁸⁰ Bergamalı Cevdet Bey ise bilgiyi biraz daha ayrıntı vererek, bu eserin *Futūhu'l-Ġayb 'an Mevāḍi'i'r-Rayb* adıyla Mısır'da basıldığını ifade etmiştir.¹⁸¹ Tüm çabalara rağmen eserin bu nüshasına ulaşamamıştır. *Futūhu'l-Ġayb*'ın 1986 yılında Irak'ta Dāru'l-Hurriyye li'ş-Şahāfeti ve'ṭ-Ṭabā'a ve'n-Neşr'den bir baskısı çıkmıştır ancak bu baskıya da ulaşamamıştır. Son zamanlarda, *Futūhu'l-Ġayb*'ın çeşitli bölümleri farklı şahıslar tarafından el-Cāmi'atu'l-İslāmiyye'de yüksek lisans ve doktora tezleri olarak çalışılmış, tahkik edilmiş ve yayına hazırlanmıştır. Şālih 'Abdurrahmān Fāyiz, kitabın başından el-Bakara suresinin 117. âyetine kadar; 'Alī b. Ḥamīd b. Muslim es-Sinānī el-Cuhenī el-Bakara suresi 117. âyetinden surenin sonuna kadar; Ḥasen b. Aḥmed Belġīs el-'Umarī Ālu 'Imrān suresini; Şālih b. Nāşır en-Nāşır en-Nisā ve el-Mā'ide surelerini; Emced 'Alī Şāh el-En'ām suresini; Ṭāhir Maḥmūd Muḥammed Ya'kūb Yūnus suresi ile İbrāhīm suresi arasını; Muḥammed el-Emīn b. el-Huseyn b. Aḥmed eṣ-Şenķīṭī el-Ḥicr ve Ṭāhā sureleri arasını; 'Abdulquddūs Rācī Muḥammed Mūsā el-Enbiyā' ve eṣ-Şu'arā' sureleri arasını tahkik etmiştir. Yakın bir zamanda ise, eser, bir heyet tarafından tahkikli bir şekilde neşredilmiştir.

1.2.2.1.6. Muḥaddime fī 'İlmi Ḥisābi'l-Yed: Eser, matematik öğrenmeye yeni başlayanlar için matematiğin temel işlemlerine dair kaleme alınmış bir risâledir. Mukaddime, iki kaide ve hatimeden oluşmaktadır.¹⁸²

¹⁸⁰ Bilmen, *Tabakātu'l-Müfessirîn*, c. II, s. 398.

¹⁸¹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 134.

¹⁸² Şālih Zekī, *Āşār-ı Bākiyye*, Matbaa-i Āmire, İstanbul 1329/1911, s. 279-280; Kadrī Ḥāfiz Ṭūķān, *Turāşu'l-'Arabi'l-'İlmī fi'r-Riyādiyyāt ve'l-Felek*, Dāru'ş-Şurūk, Beyrūt ty, s. 434. Şālih Zekī, eser hakkında şunları söylemektedir:

“Tefsir-i Keşşāf'a şerh yazan bu zatın, ‘Muḥaddime fī 'İlmi'l-Hisāb’ isminde tamamı 34 sayfadan ibaret olan bir risâlesi elimize geçmemiş olsa idi riyaziyata intisabı bile meçhul kalacaktı (...) Bu eserin elimize geçen bir nüshası Bilāl b. Maḥmūd b. Rasūl namında bir zat tarafından 735 sene-i hicriyyesi Cemâdiye'l-Âhiresinin on yedinci Salı günü ikmâl edilmiştir (...) Muḥaddime fī 'İlmi'l-Hisāb, tarih-i riyaziyat nokta-i nazarından pek mühimdir. Bu kitap, isminden de anlaşılacağı üzere,

1.2.2.1.7. et-Tefsīru'l-Ḳur'ānu'l-'Aẓīm:¹⁸³ Bazı tabakat kitaplarında et-Ṭībī'nin *el-Keşşāf* haşiyesi haricinde bir tefsir yazdığı ifade edilmişse de,¹⁸⁴ - günümüze ulaşmadığı için- *Futūhu'l-Ġayb*'dan sonra yazılmış olması¹⁸⁵ ve orta hacimli tefsirlerden olması (من الكتب المتوسطة)¹⁸⁶ haricinde, elimizde esere ait herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

1.2.2.2. Et-Ṭībī'ye Ait Olan Ancak Müstakil Bir Eser Niteliği Taşımayan Eserler

Et-Ṭībī ve eserleri hususunda yazılanlar incelendiğinde yazma halinde bulunan bazı eserlerin et-Ṭībī'ye atfedildiği görülmektedir. Bu eserlerin bazısı onun meşhur eserlerinin bir bölümünün müstakil bir risâle haline getirilmiş şeklidir. Bazı eserlerin ise başka bir müellife ait olma ihtimali vardır. Bu durum, bir eserin müellife nispeti esnasında ne kadar dikkatli olunması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Nitekim bu sıkıntının pek çok eserde vuku bulduğu bilindiği için sorunun bertaraf edilmesi amacıyla İslâm geleneğinde hal tercemeleri, tabakat kitapları ve mevzuat-ı ulum kitapları yazılmıştır. Et-Ṭībī'ye ait olan şu eserlerde de mezkûr durumlar cereyan etmiştir:

1.2.2.2.1. Şerhu Esmā'illāhi'l-Ḥusnā: Eser henüz neşredilmemiş olup yazma halinde bazı nüshaları bulunmaktadır.¹⁸⁷ el-Ḥānsārī'nin ifadelerine göre, et-Ṭībī, bu eserini Allah'ın isimlerinden doksan dokuzunu şerh etmek için kaleme almış, bilhassa en mükemmel seçkileri yaparak ve en güzel notları düşerek eserini oluşturmaya

mübediler için yazılmıştır. Derununda yalnız darb bahsinde ve kerrat cetvelinde a'dād (sayılar) Erkām-ı Hindiyye ile gösterilmiş, diğer mahallerinde rakam isti'mâl olunmamıştır." (Şālih Zekī, *Asār-ı Bākiyye*, s. 279)

¹⁸³ Eserin tam olarak adını zikreden tek müellif Ednervî'dir. Bkz. el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 277.

¹⁸⁴ İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 69; es-Suyūfî, *Buġyetu'l-Vu'ât*, c. I, s. 522; ed-Dāvūdî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, c. I, s. 143; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 240; el-Ednervî, *Ṭabakātu'l-Mufessirîn*, s. 277; Ahmed Rif'at Efendi, *Luġat-ı Tārīhiyye ve Cūġrāfiyye*, c. IV, s. 260; Sami Bey, *Ḳāmūsu'l-A'lām*, c. IV, s. 3031.

¹⁸⁵ İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 69.

¹⁸⁶ Şiddik b. Ḥasen b. 'Alī b. Luṭfillāh el-Ḥuseynī el-Buḥārī el-Ḳannevcī, *Ebcedu'l-'Ulüm el-Veşyu'l-Merkūm fī Beyāni Ahvāli'l-'Ulüm*, 'Abdulcebbar Zekkār (thk.), c. II, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt 1978, s. 185.

¹⁸⁷ Nüshalar için Bkz. Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh b. Muḥammed et-Ṭībī, *Şerhu Esmā'illāhi'l-Ḥusnā*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu no: 2206; Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh b. Muḥammed et-Ṭībī, *Şerhu Esmā'illāhi'l-Ḥusnā*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu no: 2880, vr: ; Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh b. Muḥammed et-Ṭībī, *Şerhu Esmā'illāhi'l-Ḥusnā*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yusufaga Koleksiyonu no: 42 Yu 7065/3.

çalışmıştır. Bu ilavelerde de çoğunlukla Şeyh Ebî'l-Kâsım el-Kuşeyrî eş-Şüfî'den alıntı yapmıştır.¹⁸⁸ el-Hânsârî'nin bu şekilde tanıttığı eser hakkında Demirci önemli bir tespitte bulunmuştur. O, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye no: 2880 nüshasının ferağ kaydında yazan: “Şerefüddin et-Tîbî'nin *Miškât* şerhinden istihrac edilen (oradan çıkarılarak yazılan) *el-Esmâü'l-hüsnâ şerhi* Allah'ın yardımı ve tevfiği ile bitti. Bunu el-Fakir el-Hac Ömer İbnu'l-Hac Ahmed b. Halife yazdı”¹⁸⁹ ifadelerine dayanarak bu risâlenin ayrı bir eser olmadığı sonucuna varmıştır.¹⁹⁰

1.2.2.2.2. *Tefsîru Âyeti* ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾: Müellife atfedilen¹⁹¹

bu eser, Mevlânâ Müzesi'nde 2466 no'lu Mecmu'a içerisinde 14. sırada¹⁹² ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde Şehid Ali Paşa Koleksiyonunda'da 2725 no'da yer almaktadır. Özkan, bu risâlenin Süleymaniye Kütüphanesinde Derviş Muhammed el-Kirmanî adına kayıtlı olduğunu bildirmiştir.¹⁹³ et-Ṭîbî'nin bu risâlesi yeni bir eser değil, mezkûr âyet hakkında “*Futūhu'l-Gayb*”da yaptığı değerlendirmelerin risâle haline getirilmiş biçimidir.¹⁹⁴ Âyetin tefsirinde, “Mücerret iman kişiye fayda verir mi?” sorusuna cevap aranmaktadır. Bu yüzden âyet ve tefsiri kelâm literatürü açısından önemlidir. Nitekim bu mecmu'ada pek çok âlimin (Kâdî el-Beydâvî, Emîr Ḥasen en-Nigârî, Molla Ḥusrev, Kemâl Paşazâde, el-Fâdîl Muḥammed es-Semerḳandî, ez-Zemaḥşerî, et-Teftâzânî, Şâhibu'l-Keşf yani 'Umar el-Fârisî, el-Fâdîl Dervîş Muḥammed el-Kirmânî, Kara Çelebî ünvanıyla meşhur el-Fâdîl Muḥyiddîn)¹⁹⁵ aynı âyet hakkındaki yorumları bir araya getirilmiştir.

1.2.2.3. Et-Ṭîbî'ye Aidiyetinde Şüphe Bulunan Eserler

1.2.2.3.1. *Kaşîde*: Ahlak ilmine dair 727/1327 tarihinde yazılmış olan eser,¹⁹⁶ şu an elimizde yazma ve tek nüsha halinde bulunmaktadır. et-Ṭîbî'nin bir dilci olması

¹⁸⁸ el-Hânsârî, *Ravdātu'l-Cennât*, c. III, s. 100.

¹⁸⁹ et-Ṭîbî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, Nuruosmaniye Koleksiyonu no: 2880, vr: 57^a.

¹⁹⁰ Demirci, “Tîbî'nin *Miškât Şerhi*”, s. 42.

¹⁹¹ el-Fihrisu'ş-Şâmil, c. I, s. 389.

¹⁹² Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, c. II, M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1971, s. 383; *el-Fihrisu'ş-Şâmil*, c. I, s. 389.

¹⁹³ Özkan, “Ṭîbî”, c. XLI, s. 126.

¹⁹⁴ Karşılaştırınız: *Futūh*, c. V, ss. 538-546 ile Ebū Muḥammed Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. Muḥammed et-Ṭîbî, *Tefsîru Âyeti* (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ), Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi, Mevlana Müzesi Koleksiyonu no: 2466, vr: 80^a-82^a; Ebū Muḥammed Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. Muḥammed et-Ṭîbî, *Tefsîru Âyeti* (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ), Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu no: 2725, vr: 91^a-92^a.

¹⁹⁵ Bkz. et-Ṭîbî, *Tefsîru Âye*, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu no: 2725, vr: 85^b-97^a.

¹⁹⁶ Özkan, “Ṭîbî”, c. XLI, s. 126.

göz önünde bulundurulduğunda, eserin ona ait olması muhtemel olmakla birlikte, ‘Abdurrahmān b. Muhammed b. Aḥmed Ebū’l-Ḳāsım el-Vāsıfī eṭ-Ṭībī’ye ait olma ihtimali de vardır. Bu hususta şüphe uyandıran bazı noktalar şunlardır:

- a) ‘Abdurrahmān b. Muhammed b. Aḥmed Ebū’l-Ḳāsım el-Vāsıfī eṭ-Ṭībī’nin Şerafuddīn eṭ-Ṭībī’den daha önce yaşamıştır.
- b) Müellifin ismi, *Ḳaṣīde*’nin ne başında ne de sonunda açıkça zikredilmemiş, risâlenin başına yalnızca “قصيدة الطيبي”¹⁹⁷, “قصيدة الطيبي”¹⁹⁸ ifadeleri yazılmıştır.
- c) Şerafuddīn eṭ-Ṭībī’nin hal tercemesi tabakat kitaplarında kayda değer bir yer işgal etmesine rağmen hiçbir kitapta kendisine böyle bir eser isnad edilmemiştir. Buna karşın ‘Abdurrahmān b. Muhammed b. Aḥmed Ebū’l-Ḳāsım el-Vāsıfī eṭ-Ṭībī hakkında mezkûr kitaplarda çok az veri bulunmaktadır. Dolayısıyla eserin ‘Abdurrahmān b. Muhammed b. Aḥmed Ebū’l-Ḳāsım el-Vāsıfī eṭ-Ṭībī’ye ait olma ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerekir.

1.2.2.3.2. *Keşfu Bustāni’l-‘Arifīn*: Türkiye kütüphaneleri veri tabanında¹⁹⁹ yapılan aramalar sonucunda Adana İl Halk Kütüphanesi 000948 no’da kayıtlı eser eṭ-Ṭībī’ye atfedilerek kataloglanmıştır. Bu nüshayı inceleyen Demirci, eserin eṭ-Ṭībī’ye ait olmadığını, bilakis İbn Melek’in (ö. 801/1399) *Meşāriku’l-Envār*’ın şerhi olan *Mebāriku’l-Ezhār* olduğunu tespit etmiştir.²⁰⁰

1.2.2.3.3. *Esmāu Ricāli’l-Miškāt*: Bu eser, eṭ-Ṭībī’nin talebesi olan Haṭīb eṭ-Tebrizī’ye aittir. İleride de bahsedileceği üzere *el-İkmāl li Terācimi Ricāli’l-Miškāt* adlı kitabın sonunda eṭ-Tebrizī eseri kendine nispet etmiş, tıpkı *Miškāt* gibi bu eseri de hocası eṭ-Ṭībī’ye okuduğundan bahsetmiştir. Dolayısıyla Brockelmann’ın eṭ-Ṭībī’ye nispet ettiği bu eser²⁰¹ ona ait değildir.

1.2.3. Hocaları ve Öğrencileri

Tabakat kitapları ve yazma eserlerde zikredilen hususlar hariç, eṭ-Ṭībī’nin hocaları ve yetiştirdiği talebeleri hakkında doyurucu bir malumata sahip

¹⁹⁷ Ebū Muhammed Şerafuddīn el-Hüseyn b. ‘Abdillāh b. Muhammed eṭ-Ṭībī, *Ḳaṣīde*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu no: 2446, vr: 1^b.

¹⁹⁸ eṭ-Ṭībī, *Ḳaṣīde*, Ayasofya Koleksiyonu no: 2446, vr: 7^b.

¹⁹⁹ Bkz. www.isam.org.tr

²⁰⁰ Demirci, “Ṭībī’nin Miškāt Şerhi”, s. 41.

²⁰¹ Brockelmann, *GAL*, c. VI, s. 238-239.

olunamamaktadır. Bu kısıtlı bilgi alanı içerisinde, eṭ-Ṭībī'nin ilim aldığı -ikisini bizim tespit ettiğimiz- beş hocası bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ebū Ḥafş es-Suhreverdī'dir. O, *el-Keşşāf* şerhinde Ebū Ḥafş es-Suhreverdī'den “Şeyhimiz” diyerek bahsetmektedir.²⁰² Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi iki müellifin vefat tarihleri arasındaki büyük fark, aralarında hoca-talebe ilişkisi yaşanması ihtimalini büyük oranda zayıflatmaktadır. Eser hakkında incelemelerde bulunan Cemīl Benī 'Aṭā, müelliflerin vefat tarihleri arasındaki bu farka dikkat çektikten sonra “eṭ-Ṭībī'nin doğum tarihinin bilinmemesi” ve “kaç yıl yaşadığına dair bir malumat olmaması”na dayanarak kesin bir yargıda bulunmanın uygun olmadığını, bazı hal tercemesi yazarlarının işaret ettiği bu bilginin doğru olabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, hal tercemelerinde yer alan bu bilginin, eṭ-Ṭībī'nin es-Suhreverdī'nin talebesi olmasını zorunlu kılmadığını da ifade etmektedir. Çünkü bu kitaplarda eṭ-Ṭībī için “ذکر في شرحه على الكشاف أنه أخذ عن أبي حفص السهروردي” ifadeleri yer almaktadır ve Cemīl Benī 'Aṭā'ya göre bu ifadeler eṭ-Ṭībī'nin es-Suhreverdī'nin talebesi olduğu hükmüne varmayı gerektirmez. Çünkü eṭ-Ṭībī tasavvufta es-Suhreverdī'nin tarikatına mensup olduğu için “شیخنا” ifadesini kullanmış olabilir. eṭ-Ṭībī, es-Suhreverdī'den alıntı yaptığı bazı yerlerde de onun 'Avārifu'l-Me'ārif adlı kitabından nakilde bulunmuştur. Dolayısıyla bu da onun es-Suhreverdī'nin talebesi olarak algılanmasına yol açmış olabilir.²⁰³ eṭ-Ṭībī'nin tasavvufi eğilimi göz önünde bulundurulduğunda, onun, tasavvufta çokça bilinen bir uygulama olan Üveysilik²⁰⁴ yoluyla es-Suhreverdī'nin maneviyatından ilim aldığına işaret ettiği, bu yüzden “شیخنا” ifadesini kullandığı düşünülebilir.

²⁰² Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī, *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kīnā'i'r-Rayb (Fāyız)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Memleketu's-Su'ūdiyye el-Cāmi'atu'l-İslāmiyye Kulliyetu'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, Medīne 1413, s. 16 (Burada zikredilen bilgiler diğer matbu nüshada yer almamaktadır. Diğer nüshada ayrıca bkz. *Futūḥ*, c. I, s. 120-121; c. VI, s. 660, 670); es-Suyūfī, *Buġyetu'l-Vu'āt*, c. I, s. 523; el-Ḥānsārī, *Ravḍātu'l-Cennāt*, c. III, s. 100.

²⁰³ *Futūḥ*, c. I, s. 120-121. (Cemīl Benī 'Aṭā'nın dirasesi içerisinde)

²⁰⁴ Üveysilik şu şekilde tanımlanmıştır: “1. Manevi, ruhani terbiye. Herhangi bir şeyhe bağlanmadan, doğrudan Hz. Peygamber'in ruhu ve maneviyatı tarafından irşat ve terbiye edilen veliler. 2. Daha önce yaşamış ve ölmüş bir velinin ruhaniyeti tarafından terbiye edilen ve bu yüzden zahirde herhangi bir şeyhi bulunmayan veliler (...)” Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 369. Üveysilik ile ilgili detaylı bilgi için Bkz. Ahmet Cahid Haksever, "Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysiliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, Tokat, 25-26 Eylül 2014, ss. 37-46, .

(Düşük bir ihtimalle olsa da) eṭ-Ṭībī'nin bir diğer hocası, el-Beydāvī'nin (ö. 685) talebesi olan el-Çârperdî'dir (ö. 746/1346).²⁰⁵ el-Çârperdî, büyük bir Şafi'î fakih ve dil alimidir. Arrân yöresinin bir yerleşim merkezi olan Çârperd'de doğmuş, daha sonra Tebriz'e yerleşmiş, burada ilim tahsil etmiştir. *el-Keşşâf* üzerine yapılmış 10 ciltlik bir haşiyesi vardır.²⁰⁶ el-Çârperdî ve eṭ-Ṭībī'nin Tebriz'de yaşamış olduğu düşünülürse, aralarındaki bu hoca-talebe ilişkisi çok büyük ihtimalle Tebriz'de vuku bulmuştur.

Eṭ-Ṭībī'nin bir diğer hocası, Demirci'nin *el-Kāşif* üzerine yaptığı tez vesilesi ile açığa çıkmıştır. Demirci, eṭ-Ṭībī'nin bir hadis şerhinde açıkça “Şeyhim ‘Abdurrahmân el-Efdalî’yi şöyle derken işittim...”²⁰⁷ ifadelerini kullandığını tespit etmiştir. Bu bakımdan Demirci, eṭ-Ṭībī üzerine şu ana kadar zikredilmeyen bir hususu gün yüzüne çıkarmış olmaktadır.²⁰⁸ Tabakat kitaplarında ‘Abdurrahmân el-Efdalî’nin adı “Tâcuddîn ‘Abdurrahmân b. Muḥammed b. Efdaliddîn Ebî Hâmid et-Tebrizî el-Efdalî eş-Şâfi’î” şeklinde ifade edilmektedir.²⁰⁹ ez-Zehebî onun Tebriz’in şeyhi olduğunu, önder (imâm), örnek, zikre değer şahsiyetlerden biri olduğunu ifade etmiştir.²¹⁰ Kaynaklarda el-Efdalî’nin vefatı hakkında 718²¹¹ ve 719²¹² olmak üzere iki ayrı tarih verilmiştir. Bu hususta ez-Zehebî’nin iki ayrı eserinde iki farklı tarih vermesi ilginçtir. ‘Abdurrahmân el-Efdalî 661 senesinde²¹³ Tebriz’de doğmuş, ihtiyaç dolayısıyla bir süreliğine Şam’a gitmiş, sonrasında Arapça eğitimi için tekrar Tebriz’e

²⁰⁵ es-Subkî, *Kitābu’t-Tabakāti’s-Şâfi’iyyeti’l-Kebîr*, c. X, s. 76. Cemîl Benî ‘Aṭâ, (ihtimal dahilinde görmekle birlikte) eṭ-Ṭībī’nin, büyük ihtimalle Çârperdî’nin talebesi olmadığını düşünmektedir. Eṭ-Ṭībī’nin hocası es-Suhreverdî ve el-Kāşî’den bahsederken “شبخنا” ifadesini kullanırken; el-A’râf 7/143 ayetinin tefsirinde -tahkikte Çârperdî’nin beyti olduğu söylenen şüri-, Çârperdî’nin adını dahi anmadan “Bazı Ehl-i Sünnet (âlimleri şöyle) cevap vermiştir” şeklinde nakletmesi de Cemîl Benî ‘Aṭâ’nın kanaatini güçlendiren bir argümandır. *Futûh*, c. VI, s. 564.

²⁰⁶ Mehmet Şener, “Çârperdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. VIII, İstanbul 1993, ss. 230-231, s. 230.

²⁰⁷ eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif* (Hindāvî), c. V, s. 1699.

²⁰⁸ Demirci, “Ṭībī’nin Mişkât Şerhi”, s. 39.

²⁰⁹ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uşmân ez-Zehebî, (*Zuyûl*) *el-İber fî Haberî men Ğaber*, Ebû Hâcer Muḥammed Zağlûl (thk.), c. IV, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985, s. 49; İbnu’l-‘Îmâd, *Şezerātu’-Zeheb*, c. VIII, s. 89.

²¹⁰ İbnu’l-‘Îmâd, *Şezerātu’-Zeheb*, c. VIII, s. 89.

²¹¹ ez-Zehebî, (*Zuyûl*) *el-İber*, c. IV, s. 49; İbnu’l-‘Îmâd, *Şezerātu’-Zeheb*, c. VIII, s. 89.

²¹² Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uşmân ez-Zehebî, *el-İlâm bi Vefeyāti’l-A’lâm*, Dâru’l-Fikr/Dâru’l-Fikri’l-Mu’âşır, Beyrût 1412/1991, s. 303; İbn Hâcer, *Duraru’l-Kâmine*, c. II, s. 341-342.

²¹³ Sirâcuddîn Ebû Hafş ‘Umar b. ‘Alî b. Aḥmed eş-Şâfi’î el-Mışrî İbnu’l-Mulaḥḥin, *el-İkdu’l-Muzheb fî Tabakāti Hameleti’l-Mezheb*, Eymen Naşr el-Ezherî ve Seyyid Menhî (thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1417/1997, s. 385; İbn Hâcer, *Duraru’l-Kâmine*, c. II, s. 341.

dönmüştür.²¹⁴ Vaaza düşkün bir âlim olduğu, vaazlarında Moğol veziri Raşîduddîn'i²¹⁵ çokça ta'n eden demeçler verdiği, onun itikadını kınadığı, Tebriz halkı üzerindeki etkisinin fazla olmasından ötürü Raşîduddîn'in ona gücü yetmediği dile getirilmiştir.²¹⁶ 'Abdurrahmân el-Efđalî'nin, fakih²¹⁷ bir şahıs olduğu ifade edilmektedir. İbn Hacer ez-Zehebî'nin: "Babası ve çocuklarının hacı oldukları (haberi) bize ulaşmıştır. Bu yüzden biz de onu ziyarete gittik" dediğini aktarmaktadır.²¹⁸ Orta yaşlarda iken,²¹⁹ hac dönüşü Bağdat'ta 719 senesinin Ramazan²²⁰/Safer²²¹ ayında vefat etmiştir.²²²

Demirci'nin ifade ettiği hususun bir benzerine *Futūhu'l-Ġayb*'da da rastlanmaktadır. eṭ-Ṭībī, eserinde Bahā'uddīn el-Kāşī için "وجدت بخط مولاي وشيخي الإمام" "Efendim ve Şeyhim (olan) mağfur İmām Bahā'uddīn'in hattıyla (yazılmış olarak) -Allah ona merhametiyle muamelede bulunsun- (...) buldum" ifadelerini kullanmaktadır.²²³ El-Kāşī'nin eserini tahkik eden el-Bālī ve Ḥabīb, kullandıkları asıl nüshanın, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu 213 no'lu nüsha olduğunu ve tefsirin hattının eṭ-Ṭībī'ye ait olduğunu ifade etmişlerdir.²²⁴ Yazmanın 1^a sayfasında, muhakkiklerin ifade ettikleri gibi tefsirin eṭ-Ṭībī hattıyla yazıldığını ve eserin sonunda müellifin icazetinin bulunduğunu ifade bildiren bir ibare yer almaktadır. Eserin sonunda "حرره أضعف عباد الله وأخوئهم إلى غفرانه الحسين بن عبدالله بن"

²¹⁴ İbnu'l-Mulakkin, *el-İkdu'l-Muzheb*, s. 385.

²¹⁵ Zikredilen şahıs İlhanlı Vezirlerinden Raşîduddīn Faḍlullāh el-Hemedānī'dir. Tabip, âlim ve tarihçi olduğu bilinen Raşîduddīn, hekimlikle uğraşan bir Yahudi ailesinin çocuğu olup, otuz yaşlarında iken İslamiyet'i benimsediği rivayet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Reşîduddin Fazlullah-I Hemedānī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXV, İstanbul 2008, ss. 19-21, s. 19-21.

²¹⁶ İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 341-342. İbn Hacer, Raşîduddīn'in felsefi bir tefsir yazdığını, sonrasında kendisine ilhad isnad edildiğini ve ölümünden sonra da müellefatının yaktırdığını ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. III, s. 232) Hocasının takındığı bu tutum, akla, eṭ-Ṭībī'nin felsefeye karşı tavır almasında hocasının da etkili olduğu ihtimalini getirmektedir.

²¹⁷ İbnu'l-Mulakkin, *el-İkdu'l-Muzheb*, s. 385.

²¹⁸ İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 342.

²¹⁹ ez-Zehebî, (*Zuyül*) *el-İber*, c. IV, s. 49; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'l-Zeheb*, c. VIII, s. 89.

²²⁰ ez-Zehebî, (*Zuyül*) *el-İber*, c. IV, s. 49.

²²¹ İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 342.

²²² İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. III, s. 232.

²²³ *Futūh*, c. XI, s. 52.

²²⁴ Bahā'uddīn Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder el-Kāşī, *el-Mu'temedu mine'l-Menkūl fīmā Ūhiye ilā'r-Rasūl*, Feyşal b. Ca'fer b. 'Abdillāh el-Bālī ve Muḥammed Vild Sīdī Vild Ḥabīb (thk.), c. I, Mektebetu Tevbe, Riyāḍ 1420/2000, s. 12.

”محمد الطيبي حامدًا ومصليًا“ ifadeleri yer almaktadır.²²⁵ Bir sonraki sayfada ise Bahā’uddīn el-Kāşī’nin eṭ-Ṭībī’ye verdiği icazet metni bulunmaktadır.²²⁶ Muhtemelen okunması zor bir metin olması sebebiyle icazetten sonraki iki sayfada ufak farklılıklarla birlikte icazet metni tekrar yazılmıştır.²²⁷

Eṭ-Ṭībī’nin hocalarından bir diğeri de Emīnuddīn eş-Şerefşāhī’dır. Eserde geçen “وحققه شيخه المغفور [له] أمين الدين الشرفشاهي”²²⁸ ifadelerinden hareketle tespit ettiğimiz bu şahıs hakkında tabakat kitaplarında herhangi bir malumata rastlayamadık.

Demirci, eṭ-Ṭībī’nin “Faḥruddīn el-Mālikī et-Tilimsānī bize şiir okudu”²²⁹ ifadelerini delil alarak, et-Tilimsānī’yi de eṭ-Ṭībī’nin hocalarından addetmiştir. Lakin bir âlimin bir şairden şiirini dinlemesi, kanaatimizce onun talebesi olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan et-Tilimsānī’yi eṭ-Ṭībī’nin hocalarından görmek doğru olmaz.

Eṭ-Ṭībī’nin yetiştirdiği talebeler incelendiğinde ise birkaç şahıs göze çarpmaktadır. Haṭīb et-Tebrizī bunlardan birisidir. et-Tebrizī *el-İkmāl li Terācimi Ricāli’l-Miškāt* adlı eserinin sonunda eṭ-Ṭībī’yi “şeyhim” ve “dostum” olarak tavsif etmiş, *el-Miškāt* ve *el-İkmāl li Terācimi Ricāli’l-Miškāt* eserlerini ona arz ettiğini bildirmiştir.²³⁰

²²⁵ el-Kāşī, *el-Mu’temed*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 213, vr: 194^b.

²²⁶ el-Kāşī, *el-Mu’temed*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 213, vr: 195^a.

²²⁷ el-Kāşī, *el-Mu’temed*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 213, vr: 195^b-196^a.

²²⁸ *Futūḥ*, c. IX, s. 342. Eṭ-Ṭībī hocasından *Futūḥ*, c. VII, s. 474’de de alıntı yapmakta, ancak “شيخه” ifadesini yalnızca burada kullanmaktadır.

²²⁹ eṭ-Ṭībī, *el-Ḥulāşa*, s. 126.

²³⁰ فرغت من تصنيفه يوم الجمع عشرين رجب الحرام سنة أربعين وسبعائة من جمعه وتهذيبه وتشذيبه وأنا أضعف العباد الراجي إلى عفو الله تعالى وغفرانه محمد بن عبيد الله الخطيب بن محمد بمُعاونة شيخه ومولاي سلطان المفسرين وإمام المحققين شرف الملة والدين حجة الله على المسلمين الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي متعمهم الله بطول بقائه ثم عرضته عليه كما عرضت المشكوة فاستحسنه كما استحسنها واستوجادها والحمد لله رب العالمين وصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين في كل وقت وحين وأصحابه أجمعين

Allah’ın af ve mağfiretini dileyen aciz bir kul olan ben, Muhammed b. ‘Ubeydillāh el-Ḥaṭīb b. Muḥammed, şeyhim ve dostum olan, müfessirlerin sultanı, âlimlerin önderi, şariat ve dinin şerefi, Allah’ın Müslümanlar için (gönderdiği) bir hüccet, el-Hüseyn b. ‘Abdillāh b. Muḥammed eṭ-Ṭībī’nin yardımıyla -Allah onu uzun ömürle nimetlendirsin- (bu kitabın yazımını, derlenmesini, gözden geçirmesini ve düzenlemesini 740 yılında, Recep ayının 20. günü olan Cuma günü tamamladım. Ardından tıpkı *el-Miškāt*’ta olduğu gibi bu kitabı da ona arz ettim. O da tıpkı kitabı *el-Miškāt*’ı uygun bulup onayladığı gibi, bu kitabı da güzel buldu. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur... Salât-u Selâm, her daim Hz. Muhammed, onun temiz ve güzel ailesi ve tüm ashabı üzerine olsun... (eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif* (Muḥibullāh tahkiki mukaddimesinin dipnotunda), c. I, s. 11)

Daha önce ifade edildiği gibi eṭ-Ṭībī'nin *et-Tibyān* adlı eserini şerh eden 'Ali b. 'Īsā da eṭ-Ṭībī'nin talebelerindendir.²³¹ 'Ali b. 'Īsā, yazdığı bu şerhte, bedī', beyān ve me'ānī ilimlerini öğrenmek için türlü sıkıntılara katlandığını, belde belde dolaştığını, arkadaşlarını terk ettiğini, yazılmış kitapları incelediğini, bu ilimlerde öne çıkmış âlimlerin sohbetlerine aşırı sevgi beslediğini anlatmış, eṭ-Ṭībī'nin *et-Tibyān* adlı kitabını gördükten sonra artık bunlara bir son verdiğini ifade etmiştir. Ona göre bu kitap, bu ilim dalında yazılmış pek çok kitabı içermektedir. O, *Futūḥu'l-Ġayb*'ın miftâhı olarak tavsif ettiği bu kitabı eṭ-Ṭībī'ye okuduğunu da bildirmektedir.²³²

Ḥaṭīb et-Tebrizī ve 'Ali b. 'Īsā gibi *Keşfu'l-Keşşāf* adlı *el-Keşşāf* haşiyesi yazarı 'Umar el-Fārisī'nin (ö. 745) de eṭ-Ṭībī'nin talebesi olduğu ifade edilmiştir. Bu bilgi, onun haşiyesinde pek çok yerde kullandığı “قال شيخنا الفاضل الطيبي” ifadelerinden açığa çıkmıştır.²³³ Nitekim vefat tarihleri arasındaki yakınlık da bu bilgiyi doğrular mahiyettedir.

²³¹ Kātib Çelebī, *Keşfu'z-Zunūn*, c. I, s. 341.

²³² el-Erdebīlī, *Ḥadā'iku'l-Beyān*, Fatih Koleksiyonu no: 4603, vr: 1^b-2^a.

²³³ *Futūḥ*, c. I, s. 125. (Cemīl Benī 'Aṭā'nın dirasesi içerisinde)

İKİNCİ BÖLÜM

FUTŪHU'L-ĠAYB Fİ'L-KEŞFİ 'AN KİNĀ'İ'R-RAYB

HAŞİYESİNİN ÖZELLİKLERİ

Telif edilen tefsir hâşiyeleri incelendiğinde, yazılan eserlerin ya bizzat *el-Keşşâf* üzerine (%19), ya *el-Keşşâf*'ın muhtasarı mesabesinde olan²³⁴ *Envāru't-Tenzil* üzerine (%66), yahut da isim vermeksizin *el-Keşşâf*'tan oldukça fazla alıntı yapan *Medāriku't-Tenzil* üzerine (%2) yazıldığı görülmektedir.²³⁵ Dolayısıyla tefsir haşiyelerinin tarihi seyri içerisinde en ciddi kırılmanın Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından sonra gerçekleştiği göze çarpmaktadır. Yani tefsir haşiyelerinin %87'si *el-Keşşâf* ile ilgilidir. Biz de, tezimizin bu bölümünde tarihi son derece etkilemiş olan bu tefsirin en kapsamlı haşiyesinin bazı özelliklerini tespit etmeye çalışacağız. Bölümümüz, 3 ana kısımdan müteşekkildir. Evvela eserde kullanılan önemli kaynaklar ve eserin kendisinden sonraki ilmi hayata etkisi gözlemlenmeye çalışılacaktır. Ardından haşiye geleneğinde takip edilen bazı usullerin eserdeki izdüşümleri incelenecek, sonrasında da eṭ-Ṭībî'nin haşiyedeki önceliklerine temas edilecektir.

2.1. *Futūhu'l-Ġayb*'ın Kaynakları & Tarihteki Konumu

Bir müellifin, eserinde kullandığı kaynaklar, onun zihin dünyasını anlamak, mevzulara nasıl yaklaştığını tespit etmek açısından oldukça önemlidir. Çünkü ilmî bir yazıda, yazarın kendisini destekleyecek bazı görüşleri eserine dercetmeye çalışması yahut katılmadığı görüşleri nakzetmesi kaçınılmazdır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere bu kısımda tespitini amaçladığımız iki husus, haşiyenin kaynaklarını ve müellifin tarihteki etkisinin hangi boyutlarda olduğunu saptamaktır. Müellifin etkisini saptamak amacıyla izlenebilecek en basit yol, -günümüzde de uyguladığımızı söyleyebileceğimiz- müellifin ilim dünyasından aldığı atıf sayılarını incelemek olacaktır. Bu sebeple biz, tezin bu kısmında evvela *Futūhu'l-Ġayb*'in kullandığı kaynakları incelemeye çalışacak; ardından da ilmî çalışmalar -bilhassa tefsir kitabiyatı- içerisinde eṭ-Ṭībî'nin aldığı atıf sayısı üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

Kitabın yazıldığı branş olması hasebiyle incelememize tefsir kitabiyatından başlamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. *Futūhu'l-Ġayb*'in tefsire yönelik

²³⁴ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, s. 1481; es-Suyûtî, "Nevâhidü'l-Ebkâr", s. c. I, s. 13.

²³⁵ İstatistik için bkz. Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği*, s. 59.

kaynaklar içerisinde en çok faydalandığı eser -doğal olarak- *el-Keşşāf*'tır. Haşiyenin üzerine yazıldığı kaynak olmasının ötesinde *el-Keşşāf*, eṭ-Ṭībī'nin bazı hususlarda kendi fikrini desteklemek üzere alıntılarda bulunduğu kitaplardan birisidir. O, müellifin kitap içi çelişkilerini göstermek amacıyla da yer yer *el-Keşşāf*'a atıflarda bulunmaktadır. “el-İmām” sıfatıyla işarette bulunduğu Faḥruddīn er-Rāzī'nin *Mefātīhu'l-Ġayb* adlı eseri de sıkça başvurulan kaynaklardandır. Daha önce de ifade edildiği üzere *Mefātīhu'l-Ġayb*'ın Köprülü kütüphanesinde bulunan bir nüshasında, cildin eṭ-Ṭībī'nin hattıyla yazılmış bir nüshadan çoğaltıldığını bildiren bir ibareye rastlanmaktadır. eṭ-Ṭībī'nin çokça kullandığı bir kaynak olması hasebiyle böyle bir yazmaya ulaşmak ayrı bir önemi haizdir. El-Beydāvī'nin *Envāru't-Tenzil*'i de eṭ-Ṭībī'nin başucu kaynakları arasında yer almaktadır. eṭ-Ṭībī el-Beydāvī'ye müracaat ettiği yerlerde ondan “وقال القاضي” ifadesiyle alıntılar yapmaktadır. İbnu'l-Muneyyir'in *el-İntişāf*'ı ile el-'Irākī'nin ve İbnu'l-Eşīr'in *İnşāf*'ları da zaman zaman alıntı yapılan tefsir haşiyelerindendir. eṭ-Ṭībī'nin çokça kullandığı bu eserlere genellikle Mu'tezile akidesini eleştirirken yahut âyetin tefsirine dair daha fazla malumat sunmak istediği yerlerde müracaat ettiği söylenebilir. Eṭ-Ṭībī'nin isim vermeksizin bazı *el-Keşşāf* haşiyelerine atıfta bulunduğunu da ifade etmekte fayda vardır. İmām Faṣīḥuddīn el-Mābernābāzī'nin (ö. ?) *el-Ferā'id*'i ve es-Sīrāfī'nin *et-Taḳrīb fi't-Tefsīr*'i de eṭ-Ṭībī'nin yararlandığı eserler cümlesindedir. Bunlardan *el-Ferā'id*, *el-Keşşāf* tan ihtisar edilen yerler ile nahvî, kelâmî ve edebî ziyadeler içeren bir eser olarak nitelenmiştir.²³⁶ es-Sīrāfī ise *et-Taḳrīb fi't-Tefsīr*'inde *el-Keşşāf*'ı telhis etmiş, ez-Zemaḥşerī'nin i'tizâlî görüşlerini ve sözü uzattığı bazı yerleri çıkarmıştır. Eseri gözden geçirip, gerekli düzeltmeleri yapan es-Sīrāfī, muğlak bulunduğu yerlerin çözümü ve beyanı için *et-Taḳrīb*'e bazı ilâvelerde bulunmuştur. 698/1299 yılının Şevvâl ayında Şīrāz'da tamamlandığı ifade edilen *et-Taḳrīb*, hacmi küçük, nazmı veciz bir eserdir. *et-Taḳrīb*'in kaynaklarda, yalnızca *el-Keşşāf*'ta geçen en önemli meseleleri ve bazı güzel ziyadeleri ele alan bir kitap olarak tavsif edildiği görülmektedir.²³⁷ Rivayet tefsirlerinden el-Vāhidī'nin *el-Vesīṭ*'ı, el-Begāvī'nin *Me'ālimu't-Tenzil*'i, Şa'lebī'nin *el-Keşf ve'l-Beyān 'an Tefsīri'l-Ḳur'ān*'ı da bu kaynaklar cümlesindedir. Eserde

²³⁶ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1242. Kâtip Çelebî aynı yerde talebesi 'Alî b. 'Umar el-Erzincânî'nin es-Sīrāfī'den ders aldığı sıralarda *et-Taḳrīb*'in ilk 1/3'lük kısmına dair “*Tavdīhi Muşkilāti't-Taḳrīb*” isminde latif ve faydalı bir haşiyeye yazdığını ifade etmektedir.

²³⁷ Eser hakkındaki tüm bu açıklamalar için bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. 2 s. 1481.

Zādu'l-Mesīr sahibi İbnu'l-Cevzī'ye, “Şāhibu'l-Lubāb” sıfatıyla atıfta bulunduğu el-Kirmānī'ye atıflar görmek de mümkündür. Eṭ-Ṭībī, zaman zaman ilginç bir biçimde yazarının adını eserin adıymış gibi söyleyerek “Şāhibu'l-Kevāşī” şeklinde zikrettiği *Tebşīratu'l-Mutezekkir* sahibi el-Kevāşī'ye de atıfta bulunmaktadır. Eṭ-Ṭībī'nin çokça istifade ettiği bir diğer eser ise, er-Rāğīb el-Işfehānī'nin yazmış olduğu ve günümüze ancak Mā'ide suresinin sonuna kadarki kısmı intikal eden tefsiridir. El-Fīrūzābādī'nin *el-Bulğa*'sında bu tefsirin 10 ciltlik bir yekûna sahip olduğu ifade edilse de,²³⁸ eṭ-Ṭībī'nin bu eserden el-Mā'ide suresinin sonuna kadar istifade etmesi, tefsirin tamamının el-Mā'ide suresinin sonuna kadar gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. El-Işfehānī'nin tefsirinin el-Vāhidī ve el-Beydāvī'nin tefsirlerinin de temel kaynakları arasında olması dikkat çekicidir.²³⁹ Çünkü el-Vāhidī, eṭ-Ṭībī'nin zaman zaman atıflarda bulunduğu bir tefsirdir. el-Beydāvī ise eṭ-Ṭībī'nin hocasının (Çarperdī) hocası olma ihtimali bulunan²⁴⁰ bir müelliftir. Eṭ-Ṭībī'nin el-Işfehānī'nin tefsirine genellikle kelime izahatı yapmak, konuyu derinleştirmek ve bilhassa da zühd ve takva hayatının önemi ve güzelliğine dair nükteler aktarmak amacıyla başvurduğu söylenebilir. Eṭ-Ṭībī eserinde, kıraatlerle alakalı olarak Ebū Ṭayfūr es-Secāvendī'nin tefsirinden de zaman zaman istifade etmektedir. eṭ-Ṭībī'nin tasavvufî nüktelere işaret etmek, zühd ve takvayı ön plana çıkarmak istediği bazı yerlerde es-Sulemī'nin *Ḥakā'iku't-Tefsīr*'i ile İmām el-Ḳuşeyrī'nin *Leṭā'ifu'l-İşārāt*'ına müracaat ettiği ifade edilebilir. Muḳātil b. Suleymān'ın tefsiri de zikredilen eserler arasındadır. Onun, müşebbihe/mücessmeden addedilerek eṣ-Şa'lebī'ye kadarki dönemde istifadeden kaçınılan bir âlim olduğu bilinmektedir.²⁴¹ Ciddi bir hadisçi olan eṭ-Ṭībī'nin Muḳātil b. Suleymān'dan yararlanmakta bir beis görmeyip, azınsanmayacak derecede atıfta bulunması (39 kere)²⁴² dikkat çeken bir husustur. Fakat bu, izahı mümkün bir durumdur. Çünkü Koç eserinde, “Şa'lebī'yi izleyen asırlarda oluşan tefsir kitabiyatında Muḳātil rivayetleri artmıştır” şeklinde bir yargıya varmıştır. Bu bilgi ise onu doğrular mahiyettedir. Atıfta bulunduğu şahısların Muḳātil b. Suleymān'dan nakilde bulunmaya sıcak bakmasının,

²³⁸ Mecduddīn Muḥammed b. Ya'kūb el-Fīrūzābādī, *el-Bulğa fī Terācimi E'immeti'n-Nahvi ve'l-Luğa*, Dāru Sa'duddīn, Dımeşk 1421/2000, s. 122.

²³⁹ Bkz. Kātip Çelebī, *Keşfu'z-Zunūn*, c. I, s. 187; Cevdet Bey, *Tefsir Usūlü ve Tarihi*, s. 118

²⁴⁰ Bu ihtimalin doğruluğu halinde İslâmî ilimlerin silsile şeklinde devam eden yapısına güzel bir örnek daha bulunmuş olacaktır. es-Subkī, *Kitābu't-Tabakāti's-Şāfi'iyyeti'l-Kebīr*, c. X, s. 76; *Futūḥ*, c. I, s. 119.

²⁴¹ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 35-41.

²⁴² Bkz. *Futūḥ*, c. 17, s. 580.

hadisçi bir âlim olan eṭ-Ṭîbî'nin Muḳâtil b. Suleymân'dan istifadesinde etkin bir rol oynadığı düşünülebilir. Çünkü Koç'un verdiği listede eṭ-Ṭîbî'nin müracaat kaynaklarından olan eṣ-Şa'lebî (630),²⁴³ eṣ-Şa'lebî'nin talebesi olan el-Vâhidî (764), hem hadis hem tefsir kitabından çokça istifade ettiği el-Beğavî (425), ez-Zemaḫşerî (13), İbnu'l-Cevzî (1300), Faḫruddîn er-Râzî (220 kez) Muḳâtil b. Suleymân'dan çokça nakilde bulunmuşlardır.²⁴⁴ Eṭ-Ṭîbî'nin İmâm Nûruddîn el-Ḥakîm el-Eberḳühî'den de birkaç kez (12 yerde)²⁴⁵-tefsire dair alıntı yaptığı gözlemlenmektedir. Tabakat kitaplarında bir tarama yaptığımızda eṭ-Ṭîbî'nin alıntı yaptığı şahsın tarih ve isim benzerliği açısından 790 doğumlu İbn Ebî'l-Ḥayr eṭ-Ṭāvūs el-Eberḳühî'nin²⁴⁶ amcası Ebū Naşr b. Nûriddin b. Maḫlaşuddîn el-Eberḳühî olabileceği söylenebilir. Muhakkikin zikrettiği Aḫmed b. İshâḳ el-Eberḳühî'nin ise eṭ-Ṭîbî'nin zikrettiği şahısla isim açısından hiçbir benzerliği yoktur. Muhakkik, Aḫmed b. İshâḳ el-Eberḳühî'nin yalnızca yaşadığı zamanı ve nispetini değerlendirmiştir. Muhakkikin not düştüğü metnin âyet tefsiri olması da kanaatimizi güçlendirmektedir. Eṭ-Ṭîbî'nin nadiren alıntı yaptığı diğer birkaç müfessirden söz etmek gerekirse, bunlar arasında Ebū 'Ubeyde Ma'mer b. Muşennâ, Ebū Manşûr el-Mâturîdî, Raşîduddîn el-Vaṭvât, Şeyḫ Mu'izzî, Mevlânâ el-İmâm Bahâ'uddîn el-Ḳâşî'nin isimleri sayılabilir. Eṭ-Ṭîbî'nin Ehli Sünnet Mezhebinin imamlarından biri olan el-Mâturîdî'den toplam üç yerde istifade etmesi ilgi çekicidir. Bu üç atıftan ikisi, el-Mâturîdî'nin tefsiri *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*'den, diğeri ise onun el-Mâturîdîye atfettiği, ancak günümüzde bilinmeyen bir eserden, *Ḳaşaşu'l-Eṭḳiyâ*' adlı kitaptan yapılmıştır. Daha ilginç olan bir başka husus ise bu üç yerin yalnızca birinde akideye dair bir atfın yapılmış olmasıdır.

Şeyḫ Mu'izzî'nin bizim için önemi ise eṭ-Ṭîbî'nin *el-Keşşâf*'ı incelerken kullandığı nüshalardan birini "Nuşatu'l-Mu'izzî" olarak adlandırmasıdır. Bu durum, eṭ-Ṭîbî'nin elindeki nüshanın Şeyḫ Mu'izzî'ye ait bir nüsha olabileceğini, hatta eṭ-Ṭîbî'nin Şeyḫ Mu'izzî'nin talebesi olabileceğini düşündürmektedir. Tabakat kitaplarına bakıldığında, bu şahsın 670 yılında vefat etmiş olan Mu'izzuddîn İbnu'l-Vezîr'in hocası Faḫruddîn Ebū'l-Ḳâsim b. Şâlih el-Ḥavârizmî el-Mu'izzî adlı âlim

²⁴³ Koç, Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, s. 70.

²⁴⁴ Sayılar için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 89.

²⁴⁵ Bkz. *Futūḫ*, c. 17, s. 588.

²⁴⁶ es-Seḫvî, *ed-Ḍav'u'l-Lâmi'*, c. I, s. 360.

olabileceği düşünülebilir.²⁴⁷ Mezkûr şahıslardan Raşîduddîn el-Vaṭvāt'ın ez-Zemaḥşerî'nin meclisinde bulunduğu ve ona iki mektup gönderdiğinin bildirilmesi, eṭ-Ṭîbî'nin el-Vaṭvāt'tan istifadesini önemli kılan bir husustur.²⁴⁸ Hatta Raşîduddîn el-Vaṭvāt'ın ez-Zemaḥşerî'nin talebesi olduğunu söyleyenler de vardır.²⁴⁹ eṭ-Ṭîbî'nin, el-Vaṭvāt'a atıfta bulunduğu kısım ile el-Vaṭvāt'ın ez-Zemaḥşerî'ye itirazlarını bildiren mektup arasında bir konu birlikteliğinin bulunması bu açıdan önemlidir. Bahsettiğimiz şahıslardan Bahā'uddîn Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder el-Ḳāşî daha önce de ifade edildiği gibi eṭ-Ṭîbî'nin hocalarındandır. Eṭ-Ṭîbî hocasının adını bir yerde “الكاشي”,²⁵⁰ diğer yerlerde ise “القاشي”²⁵¹ olarak zikretmektedir. Ḳāş'ın İran'da İsbahān yakınlarında yer alan, günümüzde ise Ḳāşān şekliyle daha maruf olan bir mevki olduğu ifade edilmektedir.²⁵² Eṭ-Ṭîbî zaman zaman Ebū 'Ubeyde Ma'mer b. Muşennā'nın *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ından da iktibaslarda bulunmaktadır.

Zaman zaman bir sözlüğe başvurmadan da kelimelere mana veren eṭ-Ṭîbî'nin, garib kelimeleri izah için pek çok sözlükten yararlandığı söylenebilir. ez-Zemaḥşerî'nin *Esāsu'l-Belāga'sı*, el-Cevherî'nin *eş-Şihāh'ı*, el-Muṭarrizî'nin *el-*

²⁴⁷ Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdillāh b. Muḥammed el-Ḳaysî ed-Dimeşkî İbn Nâsiruddîn, *Tavdîhu'l-Muṣtebih fî Dabṭi Esmā'i'r-Ruvāt*, Muḥammed Na'im el-'Araḳsūsî (thk.), c. VIII, Mu'essesetu'r-Risāle, Beyrût 1993/1414, s. 216.

²⁴⁸ Bu iddia ile ilgili olarak bkz. Andrew J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh Al-Zamakhsharī*, E.J. Brill, Leiden 2006, s. 262. el-Vaṭvāt'ın Sedîduddîn en-Naşr el-Ḥātimî'ye mektubu için bkz. *Rasā'ilu'l-Buleğā*, Muḥammed Kürd 'Alī (ed.), Dāru'l-Kutubi'l-'Arabîyyeti'l-Kubrā, Mısr 1331/1913, s.296-298. Bu risāle, ez-Zemaḥşerî ve el-Vaṭvāt arasında geçen konuşmada, el-Vaṭvāt'ın ez-Zemaḥşerî'ye yaptığı itirazı konu almaktadır. Muhakkikler -muhtemelen ulaşamadıkları için- bu esere atıfta bulunmamışlardır. Eṭ-Ṭîbî'nin kaynağın manen alıntı yapmış olduğunu da ifade etmekte fayda vardır.

²⁴⁹ Yākūt b. 'Abdillāh el-Ḥamevî, *İrşādu'l Erib ilā Ma'rifeti'l-Edīb* (*Mu'cemu'l-'Udebā*), c. VII, Maṭba'atu Hindîyye, Mısr 1928, s. 91-92; Muṣtafā eş-Şāvî el-Cuveynî, *Menhecu'z-Zemaḥşerî fî Tefsîri'l-Ḳur'ān ve Beyāni 'Ācāzihī*, Dāru'l-Me'ārif, Mısr ts., s. 48; Bilgin, "Tefsirde Mu'tezile Ekolü", s. 228. Ayrıca bkz. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdilcelil Raşîduddîn el-Vaṭvāt, *Mecmū'atu Rasā'ili Raşîduddîn el-Vaṭvāt*, c. II, Maṭba'atu'l-Me'ārif, Mısr 1315, s. 28-29.

²⁵⁰ *Futūh*, c. VI, s. 435.

²⁵¹ *Futūh*, c. III, s. 584; c. IX, s. 185; c. XI, s. 52, 70.

²⁵² Ḳāş ile Ḳāşān'ın aynı yer olması ile alakalı olarak bkz. Yākūt el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldān*, c. IV, s. 296. Mevlānā el-İmām Bahā'uddîn el-Ḳāşî'nin, *Hediyyetu'l-'Ārifîn*'de şöyle anılması ise oldukça şaşırtıcıdır: “el-Ḳāşî Bahā'uddîn Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder el-'Alevî el-Ḥuseynî el-Āmilî eṭ-Ṭaberî el-Ḳāşî eş-Şî'î el-İmāmî”. (İsmail Paşa el-Bağdādî, *Hediyyetu'l-'Ārifîn*, c. I, s. 341) el-Ḳāşî tefsirinin muhakkiki, zikredilen bu isimde bir hata bulunduğunu söylemekte; Kātib Çelebî'nin, İsmail Paşa el-Bağdādî'nin (*Hediyyetu'l-'Ārifîn*'de) ve ez-Zîrikî'nin muasır olan “Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder el-'Alevî el-Ḥuseynî el-Āmilî eṭ-Ṭaberî el-Ḳāşî eş-Şî'î” ile “Bahā'uddîn Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder el-Ḳāşî”yi birbirine karıştırdığını, şahıslarla birlikte kişilere nispet edilen eserlerde de karışıklıklar yaptığını, daha sonra *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*'de 'Umar Riḏā Keḥhāle'nin ve *İdāhu'l-Meknūn fî Zeyli 'an Keşfi'z-Zunūn*'da İsmail Paşa el-Bağdādî'nin bu iki şahsa ayrı iki hal tercemesi verdiğini ifade etmektedir. (el-Ḳāşî, *el-Mu'tekadu mine'l-Menḳul fīmā Ūhiye ilā'r-Rasūl*, c. I, s. 7)

İknā'sı ve *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*'i, Râgıb el-İşfehânî'nin *Mufredât*'ı, İbn Fâris'in *Mucmelu'l-Luğa*'sı, İbn Sikkî't'in *İşlâhu'l-Manţık*'ı bu tarz eserlerdir. Onun en sık başvurduğu sözlüklerin ise, *Esâsu'l-Belâğa*, *eş-Şihâh* ve *Mufredât* olduğu söylenebilir. O, el-Cevherî'nin *eş-Şihâh*'ını, -kanaatimizce- veciz olması nedeniyle tercih etmektedir. Daha detaylı bilgi vermek istediğinde ise *Esâsu'l-Belâğa* ve *Mufredât*'a müracaat etmektedir. Ancak *Esâsu'l-Belâğa* ve *Mufredât*'a başvurduğu bazı yerlerde *eş-Şihâh*'tan da istifade edebilmektedir. eṭ-Ṭîbî'nin *el-İknā* 'sından ve *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*'inden istifade ettiği Hanefî-Mu'tezilî âlim el-Muṭarrizî'nin, "ez-Zemaḥşerî'nin halifesi" olarak tanındığı ifade edilmiştir.²⁵³ el-Muṭarrizî, *el-Muğrib*'de, kelimeleri *Esâsü'l-belâğa*'daki gibi köklerinin ilk iki harfine göre alfabetik sıralamıştır. Kökü üç harften fazla olan kelimelerde ise son harfi de alfabetik dizime tabi tutmuştur.²⁵⁴ Bu iki tarihi detay el-Muṭarrizî üzerindeki ez-Zemaḥşerî etkisini göstermesi açısından önemlidir. Eṭ-Ṭîbî'nin fikri dünyasını şekillendirme açısından önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz er-Râgıb el-İşfehânî'nin *Mufredât*'ı da tefsiri gibi eṭ-Ṭîbî'nin çokça müracaat ettiği kaynaklardandır. Eṭ-Ṭîbî, *Esâsu'l-Belâğa*'dan istifade edeceğinde genelde "*el-Esâs*", *eş-Şihâh*'a atıfta bulunacağında "el-Cevherî" ve *Mufredât*'tan yararlanacağında "er-Râgıb" kelimelerini kullanmaktadır. (Yani *eş-Şihâh* ve *Mufredât*'a atıfta bulunurken eserin değil müellifin ismini zikretmektedir) "er-Râgıb" kelimesinin zaman zaman -özellikle ilk ciltlerde- *Mufredât*'tan ziyade tefsire göndermede bulunduğu dikkat çekmektedir. Eṭ-Ṭîbî'nin kaynaklarından olan İbn Sikkî't'in *İşlâhu'l-Manţık*'ı üzerine yapılan en önemli çalışmalardan birinin *Tehzîbu İşlâhi'l-Manţık* adlı eser olduğu ifade edilmiştir.²⁵⁵ *Tehzîbu İşlâhi'l-Manţık* müellifinin Ḥaṭîb et-Tebrizî olarak zikredilmesi, ilk bakışta eṭ-Ṭîbî'nin talebelerinden olan Ḥaṭîb et-Tebrizî'den (ö. 749)²⁵⁶ iktibası olarak değerlendirilip önemli addedilebilir. Lâkin tarihte biri Arap dilciliği diğeri ise

²⁵³ M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXI, İstanbul 2006, ss. 375-377, s. 376. Bunun, ez-Zemaḥşerî'nin öldüğü yıl aynı yerde doğmasından kaynaklandığı söylene de, *Buğyetu'l-Vu'ât*'da müellifin ez-Zemaḥşerî'nin talebesi olduğu söylenmektedir. (Bkz. es-Suyûfî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, c. II, s. 311) el-Muṭarrizî'ye verilen bu unvanın ilmî kariyer ve Mu'tezilîlik bağlamında ele alınması kanaatimizce daha doğru olacaktır.

²⁵⁴ Çöğenli, "Mutarrizî", s. 376.

²⁵⁵ Nasuhi Ünal Karaarslan, "İslâhu'l-Manţık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XIX, İstanbul 1999, ss. 194, s. 194.

²⁵⁶ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c. II, s. 156. İsmail Paşa müellifin Ḥaṭîb el-Fahriyye olarak meşhur olduğunu ifade etmiş ve vefat tarihini bu şekilde vermiştir. DİA'da müellife ayrı bir başlık açılmamış olup, "Mişkâtü'l-Mesâbîh" maddesi içerisinde vefat tarihi 741/1340 olarak gösterilmiştir. Bkz. "Mişkâtü'l-Mesâbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXX, İstanbul 2005, ss. 199, .

hadisciliği ile ön plana çıkan iki ayrı Haṭīb et-Tebrizî'den bahsedilmesi, *Tehzību İslāhi'l-Mantık* müellifinin ise Arap dilciliği üzerine çalışmalar yapan Ebū Zekerıyyā Yahyā b. 'Alī b. Muḥammed el-Ḥaṭīb et-Tebrizî (ö. 502/1109)²⁵⁷ olması böyle bir vehmi ortadan kaldırmaktadır. Eṭ-Ṭıbbî'nin lügatler içerisinde çokça alıntı yaptığı bir başka kaynağın adı da *el-Matla*'dır. Muhakkikler eseri ez-Zemaḥşerî'nin talebesi ve *el-Mufaşşal*'inin şarihi olan el-Ḥārezmî'ye²⁵⁸ dayandırsalar da,²⁵⁹ onlar, Yāḳūt'tun hal tercemesi yaparken kullandığı bir ibareyi yanlış okuyup yorumlayarak yeni bir eser ihdas etmişlerdir.²⁶⁰ Nitekim el-Ḥārezmî'nin *el-Mufaşşal* şerhi üzerine doktora çalışması yapan Suleymān Aḥmed el-Fuḍūl da müellifin kitapları arasında böyle bir eser zikretmemiştir.²⁶¹ Eserin kime dayandığını tespit edemesek de uzak bir ihtimal olarak bu eserin, müellifin çokça alıntıda bulunduğu müelliflerden eş-Şağānî'nin *Mecme'u'l-Bahrayn ve Maṭla'i'n-Neyyirayn* adını verdiği, 12 ciltlik eseri olabileceğini düşünmekteyiz.²⁶²

Eṭ-Ṭıbbî'nin dilsel tahliller esnasında kullandığı kaynaklar arasında es-Sekkākî'nin *Miftāhu'l-'Ulūm*'u, İbnu'l-Ḥācib'in *el-Kāfiye fi'n-Naḥv*'i ve *el-Emālî'n-Naḥviyye*'si, el-İsferāyînî'nin *ed-Ḍav'ale'l-Mıṣbāḥ*'ı, Seyyid İbnu's-Şecerî'nin *el-Emālî*'si, İbn Mālîk'in *el-Kāfiye fi 'İlmi'n-Naḥv*'i ve *Şevāhidu't-Tavdīḥ ve't-Taşhīḥ*'i, Ḥarīrî'nin *Durratu'l-Ġavvāş fi Evhāmi'l-Ḥavāşş*'ı, el-Bāḳūlî'nin, *Keşfu'l-Muṣkilāt ve İdāhu'l-Mu'dilāt*'ı zikredilebilir. Bu alandaki en temel kaynağının ise es-Sekkākî'nin *Miftāhu'l-'Ulūm*'u olduğu söylenebilir. Sarf, nahiv ve belağat olmak üzere üç ana

²⁵⁷ Bkz. Ahmet Özel, "Haṭīb Tebrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XL, Ankara 2011, ss. 223-224, .

²⁵⁸ El-Ḳāsim b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed Ebū Muḥammed el-Ḥārezmî. 555 yılının Şa'bān ayının dokuzuncu günü doğduğu, muhtemelen Moğol istilası sırasında Tatarlar tarafından 617 yılında şehit edildiği ifade edilmiştir. (bkz. Suleymān Aḥmed el-Fuḍūl, *Menhecu'l-Ḥārezmî fi Kitābihî Şerhi'l-Mufaşşal*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Cāmi'atu Mu'te, el-Luğatu'l-'Arabıyye, el-Kerek 2011, s. 5)

²⁵⁹ *Futūḥ*, c. I, s. 627; c. XVII, s. 524.

²⁶⁰ Yāḳūt'tun sözleri şu şekildedir:

...حجة الأفاضل سيد الأدباء، قدوة مشايخ الفضلاء، المحيط بأسرار الأدب، والمطلع على غوامض كلام العرب، قرأ الأدب

علي فخر خوارزم محمود بن عمر الزمخشري فصار أكبر أصحابه...

el-Ḥamevî, *İrşādu'l Erib ilā Ma'rifeti'l-Edīb (Mu'cemu'l-'Udebā)*, c. V, s. 412; es-Suyūfî, *Buğyetu'l-Vu'āt*, c. II, s. 195.

²⁶¹ Bkz. el-Fuḍūl, "Menhecu'l-Ḥārezmî", s. 26-28.

²⁶² Eser hakkındaki bilgiler ve eş-Şağānî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Görmez, "Radıyyüddin Sâgānî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXV, Ankara 2008, ss. 487-489, .

bölümde tanzim ettiği bu eserde²⁶³ es-Sekkākī, edeb ilimleri şeklinde isimlendirdiği ve birbiriyle bağlantılı gördüğü on iki ilimden bahsetmiştir. Bunlar sarf, iştikak, nahiv, istidlâl, had, meânî, beyân, bedî, aruz, kafiye, nazım ve nesirdir.²⁶⁴ Bilhassa belağat kısmı ön plana çıkan bu eserin; üzerine yapılan şerh, haşiye, telhis faaliyetleri (Hâtib el-Kazvî'nin *et-Telhîs*'i, et-Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel* ve *Muḥteşaru'l-Me'ânî*'si gibi) ile; bu şerh, haşiye, telhisler üzerine yapılan şerh, haşiye, talik çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda *Miftāhu'l-'Ulüm*'un Arap dili çalışmaları arasında çığır açan bir çalışma olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Eṭ-Ṭībî'nin bazen dilsel bir meseleyi izahta bazen de şiir şerhi esnasında çokça atıfta bulunduğu şahıslardan birisi de Ebū 'Alī el-Merzūkī'dir. (ö. 421/1030) Tam adı *Kāfiyetu zevī'l-Erab fī Ma'rifeti Kelāmi'l-'Arab* olan İbnu'l-Hâcib'in *el-Kāfiye*'si ise talebelerin furuuna, ihtilaflarına, tafsilatına girmeksizin, nahiv ilminin temel meselelerini etraflıca öğrenebilmesi için hazırlanmış önemli bir kitaptır.²⁶⁵ Kanaatimizce *el-Kāfiye*, nahvin temel meseleleri hakkında özlü bir kitap olması ve kıymetinden ötürü şöhret bulup üzerine çokça çalışma yapılan bir eser olması²⁶⁶ sebebiyle eṭ-Ṭībî'nin tercih ettiği bir kitap olmuştur. Nitekim İbn Mâlik'in *el-Kāfiye*'sinin, İbnu'l-Hâcib'in *Kāfiye*'sinden etkilenecek ortaya konmuş bir kitap olduğu ifade edilmiştir. İbnu'l-Hâcib'in *el-Emālî'n-Nahviyye*'sinin ise; *el-Mufaşşal*, *el-Kāfiye*'deki bazı konular ve bazı âyetlerde nahve dair meselelerin incelendiği bir kitap olarak tavsif edilmiştir.²⁶⁷ eṭ-Ṭībî'nin zaman zaman atıfta bulunduğu Seyyid İbnu's-Şecerî'nin *el-Emālî*'si ise, ilk tefsir usulü kaynaklarından olan *el-Burhan*'da, ez-Zerkeşî'nin en çok istifade ettiği kaynaklardan birisidir.²⁶⁸ Zikredilen eserlerden el-Bākūlî'nin, *Keşfu'l-Muşkilât ve İdāhu'l-Mu'dilât*'ı, Kıraat-ı Seb'a açısından Kur'an'ın manaları, irabı ve kıraatlerin illetlerini göstermek üzere te'lif edilmiş bir eserdir.²⁶⁹ Benzer şekilde Kur'an'ın manaları ve irabı üzerine yazılan,

²⁶³ Bkz. Ebū Ya'küb es-Sekkākī, *Miftāhu'l-'Ulüm*, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrüt 1407/1987, s. 7-8.

²⁶⁴ Bilgiler ve daha fazlası için bkz. İsmail Durmuş, "Ebū Ya'küb Sekkākī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXVI, Ankara 2009, ss. 332-334, .

²⁶⁵ Ebū 'Amr Cemāluddīn 'Uşmān b. 'Umar b. Ebī Bekr b. Yūnus İbnu'l-Hâcib, *el-Kāfiye fī'n-Nahv*, Mektebetu'l-Ādāb, Kāhira 2010, s. 4.

²⁶⁶ Eser üzerine yapılan çalışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. el-Habeşî, *Cāmi'u's-Şurūh ve'l-Havāşî*, s. 1416-1442.

²⁶⁷ Hulûsi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXI, Ankara 2000, ss. 55-58, s. 57.

²⁶⁸ Mustafa Öztürk, "Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhan fī Ulūmi'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, Temmuz-Aralık 2003, ss. 182-211, s. 202.

²⁶⁹ Cāmi'u'l-'Ulūm Ebī'l-Hasen 'Alī b. el-Huseyn el-Aşbehānī el-Bākūlî, *Keşfu'l-Muşkilât ve İdāhu'l-Mu'dilāt*, Ahmed ed-Dālī (thk.), c. I, Maṭba'atu's-Şabāh, Dımeşk 1415/1994, s. 3.

el-Keşşâf'in da temel kaynakları arasında bulunan²⁷⁰ *ez-Zeccâc*'ın *Me'ânî'l-Ḳur'ân*'ı da eṭ-Ṭıbbî'nin çokça istifade ettiği kaynaklar arasındadır. Eṭ-Ṭıbbî zaman zaman, *ez-Zemaḥşerî*'nin kullandığı ifadelerde, *ez-Zeccâc*'ın ifadelerine dair göndermeler bulunduğunu ifade etmiştir. Böylece o, *ez-Zemaḥşerî*'nin zikrettiği görüşün kökeninin *ez-Zeccâc*'dan kaynaklandığına temas etmiştir.²⁷¹ eṭ-Ṭıbbî'nin takip ettiği bu yöntemin, İbn Cinnî için de aynı şekilde tatbik edildiğini söylemekte yarar vardır. Nitekim eṭ-Ṭıbbî'nin haşiye düştüğü kimi yerlerde *ez-Zemaḥşerî*'nin zikrettiği görüşün aynısının, İbn Cinnî'nin *el-Muḥteseb*'inden alıntılanarak okuyucuya sunulduğu gözlemlenmektedir.²⁷² Hatta o, bir yerde sarahaten “حِكَايَةُ كَلَامِ ابْنِ جِنِّي” ifadesini dahi kullanmaktadır.²⁷³ Nitekim hem *ez-Zeccâc*'ın *Me'ânî'l-Ḳur'ân*'ı hem de İbn Cinnî'nin *el-Muḥteseb*'i *ez-Zemaḥşerî*'nin kullandığı temel kaynaklardandır.²⁷⁴ *ez-Zeccâc*'ın *el-Keşşâf*'in temel kaynaklarından olmasını önemsedüğinden olsa gerek- Eṭ-Ṭıbbî, *ez-Zeccâc*'dan alıntı yaptığı bazı yerlerde, Ebü 'Alî el-Fârisî'nin²⁷⁵ (v. 377/987) hocası *ez-Zeccâc*'ın görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *el-İğfâl fî mâ Eğfelehu 'z-Zeccâc mine'l-Me'ânî* adlı kitabından²⁷⁶ da alıntı yapmakta ve konuya derinlik katmaktadır. Nadiren de olsa eṭ-Ṭıbbî, Ebü 'Alî el-Fârisî'nin talebesi olan İbn Cinnî'nin *el-Ḥaşâ'îş*'ine ve *Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb*'ına da başvurabilmektedir. Eṭ-Ṭıbbî'nin i'râb konusunda en çok faydalandığı kaynaklardan birisi de Ebü'l-Beḳâ el-'Ukberî'nin *İmlâ'u mâ Menne bihî'r-Raḥmân min Vucûhi'l-İ'râb ve'l-Ḳırâ'ât fî Cemî'i'l-Ḳur'ân* adlı eseridir. Eserin el-Kuhnevî matbaasında basılmış bir nüshasının ilk sayfasında kitabın *İ'râbu'l-Ḳur'ân* adıyla meşhur olduğu ve *el-Keşşâf*'in hülasası olduğu ifade edilmiştir.²⁷⁷ el-'Ukberî'nin *el-Keşşâf* üzerine ayrı bir haşiyesi daha bulunmaktadır.²⁷⁸

²⁷⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, s. 1482; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 110; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, s. 140.

²⁷¹ *Futûḥ*, c. II, s. 557; c. VI, s. 565; c. VII, s. 227; 263, 269, 545, 561. Şeyh-zâde'de de aynı hususun gözlenmesine dair bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, s. 140.

²⁷² Bkz. *Futûḥ*, c. VII, s. 265-266, 275-276, 295, 368, 434, 447-448, 465-466, 512

²⁷³ *Futûḥ*, c. VII, s. 295.

²⁷⁴ Bkz. Cerrahoğlu, "Zemaḥşerî ve Tefsiri", s. 71-72.

²⁷⁵ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. X, Ankara 1994, ss. 88-90, s. 88.

²⁷⁶ Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XLIV, Ankara 2013, ss. 173-174, s. 173.

²⁷⁷ Muḥibbuddîn 'Abdullâh b. el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh Ebu'l-Beḳâ el-'Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, *İmlâ'u mâ Menne bihî'r-Raḥmân min Vucûhi'l-İ'râb ve'l-Ḳırâ'ât fî Cemî'i'l-Ḳur'ân*, (Munşî Nevâl Kişor'a ait) el-Maṭba'u'l-Kuhnevî, y.y. 1289, s. 1.

²⁷⁸ 67 varaklık bu eser, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi Muşallâ Medrese Koleksiyonu 1928 no'da yer almaktadır. (el-Ḥabeşî, *Câmi'u's-Şurûḥ ve'l-Havâşî*, c. III, s. 1455)

Maḥmūd b. Ebī'l-Ḥasen en-Nīsābūrī'nin nin *İcāzu'l-Beyān 'an Me'ānī'l-Ḳur'ān* adlı kitabı da eṭ-Ṭībī'nin Me'ānī'l-Ḳur'an türünde faydalandığı eserler arasında sayılabilir. *el-Kāfiye* ve *el-Emālī'n-Nahviyye'* sinden yararlandığı İbnu'l-Ḥācib'in *el-İdāh*'ı, el-Ḥārezmī'nin *et-Taḥmīr*'i, Aḥmed b. Maḥmūd el-Cendiyy'in *el-İklīd*'i de eṭ-Ṭībī'nin dilsel meseleler hakkında kullandığı önemli kaynaklardandır. Bu kaynakların ortak özelliği ez-Zemaḥşerī'nin *el-Mufaşşal* adlı kitabı üzerine yazılmış şerhler olmalarıdır. *et-Taḥmīr* müellifi el-Ḥārezmī'nin, eṭ-Ṭībī'nin çokça atıfta bulunduğu isimlerden Faḥruddīn er-Rāzī ile el-Muṭarrizī'nin talebesi olduğunu,²⁷⁹ ez-Zemaḥşerī'nin eserleri üzerine bir çok şerhi bulunduğunu,²⁸⁰ el-Muṭarrizī'nin ise ez-Zemaḥşerī'nin talebesi olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Eserde eṭ-Ṭībī'nin birkaç kez alıntı yaptığı *el-Muḳtebes* adlı bir eser daha mevcuttur. *Keşfu'z-Zunūn*'da benzer isimdeki kitaplar tarandığında *el-Mufaşşal* şerhleri başlığı altında, 'Alī b. 'Umar Ḥalīl el-Esfenderī'nin *Kitābu'l-Muḳtebes min Tavdīhi me'ltebes* adlı bir eserinin bulunduğu dikkat çekmektedir.²⁸¹ Naklin dil ile ilgili olması eṭ-Ṭībī'nin nakilde bulunduğu eserin el-Esfenderī'nin bu kitabı olması ihtimalini artırmaktadır. Eṭ-Ṭībī'nin kullandığı bir diğer *el-Mufaşşal* şerhi de es-Secāvendī'ye atfen zikrettiği eserdir. Eṭ-Ṭībī'nin onun fihris kitaplarında dahi yer almayan, günümüze ulaşmayan bir kitabından alıntı yaparak bilgi naklinde bulunması ayrıca önemlidir.

Eṭ-Ṭībī'nin sıklıkla müracaat ettiği hadis kitaplarına gelirse, bunların kütüb-i tis'a ve bu dokuz kitaba ek olarak; İbnu'l-Eṣīr'in Kütüb-i Sitteyi bir araya getiren, hadislerde geçen garib kelimeleri izah eden ve hadisleri kitap adlarına göre alfabetik olarak yeni bir sıralamaya tabi tutan kitabı *Cāmi'u'l-Uşūl*'ü²⁸², tefsirinden de çokça istifade ettiği ve çoğunlukla "Muḥyi's-Sunne" olarak andığı el-Begāvī'nin *Şerḥu's-Sunne* ve *Meşābīhu's-Sunne*'si, el-Ḥaṭṭābī'nin *Me'ālimu's-Sunen*'i, eṣ-Şāğānī'nin *Keşfu'l-Ḥicāb'an Eḥādīsi's-Şihāb*'ını zikredebiliriz. el-Beyḍāvī ve et-Türibiştī'nin, el-Begāvī'nin *Meşābīhu's-Sunne*'si üzerine yazdığı şerhler ile en-Nevevī'nin *Şerḥu'l-Muslim*'i de eṭ-Ṭībī'nin yararlandığı kitabiyat cümlesindedir. Onun, garibü'l-hadis alanında en çok kullandığı kaynak, İbnu'l-Eṣīr'in *en-Nihāye fi Garībi'l-Ḥadīsi ve'l-*

²⁷⁹ el-Fuḍūl, "Menhecu'l-Ḥārezmī fi Kitābihī Şerḥi'l-Mufaşşal", s. 13-14.

²⁸⁰ Bkz. el-Fuḍūl, "Menhecu'l-Ḥārezmī fi Kitābihī Şerḥi'l-Mufaşşal", s. 26-28.

²⁸¹ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1776.

²⁸² *Cāmi'u'l-Uşūl* hakkında bu ve daha fazla bilgi için bkz. İsmail Lütüfî Çakan, "Cāmi'u'l-Uşūl li-Eḥādīsi'r-Resūl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. VII, Ankara 1993, ss. 136, .

Eşer'idir. ez-Zemaḥşerî'nin *el-Fā'ik fî Ğarībi'l-Ĥadīs*'i ile el-Ḥaṭṭābî'nin *Ğarību'l-Ĥadīs*'i de eṭ-Ṭībî'nin bu alanda kullandığı önemli eserlerdir.

İbnu'l-Cezerî öncesinde yaşaması hasebiyle eṭ-Ṭībî'nin yaşadığı dönemlerde kırâât-i aşera henüz şöret bulmamıştır. Bu nedenle onun değerlendirmeleri kıraat-i seb'a üzerinden şekillenmektedir. Eṭ-Ṭībî'nin kıraat-i seb'a ile alakalı malumat naklederken en çok kullandığı eserlerin; ed-Dānî'nin *et-Teysîr*'i, el-Ḥasen b. 'Alî b. Sa'îd Ebû Muhammed el-'Ammānî'nin *el-Murşid fî'l-Vukūf 'alā Mezāhibi Kırrā'i's-Seb'a*'sı,²⁸³ Mekkî b. Ebî Ṭālib'in *el-Keşf 'an Vucūhi'l-Kırrā'āti's-Seb' ve 'İlelihā ve Ḥucecihā*'sı ile *el-İğfāl* ve *et-Tezkira*'sından da yararlandığı Ebû 'Alî el-Fārisî'nin *el-Ḥucce fî 'İleli'l-Kırrā'āti's-Seb'*i olduğu söylenebilir. Eṭ-Ṭībî, nadiren el-Mevsılî'nin *eş-Şa'le*'sine de atıflarda bulunmaktadır. Kıraat-i seb'a mefhumu oturmasına rağmen eṭ-Ṭībî'nin kıraatler hakkında sıklıkla başvurduğu iki eser daha vardır ki, bunlar İbn Cinnî'nin *el-Muḥteseb fî Tebyīni Vucūhi Şevāzzi'l-Kırrā'āt ve'l-İdāḥ 'anhā*'sı ile Ebû'l-Beḳā el-'Ukberî'nin *İmlā'u mā Menne bihî'r-Raḥmān min Vucūhi'l-İ'rāb ve'l-Kırrā'āt fî Cemā'i'l-Ḳur'ān*'ıdır. Eṭ-Ṭībî bu iki kitaptan, şâzz kıraatleri ele alırken yararlanmaktadır.²⁸⁴ Ez-Zerkeşî'nin şâzz kıraatlerin tevcihi hususunda sarf ettiği şu sözler, İbn Cinnî, Ebû'l-Beḳā, ez-Zemaḥşerî, eṭ-Ṭībî gibi kıraat-i seb'a mefhumu oturduktan sonra kitabında şâzz kıraatlerden faydalanan pek çok eseri çok daha iyi anlamamıza vesile olacaktır: “Meşhur kıraatlerin tevcihine nazaran, şâzz kıraatlerin

²⁸³ el-'Ammānî'nin *el-Murşid*'i günümüzde çok bilinmese de el-'Ammānî, Ebû Ṭayfūr es-Secāvendî ve İbnu'l-Cezerî tarafından methüsenâ ile yâd edilen bir âlimdir. Bkz. Hind binti Manşūr İbn 'Avnu'l-'Abdulî, *el-Murşid fî'l-Vukūf 'alā Mezāhibi Kırrā'i's-Seb'a ve Gayrihim min Bākiye'l-E'immeti'l-Kırrā'i ve'l-Mufessirîn ve Tebyīnu'l-Muḥtār minhā 'alā Mezāhibi's-Seb'āti'l-Muttefaḳi 'alā Kırrā'etihim Raḳıyallāhu 'anhum ecma'in li Ebî Muhammed el-Ḥasen b. 'Alî b. Sa'îd el-'Ammānî Muteveffā ba'de 500 H. Min Evveli'l-Kitāb ilā 'Āhiri Sūratı'n-Nisā'*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cāmi'atu Ummi'l-Ḳurā, Kulliyetu'd-Da've ve Uşulî'd-Dîn, Mekke 1423, s. 42.

²⁸⁴ İbn Mucāhid'den sonra bu alanda yapılan ilk çalışma İbn Mucāhid'in talebesi olan İbn Ḥāleveyh'in *Muḥtesar min Şevāzzi'l-Ḳur'ān min Kitābi'l-Bedī'* adlı eseri olsa da bu kitabın şâzz kıraatleri delillendirmek üzere yazılmış bir kitap formunda olmadığı, bu yüzden şâzz kıraatleri delillendirme hususunda İbn Mucāhid'den sonra yazılmış ilk eserin İbn Cinnî'nin *el-Muḥteseb*'i olduğu ifade edilmiştir. (Bkz. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 335). İbn Cinnî'den sonra Ebû'l-Beḳā el-'Ukberî'nin de bu alana ilgi duyduğu, *İ'rābu Kırrā'āti's-Şevāzzi* adlı bir eser yazdığı, bu eserde İbn Cinnî'den oldukça etkilendiği, *el-Muḥteseb* ve *İ'rābu Kırrā'āti's-Şevāzzi*'in tarihte şâzz kıraatleri delillendirme hususunda müstakil olarak yazılmış birkaç kitaptan ikisi olduğu ifade edilmiştir. (Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 338) Ebû'l-Beḳā el-'Ukberî'nin bu merakının yansımalarını *İmlā'u mā Menne bihî'r-Raḥmān* adlı kitabında da gözlemek mümkündür. Nitekim eṭ-Ṭībî bu kısımlardan fazlaca alıntıda bulunmaktadır.

tevcihi sanat bakımından çok daha kuvvetlidir.”²⁸⁵ Dolayısıyla Kur’an’ın edebi boyutuyla ilgilenen âlimler için şâzz kıraatler ve onların tevcihi ilgi konusu olmuş mevzulardır ve ez-Zemaḥşerî, İbn Cinnî, Ebū’l-Beḳā gibi âlimler kıraat-i seb’aya rağmen şâzz kıraatlerle bu yüzden iştigal etmişlerdir.

İbn ‘Abdilberr’in *el-İstī‘āb fī Ma‘rifeti’l-Aşḫāb*’ı ile İbnu’l-Eṣṣīr’in *Cāmi‘u’l-Uṣūl*’ü *el-Keṣṣāf*’ta bahsi geçen şahısların hal tercemelerini verirken yararlanılan eserlerdendir. İbnu’l-Eṣṣīr’in *el-Kāmil fī’t-Tārīḫ*’i, İbn İshāḳ’ın ve İbn Hişām’ın siretleri, İbnu’l Cevzî’nin *el-Vefā*’sı eṭ-Ṭībî’nin sırasıyla tarih, siyer ve şemâil alanlarındaki kaynakları arasında gösterilebilir.

Eṣ-Şafî’î’nin *el-Umm*’ü, Ebū’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Başrî el-Māverdı’nin *el-Hāvî’l-Kebîr*’i, İmām er-Rāfi’î’nin, *Fethu’l-‘Azîz*’i ve Nevevî’nin bu eserin ihtisarını yaptığı *Ravḍatu’t-Ṭālibîn*’i,²⁸⁶ el-Merginānî’nin *el-Hidāye*’si, Ebū Bekir er-Rāzî (el-Ceşşās)’ın *Nazmu’l-Ḳur‘ān*’ı, Ebū’l-‘Usr el-Pezdevî’nin *Uṣūl*’ü eṭ-Ṭībî’nin fikhî meselelerde kullandığı temel kaynaklardandır. Şafî’î olduğunu düşündüğümüz eṭ-Ṭībî’nin, Ḥanefî fikhına dair eserlere azımsanmayacak derecede başvuruyor olması dikkat çekicidir.

Ebū Nu‘aym el-İşfehānî’nin *Ḥilyetu’l-Evliyā*’sı, Ebū İsmā‘îl el-Enşārî’nin *Menāzilu’s-Sā‘irîn*’i, İmām Ğazālî’nin *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*’i, es-Sulemî’nin *Ḥakā’ik*’i ile el-Ḳuşeyrî’nin *Leṭā’if*’i eṭ-Ṭībî’nin tasavvuf alanında başvurduğu bazı kaynaklardır.

Bunlar haricinde İmām Ğazālî’nin *Tehāfutu’l-Felāsife*’si ve *el-Munḳizu mine’d-Dalāl*’i, “Şeyḫunā” ifadesini kullandığı Ebū Ḥafş es-Suhreverdı’nin *er-Raşfu fī Neşā’ihî’l-İmāniyye ve’l-Keşfi ‘an Feḳā’ihî’l-Yūnāniyye*’si, Faḫruddîn er-Rāzî’nin *el-Me‘ālim fī Uṣūli’d-Dîn*’i, İbnu’l-Cevzî’nin *Laḳtu’l-Menāfi*’ adlı tıbbā dair eseri eṭ-Ṭībî’nin zaman zaman nakillerde bulunduğu eserler cümlesindedir.

Haşiyede dikkat çeken bir başka husus ise eṭ-Ṭībî’nin *Şerḫu Esmā’illāhi’l-Ḥusnā* adıyla yazılan pek çok esere atıfta bulunmasıdır. Bu meyanda el-Ezherî,

²⁸⁵ Bedruddîn Muḥammed b. ‘Abdillāh b. Bahādır ez-Zerkeşî, *el-Burhān fī ‘Ulūmi’l-Ḳur‘ān*, Muḥammed Ebū’l-Faḳl İbrāhîm (thk.), c. I, Dāru İhyā’i’l-Kutubi’l-‘Arabıyye, Ḳāhira 1376/1957, s. 341.

²⁸⁶ *Ravḍatu’t-Ṭālibîn*’in *Fethu’l-‘Azîz*’in muhtasarı olması hakkında bkz. Bilal Aybakan, "Abdülkerîm b. Muhammed er-Rāfi’î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXIV, Ankara 2007, ss. 394-395, .

Fahruddin er-Rāzī, el-Gazālī ve el-Fādil Burhānuddin en-Nesefī'nin Esmâ-i Hüsnâ şerhlerini zikredebiliriz.²⁸⁷

Futūhu'l-Gayb'da eṭ-Ṭībī'nin, ez-Zemaḥşerī'nin eserlerine ve bu eserler üzerine yazılan diğer tüm kitabiyata ulaşma gayesi açıkça göze çarpmaktadır. Raşiduddin Vatvāt'ın iki sahifelik risâlesine dahi ulaşmış bundan haberdar olan eṭ-Ṭībī'nin bu tavrı, günümüzde de takip edilen bir şahıs/konu üzerine uzmanlaşma anlayışının İslâm coğrafyasında daha o günlerde dahi takip edilen bir usul olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. eṭ-Ṭībī'nin ez-Zemaḥşerī uzmanı olduğunu gösteren güzel bir işaret de, düştüğü haşiye yardımıyla, ez-Zemaḥşerī'nin *el-Keşşâf*'ta tefsir ettiği bir kelimeyi, *Esâsu'l-Belâga*'da kelimeye verdiği mana ile örtüştürerek incelediğine dikkat çekmesidir.²⁸⁸

Müellifimizin kendisinden sonraki âlimlere de çokça tesir ettiği söylenebilir. Elektronik ortam taraması yaptığımızda, eṭ-Ṭībī'den en çok yararlanan âlimler sırasıyla şöyledir:

es-Suyūṭī'nin *Nevāhidu'l-Ebkār ve Şevāridu'l-Efkār*'ında²⁸⁹ (713), el-Ālūsī'nin *Rūhu'l-Me'ānī*'sinde (790), İbn 'Arafe'nin *Tefsīru İbn 'Arafe*'sinde (100), Ṭāhir b. 'Aşūr'un *et-Taḥrīru ve't-Tenvīr*'inde (72), İbn 'Acībe el-Ḥasenī'nin *el-Baḥru'l-Medīd*'inde (47), İmām ez-Zeyle'ī'nin *Taḥrīcu Eḥādīsi'l-Keşşâf*'ında (31), İsmail Hakkı el-Bursevī'nin *Rūhu'l-Beyān*'ında (19), es-Suyūṭī'nin *el-İtkān*'ında (18) *et-Taḥbīr fī 'İlmi't-Tefsīr*'inde ise (4),²⁹⁰ Taşköprizâde'nin el-Curcānī'nin *el-Keşşâf* üzerine yazdığı haşiyede (10),²⁹¹ el-Ḥaṭīb eş-Şirbinī'nin *Tefsīru's-Sirāci'l-Munīr*'inde (9), ez-Zerḳānī'nin *Menāhilu'l-İrfān*'ında (4), Seyyid Ṭantāvī'nin *el-Veşīṭ*'inde (2) sayfada eṭ-Ṭībī'ye atıfta bulunulmuştur. Yukarıdaki sayıların eṭ-Ṭībī'ye atıfta bulunulan sayfa sayısı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim bazen bir sayfada

²⁸⁷ Bu kitapların yazılma gayelerini Mu'tezile ile yapılan tartışmaların temelini teşkil eden Zat-Sıfat/İsim-Müsemma meseleleri ile ilişkilendirmek mümkündür. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XI, Ankara 1995, ss. 404-418, s. 404-416.

²⁸⁸ Örnek için Bkz. *Futūh*, c. VII, s. 425.

²⁸⁹ Eserin yalnızca et-Tevbe 9/34 âyetine gelinceye kadarki kısmı elimizdedir.

²⁹⁰ Bu eser elektronik ortama taranmamıştır. Verilen sayı muhakkikin fihrisinde yer almaktadır. Atif sayısını ve atıfta bulunulan yerleri görmek için bkz. Ebū'l-Fādl Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūṭī, *et-Taḥbīr fī 'İlmi't-Tefsīr*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Cāmi'atu Ummi'l-Ḳurā, Kulliyeti's-Şerī'a ve'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye, Mekke 1404/1983, s. 641.

²⁹¹ Ahmed b. Muştafā Taşköprizâde, *Hāşiye 'alā Şerhi'l-Keşşâf li'l-Curcānī*, Taha Boyalık (thk.), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016, s. 630.

birkaç defa alıntı yapılabilir. Dolayısıyla zikredilen bu sayıların alıntılardaki asgari miktar olduğunu söylemekte yarar vardır. Elektronik ortamda yaptığımız taramada, Ebū's-Su'ūd Efendi'nin eṭ-Ṭībī'ye herhangi bir atfina rastlanmasa da, el-Merāḡī'nin ifadeleri sayesinde, eṭ-Ṭībī'nin, el-Ālūsī gibi Ebū's-Su'ūd tefsirinin de temel kaynaklarından olduğu öğrenilmektedir.²⁹²

Bu şahıslar haricinde Mu'īnuddīn el-Īcī'nin *Cevāmi'u't-Tibyān fī Tefsīri'l-Kur'ān*'ında,²⁹³ Muhammed 'Abdurra'ūf el-Munāvī'nin *el-Fethu's-Semāvī bi (fī) Tahrici Eḡādīsī Tefsīri'l-Kāḡī'l-Beyḡāvī*'sinde,²⁹⁴ Seriyuddīn İbnu's-Şihne'nin *Su'āl ve Cevāb li Kāvliḡ Te'ālā* “يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ”sinde,²⁹⁵ Umar el-Fārisī el-Kazvīnī, el-Fāḡīl el-Yemenī, Ḳuṭbuddīn er-Rāzī ve Muḡibuddīn Efendi'nin eserlerinde²⁹⁶ eṭ-Ṭībī'den istifade ettiği bildirilmiştir. Yine et-Teftāzānī'nin 789 yılında tamamlandığı ifade edilen²⁹⁷ *el-Keşşāf* haşiyesinin eṭ-Ṭībī haşiyesinin bir muhtasarı olduğu söylenmektedir.²⁹⁸ Yüzlerce el-Keşşāf ve *Envāru't-Tenzīl* haşiyesinin yazma halinde bulunması sebebiyle eṭ-Ṭībī'nin bu eserler içerisindeki yeri henüz tam manasıyla tespit edilememektedir. eṭ-Ṭībī ile arasında yaklaşık iki asır bulunan es-Suyūṡī'nin et-Tevbe 9/34 âyetine kadarki haşiyesinde eṭ-Ṭībī'den 713 alıntısının bulunması, bu minval üzere yazılmış eserlerde eṭ-Ṭībī'nin etkisinin oldukça fazla olacağını düşündürmektedir. *el-Keşşāf* ve *Envāru't-Tenzīl* haşiyeleri üzerine yapılacak tahkik faaliyetleri ile eṭ-Ṭībī'nin muasırları ve halefleri üzerindeki etkisi daha net bir biçimde ortaya konacaktır.

Saydığımız eserler içerisinde İmām ez-Zeyle'ī'nin *Tahricu Eḡādīsī'l-Keşşāf* ına ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Çünkü eṭ-Ṭībī'den 31 ayrı sayfada alıntı yapılan bu eserin, çok büyük bir kısmının eṭ-Ṭībī'nin eserinde mündemiç olduğunu söylemek kanaatimizce abartılı bir yorum olmayacaktır. Zira eser incelendiğinde, eṭ-Ṭībī'nin İmām ez-Zeyle'ī'nin tahrir ettiği hadislerin neredeyse hepsini zaten tahrir

²⁹² El-Merāḡī, *Tārīḡu 'Ulūmi'l-Belāḡā*, s. 137; *Futūḡ*, c. I, s. 154.

²⁹³ Muhammed Eroḡlu, "Mu'īnuddīn İcī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXI, Ankara 2000, ss. 414-416, s. 415.

²⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, "Muhammed Abdürraūf Münāvī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXI, Ankara 2006, ss. 572-575, s. 573.

²⁹⁵ Şükrü Özen, "Seriyüddin İbnü's-Şihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXI, Ankara 2000, ss. 225-227, s. 227.

²⁹⁶ Bkz. *Futūḡ*, c. I, s. 292-314.

²⁹⁷ Kātib Çelebī, *Keşfu'z-Zunūn*, c. II, s. 1478. Et-Teftāzānī'nin ihtisar yaptığı tarih ile eṭ-Ṭībī'nin vefatı arasındaki tarihî yakınlık gözden kaçırılmamalıdır.

²⁹⁸ es-Suyūṡī, *Nevāhidu'l-Ebkār*, c. I, s. 12; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usūlü ve Tarihi*, s. 135.

ettiği görülecektir. Bu durum, ileride de ifade edeceğimiz gibi eṭ-Ṭıbbī'nin ansiklopedik bir eser yazma gayesi güttüğüne, eseri okuyanların zihinlerinde hiçbir soru işareti kalmaması için elinden gelen gayreti gösterdiğine işaret eden önemli ipuçlarıdır.

2.2. Haşiyeye Türü Eserlerin Genel Özellikleri Çerçevesinde *Futūḥu'l-Ġayb*

Haşiyeye literatürü incelendiğinde, yapılan çalışmalar arasında muğlak ifadelerin izahı, nüsha mukabelesi yapılması, garib kelimelerin açıklanması, faydalı bazı bilgiler vermek ve mevzuyu tafsilatlandırmak (fevâid ve zevâid) suretiyle konunun derinleştirilmesi gibi pek çok hususta benzerliklere rastlanmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu başlıktaki temel gayemiz, haşiyeler arasında bulunan benzerlikleri tespit etmek ve onların eserdeki izdüşümlerini gözler önüne sermektir. Bunu yaparken, her bir özelliği teker teker zikredip başlık sayısını artırmak yerine önemli özellikleri tanımlayan, yakın özellikleri de içine alabilecek birkaç başlık üzerinden incelememizi sürdüreceğiz. Zira alt başlıklar olarak da incelenebilen tüm bu özelliklerin, (i) Şerh (ii) Tefsir (iii) Tenkit (iv) Tashih (v) Telhis kategorilerinden birine aidiyetten hâlî olmadığı görülecektir. Böyle bir tasnife gitmenin bir faydası da, haşiyede uygulanan bu tür metodların “niçin?”lerini sorgulamaya vesile olmasıdır. Zikredilen bu kategorilerin daha detaylı incelemesine geçerse şunları söyleyebiliriz:

TEFSİR HAŞİYELERİNİN 5 TEMEL ÖZELLİĞİ

1- SERH

- Muhaşşinin müellifin düşüncesini izah sadedinde açıklamalar yaparak muğlaklıkları giderme çabasını kastediyoruz.

2- TEFİR

- Müellifin düşüncesini izah ederken, muhaşşinin, mesele ile alakalı (i)diğer kitaplardan bilgiler nakletmek yahut (ii)kendine ait bazı orijinal görüşler serdetmek suretiyle konuya zenginlik katmasını kastediyoruz.

3- TENKİT

- Muhaşşinin, hatalı olduğunu düşündüğü yerlerde müellife yaptığı itirazlarını ve kendi görüşünün doğruluğunu ispatlama çabasını kastediyoruz.

4- TASHİH

- Muhaşşinin müellifin metninde yer alan bilgi yanlışlarını düzeltmesini kastediyoruz. Tashihte eleştiri yazar değil metin odaklı, tenkitte ise metinden ziyade yazar odaklıdır.

5- TELHİS

- Muhaşşinin müellifin bir mesele hakkında uzun uzadıya yaptığı yorumları kısaca özetlenmesini kastediyoruz.

2.2.1. Şerh

Bu başlıktaki “şerh” kelimesi ile muhaşşilerin (haşiye yazarların), muğlaklıkları gidermek amacıyla müellifin düşüncesini izah sadedinde yaptıkları açıklamalar kastedilmektedir. Eserde, şerh nev’inden değerlendirmelerin bir hayli fazla olduğunu, hatta diğer başlıklara nazaran en fazla malumatın şerh başlığı altında yer aldığını söylemekte yarar vardır. Dolayısıyla, eserin temel gayesinin *el-Keşşāf*’taki Mu‘tezilî görüşlere cevap vermek olmadığı ifade edilmelidir.²⁹⁹ Eserin temel gayesinin, *el-Keşşāf*’taki muğlaklıkları gidermek, onun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için elinden gelen tüm çabayı sarf etmek olduğu ifade edilebilir. *Futūhu’l-Ġayb*’ın *el-Keşşāf* üzerine yazılmış en kapsamlı haşiye olmasının bir sebebi de kanaatimizce budur. eṭ-Ṭıbbī’nin bu hususta gösterdiği çabayı aşağıdaki örneklerde görmek mümkündür:

﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾

“Görmediler mi kendilerinden önce nice nesiller helâk ettik? Üstelik onlara size vermediğimiz imkânları bahşetmiştik. Onlara bol bol yağmurlar gönderdik ve altlarından akan nehirler ihsan ettik. Sonra günahları sebebiyle onları helâk ettik ve arkalarından başka bir vücuda getirdik”³⁰⁰ âyetinin tefsirinde, ez-Zemaḥşerî’nin kullandığı ifadeler açık gibi gözükse de, aslında oldukça muğlaktır. Metnin muğlaklığı ancak eṭ-Ṭıbbī’nin yorumu okunduktan sonra anlaşılabilir. Âyette kendilerine Hz. Muhammed ümmetine verilmeyen imkânlar bahşedilen fakat günahları sebebiyle helak edilen bir kavimden ve onların ardından başka bir nesil gönderilmesinden bahsedilmektedir. Ez-Zemaḥşerî, âyeti tefsir ederken şunları söylemektedir:

“Şayet onlardan sonra başka bir neslin vücuda getirilmesinin faydası nedir?” dersen şöyle derim: “Bu, bir nesli helâk etmenin ve memleketlerini onlardan temizlemenin, ondan (bir neslin vücuda getirilmesinden) daha büyük bir iş olmadığına delâlet etmektedir. Şüphesiz Allah onların yerine başkalarını getirip memleketlerini imar ettirmeye kadirdir. Tıpkı ﴿وَلَا﴾

²⁹⁹ Eser bu tarz açıklamalardan vareste olmasa da durum İbn Haldûn’un önplana çıkardığı gibi de değildir.

³⁰⁰ el-En’âm, 6/6.

﴿يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ “Yüce Allah bunun sonucundan çekinmez de!”³⁰¹ âyetinde olduğu gibi...”

Eṭ-Ṭībī her iki âyetin vezin bakımından; geçmişteki kelâmı takrir etmesi ve kavimlerin umursamazlıklarına taalluk etmesi bağlamında benzeştiğini ifade etmiştir. Böylelikle sanki şöyle söylenmiş olmaktadır “Biz onları günahları sebebiyle helâk ettik ve biz onların sonları hususunda hiç korkmadık. Böylece Allah onlara memleketi temizleme ve köklerinin kazınması cezasını vermiştir. Ancak yıkıp yerle bir ettiği şeyin benzerini yeniden inşa edemeyen kişi işin sonucundan korkar. Benzerini inşa etmeye muktedir olana gelince o, işin sonucundan korkmaz”.³⁰²

Benzer bir husus ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ “De ki: ‘Yeryüzünde gezip dolaşın da yalancılardan akıbetinin nasıl olduğunu bir görün!’”³⁰³ âyetinin tefsirinde de görülmektedir. ez-Zemaḥşerî tefsirinde Cenâb-ı Hakk’ın “فانظروا” ile “ثم انظروا” sözleri arasındaki nasıl bir fark olduğunu sorgulamaktadır. Lâkin âyetin öncesi ve sonrası kontrol edildiğinde “فانظروا” ifadesinin geçtiği hiçbir âyete rastlanmamaktadır. Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerî’nin burada zikrettiği “فانظروا” kavli ile ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ “Şüphesiz sizden evvel nice şeriatler gelip geçmiştir. İşte bu yüzden yeryüzünde gezip dolaşın da bir bakın (...).”³⁰⁴ âyetine atıfta bulunduğunu ifade etmiştir.³⁰⁵

eṭ-Ṭībī’nin, eserin şerhi için daha pek çok enstrüman kullandığı gözlemlenmektedir. Örneğin sözlükler yardımıyla *el-Keşşâf*’ta geçen garib kelimelerin anlamlarını vermesi bu yöntemlerden biridir. eṭ-Ṭībī’nin, tefsirinden sonra kaleme aldığı eseri *el-Kāşif*’te de benzer bir usul izlediği, eserinin garib kelimelerin anlamlarını veren bir sözlük olmasını amaçladığı ve bu alanda zikrettiği eserler gibi

³⁰¹ eṣ-Şems, 91/15.

³⁰² *Futūḥ*, c. VI, s. 25-26.

³⁰³ el-En‘ām, 6/11.

³⁰⁴ Âlu ‘İmrân, 3/137.

³⁰⁵ *Futūḥ*, c. VI, s. 30. Diğer bazı şerh örnekleri için bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 502-503,

el-Kāşif'in de bir kaynak kitap olmasını arzuladığı³⁰⁶ eṭ-Ṭībī'ye ait diğer bir kitaptan, *el-Ḥulāşa*'dan öğrenilmektedir.³⁰⁷ *Futūḥu'l-Ġayb*'in fihristi incelendiğinde, sözlükler yardımıyla manası verilen kelimelerin yaklaşık 100 sayfa kadar yer kapladığı görülmektedir.³⁰⁸ Hatta eṭ-Ṭībī bazen kelimenin manasını hiçbir sözlüğe atfetmeden de verebilmektedir.³⁰⁹ ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı “ولم تومض له” ve “على غيرة” kelimeleri üzerine eṭ-Ṭībī'nin yaptığı izahlar bu hususa örnek olarak verilebilir:

“El-Cevherī: ‘أومضت المرأة’; şimşegın hafifçe ışması esnasında kullanılan ‘ومض’ ‘البرق وميضاً’ sözünden gelir ki, kadının birine gizlice bak(ıp hemen gözünü çevirmesi) anlamına gelir.”³¹⁰

“‘على غيرة’ Yani gaflet üzere... ‘الغاز’ gafil, ‘اغتره’ ise birine aldanmak anlamlarına gelir. (Bu) sözü el-Cevheri söylemiştir.”³¹¹

Eṭ-Ṭībī, garib kelimeler için yaptığı bu uygulamayı darb-ı meseller için de ortaya koymaktadır. Örneğın o, ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı “قَرَعُ الْعَصَا” tabirini incelemeye almış, terkinin aslının Arapların “إِنَّ الْعَصَا قَرَعَتْ لِذِي الْحَلَمِ” “Sopa muhakkak hilim sahibine vurur” sözünden geldiğini ifade etmiş ve bu sözün, “ikaz edildiğinde uyanmak” için darb-ı mesel olarak kullanıldığını bildirmiştir. Ardından el-Meydānī'den yaptığı alıntıyla, buradaki darb-ı meselin ortaya çıkışını anlatmaktadır: “Buradaki hilim sahibi ‘Āmir b. ez-Zarib’dir. O, Arap hekimlerinden biriydi. Hiçbir zekâ, onun zekâsına denk değildi. Yaşı iyice ilerlediğinde kafası bir şey almaz oldu. Bunun üzerine oğullarına: ‘Yaşım iyice ilerledi, bende sehv hali arız olmaya başladı.

³⁰⁶ Eṭ-Ṭībī, *el-Ḥulāşa*, s. 62; Demirci, “Ṭībī'nin Mişkât Şerhi”, s.131.

³⁰⁷ Bkz. Demirci, “Ṭībī'nin Mişkât Şerhi”, s.131. Bu bilgi, eṭ-Ṭībī'nin *el-Ḥulāşa* adlı eserini ya *el-Kāşif* ten sonra ya da eş zamanlı yazdığını gösteren önemli bir işarettir. Böylece eṭ-Ṭībī'ye aidiyeti kesin olarak bilinen yedi eserinden dördünün (*Futūḥu'l-Ġayb*, *el-Kāşif*, *el-Ḥulāşa* ve *et-Tefsīr*) eṭ-Ṭībī'nin ahir ömründe yazıldığı sonucuna ulaşılmış olmaktadır. Belağata dair eserlerinden ve *et-Tibyān* ve şerhi *Ḥadā'iku'l-Beyān*'ın ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmemekle beraber, *el-Ḥulāşa*'da *Ḥadā'iku'l-Beyān*'a atıfta bulunulduğu göz önüne alındığında bu iki eserin *el-Ḥulāşa*'dan önce yazıldığı bilinebilmektedir.

³⁰⁸ Bkz. *Futūḥ*, c. XVII, s. 179-272.

³⁰⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 129; s. 338; c. V, s. 296; s. 453; 506; c. VII, s. 42; 302, 323, 544

³¹⁰ *Futūḥ*, c. XI, 18.

³¹¹ *Futūḥ*, c. VI, s. 217.

Sözümü terk edip de başka bir yol tutarsam bana sopa ile vurun’ demiştir”³¹² Aynı tarz açıklamaları, “لَا شَقَّ غَبَارُهُ” deyimini hakkındaki yorumlarında da görmek mümkündür:

“Bu, Kaşır’in (Kaşır b. Sa’d el-Laḥmī) ‘فَارَكَبَ الْعَصَا، فَإِنَّهُ لَا يُشَقُّ غَبَارُهُ’ ‘Aşā’ya bin! Çünkü onu geride bırakacak (at) yoktur’ sözünden gelmektedir. el-Meydānī şöyle demektedir: ‘Aşā, Cezīme’nin sahip olduğu attı. Kendisine yetişilemeyen, geride bırakılamayan kişi için buradan darb-ı mesel yapılmıştır’.³¹³

Şerh statüsüne dâhil ettiğimiz bir başka husus da haşiyelerin, üzerine kaleme alındıkları eserin farklı nüshalarından istifade edip, nüsha farklılıklarına işaret etmeleridir. Böylelikle eserdeki farklılıklar üzerinden metnin anlamlandırılması temin edilmekte ve metin vasıtasıyla yazarın kastına dair çıkarımlarda bulunulabilmektedir. Eṭ-Ṭībī’nin, ez-Zemaḥşerī’nin itikâfı tanımlarken kullandığı “أَنْ يَحْبِسَ نَفْسَهُ فِي الْمَسْجِدِ” “İbadet ederken, kişinin kendisini mescide hapsedmesidir” cümlesi üzerine yaptığı açıklamalar bu hususta örnek verilebilir:

“Bazı nüshalarda ‘يَتَعَبَّدُ’, lâm-ı talîlin hazfi üzere nasp olarak yer almaktadır. Yani ‘أَنْ يَتَعَبَّدُ’ (idi), sonra ‘أَنْ’ hazfedildi ve eseri baki kaldı.”³¹⁴

Yine bir başka yerde o, matbu nüshada “وَوَجْهَ قَبْحِهِ الَّذِي هُوَ كَوْنُهُ كَذْبًا” şeklinde yer alan ifadenin bazı nüshalarda “وَجْهَ قَبْحِهِ هُوَ كَوْنُهُ كَذْبًا” şeklinde ifade edildiğini söylemektedir.³¹⁵

Nüsha mukabelesi, eseri şerh etmenin yanında çok büyük bir rol daha üstlenmektedir. Dikkat edilecek olursa nüsha mukabelesi, haşiyelerin, üzerine yazıldıkları eserin tek bir nüshasından yararlanılarak oluşturulmadığını, ancak nüsha mukabelelerinin yapıldıktan sonra eser üzerine yazı yazılmaya başlandığını

³¹² *Futūḥ*, c. II, s. 29-30.

³¹³ *Futūḥ*, c. I, s. 31. Benzer örnekler için ayrıca bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 384; c. VII, s. 119, 331

³¹⁴ *Futūḥ*, c. III, s. 254.

³¹⁵ *Futūḥ*, c. V, s. 102.

göstermektedir. Böyle bir yazım usulü ise, İslâmî ilim geleneğinin oldukça sağlam temeller üzerine yükseldiğini gösteren kıymetli bir veridir. Çünkü matbaanın icadından çok daha önceki yıllarda yazılan bu eserlerden yalnızca elyazmaları yardımıyla istifade edilebilmekteydi. Ancak bu eserleri yazanlar, insan olmanın getirdiği yorgunluk, hastalık, dalgınlık gibi bazı eksikliklerle malul oldukları için bazı yazım hataları yapabilmekteydiler. Bu hataların tashihi ise ancak nüsha mukabeleleri ile mümkün olmaktadır.³¹⁶

Ayrıntılı bir şekilde anlatmaya çalıştığımız bu nüsha mukabelesi, *Futūhu'l-Ğayb*'da eṭ-Ṭībî tarafından da uygulanan bir yöntemdir. O, eserin pek çok yerinde nüsha farklılıklarına temas etmiş,³¹⁷ bu farklılıkların manaya tesiri üzerinde durmuştur. Hatta o, nüshalar arasından bir nüshayı asıl nüsha olarak seçmiştir.³¹⁸ Bu ise onun, nüsha seçiminde alelade/keyfi bir tercihte bulunmadığını, bilakis nüshaların birisini diğerine tercih ederken; müellif nüshası olması, müellif nüshasından istinsah edilmiş olması, müellifin tanınmış öğrencilerinden birisi tarafından istinsah edilmiş olması, eski tarihli olması; özellikle müellifin yaşadığı/eserini kaleme aldığı tarihte ve şehirde istinsah edilmiş olması, mukabele görmüş olması, müstensihin âlim ve titiz

³¹⁶ Tahkik faaliyetinin temeli mesabesinde olan nüsha mukabelesinin önemi, Müslüman âlimler tarafından daha hicrî birinci asırda fark edilmiş; eserler mukabeleler yardımıyla nakledilegelmiştir. 'Urve b. Zubeyr ve İbn Hişâm arasında geçen diyalog ile Aḥfeş'in sözleri durumu daha net bir biçimde tasvir edecektir:

'Urve b. Zubeyr ile İbn Hişâm arasında şöyle bir diyalog geçer:

- 'Urve: "Yazdın mı?"

- İbn Hişâm: "Evet"

- 'Urve: "Kitabını arz (mukabele) ettin mi?"

- İbn Hişâm: "Hayır"

- 'Urve: "Öyleyse yazmadın!"

Aḥfeş: "Bir kitap çoğaltılır ve mu'âraḍa (mukabele) edilmez, sonra tekrar çoğaltılır ve mu'âraḍa edilmezse Arapça olmayan bir metin ortaya çıkar" demiştir.

(Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit Ebū Bekr Ḥaṭîb el-Bağdādî, *el-Kifāye fi 'İlmi'r-Rivāye*, Ebū 'Abdillāh es-Sūrķī-İbrāhīm Ḥamdî el-Mudenî (thk.), Medīnetu'l-Munevvera: Mektebetu'l-'İlmiyye, ty., c. I, s. 237) Örneklerden de anlaşılacağı üzere; haşiye yazan âlimler, gelenekten ittihaz edilen bu usulü sürdürmüş, nüsha mukabelesi yapmadan haşiyelerini yazmamışlardır. Onlar, (yazılı olmasa da) eseri ancak tahkik ettikten sonra haşiyelerini yazmışlar, eleştirilerini ancak bundan sonra yapmışlardır. Böylelikle hem yanlış bilgi naklini engellemişler, hem kitaplarını yapacakları haksız ve yersiz eleştirilerden hâlî kılmışlar, hem de haşiye yazdıkları eserin müellifine iftira etmekten olabildiğince kaçınmışlardır.

³¹⁷ *Futūh*, c. II, s. 197; c. II, s. 227; c. II, s. 552; c. III, s. 14; s. 83; s. 135; s. 254; s. 287; s. 365, s. 369, s. 372, 429; c. V, s. 102, 221; c. VI, s. 73, 177, 444, 522, 713; c. VII, s. 245

³¹⁸ *Futūh*, c. II, s. 229; *Futūh*, c. III, s. 149.

davranan biri olması gibi bazı kriterleri gündeme aldığını, dolayısıyla ilmî hassasiyetinin yüksek olduğunu gösteren önemli bir veridir.

Metinde kullandığı bir ifadeden kendisinde *el-Keşşāf*'in en az 4 nüshasının bulunduğunu ve haşiyesini bu nüshaların tamamını mukabele ederek inşa ettiğini anlaşılmaktadır. O, ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı “*وَإِغْرَاقًا فِي تَحْسِيرِهِمْ*” ifadesini müteakip haşiyeye düşmüş ve şu ifadeyi kullanmıştır:

“eş-Şamşām ve el-Mu‘izzī nüshalarında ḥā-i muhmele ile; bazı nüshalarda ise ḥā-i mu‘ceme ile yazılmıştır. ‘التحسير’ helaka uğratmak, ‘التحسير’ ise kaybedilen/yitirilen bir şeye dair üzüntü duyma manasına gelir”³¹⁹

Eṭ-Ṭībī nüsha farklılıklarına işaret ederken, bazen elimizdeki *el-Keşşāf* nüshalarındakinden farklı bir tercihte de bulunabilmektedir. Ālu ‘İmrān suresi 3/13 âyetinin tefsirinde matbu nüshada şu ifadeler yer almaktadır “*فَلَمَّا لَاقَوْهُمْ كَثُرُوا فِي أَعْيُنِهِمْ*”.

Eṭ-Ṭībī buradaki “*لَاقَوْهُمْ*” ifadesinin bazı nüshalarda “karıştılar” anlamındaki “*لَاقَوْهُمْ*” şeklinde de yer aldığını ve bunun yazının akışına daha uygun olduğunu ifade etmiştir.³²⁰

Eṭ-Ṭībī'nin eseri şerh yollarından bir diğeri ise, onun kıraat farklılıklarına temas etmesidir. Çünkü *el-Keşşāf*'ta çoğu zaman kelimenin nasıl okunduğu söylenmekte, fakat kıraatin kime ait olduğu zikredilmemektedir. Eṭ-Ṭībī bu noktalarda devreye girmekte, kıraatin yedi imamdan hangisine/hangilerine ait olduğunu söylemekte; okuyuş kıraat-i seba'dan birine ait değilse bunun şazz bir kıraat olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, ez-Zemaḥşerī, el-Bakara 2/249 âyetinde geçen “*عُرْفَةَ*” kelimesinin “*عُرْفَةَ*” şeklinde de okunduğunu bildirmiş, eṭ-Ṭībī ise Kūfıyyūn (Kisā'ī, Ḥamze, İbn Keşīr, ‘Āşım) ve İbn ‘Āmir'in “*عُرْفَةَ*” diğerlerininse (Nāfi', Ebū ‘Amr, İbnu ‘Āmir) “*عُرْفَةَ*” okuduğunu ifade etmiştir. Ardından eṭ-Ṭībī, Ebū ‘Amr'ın “*عُرْفَةَ*” kıraatını

³¹⁹ *Futūḥ*, c. II, s. 342.

³²⁰ *Futūḥ*, c. IV, s. 39. Benzer hususlar için bkz. *Futūḥ*, c. V, s. 389-390; 515; c. VII, s. 276, 318

delillendirme hususunda karşılaştığı ilginç bir hadiseyi el-Bāḳūlī'nin (ö. 543) *Keşfu'l-Muşkilāt*'ından yaptığı alıntı ile aktarmaktadır.³²¹

Eṭ-Ṭībī'nin *el-Keşşāf*'ı şerh için kullandığı bir başka metot ise ez-Zemaḥşerī'nin istiḫşad için getirdiği beyitlerin manalarının daha net anlaşılması için -duruma göre- beytin tamamlayıcısını, öncesindeki/sonrasındaki beyti vermesidir. eṭ-Ṭībī çoğu zaman bunun arkasından şiiri şerh etmektedir.³²² Eṭ-Ṭībī'nin, ez-Zemaḥşerī'nin:

فريق نحسد الإنس الطعاما فقلت إلى الطعام فقال منهم

beytini:

أتوا ناري فقلتُ متونَ أنتم فقالوا الجئنُ قلتُ عموا ظلاما

beyti ile tamamlaması ardından da Eşma'ī'nin kelimenin ve beytin anlamına dair açıklamalarını nakletmesi bu nevi bir şerh örneğidir.³²³ Bir başka örnekte ise eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin mevsuftan sıfata giden aidin hazfi hususunda delil getirdiği:

أو مال أصابوا

beytini

فما أدري أغيرهم تناء ***** وطول العهد أو مال أصابوا

şeklinde tamamlamış, öncesinde ve sonrasında gelen 2 beyti nakletmiş, ardından da es-Seyyid İbnu's-Şecerī'nin *el-Emālī*'sinden nakille bu beytin sahibinin Hāriş b. Keledih olduğunu, Hāriş b. Keledih'in Şam'a doğru yola çıktığını ve amcasının oğluna bu beyitleri yazdırdığını nakletmektedir.³²⁴

³²¹ Ebū 'Amr fethalı olan "عَرْفَةٌ" kıraatına delil arıyordu. O, el-Ḥaccāc'dan dolayı Yemen'e kaçıyordu.

Bir gün dışarı çıktı ve bineği üzerinde iken Umeyye b. Ebī's-Şalt şu beyti okudu:

مَا لَهُ فَرْجَةٌ كَحَلِّ الْعِقَالِ رُبَّمَا تَكْرَهُ التُّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ

Bazen olur ki insanlar nefret ederler işten

Ki o, kişi için ferahlatıcı bir şeydir, tıpkı düğümlerin çözülmesi gibi...

(Aktaran kişi şöyle) dedi: Ona 'Haber nedir?' diye sordum. Bana el-Ḥaccāc öldü' dedi. Ebū 'Amr da: 'İki işten hangisine sevineyim bilemedim; el-Ḥaccāc'ın öldüğüne mi, yoksa Umeyye b. Ebī's-Şalt'ın 'له فَرْجَةٌ' sözüne mi?' dedi." (el-Bāḳūlī, *Keşfu'l-Muşkilāt*, c. II, s. 178; *Futūḥ*, c. III, s. 469)

³²² Genelde üzerine haşiye yazılan müellifin/örneğimizde ez-Zemaḥşerī'nin, kitabında/*el-Keşşāf*'ta beytin tamamını vermemesinin; (i) Kitabını okuyanların belli seviyede bir bilgi birikime sahip olacağını düşünerek bu beyitlere zaten vakıf olacağını düşünmesinden (ii) Örnek verdiği beyti istiḫşad gayesiyle zikrettiği için maksadın hâsıl olduğunu, vereceği ilave bilginin diğer âlimler tarafından gereksiz addedilerek eserin kıymetine gölge düşürülebileceğini düşünmesinden (iii) Gelenekteki muğlak yazma özelliğinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir. (Gelenekteki muğlak yazma ile ilgili bilgi için bkz. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 20-21; *Futūḥ*, c. IV, s. 22-23)

³²³ *Futūḥ*, c. I, s. 686.

³²⁴ *Futūḥ*, c. II, s. 473-474.

Eseri şerh sadedinde kullanılan bir diğer yöntem ise, *el-Keşşâf*'ta ismi geçen şahısların hal tercemelerini vermektir. Örneğin *el-Keşşâf*'ta geçen “وقراً عبد الله” ifadesinden sonra eṭ-Ṭıḇī şu açıklamaları yapmıştır:

Herhangi kısıtlanmaya tabi tutmaksızın mutlak şekilde, “‘Abdullāh” denilirse bu şahıs, ‘Abdullāh b. Mes‘ūd’dur. *el-Cāmi*’ Sahibi: “O Rasulullah’ın önde gelen sahâbilerindendi. Seferde iken Rasulullah’ın yatağından, misvakından, ayakkabısının hazırlanmasından, temizliğinden sorumlu olduğu için ona refakat ederdi. Bedir Savaşı ve ardından gelen diğer savaşları müşahede etmiştir. Habeşistan’a hicret etmiş, her iki kibleye yönelerek namaz kılmıştır. Müslüman olanların altıncısıdır. Rasulullah onun cennetlik olduğuna hükmetmiştir. Siması, ağır başlılığı ve rehberlik yapması Rasulullah’a benzerdi” demektedir.³²⁵

Eserde eṭ-Ṭıḇī’nin kavimleri, şairleri tanıtan, künyesi verilen şahsın ismini zikreden çeşitli bazı açıklamalarına da rastlanabilmektedir.³²⁶

Eṭ-Ṭıḇī’nin kullandığı şerh yöntemlerinden bir diğeri ise hadislerin tahririni yapmasıdır. Böylelikle okur, muhaşşi (haşiye yazan) tarafından hadislerin güvenilirliği hususunda bilgilendirilecek, hadis olarak zikredilen bilginin kabulü ya da reddi sadedinde bir çıkarımda bulunabilecektir.

Örneğin ez-Zemaḥşerī, bir hadiste Hz. Peygamber’in “نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ” buyurduğunu bildirmiş,³²⁷ eṭ-Ṭıḇī ise el-Buḥārī, el-Muslim ve en-Nesāī tarafından nakledilen uzun bir hadisin parçası olduğunu ifade etmiştir.³²⁸

eṭ-Ṭıḇī, ez-Zemaḥşerī’nin Ebū Hurayra’dan rivayetle aktardığı şu hadisi ise şöyle tahrir etmektedir:

Nebī (as) Ubeyy b. Ka‘b’in kapısından geçiyordu. Ubeyy b. Ka‘b namazda iken ona seslendi. Bunun üzerine Ubeyy namazını acele ile kıldı ve (Rasulullah’ın yanına) geldi. Sonrasında Rasulullah: “Benim çağırma icabetten seni ne alıkoydu?” buyurdu. Ubeyy: “Namaz kılıyordum” dedi. Rasulullah: “Bana vahyolunanlar içerisindeki ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ ‘Allah ve Rasulünün çağırısına icabet edin’ emri sana ulaşmadı mı?” buyurdu. Ubeyy: “Bundan sonra beni çağırdığınız her şeye icabet ederim” dedi.³²⁹

³²⁵ *Futūḥ*, c. I, s. 755. Bu hususta diğer örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. V, s. 38, 42, 43, 50, 51, 265, 462; c. VI, s. 295; c. VII, s. 340.

³²⁶ Bkz. *Futūḥ*, c. II, s. 474; 479; c. VI, s. 172.

³²⁷ *El-Keşşâf*, c. II, s. 175.

³²⁸ *Futūḥ*, c. II, s. 175.

³²⁹ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 64.

Hadis, el-Buḥārī, Ebū Dāvud, İbn Māce, ed-Dārimī ve en-Nesāī'nin Ebū Sa'īd b. Mu'allā'dan naklettiği rivayette şöyledir: “Mescidde namaz kılıyordum. Rasulullah beni çağırdı bense icabet etmedim. Sonra Rasulullah'a gidip ‘Ya Rasulallah! Ben namaz kılıyordum’ dedim. Bunun üzerine Rasulullah şöyle buyurdu: ‘Allah: <<Sizi çağırdığı zaman Allah ve Rasulünün çağrısına icabet edin>> buyurmuyor mu?’”

Hadis tahrirci incelendiğinde isnadın başka şahıslara dayandırıldığı göze çarpmaktadır. İmām ez-Zeyle'ī bu hadisi et-Tirmizī ve en-Nesāī'nin rivayet ettiğini fakat hadislerde “لا جرم لا تدعوني إلا أجتك” lafzının bulunmadığını ifade etmiştir. Ancak İbn Merdeveyh'in, tefsirinde et-Tirmizī senedi ve metni ile bu hadisi rivayet ettiğini, hadisin sonuna da “قال أبي: لا جرم يا رسول الله لا تدعوني إلا أجتك و إن كنت أصلي” kısmını eklediğini bildirmiştir. Eṭ-Ṭībī'nin ise, İbn Merdeveyh'in hadis kitaplarından bir kitap olmamasını göz önünde bulduğunu, hadisin Ebū Sa'īd b. Mu'allā kanalıyla el-Buḥārī'ye isnad edilebilen bir tarihinin de olması hasebiyle eṭ-Ṭībī'nin tahrircide bu kaynağı verdiğini ifade etmiştir.³³⁰

2.2.2. Tefsir

Başlıktaki tefsir ifadesiyle; muhaşşınin, müellifin düşüncesini izah ederken, ya mesele ile ilgili diğer kitaplardan bilgiler nakletmek yahut kendine ait bazı orijinal görüşler serdetmek suretiyle konuya zenginlik katması kastedilmektedir. eṭ-Ṭībī'nin de, ez-Zemaḥşerī'nin düşüncesini izah ederken mesele ile alakalı diğer kitaplardan bilgiler naklettiği, kendine ait bazı orijinal görüşler serdettiği görülmektedir. Eṭ-Ṭībī, bu açıklamalar esnasında; ya sadece destek verdiği görüşe dair açıklamalarda bulunmakta yahut da öncelikle topladığı bilgileri sunmakta, ardından sunduğu bu bilgilere destek veren/eleştiren yorumlar getirmektedir. Eṭ-Ṭībī'nin tefsir yaparken takip ettiği ikinci yöntemin -ki eṭ-Ṭībī tefsir yaparken genelde bu metodu kullanır-³³¹, günümüzün analiz-sentez yapan ilim anlayışına çok yakın bir çizgide olması oldukça ilgi çekicidir.

³³⁰ Cemāluddīn Ebī Muḥammed 'Abdullāh b. Yūsuf b. Muḥammed ez-Zeyle'ī, *Tahrīcu Eḥādīsi'l-Keşşāf*, eṭ-Ṭubeyşī, Sulṭān b. Fehd (nşr.), c. II, Vezāratu'ş-Şu'ūni'l-İslāmiyye ve'l-Evkāf ve'd-Da'vetu ve'l-İrşād, el-Memleketu'l-'Arabiyyeti's-Su'ūdiyye 1424/2003, s. 21.

³³¹ Tefsir ve tenkit birbirini izleyen süreçler olması hasebiyle çoğunlukla metinlerde iç içe yer almaktadır. Eṭ-Ṭībī'nin haşiyesinde de bunun yansımaları gözlemlenmektedir. Örneğin bkz. *Futūḥ*, c. I, s. 699; c. II, s. 349-350; c. VI, s. 420-424.

et-Ṭībī'nin yaptığı tefsir faaliyetini aşağıdaki örnekte görmek mümkündür:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتُمُ الْبِئْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْمُوا﴾

“Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler sizlere de uğramadan cennete girebileceğinizi mi zannettiniz? Onlar öyle yoksulluklara ve sıkıntılara gark olmuş, öyle sarsılmışlardı ki iman edenler ve hatta peygamberleri ‘Allah’ın yardımı ne zaman (gelecek)?’ demişlerdi. Gözünüzü açın! Allah’ın yardımı yakındır”³³² âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī, âyette geçen “أَمْ” harfinin munkatı ‘a³³³ olduğunu, hemzesinin de takrir ve inkâr manasına geldiğini ifade etmiştir. Böylece mü’minlerin bu zannı, uzak görülmüş ve inkâr edilmiş olmaktadır.³³⁴ Et-Ṭībī ez-Zemaḥşerī’nin tefsirinin şu iki sonucu doğurduğunu ifade etmiştir: (i) ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ﴾ ifadesindeki zamir, Hz. Peygamber’in ahabına delâlet etmektedir (ii) ahabda böyle bir zan bulunması kaçınılmazdır. Ardından ez-Zemaḥşerī’nin yorumunu desteklemek üzere şu hadisi nakletmekte ve bir tefsir faaliyeti icra etmektedir:

el-Buḥārī, Ebū Dāvud ve en-Nesāī, Ḥabbāb b. Eret’ten nakletmiştir: Müşriklerden ciddi zulüm gördüğümüz günlerden birinde Rasulullah’a şikayette bulunduk ve Rasulullah’a: “Allah’tan bizim için yardım dileyemez misin? Bize dua edemez misin?” dedik. Bunun üzerine Rasulullah: “Sizden önce öyle ümmetler vardı ki insanlar kafaları dışarıda kalacak biçimde toprağa gömülür, sonra bir testere getirilir de kafası ikiye bölünürdü. Bazısına ise demir tırmıklarla öyle işkence edilirdi ki onlar, etlerinin altında bulunan kemiklere ve sinirlere ulaşınca kadar tırmıklanırlardı. Ancak bu işkence yine de onları dininden döndüremezdi”³³⁵

³³² El-Baḳara 2/214.

³³³ “أَمْ” harfinin muttasıla ve munkatı ‘a olmak üzere iki çeşidi vardır. “أَمْ” harfinin içerdiği hemze istifham yahut tesviye hemzesi ise “أَمْ” muttasıla olarak isimlendirilir. “أَمْ” harfinin içerdiği hemze istifham yahut tesviye hemzesi değilse ve “أَمْ” harfi “بَل” manasına geliyorsa munkatı ‘a olarak adlandırılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed el-Anṭākī, *el-Minhāc fi’l-Ḳavā’idi ve’l-İ’rāb*, Semīr İbrāhīm Besyūnī (thk.), Mektebetu’l-İmān & Mektebetu Cezīratu’l-Verd, Menşūra & Mısr 1430/2009, s. 148-149.

³³⁴ *El-Keşşāf*, c. III, s. 339.

³³⁵ El-Buḥārī, “el-Menākıb”, 26; “Menākıbu’l-Enşār”, 29; “el-İkrāh”, 2; Ebū Dāvud, “el-Cihād”, 107; en-Nesāī, “ez-Zīnetu mine’s-Sunen”, 98.

Naklettiği bu hadisin ardından eṭ-Ṭībī, naklettiği şu alıntılarla tefsir faaliyetini bir ileri noktaya taşımaktadır:

el-Beydāvī şöyle demiştir: Bunda Allah’a kavuşmak ve O’nun katından bir ikram elde etmek için hevesleri ve zevkleri terk etmek, nefsi dizginleyip, sıkıntılara sabretmek gerektiğine dair bir işaret vardır. Bu hususta şöyle bir şiir okunmuştur:

دببت للمجد والساعون قد بلغوا ***** جهد النفوس وألقوا دونه
الأزرا

لا تحسب المجد تمرأ أنت آكله ***** لا تبلغ المجد حتى تلحق
الصبرا

Sen kereme nail olabilmek için daha emeklerken, bu yolda çalışanların ulaştı
Bütün çabaları (son noktaya) ve parladılar kendilerini kereme ulaşabilmek üzere
Sanma kerem yediğin bir hurmadır
Sabrı tatmadan kereme asla ulaşılmaz...³³⁶

2.2.3. Tenkit

Haşiyelerde yer alan genel özelliklerden bir diğeri, muhaşşinin, haşiye yazdığı kitabın müellifini kimi açılardan tenkit etmesidir. *Futūhu’l-Ġayb* da incelendiğinde, eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’yi, üslup, içerik, mezhep, tenakuza düşme gibi pek çok hususta eleştirdiği görülmektedir.

Örneğin “O dilediği gibi infak eder”³³⁷ âyetinin tefsirinde eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’ye yönelik bir içerik eleştirisini görmek mümkündür. Ez-Zemaḥşerī, Cenab-ı Allah’ın “O dilediği gibi infak eder” kavlinin O’nun cömertliğini te’kid ve yalnızca hikmet ve maslahat gereğince infakta bulunacağına delalet etmesi için getirildiğini ifade etmiştir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin bu açıklamayı mutlak ifadeyi takyid etmek için yaptığını söylemektedir. Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’ye göre hikmetin, varını yoğunu seferber edip israf ve savurganlık yaparak infak etmeyi gerektirmeyeceğini, bu hususun şahidde (şehadet âleminde) de cömerliğin şartlarından olduğunu bildirmiştir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin açıklamalarını şerh ettikten sonra ez-

³³⁶ *Futūh*, c. III, s. 339-340. Diğeri bir örnek için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 463.

³³⁷ El-Mā’ide 5/64.

Zemaḥşerî'yi eleştirmeye başlamaktadır. Ona göre “O dilediği gibi infak eder” kavli ez-Zemaḥşerî'nin ifade ettiği gibi te'kid değil, şu şiirde olduğu gibi bir tekmildir³³⁸:

حليم إذا ما الحلم زين أهله ***** مع الحلم في عين العدو مهيب

Ancak düşmanın gözündeki hilimle birleşip,

Ehlini süslediği zaman, çekinilir halîmden

Eṭ-Ṭıbbî'ye göre ifadede te'kid yer alsa idi şöyle söylenmesi gerekirdi:

“O dilediği gibi infâk eder, O'na mani olabilecek hiçkimse yoktur. Hiçbir yokluk veya eksiklik hâli O'na infâktan el çektiremez (yani infâk hususunda O'nu kudretini aşabilecek hiçbir eksiklik ve yokluk hali bulunmaz), O her dâim birçok şey bahşeder. Böylece O'nun infâkı her zaman hikmet açığa çıkarır, hikmet içerir (...)³³⁹”

Hız. Mūsâ'nın, kardeşi Hārūn'a kızması ve Tevrat levhalarını yere atmasından bahseden el-A'râf 7/150 âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerî, Tevrat'ın yedi parçası bulunduğunu, Hız. Mūsâ levhaları yere attığında bu yedi levhadan altısının kırıldığını ve hükmünün kaldırıldığını, kırılan levhalarda herşeyin tafsilatının bulunduğunu, geriye kalan tek levhanın ise hidayet rehberi ve rahmet olduğunu ifade eden bir rivayet nakletmiştir. Eṭ-Ṭıbbî, bu izahı müteakip bir haşiye düşmüş, ez-Zemaḥşerî'nin daha önce Tevrat'ın kırk deve yükü ağırlığında olduğunu, onun bir cüzünün bir senede okunduğunu ve Mūsâ (as), Yūşa' (as), 'Uzeyr (as), 'İsâ (as) dışında Tevrat okuyabilen kimsenin bulunmadığını bildiren bir rivayet naklettiğine dikkat çekmiş, Ez-Zemaḥşerî'nin zikrettiği bu iki rivâyetin birbiri ile çeliştiğini ifade etmiştir.³⁴⁰ Eṭ-Ṭıbbî bir başka yerde, ez-Zemaḥşerî'nin istişhad ettiği bir beytin *el-Keşşâf*'ta başka, *el-Mufaşşal*'da başka aktarıldığını ifade etmiş ve ez-Zemaḥşerî'nin düştüğü çelişkiye dikkat çekmiştir.³⁴¹

el-Keşşâf'ta, ez-Zemaḥşerî'nin üslubunu oldukça sertleştirdiği bazı yerler göze çarpmaktadır. Eṭ-Ṭıbbî, bu gibi yerlerde ez-Zemaḥşerî'nin tutumunun yanlış olduğuna

³³⁸ Tekmîl: Belağatta itnap çeşitlerindedir. İhtirâs, ikmâl, teḥarruz, işâbetu'l-mikdâr şeklinde de isimlendirilmiştir. “Maksadın tersine bir intiba verebilecek sözde, o intibayı ortadan kaldıracak bir sözün getirilmesidir. Yani cümleyi yanlış anlaşılmayı giderecek bir sözle tamamlamaktır.” (Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 417)

³³⁹ *Futūḥ*, c. V, s. 419-420.

³⁴⁰ *Futūḥ*, c. VI, s. 589.

³⁴¹ *Futūḥ*, c. III, s. 236.

dikkat çeken bazı izahlarda bulunmaktadır. Örneğin ez-Zemaḥşerī, Ālu ‘İmrān 3/31-32 ve el-Mā’ide suresi 5/54 âyetlerinin tefsirinde bazı mutasavvıflar hakkında oldukça ağır ifadeler kullanmaktadır:

Muhabbetullah’tan bahsedip de bu muhabbete el çırpmayı, sevinçten coşmayı/müzik çalmayı, bağırıp çağırma ve bayılmayı ekleyenleri gördüğünde o kişinin Allah’ı tanımadığından, muhabbetullah’ı bilmediğinden hiç şüphe etmezsin. Onun el çırpması, sevinçten coşması/müzik çalması, bağırıp çağırması ve bayılması ancak kendi habis nefsinde tasavvur ettiği, âşık olunan ve güzel bulunan bir suret sebebiyledir ki o ahlaksızlığı ve cahilliği sebebiyle bu sureti Allah olarak isimlendirmiştir. Hatta bazen bu muhibbin baygınlık esnasında izarının menî ile dolduğunu bile görebilirsin. Etrafındaki ahmaklara gözyaşları içerisinde onun elbisesinin etrafına üşüşürler ve bu hal ile o, etrafındakileri derinden etkiler.³⁴²

Allah’ın kullarına olan muhabbeti, itaatleri üzere onları en güzel şekilde sevaplandırması, onları yüceltmesi ve övmesi, onlardan razı olmasıdır. İnsanların en cahillerinin, ilme ve ilim ehline en düşman olanlarının, şer’an en çok kızılanlarının, en çirkin yolu benimseyenlerinin itikadına gelince -şayet cehalet ve sefihlik bakımından benzerlerinin yer aldığı şey tarikat addedilir ise-; onlar “صوف” kelimesinin “مُتَفَعِّلَةٌ” veznine sokulmasıyla isimlendirilmiş (مُتَفَعِّلَةٌ مِنَ الصَّوْفِ) türedi bir fırkadır. Onlar muhabbetle, aşkla Allah’a yaklaşamazlar. Kürsülerinde ve raks ettikleri yerlerde, şuhedâ dedikleri oğlanlara ithafen yazılan gazel beyitleriyle teğanni etmek suretiyle de -Allah o kürsüleri harap etsin! Raks ettikleri yerleri de viraneye çevirsin- Allah’a yaklaşamazlar. Musa (as)’ın Tur’un düzlüklerindeki bayılması nerde, onların bayılması nerde?³⁴³

eṭ-Ṭībī ise ez-Zemaḥşerī’nin burada katı bir taassuba düştüğünü söylemiş,³⁴⁴ ez-Zemaḥşerī’nin kullandığı bu ağır ifadeler Faḥruddīn er-Rāzī’den yaptığı küçük bir alıntıyla cevap vermiştir:

el-Keşşâf sahibi bu hususta Allah’ın veli kullarını ta’na dalmış ve burada akıllı bir adamın benzerini fuhuş kitaplarında dahi yazmaya yakıştıramayacağı ifadeler kullanmıştır. Hadi Allah’ın veli kullarını ta’n

³⁴² *El-Keşşâf*, c. IV, s. 83.

³⁴³ *El-Keşşâf*, c. V, s. 395. ez-Zemaḥşerī’nin sözlerinin taalluk ettiği meseleyi şu alıntıyla daha açık hale getirmek mümkündür:

“Oldukça geniş bir ilişki ağına sahip olan Kirmânî, Allah’ın cemal sıfatının tecellilerini varlıkta temaşa etmeyi esas alan ve ‘şâhidbâzî’ olarak kavramsallaştırılan bir tasavvufî meşrebe mensuptur. Aşık sufiliğin Kalenderîlerden sonra belki de en sıra dışı tonlarından birini oluşturan bu meşrebin gereği olarak onun, gençlere özel bir ilgi duyduğu, onlarla semâ’ etmekten büyük zevk aldığı, kadın müritlerle bir arada bulunmakta bir sakınca görmediği nakledilir. Sema ve raks onun tasavvuf erkânında büyük bir yer tutar. Gençlerin güzelliklerine hayran olan Kirmânî’nin, onların güzelliklerini artırmak için ellerine birer kandil verdiği, gençlerin gece karanlığında ellerindeki kandillerle semâ ettikleri, kendisinin de onların arasında semâ ederken göğsünü göğüslerine dayadığı, cezbeye gelip kendisinden geçtiği ve bu halde şiirler söylediği nakledilir” (Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, Otorite Yayınları, Ankara 2015, s. 73-74)

³⁴⁴ *Futūḥ*, c. V, s. 395.

etmeye cüret etti, peki Mecid olan Allah'ın kelamının tefsirinde bu fuhşiyat içerikli sözleri yazmaya nasıl cüret edebildi? Allah'tan onu (ez-Zemaḥşerî'yi) affetmesini ve hidayete ulaştırmasını dileriz...³⁴⁵

Yukarıdaki metinde de görüldüğü üzere ez-Zemaḥşerî'nin ifadeleri oldukça ağırdır. Onun, sufilerin bu tarz uygulamalara karşı takındığı sert tutumun ardında yatan sebep Mu'tezilîliği olabileceği gibi; Hanefîliği de olabilir. Nitekim o dönemde yaşayan Hanefîlerin, sufilerin bu tarz uygulamalarına karşı olduklarını gösteren pek çok örnek bulunmaktadır.³⁴⁶ Ancak Faḥruddîn er-Râzî ve ondan alıntıda bulunan eṭ-Ṭîbî'nin, bu sert, hakaretâmiz üsluba naif, yumuşak bir tavırla cevap vermeleri ve ez-Zemaḥşerî için duacı olmaları önemli bir husustur. Nitekim geleneğimizde de büyük yer tuttuğu bilinen bu üslup³⁴⁷ eṭ-Ṭîbî'nin eserinin neredeyse tamamında göze çarpmaktadır.

ez-Zemaḥşerî, “Rabb” lafzının mutlak bir biçimde Allah'a mahsus olduğunu ancak, izafet ile takyid edilmesi halinde bu lafzın başkaları için de kullanılabileceğini ifade etmiştir. eṭ-Ṭîbî bu hususta ez-Zemaḥşerî'yi eleştirmekte, İmam Buḥārî ve Muslim'in Ebū Hurayra'dan naklettiği bir rivayetin, bu sözü nakzettiğini bildirmektedir:

“Hiçbiriniz ‘Rabbini doyur’, ‘Rabbine ışık getir’, ‘Rabbine su ver’ demeyin! Yine hiçbiriniz ‘Rabbim’ demeyin, ‘Efendim’ deyin ‘Seyyidim’ deyin”³⁴⁸ Hz. Yusuf'un (a.s.) “إِنَّهُ رَبِّي” “Şüphesiz o benim

³⁴⁵ *Futūḥ*, c. IV, s. 82. Eṭ-Ṭîbî'nin ez-Zemaḥşerî'nin üslubuna yönelttiği diğer bazı eleştiriler için bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 255-256, 268,

³⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, s. 89-104.

³⁴⁷ Kara, haşiye geleneğindeki bu edepkâr üslubu şöyle betimlemektedir:

İlme, hocaya, kitaba metne saygıyı (riyeti) ihlâl etmeden her türlü tenkidi ve tashihi yapmayı deneyen, farklı ve aykırı görüşleri zikretmekten kaçınmayan, münasip bir yolunu bulup kendi tercihlerini ifade etmek isteyen, umumiyetle de ağır akan, taşıdığı iddiayı hemen göstermeyen bu dilin grameri gerçekten ince elenip sık dokunmuş, bu yüzden de çözülmesi bir terbiye, farklı bir dikkat, bir tür ihtisas isteyen bir gramer oluşmuştur. (Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 52) *Maḥzenu'l-'Ulūm* adlı eserde de geçmiş âlimlerin yazdıkları eserlerde hatalara rastlanırsa evvelâ ifadeleri sahih bir manaya hamletme çabası içine girmeyi öğütlenmekte, hata olduğu kesinleştiğinde ise insanın nisyân ile malul bir varlık olması göz önünde bulundurularak şârihi olduğu yazarın hakkına karşı bir riayetsizlik etmemek ve insaftan asla ayrılmamak gerektiği vurgulanmış; yapılan hataların yazarın fezâil ve kemâlâtına halel getirmeyeceği ifade edilerek selefi ta'n edip kınamaktan kaçınmak gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu sebeple şurrâh ve muhaşşîlerin yüce adetlerinin eserdeki noksanları ikmâl ederken “فَيْلٌ”، “ظَنٌّ”، “وَهُمْ”، “أَعْتَرَضُ”، “أَجِيبُ”، “بَعْضُ الشَّرَاحِ وَالْمَحْشَى”، “بَعْضُ” gibi kinayeli ifade kalıpları kullandıkları ifade edilmiştir. (Serkiz Orpilyan ve

Seyyid 'Abdulzâde Mehmed Tâhir, *Maḥzenu'l-'Ulūm*, Şirket-i Murettebiyye Matbaası, İstanbul 1308, s. 61-62; Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 52-53)

³⁴⁸ El-Buḥārî, “İtk”, 17; el-Muslim “el-Elfâz mine'l-Edeb ve Gayrihâ”, 3.

efendimdir”³⁴⁹sözüne gelince, bu söz, tıpkı Allah Teâlâ’nın “وَحُرُّوا لَهُ”
“(Ebeveyni ve kardeşleri) Yūsuf (a.s.) için secdeye kapandılar”³⁵⁰
âyetinde olduğu gibi O’nun zamanına mahsus bir durumdur.³⁵¹

Bir başka yerde eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’yi Fātiḥa tefsirinin sonunda zikrettiği rivayet dolayısıyla, en-Nevevī ve eṣ-Şağānī’den yaptığı alıntılarla üstü kapalı bir biçimde şöyle eleştiriye tabi tutmuştur:

er-Ravḍa sahibi Muḥyiddīn en-Nevevī: “Mevzu hadislerden bir kısmı Ubey b. Ka’b’dan Kur’ân’ın faziletine dair sure sure nakledilen hadislerdir. Müfessirlerden bu mevzu hadisleri nakledenler elbette hata etmişlerdir” demiştir. eṣ-Şağānī ise buna ilaveten: “‘Abbādān³⁵² ehlinde bir kişi bu mevzu hadisleri kitabına koydu ve şöyle söyledi: ‘İnsanların Kur’ân’a sırt çevirip şirle, Ebū Ḥanīfe’nin fıkhiyla ve diğer bazı şeylerle uğraştığını gördüğümde, (kitabıma) her sure için insanları Kur’ân okumaya rağbet ettirecek bir fazilet derc etmek istedim’ Allah’ın korudukları müstesna, pek az tefsir bu faziletleri zikretmekten müstağnîdir” demiştir.³⁵³

Bir başka yerde ez-Zemaḥşerī, en-nār kelimesinin et-Taḥrīm suresinde³⁵⁴ nekra gelirken el-Bakara suresinde³⁵⁵ niçin ma’ rife olarak geldiğini sorgulamış ve bu soruya birkaç türlü cevap vermiştir.³⁵⁶ Ona göre et-Taḥrīm’de yer alan âyet mekkî olduğu için

³⁴⁹ Yūsuf 12/23.

³⁵⁰ Yūsuf 12/100.

³⁵¹ *Futūḥ*, c. I, s. 730. Eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*’te el-Begāvī’nin *Şerḥu’s-Sunne*’si ile en-Nevevī’nin *Şerḥu Şaḥīhi’l-Muslim*’inden alıntılar yaparak bu hadis hakkında daha geniş bilgi vermektedir. Özetle söylemek gerekirse el-Begāvī böyle ifadeleri kullanmanın uygun olmadığını söylemiş, insanın merbut Allah’ın ise Rabb olduğunu, bu tarz ifadelerin halis tevbeyle halel getireceğini ifade etmiştir. el-Begāvī’nin zikrettiği bir başka izaha göre ise bu tarz sözler köle sahipleri tarafından köleyi tahkir etmek ve ona saldırmak için kullanıldığından kerih görülmüştür. Bu kerahet yalnızca Kur’an için (en-Nūr 24/32, en-Nahl 16/75, Yūsuf 12/25, Yūsuf 12/42 ayetleri) geçerli değildir. Bunun manası, kibre karşı bir ultimatom ve huzû’un tercihiine dair bir yönlendirmedir. En-Nevevī’ye göre ise mükellef olmayan bir nesne hakkında böyle ifadeler kullanılabilir. Deve, davar vs. için sahip manasına “رب” kelimesinin kullanılmasının bir sakıncası yoktur. “Rabbu’l-Māl” ve “Rabbu’d-Dār” kelimelerinde de durum aynıdır. Hz. Yūsuf’un ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ ve ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ifadeleri [sırasıyla Yūsuf 12/23 ve Yūsuf 12/42] ise kavminin dili üzere konuşmakta mecbur kalmasından yahut Hz. Yūsuf’un şeriatında caiz, bizim şeriatımızda mensûh olmasındandır. Bkz. eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif’an Ḥaḳā’iki’s-Sunen* (Hindāvi), c. X, s. 3088-3089.

³⁵² Irak’ta Dicle’nin iki kolu tarafından kuşatılan bir ada. Asım Efendi, *el-Oḳyanūsu’l-Basīl*, c. I, s. 1201.

³⁵³ *Futūḥ*, c. I, s. 770.

³⁵⁴ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾
﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ et-Taḥrīm 66/6.

³⁵⁵ ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ el-Bakara 2/24.

³⁵⁶ Kanaatimizce ez-Zemaḥşerī böyle bir sorgulamaya tefsirinde dikkat ettiği tenasüb olgusu sebebiyle girişmiştir. Harf-i tarifi ahd-ı zihni olarak değerlendirmek mümkünken ahd-ı zikriye hamletmesi, onun, sureler arası tenasüb aradığını düşündürmektedir.

bu suredeki “nār” kelimesi nekra olarak gelmiştir. Buna mukabil, el-Bakara’da yer alan âyet ise medenî olduğu için kelime harf-i ta‘rif ile gelmiştir.³⁵⁷ Ancak et-Ṭîbî bu görüşe itiraz etmektedir. O, ilk olarak *el-İntişâf*’tan şu alıntıyı paylaşmaktadır: “Ben et-Taḥrîm suresinin medenî olması hususunda araştırma dahi yapmıyorum. Surenin başında yer alan kıssa bu hususun doğruluğuna dair bir delildir. Açıktır ki ez-Zemaḥşerî bu surenin mekkî olduğunu ifade etmekle yalnızca bir vehim ortaya koymuştur.”³⁵⁸ Et-Ṭîbî, bu alıntının ardından konuya dair izahata başlamaktadır. İlk olarak el-Buḥārî, el-Muslim, Ebū Dāvud ve en-Nesāî’den nakledilen Hz. ‘Âişe rivayetinin İbnu’l-Muneyyir’i teyit ettiğini bildirmiştir. Keza, ona göre, Allahu Teâla’nın surenin devamında “Ey Peygamber! Kâfirlerle ve Münafıklarla cihad et...”³⁵⁹ buyurması da İbnu’l-Muneyyir’i teyit etmektedir. Çünkü nifak hadiseleri Medine’de vuku bulmuştur.³⁶⁰ Ardından *Câmi ‘u’l-Uşûl*’de yer alan: “Rasulullah Hz. ‘Âişe ile nübüvvetin onuncu yılında Şevval ayında evlenmiş, hicretin ikinci senesinin Şevval ayında düğün yapmış, Hz. Hafsa ile de hicretin üçüncü senesinde evlenmiştir” rivayetini nakletmiş, böylelikle surenin başında yer alan tahrim hadisesinin hicretten sonra vuku bulmasını mesned olarak surenin Medenî olduğuna işarete bulunmuştur.³⁶¹ Surenin Medenî olmasının suredeki her âyetin Medenî olmasını gerektirmediği ihtimali üzerinde de duran et-Ṭîbî, cevabında, ez-Zemaḥşerî’yi kendi ifadeleri ile eleştirmektedir. Ez-Zemaḥşerî el-Bakara 2/21’de kendisine sahih bir isnad ile geldiğini bildirdiği şu bilgiyi paylaşmıştır: “Kur’an’da ‘يا أَيُّهَا النَّاسُ’ lafzı ile indirilen her şey mekkî, ‘يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا’ lafzıyla indirilen her şey de medenîdir”.³⁶² Et-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin önceden zikrettiği bu bilgiyi hatırlatarak, “nār” kelimesinin nekra

³⁵⁷ *Futūḥ*, c. II, s. 339.

³⁵⁸ Ahmed b. Manşūr b. Ebî’l-Kāsım b. Muḥtār b. Ebî Bekr İbnu’l-Muneyyir, *el-İntişâf fî mâ Teḍammenehū ‘l-Keşşâf (el-Keşşâf’ın zeylinde)*, ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcūd vd. (thk.), c. I, Mektebetu’l-‘Ubeykân, Riyâd 1418/1998, s. 224-225; *Futūḥ*, c. II, s. 339. Fethi Ahmet Polat, çalışmasında İbnu’l-Muneyyir’in ez-Zemaḥşerî’yi Mekki-Medenî ilişkisi bakımından yalnızca el-Muzzemmil suresinin ilk ayetlerine ait tefsirde eleştirdiğini ifade etmektedir. Ancak yukarıdaki örnek incelendiğinde, İbnu’l-Muneyyir’in burada da ez-Zemaḥşerî’yi Mekki-Medenî ilişkisi kabilinden eleştirdiği görülmektedir. Bkz. Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 201-202.

³⁵⁹ et-Taḥrîm 66/9.

³⁶⁰ *Futūḥ*, c. II, s. 339.

³⁶¹ Et-Ṭîbî’nin bu sözlerinin, bir önceki başlıkta yer alan tefsir faaliyetine de güzel bir örnek teşkil ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

³⁶² *Futūḥ*, c. II, s. 286.

olarak geldiği et-Taḥrīm suresindeki âyetin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا” şeklinde olduğunu dolayısıyla bu âyetin mekkî olduğunu iddia etmenin³⁶³ kendi sözünü yalanlamak ve tenakuza düşmek olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁴

2.2.4. Tashih

Haşiyelerin temel özelliklerinden bir diğeri, haşiye yazdıkları müelliflerin bilgi hatalarını düzeltmeleri, tashih etmeleridir. Bu özellik *Futūḥu'l-Ġayb*'da da zaman zaman karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki örnekte, eṭ-Ṭībî'nin kısas âyetleri hakkında ez-Zemaḥşerî'nin yaptığı yanlış bir yorumu tashih ettiği müşahede edilmektedir:

Ez-Zemaḥşerî, kısas âyetini incelerken “Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir” ifadesi ile ilgili olarak, Yahudilere kısas cezasının farz; af ve diyet tercihlerinin haram kılındığını bildirmiştir. Eṭ-Ṭībî, el-Buḥārî ve en-Nesāî'den naklettiği “İsrailoğullarında kısas vardı lakin diyet yoktu. Yüce Allah bu ümmet içinse

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ ‘Ey iman edenler! Maktuller hususunda size kısas yazıldı’ buyurdu”³⁶⁵ hadisini delil olarak ez-Zemaḥşerî'nin diyet ile alakalı sözlerinde isabet ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte, onlara affin haram kılınması

hususunda Yüce Allah'ın ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ

بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

﴿الظَّالِمُونَ﴾ “Ve biz Tevrat'ta onlara cana karşılık can, göze karşılık göz, buruna karşılık

burun, kulağa karşılık kulak, dişe karşılık diş yazdık. (Sonuç olarak bütün)

yaralamalarda kısas vardır. Kim onu (kısastaki hakkını) sadaka olarak bağışlarsa,

yaptığı bu bağış, onun için bir kefarettir. Kim de Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse

onlar zalimlerin ta kendileridir”³⁶⁶ âyetinin ez-Zemaḥşerî'nin verdiği bilgiyi

yanlışladığını; nitekim kendisinin de “وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا حُذْوَا بِأَحْسَنِهَا” “Kavmine en güzel olanı

³⁶³ Eṭ-Ṭībî'nin bu sözlerinin, bir sonraki başlıkta yer alan tefsir faaliyetine de güzel bir örnek teşkil ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

³⁶⁴ *Futūḥ*, c. II, s. 340.

³⁶⁵ El-Buḥārî, “et-Tefsîr (Sûratu'l-Bakara), 23”; “ed-Diyât”, 8; en-Nesāî, “el-Ḳasāme”, 27.

³⁶⁶ El-Mā'ide 5/45.

almalarını emret”³⁶⁷ âyetinin tefsirinde “Yani kısaslaşma ve af gibi Tevrat’ta yer alanların güzelini, en güzelini alın...”³⁶⁸ ifadelerini kullandığını söylemekte ve ez-Zemaḥşerî’nin İsrailoğullarına affın haram kılındığını söylemesinin bir hata olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁹ Ardından ez-Zemaḥşerî’nin “kısaslaşma ve af gibi Tevrat’ta yer alanların güzelini, en güzelini alın...” şeklindeki yorumunun, kendisine ait bir diğer yorumla³⁷⁰ daha çeliştiğini ifade etmektedir.³⁷¹ Dikkat edilecek olursa eṭ-Ṭıbbî bu incelemesiyle ez-Zemaḥşerî’nin birbirine alternatif iki görüşü savunarak çelişkiye düştüğünü tespit etmiş, yalnızca tek bir âyetin metnini delil almak suretiyle, İsrailoğullarında kısasın mecburi olduğunu, affın onlara haram kılındığını söylemenin yanlışlığını ifade etmiştir. Böylece o, ez-Zemaḥşerî’nin okuyucuya sunduğu hatalı bilgiyi tashih etmiştir.

Bir başka örnekte ez-Zemaḥşerî, diğer kitapların aksine Kur’ân-ı Kerîm’in parça parça otuz senede nazil olduğunu bildirmiştir.³⁷² eṭ-Ṭıbbî, el-Buḥārî ve el-Muslim’den nakledilen “Kur’an Rasulullah’a 40 yaşında iken indirildi. (Rasulullah) 13 sene (Mekke’de) bulunduktan sonra hicret emredildi ve Rasulullah Medîne’ye hicret etti. Burada da 10 sene bulunduktan sonra vefat etti”³⁷³ hadisini delil olarak bu görüşe itiraz etmiş ve bu sürenin yirmi üç seneye tekabül ettiğini ifade etmiştir.³⁷⁴

eṭ-Ṭıbbî’nin yaptığı tashihlere bir diğer örnek “Onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı. Ve (bunu) Mü’minleri katından (gelen) güzel bir imtihanla sınamak için (yaptı). Şüphesiz Allah herşeyi işiten, herşeyi bilendir”³⁷⁵ âyetinin tefsirinde ortaya çıkmaktadır. Ez-Zemaḥşerî, devamında Bedir savaşından bahsedilen bu âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber’in Hz. ‘Ali’den bir avuç çakıl taşı istediğini, ardından ordular karşılaştınca bu taşları düşmanlara atıp “Yüzleri

³⁶⁷ El-A’râf 7/145.

³⁶⁸ Bkz. *el-Keşşâf*, c. VI, s. 573.

³⁶⁹ *Futūh*, c. III, s. 215.

³⁷⁰ ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ “Ve üzerilerindeki zincirleri, yükleri kaldırır” (el-A’râf 7/157) ayetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerî “İster kasten olsun ister hataen olsun hükmün kısas ile yerine gelmesi gibi” ifadelerini kullanmaktadır.

³⁷¹ *Futūh*, c. VI, s. 574.

³⁷² *el-Keşşâf*, c. V, s. 191.

³⁷³ El-Buḥārî, “Menâkıbu’l-Enşâr”, 28 ve 45; el-Muslim, “Feḍâ’il”, 33. El-Muslim rivayetinin ifadelerinde ufak farklılıklar vardır.

³⁷⁴ *Futūh*, c. V, s. 191.

³⁷⁵ El-Enfâl 8/17.

kabih olsun!” sözünü sarf ettiğini ifade etmiştir. eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemaḥşerī'nin yaptığı bu izahı uygun bulmamış, varid olan hadislerde, ez-Zemaḥşerī'nin zikrettiği bu hadisenin Ḥuneyn savaşında vuku bulduğunu izah etmiş, tefsir ve hadis imamlarının bu görüşte olduğuna dikkat çekmiş³⁷⁶ ve yaptığı alıntılarla mevzuyu izaha çalışmıştır.³⁷⁷

Eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemaḥşerī'nin peygamberler tarihiyle alakalı verdiği bilgileri de muteber kaynaklara irca etmekte, aktardığı bilgilerde hatalı olduğunu düşündüğü hususları tashihe çalışmaktadır. Örneğin, ez-Zemaḥşerī, Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce de kiblegâh olduğunu bildiren bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayette Allah, cennetin yakutlarından yapılmış bir ev indirdiğini, şark ve garp zümrütlerinden yapılmış iki kapısının bulunduğunu bildirmektedir. Rivayetin devamında Allah Hz. Âdem'e: “Seni arşım etrafında tavaf edildiği gibi bu evi tavaf etmen için (cennetten) indirdim” buyurmuş ve Hz. Âdem'i, Hint topraklarından buraya doğru yürüyerek gitmesi için yönlendirmiştir. Bunu gören melekler Hz. Âdem'e: “Haccın mebrur olsun Ey Âdem! Biz bu evi 1000 yıl önceden beri haccetmekteyiz” demişlerdir. Hz. Âdem ise Hint topraklarından Kâbe'ye doğru yürüyerek 40 kez hac yapmıştır. Ardından Allah Nuh tufanı esnasında bu evi dördüncü kat semaya kaldırmıştır ki bu ev “el-Beytu'l-Ma'mūr”dur.³⁷⁸ Eṭ-Ṭıbbī rivayette geçen malumatlar hakkında hiçbir yorumda bulunmamış, yalnızca ez-Zemaḥşerī'nin “el-Beytu'l-Ma'mūr”un dördüncü kat semada bulunduğunu söylemesine eleştiri getirmiştir. el-Buḥārī'nin *eş-Şaḥīḥ*'indeki miraç hadisinde³⁷⁹ “el-Beytu'l-Ma'mūr”un yedinci kat semada olduğu bildirildiği için “el-Beytu'l-Ma'mūr” eṭ-Ṭıbbī'ye göre yedinci kat semada bulunmaktadır.³⁸⁰

Bu hususta bir başka örnek, Ḥuneyn Savaşına katılanların sayısı hakkında yaşanan ihtilaf esnasında göze çarpmaktadır. Ez-Zemaḥşerī Mekke'nin fethi için hazır bulunan 12.000 kişiye ilaveten Ṭulekā'dan ve Hevâzin ile Şekîf kabilelerinden 2.000

³⁷⁶ Bkz. el-Muslim, “el-Cihād ve's-Siyer”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXVII, 134 (Hadis no: 22467); Ebū Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes'ūd el-Begavī, *Me'ālimu't-Tenzil*, Muhammed 'Abdullāh en-Nemr vd. (thk.), c. III, Riyād: Dāru Ṭaybe li'n-Neşri ve't-Tevzī' 1417/1997, s. 338-340. eṭ-Ṭıbbī, elimize eseri ulaşmayan *el-Mu'temed* sahibinin (muhakkik bu şahsın Ebū'l-Kāşım İsmā'īl b. Muhammed el-İşbehānī olduğunu ve bu eserin tefsire dair bir eser olduğunu ifade etmiştir bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 52) de aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.

³⁷⁷ *Futūḥ*, c. VII, s. 51-53.

³⁷⁸ *El-Keşşāf*, c. III, s. 87.

³⁷⁹ El-Buḥārī, “Bed'u'l-Ḥalk”, 6; “Eḥādīsi'l-Enbiyā”, 26; “Menākıbu'l-Ensār”, 42; “el-Eşribe”, 12.

³⁸⁰ *Futūḥ*, c. III, s. 87.

kişinin daha orduda bulunduğunu ve sayının 14.000 kişi olduğunu ifade etmiştir.³⁸¹ e-
Tîbî, ez-Zemaḥşerî'nin böyle bir kanaati, naklettiği rivâyette yer alan “مُنْضَاً” ifadesine
dayanarak serdettiğini, lâkin bu kelimenin hâl olduğunu bildiren bir görüş daha
bulduğunu, nitekim İbnu'l-Cevzî'nin *el-Vefâ*'sında geçen rivâyet ile uygunluğu göz
önünde bulundurulduğunda doğru olanın kelimenin hâl alınması gerektiğini, -
dolayısıyla sayının 12.000 kişi olduğunu- ifade etmiştir.³⁸²

2.2.5. Telhis

Haşiyelerin genel özelliklerinden bir diğeri de haşiyeye yazılan kitaptaki bilgilerin
kısaltılarak özetlenmesidir. Özetlemenin, diğeri yazım türlerine nazaran daha farklı bir
yapısının olduğu, zorluğuna rağmen birçok fayda içerdiği ifade edilmektedir. Kaleme
alınan bir makalede, bu mevzu hakkında şunlar söylenmektedir:

(...) özet yazmak, diğeri yazım türlerinden çok farklıdır. Çoğu yazım türü;
ana fikirlerin oluşturulmasını, içerik ve yapının dikkatli ve ayrıntılı biçimde
planlanmasını gerektirir. Özetleme, bununla birlikte, sözkonusu edilen
materyalden temellenmelidir. Orjinal anlamına bağlı kalması için, özet
yazarı özetin; neleri içereceği, nelerin dışlanacağı, bilginin yeniden nasıl
yapılandırılacağı, hangi kelimelerin kullanılacağı ve en önemlisi bunun
nasıl garanti edileceği konularında karar vermelidir. (...) Özetleme,
öğrencinin metni anlamasına ve bununla birlikte anlamı açık olmayan bir
konunun belirginleştirilmesine yardım edebilir. (...) Özetleme için, en az
iki düşünce biçimi gereklidir. Birincisi, bir seçme sürecidir ve içerilecek ya
da dışlanacak metin bilgilerini içerir. İkincisi bir kısaltma sürecidir ve bu
da ayrıntılı olan genel fikirlerin değiştirilerek düzeyi düşük özet durumuna
getirilmesini ya da kısaltılmasını içerir. (...) Özetler iki temel kategoride
ele alınabilir. Bunlar yazar temelli ve okuyucu temelli özetlerdir. (...) Yazar
temelli özet, yazara bir metni veya bir metnin önemli bölümlerinden bir yazılı kayıt
oluşturması konusunda yardımcı olur. Bu durumlarda, yazar genellikle metni iyi
bilmemektedir. Özet yazarları, özetlerken dil bilgisi yanlışları, cümle biçimi veya
uzunluğuyla ilgilenmeksizin, olası metnin küçük parçalarını belirlemektedir. Diğeri
yandan okuyucu temelli özet ise, herhangi birisi için yazılmıştır. Bunun amacı
diğeriinden farklıdır. Burada, bir okul ödevinde olduğu gibi, birisinin özetleme
yeteneğini basit olarak göstermek veya bir makalenin özetini çıkarmada olduğu gibi
bir metine dayalı ilgi uyandırmaya çabalamak amaç edinilmiştir. Burada özet yazarı,
konuya tamamen egemen olmalıdır, Yazarın stratejisi, belki de metni defalarca
okumasını gerektirecektir. Ancak bundan sonra dil bilgisi, cümle biçimi ve uzunluğu
ile bunun gibi birçok veya geniş bir yığılı temel olan bir özet yazılır. (...) İnsanların
yaşı ilerledikçe, özetlemeleri de gelişmektedir. Bununla birlikte, iyi özetleme
yapanlar genellikle yetişkinlerdir.³⁸³

³⁸¹ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 209-210.

³⁸² *Futūh*, c. VII, s. 209-210.

³⁸³ Valeria Anderson ve Suzanne Hidi, "Özetlemenin Öğrencilere Öğretimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 24/2, 1991, ss. 587-594, s. 587-588.

Metinde de görüldüğü üzere özet okurun metni daha iyi anlamasına, metindeki muğlaklığı aşmasına, metne karşı ilgisinin uyanmasına vesile olmaktadır. Dolayısıyla eṭ-Ṭībī'nin yaptığı telhis faaliyetlerinin tüm bu faydalardan varestede olmadığı söylenebilir.

ez-Zemaḥşerī'nin “Şüphesiz kâfirler mallarını Allah yolundan saptırmak için infâk ederler. Onlar yine infâkta bulunacaklar. Sonra malları onlar için bir iç acısı olacak, nihayetinde de mağlup edileceklerdir. İnkâr edenler cehenneme sevk edileceklerdir”³⁸⁴ âyetinin tefsirinde yaptığı şu açıklamalar ve eṭ-Ṭībī'nin bu metni özetlemesi konumuz açısından güzel bir örnektir:

Âyetin, Bedr günü yemek dağıtanlar hakkında nazil olduğu, onların her birinin günlük 10 deve ikram ettiği söylenmiştir. Bir başka rivayette kervanda ticaret malı bulunan her bir kişinin “Bu mal ile Muhammed'e karşı yapılacak harbe destek oluyorum. Umulur ki biz böylelikle Bedr'de bize isabet eden şeyin öcünü alalım” dediği söylenmiştir. Âyetin Ebū Sufyân hakkında nâzil olduğu da söylenmiştir. O, -Araplardan savaşa katılanlar hariç- 2000 kişilik bir topluluğu ücret karşılığında tutmuş, onlara bir tanesi 42 miskal yapan 40 ükiyye para infak etmiştir. “Allah yolundan saptırmak için” yani, onların infâk ile amaçları Muhammed (as)'a tabi olmaktan -ki kâfirlere göre böyle olmasa da O, Allah'ın yoludur- kaçındırmaktır. “Sonra malları onlar için bir iç acısı olacak” yani, mallarını infak etmelerinin sonucu pişmanlık ve iç acısı olacaktır. Böylece sanki zatı itibarıyla mal bir pişmanlığa dönüşmüş, iç acısına inkılab etmiştir. “Sonra mağlup edileceklerdir” Kâfirler ile Mü'minler arasında bundan önce yapılan savaşlarda iş bazen Mü'minler bazen kâfirler aleyhine sonuçlansa da işin sonunda kâfirler mağlup edilecekler, sonra da Mekke'nin fethiyle serbest bırakılmış esirlere döneceklerdir. “Andolsun Allah 'Ben ve Rasulüm galip gelecektir' hükmünü yazmıştır”³⁸⁵ “Kâfirlere gelince”: Yani Onlardan kâfir olanlar “Cehenneme sevk edileceklerdir” çünkü onlardan İslâm'a girip İslâmını güzelleştirenler vardır.³⁸⁶

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin tefsiri üzerine de pek çok izah yaptıktan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

Mananın özü: Allah'ın nurunu söndürmek üzere infakta bulunanlar, Rasulullah'a (as) tabi olmaktan yüz çevirenler, elbette çok yakın bir zaman sonra bu infâkın kötü akıbetini ve infâk ettikleri malların iç acılarının en acısına inkılab edeceğini bilecekler. Sonra onların akıbetleri dünya hayatında esâret ve öldürülme, ukbâda ise aşığılanma ve cezalandırılma olacaktır. Ne kadar fasih bir âyet!³⁸⁷

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin “Cizye” kelimesinin manası üzerine yaptığı izahı da özetlemeye çalışmaktadır. Ez-Zemaḥşerī:

³⁸⁴ El-Enfâl 8/36.

³⁸⁵ El-Mucâdile 58/21.

³⁸⁶ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 95-98.

³⁸⁷ *Futūh*, c. VII, s. 97. Bu hususta diğer bazı örnekler için bkz. *Futūh*, c. VII, s. 66, 97.

Kelime “Cizye” olarak isimlendirilmiştir. Çünkü (i) zimmet ehlinde bir zümre onu ödemeye mecburdur. (ii) onlar cizyeyi kendilerini öldürmeyip bağışlayan kişilere vermektedir. ﴿عَنْ يَدٍ﴾ ifadesi ile kastedilen, ya veren, ya alan eldir. Veren el kastedilince mana “Onlar cizyeyi kendi elleriyle verinceye dek” yani “عن يدٍ مؤتية غير مُمتنعة” “İmtina etmeksizin veren elden” şeklinde olur. Çünkü bir kişi -boyun eğip itaatkâr olanın aksine- bir şeyden imtina eder de o işten yüz çevirirse karşısındakine elini vermez. Bu yüzden muti olup boyun eğen kişi için “أعطى بيده” ifadesi kullanılır. Arapların “نزع يده عن الطاعة” “Elini taattan çekti (İsyan bayrağını açtı)” sözünü görmüyor musun? Nitekim “خلع رقبة الطاعة عن عنقه” “Taata bağı boynundan kurtuldu” da denmektedir. Yahut: Geciktirme yapmaksızın, nakit olarak ve bir başkasının eliyle göndermeksizin peşin şekilde, verenin elinden alanın eline intikal etmek şartıyla verinceye dek... Alan el kastedilince ise manası: Esir alan otorite sahibi ele cizyeyi verinceye dek... Yahut: Onlara nimet bahşedenlere... Çünkü canlarını bağışlayıp onlardan cizye almaya rıza göstermek, onlara karşı gösterilen büyük bir nimettir.³⁸⁸

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin zikrettiği bu hususu şöyle özetlemektedir:

﴿عَنْ يَدٍ﴾ veren ele hamledilir. Bu yorum iki vecih üzere değerlendirilir. Bunların ilki onların imtina etmeksizin itaatkâr olarak cizyeyi vermeleridir. İkincisi ise onların cizyeyi geciktirme olmaksızın peşin vermeleridir. ﴿عَنْ يَدٍ﴾ alan ele de hamledilebilir. (Bu yorum da) aynı şekilde iki vecih üzere (değerlendirilir) (Bu vecihler), ya onların cizyeyi esir alan otorite sahiplerine vermeleri, ya da Müslümanlardan onlara nimet bahşedenlere vermeleridir.³⁸⁹

2.3. eṭ-Ṭībī'nin *Futūḥu'l-Ġayb* İsimli Eserindeki Öncelikleri

Haşiyelerin taşıdıkları genel bazı özellikleri, *Futūḥu'l-Ġayb* özelinde inceledikten sonra bu başlıkta, haşiyenin kendine özgü bazı hasletlerini yine örnekler yardımıyla incelemeye çalışacağız. Ancak konuya girmeden önce, -yapılacak açıklamalarda izlediğimiz metodla birebir ilişkili olması hasebiyle- eserin en temel özelliklerinden birini burada zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Çünkü yazarın bir konu hakkındaki kaanatının tespiti -ki bunun her eṭ-Ṭībī okuruna gerekli olacağı kanaatindeyiz- ancak şu düstur çerçevesinde anlaşılabilir:

³⁸⁸ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 219-222.

³⁸⁹ *Futūḥ*, c. VII, s. 219. Diğer bazı telhis örnekleri için bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 326, 508,

“*Futūhu'l-Ġayb*’da ez-Zemaḥşerī’ye düşülen haşiyeler ‘Sükût ikrardan gelir’ prensibi üzere okunmalıdır”. Zira haşiyeye okunurken çokça müşahede edildiği üzere eṭ-Ṭībī, bir konuda yalnızca şerh yapıyorsa onun ez-Zemaḥşerī’ye destek verdiği/en azından kabulünde problem görmediği; hem şerh yapıyor hem itiraz ediyorsa yahut yalnızca itiraz ediyorsa da onu eleştirdiği görülmüştür. Bu bakımdan -cüz’i de olsa- aşağıda alıntılanan bazı pasajların, ez-Zemaḥşerī şerhi gibi gözükse de eṭ-Ṭībī’nin kendi görüşleri olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim eserdeki itiraz mahiyetli pek çok açıklamasıyla bir arada düşünüldüğünde, bir görüşü benimsememesi halinde kendisinin yine itiraz edebileceğinin en bariz kanıtıdır. İtiraz vuku bulmuyorsa eṭ-Ṭībī’nin, zikredilen görüşü kabulde herhangi bir sorun görmediği ve dolaylı da olsa görüşe destek verdiği rahatlıkla söylenebilir.

Bu kısa izahtan sonra *Futūhu'l-Ġayb*’a mahsus bazı hasletleri zikretmeye başlayabiliriz:

2.3.1. Kıymetli Nüşhalardan İstifade Etmesi

Haşiyenin genel özellikleri incelenirken de ifade edildiği gibi eṭ-Ṭībī’nin haşiyede önem verdiği hususlardan birisi nüsha mukabelesidir. Nüsha mukabelesi bağlamında eṭ-Ṭībī’yi özgün kılan nokta, onun ez-Zemaḥşerī’ye ait bir *el-Keşşāf* nüshasından istifade etmesidir.

Eṭ-Ṭībī, bir haşiyede “وأما كاتب حفصة فهو: رافع مولى عمر رضي الله عنهما، كذا ذكره في الحاشية” “Hafsa (r.a.h.)’nın kâtibi onun da haşiyede zikrettiği gibi Hz. Ömer’in kölesi Rāfi’dir”³⁹⁰ ifadelerini kullanmaktadır. Zamirin başka faile ircası ile haşiyeye sahibinin değişmesi söz konusu olacağı için bu ifade çok açık gözükmemektedir. Dolayısıyla yalnızca bu ifadeye dayanarak böyle bir iddiada bulunmak yanlıştır. Bir başka haşiyede ise, eṭ-Ṭībī “هذا معنى قول المصنف في الحاشية” “Bu, musannifin haşiyedeki sözünün manasıdır”³⁹¹ ifadelerini kullanmıştır.³⁹² İlk ifadeye göre daha açık olsa da,

³⁹⁰ *Futūh*, c. III, s. 443

³⁹¹ *Futūh*, c. III, s. 349.

³⁹² Eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’ye ait *el-Keşşāf* nüshasına atıfta bulunma ihtimalinin yüksek olduğu diğer yerler için bkz. *Futūh*, c. IV, s. 414, 457; c. V, s. 19, 51, 65, 178, 349, 420, 475, c. VI, s. 538; c. VII, s. 459-460, 512, (eṭ-Ṭībī beşinci cildin 51. sayfasında “nüsha-i mu’temed” kavramını kullanmıştır.

ez-Zemaḥşerī'ye ait başka bir kitabın haşiyesi olma ihtimalini ortadan kaldırmadığı için bu ifade de tereddütte bırakacak bir nitelik arz etmektedir. Zira alıntı yapılan konunun dil ile alakalı bir mesele olması, ez-Zemaḥşerī'nin de dile dair çok sayıda kitabının bulunması bu tereddüdü artırmaktadır. Ancak bir başka yerde eṭ-Ṭībī'nin kullandığı şu ifadeler, onun ez-Zemaḥşerī'ye ait bir *el-Keşşāf* nüshasından istifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır:

“الذي ثبتت عنكم صحته كما ثبتت” ifadesinde geçen ثبت fiillerinin her ikisi de musannif nüshasında muzari lafızla rivayet edilmiştir. Semā' da ise³⁹³ her iki lafız mazi şekilde rivayet edilmiştir³⁹⁴

“ولا يبق” sözü, musannif nüshasında “yâ” sızdır³⁹⁵

Ez-Zemaḥşerī'nin haşiyedeki notundan bahseden bir diğer alıntıda ise şu ifadeler yer almaktadır:

Musannif haşiyede şöyle demektedir: “İki söz de – هدى الله – ve أن يؤتي أحد” sözlerini kastediyorum- ‘قل’ kelimesinin kapsamına dâhildir. Sanki ‘Onlara şu iki sözü söyle!’ denmiştir. Bu: ‘Onları hidayet hususunda -yani Allah’ın Yahudilerden başkalarına da kitap göndermesi hususunda- destekle ve onlara verilenin bir benzerini sizden birine vermesinden ötürü duydukları memnuniyetsizliği umursama’ demektir. Bu da sanki: ‘Hidayet Allah’ın hidayetidir. Sen de (onlara): Söyledikleriniz, kurduğunuz tuzaklar, ancak size verilenin bir başkasına da verilmesinden kaynaklanıyor’ de!’ anlamına gelmektedir³⁹⁶

Yaptığımız bu nakiller, eṭ-Ṭībī'nin, ez-Zemaḥşerī'yi anlama üzerine sarfettiği üstün çabayı gösteren önemli delillerdir. Bilhassa son örnekte yer alan izahat, ez-Zemaḥşerī'nin tefsirinde yazdığı satırları hangi maksada mebni olarak kaleme aldığını göstermesi açısından ayrıca önemi haizdir.³⁹⁷ Çünkü eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī hattıyla yazılmış bir *el-Keşşāf*'a ve bu nüshada ez-Zemaḥşerī tarafından tutulan notlara,

Bu ise müellif nüshasının bu noktada son bulduğunu gösteren ve eṭ-Ṭībī'nin bu bilgiyi eserin kalan kısım için elindeki en güvenilir nüshadan naklettiği bir bilgi şeklinde değerlendirilebileceği gibi, eṭ-Ṭībī'nin müellif nüshasını böyle isimlendirmiş olması ihtimali de imkân dâhilindedir. Bunun ez-Zemaḥşerī'nin talebelerinden birine ait olma ihtimali de mümkündür)

³⁹³ eṭ-Ṭībī burada muhtemelen, semā' yoluyla çoğaltılan nüshaları kastetmektedir.

³⁹⁴ *Futūh*, c. IV, s. 58.

³⁹⁵ *Futūh*, c. IV, s. 130.

³⁹⁶ *Futūh*, c. IV, s. 143.

³⁹⁷ Bu hususta diğer bazı örnekler için Bkz. *Futūh*, c. III, s. 349, 443; c. IV, s. 154-155; c. IV, s. 426-427; c. V, s. 184-185; c. VI, s. 232; c. VII, s. 212

dolayısıyla herkesin muttali olamayacağı bazı bilgilere erişim imkânına sahiptir. Bu erişim imkânı, eṭ-Ṭībī'nin yaşadığı dönemde eserin biricikliğinden ötürü önemli iken, şimdilerde ise -günümüze ulaşma ihtimalinin çok düşük olmasından ötürü- bugünün insanının ona ulaşma imkânı yakalayamaması sebebiyle önemlidir. Dolayısıyla eṭ-Ṭībī'nin, tefsirinde böyle bir materyal kullanması şu hususları akla getirir:

- a) Üzerine çalıştığı yazarı en doğru şekilde anlamaya çaba gösterdiğine bir işarettir.
- b) Kastetmediği bir şey sebebiyle yazarı itham altında bırakmaktan titizlikle kaçındığını gösterir. Bu da eṭ-Ṭībī'nin ilmî silsileyi koparmadan, kültürün kesintisiz ve doğru bilgilerle aktarımı hususunda üstlendiği rolü ve ilmî ahlaka ne kadar sadakatle yapıştığını gösteren önemli bir delildir.
- c) (Eseri satın almış olma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda) Kıymetli bir âlimin yazdığı eserin asıl nüshasının maddi değeri, biricikliği sebebiyle oldukça yüksek olmalıdır. eṭ-Ṭībī'nin, bu nüshayı elde edebilmek için oldukça fazla para harcamış olması kuvvetle muhtemeldir.³⁹⁸ Bir önceki maddede izah edilen ilmî ahlaka bağlılık uğruna maddi açıdan oldukça külfetli bu işe girişmesi ayrıca takdire şayandır.

Eṭ-Ṭībī ez-Zemaḥşerī'nin yazdığı nüshada bulunan harekelemeler hakkında da bilgi verebilmektedir. O, bir yerde "قال المصنف بالتخفيف. وقيل بالتشديد"³⁹⁹ ifadelerini; bir başka yerde de "قوله: (قال الكلبي: المعلمين) صحّ بكسر اللام عن نسخة المصنف"⁴⁰⁰ ifadelerini kullanmıştır. Görüldüğü üzere eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'ye ait bir nüshadan istifade edebildiği için, ez-Zemaḥşerī'nin kelimeyi nasıl harekelediğini de kesin bir biçimde tespit edebilmiştir. İlk bakışta basit görünen bu detay, aslında ilmî açıdan çok önemli bir katkı sunmaktadır. Çünkü bilindiği gibi Arap dilinde hareke, manayı tamamıyla değiştirebilen bir unsurdur. Hatta bir kelime 3 ayrı hareke ile 3 ayrı manaya

³⁹⁸ Nitekim eṭ-Ṭībī'nin hayatı incelenirken onun miras ve ticaret yoluyla varlıklı birisi olduğu ifade edilmişti.

³⁹⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 174.

⁴⁰⁰ *Futūḥ*, c. IV, s. 253.

gelebilmektedir. Örneğin “دَعْوَة” kelimesi seslenmek, yardım istemek; “دِعْوَة” kelimesi iddia; “دُعْوَة” kelimesi ise ziyafet anlamlarına gelmektedir.⁴⁰¹ Hatta Araplar bu hususta “مُتَلِّثٌ” adlı ayrı bir yazın türü dahi geliştirmişlerdir.⁴⁰²

Eṭ-Ṭībī'nin *el-Keşşāf*'in müellif nüshasından istifade ettiği bir başka yerse, ez-Zemaḥşerī'nin naklettiği bir hadiste geçen “مسجد الفضيخ” ifadesidir. Eṭ-Ṭībī bu ifade ile alakalı haşiyede zikredilen bilgi haricinde hiçbir bilgi bulamadığını söylemekte, haşiyede yazanlara göre⁴⁰³ “فضيخ” in Medine'de ham hurma sıkılan bir mevki adı olduğunu bildirmektedir.⁴⁰⁴ -Moğol istilasını sebebiyle- Bizim ulaşamadığımız pek çok kaynağa ulaşma imkânına sahip olan bir âlimin, yalnızca ez-Zemaḥşerī'ye ait bir tefsir yazması yardımıyla edinebildiği bir bilgiyi bize ulaştırması oldukça dikkat çekicidir. Haşiyedeki bilginin ez-Zemaḥşerī'nin kendi şerhi olması ihtimali ise daha ilgi çekicidir. Hatta ez-Zemaḥşerī'nin herkesin anlayamayacağını bildiği bir kelimeyi eserinde kullandıktan sonra bu kelimeyi şerh etmesi de oldukça önemlidir. Ancak yukarıdaki gibi sarahaten “قال المصنف في الحاشية”⁴⁰⁵ vb. lafızlar geçmediği sürece - müellif nüshasına sahip olursa dahi- “Bu haşiye müellife aittir” sonucuna kesin bir biçimde ulaşamayacağı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü zikredilen notun, müellifin vefatından sonra, müellif nüshası üzerine bir başkası tarafından alınan bir not olması ihtimali de mevcuttur. Ancak bu bilgi, -ister müellifin, isterse bir başkasının müellif nüshasına yazdığı haşiye olsun her iki durumda da- yaklaşık 150 yıl kadar bir süre içerisinde kaybolmaya yüz tutan bir bilginin bizlere intikaline vesile olması yönüyle

⁴⁰¹ İbrâhîm Muḳlâtî, *Şerhu Muşelleṣâti Kutrub*, Matba'atu Hûma, y.y. ty, s. 26-27.

⁴⁰² İsmail Durmuş ve Muharrem Çelebi, "Müşelles", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXII, Ankara 2006, ss. 84-85, .

⁴⁰³ Bu haşiye, tahminimize göre ez-Zemaḥşerī hattıyla yazılmış olan *el-Keşşāf*'in haşiyesidir. Çünkü yazar, harf-i tariflerle birlikte ve başka hiçbir vasıf zikretmeden sadece “في الحاشية” ifadesini kullanmaktadır. Bu yüzden biz, buradaki harf-i tarifin ahd-i zihni tarihiyle kullanıldığını ve müellifin, -daha önceki sayfalarında zikrettiği üzere- musannifin yazdığı haşiye bilgilerine muttali olduğunu, bu yüzden de böyle müciz bir ifade kullandığını düşünüyorum.

⁴⁰⁴ *Futūh*, c. IV, s. 447.

⁴⁰⁵ *Futūh*, c. IV, s. 143.

مَا سَمِعْنَا كَلِمًا غَيْرَ تَمَانٍ	هِيَ جَمْعٌ وَهِيَ فِي الْوَزْنِ فَعَالٌ
فَرُبَابٌ وَفُرَارٌ وَتَوَامٌ	وَعُرَامٌ وَعُرَاقٌ وَرَحَالٌ
وَطَوَارٌ جَمْعٌ ظَنِرٌ وَبُسَاطٌ	جَمْعٌ بِسَطٍ هَكَذَا فِيمَا يُقَالُ

Futūhu'l-Gayb'dan anlaşıldığı kadarıyla eṭ-Ṭībī'nin tahkik ederek okuduğu tek kitap *el-Keşşāf* da değildir. Eserdeki şu ifadelerinden, eṭ-Ṭībī'nin, okunmuş yani bir diğer ifade ile mukabele görüp büyük oranda hataları ayıklanmış pek çok el-Buḥārī nüshasından istifade ettiği anlaşılmaktadır: “Ben derim ki: ‘Nice okunmuş *Şahīhu'l-Buḥārī* nüshasında bize rivayet edilmiştir ki...’”⁴¹¹ Nitekim hayatı incelenirken de ifade edildiği gibi onun, sabahtan öğleye kadar tefsir, öğle ile ikindi arasında ise *Şahīhi Buḥārī* okuttuğu ifade edilmiştir.⁴¹² Bu bakımdan eṭ-Ṭībī'nin, mukabele görmüş el-Buḥārī nüshalarından istifade etmesi, onun bilginin doğruluğunu tespit sadedinde son derece titiz davrandığını gösteren önemli bir argümandır.

Aynı husus bir başka kitapta da göze çarpmaktadır. El-Mā'ide 5/27 âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı “قِرْفُ الْقِمَعِ” kelimesini izah ederken eṭ-Ṭībī, “*es-Şihāh*”ın “وفي حاشية الصحاح بخط ابن الحبيب الكاتب من تصحيح الصاغاني: قال الأصمعي: ...” İbnu'l-Ḥabībi'l-Kātib hattıyla yazılmış ve eş-Şāgānī'nin tashihinden geçmiş bir haşiyesinde el-Eşma'ī (...) demiştir⁴¹³ ifadelerini kullanmaktadır. Yazma bir eserin, önemli bir âlim tarafından tashih görmesi onun kıymetine delâlet eden bir emaredir. Çünkü bir âlim, bir yazmayı tashih ettiğinde, eserin evvela imlaya dair hatalarını düzeltecek, metni hatalardan ârî bir hale sokacaktır. Saniyen ve daha mühim olarak, âlim bu faaliyetiyle -tashih yapmakla hataları ayıklamış olacağı için- kitapta yanlış anlamaya mahal verecek hususları da düzeltmiş olacak, böylelikle müellifin kaskına daha yakın bir anlam ortaya konacaktır. Dolayısıyla böyle bir eserden atıf da, doğruya yakın bir bilgi içermesi açısından önem arz edecektir. Tüm bunların yanında eş-Şāgānī'nin, el-Cevherī'nin *eş-Şihāh*'ındaki tertibi üzere *el-'Ubābu'z-Zāhir ve'l-Lubābu'l-Fāhir* adında bir eser, yine *eş-Şihāh*'a *et-Tekmile ve'z-Zeyl ve's-Şile li Kitābi*

⁴¹¹ *Futūh*, c. V, s. 99.

⁴¹² İbn Hacer, *Duraru'l-Kāmine*, c. II, s. 69.

⁴¹³ *Futūh*, c. V, s. 333.

Tāci'l-Luġa ve Şihāhi'l-'Arabiyye li'l-Cevheri adında bir tekmile, ve *eş-Şihāh* ile tekmilesini kapsayan 12 ciltlik başka bir sözlük yazması⁴¹⁴ göz önünde bulundurulduğunda nüshanın kıymeti daha net açığa çıkacaktır.

eṭ-Ṭībī bazen de “Haşiyelerde Musanniften şöyle naklediliyor” gibi ifadeler kullanmaktadır. Bunların, *ez-Zemaḥşerī*'den ders dinleyen talebelerin aktardığı, *ez-Zemaḥşerī*'nin ise nüshasında haşiyeye düşmediği hususlar olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁴¹⁵ Buna benzer bilgiler bazen “فيل” lafzı ile de ifade edilebilmektedir.

Örneğin *Ez-Zemaḥşerī*, Hz. Peygamber'in Adıyy b. Hātem için kullandığı “إنك لعريض القفا” ifadesinin zekâ eksikliğine ve ahmaklığa delâlet ettiğini gösterirken “Bana bazı bedevî kızların bir bedevî için şöyle söylediği inşad edildi”⁴¹⁶ ifadelerini kullanmaktadır. Eṭ-Ṭībī bu noktada haşiyeye düşmekte ve burada zikredilen bedevî kızlardan kastın *ez-Zemaḥşerī*'nin hizmetçisi Ummu Kerdes olduğunu bildiren rivayeti nakletmektedir. Onun, *ez-Zemaḥşerī*'nin hayatı ile alakalı bu ilginç bilgiyi nakletmesi de kanaatimizce önemi bir husustur. Benzer bir örneğe *et-Tevbe* 9/72 âyetinin tefsirinde de rastlanmaktadır. *ez-Zemaḥşerī* bu âyetin tefsirinde şu sözleri sarf etmektedir:

Keskin zekâlı ve büyük emek sahibi bir şeyhimizi şöyle derken işittim: “Allah'ın rızasını kazanmaya ve beni, hidayete ermiş ve O'nun rızasına mazhar olmuş kulları ile haşretmesini dilediğim, bu arzumu gerçekleştirmek üzere can attığım gibi Allah'ın kerâmet yurdunda vaad ettiği şeylerden hiçbirini arzulamadım, onlara kavuşmak için can atmadım”⁴¹⁷

Eṭ-Ṭībī, söylenene göre *ez-Zemaḥşerī*'nin övdüğü bu şahsın, Şâ'id'in kardeşi, 'Abdusseyyid el-Ḥaṭībī olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁸

Zaman zaman eṭ-Ṭībī'nin naklettiği *el-Keşşâf* metni ile günümüz *el-Keşşâf* nüshasının örtüşmediği durumlar yaşanabilmektedir. Örneğin, günümüz nüshalarında

⁴¹⁴ Görmez, “Radıyyüddin Sâgānî”, c. XXXV, s. 488.

⁴¹⁵ *Futūh*, c. V, s. 469. “Musanniften (...) nakledilmiştir” şeklinde tefsire dair yorumlar için ayrıca bkz. c. VI, s. 316, 380, 420.

⁴¹⁶ *Futūh*, c. III, s. 251.

⁴¹⁷ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 305.

⁴¹⁸ *Futūh*, c. VII, s. 305.

(el-En‘ām 6/128 âyetinin tefsirinde) ez-Zemaḥşerī'nin “يخلدون في عذاب النار” ifadelerini kullandığı görülmektedir. *Futūḥu'l-Ġayb*'dan edindiğimiz bilgi neticesinde, eṭ-Ṭībī'nin elinde bulunan asıl nüshada ibarenin “يخلدون فيها من عذاب النار” şeklinde olduğu, bir başka nüshada ise günümüzdeki ibarenin yer aldığı anlaşılmaktadır. Eṭ-Ṭībī, “يخلدون فيها من عذاب النار” şeklinde nakledilen ibaredeki “من” harfinin “فيها”daki hâ'yı beyân için geldiğinin söylendiğini aktarmakta ve aynı zamanda metni de şerh etmektedir.⁴¹⁹

Eṭ-Ṭībī zaman zaman günümüz matbu nüshalarında yer almayan *el-Keşşāf* metni de nakledebilmektedir. Örneğin ez-Zemaḥşerī'nin ifadeleri, günümüz matbu nüshalarında ve muhakkikin aslî nüshasında “ والوجه تصريح الياء . وعن ابن عامر : أنه همز ، ” şeklinde iken; eṭ-Ṭībī nüshalarında bu ifade “ والوجه تصريح الياء . وعن ” şeklinde iken; eṭ-Ṭībī nüshalarında bu ifade “ ابن عامر : أنه همز ، تشبيهاً بالصحائف ” şeklinde yer almaktadır.⁴²⁰ Yine günümüz nüshalarında ez-Zemaḥşerī'nin ifadeleri “ اغتباطاً بما نالوا ” şeklinde iken, eṭ-Ṭībī nüshalarında bu ifade “ اغتباطاً بحالهم ” şeklinde yer almaktadır.⁴²¹

2.3.2. Semantik Analizlere Yer Vermesi

Futūḥu'l-Ġayb'a özgü hasletlerden biri de eṭ-Ṭībī'nin kelimelerin diyakronik semantiğini yapmaya çalışması, bu yönde bazı alıntılarda bulunmasıdır. Onun bu özelliği bizlere, el-Ḥūlī'nin çağdaş lugatçılardan naklettiği lügatlerimizin “zaman itibâriyle birbirine uygunluk arzetmeyen bilgilerin biraraya getirilmesi ile yazılmış” lügatler olması iddiasını⁴²² çürütecek bazı argümanlar sunmaktadır. Örneğin eṭ-Ṭībī, “مَنْجَمًا” kelimesini izah ederken, kelimenin metinde hangi anlamda kullanıldığını zikretmekle yetinmemiş, el-Muṭarrizī'nin *el-Muğrib fī Tertībi'l-Mu‘rib* adlı eserinden

⁴¹⁹ *Futūḥ*, c. VI, s. 246.

⁴²⁰ *Futūḥ*, c. VI, s. 334.

⁴²¹ *Futūḥ*, c. VI, s. 389. Ayrıca bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 510.

⁴²² Emīn el-Ḥūlī, *Tefsīr (Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod)*, Mevlüt Güngör (çev.), Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 85.

yaptığı alıntı ile kelimenin zaman içerisinde aldığı anlamları okuyucuya göstermeye çalışmıştır:

Munecemen, yani parça parça ve farklı zaman dilimleri içerisinde... el-Muğrib: Kelimenin aslı “yıldızların bilgisi”nden gelir. Araplar doğan bir şey için de “Necm” demiştir. Kelime daha sonraları vakit anlamında kullanılmış; ardından mükateb kölenin yerine getirdiği vazife “Necm” olarak isimlendirilmiştir. Kelime daha sonraları buradan türetilmiş, diyet ödendiğinde “نَجْمَ الدِّينِ”, borç ödendiğinde ise “نَجْمَ الدِّينِ” denmiştir.⁴²³

Bir başka yerde “بين يديه” kelimesini ele alan eṭ-Ṭībī şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Kelime, aslen sağ ve sol yönleri için kullanıldığında, bu iki yönün arası anlamına gelmiştir. Sonraları zarf-ı mekân konumunda ‘ön’ anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Ardından kelime, zarf-ı zaman konumunda kullanılmış ve ‘önce’ anlamı açığa çıkmıştır.⁴²⁴

O, ez-Zemaḥşerī’nin “دون كل معجز” ifadesini açıklarken “دون”nin “أدنى” anlamında kullanıldığını ifade etmiş, ardından kelimenin istiare tarikiyle rütbe için kullanıldığını, sonrasında ise anlamın genişlediğini ve kelimenin, her türlü haddi aşma için kullanılabildiğini söylemiştir.⁴²⁵

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin kullandığı “القرايح” kelimesini izah ederkense şöyle demektedir:

“القرايح” kelimesinin çoğuludur ve ‘kuyudan ilk çıkarılan su’ anlamına gelir. ez-Zemaḥşerī kelimeyi mecazen bu anlamda kullanmıştır. Sonra tabiatı itibarıyla kuyudan suyun doğması gibi, ilimlerin kendi yapısından doğmasına istiare yapılmıştır. Filan kişi karīhadır dendiğinde, bu sözle o kişinin ilimlerin menbaı olduğu kastedilir.”⁴²⁶

Er-Rāğıb el-Işfehānī’den naklettiği şu söz de bu hususta güzel bir örnektir:

“الإدلاء” kovayı kuyuya daldırmaktır. Sonradan istiare yoluyla bir şeye ulaşmak anlamını almıştır. Şairin şu sözü de bu şekildedir:

⁴²³ *Futūh*, c. I, s. 619-620.

⁴²⁴ *Futūh*, c. I, s. 632.

⁴²⁵ *Futūh*, c. I, s. 633.

⁴²⁶ *Futūh*, c. I, s. 654.

فَلَيْسَ الرَّزْقُ عَنْ طَلَبٍ حَيْثُ وَلَكِنْ أَلْقِ دَلْوَكُ فِي الدَّلَاءِ

Hırsla talep edilen şey rızık değildir;

Sen yalnızca kovanı diğer kovaların arasına at...⁴²⁷

Eṭ-Ṭıḇī, eserinde semantik ilminin önemseydiği bir husus olan Furūku'l-Luğa tarzında izahlar da getirebilmektedir. Bunların çoğunu başka yazarlara atıfla yapsa da⁴²⁸ bazen kendisi de açıklamalarda bulunabilmektedir.⁴²⁹ Örneğin “الطلب”, “السؤال”, “الاستخبار”, “الاستفهام”, “الاستعلام” kavramlarını ele aldığı bir pasajda o, şunları söylemektedir:

Bil ki “الطلب”, “السؤال”, “الاستخبار”, “الاستفهام”, “الاستعلام” birbirine yakın ve herbiri bir diğerine bağlı lafızlardır. Bunların en geneli (‘amm olanı) taleptir çünkü kendi arzuların için de başkasından istediğin şeyler için de kullanılır. Sual ise yalnızca başkasından istediğin şeylerde kullanılır. Her sual taleptir fakat her talep sual değildir. Sual birinden bir şey talep ettiğinde kullanılır. Böylece “سألته كذا” dersin. Aynı şekilde istihbarda da “سألته عن كذا” dersin. İstihbara gelince onda haber almayı isteme vardır. Böylece sualden daha hassdır. Her istihbar sualdir fakat her sual istihbar değildir. İstifham anlamayı talep etmektir ki o da istihbardan daha hassdır. Yüce Allah’ın ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي﴾ kavli⁴³⁰ muhakkak istihbardır fakat istifham değildir. Yine her istifham istihbardır fakat her istihbar istifham değildir. İsti‘lam, ilim talep etmektir. O da istifhamdan daha hassdır. Çünkü fehmedilen her şey bilinemez, tahmin de edilebilir, zan da edilebilir. Her isti‘lam istifhamdır fakat her istifham isti‘lam değildir.⁴³¹

2.3.3. Satır Aralarındaki Manalara Vukufiyeti Sayesinde *el-Keşşâf*’ın İnkişâfına Hizmet Etmesi

eṭ-Ṭıḇī, ez-Zemaḥşerî’nin kullandığı dilde bulunan nükteleri, dakik manaları açığa çıkarmakta, farkında olmadan geçilebilecek bazı inceliklere karşı okuyucuyu uyarmakta ve ez-Zemaḥşerî’nin muradının daha iyi aktarılmasını sağlamaktadır.

⁴²⁷ *Futūḥ*, c. III, s. 257. Diğer bazı diakronik semantik örnekleri için bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 440; c. 5, s. 151; c. VII, s. 319; c. X, s. 133-134, 311; c. XII, s. 581, 625; c. XVI, s. 243.

⁴²⁸ Örneğin “İstikbār ve İstinkāf” kelimeleri (*Futūḥ*, c. V, s. 241) ve “Neces ve Rics” (*Futūḥ*, c. V, s. 474) kelimeleri arasındaki farkı el-İşfehānî’den nakille izah etmektedir. Ayrıca bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 332-333.

⁴²⁹ *Futūḥ*, c. VII, s. 253, 401.

⁴³⁰ El-Mā’ide 5/116.

⁴³¹ *Futūḥ*, c. V, s. 507. Benzer şekilde “Ecel ve fişāl” kelimeleri arasındaki farka işaret ettiği yer için bkz. *Futūḥ*, c. III, s. 406-407

Fātiha suresindeki ﴿الرحمن﴾ ve ﴿الرحيم﴾ kelimelerinin tefsirinde eṭ-Ṭībī'nin bu yönünü görmek mümkündür:

و (الرحمن) فعلان من رحم كغضبان وسكران من غضب وسكر وكذلك (الرحيم)
(فعيل منه كمريض وسقيم من مرض وسقم وفي (الرحمن) من المبالغة ما ليس
في (الرحيم) ولذلك قالوا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا ويقولون إن الزيادة
في البناء لزيادة المعنى

Rahmān kelimesi tıpkı Ġadbān (Çok gazap eden) ve Sekrān kelimelerinin
عَضِبَ ve سَكَّرَ dan gelmesi gibi, رَحِمَ fiilinden gelmiştir ve fa'lān
veznindedir. Raḥīm ise, Merīḍ ve Seḳīm kelimelerinin مَرِضَ ve سَقِمَ
fiillerinden gelmesi gibi رَحِمَ fiilden gelmiştir ve fe'īl veznindedir. Raḥmān
vezninde, Raḥīm vezninde olmayan bir mübalağa anlamı vardır. Bu yüzden
"Dünya ve Ahiretin Rahman'ı" ve "Dünyanın Rahim'i" demişlerdir. Yine
"Kelimelerin binasındaki ziyade anlamın ziyadesi demektir" denir.⁴³²

eṭ-Ṭībī, bu ifadelerin ardından şöyle bir açıklama yapmaktadır:

ez-Zemaḥşerī Raḥmān'ın Raḥīm'den daha belîğ olduğunu iki farklı açıdan
delillendirmektedir. Birincisi, naklîdir ve bu delil, onun "قَالُوا" ile başlayıp
tamamlanan sözüdür. Diğeri ise kıyasîdir. Bu delil ise onun "يَقُولُنَّ"
sözüdür. O biri mazi diğeri ise muzari olmak üzere birbirine muhalif iki
sîğa kullanmıştır. ez-Zemaḥşerī, ikinci görüşün (Kelimelerin binasındaki
ziyade, anlamın ziyadesi demektir) ediplerin tercih ettiği çağdaş bir yorum;
birinci görüşün ("Dünya ve Ahiretin Rahman'ı" ve "Dünyanın Rahim'i")
ise kadim rivayetleri temel alan bir yorum olduğunu göstermek için böyle
bir yol izlemiştir. Tıpkı Allah-u Teâlâ'nın ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾
kavlinde⁴³³ olduğu gibi...⁴³⁴

Satır aralarındaki manalara vukufiyetini ortaya koyduğu bir diğerk örnekte eṭ-Ṭībī, diğerk *el-Keşşâf* haşiyelerinde fark edilmeyen ve sadece gramatik bir izah için örnek verildiği düşünölen bir ifadenin, bir şiir beyti olduğuna dikkat çekmiş, Lebīd'in divanında yer alan beyti nakledip beyit üzerinden onun maksadını açıklamaya çalışmıştır.⁴³⁵ Aynı husus "لم يتسنه" kelimesinin "يَتَسَنَّ" den geldiğini ve nünunun

⁴³² *El-Keşşâf*, c. I, s. 707-708.

⁴³³ el-Bakara 2/87.

⁴³⁴ *Futūh*, c. I, s. 709. ez-Zemaḥşerī'nin kasdının ne olduğunu açarak izah ettiği diğerk bazı yerler için bkz. *Futūh*, c. V, s. 538; c. VI, s. 322, 327, 396, 699, 713; c. VII, s. 39, 69, 70, 82, 142, 186, 414.

⁴³⁵ eṭ-Ṭībī, "Futūh (Fâyiz)", s. 101-102.

harf-i illete kalb edildiğini izah ederken verdiği “تقضي الباري” örneğinde de göze çarpmaktadır. İbnu'l-Muneyyir buraya hiç temas etmezken eṭ-Ṭībī bunun el-‘Accāc’ın divanından bir beyit olduğunu ifade etmekte ve beytin öncesini de zikredip şiiri şerh etmektedir.⁴³⁶ Bir başka yerde ez-Zemaḥşerī, “مِنْ أَجْلِ” ifadesindeki “أَجْلٌ” kelimesinin kullanım türleri hakkında izah getirirken “أَجْلٌ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَضَّلَكُمْ” örneğini vermiştir. eṭ-Ṭībī ise el-Cevherī’den nakille, bu ifadenin ‘Adiyy b. Zeyd’in bir cariye’yi vasfetmek üzere yazdığı şiirinden bir kesit olduğunu, beytin geri kalanınınsa “فَوْقَ مَنْ أَحْكَا صُلْبًا” “يَزَارُ” şeklinde geldiğini ifade etmiştir.⁴³⁷

eṭ-Ṭībī, hadislere vukufiyetinin de getirisiyle, ez-Zemaḥşerī’nin tefsirinde değindiği görüşlerin alt yapısını teşkil eden hadislere işarette bulunabilmektedir. eṭ-Ṭībī’nin bu yönü, *el-Keşşāf*’ın satır aralarındaki bazı hususlara muttali olduğunu ve bunu okuyucuya aktarmak istediğini açıkça göstermektedir. Örneğin Ālu ‘İmrān 3/193 âyetinde geçen “مُنَادِيًا” ifadesi ile kimin kastedildiği hususunda ez-Zemaḥşerī, münadinin Peygamber yahut Kur’an olduğunu bildiren iki farklı görüş serdedildiğini bildirmiş, Peygambere delalet ettiğini söyleyenlerin görüşlerini dayandırdıkları âyetlere işaret etmiş, Kur’an olduğunu söyleyenlerin mesnetlerindense hiç bahsetmemiştir. Eṭ-Ṭībī, ilk olarak, münadinin peygamber olduğunu düşünenlere delil teşkil eden “Peygamberimize uyku halinde iken meleklerin geldiği ve ona bir darbu mesel aktardıklarını anlatan el-Buḥārī⁴³⁸ ve et-Tirmizī⁴³⁹ hadisi”ni aktarmıştır. Ardından münadinin Kur’an olduğunu düşünenlere delil teşkil eden ve sırat-ı müstakimden darbu mesel olan Aḥmed b. Hanbel hadisini⁴⁴⁰ nakletmiştir.

Buna benzer bir başka örnek en-Nisā 4/86 âyetinin tefsirinde yer almaktadır. ez-Zemaḥşerī, Hz. Peygamber’in selam almadan evvel teyemmüm ettiğinin rivayet edildiğini; erkeğin hanımının yanına girdiğinde selam vereceğini, lâkin yabancı bir

⁴³⁶ Futūḥ, c. III, s. 508.

⁴³⁷ Futūḥ, c. V, s. 342. Benzer hususlar için bkz. *Futūḥ*, c. V, s. 416; c. VII, s. 580.

⁴³⁸ El-Buḥārī, “el-İ’tişām bi’l-Kitābi ve’s-Sunne”, 2.

⁴³⁹ Et-Tirmizī, “el-Emşāl”, 1.

⁴⁴⁰ Musnedu Aḥmed b. Hanbel, c. XXIX, s. 182, Hadis no: 17634.

kadına selam vermeyeceğini, yürüyenin oturana, bineklinin yürüyene, bineği at olanın bineği eşek olana, küçüğün büyüğe, az olan topluluğun çok olan topluluğa karşılınca ağzını açar açmaz selam vermesi gerektiğini söylemiş ancak bu görüşlerin temellerine dair hiçbir kaynağa müracaat etmemiştir. Eṭ-Ṭībī bu hükümlerin dayandığı hadisleri açığa çıkarmayı arzulamış ve Hz. Peygamber’in selam almadan evvel teyemmüm ettiğini bildiren rivayeti zikretmiş, ardından hadisin el-Buḥārī,⁴⁴¹ el-Muslim⁴⁴² ve diğerleri tarafından nakledildiğini ifade etmiştir. Yine bineklinin yürüyene, yürüyenin oturana, az olan topluluğun çok olan topluluğa selam vermesi hakkında zikredilen hadisi tahrir etmiş ve hadisin el-Buḥārī,⁴⁴³ el-Muslim,⁴⁴⁴ et-Tirmizī⁴⁴⁵ ve Ebū Dāvud’da⁴⁴⁶ yer aldığını ifade etmiştir.⁴⁴⁷

Ez-Zemaḥşerī en-Nisā 4/59 âyetinin tefsirinde ise şöyle ifadeler kullanmıştır:

وقد جنح الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك وهو أن أمرهم أولاً
بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم وأمرهم آخر بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما
أشكل

Cenâb-ı Hakk şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ulu’l-emre itaati (kendine ve peygambere itaate) yaklaştırmıştır. Bu, Mü’minlere ilk olarak emanetleri ehline tevdi etmeyi ve adaletle hükmetmeyi emretmesi, sonra da onlara sıkıntılı durumlarda Allah’ın kitabına ve sünnete dönmeyi emretmesi (demektir)⁴⁴⁸

Eṭ-Ṭībī, -“جنح” ifadesinden hareketle- ez-Zemaḥşerī’nin burada tahyili zorunlu kılan bir istiâre-i mekniyye⁴⁴⁹ yapmak istediğini düşünmektedir. Böylece o, “Ulu’l-Emre itaati emretmeyi” “uçmak için iki kanada ihtiyaç duyan bir kuş” menzilesine

⁴⁴¹ El-Buḥārī, “et-Teyemmum”, 3.

⁴⁴² El-Muslim, “el-Ḥayḍ”, 28.

⁴⁴³ El-Buḥārī, “el-İsti’zân”, 5 ve 6.

⁴⁴⁴ El-Muslim, “es-Selâm”, 1.

⁴⁴⁵ Et-Tirmizī, “el-İsti’zân ve’l-Edeb ‘an Rasûlillâh”, 38.

⁴⁴⁶ Ebū Dāvud, “el-Edeb”, 146.

⁴⁴⁷ *Futūḥ*, c. V, s. 98. Benzer hususlar için bkz. *Futūḥ*, c. V, s. 200, 247.

⁴⁴⁸ *El-Keşşâf*, c. V, s. 40.

⁴⁴⁹ İsti’âre-i Mekniyye: İsti’âre-i Mekniyye’nin Türkçedeki karşılığı kapalı istiâredir. Yalnızca benzeyenle (muşebbeh) yapılan isti’âredir. Bu isti’ârede benzetilen (muşebbehun bih) açıkça zikredilmez. Fakat teşbihde, benzetilene (muşebbehun bih) delâlet eden bir unsur yer alır. (bkz. Celâlüddin Ebū ‘Abdillâh Muḥammed b. Se‘âdidîn b. ‘Umar el-Ḳazvînî, *el-İdâḥ fî ‘Ulūmi’l-Belâğa*, Dâru İḥyâ’i’l-‘Ulūm, Beyrût 1998, s. 290; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 194) İsti’âre-i tahyiliyye: “kapalı istiârenin bir bölümü olup hayal gücüne dayanır. Kapalı istiârede, lafzın gerçek mânâsında kullanılmadığını gösteren karineye, istiâre-i tahyiliyye denir. Bu sebeple her kapalı istiâre aynı zamanda istiâre-i tahyiliyyedir.” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 199)

koymuştur. Kanatların birisi emanetin edası ve adalet, diğeri ise kitap ve sünnete yapışmak kılınmıştır. Vech-i şebah ise tıpkı kuşun uçmak için iki kanata ihtiyaç duyması gibi “matlup olan yürüyüşün hızlanmasına imkân tanıyan şeye (yani “emanetin edası ve adalet” ve “kitap ve sünnete yapışmaya”) ihtiyaç duymaktır. Bu, tıpkı emirin işlerini yürütürken mezkûr iki haslete ihtiyaç duyması gibidir. Bu yüzden de “Din ve hükümdarlık ikiz gibidir” denmiştir ve idmâc⁴⁵⁰ yoluyla hilafet işi ile meşgul olan kişinin bu iki haslete muhtaç olduğu da anlatılmıştır.⁴⁵¹

eṭ-Ṭībī, satır aralarındaki manaları okumak hususunda kendini oldukça mahir görmektedir. Hatta bazen o, diğeri haşiyelerin ez-Zemaḥşerī’yi anlamadığı sonucuna varabilmektedir. Örneğin ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ

﴿إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾

“Andolsun Allah İsrailoğullarından söz almıştı. Onlara on iki tane gözetleyici göndermiştik. Allah onlara ‘Şüphesiz ben sizinle beraberim. Namazınızı dosdoğru kılar, zekâtınızı verir, peygamberlerime iman eder, onlara destek verir, karz-ı hasende bulunursanız elbette sizin kötülüklerinizi örterim, elbette sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere sokarım. Bundan sonra artık kim inkâr ederse doğru yoldan çıkmıştır’ buyurmuştu”⁴⁵² âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī ﴿بعد ذلك﴾ ifadesini “بعد ذلك الشرط

المؤكد المعلق بالوعد العظيم” “büyük bir vaat ile bağlanmış, te’kid edilmiş bir şarttan sonra” şeklinde izah etmektedir.⁴⁵³ Eṭ-Ṭībī, bu noktada haşiye düşmüş ve şu sözleri sarf etmiştir:

“Ez-Zemaḥşerī, buradaki “vaad” ile “vaid”in kastedildiğini⁴⁵⁴ düşünen kişiyi reddetmiştir” şeklinde bir görüş ileri sürülmüştür. Çünkü [onlara

⁴⁵⁰ İdmâc: “Belli bir maksadı ifade eden sözü, başka bir anlam daha kazanacak şekilde kullanmaktır. Yani söze başka bir anlam daha katmaktır. Bunda şart söze katılan bu ikinci anlamın açıkça ifade edilmemesi ve sözde ifadenin bu ikinci anlam için söylendiğini hissettirecek bir unsur bulunmamasıdır” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 158)

⁴⁵¹ *Futūḥ*, c. V, s. 40.

⁴⁵² El-Mā’ide 5/12.

⁴⁵³ *El-Keşşâf*, c. V, s. 306.

⁴⁵⁴ “Namazınızı dosdoğru kılar, zekâtınızı verir, peygamberlerime iman eder, onlara destek verir, karz-ı hasende bulunursanız Ben sizinle beraberim. Aksi halde sizinle değilim” anlamı kastediliyor.

göre] “Namazınızı dosdoğru kılar, zekâtınızı verir, peygamberlerime iman eder, onlara destek verir, karz-ı hasende bulunursanız” ifadesi şart; “elbette sizin kötülüklerinizi örterim, elbette sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere sokarım” ifadesi ise vaad cümlesidir. Şunlara bak! Haşiyelerden niceleri yolunu şaşırması? Allah işi ehline vermese kendileri saptıkları gibi neredeyse diğerlerini de saptıracaktı. Ben ise şöyle diyorum: Şayet bu mana kastediliyor olsaydı ez-Zemaşşerî elbette el-Beydâvî'nin dediği gibi “الشرط معلق بالجزاء” derdi. Çünkü “بعد ذلك الشرط المعلق به الوعد العظيم”

“Şart cezaya bağlıdır” denmez, “الجزاء معلق بالشرط” “Ceza şarta bağlıdır” denir. İşin doğrusu, büyük vaadin Yüce Allah’ın “Ben sizinleyim” kavli olmasıdır. Hangi vaat bundan büyüktür? Çünkü o vaat, zaferi, günahların örtülmesini, cennete sokulmayı, bağışlanmayı, (Allah’ın) rızası(nı), ru’yeti ve vaat olarak gerçekleşebilecek bütün her şeyi kapsar. Şartın cezaya bağlanması, -o şart âyetin ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي﴾

﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي﴾ kısmıdır- tıpkı arkadaşına: “Benim için çalışmanı istiyorum. Şayet bana hizmet edersen çabanı zayi etmem, sana şöyle yaparım, şöyle yaparım” demen gibi mana bakımındandır. Böylece şart, cezasıyla birlikte ilk cümleyi destekler. Velhasıl ez-Zemaşşerî'nin “الشرط المعلق بالوعد” sözünün manası, vaada taalluk eden şarta döner. Çünkü mana aslında, “Şüphesiz ben sizinle beraberim. Namazınızı dosdoğru kılar, zekâtınızı verir, peygamberlerime iman eder, onlara destek verir, karz-ı hasende bulunursanız elbette sizin kötülüklerinizi örterim, elbette sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere sokarım” sözünden sonra kim inkâr ederse” demektir. Diğer taraftan, ﴿وَقَالَ اللَّهُ﴾ cümlesi, ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ cümlesi üzerine atfedilmekte, onu beyan ve izah etmektedir. Nitekim el-Bağara suresinde de geçtiği gibi, “عهد”: antlaşma demektir. Bir kişi antlaşma(daki maddeler) ile yükümlü tutulduğunda, “عهد إليه”; antlaşmayı maddeler halinde beyan ettiği zaman “استعهد منه” ifadeleri kullanılır. Cenab-ı Hakk’ın “وقال الله” kavlinde ismi câmi’ini tekrar etmesi ise, te’kid ve takriri artırmak içindir. Şüphesiz Allah’ın taahhüt ettiği bir vaatte elbette cayma olmaz. Bu sözden cayan kişi ise apaçık bir sapıklığa düşer...⁴⁵⁵

Eṭ-Ṭıbbî'nin satır aralarındaki manalara vukufiyetini gösteren bir diğer örneğe şöyledir:

ez-Zemaşşerî, “Rayb” kelimesinin kökenini araştırırken: “ومنه: أنه مر بطبي حائف”

“Şu ifade de endişeye düşürmek manasındadır: ‘Bunun üzerine o, ‘İçinizden biri onu endişelendirmesin’ dedi”⁴⁵⁶ ifadelerini kullanmaktadır. Ancak zamirlerin mercilerini tespit etmek mümkün olmadığından cümle muğlak kalmaktadır.

⁴⁵⁵ Futūh, c. V, s. 306.

⁴⁵⁶ El-Keşşâf, c. II, s. 52.

eṭ-Ṭībī, mezkûr sözlerin Rasulullah'a ait olduğunu, ez-Zemaḥşerî'nin de bu sözlerle bir hadise göndermede bulunduğunu bildirmektedir. Ardından hadisin tahricini yapmakta, metnini nakletmekte ve hadis içerisinde geçen garîb kelimeleri (الأثابة ve الطيب الحاقف) açıklamak suretiyle hadisi şerh etmektedir.⁴⁵⁷ Bu, onun hadis ilmindeki bilgisiyle *el-Keşşâf*'ın satır aralarında yer alan bilgileri okuyabilme becerisinden ileri gelen önemli bir hasletidir.

ez-Zemaḥşerî, rayb kelimesini inceledikten sonra ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ âyetine dayanarak “Kur'an'dan şüphe eden nice insan bulunurken raybın istiğrak tarikiyle nasıl nefyedilebileceğini” sorgulamaktadır. O, bu soruya şöyle cevap vermektedir:

ما نفى أن أحدا لا يرتاب فيه وإنما المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له لأنه من
“Allah, وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه
Kur'an hakkında şüphe eden birinin olması ihtimalini nefyetmiyor. Burada nefyedilen şey -delâletinin açıklığı ve burhanının parlaklığından ötürü- Kur'an'ın rayb ile ilişkilendirilmesi ve şüphe mahalli olarak değerlendirilmesidir. Böylece hiç kimsenin Kur'an'dan şüphe etmemesi gerektiği bildirilmektedir”⁴⁵⁸

eṭ-Ṭībī, bu noktada ez-Zemaḥşerî'nin kullandığı bazı garîb kelimeleri de *en-Nihāye* ve *eş-Şihāh*'a atıfla açıklamaya başlamakta, ardından da ez-Zemaḥşerî'yi şöyle şerh etmektedir:

“مَفْعَلَةٌ”: “مَفْعَلَةٌ” vezninde “ظَنَ”den gelir ve “bir şey zannedilen konum” anlamına gelir. “طلبْتُ الدنيا من مظانِّ حلالها” hadisindeki “مظانِّ”da buradan gelir.⁴⁵⁹ Manası “Dünyalıkları, helalin bilindiği durumlarda talep ettim” demektir. Bu tefsir âyetin manasıyla mütenasiptir. Çünkü Allahu Teâlâ Kur'an'ı şüpheden hâlî kılmıştır. Yani, Kur'an, şüphe için bir zarf olamaz, şüphe de Kur'an'ın mazrufu ve muteallığı olamaz.

eṭ-Ṭībī, *el-Keşşâf*'a haşiye düşerken ez-Zemaḥşerî'nin kullandığı kelimelerin gelişigüzel, çalakalem yazılmış kelimeler olmadığını, bu sözcüklerin herkesin anlayamayacağı bazı mesnedlerinin bulunduğuna işaret etmektedir. O, Ğarību'l-Ḥadīş ilmüne dair kaynaklara müracaat ederek kelimenin hadislerde geçtiği yere atıfta

⁴⁵⁷ *Futūḥ*, c. II, s. 52.

⁴⁵⁸ *El-Keşşâf*, c. II, s. 52-54.

⁴⁵⁹ eṭ-Ṭībī, her ne kadar bu sözü hadis olarak nakletmişse de bu söz Ebū 'Ubeyd'in sözü olarak nakledilmiştir. Bkz. *Futūḥ*, c. II, s. 54.

bulunmakta ve kelimenin manasını vermektedir. Bu husus, ez-Zemaḥşerī'nin Arap dilinin yanında diğer dini ilimlere olan vukufiyetini göstermektedir. Bununla birlikte, bizim için daha önemli olan husus şudur: “Bu tarz örnekler, eṭ-Ṭībī'nin de en az ez-Zemaḥşerī kadar bu ilimlere vakıf olduğunu, onları anlayabildiğini göstermektedir”. eṭ-Ṭībī ise ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı bu dili bizlere aktarmada bir aracı rolü üstlenmekte ve kültürel mirasın sonraki nesillere taşınmasında da büyük bir hizmet vermektedir.

Örneğin eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin “هل تتم للمعارضة أم تتضاءل دونها؟” ifadesinden sonra haşiye düşmüş, *en-Nihāye*'ye atıfta bulunarak bu kelimenin “إن إسرائيل يتضاءل من خشية الله”⁴⁶⁰ “İsrâfil Allah'a olan derin saygısından ötürü kendini küçük gösterdi” hadisinde “tevazu ile kendini küçük göstermek” anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁰ Eserde buna benzer pek çok örneğe rastlanmaktadır. ez-Zemaḥşerī'nin yer ve gökyüzü için “المُقَلَّة والمُظَلَّة” ifadelerini kullanmasının ardından eṭ-Ṭībī bu kelimelerin “ما أقلت ذر الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر”⁴⁶¹ “Lehçesi Ebū Zerr'den daha doğru olanı ne yer taşımış, ne de gök gölgelemiştir”⁴⁶¹ hadisinden hareketle kullanıldığını ifade etmesi de bu tarz bir örnektir. Kanaatimizce, ez-Zemaḥşerī'nin ifadelerinde Ğarību'l-Ḥadīş addedilen böyle sözcüklerin yer alması önemlidir. Çünkü bu durum, bir nevi ez-Zemaḥşerī'nin edebî üstünlüğünün kaynağına işarette bulunmaktadır. Belağata dair kaleme aldığı “*et-Tibyān*” adlı eserinde, âyetlerin yanında hadislerin de edebî yönünü inceleyen eṭ-Ṭībī, bu durumun farkına varmış, ez-Zemaḥşerī'nin dildeki maharetini en belîğ Kur'an'a, hadislere ve belîğ insanların sözlerine olan vukûfiyeti sayesinde elde etmiş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Eṭ-Ṭībī'nin haşiye düştüğü bu hususlar, ez-Zemaḥşerī'nin âyetlerdeki ve bilhassa hadislerdeki garib (manası az bilinen) kelimeleri cümle içerisinde kullanabilecek kadar iyi Arapça bildiğini gözler önüne sermektedir. ez-Zemaḥşerī'nin tefsirinde kullandığı “بَيِّنًا وَاحِدًا” tamlaması da bu konuda güzel bir

⁴⁶⁰ *Futūh*, c. II, s. 55.

⁴⁶¹ Ebū Dāvūd, “el-Mukaddime”, 28.

örnektir.⁴⁶² el-Buhārī'nin naklettiği bir rivayette, bu ifadenin Hz. Ömer tarafından kullanıldığına işaret eden eṭ-Ṭībī, bu tamlamanın “tek bir şey” manasında kullandığını, İbnu'l-Eṣīr'in *en-Nihāye*'sinden nakille izah etmektedir.⁴⁶³

Yukarıdaki örnekler, aralarında ciddi bir mezhep çatışması yaşanmasına rağmen Osmanlı medreselerinde ez-Zemaḥşerī'den niçin vazgeçilemediğini, Ehl-i Sünnete müntesip el-Beydāvī, En-Nesefī, Ebū's-Su'ūd gibi mâhir pek çok âlimin tefsiri dururken niçin hala İbnu'l-Muneyyir, eṭ-Ṭībī gibi eleştirel haşiyeler ile birlikte ez-Zemaḥşerī okutulduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim, eṭ-Ṭībī de, *Futūhu'l-Ġayb*'ın mukaddimesinde ez-Zemaḥşerī'ye satırlar dolusu övgü yağdırmakta, ez-Zemaḥşerī'nin yalnızca tefsirinden değil bir çok kitabından da alıntılar yapmakta, hatta haşiyeye boyunca, ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı dile yahut onun Arap dili hususunda yaptığı tercihlere muhalefet içeren ifadeleri nakletmekte ve hemen her hususta bu itirazların haksız olduğuna işaret etmektedir. Tüm bu veriler, ez-Zemaḥşerī'nin edebî maharetini, eṭ-Ṭībī'nin bu beceriye duyduğu hayranlığı ve tercihlerinde (haşiyenin mukaddimesinde de belirttiği gibi) yalnızca bilginin doğruluğunu önemseddiğini gösteren önemli işaretlerdir.⁴⁶⁴

Futūhu'l-Ġayb, el-Keşşāf'ın satır aralarında yer alan manaları ön plana çıkarmak suretiyle “ez-Zemaḥşerī'nin dildeki maharetini” ve “Ehl-i Sünnet âlimlerinin *el-Keşşāf*'tan vazgeçememelerinin ardında yatan sebepleri” gözler önüne sermektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- a) İnsanların benzerini getirmekten aciz kaldığı Kur'an'ın ifade üslubundan örnekler alması ve iktibas yapması⁴⁶⁵ (*el-Keşşāf*)
- b) Hadislerde geçen garib kelimeleri kendi diline yedirebilecek kadar kelimelere vakıf olması (*el-Fā'ik*)

⁴⁶² *Futuh*, c. II, s. 317-318. Diğer örnekler için bkz. *Futuh*, c. III, s. 385; c. V, s. 35, s. 44, s. 103, s. 106, s. 111, s. 121, s. 124, s. 194, s. 202, s. 216, 262, 268, 269, 270, 296, 343, 362, 364, 428; c. VI, s. 88, 244, 256, 339, 344, 541, 580, 598; c. VII, s. 95, 98, 177, 179, 256, 263, Bu vesile ile kitabını okuyan kişi hadisleri, şiirleri okurken daha az anlama problemi yaşayacak. Bu işaretler bize ez-Zemaḥşerī'den niçin vazgeçilemediğinin kodlarını vermesi açısından oldukça önemlidir. (eṭ-Ṭībī bazen bu garib hadisleri zikretmekte, bazen de zikretmeyip sadece *en-Nihāye*'ye atıfta bulunmaktadır)

⁴⁶³ *Futuh*, c. II, s. 317-318.

⁴⁶⁴ Bu husus ayrı bir başlık halinde ele alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. “Eleştirilerinde Önkabullerden Ziyade Doğru Verileri Gözetmesi”

⁴⁶⁵ *Futuh*, c. V, s. 44; c. VI, s. 160; c. VII, s. 36, 122, 488.

- c) “Darb-ı mesel”lere vakıf olması ve eserinde çokça darb-ı mesel kullanması.⁴⁶⁶ Darb-ı mesellerin az sözle çok şey ifade etmeye imkân tanınması göz önünde bulundurulduğunda; darb-ı mesel kullanımının kelâmın mücizliğine dolayısıyla belağat bakımından üstünlüğüne katkısı tartışılmazdır (*el-Mustekşâ fî Emsâli 'l- 'Arab*)
- d) Arap şiirine vukufiyeti: Daha önce de ifade edildiği gibi bazı mevzularda zikrettiği örneklerin nesir izlenimi vermesine karşın şiir beyitlerinden kesitler olması ez-Zemağşerî'nin Arap şiirine ne kadar vakıf olduğunu açıkça göstermektedir. Kullandığı örneklerin bile edebiyatın bir parçasını teşkil etmesi, böyle bir faaliyetin eserin sanatsallığına yaptığı katkıyı açıkça göstermektedir.⁴⁶⁷ (*el-Ğustâsu 'l-Mustekîm fî 'İlmi 'l- 'Arûd, Dîvânu Şi 'r*)
- e) Üslubundaki özgünlük: el-Beydâvî, en-Nesefî gibi diğer bazı meşhur tefsirlerin, ifade yapıları bakımından ez-Zemağşerî'ye öykündükleri, hatta zaman zaman kaynak dahi bildirmeden *el-Keşşâf*'tan uzunca alıntılarda buldukları bilinen bir husustur.⁴⁶⁸
- f) Makama uygun tercihlerde bulunması: Bilindiği üzere muktezay-ı hâle uygun söz söylemek, kelâmın belîğ olmasını sağlayan iki temel kaideden (fesahat ve muktezay-ı hâle uygun söz söyleme) biridir. Bu bakımdan ez-Zemağşerî'nin makama uygun tercihlerde bulunması, onun, Kur'an'ın belağatını göstermedeki maharetini açıkça ortaya çıkarmaktadır.
- g) İfadelerinde söz sanatlarına başvurması⁴⁶⁹
- h) Kelimelerin sözlük anlamlarını çok iyi bilmesi (*Esâsu 'l-Belâğâ*)
- i) Aynı kelimenin tekrarı ile ifade edilebilecek bir manayı, farklı kelimeler seçerek ifade etmesi.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Örnek için bkz. *Futūh*, c. V, s. 117.

⁴⁶⁷ Örnek için bkz. *Futūh*, c. V, s. 118; *Futūh*, c. VI, s. 595.

⁴⁶⁸ *El-Keşşâf*'ın kendinden sonraki eserlere etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Orhan Özel, *Zemağşerî ve Dilbilimsel Tefsir*, SAGE Yayıncılık, Ankara 2012, s. 104-106.

⁴⁶⁹ Bu husus ayrı bir başlık halinde ele alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. “ez-Zemağşerî'nin Dildeki Maharetine Hayranlığı”

⁴⁷⁰ İbnu'l-Muneyyir'in el-Mâ'ide 5/67 ayetinin tefsirinde işaret ettiği üzere bu üslup, güzellik bakımından en iyisidir. (bkz. İbnu'l-Muneyyir, *el-İntişâf*, c. II, s. 269; *Futūh*, c. V, s. 426) Nitekim ayette Yüce Allah “بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ” sözünden sonra “وَإِنْ لَمْ تُبَلِّغْ” değil de “وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ” buyurmuştur. Ez-Zemağşerî'nin de bu üslubu el-Mâ'ide 5/45 ayetinde takip ettiği söylenebilir. Nefs, göz, burun, kulak, diş, kelimelerine “مقابل” gibi ortak bir kelime seçerek meramını anlatabilecekken, onun nefis için “مَأْخُودَةٌ”, göz için “مَفْقُودَةٌ”, burun için “مَجْدُوعٌ”, kulak için “مَصْلُومَةٌ”, diş için ise “مَقْلُوعَةٌ” kelimelerini kullanması bu hususta örnek verilebilir. (*El-Keşşâf*, c. V, s. 374) Aynı hususa, ez-Zemağşerî'nin el-Mâ'ide 5/72 ayetinin tefsirinde kullandığı “﴿فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ التي هي دار” ifadelerinde de rastlanmaktadır. Ez-Zemağşerî, “دخولها” kelimesi ile “الجنة” kelimesine, “منه” kelimesi ile de “دار الموحدين” kelimesine gönderimde bulunmakta ve ifadelerde çeşitlilik sağlamaktadır. (*el-Keşşâf*, c. V, s. 442-443)

Yukarıda parantez içerisinde de işaret etmeye çalıştığımız gibi, ez-Zemaḥşerī'nin iyi olduğu her alanda en az bir eserinin olması, onun eserlerini oluştururken ne kadar büyük bir bilgi birikimi elde ettiğini de göstermektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin *el-Keşşāf*'tan vazgeçmemesi ve yeni bir eser yazmak yerine *el-Keşşāf* ile uğraşarak haşiye, şerh, tahrir, talika gibi yazı türleri ortaya çıkarmalarının ardında yatan sebepler bunlar olmalıdır. Gelenekte bazı âlimler tarafından yasak getirilmesi düşünülen bir kitap olmasına rağmen⁴⁷¹ *el-Keşşāf*'ın, böyle bir şöhret kazanması ise ayrıca önemlidir.⁴⁷²

2.3.4. Eleştirilerinde Önkabullerden Ziyade Doğru Verileri Gözetmesi

Eṭ-Ṭībī'nin eserde önplana çıkan bir diğer özelliği, eleştirilerinde önkabullerden ziyade bilginin doğruluğuna önem vermesidir. O, eserinin mukaddimesinde, eleştirilerinde nassın açıkça desteklemediği yerler hariç, taassuptan kaçınacağını ifade etmektedir. Gerçekten de eṭ-Ṭībī'nin, bu ilkesine sadık kaldığı görülmektedir. Örneğin bir Ehl-i Sünnet âlimi olan İbnu'l-Muneyyir'in ez-Zemaḥşerī'ye yaptığı bazı itirazları değerlendiren eṭ-Ṭībī, itirazları yersiz bulmuş ve ez-Zemaḥşerī'ye destek vermiştir.

İbnu'l-Muneyyir ez-Zemaḥşerī'nin aşağıdaki sözlerine işaret ederek; bu fasılda ifadelerin gayet belîğane olduğunu, lakin nefy ile bu belagatın bozulduğunu ifade etmiştir:

الوجه الثاني أن يكون ورود هذه الاسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد
كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وبغرابة نظمه وكالتحريك للنظر في ان
هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه
كلامهم ليؤديهم النظر إلى أن يستيقنوا أن لم تتساقط مقدرتهم دونه ولم تظهر
معجزتهم عن ان يأتوا بمثله بعد المراجعات المتطاولة وهم امراء الكلام وزعماء
الحوار وهم الحراس على التساجل في اقتضاب الخطب والتمهالكون على
الافتتان في القصيد والرجز ولم يبلغ من الجزالة وحسن النظم المبالغ التي بزت

⁴⁷¹ Özel, *Zemaḥşeri ve Dilbilimsel Tefsir*, s. 101-102.

⁴⁷² Ehl-i Sünnet'in *el-Keşşāf*'a yönelik çeşitli yaklaşımları hakkında detaylı bilgi için bkz. Özel, *Zemaḥşeri ve Dilbilimsel Tefsir*, s. 100-103.

بلاغة كل ناطق وشقت غبار كل سابق ولم يتجاوز الحد الخارج من قوى الفصحاء
ولم يقع وراء مطامح أعين البصراء إلا لأنه ليس بكلام البشر وانه كلام خالق
القوى والقدر.

İkinci vecih: bu isimlerin (mukattaa harflerinin) böyle tek tek sayılması; Kur'an'la ve onun nazmındaki farklılıkla meydan okunan kişileri bir ikaz gibidir. Bu aynı zamanda; kendilerine okunan, diğerlerinin (benzerini getirmekten) aciz kaldığı, onların söz dizimi usullerince tanzim edilmiş bu kelâm hususunda onları tefekküre sevk etmek gibidir. Böylece kat'î bir bilgiye sahip olmaları için onlardan şu hususlar hakkında düşüncelerini istenmiştir: (i) Onlar, Kur'an'a karşı güç yetirememişlerdir (ii) Onlar, söz ustaları, münazara üstatlarıdır. "İrticalen hutbe irad etmek" hususunda övünmeyi ihtiras haline getiren; kaside ve recezde sanat yapmak için kendilerini paralayan kişilerdir. Buna rağmen onlar, uzun araştırmalardan sonra dahi Kur'an'ın bir benzerini getirmekte aciz kalmışlardır (iii) Onların sözleri, yücelik ve nazım güzelliği bakımından Kur'an'ın mertebesine erişememiştir. -Nitekim Kur'an'ın mertebesi, konuşma melekesine sahip kişilerin tamamının belağatından daha üstündür, bu hususta onu geçebilecek kimse yoktur- (iv) Fasihler, Kur'an'ı geçecek bir kelâm ortaya koymaya güç yetirememiştir (v) Basiret sahiplerinin önde gelenleri amaçlarına ulaşamamıştır. Tüm bunların tek bir sebebi vardır: Kur'an bir beşer sözü değildir. O, tüm güç ve kudretin yaratıcısının kelâmıdır.

İbnu'l-Muneyyir'e göre ez-Zemaşşerî'nin hem kelâmı nefy üzerine bina etmesi, hem de ispat getirinceye kadar sözü uzatması hatadır. Çünkü böyle yapmak, kelâmın başını sonuna rehin bırakmak, maksudun anlaşılmasını isbat (لا) gelinceye kadar ötelemek demektir. Bu ise belağat açısından eleştirilen bir davranıştır. İbnu'l-Muneyyir, görüşünü ispat için Mutenebbî'nin şu beyitini delil getirmiştir:⁴⁷³

فلا ركبت بها إلا على ظفرٍ ***** ولا وصلت بها إلا إلى أمل

“Sen ona (atına) zaferden başka bir şey için binmezsin

Yine, sen atınla amaçladığın şeyden başkasına ulaşmazsın”

İbnu'l-Muneyyir, Mutenebbî'nin sözlerinin “beytin başına ve sonuna (sadr ve acz) beddua gibi başlaması, asıl maksadını ise daha sonra açıklaması” yönüyle eleştirildiğini söylemekte, ez-Zemaşşerî'nin de buna benzer bir faaliyette bulunduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁴

⁴⁷³ el-Mutenebbî'nin Divân'ında beyit şu şekilde geçmektedir: (Bkz. Ebü't-Ṭayyib el-Mutenebbî, *Divānu'l-Mutenebbî*, Dāru Beyrūt, Beyrūt 1304/1983, s. 276)

فلا هجمت بها إلا على ظفرٍ ... ولا وصلت بها إلا إلى أمل

⁴⁷⁴ İbnu'l-Muneyyir, *el-İntişāf*, c. I, s. 136.

et-Ṭībī, burada devreye girmekte ve “Şaşılacak şey! Böyle bir söz belağat yönünden nasıl eleştirilebilir? Yahut bu söz nasıl olur da Ebū’ṭ-Ṭayyib’in ⁴⁷⁵ sözüyle kıyaslanabilir?” diyerek İbnu’l-Muneyyir’i eleştirmektedir. Et-Ṭībī’ye göre Mutenebbī’nin beytinde eleştirilen husus, beyte beddua gibi başladıktan sonra getirilen isbatın (إلا), nefyi tam manasıyla ortadan kaldıramamasıdır. Ez-Zemaḥşerī ise burada, nefy ve isbat yoluyla maksadını açıkça ortaya koymuştur. O, ilk olarak (i) hasımlarının güç yetiremezliğini ve (ii) acizliklerini gösteren iki karine getirmiştir. ⁴⁷⁶ Bu iki karineyi takiben, içerisinde Kur’an’ın belağatına delalet eden sıfatları içeren üç karine daha zikretmektedir. Et-Ṭībī bu izahın ardından İbnu’l-Muneyyir’e şu ağır sözleri yöneltmektedir:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَعِظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ “Bunun sebebi şudur: Allah yolunda onların susuzluk, yorgunluk, açlık çekmeleri; kâfirleri kızdıracak bir yere ayak basmaları ve düşmana karşı bir zafer elde etmeleri gibi hiçbir amel yoktur ki bunun karşılığında kendilerine bir salih amel yazılmış olmasın... Şüphesiz Allah, O’na görüyormuşçasına kulluk edenlerin amelini zayı etmez”⁴⁷⁷ âyetini de okumamış gibidir. İlginç olan şudur ki, âyette nefyedilen ilk üç şey Allah’ı görüyormuşçasına kulluk edenlerin aleyhine; diğer iki şey ise onların lehinedir. Musannifin, bu sözünü âyetin üslubundan iktibas etmiş olması hiç de uzak bir ihtimal değildir...⁴⁷⁸

et-Ṭībī’nin önyargısız bir âlim olduğunu gösteren bir diğer örnek ise şöyledir: ez-Zemaḥşerī, el-Bakara 2/203 âyetinin tefsirinde ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ “Kim iki günde (Mina’dan Mekke’ye dönmek için) acele ederse ona günah yoktur. Kim de geri kalırsa ona da günah yoktur” kavli ile alakalı olarak, tehir etmek daha efdal iken nasıl muhayyerlikten bahsedilebileceğini gündeme alır. Ona göre efdal ile fadıl olan arasında muhayyerliğin bulunması caizdir. Nitekim bu,

⁴⁷⁵ el-Mutenebbī’nin künyesi Ebū’ṭ-Ṭayyib’dır.

⁴⁷⁶ “لم تتساقط مقدرتهم دونه ولم تظهر معجزتهم عن ان يأتوا بمثله”

⁴⁷⁷ et-Tevbe 9/120.

⁴⁷⁸ *Futūḥ*, c. II, s. 32.

yolcunun, oruç tutması daha efdal iken, oruç ile oruç tutmama arasında muhayyer bırakılması hususunda da böyledir.⁴⁷⁹

Eṭ-Ṭībī, bu izahlar esnasında haşiye düşmekte ve İbnu'l-Muneyyir'in ez-Zemaḥşerī'ye yönelttiği eleştiriyi nakletmektedir. İbnu'l-Muneyyir'e göre fadıl ile efdal arasında muhayyer bırakmak iki seçenek arasındaki eşitliği, yani efdalin fadıldan üstün olmamasını gerektirir. Çünkü tercih edilen ile talep edilen bir araya getirilip eşitlenemez. Ona göre ez-Zemaḥşerī bu hususta, kendini lüzumsuz bir soruya cevap vermek zorunda bırakmış ve tefsirini karmakarışık hale getirmiştir. Burada, her iki işteki zorluğun nefyedilmesi muhayyerliği gerektirmez. Bunun amacı, sıkıntının kaldırılması hususunda her iki hükmün ortak olmasını ifade etmektir. Ancak bu iki hükümden birisi diğerine nazaran daha matluptur. Dolayısıyla, İbnu'l-Muneyyir'e göre sırf merak sebebiyle bu soruya cevap vermeye gerek yoktur.⁴⁸⁰

Eṭ-Ṭībī, İbnu'l-Muneyyir'in eleştirisini naklettikten sonra, onun makamı dikkate almadığı sonucuna varır. İbnu'l-Muneyyir'in, lafız açısından, ilk bakışta haklı olduğunu fakat sibak açısından haksız olduğunu, çünkü ifadelerin devamında ez-Zemaḥşerī'nin beyan yoluyla buraya atıfta bulunduğunu bildirmektedir. eṭ-Ṭībī, Ez-Zemaḥşerī'nin ifadelerinde bir problem olmadığını ispat için Hz. 'Ā'îşe ile 'Urve arasında geçen hadisi örnek alır. Hadiste, 'Urve ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرُوءَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ﴾ 'Urve âyetine dayanarak umre yapıp yapmamanın muhayyer bırakıldığı hususundaki düşüncesini Hz. 'Ā'îşe'ye bildirmiş, Hz. 'Ā'îşe ise 'Urve'nin söylediğinin doğru olması halinde âyetteki ifadenin “فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ” şeklinde gelmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁸¹ eṭ-Ṭībī hadisi zikrettikten sonra hem 'Urve'nin hem de Hz. 'Ā'îşe'nin isabetli yorumda bulunduğunu, çünkü 'Urve'nin, ilk etapta, âyetteki ibaha manasını aldığını; buna karşılık Hz. 'Ā'îşe'nin ise iki hüküm arasındaki farklılığı ve hükmün sebebini beyan ettiğini ifade etmiştir. Burada da tıpkı buna benzer bir durum yaşanmıştır. Eṭ-Ṭībī'ye göre, ez-Zemaḥşerī,

⁴⁷⁹ *El-Keşşâf*, c. III, s. 313.

⁴⁸⁰ İbnu'l-Muneyyir, *el-İntişâf*, c. I, s. 415; *Futūh*, c. III, s. 313-314.

⁴⁸¹ El-Buḥārī, “Tefsir”, 2.

İbnu'l-Muneyyir'in "Talep edilen ile tercih edilen şeyi bir araya getirmek nasıl mümkün olabilir? Üstelik (kelâmda) böyle bir (yorumu destekleyen) herhangi bir şey yer almazken" sorusuna: "Sıkıntının kaldırılması hususunda (İbnu'l-Muneyyir'in söyledikleri doğru) değilken, kelâm da talep edilen ile tercihi muhayyer bırakılan şeyi bir araya getirmenin mümkün olduğunu söylerken, bu ikisini bir araya getirmek nasıl mümkün olmasın?" şeklinde cevap vermiştir.⁴⁸²

Eṭ-Ṭibî'nin bağınazlıktan uzak, yalnızca bilginin doğruluğunu önemseyen bir âlim olduğuna işaret eden bir başka örnek ise şöyledir:

﴿رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ﴾
ez-Zemaḥşerî, *قَوْمَ*

﴿الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ "İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterilmiştir.

Onlar iman edenlerle alay ederler. Hâlbuki takva sahipleri kıyamet günü onlardan daha üstün bir halde olacaktır. Allah dilediği kimseyi sınırsız biçimde rızıklandırır" âyetinde⁴⁸³ aynı kişilere evvela iman edenler sonra da muttakiler şeklinde hitap edilmesinin gerekçesini izah etmektedir. ez-Zemaḥşerî, bu hususta "O'nun katında yalnızca muttaki mü'minin mesut olacağını göstermek için ve bu âyeti duyduklarında müminleri takvaya teşvik etmek için" ifadelerini kullanmıştır. Eṭ-Ṭibî, İbnu'l-Muneyyir'den, bu ifadelerin, mezhebine dair işaret içerdiğini bildiren bir alıntı yapmıştır. İbnu'l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerî'nin mezhebinde büyük günahta ısrar edenin kaçınılmaz surette iman edenlerle alay edenler gibi olduğunu, amel ve takvanın imanın hakikatine dâhil olduğunu, bunları gerçekleştiremeyenlerin fâsıklar zümresine katılacağını ve ne mü'min ne de kâfir olabileceklerini söylemiştir.⁴⁸⁴ Eṭ-Ṭibî, böyle bir yorumun doğru olmayacağını, çünkü ez-Zemaḥşerî'nin el-Fâtiha suresinde muttakiliği, mü'minlikteki en yüce mertebe olarak vasıflandırdığını ifade etmiş ve İbnu'l-Muneyyir'in ifadelerini hatalı bulmuştur.⁴⁸⁵

⁴⁸² *Futūh*, c. III, s. 313-314.

⁴⁸³ el-Bakara 2/212.

⁴⁸⁴ İbnu'l-Muneyyir, *el-İntişāf*, c. I, s. 420.

⁴⁸⁵ *Futūh*, c. III, s. 333-334. Eṭ-Ṭibî'nin İbnu'l-Muneyyir'e yönelttiği diğer eleştiriler için bkz. *Futūh*, c. IV, s. 445; c. V, s. 16; s. 89; s. 438; c. VI, s. 13, s. 18; s. 41, s. 116, s. 178, s. 353, s. 648, s. 706-707; c. VII, s. 207 (Eṭ-Ṭibî, eleştirilerinde başkalarını da zikredip eleştirebilmektedir. Örneğin İbnu'l-Muneyyir ez-Zemaḥşerî'yi, 'Irâkî İbnu'l-Muneyyir'i, Eṭ-Ṭibî de hem İbnu'l-Muneyyir'i hem de 'Irâkî'yi eleştirmiştir. Bkz. *Futūh*, c. VI, s. 18. Eṭ-Ṭibî, bazen de Faḥruddîn er-Râzî'yi ve el-

Bu hususta bir diğerk örnek, Hz. İbrāhīm ile Nemrut'un tartışmasını ele alan el-Bakara 2/258 âyetinin tefsirinde yer almaktadır.⁴⁸⁶ ez-Zemağşerī, Hz. İbrāhīm'in bu tartışmada bir delilden diğerk bir delile geçtiğini dolayısıyla tartışma yaparken böyle bir tavır takınmanın caiz olduğunu ifade etmiştir. eṭ-Ṭıbbī; İmām Faşihuddīn, el-Beydāvī, er-Rāzī ve İbnu'l-Muneyyir'e göre, burada bir delilden diğerk bir delile geçiş olmadığını, bunun, delili daha iyi izah edebilmek için bir misalden diğerk bir misale geçiş olduğunu bildirmiştir. Ardından ez-Zemağşerī'nin görüşünü daha doğru bularak meseleyi izaha girişmiştir.

eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemağşerī'nin bir delilden diğerk bir delile geçme hususundaki sözlerinin "ilk delilin tamamlanmasından sonra hasmı susturmak için bir başka delil ile görüşünü desteklemesi ve kuvvetlendirmesi" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Nitekim onun "Nemrud'un ahmakça cevabını işitince bu delilde ısrar etmedi" sözleri buna delalet eder. Çünkü Nemrud cevaba layık bile değildir ve aslında verilen ilk cevapla susturulmuştur. İkinci delile gelince, bu diğerkinden daha da açıktır. Çünkü Nemrud bir adamı öldürüp diğerkini sağ bırakmakla, öldürdüğünü ve dirilttiğini iddia edebilir. Ancak ikinci delilde bunu iddia dahi edemez. Çünkü mu'atṭile⁴⁸⁷ dışında herkes, göklerin ve yerin yaratıcısının ve bunları idame ettirenin Allah olduğu hususunda icma etmişlerdir. Nitekim âyet-i kerimede (kâfirler için) "Eğer sen onlara

Beydāvī'yi eleştirip ez-Zemağşerī'ye hak verebilmektedir el-Beydāvī eleştirisi için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 118. Es-Sīrāfī eleştirisi için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 174-176, s. 206, s. 405-406, 494-495, c. VII, s. 103. İbn Ebī'l-Ḥadīd ile birlikte es-Sīrāfī eleştirisi için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 422-424; er-Rāzī yerine ez-Zemağşerī'ye hak verme için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 394; 465 İmām Faşihuddīn'e eleştirisi, ez-Zemağşerī'yi haklı görme için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 438, 551-552; c. VII, s. 461, 486, 538-539 Ez-Zeccāc, İbnu'l-Muneyyir ve es-Sīrāfī'yi eleştirip ez-Zemağşerī'ye hak verilmesi hakkında bkz. *Futūh*, c. VI, s. 492-493. İsim vermeden ez-Zemağşerī'yi eleştirenlere cevap verip ez-Zemağşerī'yi savunması için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 724-725; c. VII, s. 379-380. İbnu'l-Muneyyir ve İmām Faşihuddīn eleştirisi için bkz. *Futūh*, c. VII, s. 550-551. İbn Ḥacib eleştirisi için bkz. *Futūh*, c. VII, s. 67-68. Eṭ-Ṭıbbī'nin Ebū'l-Beḳā ve el-Kevāşī'yi eleştirip, Ebū Şāme'den yaptığı nakille ez-Zemağşerī'ye hak vermesi hakkında bkz. *Futūh*, c. VII, s. 190. İbnu'l-Muneyyir ve İbnu'l-Eşir eleştirisi için bkz. *Futūh*, c. VII, s. 458.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ

إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾

"Allah kendisine mülk verdi diye Allah hususunda İbrahim (as) ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim (as) ona: 'Benim Rabbim öldürür ve diriltir' demişti de o da 'Ben de öldürür ve diriltirim' demişti. İbrahim (as) ona: 'Şüphesiz Allah Güneş'i doğudan getiriyor. Haydi, sen de batıdan getir!' deyince o kâfir apışıp kaldı. Andolsun Allah zalimler guruhunu hidayete erdirmez.

⁴⁸⁷ Müellif, burada bütün varlıkların bir yaratıcıya bağlı olmadan oluştuğu ve bu şekilde devam ettiğini savunan kimseleri kastediyor.

‘Göklerin ve yerin yaratıcısı kimdir?’ diye sorsan onlar ‘Şüphesiz Allah’tır’ derler”⁴⁸⁸ buyrulmuştur. Bu da ikinci hüccetin, hasmı aciz bırakma ve paylama hususunda birincisinden daha açık olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu Faḥruddīn er-Rāzī’nin problem olarak gösterdiği üçüncü hususa⁴⁸⁹ da bir cevaptır. Eṭ-Ṭıbbī bu izahı yaptıktan sonra önde gelen Mātūrīdī kelamcısı İmām el-Pezdevī’nin bir eserinde, görüşünü teyit eden bir yorum bulduğunu ifade eder ve bunu nakleder:

Şüphesiz İbrāhīm (as) kıssasındaki durum birinci hükmü ispat etmek için bir illetten diğer bir illete geçme kabilinden değildir. Çünkü birinci delilin (hüccet) kabulü kaçınılmazdır. Nemrud’un “Ben diriltir ve öldürürüm” demek suretiyle yaptığı bâtil muarazayı görmüyor musun? Durum böyle olunca zaten Nemrut katî bir biçimde susturulmuştu. Ne var ki İbrāhīm (as) kavminin şüpheye düşmesi ve doğruyla yanlış biribirine karıştırmasından korktuğu için karışıklığa yol açacak delilden, şüpheden hali olan delile geçmiştir. Bu ise delil ortaya koyma ve şüpheden kaçınma hususunda daha güzeldir.

Ardından da el-Beḡavī’den şu sözleri nakleder:

Hiz. İbrāhīm’in bir delilden (hüccet) diğerine geçmesi acizlikten kaynaklanmamaktadır. Onun delili, kabulü kaçınılmaz bir delildir. Çünkü Hiz. İbrāhīm, diriltme ile ölünün dirtilmesini kastetmiştir. Hâlbuki onun ‘Haydi o zaman öldürdüğün adamı dirilt!’ demesi gerekirdi. Oysa Hiz. İbrāhīm birinciden daha açık bir delile geçmiştir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ El-Luḡmān 31/25.

⁴⁸⁹ Eṭ-Ṭıbbī’nin er-Rāzī aktardığı üç müşkil sırasıyla şöyledir: (i) Şüphe eden kişinin sorusu atlanıp bir başka delile geçilemez (ii) Bir geçiş yapılacaksa bunun muğlak olan bir delilden daha vazıh olan bir delile yapılması gerekir. Burada ise tam tersi bir durum vardır (iii) Öldürme ve serbest bırakma hususundaki delillendirmeden utanmayan Nemrut’un bunu (güneşin doğudan doğmasını) da kendisine dayandırmayacağı nasıl bilinebilir? Bkz. *Futūh*, c. III, s. 501. Hâlbuki er-Rāzī, bu görüşün kabulü halinde beş müşkil açığa çıkacağını ifade etmiştir. Bunlar şöyle özetlenebilir: (i) Şüphe eden kişi bir soru sorunca, hak üzere olan kişinin şüphe duyan kişiyi ikna edebilmesi için sorulan soruya hemen cevap vermesi gerekir. Nemrut ilk soruyu (Allah’ın öldürüp diriltmesi) inkâr edince Hiz. İbrāhīm’in bu soruyu geçip bir başka delile geçmesi ismet sahibi bir peygambere yakışmaz. (ii) İkinci delile geçmek ilkinin zayıf olduğunu, münazara edilen kişinin delilin zayıflığını bilmediği anlamına gelir ki bu peygamberin sözünün etkisini ve şanını düşüren bir husustur. (iii) Bir delilden diğer delile geçilmesi için ikinci delilin ilkenden daha açık olması gerekir. Mahlûkat diriltmeye muktedir değilken cisimleri hareket ettirmeye muktedirdir. Buna göre ilk delil ikinciye göre daha vazıhtır. Hiz. İbrāhīm’in daha vazıh delili bırakıp daha muğlak delile geçmesi mümkün değildir. (iv) Allah’ı varlığını ispat hususunda diriltme ve öldürmenin delâleti güneşin doğmasının delâletinden daha güçlüdür. Çünkü insanın zatı ve sıfatlarında değişiklikler ve çeşitlilikler görülür. Değişim ise muktedir ve müessir bir yaratıcıya ihtiyaç duyulduğuna dair güçlü bir delildir. Güneşte, onun zatı ve sıfatlarında herhangi bir değişim görülmemektedir. Dolayısıyla ilk delil ikinciden daha kavidir ve daha kavi olan delilden daha hafî olana geçiş uygun olmaz. (v) Öldürme ve serbest bırakma hususundaki delillendirmeden utanmayan Nemrut, “Güneşi doğudan ben doğdurdum, senin bir ilahın varsa söyle ona güneşi batıdan doğdursun” diyebilirdi. Böyle olunca Allah güneşi batıdan doğdurabilirdi fakat o zaman yaratıcının varlığının tek delili güneşin batıdan doğması olur, güneşin doğudan doğması yaratıcının varlığına delil olmazdı. Böylece her iki delil de zayi olurdu. Hiz. İbrahim bu delille ona doğru yolu gösteremezdi. Bkz. er-Rāzī, *Mefātihu’l-Ġayb*, c. VII, s. 24-25.

⁴⁹⁰ *Futūh*, c. III, s. 502.

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ﴾ nin tarafgir yorumlardan kaçındığını gösteren bir diğer örnek

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿مَنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ “O, sana kitabı hak ve kendisinden öncekileri tasdik edici olarak indirdi. O bundan evvel Tevrat ve İncil’i de insanlar için bir hidayet rehberi olarak indirmişti. Yine O, Furkan’ı da indirdi. Şüphesiz Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah mutlak güç ve intikam sahibidir”⁴⁹¹ âyetlerinin tefsirinde yer almaktadır. eṭ-Ṭıbbī, 4. âyette geçen “الفرقان” kelimesi hususunda Faḥruddīn er-Rāzī’den, ez-Zemaḥşerī’nin verdiği tüm manaları⁴⁹² nakzeden bir alıntı nakleder. Faḥruddīn er-Rāzī’ye göre bu manaların hepsi zayıftır. Kelimenin Zebur’a hamli uzak bir ihtimaldir. Çünkü “furkan”dan murat, hak ile batılı, helâl ile haramı birbirinden ayırmasıdır. Hâlbuki Zebur böyle değildir, çünkü Zebur’da öğütten başka bir şey bulunmaz. Atıfta mugayeret gerektiği için,⁴⁹³ böyle bir atıfta da mugayeret olmayacağı için kelimenin Kur’an’a hamli de uzak ihtimaldir. Kelimenin zikri geçen kitapları göstermesi de pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu, sıfatın mevsufa atfını gerektirir. Er-Rāzī’ye göre en makul yol, “Furkan”ın, Allah’ın indirdiği kitaplarla eş zamanlı olarak verdiği mucizelere taalluk etmesidir. Yani Allah kitaplar indirmiştir ve mucizelerle birlikte muhtelif kitaplarla Allah’ın indirdiği kitaplar arasını ayırmıştır.⁴⁹⁴ Eṭ-Ṭıbbī’ye göre Faḥruddīn er-Rāzī’nin bahsettikleri, zahire göre yapılan değerlendirmelerdir. Bu sanatın âlimleri ise bu yoldan yürümeği bırakırlar. Akıllarına zahire muhalif bir şey geldiğindeyse zahire hiç iltifat etmez, onu karga sesi kabilinden addederler.⁴⁹⁵ Eṭ-Ṭıbbī’ye göre ez-Zemaḥşerī’nin “Furkan”ı Zebur şeklinde tefsir ederken kullandığı “Bu zahirdir” sözü de buna delalet etmektedir. “Bu zahirdir” sözüyle ez-Zemaḥşerī, en açık ve en kuvvetli vechin “Furkan”ı Zebur şeklinde tefsir etmek olduğunu değil, “Furkan”ı Zebur şeklinde tefsir etmenin atfın zahirine

⁴⁹¹ Ālu ‘İmrān 3/3-4.

⁴⁹² Verilen manalar şöyledir: (i) Allah kitaplarından hak ile batılı ayıran (kitaplar) (ii) (Ayetin öncesinde sayılan) Kur’an, Tevrat ve İncil’i (iii) dördüncü bir kitap olan Zebur’u indirmişti. Bkz. *el-Keşşâf*, c. IV, s. 13.

⁴⁹³ Burada atıfta mugayeret ile Ma‘tūfla Ma‘tūfun ‘aleyhin birbirinden farklı şeyler olmasını kastedilmektedir.

⁴⁹⁴ Bkz. er-Rāzī, *Meḥāṭibū’l-Ġayb*, c. VII, s. 130.

⁴⁹⁵ *Futūḥ*, c. IV, s. 15.

dayanarak yapıldığını söylemek istemiştir. Er-Rāzī'nin Zebur'u yalnızca öğütlerden ibaret bir kitap olarak görmesini de eleştiren eṭ-Ṭībī, öğütlerin de nehyedilen şeyleri irtikab etmekten uzaklaştıran, emredilen şeyleri yapmaya çağıran, dünyaya bel bağlamaktan kaçındıran, ahiret için doğru yola ileten şeyler olması hasebiyle ayırt edici bir yapısının bulunduğunu ve onların Allah'ın rızasına yaklaştıran şeylerle O'nun kızgınlığını celbedecek şeylerin arasını ayırıcı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁶

Eṭ-Ṭībī'nin yorumlarında önkabullerden uzak kaldığını gösteren örneklerden birisi de, onun, -kendisi Şāfi'î bir âlim olmasına rağmen- ez-Zemaḥşerî'nin İmām eş-Şafi'î ve bilgisi hakkında kullandığı övgü dolu ifadeleri görünce "Bu bir İmām eş-Şafi'î taassubudur ve onun hata yaptığını ifade edenlere yönelik bir reddiyedir" ifadelerini kullanmasıdır. Daha ilginç olan bir diğer husus da Hanefi olan ez-Zemaḥşerî'nin, burada yine bir Hanefi olan Ebū Bekr el-Ceşşâs'ın eş-Şafi'î'ye yönelttiği eleştiriyeye⁴⁹⁷ karşı çıkıp eş-Şafi'î'yi savunmasıdır. Beklenenin tersine cereyan eden bu durum, en-Nisâ 4/3 âyetinde yer alan "الا تعولوا" ifadesinin tefsirinde gözlenmektedir. ez-Zemaḥşerî İmām eş-Şafi'î'nin bu ifadeyi ailesi için para harcamak anlamına gelen "عال-يعول" kökünden getirdiğini zikretmiş, ardından da eş-Şafi'î'yi ve bilgisini öven bazı ifadeler kullanmıştır.⁴⁹⁸

Eṭ-Ṭībī'nin fikrî hürriyetini gösteren bir diğer örnek ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
"Geceleyin sizi öldüren de gündüzün kazandıklarımızı bilen de O'dur. Sonra takdir edilmiş ecel tamamlanana kadar sizi diriltten (uyandıran) da O'dur. Ardından dönüşünüz O'na olacaktır. Sonra da yaptığınız şeyleri sizlere haber verecektir"⁴⁹⁹ âyetinin tefsirinde yer almaktadır. Ez-Zemaḥşerî'ye göre âyetteki hitap kâfirlere

⁴⁹⁶ *Futūh*, c. IV, s. 15.

⁴⁹⁷ el-Ceşşâs'ın eleştirileri için Bkz. el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, s. 349-350; er-Rāzī, *Mefātihu'l-Ġayb*, c. IX, s. 490.

⁴⁹⁸ *Futūh*, c. IV, s. 426-429. Eṭ-Ṭībī'nin eş-Şafi'î'den başka kanaat serdettiği bazı yerler için bkz. *Futūh*, c. III, s. 411-412; c. VI, s. 728-729; c. VII, s. 280-282

⁴⁹⁹ El-En'ām 6/60. Ez-Zemaḥşerî ayete başka bir mana verdiği için görüşler arasındaki farklılıkların daha net tespitini sağlayabilmek amacıyla diğer yorum temel alınarak meâllendirme yapılmıştır.

yöneliktir ve ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ ﴾ kavli, “Gecenin tamamında leşler gibi yatıyorsunuz” anlamına gelmektedir. ﴿ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ﴾ kavli de onların gündüzleri kazandıkları günahlara taalluk etmektedir. ez-Zemaḥşerī, âyetin ﴿ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ kısmına “Sonra sizleri ömürlerinizi tükettiğiniz işler sebebiyle, yani gece uykularınız ve gündüz kazandığınız günahlar sebebiyle, kabirler(iniz)den yeniden diriltecek” manası vermektedir. Kabirlerden sonra mevzubahis edilen ecelin ise “ölüleri diriltmek ve amellerine mukabil karşılık vermek için isimlendirilmiş ve belirlenmiş bir vakit” olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁰ Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı bu tefsirde işkâle yol açan bir durum olduğunu iddia edenlerden bahsetmektedir. Çünkü onlara göre, zikredilen işler sebebiyle kabirlerden diriltilmek -“لِقَضَاءِ أحوالٍ أو أمورٍ أجلٍ مسمى”- şeklinde bir muzaf takdir edilmesi hali müstesna- takdir edilmiş ecelin tamamlanması için bir illet olamaz. Eṭ-Ṭībī bu görüşü destekleyen bir diğer delil olarak müfessirlerin çoğunun âyetteki ifadelere şu şekilde mana vermelerini gösterir:

﴿ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ yani hayat süresi, ﴿ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ sizi gündüzleri uyandıran, ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ﴾ öldükten sonra”

Eṭ-Ṭībī, sonrasında el-Beyḍāvī’den nakilde bulunmakta, onun da müfessirlerin çoğunluğuna uyduğunu ve ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı yorumu “قيل” lafzıyla aktardığını göstermeye çalışmaktadır. El-Beyḍāvī’nin, üslup yapısı itibarıyla neredeyse tefsirinin tamamında öykündüğü ez-Zemaḥşerī’yi burada kabul etmeyip onun görüşünü muteber olmayan bir görüş şeklinde “قيل” lafzıyla aktarması önemlidir.

Eṭ-Ṭībī, belagat açısından en uygun tefsirin ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı tefsir olduğunu çünkü cumhurun zikrettiği mananın kastedilmesi halinde âyetin “هو الذي يتوفاكم بالليل ويبعثكم بالنهار ليقضى أجل مسمى” şeklinde gelmesi gerektiğini bildirmiştir. İlmin

⁵⁰⁰ *El-Keşşāf*, c. VI, s. 117-118.

ortaya konması,⁵⁰¹ ﴿يَتَوَفَّأَكُم﴾ lafzının hassaten kullanılması, ﴿جَرَخْتُمْ﴾ kelimesinin “كسبتم” manasına gelen “آثامكم” ifadesi zikredilmeden kullanılması, ﴿يَبْسُتُكُم﴾ kelimelerinin hususi olarak zikredilmesi, hitabın tekriri,⁵⁰² ciddi bir paylamaya (tevbih) ve büyük bir tehlide delâlet etmektedir. Bu ise ancak körü körüne inat eden kişiye layıktır. Bu yüzden ez-Zemaḥşerî suç işlemeye mukabil olması için geceleyin öldürmeyi (teveffî) leş gibi yatma olarak tefsir etmiştir.

Bu tefsire göre mana şöyle olur: “Siz geceleri döşekler üzerine ölümler gibi düşersiniz, gündüzleri de yırtıcı hayvanlar (cevāriḥ) gibi günahlar ve zulümler kazanırsınız. Yüce Allah size dünyada mühlet tanıyorsa, sizi öldürmesi de kaçınılmazdır. Bundan sonra da vadettiği şeyleri ifa etmek ve yaptığınız şeyler sebebiyle sizi cezalandırmak üzere sizi kabirlerden diriltecektir”.⁵⁰³ Eṭ-Ṭībî’ye göre makam da bu tefsire daha uygun düşmektedir. Çünkü Allah Teâlâ bu surede ne zaman celal sıfatına taalluk eden bir sıfat zikretse, bu sığfata münasip olmaları hasebiyle sözü kâfirlere getirmiştir. Burada da Allah, ilim hususunda kelâmın hakkını tam manasıyla verince tehdit ve vaid için ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَخْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾ kavlini getirmiştir. Böyle bir ilmin bilhassa da gayb ilminin ortaya konması da Yüce Allah’ın ﴿قُلْ لَوْ أَنَّنِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ﴾ “Acele ettiğiniz şey benim elimde değil. Öyle olsa sizinle aramdaki iş derhal bitirilirdi”⁵⁰⁴ kavli üzerine yapılmış bir istitraddır.⁵⁰⁵ Buna göre

⁵⁰¹ Ayetteki يعلم lafzını kastediyor.

⁵⁰² Ayetteki كُمْ lafızlarını kastediyor. Tekrar belagatta itnab çeşitlerinden birisidir. Bir incelik (nükte) sebebiyle ifadeyi tekrar etmek anlamına gelir. Bu incelik yer almadığı durumda, kelime tekrarı gereksiz olacağı için kelâmda tatvil (gereksiz tekrar) yapılmış olur ki itnab belîğ kelâmın, tatvil ise belîğ olmayan kelâmın özelliklerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdâḥ fî ‘Ulūmi’l-Belâğa*, s. 188; Se‘âduddîn Mes‘ûd b. ‘Umar et-Teftâzânî, *Muḥteşaru’l-Me‘ânî*, Dâru’l-Fikr, Ḳum 1411, s. 177.

⁵⁰³ *Futūḥ*, c. VI, s. 119.

⁵⁰⁴ el-En‘âm, 6/58.

⁵⁰⁵ “İstitrâd: Asıl konu dışında bir münasebete binâen söylenen sözdür. Bu sözden sonra tekrar asıl konuya dönülür. Yani istitrâd, yeri gelmişken söylenen sözdür” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 232) Bu hususta ayrıca bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdâḥ fî ‘Ulūmi’l-Belâğa*, s. 328; Sabri Demirci, “Kur’an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb”, *EKEV Akademi Dergisi*, 19/62, Bahar 2015, ss. 147-172, s. 158-159.

sanki şöyle denmiş olur “Azap bakımından aceleci davrandığımız şey benim katımda değildir. O azap, Allah ne zaman dilerse o zaman vuku bulur. Şayet o azap benim elimde olsaydı elbette sizi hemencecik helâk eder, sizden derhal kurtuluverirdim. Fakat Allah, sizi ve zulümlerinizi daha iyi bilendir. Çünkü gaybın anahtarları O’nun katındadır. Gaybı O’ndan başkası bilemez”.⁵⁰⁶ Ardından, o kâfirleri diriltmek ve hurma çekirdeğinin zarı kadar zulmetmeksizin onları cezalandırmak üzere ﴿وَهُوَ الَّذِي﴾

﴿وَيَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾ kavli ile yeniden tehdide dönmüştür. Öldürmenin Allah’a, kesbin onlara nispet edilmesinde, onların uykularının uyanıklıklarından daha hayırlı olduğuna dair bir işaret de bulunmaktadır. Çünkü onlar uykuları esnasında günah kazanmaktan geri durmaktadırlar. Yalnızca ‘yatma’nın kendi nefislerine nispet edilmesi ise öldürmenin Allah’a nispetinin tefsiri içindir. Çünkü bu söz, Yüce Allah’ın ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾ kavlinin mukabilidir. Böylelikle Allah’ın fiili kulun fiilini takip etmiş olur ve bunda da münakaşaya mahal yoktur. Çünkü kesb Ehl-i Sünnete göre kula aittir. Bu yoruma göre de ﴿فِيهِ﴾ deki zamir öldürme (teveffî) ve günahın (cerh) delâlet ettiği şeye racidir.

Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin, ﴿فِيهِ﴾deki⁵⁰⁷ zamire kabirler manası vermesini eleştirerek, kabirlerden diriltilmenin takdir edilmiş ecelin ahvali için illet olamayacağını söyleyenlerin bulunduğunu ifade etmiştir. eṭ-Ṭîbî ise, kabirlerden diriltilmenin Allah’ın vaad ettiği bir şeyin vukuuna yani ölülerin diriltilip amellerine göre cezalandırılmaları için takdir edilmiş ecelin vukuuna illet kılındığını, bunun da tıpkı Yûnus suresindeki ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ “Hepinizin dönüşü yalnızca O’nadır. (Bu) Allah’ın hak olarak vaad ettiği (bir şey)dir. O iman edip salih amel işleyenlere adaletle karşılık vermek için mahlûkatı yaratmış, sonra da onları geri çevirmiştir. İnkâr

⁵⁰⁶ *Futûh*, c. VI, s. 119. Burada eṭ-Ṭîbî’nin ayetler arası ve sure içi nazım bütünlüğüne yaptığı vurgu gözden kaçırılmamalıdır.

⁵⁰⁷ ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ayetindeki.

edenler içinse kaynar sudan içecekler vardır”⁵⁰⁸ âyetine benzediğini söyleyerek bu itiraza cevap vermiştir.⁵⁰⁹

2.3.5. Hadis İlmine Olan Vukufiyetini Gözler Önüne Sermesi

Eṭ-Ṭıbbî'nin, aynı zamanda bir hadis âlimi olması *Futūḥu'l-Ġayb*'da hadis-tefsir münasebeti açısından pek çok nüktenin açığa çıkmasına vesile olmaktadır. İfade ettiğimiz hususu göstermek üzere zikredeceğimiz örneklerle mevzunun daha net anlaşılacağı kanaatindeyiz. Vereceğimiz ilk örneklerde, ez-Zemaḥşerî âyeti hadislere gönderme yaparak tefsir etmektedir. Eṭ-Ṭıbbî, bu noktada devreye girmekte, tefsirin hangi hadisten mülhem olduğunu hadisin tahriri ile birlikte vermektedir. Eṭ-Ṭıbbî'nin yaptığı bu faaliyet, muğlak bir hususu aydınlatma açısından oldukça önemlidir:

Ez-Zemaḥşerî “Ve O, rahmetinden önce rüzgârı müjdeleyici olarak gönderendir. Nihayet o, ağır bulutları yüklendiğinde Biz onu ölü bir beldeye sevk eder, ona su indirir, orada her türlü meyveyi bitiririz. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Umulur ki düşünür, ibret alırsınız”⁵¹⁰ âyetinin tefsirinde “Bu, mükelleflerden kendisine vaaz ve tenbihin fayda verdiği kişiler ve onların (vaaz ve tenbihin) hiçbir etki yapmadığı kişiler için verilmiş bir meseldir” ifadelerini kullanmaktadır. eṭ-Ṭıbbî ise, ez-Zemaḥşerî'nin bu ifadelerinin bir hadise işaret ettiğine dikkat çekmiş ve el-Buḥārî ve el-Muslim'in Ebū Mūsā'dan naklettikleri şu hadisi zikretmiştir.⁵¹¹

Allah'ın beni hidayet ve ilimle göndermesinin misali, yeryüzüne düşen yağmura benzer. Onun güzel bir kısmı vardır ki suyu kabul eder de (o mevkide) çokça ot ve yeşillik biter. Onun çorak bir kısmı vardır ki suyu tutar da Allah o kısım toprakla insanlara fayda verir. Böylece ondan su içerler, hayvanlarını sularlar, ziraat yaparlar. Onun dümdüz olan bir kısmı daha vardır ki ne suyu tutar, ne ot bitirir. Allah'ın dininde fikheden, benimle beraber gönderdiği şeyler (hidayet ve ilim) kendisine fayda veren, bunları öğrenip öğreten kimsenin misali ile (kibrinden) başını kaldırmayan, Allah'ın benimle gönderdiği hidayeti kabul etmeyen misali işte böyledir.⁵¹²

⁵⁰⁸ Yūnus 10/4.

⁵⁰⁹ *Futūḥ*, c. VI, s. 120. Bu hususta diğer bazı örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. I, s. 683-684; c. III, s. 542; c. IV, s. 231-232.

⁵¹⁰ el-A'rāf 7/57.

⁵¹¹ *Futūḥ*, c. VI, s. 415.

⁵¹² El-Buḥārî, “el-‘İlm”, 20; el-Muslim, “el-Fedā'il”, 5.

﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾

“Yeryüzünde haksız yere kibirlenenleri âyetlerimden uzaklaştıracağım”⁵¹³ âyetinin tefsirinde rastlanmaktadır. ez-Zemaḥşerî bu âyette, ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ lafzının hal manasına alınabileceğini, dolayısıyla da mananın “Hak etmedikleri halde kibirlenerek/büyüklerek” olduğunu, çünkü tekebbürün yalnızca Allah’ın hakkı olduğunu ifade etmektedir. eṭ-Ṭibî ise, ez-Zemaḥşerî’nin yaptığı bu yorumun Ebū Dāvūd ve el-Muslim’den nakledilen “Yüce Allah buyurdu ki: ‘Büyüklük (kibriyâ) benim ridam, ululuk ise (azamet) benim izarımdır. Kim bu ikisinden birini benden ayırırsa, onu cehenneme atarım”⁵¹⁴ hadisine dayandığını göstermiştir.⁵¹⁵

Eṭ-Ṭibî’nin hadis bilgisi, hadisleri tahrir hususunda da ön plana çıkmaktadır. O zaman zaman ez-Zemaḥşerî’nin (muhtemelen) zayıf bir tarikile naklettiği rivâyeti, kütüb-i tis’a içerisinde yer alan bir varyantına atfederek tahrice çalışmaktadır. Eṭ-Ṭibî’nin bu esnada ez-Zemaḥşerî’nin zikrettiği varyant hakkında hiçbir değerlendirme yapmaması, yalnızca “رُؤِينَا عَنْ فُلَانٍ” şeklinde şahısları zikretmek suretiyle tahrirde bulunması ise dikkat çekicidir.

Örneğin ez-Zemaḥşerî el-A’râf 7/187 âyetinin tefsirinde şöyle bir hadis nakletmektedir: “Şüphesiz kıyamet insanların çokça telaşa kapılmasına yol açar. Kimisi havuzunu tamir ederken, kimisi hayvanını sularken, kimisi çarşısında malına paha biçerken, kimisi tartısını artırıp eksiltirken (o ansızın kopuverir)”⁵¹⁶

Eṭ-Ṭibî, ez-Zemaḥşerî’nin zikrettiği bu hadis üzerine haşiye düşmekte ve hadisi el-Buḥārî ve el-Muslim’den naklettiği şu hadis ile tahrir etmektedir:

Andolsun kıyamet kopacaktır! (O zaman ki biri satıcı biri alıcı olan) iki kişi kumaşlarını yayar fakat ne onu satabilir ne tekrar dürebilirler... Andolsun kıyamet kopacaktır! (O zaman ki) kişi sağmal devesinin sütünden yüzçevirir onu tatmak istemez... Andolsun kıyamet kopacaktır! (O zaman ki) o (kişi), havuzunu tamir edecek fakat ondan su içemeyecektir. Andolsun kıyamet kopacaktır! (O zaman ki) (kişi) lokmayı ağzına götürecektir, fakat onu tadamayacaktır...⁵¹⁷

⁵¹³ El-A’râf 7/146.

⁵¹⁴ Ebū Dāvūd, “el-Libās”, 28.

⁵¹⁵ *Futūḥ*, c. VI, s. 578.

⁵¹⁶ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 693.

⁵¹⁷ *Futūḥ*, c. VI, s. 693-694.

Aynı durum “Hani inkâr edenler seni bağlamak, öldürmek yahut sürgün etmek için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kurarlarken, Allah da onların tuzaklarını başlarına çeviriyordu. Allah tuzak kuranlara karşı en iyi mukabele edendir”⁵¹⁸ âyetinin tefsirinde de açığa çıkmaktadır. Ez-Zemaşşerî bu âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber aleyhine tuzak kurmak üzere Dâru’n-Nedve’de bir toplantı yapıldığını, toplantıda bulunanlar arasında İblis’in de yer aldığını bildiren bir rivayet nakletmektedir. eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaşşerî’nin naklini müteakip devreye girmekte, Aḥmed b. Ḥanbel’in *Musned*’inde İbn ‘Abbās tarikiyle gelen ve aynı hadiseden bahseden bir rivâyetin bulunduğunu, fakat bu hadis metninin başında “İblis”in zikredilmediğini (ki rivayetin hiçbir yerinde İblis/Şeytan ifadesi geçmemektedir)⁵¹⁹ söylemektedir.⁵²⁰ Cildin muhakkiki, İblisli rivayetin İbn İshâk’ın *es-Sîre*’si ile İbn Ebî Ḥâtim ve eṭ-Ṭaberî’nin tefsirlerinde yer aldığına işaret etmektedir. Ancak daha önce de İmâm ez-Zeyle’î’den nakille ifade ettiğimiz gibi (İbn Merdeveyh’in kitabından alıntı yapmayıp yakın lafızlı el-Buḥârî metnini tercih etmesi) eṭ-Ṭîbî bir hadisi tahrir ederken, hadis aldığı kitabın hadis kaynağı olmasına özen göstermiştir.

Eṭ-Ṭîbî’nin hadisleri aslî kaynaklara ircasına dair benzer bir örnek el-Bakara 2/127 âyetinin tefsirinde gözlemlenmektedir. ez-Zemaşşerî, el-Ḥaceru’l-Esved’in nereden geldiğini açıklarken onun; tufan günlerinde Ebū Kubeys dağında gizlenen, ardından bu dağın doğurduğu, aslen cennetten gelme beyaz bir yakut olduğunu bildiren, cahiliye devrinde hayızlı insanların ona el süre süre renginin karardığını söyleyen bir rivayet nakletmiştir.⁵²¹ eṭ-Ṭîbî bu izahın ardından haşiye düşmüş, et-Tirmizî ve en-Nesâî’nin İbn ‘Abbās’tan naklettiği “el-Ḥaceru’l-Esved süttten daha beyaz bir şekilde cennetten inmiştir. Sonrasında insanoğlunun günahları onu karartmıştır”⁵²² hadisini nakletmiş ve bu görüşün muteber kaynaklarda da bulunduğu dikkat çekmiştir.⁵²³

Eserin genelinde eṭ-Ṭîbî’nin hadislere olan aşırı düşkünlüğü ön plana çıkmaktadır. Eṭ-Ṭîbî’nin tefsirde geçen hadislere olan yaklaşımını gözlemlediğimizde,

⁵¹⁸ el-Enfâl 7/30.

⁵¹⁹ Bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, V, 301 (Hadis no: 3251).

⁵²⁰ *Futūḥ*, c. VII, s. 82.

⁵²¹ *El-Keşşâf*, c. III, s. 88.

⁵²² Et-Tirmizî, “el-Ḥacc”, 49.

⁵²³ *Futūḥ*, c. III, s. 88.

onun, bir hususta bir hadis rivayet edilmişse ve bu hadis şayet Kutub-i Sitte gibi güvenilir bir kaynakta yer alıyorsa, hadiste yer alan bilginin sıhhatinden kesinlikle şüphe etmeyeceğini söyleyebiliriz. Bu tutum, yaşadığı devrin de getirdiği bir özellik olup, onun Kutub-i Sitte otoritesinin yerleştiği bir çağda yaşaması ile izah edilebilir. Nitekim Bağcı'nın araştırmalarına göre hicri yedinci asırdan itibaren -"Kutub-i Sitte'nin altıncı kitabı hangi kitap olacak?" gibi-bazı ufak anlaşmazlıklar müstesna bu kitaplar, Müslümanlar nezdinde tam bir kabule mazhar olmuş ve güvenilir addedilmiştir.⁵²⁴ Eṭ-Ṭḫbī'nin; kitaplarına oldukça sık atıfta bulunduğu, dolayısıyla muteber addettiği bir âlim olan İbnu's-Şalāh'ın "“hadislerin tashih, tahsin ve taz'ifinde içtihad işlevinin yaşadığı çağ itibariyle mümkün olmadığı, mütekaddim âlimlerin bu konularda yapılması gerekenleri en güzel şekilde yaptıkları ve gelinen bu noktada hadislerin sıhhati konusunda yeniden bir içtihat bulunmanın doğru olmadığı” şeklinde görüşler ileri sürmesi”⁵²⁵ de bu otoritenin yerleştiğini ve eṭ-Ṭḫbī tarafından da benimsendiğini gösteren önemli bir işarettir. Eserde eṭ-Ṭḫbī'nin bu tutumuna dair bazı örnekler yer almaktadır.⁵²⁶

Örneğin ez-Zemaḫşerī "Meryem ve oğlu müstesna, doğan hiçbir çocuk yoktur ki doğum esnasında Şeytan kendisine dokunmuş olmasın ve Şeytan'ın ona dokunmasından mütevellit bağıarak ses çıkarmasın" şeklinde rivayet edilen hadisi nakletmiş, ardından da "Sıhhatini Allah bilir! Şayet doğruysa hadisin manası 'Meryem ve oğlu müstesna, Şeytan her doğan çocuğun yoldan çıkmasını arzular. Çünkü o ikisi masumdurlar' olur"⁵²⁷ şeklinde bir kayıt koymuştur. Ardından bunun tahyil (hayal ettirme) ve tasvir kabilinden bir ifade olduğunu İbnu'r-Rūmī'nin beyti ile delillendirmeye çalışmış⁵²⁸ ve bu dokunmayı hakiki olarak nitelemenin Ehl-i Hāşv'in bir vehmi olduğunu, bunun hakiki manada olması durumunda İblis'in dürtmesiyle

⁵²⁴ H. Musa Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslamî İlimler Dergisi*, 2, 2007, ss. 123-159, s. 133. Bu konu ile alakalı olarak ayrıca Bkz.Mehmet Emin Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *AÜİFD*, 39/1, 1999, ss. 287-356, .

⁵²⁵ Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi", s. 135.

⁵²⁶ Bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 361,

⁵²⁷ *El-Keşşâf*, c. IV, s. 91-92.

⁵²⁸ لِمَا تُؤَدُّنُ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صَرُوفِهَا --- يَكُونُ بُكَاءُ الطِّفْلِ سَاعَةَ يَوْلِدِ

Dünya'nın, kendinde bulunan felaketleri çocuğa bildirmesinden ötürüdür, Çocuğun doğduğu an ağlıyor olması...

musallat olduğu insanların seslerinin ve feryatlarının dünyayı dolduracağını ifade etmiştir.⁵²⁹ Bu noktada, Mu‘tezile’ye göre Ehl-i Haşv/Haşviyye kavramlarının, Ehl-i Sünnet ve Ashabu’l-Hadis için kullanılan kavramlar olduğunu⁵³⁰ dolayısıyla ez-Zemaḥşerî’nin bu ifadelerinde Ehl-i Sünnet’e yönelik bir sataşma yer aldığını belirtmekte fayda vardır. Nitekim benzer bir tavır, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da geliştirilmiş, Mu‘tezilî görüşün nüvelerini oluşturan mutlak kaderi inkâr, özgür irade ve ihtiyar fikrini savunmalarından ötürü Mu‘tezile için “Kaderiyye” ifadesi kullanılmıştır.⁵³¹ eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî’nin zikrettiği kuşku dolu bu ifadeler üzerine “Bu hususta şüpheye mahal yoktur. Çünkü bu hadisi Şeyḥān, yani el-Buḥārî ve el-Muslim, sahihlerinde Ebū Hurayra’dan tahrir etmiş ve sıhhati hususunda ittifak etmişlerdir...” yorumunda bulunmuştur.⁵³² Ardından da meseleyi tahlile girişmiştir. İlk olarak Faḥruddīn er-Rāzî’nin Kāḏī ‘Abdulcebbar’dan yaptığı nakli ve er-Rāzî’nin

⁵²⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 92-93.

⁵³⁰ Bkz. ‘Abdullāh b. Muslim İbn Kuteybe, *Te’vīlu Muḥtelefi’l-Hadīs*, Muhammed Zuhri en-Neccār (thk.), Dāru’l-Cil, Beyrūt 1393/1972, s. 78; İrfān ‘Abdulḥamīd, *Dirāsāt fī’l-Firaḳ ve’l-‘Akā’idu’l-İslāmiyye*, Mustafa Saim Yeprem (çev.), TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 125; Ramazan Altıntaş, "Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 1999, ss. 57-100, s. 64; Metin Yurdağür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XVI, İstanbul 1997, ss. 426-427, s. 427. Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünneti ta’n için bu ifadeyi kullanması hakkında örnek için bkz. Kāḏī ‘Abdulcebbar, *Muteşābihu’l-Ḳur’ān*, Adnān Muhammed Zerzūr (thk.), c. II, Dāru’t-Turāş, Kāhira 1969, s. 454.

⁵³¹ Carlo Alphonso Nallino, "Buḥūş fī’l-Mu‘tezile", *et-Turāşu’l-Yūnānī fī’l-Ḥadāratı’l-İslāmiyye (Dirāsātun li Kibāri’l-Musteşrikīn)*, Mektebetu’n-Nehḏatu’l-Mışr, Mışr 1940, ss. 173-241, 176-177. Kaderiyye fırkalarında kötülüğün insana iyiliğın insana atfı, kulun fiilinin yaratıcısı olması, haramın rızık olmaması görüşlerinin bulunması hakkında ayrıca bkz. Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdirrahmān Ebū’l-Ḥuseyn el-Melaṭī, *et-Tenbīh ve’r-Radd ‘alā Ehlı’l-Ehvā’i ve’l-Bide’i*, Muhammed Zāhid b. el-Ḥasen el-Kevşerī (thk.), el-Memleketu’l-Ezheriyye li’t-Turāş, Mışr ty, s. 165-177; W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam (İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader)*, Arif Aytekin (çev.), Bereket, İstanbul 2011, s. 72-74; Osman Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, Halil İbrahim Şimşek ve Hasan Yücel Başdemir (ed.), Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 163. Watt’a göre Kaderiyye’nin görüşlerinin temelinde yatan asıl husus (aynen Mu‘tezile’de de olduğu gibi) “Allah’a şer isnad edilmez” prensibidir. Allah’ın insanı cezalandırmasında gayr-ı adil duruma düşmemesi için fiil işlemeyen insanın istiaat sahibi olması gereklidir. Ana tema da Allah’ın adaletidir. Bkz. Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 74; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 166. Mu‘tezile’nin Kaderiyye olarak isimlendirilmesi özellikle Ashabu’l-hadis tarafından kullanılmış ve Mu‘tezilî öncüler ‘insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimsemeleri ve Allah’ın takdiri manasındaki kaderi inkâr etmeleri’ nedeniyle Kaderiyye’den sayılmışlar ve kaderî olarak adlandırılmışlardır. (bkz. Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 21-22. Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden ‘Amr b. Ubeyd ve Vāşıl b. ‘Aṭā’ın Kaderî olarak vasıflandırıldığı bazı yerler için bkz. Ebū ‘Abdillāh Muhammed b. Ahmed b. ‘Uşmān ez-Zehabī, *Mizānu’l-İtidāl fī Nakdi’r-Ricāl*, ‘Alī Muhammed el-Bicāvī (thk.), c. III, Dāru İhyā’i’l-Kutubi’l-‘Arabıyye, y.y. 1963, s. 273; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelām*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 82-83). Ancak Mu‘tezile’nin bu adla anılmaktan hiç memnun olmadığı da nakledilmektedir. (Ebū’l-Ḥasen el-Eş‘arī, *el-İbāne ‘an Uşūli’d-Diyāne*, Mustafa Çevik (çev.), İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 81; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 22)

⁵³² eṭ-Ṭıbbî, *Futūḥ*, c. IV, s. 91.

bu husustaki kanaatini nakletmiştir. Kāḍī ‘Abdulcebbār’a göre bu rivayet kat’i delille çelişen, haber-i vahit bir rivayettir. Çünkü rivayetin kabulü şeytanın temyiz çağında olmayan bir kişiye şer dokundurmasını da kabul etmek demektir. Şayet şeytan buna güç yetirebiliyorsa onun salih kulları helak etmesi de caiz olurdu. Ayrıca bu durumun diğer peygamberler dışarıda bırakılmak suretiyle sadece Hz. ‘İsā’ya has kılınması da uygun değildir. Yine böyle bir dürtmenin vuku bulması halinde etkisinin de devam etmesi gerekecektir. Dolayısıyla Kāḍī ‘Abdulcebbār’a göre hadis reddedilmelidir. Faḥruddīn er-Rāzī bu naklin peşine “Bu vecihlerin tamamı imkân dâhilindedir. Lâkin böyle şeylerle sahih haberi reddetmek caiz değildir” izahını eklemiştir.⁵³³

Eṭ-Ṭībī müteakiben İbnu’l-Muneyyir’den “Bu hadis, sahih hadisler arasında yerini almıştır. Dolayısıyla felsefî çekişmelere olan meyil onu boşa çıkaramaz.⁵³⁴ (Bu hususta) İbnu’r-Rūmī’nin sözlerinden medet ummaksa kaçınılması gereken ve su-i edep bir davranıştır” sözlerini nakletmiştir.⁵³⁵ eṭ-Ṭībī’nin İbnu’l-Muneyyir’den naklettiği bu sözler, alıntı yapılan kısmın yalnızca bir özeti mahiyetindedir. İbnu’l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerī ve onun gibi düşünenlerin, Kur’an ve sünnette geçen ifadeleri, tahayyül edilen şeylere hamlettiklerini, bunun bir cüret ve su-i edep olduğunu ifade etmiştir. O, onların verdikleri mananın doğru olması halinde böyle bir ibareden kesinlikle kaçınılması gerekeceğini, temsilden bahsedebilmenin ancak doğan çocuğun çılgılığı vuku bulmaması durumunda mümkün olabileceğini bildirmiştir.⁵³⁶ İzahatına devam eden eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin Hz. Meryem ve Hz. ‘İsā’nın sıfatlarına sahip kişilerin de onlar gibi şeytanın dokunmasından beri olacağını ifade etmesini eleştirir. Ona göre hadisin “ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه” kısmında yer alan “و” harfi, el-Ḥicr suresi 15/4 âyetinde ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ şeklinde yer alan “و” harfi gibidir. “و” harfi her iki yerde de te’kid ve yapışıklık (لسوق) için sıfat ve mevsuf arasına dâhil edilmiştir. Böylece lafız, hasr ve te’kid ifade etmiş olur. Eṭ-Ṭībī’ye göre Hz.

⁵³³ er-Rāzī, *Mefātīḥu’l-Ġayb*, c. VIII, s. 205; *Futūḥ*, c. IV, s. 92.

⁵³⁴ İbnu’l-Muneyyir’in meseleye felsefe yardımıyla eleştiri getirmesi muhtemelen müteşabihlerin te’vilinde “تخييل” yolunu kullananların filozoflar olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 149-151.

⁵³⁵ *Futūḥ*, c. IV, s. 92.

⁵³⁶ İbnu’l-Muneyyir, *el-İntişāf*, c. I, s. 551.

Meryem ve Hz. 'İsâ'nın bu fazilet ile diğer peygamberlere karşı seçkin kılınması uzak bir ihtimal değildir.⁵³⁷ Ez-Zemaşşerî'nin el-Ĥicr suresindeki ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ﴾⁵³⁸ delil olarak kullanması üzerine, eṭ-Ṭibî, Allah'ın muhlis kişiye dokunma imkânını şeytana vereceğini sonra da onu şeytanın iğvasından koruyacağını ifade etmiş, böylelikle problemin ortadan kalkacağını düşünmüştür.⁵³⁹ Aynı hadisin müşabihi olan bir başka rivayetin⁵⁴⁰ yorumunda eṭ-Ṭibî, Rasulullah'ın sanki bu sözü, nebiler ve muhlis evliya gibi bazı insanlara şeytanın dokunmadığını iddia edenleri nakzetmek amacıyla kaşr-ı kalb⁵⁴¹ kabilinden söylediğini ifade etmiştir. Ona göre ifadelere “çığlık” ile daha da açıklık kazandırılmasında ise, dokunmadan mütevellit, çocuğa eza ve elem veren bir şey isabet ettiğine dair bir işaret vardır. Dolayısıyla dokunma hakiki manada cereyan etmektedir. Bu görüşü, “Çocuk dünyaya geldiği anda vücudunda bulunan siyahlık şeytandan bir dürtmedir” hadisi de destekler. İbnu'r-Rümî'nin (ez-Zemaşşerî'nin de

⁵³⁷ Hadis şerhlerinde nakledildiğine göre Kâdî 'İyâd hadisteki bu hususiyetin tüm peygamberler için geçerli olacağını bildirmiştir. Bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kārî Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, 'Abdullâh Maĥmûd Muĥammed 'Umar (thk.), c. XV, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2009, s. 242; Ebu'l-'Abbâs Aĥmed b. Muĥammed el-Kaşallânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, el-Ĥâlidî, Muĥammed 'Abdulazîz (nşr.), c. X, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2009, s. 93. Hâlbuki eṭ-Ṭibî burada Hz. Meryem ve Hz. 'İsâ'nın hususi bir özelliğinden bahsedildiğini ve hadisin metninin bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Kanaatimizce Kâdî 'İyâd'ın bu tutumunun ardında yatan saik Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan üstünlüğüne hâlel getirmeme arzudur. Bu noktada şu hususu hatırlatmakta da fayda vardır. eṭ-Ṭibî'nin yukarıda sarf ettiği söz, Hz. Meryem'in bazı peygamberlere nazaran daha seçkin olması anlamına gelmektedir ki, onun veli olması halinde dahi bu sözün kabulü pek mümkün değildir. Dolayısıyla bu söz bizim için, eṭ-Ṭibî'nin -çok büyük ihtimalle- Eş'arî olduğuna işaret eden çok önemli bir argüman teşkil etmektedir. Çünkü bilindiği üzere İmâm el-Eş'arî'nin “Allah pek çok kadın peygamber (nebi) göndermiştir” düşüncesine sahip olduğu nakledilmektedir. Bilgi için bkz. Şihâbuddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed b. Muĥammed b. 'Alî b. Aĥmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, 'Abdul'azîz b. 'Abdillâh İbn Bâz (thk.), c. VI, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2004, s. 471, 473; Zeynuddîn Aĥmed b. Aĥmed b. 'Abdillaṭîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buĥârî Muĥtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Kâmil Miras* (çev.), c. IX, DİB Yayınları, Ankara 1983, s. 150.

⁵³⁸ el-Ĥicr 15/40-41.

⁵³⁹ *Futûh*, c. IV, s. 92.

⁵⁴⁰ ما من بني آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد، فيستهل صارخا من مس الشيطان، غير مريم وابنها

⁵⁴¹ Kaşr-ı Kalb: “Muhâtap, konuşan kimsenin ortaya koyduğu hükmün tersine inanmış olabilir. Onun bu inancını tersine çeviren kasra, kasr-ı kalb denir: ‘ما سفر إلا علي’ ‘Seyahate ancak Ali çıktı.’ Bu söz Ali'nin değil de Ahmed'in seyahate çıktığına inanan kimseye cevap olarak söylenir.” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 259)

zikrettiği) ifadelerine gelince, bunlar hüsn-i ta'īl⁵⁴² kabilinden ifadelerdir. Hadisi, daha zayıf bir söze indirgemek ise uygun değildir.⁵⁴³

Hadisteki ifadelerin meşhur hadis şerhlerindeki izdüşümlerine bakıldığında, incelenen şerhlerin tamamının, dokunmayı hakiki manada ele alması şaşırtıcıdır.⁵⁴⁴ Bilhassa el-Kaşallānī; İbnu'l-Muneyyir,⁵⁴⁵ eṭ-Ṭībī,⁵⁴⁶ el-Ḳurtubī⁵⁴⁷ ve et-Teftāzānī'den⁵⁴⁸ yaptığı alıntılarla ez-Zemaḥşerī'yi eleştirmiş ve dokunmanın hakiki manada cereyan ettiğini ispata çalışmıştır.⁵⁴⁹

ez-Zemaḥşerī'nin hadisi mecaza hamlederek anlama çabası tefsir açısından en uygun yol gibi gözükmemektedir. Çünkü ez-Zemaḥşerī dışındaki Kādī 'Abdulcebbār, İbnu'l-Muneyyir, eṭ-Ṭībī, el-Ḳurtubī, et-Teftāzānī gibi âlimlerin görüşleri ifrat ve tefrit içermektedir. Kādī 'Abdulcebbār, aslî kaynaklardaki hiyerarşi gereği 'Kur'an ve sünnetin bir olmaması'nı -yani Kur'an'ın sünnetten daha kat'î bir delil olmasını- delil almış, ancak hadisin muteber hadis kaynaklarına girmiş olmasını önemsemeksizin iki nassı uzlaştırma gereği hissetmeden hadisi ret yolunu tercih etmiştir. eṭ-Ṭībī'nin de içerisinde bulunduğu diğer âlimler ise bilginin doğruluğunu tespitinde hadisin muteber hadis kitaplarında yer almasını yeterli görmüş ancak bununla birlikte rivâyetteki ifadeleri mecaza hamletme ve Kur'an'daki sarih ifadelerle uzlaştırma yoluna gitmemişlerdir. Onlar, dokunmanın hakiki manada cereyan ettiği hususunda ısrarcı olmuş bununla birlikte bu dokunmanın tasallut anlamına gelmeyeceğini söyleyerek⁵⁵⁰ durumu izaha çalışmışlardır. Böyle bir yorum bizleri "Allah'ın ya hikmetsiz ya da

⁵⁴² Hüsn-i Ta'īl: "İfadeye güzellik katmak amacıyla bir durumu, gerçek sebebi dışında bir sebeple açıklamaktır. Yani olayın gerçek sebebi zikredilmeyip, bunun yerine konuşan kişi ya da şair olay için kendi ruh haline göre gerçek dışı bir sebep zikreder." (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s.141)

⁵⁴³ eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif*, (Hindāvi) c. II, s. 522.

⁵⁴⁴ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bārī*, c. VIII, s. 212; el-'Aynī, *'Umdetu'l-Ḳārī*, c. XV, s. 241-242; c. XX, s. 215-216; el-Kaşallānī, *İrşādu's-Sārī*, c. X, s. 92-94; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, c. X, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1983, s. 6109-6111. Ancak 'Aynī, dokunmanın tasallut anlamına geldiğini ancak şeytanın Hz. 'İsâ ve annesine bismelenin bereketi ile musallat olmadığını el-Hicr 15/42 ayetinde mevzu bahis edilen kişilerin de aynen bu hükme dâhil olduklarını bildiren -ez-Zemaḥşerī'nin de kabul ettiği- görüşü de "قیل" lafzıyla nakletmiştir. Bkz. el-'Aynī, *'Umdetu'l-Ḳārī*, c. XX, s. 216.

⁵⁴⁵ İbnu'l-Muneyyir, *el-İntişāf*, c. I, s. 551.

⁵⁴⁶ *Futūḥ*, c. IV, s. 92.

⁵⁴⁷ el-Ḳurtubī, *el-Cāmi'u li Ahkāmī'l-Ḳur'ān*, c. IV, s. 68.

⁵⁴⁸ Sa'duddīn et-Teftāzānī, *Hāşiyetu'l-Keşşāf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu no: 1014, vr: 113^b.

⁵⁴⁹ el-Kaşallānī, *İrşādu's-Sārī*, c. X, s. 93.

⁵⁵⁰ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bārī*, c. VIII, s. 212.

hikmetini bilemeyeceğimiz bir iş yapması” yorumuna götürecektir. İlk seçenek -bazı Eş‘ariler müstesna-⁵⁵¹ Ehl-i Sünnet itikadınca imkânsızdır.⁵⁵² İkinci seçeneğe göre ise -müteşabih bir mevzu olması hasebiyle- hikmeti bilinmeyen bir şeyin hakiki manada vuku bulduğunu ısrarcı bir şekilde iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Şayet “mecaza yönelecek bir durum yer almadığı sürece hakiki mananın tercih edilmesi gerektiği” iddia edilecek olursa, bu hususta şeytanın insanlar üzerinde sultasının bulunmadığını sarahaten bildiren el-Hicr 15/42, en-Nahl 16/99-100, el-İsrâ 17/65 âyetlerin, hadisteki ifadelerin mecaza hamlini mümkün kılacağını söyleyebiliriz. Nitekim ez-Zerkeşî’nin de ifade ettiği gibi müteşabih âyetlerde müşkilleri açığa çıkaran sebeplerden biri de hakikat-mecaz karmaşasından kaynaklanan problemlerdir.⁵⁵³ Âyet ve hadis arasında yaşanan bu müşkil durum, “dokunma”nın mecazi olarak değerlendirilmesi yoluyla aşılmış olacaktır. Böylelikle hem hadis ile âyet arasında bir mana uyumu yakalanmış olacaktır, hem de adalet ve zapt yönünden sağlam olduğu düşünülen râvîler tarafından nakledilmesi hasebiyle doğru olma ihtimali yüksek olarak nitelendirilen bir hadis reddedilmemiş olacaktır.

Eṭ-Ṭıbbî’nin bu yönünü gösteren örneklerden birisi de “Kalu Belâ” âyetleri olarak bilinen “Hani Rabbin Âdemoğulların sulblerinden zürriyetlerini çıkarmış, onları kendilerine şahit tutup ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye sormuştu. Onlar ise, ‘Elbette ya Rabbi! Biz buna şahit olduk’ demişti. İşte bu, kıyamet günü ‘Biz bundan gafildik’ yahut ‘Bizden önce yaşayanlar ancak şirk koşmuşlar. Biz ise onlardan sonra gelen bir nesiliz. Batılcıların yaptıkları yüzünden bizi mi helak edeceksin?’ demememiz içindir. İşte biz, hakka dönmeleri için âyetleri böyle açıklıyoruz”⁵⁵⁴ âyetleri hakkında yaptığı yorumlardır. Ez-Zemaşşerî, Mu‘tezile mezhebine uygun bir biçimde akılcı yöntemi kullanarak âyetleri şöyle tefsir etmektedir:

⁵⁵¹ Emrullah Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1988, ss. 43-76, s. 48.

⁵⁵² Ebū'l-Mu‘în en-Nesefî, *Kitābu't-Temhîd li Kavā'idi't-Tevhîd*, Hülya Alper (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 60.

⁵⁵³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 60-61; Ebū'l-Faḍl Celāluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulūmi'l-Kur‘ân*, c. II, Dāru İbn Keşîr, Beyrût 1427/2006, s. 731; Osman Şahin, *Kur‘ân-ı Kerim’deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996, s. 107.

⁵⁵⁴ El-A‘râf, 7/172-174.

Âyette geçen ﴿مِنْ طُورِهِمْ﴾ ifadesi, bedel-i ba'd mine'l-kull tarikiyle ﴿بَنِي آدَمَ﴾ kelimesinden bedeldir. Sırtlarından zürriyetlerinin alınmasının manası ise sulblerinden nesillerinin yaratılıp şahit tutulmasıdır. Cenâb-ı Hakk'ın ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ kavli ise tahyil (hayal ettirme) ve temsil kabilinden bir ifadedir ve “Allah’ın rububiyet ve vahdaniyetine yönelik delillerin ortaya konması, akılların ve basiretlerin bu delillere şahit tutulması, dalalet ve hidayeti ayırt edebilmede onları mümeyyiz kılması” anlamına gelmektedir. Böylece onlar, sanki şahit olmuş ve sözü ikrar etmişlerdir. Bunun üzerine sanki onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” denmiş, onlar da “Elbette sen bizim Rabbimizsin, biz senin vahdaniyetine şahitlik ettik ve onu ikrar ikrar ettik” cevabını vermişlerdir. Ez-Zemaḥşerî, ardından temsilin Yüce Allah’ın, Hz. Peygamberin sözlerinde ve Arapların kelâmında oldukça fazla yer bulunduğunu ifade etmiş, bu hususta âyetten ve şiiirden deliller getirmiştir. Ez-Zemaḥşerî ﴿أَوْ تَقُولُوا﴾ lafzını mef’ulün leh olarak değerlendirmiş ve akılların “kıyamet gününde biz bundan gafildik demenizi” veya “Bizden önce yaşayanlar ancak şirk koşmuşlar. Biz ise onlardan sonra gelen bir nesiliz demenizi” uygun bulmaması sebebiyle böyle yapıldığını söylemektedir. Çünkü tevhide yönelik deliller ikame edilmiş ve onlar uyarılmışlardır. Bu yüzden de küfürleri ve atalarına uyup onları taklit etmeleri hususunda herhangi bir mazeretleri kalmamıştır. Nitekim ortaya konan deliller sebebiyle atalarının da şirk hususunda herhangi bir mazeretleri yoktur.⁵⁵⁵ Ez-Zemaḥşerî siyâk-sibâk bütünlüğünü ve bu bütünlük içerisindeki üslup ve şekilsel benzeyişi de göz önünde bulundurmaktadır. Ona göre Âdemoğulları ve zürriyeti ile “Uzeyr Allah’ın oğludur” demek suretiyle Allah’a ortak koşan daha önce yaşamış Yahudiler, “zürriyetleri” ile de Hz. Peygamber zamanında yaşayıp atalarına uyan Yahudiler kastedilmektedir.⁵⁵⁶

Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin zikrettiği üslup ve şekilsel benzeyişten kastının, Yahudilerden birisi daha genel (âmm) birisi daha özel (hâss) olmak üzere iki ayrı misak alınması ve sonradan gelen âyetlerin bir nevi tezyil⁵⁵⁷ için getirilmesi olduğunu

⁵⁵⁵ Ez-Zemaḥşerî’nin yaptığı bu yorumlarda, akla biçtiği rol de, eṭ-Ṭîbî’nin bu hususta sessiz kalması da önemlidir.

⁵⁵⁶ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 646-649.

⁵⁵⁷ Tezyil, belağatta itnab türlerinden birisidir. Bir cümleden sonra, o cümleyi te’kid etmek üzere aynı manayı içeren başka bir cümle daha getirmektir. Bkz. el-Kazvîni, *el-İdâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, s. 190;

ifade etmektedir. eṭ-Ṭıḇī'ye göre ez-Zemaḥşerī, ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾⁵⁵⁸ ve bu âyetin tefsirinde zikrettiği “‘Hani biz sizden misak almıştık’: Tevrat’takilerle amel hususunda ‘ve üzerinize Ṭūr’u kaldırmıştık’: tâ ki kabul edip, misakı alıncaya kadar”⁵⁵⁹ ifadelerini delil almakta ve ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾ kavli ile “misak almak” manasının kastedildiğini düşünmektedir. Bu yoruma göre evvelâ şekli bakımından daha özel (hâss) bir misak getirilmiş, bunu da mana bakımından daha genel (âmm) bir misak izlemiştir. Çünkü sem‘î ve -ez-Zemaḥşerī’nin görüşüne göre- aklı bakımından kendilerine fayda vermeyen şeyler hususunda ciddi bir biçimde azgınlık yapmaları ve şiddetli bir biçimde tahkir edilmeleri buna delâlet etmektedir. Eṭ-Ṭıḇī bu izahın ardından el-Beyḍāvī’den, kelâmın söyleniş biçiminin, tıpkı “İşte biz, (taklitten ve batıla uymaktan)⁵⁶⁰ vazgeçsinler diye âyetleri böyle açıklıyoruz”⁵⁶¹ âyetinde olduğu gibi, Yahudileri, daha özel bir (hâss) misak ile zorunlu tuttuktan sonra daha genel (âmm) bir misak ile de zorunlu tutmaya, onların aleyhlerine sem‘î ve aklı deliller getirmeye, onları taklitten men edip düşünme (nazar) ve istidlâlâye yöneltmeye matuf olduğunu bildiren bir nakilde bulunmuştur. Eṭ-Ṭıḇī, aktardığı bu bilginin, İmâm Mâlik, Aḥmed b. Ḥanbel, et-Tirmizī, Ebū Dāvud ve el-Begāvī’nin zikrettiği şu hadis tarafından teyit edildiğini ifade etmiştir.⁵⁶²

‘Umar (ra)’a bu âyetten sorulduğunda “Bu âyet hakkında Rasulullah’a sorulmuştu da O (sav), “Allah Âdem’i yarattı, sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazladı, ondan zürriyetini çıkardı ve ‘Onları cennet için yarattım. Onlar da cennet ehlinin ameli ile amelde bulunurlar’ buyurdu. Sonra (yine) Âdem’in sırtını sıvazladı, ondan zürriyetini çıkardı ve ‘Onları cehennem için yarattım. Onlar da cehennem ehlinin ameli ile amelde bulunurlar’ buyurdu. Bunun üzerine bir adam: ‘Ya Rasulullah! Öyleyse amel ne için?’ dedi. Rasulullah ise ‘Yüce Allah kulunu cennet için yarattığında, cennet ehlinin ameli ile amellenmesini ister, tâ ki o, cennet ehlinin amellerinden bir amel üzere ölür de Allah onu bu ameliyle cennete sokar. Allah, kulunu cehennem için yarattığında ise onun cehennem ehlinin ameli ile

et-Teftāzānī, *Muḥteşaru’l-Me‘ānī*, s. 178; Ali Bulut, *Belāğat Me‘ānī-Beyân-Bedī*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 160.

⁵⁵⁸ El-Bakara 2/63 ve 93.

⁵⁵⁹ *El-Keşşâf*, c. II, s. 512.

⁵⁶⁰ Yapılan takdir el-Beyḍāvī’ye aittir.

⁵⁶¹ El-A‘râf 7/174.

⁵⁶² Bkz. Nāşiruddīn ‘Abdullāh b. ‘Umar b. Muḥammed el-Beyḍāvī, *Envāru’t-Tenzīl ve Esrāru’t-Te’vīl*, Muḥammed ‘Abdurrahmān el-Mar‘aşlī (thk.), c. III, Dāru İḥyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabīyy, Beyrūt 1418, s. 41; Nāşiruddīn ‘Abdullāh b. ‘Umar b. Muḥammed el-Beyḍāvī, *Tuḥfetu’l-Ebrār Şerhi Meşābīhi’s-Sunne*, c. I, Vuzāratu’l-Evkāf ve’ş-Şu’ūnī’l-İslāmiyye, Kuveyt 1433/2012, s. 104-105. Eṭ-Ṭıḇī’nin görüşü ile ilgili olarak ayrıca bkz. eṭ-Ṭıḇī, *el-Kāşif*, c. II, s. 582-585.

amellenmesini ister, tâ ki o, cehennem ehlinin amellerinden bir amel üzere ölüür” buyurmuştu” demiştir.

Et-Ṭıbbî bunun ardından (i) ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ifadesinin ﴿بَنِي آدَمَ﴾ kelimesinden bedel olması,(ii) Âdem’in sırtından bir şey alındığının söylenmemesi, (iii) mananın “Hani Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından aldı” şeklinde olması sebebiyle, Mu‘tezile’nin âyetin hadisle tefsirinin caiz olmadığı hususunda ittifak ettiğini, er-Râzî’den nakille aktarmaktadır. et-Ṭıbbî, er-Râzî’nin bu hususa şöyle cevap verdiğini ifade etmektedir:

Âyetin zahiri Allah’ın, zürriyeti Âdemoğullarının sulblerinden çıkarttığına delâlet eder. Ancak âyetin lafzında, Allah’ın bütün bu zürriyetleri Âdem’in sulbünden çıkarmasına yahut çıkarmamasına delâlet eden herhangi bir husus yoktur. Buna haber (yani hadis) delâlet etmektedir. Böylece Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerinin çıkarılmasına Kur’ân, zürriyetin Âdem’in sırtından çıkarılmasına ise haber (hadis) delâlet etmektedir. Aralarında herhangi bir zıtlık da yoktur. Böylelikle âyet ve hadisi ihtilaftan masun kılmak için vâcib olan şey, her ikisini birarada değerlendirmektir.

et-Ṭıbbî, ardından kendisi gibi bir *Meşâbîhu’s-Sunne* şarihi olan Şihâbuddîn et-Türibiştî’den uzunca bir alıntı yapmaktadır. Bu alıntıda belli başlı şu hususlara temas edilmiştir.⁵⁶³

- a) İlim ehlinin büyük bir kısmı âyetten muradın, Âdemoğlunun -zaman içerisinde- çoğalması olduğunu düşünmüştür. Şayet zürriyetin Hz. Âdem’in sulbünden tek seferde çıkarılması kastedilse idi “ *وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ* ” ifadeleri kullanılırdı.
- b) Bazı âlimler, (muhtemelen Mu‘tezile), âyet ile hadisin birlikte ele alınmasını (lafızlarındaki zıtlık sebebiyle) “âyetin zahirinin hadis ile terk edilmesi” olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre, bilhassa gaybdan haber veren bir hususta böyle bir tutum takınmak oldukça yanlıştır. Âyet için mübeyyin rolü üstlenen hadisin sahih hadis olması gerekir ve şayet hadis sahihse bilginin doğruluğu kaçınılmazdır. Hadis sahih olmadıktan sonra, kitabın zahiri böyle hadislerle -hasen dahi olsa- terk edilemez. Çünkü bu hadisler âhâd cümlesindedir. Et-Türibiştî bu görüşe hadis ile âyetin uzlaştırılabileceğini söyleyerek itiraz etmiştir. Ona göre “asıl”

⁵⁶³ *Futūh*, c. VI, s. 652-654.

olması hasebiyle hadiste yalnızca Âdem (as) zikredilmekle yetinilmiş, zürriyeti gündeme alınmamıştır.

- c) Ebū Hurayra'dan nakledilen “Allah Âdem’i yarattığında onun sırtını sıvazladı. Böylece sırtından, zürriyetinden kıyamete kadar yaratacağı herkes düştü...” şeklinde başlayan hadis sahih olmasına rağmen tefsirde kullanılmamıştır. İlk hadis kullanılırken, bu hadisin kullanılmama sebebi, bu hadisin misaktan ve şahit tutulmadan bahsetmemesi, yalnızca Âdem’in (as) meselinden ve zürriyetinin kendisine sunulmasından bahsetmesidir.
- d) Te’vil ehli şahit tutmaktan muradın Allah’ın onlara akıl ve basiret vermesi olduğunu söylemiştir. Et-Türibiştî’ye göre İbn ‘Abbās’ın hadisine muhalif olmasa idi onların Hz. ‘Umar’dan gelen hadis için yaptıkları bu te’vil gerçekten güzel ve uygun bir te’vil olurdu. en-Nesāi tarafından nakledilen, manen daha zahir olup te’vile imkân bırakmayan bu hadis şöyledir: “Allah Âdem’in zürriyetinden (من ظهر آدم) Na‘mān’da -yani Arafat’ta- söz aldı. Sonra onun sulbünden, yarattığı bütün zürriyeti çıkardı. Sonra huzurunda onları zerrelere gibi saçtı. Sonra da onları karşısına alıp konuştu ve şöyle buyurdu: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar: ‘Elbette (Ya Rabbi!) Biz buna şahit olduk’ dediler. (İşte bu), kıyamet günü ‘Biz bundan gafil idik’ dememeniz (içindir)’⁵⁶⁴”. Et-Türibiştî te’vil ehlinin bu hadisi âhâd cümlesinden değerlendireceğini ve kitabın zahirine muhalefeti yüzünden reddedeceklerini ifade etmiştir. Yine onların bu hadisi kabulden kaçındıklarını, “Kıyamet gününde biz bundan gafildik dememeniz için” kavli hakkında ise şu yorumları yaptıklarını ifade etmiştir. “Şayet (âyette bahsi geçen) bu ikrar, işin hakikatinin onlara gösterilmesi bakımından zorunlu (ıztırârî) ise ve buna ayne’l-yakin şekilde şahitlik ettilerse kıyamet günü onların şöyle demeleri gerekir: ‘Biz o gün şahitlik ettik. Bizden zarurî ilim zâil olup kendi görüşlerimizle mes’ul tutulunca bizden doğruyu bulanlar da oldu hata edenler de...’. Şayet (bu ikrar) istidlâlî ise ve Allah katında onlar hatadan

⁵⁶⁴ El-A‘râf 7/172.

korunmuşlarsa yine onların şöyle demeleri gerekir: ‘İkrar günü biz tevfik ve ismet ile desteklenmiştik. Daha sonraları ise bu ikisinden mahrum olduk. Şayet bu ikisi ile ebedi olarak yardımcı olunsaydık elbette şahitliğimiz her an ilk gündeki şahitliğimiz gibi olurdu’. Böylece misaktan kastın Allah’ın onlara akıl ve basiret vermesi olduğu açığa çıkmış olur. Çünkü akıl onları ‘Biz bundan gafildik’ sözlerinden alıkoyan son delildir. Allah, tıpkı gaybdan haberler getirmesi sebebiyle, peygamber göndermeyi iman hususunda onlar aleyhine delil kıldığı gibi, bu ikrarı da şirkleri hususunda onların aleyhine bir delil kılmıştır.”

- e) Et-Türîbiştî onların bu hususta söyledikleri daha pek çok söz olduğunu ifade etmiş, bu hususun müşkil bir meseleye taalluk ettiğini göstermek amacıyla bu kadar fazla nakilde bulunduğunu ifade etmiştir. Sonunda ise ilginç bir biçimde eleştirdiği kişilerle aynı görüşü savunmuş, Hz. ‘Umar hadisi ile âyeti uzlaştırmamanın çok kolay olduğunu, ancak kitapta başka nakzedicisi bulunmayan İbn ‘Abbās hadisi ile âyetin uzlaştırılmasının ciddi bir müşkil olduğunu, uzlaştırmak için hadisi illetli görmekten başka bir yolun bulunmadığını ifade etmiştir.

Et-Ṭîbî, bir diğer *Meşābîhu’s-Sunne* şarihi el-Beydāvî’nin âyet ve hadisi uzlaştırmak üzere şunları yaptığını da nakletmiştir:⁵⁶⁵

- a) ﴿بَنِي آدَمَ﴾ lafzına ism-i nev‘ kabilinden Âdem (as) ve evlatları manası verilmiştir
- b) Çıkarmaktan maksad insanların zaman içinde çoğalmasındır,
- c) Hadiste aslın zikredilmesi ile iktifa edilmiş bu yüzden de yalnızca Âdem (as) anılmıştır.

Bu nakillerden sonra kendi görüşlerini izaha başlayan et-Ṭîbî, evvela bu üç hadisin birbiri ile ilişkili, uyumlu ve birbirini destekleyen hadisler olduğunu söylemekte ve ardından görüşünü şöyle açmaktadır:⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ el-Beydāvî, *Tuhfetu’l-Ebrâr*, c. I, s. 106; *Futūh*, c. VI, s. 654.

⁵⁶⁶ *Futūh*, c. VI, s. 655-657.

Eṭ-Ṭıbbî'ye göre ilk hadis hususunda imāmān: Mālik ve Aḥmed, Şeyḫān:⁵⁶⁷ Ebū Dāvud ve et-Tirmizī, el-Begavī *Şerḫu's-Sunne* ve *el-Meşābıḥ*'de ittifak etmiştir. Hadisin siyakında geçen “Böylece ondan bir zürriyyet çıkardı ve ‘Onları cennet için yarattım ve onlar cennet ehlinin amellerini işliyorlar’ dedi. Sonra onun sırtını sıvazladı. Böylece ondan bir zürriyyet çıkardı ve ‘Onları cehennem için yarattım ve onlar cehennem ehlinin amellerini işliyorlar’ dedi” ifadeleri ve hadisin devamında zikredilen sözler hiçbir akıl sahibinde şüphe bırakmaz ki, hadisteki çıkarıma, âlemin sonuna kadar gelecek bütün insanların doğumu anlamına gelmektedir. Aksi halde sahabînin “Öyleyse amel ne diye?” sorusu ve Hz. Peygamber’in “Şüphesiz Allah Teâlâ kulunu cennet için yaratmıştır” ve “Şüphesiz Allah Teâlâ kulunu cehennem için yaratmıştır” sözlerinin hiçbir kıymet-i harbiyyesi olmazdı. Eṭ-Ṭıbbî, el-Begavī'nin tefsirinde Muḳātil ve diğerlerinden bu hadisi naklettiğini ve rivayetin sonunda “Sonra onların hepsini onun (Ādem'in) sulbune geri döndürdü. Kabir ehline gelince, onlar misak ehlinin tamamı annelerinin rahimleri ve babalarının sulblerinden çıkarılıncaya kadar hapsedilirler” ifadelerinin yer aldığını nakletmiştir. Öyleyse onların (yani el-Beydāvī ve et-Tūribiştī'nin) “Hadiste zürriyyetini dâhil etmeksizin yalnızca Ādem (as) zikredilmiştir. Çünkü o, asıldır, böylece aslın zikredilmesi ile yetinilmiş, fer' (zikredilmemiştir)” sözlerinin hiçbir manası yoktur.⁵⁶⁸

Eṭ-Ṭıbbî, ikinci hadisin tamamını içeren ve İbnu'l-Eṣṣīr'in et-Tirmizī'den naklettiği bir rivayette ise Rasulullah'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Allah Ādem'i (as) yarattığında onun sırtını sıvazladı da sırtından onun zürriyyetinden kıyamete kadar yaratacağı her can düştü. Zürriyyette yer alan her insanın da iki gözü arasında parlayan bir nur yarattı. Sonra onları Ādem'e (as) sundu da Hz. Ādem ‘Ey Rabbi! Onlar kim’ diye sordu. Allah ise ‘Onlar senin zürriyyetindir’ buyurdu...”

Eṭ-Ṭıbbî, Aḥmed b. Hanbel'in, *Musned*'inde üçüncü hadisin birebir aynısını, İbn 'Abbās'dan naklettiğini ifade etmektedir. Yani eṭ-Ṭıbbî'ye göre bu hadis doğruluğundan şüphe edilmemesi gereken hadislerden biridir. Öyleyse, (eṭ-Ṭıbbî'ye göre) muhakkik bir müfessir için vacip olan şey, Selef-i Sâlihten itimat edilen bir nakil

⁵⁶⁷ Eserde “Şeyḫān” tabiriyle sürekli el-Buḫārī ve el-Muslim kastedilirken burada böyle bir ifade kullanılması ilginçtir.

⁵⁶⁸ *Futūḥ*, c. VI, s. 655.

geldiğinde Mecîd olan Allah'ın kavlini re'yi ile tefsir etmemesidir.⁵⁶⁹ Hal Selef-i Sâlih için böyle iken, risâlet sahibi olan Hz. Peygamber tarafından kat'î bir nassla gelen haberin durumu elbette bundan ileri bir seviyededir. Sahabi ise sadece problem yaşadığı âyetin manası hususunda soru sormuş, âyetteki şahit tutmanın hakikat olup olmadığını öğrenmek istemiştir. Yine o, ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ âyetiyle, “zürriyyetin çıkarılması ve sözleşme” ile hakiki mananın mı kastedildiğini yoksa istiare mi yapıldığını öğrenmek istemiştir. Rasulullah beliğ olduğu için, sahabi istediği cevabı alınca susmuştur. Kafasında başka bir soru işareti kalmış olsa idi, sahabi, elbette o soruyu da Rasulullah'a sorardı. Bu husus Hz. 'Umar için de aynen geçerlidir.

Eṭ-Ṭibî'ye göre, Mu'tezile'nin “Şayet murad Âdem'in (as) sulbünden zürriyyetinin çıkarılması olsaydı ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ifadesi değil ‘من ظهره وذريته’ ifadesi kullanılırdı” sözleri de hatalıdır. Bu ifadeden murad Âdem (as) ve zürriyyetidir. Ondan gelen zürriyyetlere binaen tağlib tarikiyle bir kullanım tercih edilmiştir. Çünkü söz, evlatlara karşı bir delil getirilmesi hakkındadır. Nitekim ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ âyeti de bu hususa delâlet etmektedir. Nimetlenmeden bahseden sözde ise - ki bu söz ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ âyetidir- “کم” lafzı kullanılmasına rağmen ﴿اسْجُدُوا﴾ lafzının delâletiyle, kastedilenin Âdem (as) olduğu bilinir.⁵⁷⁰ eṭ-Ṭibî'ye göre bu kanaati el-Vâhidî'nin el-Kisâ'î'den naklettiği şu rivayet de desteklemektedir:

“Bütün hepsi onun sulbünden geldiği halde ‘ظهر آدم’ denilmedi. Çünkü Yüce Allah Âdem'in zürriyyetinin bazısını bazısından çıkardı. Tıpkı çocukların babasından türemesi örneğinde olduğu gibi... Yine onların (zürriyyetteki şahısların) hepsi Âdem'in (as) çocukları olduğu için Allah ‘ظهر آدم’ ifadesinden kaçınmıştır”

⁵⁶⁹ Muhakkik bu ifadelerin tariz yoluyla ez-Zemaşşerî'yi eleştirmek üzere söylendiğini ifade etmiştir. eṭ-Ṭibî'nin eleştirisi muhtemelen ez-Zemaşşerî'nin hadisten hiç bahsetmeyip ayeti Yahudilerle ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁷⁰ Bu hususta ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḥtelefi'l-Ḥadîs*, s. 87-89.

Eṭ-Ṭıḃı, Kuṭbuddīn eṣ-Şıṙāzı'den nakille âyetteki ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ﴾

lafızlarının zahiren ‘Umar (ra)’ın sözleri ile çeliştiğini fakat bilgiler yoklandığında evveleminde akla gelen şeyin Âdemoğullarının Ādem (as)’ın sulbünden çıkması olduğunu bildirmektedir. Böylece Âdemoğullarının sulbünden çıkarılanların tamamı, “lā yezel”den⁵⁷¹ ahirete kadar saçılan kişiler olmuş olur. Allah da onları ezelde Ādem (as)’ın sulbünden çıkarmış, onlardan ilk sözü almıştır. Bunu, hem dünyaya gelen bu neslin, ezelde Ādem’in (as) sulbünden alınan kişiler olduğu hem de onlardan ezeli ve sözlü biçimdeki ilk misakın alındığı bilinsin diye yapmıştır. Bu da tıpkı hâle taalluk eden “lā yezel” ikinci misak çıkarıldığı zaman onlardan “lā yezel”de tedrici bir biçimde misak alınmasına benzer. Hâsılı, Yüce Allah ile Âdemoğulları arasında iki ayrı antlaşma vardır. Bunlardan ilkinde misaka, akıl götürür. Sözlü nitelikte olan ikinci misakta ise aklın rehberliğine yer yoktur. Bilakis -tüm peygamberlerin de yaptığı gibi- ezelden ebede kulların tüm hallerine vakıf olanın hükmüne rıza gösterilir. Hz. Peygamber ümmete şu hususu bildirmek istemiştir: “Akıllarınızla sizi hidayete erdiren misakın arkaplanında, ezeli bir başka misak daha vardır”. O, ezelde Ādem (as)’ın sırtının sıvazlanmasından, zürriyyetin varlık sahasına çıkarılmasından ve diğer misaktan bu yüzden bahsetmiştir.⁵⁷²

Eṭ-Ṭıḃı, tüm bu ifadelerin ardından şu keskin ifadeyi kullanmaktadır: “Kim bu takrirden yüz çevirirse Ehl-i ‘Adl mezhebine yakınlaşmış olur!”⁵⁷³ Ardından da İmām et-Türıḃıṣṭı’nın “ıkrarın zorunlu yahut istidlâli olması” hakkındaki sözlerini, Mu‘tezile’nin kıyamette iddialarına delil bulamayacaklarını ifade etmek amacıyla söylediğini bildirmiştir. eṭ-Ṭıḃı, et-Türıḃıṣṭı’nın onlara şöyle cevap verdiğini düşünmektedir:

“Onlar (Mu‘tezile) ‘Biz o zaman şahit olmuştuk, ancak bizden zarurî ilim zâil olup kendi görüşlerimizle mes’ul tutulunca (hâl) böyle oldu’ dediklerinde yalan söylediler. Çünkü onlar görüşleri ile mes’ul tutulmadılar. Aksine biz, gaflet uykunuzdan uyandırmak için size ardarda peygamberler gönderdik”.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Eṣ-Şıṙāzı bu ifade ile dünya hayatının başlangıcından ahirete kadar sürecek zamanı kastetmektedir.

⁵⁷² *Futūḥ*, c. VI, s. 656-658.

⁵⁷³ *Futūḥ*, c. VI, s. 658.

⁵⁷⁴ *Futūḥ*, c. VI, s. 658.

Bu yorumun ardından eṭ-Ṭībī, en-Nisā 4/165 âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī'nin de "Peygamberler gafletten uyandıran ve hakikati düşünmeye teşvik eden kişilerdir"⁵⁷⁵ dediğini ifade etmektedir. Kanaatimizce eṭ-Ṭībī, yaptığı bu alıntıyla hem Mu'tezilenin görüşünü eleştirmekte, hem de ta'riz yoluyla ez-Zemaḥşerī'nin kendisi ile çeliştiğini göstermeye çalışmaktadır.⁵⁷⁶ Yine o, iddiasını desteklemek amacıyla, Mu'tezile'nin itiraz edebileceği mukadder bir soruyu gündeme almakta ve el-Begavī'den şu alıntıyı yapmaktadır:⁵⁷⁷

Şayet "Bu misak hatırlanmazken tek bir delil senin için nasıl bağlayıcı olabilir?" denirse, şöyle denir "Yüce Allah onlara, peygamberlerinin doğruluğuna ve kendisinin vahdaniyetine yönelik delillerini, haberdâr ettiği (kitaplarda) açıklamıştır. Bundan sonra kim inkâr ederse ahdi bozan inatçı biri olur ve bu delil onun elini kolunu bağlar. Peygamberler haberlerini getirdikten sonra, onların mazeret olarak unutkanlıklarını ve hatırlayamamalarını göstermeleri, delilin onların ellerini kollarını bağlamasına mani değildir"

Ardından ikrârın istidlâlî olması durumunda da Mu'tezile'nin iddiasının aynı şekilde geçersiz olduğunu, çünkü onlara "Biz size akıl ve basiret lutfetmedik mi?" dendiğinde onların ancak "Bizler lutuf ve tevfikten mahrum olunca akıl ve basiret bize nasıl fayda versin?" demek mecburiyetinde kalacağını ifade etmiştir.⁵⁷⁸

Eṭ-Ṭībī, sözlerine keşif erbâbı ve irfân ashâbının sözleriyle son vermek istediğini söyleyerek ilk tasavvufî tefsirlerden es-Sulemī'nin *Ḥakā'iku't-Tefsīr*'inden ve sürekli şeyhimiz diyerek bahsettiği Ebū Ḥafş es-Suhreverdī'nin *Avārifü'l-Me'ārif*'inden şu sözleri alıntılamaaktadır:

Velâyet için onları seçti. Kerameti onlara has kıldı. Melekût (âleminin) gayblarının muğlaklıkları hususunda onlara fetihler verdi. Ezelde iken onları yarattı. Sonra onları çağırdı. Onlar da süratle bu çağrıya icabet ettiler. Daha onlar insan suretinde bile değilken onlara kendini tanıttı. Sonra onları yaratılış bakımından dilediği gibi çıkardı. Ardından onları Âdem'in sulbüne yerleştirdi ve "Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkarmıştı..." buyurdu. Böylece Allah, onlar daha ortada yokken ve yalnızca O'nun var etmesi ile ortaya çıkmışken onlara hitap ettiğini haber vermiştir. Çünkü doğmadan da doğduktan sonra

⁵⁷⁵ *El-Keşşâf*, c. V, s. 233.

⁵⁷⁶ *Futūh*, c. VI, s. 659.

⁵⁷⁷ *Futūh*, c. VI, s. 659.

⁵⁷⁸ *Futūh*, c. VI, s. 659. Konu hakkında daha detaylı bilgi ve eṭ-Ṭībī'nin de kabul ettiği bu görüşlere literatür içerisinde yapılan eleştiriler hakkında bkz. Gürbüz Deniz, "Elest Bezmi ya da Hangi Söz?", *Eskiye*, 26, Bahar 2013, ss. 151-161, ; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015, s. 175-180; Muhammed Coşkun, "Tefsir Literatüründe Elest Bezmi", *AÜİFD*, 57/2, 2016, ss. 97-120, .

da hakkı bulanlar onlar olacaklardır. Es-Sulemî bazıları için şu şiiri inşad etmiştir:

لو يسمعون كما سمعتُ كلامها خروا العزّة رُكعاً وسجوداً

“Benim işittiğim gibi işitseler onun kelâmını

‘İzzet’e⁵⁷⁹ rükûlara ve secdelere kapanırlar”⁵⁸⁰

Şeyhimiz Şeyhu’l-İslâm Ebü Hafş es-Suhreverdî (ks) de şöyle demiştir: Hadiste, Allah’ın Âdem’in sırtını sıvazladığı, zerre suretine benzer bir biçimde sulbünden zürriyyetini çıkardığı, bu zerrelere Âdem’in kıllarındaki gözeneklerden tıpkı ter gibi çıktığı, hadisenin de Baṭn-ı Na’mân’da -Mekke ve Taif arasında Arafat’ın yakınında bir vadide- vuku bulduğu varid olmuştur.⁵⁸¹

Eṭ-Ṭıbbî mevzuyla izah hususunda yaptığı tüm bu itnabın,⁵⁸² peygamberlik menbaından sadır olmuş ve sika insanlar tarafından nakledilmiş, âhâd haberlerden birisi olması illet gösterilerek hadisle ameli terk etmekten kaçındırmak olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu, gaybi fütuhattan pek çok kapının kapanmasına yol açar ve böyle konuşan kişinin büyük ilahi nimetlerden feyizyâb olmasına mani olur. Ardından bu kadar uzun bir alıntı yapmamıza yol açan⁵⁸³ mevzu hakkındaki görüşlerini özetleyen şu nakillerle konuyu kapatmaktadır:

İmâm Ebü Bekr el-Beyhakî *el-Medḥal (ilâ Suneni’l-Kubrâ)*’inde eş-Şafî’î’nin “Rastladığımız kişilerin hepsi haberi (yani hadisi) silsile ile Peygamber (as)’dan nakletmek suretiyle aslına uygun biçimde sabitlemiş ve sünneti oluşturmuşlardır. Bu sünnete tabi olan övgüye mazhar olur, ona karşı gelen ise kınanır” sözünü rivayet etmiştir. eş-Şafî’î “Kim bu yoldan ayrılırsa indimizde Hz. Peygamber’in ahabının ve ondan sonraki ilim ehlinin yolundan ayrılmış, cehalet ehlinde olmuştur” demiştir. Yine eş-Şafî’î “Her ne zaman Rasulullah’ın sözüne muhalif bir söz söylesem yahut aslı bir unsur inşa etsem muteber olan söz Rasulullah’ın sözüdür. Ki o, benim de sözümdür. (Yani artık görüşümden dönerim ve benim sözüm artık Rasulullah’ın sözünü ikrardan başkası olmaz)”. İmâm Beyhakî şöyle söyledi: “İmâm eş-Şafî’î bunu çokça tekrar ederdi”. Yine ed-Dârimî, eş-Şa’bî’nin “Onların Hz. Peygamber’den nakille sana bahsettikleri şeyi al,

⁵⁷⁹ Muhakkik bu beytin Kuşeyyir ‘İzzet’e ait olduğunu ifade etmektedir. Şiirde kendisi için rükûlara, secdelere kapanılan şahıs muhtemelen beytin sahibidir.

⁵⁸⁰ Bu şiir es-Sulemî’nin gaybî bir bilgiye muttali olduğunu ihsas ettirir gibidir. Ayrıca eṭ-Ṭıbbî’nin es-Sulemî’den yaptığı bu naklin, onun tasavvufî yönüne işaret ettiği de gözden kaçırılmamalıdır.

⁵⁸¹ *Futūḥ*, c. VI, s. 659-660.

⁵⁸² İtnâb belağatta sözü mutad olandan daha uzun bir biçimde ifade etme sanatıdır. İtnâb’da söz belirli bir gaye ile uzatılır. Aksi halde kelâm belîğ olmaz ve haşv ya da taṭvîl adını alır. Hangi lafzın fazlalık olduğu açık değilse sözde taṭvîl, açıksa haşv olduğu söylenir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celâluddîn Ebü ‘Abdillâh Muhammed b. Se’âdiddîn b. ‘Umar el-Ḳazvînî, *Telḥîsu’l-Miftâḥ*, Mektebetu’l-Buṣrâ, Kerâṭşî 1431/2010, s. 71- 72; el-Ḳazvînî, *el-İdâḥ fî ‘Ulûmi’l-Belâğâ*, 186-199; Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî’*, s. 153.

⁵⁸³ Bu örneği bu kadar uzun tutmamızdaki gaye meselenin tezimizle ilgili birkaç noktayı birarada içermesidir. Dikkat edilecek olursa, eṭ-Ṭıbbî’nin hadislere yönelik tutumu işlenirken, akılla Allah’ı bulma meselesine de temas edilmiş ve alıntılarının bir kısmında Mu’tezile eleştirisi gündeme gelmiştir.

re'inden bahsettiği şeyi ise bostana at” dediğini rivayet etmiştir. Ebū Dāvud, et-Tirmizī, İbn Māce ve ed-Dārimī, Miqdām’dan nakille Hz. Peygamber’in: “Dikkat edin! Bana kitab ile birlikte onun bir misli de verildi. Yine dikkat edin! Koltuğuna kurulan tok bir adam ‘Size Kur’an gerek, onda helal şeyleri bulduğunuzda onu helal kılın, haram bulduğunuz şeyleri de haram kılın (bu size yeter)’ demesi yakındır” buyurduğunu bildirmiştir. Bir (başka) hadis rivâyeti ise “Rasulullah’ın haram kıldığı Allah’ın haram kıldığı gibidir” (şeklindedir). Cāmi‘u’l-Uşûl’de Razīn el-‘Abderī’den onun da Ebī Rāfi‘den naklettiği bir rivâyette Rasulullah’ın şöyle buyurduğu söylenmiştir: “Sakın sizden emrettiğim bir şey kendisine emredildiğinde yahut (nehyettiğim bir şeyden kendisi) nehyedildiğinde ‘Bunun hakikaten böyle olduğunu nereden bileyim? Yanımızda Allah’ın kitabı var. Onda da bu (söyledikleriniz) mevcut değil’ diyen birini tanımayayım”. Hadis, buna benzer rivayetlerle ve daha kısa bir biçimde et-Tirmizī, Ebū Dāvud, İbn Māce tarafından da rivayet edilmiştir. Ben derim ki: Benim için şaşkınlık veren şey Şeyh Şihābuddīn et-Tūribiştī’nin ilimdeki derinliğine ve yüce mertebesine rağmen onların bu sözlerini nakletmesi, ardından (söylenenleri) kabul edip bu sözlere cevap vermemesidir.⁵⁸⁴

Eṭ-Ṭıbbī’nin “muteber hadis kaynaklarında varsa kesinlikle doğrudur” şeklindeki bu tutumunu, “O, sizi tek bir nefis-i vâhide’den yaratan, kendisi ile huzur bulması için eşini de ondan yaratandır. O, eşini örtüp bürüyünce eşi hafif bir yük yüklendi ve bir miktar süre böyle geçti. Yükü ağırlaştığında ise ikisi Rablerine ‘Bize salih bir çocuk verirsen elbette şükredenlerden oluruz’ diye yalvardılar. Allah onlara salih bir evlat nasip edince de Allah’ın kendilerine bahsettiği şey hususunda O’na ortak koştular. Allah onların ortak koştukları şeyden yücedir”⁵⁸⁵ âyetlerinin tefsirinde de görmek mümkündür. Eṭ-Ṭıbbī’ye göre bu âyetlerde şirk koşanların Âdem ve Hāvvā’ olmadığını söylemek hadislerle çelişmek anlamına gelecektir ve böyle bir görüşün kabulü asla mümkün değildir. Ona göre, selefin sözleri, sözlerin en güzelidir ve çelişki durumunda onların üstüne söz söylenemez, onlardan başkasının sözüne itimad edilemez. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’in huzurunda bulunmuşlardır. Bu yüzden de Hz. Peygamber’in nübüvvet kandilinden iktibaslarla konuşurlar. Eṭ-Ṭıbbī Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizī’nin Şemūra b. Cundub’dan naklettiği “Rasulullah şöyle buyurdu: Hāvvā’ hamile kalınca, İblīs onun yanında dolanmaya başladı. (Hamile kaldığı zamanlarda) Hāvvā’ın çocuğu yaşamıyordu. İblīs Hāvvā’ya ‘Ona ‘Abdulhāriş ismini tak’ dedi. Hāvvā’da çocuğa bu ismi verdi ve çocuk yaşadı. Şeytan’ın iğvasından ve emrinden olan şey böyle vukua geldi...”⁵⁸⁶ rivâyetinin de şirk koşanların Âdem ve Hāvvā’

⁵⁸⁴ *Futūh*, c. VI, s. 660-662.

⁵⁸⁵ el-A‘rāf 7/189-190.

⁵⁸⁶ Et-Tirmizī, “Tefsīru’l-Ḳur’ān”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXIII, 305 (Hadis no: 20117)

olduğunu ispatladığını ifade etmekte,⁵⁸⁷ hatta burada Hz. Ādem ile Havvā'nın aynı cinsten yaratıldığını düşünen İbnu'l-Muneyyir'i de ciddi bir biçimde eleştirmektedir.⁵⁸⁸

Görüldüğü üzere, eṭ-Ṭībī'nin hadisleri ele alırken takındığı bu tutum, onun, te'vile gidilmediği sürece günümüz akli açısından kabulü pek mümkün gözükmeyen bazı hadis rivayetlerini lafızcı bir biçimde kabulüne yol açabilmiştir. Buna benzer bir örnek, onun, asi olan bir kulun nasıl kurtuluşa erebileceğini sorguladığı esnada ortaya çıkmaktadır. eṭ-Ṭībī, asi kulun kurtuluşa erebileceğini ed-Dārimī'nin *es-Sunen*'inden naklettiği şu hadis ile delillendirmektedir:

“Şayet Kur'an bir deriye konsa ve ardından da ateşe atılsa yanmaz”⁵⁸⁹. Zikredilen bu hadisin hakiki manada kabulü, çağdaş akıl tarafından mümkün gözükmemektedir. Fakat eṭ-Ṭībī hadise lafızcı bir biçimde yaklaşmış ve ed-Dārimī'nin 'Uḫbe b. Āmir'den tahrir ettiği bu hadisi naklettikten sonra, bunun Kur'an'a mücâveretten kaynaklanan bir bereket olduğunu ifade etmiştir. Ardından o, derinin Kur'an'a mücâvereti bile onun yanmasına mani iken; Kur'an okumanın, onun tefsiri ile meşgul olmanın ve onu ezberlemenin -asi dahi olsa- Mü'min bir kula fayda vermemesinin imkânsız olduğunu söyler.⁵⁹⁰ Dikkat edilecek olursa eṭ-Ṭībī, hadisin sıhhatini hiçbir biçimde sorgulamamakta, hadisin lafzî olarak anlaşılmasında hiçbir beis görmemekte, bu yüzden hadisi te'vil yoluna dahi gitmemektedir. Hâlbuki hadisin senedindeki 'Abdullāh b. Luhey'a (ö. 174/790) tedlis ve ihtilat yönünden zayıf görülen bir âlimdir.⁵⁹¹ Ayrıca tecrübeler de, deriye konup ateşe atılan Kur'an'ın yanacağını göstermektedir.⁵⁹² Bu sebeple İbn Kuteybe, hadisin iki farklı te'vilinin yapılabileceğini ifade etmiştir. Bunların ilkinde o, deriyi cisme benzetmek suretiyle hadisi te'vil etmekte ve hadise “Allah'ın kıyamet gününde Kur'an'ı ezberleyenlerin

⁵⁸⁷ *Futūh*, c. VI, s. 702

⁵⁸⁸ *Futūh*, c. VI, s. 706-707.

⁵⁸⁹ ed-Dārimī, “Fedā' ilu'l-Ḳur'ān”, 1.

⁵⁹⁰ *Futūh*, c. II, s. 117.

⁵⁹¹ Bkz. Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alī b. Aḥmed İbn Ḥacer, *Ta'rīfu Ehli't-Taḳdīs bi Merātibi'l-Mevşūfine bi't-Tedlis*, 'Aşım b. 'Abdillāh el-Ḳaryūtī (thk.), Mektebetu'l-Menār, Ürdün 1983, s. 54; Ebū'l-Faḍl Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūfī, *Esmā'u'l-Mudellisīn*, Maḥmūd Muḥammed Maḥmūd Ḥasen Naşşār (thk.), Dāru'l-Cīl, Beyrūt 1412/1992, s. 66.

⁵⁹² İbn Kuteybe, *Te'vilu Muḥtelefi'l-Ḥadīş*, s. 200.

cismini yakmaması” şeklinde mana vermektedir. Diğer te’vile göre ise Kur’an’ın yanmaması, Hz. Peygamber devrine mahsus bir mucize olup onun peygamberliğine delâlet etmektedir.⁵⁹³

Çağdaş akıl tarafından kolay kolay kabul görmeyeceğini düşündüğümüz bir diğer hadis, et-Ṭibī’nin gök gürültüsü ile alakalı olarak zikrettiği hadis-i şeriftir. Et-Tirmizî’nin ‘Abdullah b. ‘Abbās’dan rivayet ettiği hadise göre:

Yahudiler Rasulullah’ı karşılayarak şöyle dediler: “Bize gök gürültüsünden bahset nedir gök gürültüsü?” Rasulullah: “Bulutlardan sorumlu meleklerden bir melektir. Onun ateşten sopaları⁵⁹⁴ vardır. Bu sopalarla o, bulutları Allah’ın dilediği yere varıncaya kadar sevk eder” buyurdu. Yahudiler: “Peki işitilen bu ses nedir?” diye sordular. Rasulullah: “Meleklerin, bulutları emroldukları yere varıncaya kadar hareket ettirmeleridir” buyurdu. Yahudiler: “Doğru söyledin” dediler.”⁵⁹⁵

Günümüzdeki bilimsel izah ile hadiste zikredilen hadise arasındaki fark açıktır. Ancak -diğerlerinden farklı olarak- bu hadiste zikredilen mevzunun, Mikâ’il’in tabiat olaylarından sorumlu olması ve Kur’an’da “gök gürültüsünün Allah’ı tesbih ettiği”nin bildirilmesi⁵⁹⁶ gibi bazı verilerle birarada düşünüldüğünde, günümüz aklıyla da örtüştürülmesinin kısmen mümkün olduğu söylenebilir. Bu tarz bir bakışta; melekler, hadiste zikredildiği üzere işlerini yapmaktadır. Onların yaptıkları bu faaliyetleri ise bilim, kendi perspektifi çerçevesinde izah etmektedir. Dolayısıyla burada, bilimsel bilgi ile hadis arasında herhangi bir çelişki olmadığı söylenebilir.⁵⁹⁷ Bununla birlikte,

⁵⁹³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muḥtelefi’l-Hadîs*, s. 199-202.

⁵⁹⁴ Tercümede kullandığımız sopa ifadesi, hadiste yer alan “المخاريق” kelimesinin tercümesi için kullanılmıştır. En-Nihāye’de konu ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

“المخاريق” kelimesinin çoğuludur ve aslen çocukların birbirine vurmak için kullandıkları dürülmüş elbiseye verilmiş isimdir. Burada ‘المخاريق’ kelimesi ile meleklerin bulutları hareket ve idare ettiği alet kastedilmektedir. İbn ‘Abbās’ın sözü de bu hadisi tefsir eder: ‘Gök gürültüsü, nurdan bir kırbaçtır. Melekler onunla bulutları hareket ettirir.’” (Ebū Se’ādāt el-Mubārah b. Muḥammed İbnu’l-Eşîr, *en-Nihāye fi Ġaribi’l-Hadîs ve’l-Eşer*, Ṭāhir Aḥmed ez-Zāwī ve Maḥmūd Muḥammed et-Ṭanāhī (thk.), c. II, Memleketu’l-‘İlmiyye, Beyrūt 1399/1979, s. 68)

⁵⁹⁵ Et-Tirmizî, “Tefsîru’l-Ḳur’ān ‘an Rasūlillāh (sav)”, 14; *Futūḥ*, c. II, s. 268. Mubārekfūrî hadiste geçen “الزجر” sevk etmeyi ﴿فَالرَّجْرَاتِ زَجْرًا﴾ eş-Sāffāt 37/2 ayeti ile de ilişkilendirmekte ve bu ayette de mezkûr meleğin bu sürme işlemini yapmasına yemin edildiğini düşünmektedir. Bkz. Ebū’l-‘Alî Muḥammed ‘Abdurrahmān b. ‘Abdirrahîm el-Mubārekfūrî, *Tuḥfetu’l-Aḥvezi bi Şerḥi Cāmi’i’-Tirmizî*, ‘Abdurrahmān Muḥammed ‘Uşmān (thk.), c. VIII, Maṭba’atu’l-Medenî, Kāhira 1387/1967, s. 543.

⁵⁹⁶ Er-Ra’d 13/13.

⁵⁹⁷ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1993, s. 220-221.

Rasulullah'ın izahı, Yahudilere kendi inançları çerçevesinde verilmiş bir cevap olarak da değerlendirilebilir. Nitekim hadiste bahsedilen mevzunun, Yahudilerin Hz. Peygamber'in risâletini sorguladıkları diğer olayları⁵⁹⁸ çağrıştırması dikkatlerden kaçmamalıdır. Yani bu hadise, Rasulullah'ın Yahudiler'in yalnız kendilerine verildiğini düşündükleri bazı bilgileri onlara haber vermesi ve risâletini onlara ispat için mucize nev'inden bir haber getirmesi olarak da değerlendirilebilir.

Eṭ-Ṭıbbî'nin yorumlarında görülen “âyetlere fazla lafızca yaklaşma” ve “çağdaş akılla uyuşmama” özellikleri zaman zaman ez-Zemaḥşerî ve er-Râzî'de de görülebilmektedir. Onlar, “Yahut onların durumu; gökten şiddetle boşanan, içerisinde karanlıklar, şimşekler ve gökgürültüleri barındıran bir yağmura tutulan kişinin haline benzer (...)”⁵⁹⁹ âyetinde yer alan “من السماء” ifadesinden hareketle, yağmurun, yeryüzündeki nemli su buharlarının göğe doğru yükselerek soğuk hava ile karşılaşması neticesinde oluştuğunu kabul etmemekte, bu durumu âyete muhalif görmektedirler.⁶⁰⁰ Mezkûr müfessirlerin (ez-Zemaḥşerî, Faḥruddîn er-Râzî, eṭ-Ṭıbbî) itiraz ettikleri bu görüşün, günümüzde yağmurun oluşum sürecini anlatan malumat ile aynîlik göstermesi dikkat çekicidir. Kanaatimizce onların bu yorumları âyete lafızca bir biçimde yaklaşarak “من” harfinin ibtidâ'u'l-gāye manasında kullanıldığını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak harfin bu manada kullanılması, - ibtidâ'u'l-gāye kelimesindeki ibtidâ lafzından hareketle- her zaman işin en başına delâlet etmesini gerektirmemektedir. Bu bakımdan “من قِبَلِ السَّمَاءِ” şeklinde bir takdirde bulunarak âyetin günümüz verileri yardımıyla değerlendirilmesinde bir beis olmadığı ve âyetteki ifadenin yağmurun geliş yönüne vurgu yaptığı söylenebilir. Yine, bu âyetin bilimsel bir mesele ile ilgilenmediği, yalnızca yağmurun gökten yağmasını zikrederek Allah'ın kudretine vurgu yapıldığı da söylenebilir. Bu âyet için ikinci yolun benimsenmesi kanaatimizce daha isabetli bir tercih olacaktır.

⁵⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Buḥārî, “el-‘İlm”, 47; “et-Tevhîd”, 28, 29; Ebū'l-Faḍl Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûṭî, *el-Ḥaşā’işu'l-Kubrâ*, c. I, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 1405/1985, s. 314-319.

⁵⁹⁹ El-Baḳara 2/22.

⁶⁰⁰ *El-Keşşâf*, c. II, s. 267-268; *Futūḥ*, c. II, s. 267.

Bu hususta verilebilecek bir diğ er örnek, ez-Zemaḥşerī'nin, Hz. Ādem'in topraktan Hz. Havva'nın da, onun kaburga kemiklerinin birinden yaratıldığını ifade etmesi; eṭ-Ṭıḇī'nin de bu kısma haşiye düşerek Ebū Hurayra'dan nakledilen "Kadınlar hususunda size, hayrı tavsiye ederim. Onlar bir kaburga kemiğ inden yaratılmışlardır. Kaburga kemiğ inin en eğri yeri tepe noktasıdır. Onu doğ rultma yoluna giderseniz kırarsınız. Olduğ u gibi bırakırsanız eğriliğ i devam eder"⁶⁰¹ hadisini rivayet etmesidir. Bu, eṭ-Ṭıḇī ve ez-Zemaḥşerī'nin her ikisinin de günümüzde İsrailiyyat addedilen⁶⁰² ve kabul görmeyen, kadının kaburga kemiğ inden yaratılma hadisesinin doğ ruluğ una inandığını gösteren bir yorumdur. Eṭ-Ṭıḇī'nin Kutub-i Sitte hadislerine olan katıksız inancı böyle bir haberi kabulündeki en önemli faktör olarak değ erlendirilebilir. Nitekim daha önce de ifade ettiğ imiz gibi o, Ḥavvā'nın aynı cinsten yaratıldığını düşünen İbnu'l-Muneyyir'i hadise muhalif bir tutum sergilemekle itham etmiş, mevzu hakkında bir hadis bulunması sebebiyle âyetin ancak böyle değ erlendirilmesi gerektiğ ini düşünmüştür. Ancak kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşamış meşhur el-Buḥārī şârihi el-'Aynī'nin -tercihe şayan kabul etmemekle birlikte- bir tabiin âlimi olan er-Rabī' b. Enes'ten naklettiğ i görüş e göre, âyette geçen nefis-i vahide, Hz. Ādem'in yaratıldığ ı topraktır. O bu hususta ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ "O sizi topraktan yaratandır"⁶⁰³ âyetindeki zamirin çoğ ulluğ unu delil olarak böyle bir yorumda bulunmuştur.⁶⁰⁴ el-'Aynī ile eṭ-Ṭıḇī'nin meseleye bakışlarındaki fark ortadadır. el-'Aynī, er-Rabī' b. Enes'in görüş ünü zayıf görmekle beraber, bunun, kabulü mümkün bir husus olduğ unu ifade ederken; eṭ-Ṭıḇī meseleye daha lafızcı yaklaşmış ve diğ er görüş leri hadise muhalif addetmiştir.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ El-Buḥārī, "Eḥādīş-i'l-Enbiyā", 2; "en-Nikāh", 18; el-Muslim, "er-Radā'", 18.

⁶⁰² Bkz. İbrahim Sarmış, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, c. I, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 51-52; Züleyha Birinci, "'Nefs-i Vâhide' İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değ erlendirme", *MÜİFD*, 47, 2014, ss. 151-164, s. 154.

⁶⁰³ el-En'âm 6/2.

⁶⁰⁴ el-'Aynī, *Umdetu'l-Kārī*, c. XV, s. 292.

⁶⁰⁵ Bu hadislerin farklı şekilde anlaşılması gerektiğ ini düşünen ve eṭ-Ṭıḇī'nin de destek verdiğ i bu görüş ü eleştiren bazı yazılar için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto Yayınları, Ankara 2014, ss. 75-92; Sarmış, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, ss. 44-53; Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, ss. 159-173; Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *OMÜİFD*, 23, 2007, ss. 93-134, s. 95-100; Her iki yaklaşımı da eleştiren bir yazı için ayrıca bkz. Birinci, "'Nefs-i Vâhide'", s. ss. 151-164.

Eṭ-Ṭībī'nin hadisleri lafızca bir biçimde ele aldığını gösteren bir başka örnek şöyledir: eṭ-Ṭībī, Faḥruddīn er-Rāzī'nin tefsirinde zikrettiği, “Allah mahlûkâtı karanlık içerisinde iken yarattı. Sonra onların üzerine nurundan akıttı. Bu nurdan kime isabet etti ise o hidayet buldu, kime isabet etmedi ise o dalalette kaldı” hadisinin tahririni yapmıştır. Hadisin Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizî tarafından nakledildiğini bildiren eṭ-Ṭībī, et-Tirmizî rivayetinde ayrıca “Kalem (bu hal üzere) olduğu gibi kurumuştur” ifadesinin yer aldığını bildirmiştir. Hadis, imanı piyango gibi şansa bırakan bir görünüm vermesine karşın Ehl-i Sünnet âlimlerinden Faḥruddīn er-Rāzī ve eṭ-Ṭībī tarafından kabul görmüştür.⁶⁰⁶ Kanaatimizce hadisi böyle anlamak bizleri, Allah'ın adalet anlayışına aykırı bir yoruma götürecektir. er-Rāzī'nin hadisi kabul etmesinin altında yatan sebep kanaatimizce onun Eş'arîliğidir. Nitekim Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan iki mezhepten Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik arasında altısı lafzi olmak üzere toplamda yalnız on üç fark bulunduğu ifade edilmektedir.⁶⁰⁷ Onların ayrıştıkları noktalardan birisi de “sa'id ile şakînin değişip değişmemesi”⁶⁰⁸ meselesidir. Bu noktada Mâtürîdîler sa'id ile şakînin değişebileceğini söylerken, Eş'arîler değişmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁰⁹ Kanaatimizce hadisi, doğuştan İslâm dinini benimsemiş aileler içerisinde dünyaya gelmek şeklinde te'vil etmek daha uygun

⁶⁰⁶ Er-Rāzī, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. I, s. 116; *Futûh*, c. VI, s. 11.

⁶⁰⁷ es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 378. Metinde Hanefîler ifadesi geçmiş olsa da kasıt Mâtürîdîlerdir. Nitekim Mâtürîdîler'in itikatta İmâm-ı 'Azam'ı takip ettikleri ifade edilmektedir. Bilgi için bkz. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille fî Uşûli'd-Dîn*, Hüseyin Atay (thk.), c. I, DİB Yayınları, Ankara 1993, s. 468. Bu hususta farklı yorumlar için ayrıca bkz. Hâdî Vekîlî ve Enîse Sâdat Hüseyinî Şerif, "Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar)", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3&4, 2014 Nisan-Ekim, ss. 259-272, . Daha sonra gelen âlimlerden İbn Kemâl Paşazâde'nin, Sübkî'nin yaptığı el-Eş'arî-Hanefî taksimini değiştirdiği, taksimi Eş'arî ve Mâtürîdî üzerinden yapmak suretiyle, Mâtürîdî'yi ihtilaf konulu metinlerin doğrudan bir parçası haline getirdiği ifade edilmiştir. Ondan sonraki süreçte kaleme alınan metinlerin neredeyse tamamında Ebu Hanîfe yerine Mâtürîdî'nin isminin kullanıldığı söylenmektedir. (bkz. Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik-Maturidîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21, 2012/1, ss. 99-134, s. 103)

⁶⁰⁸ Bu mesele “Allah cennet ve cehennem ehlinin kimler olacağını ezelde belirlemiş midir yoksa belirlememiş midir?” sorusu üzerine yaşanan tartışmalara dayanmaktadır. Eş'arîler kudret vurgusu ekseninde bir ilah anlayışına sahip oldukları için -kendilerini destekleyen hadislerin de yardımıyla- bu kişilerin belli olduğunu ve cennet-cehennem ehli hakkında bundan sonra herhangi bir değişiklik yapılmayacağını savunmaktadır. Mâtürîdîler ise kulun özgür iradesi ile cennet ya da cehennemi hak etmesi gerektiğini, aksinin Allah'ı adaletsizlikle nitelemek olacağını düşünmektedir.

⁶⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. 'Abdurrahîm b. 'Alî Şeyh-zâde, *Naẓmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id fî Beyâni'l-Mesâ'ili'lletî Veķa'a fihâ'htilâf Beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-'Aķâ'id me'a Zikri Edilleti'l-Ferîkayn*, Maṭba'atu'l-Edebiyye, Mıķır 1317, s. 46-48. Eserin müellifi meşhur el-Beydâvî şârihi eş-Şeyh-zâde (ö. 950/1543) olmayıp, Bafra Müftüsü olan Abdurrahîm b. 'Alî Şeyh-zâde'dir (ö. 944/1537). Bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara 1990, s. 132.

olacaktır. Burada kalemin kuruması sa' id ile şakinin asla değişmeyeceği anlamına da, bir kişinin Müslüman ya da kâfir olduğunun bilgisinin Allah indinde değişmeyeceği anlamına da gelebilir. Eṭ-Ṭıbbî'nin bu görüşü benimsemesi ise, onun hadis tasavvurundan ya da, Eş'arîliğe meyyâl yorumlarından kaynaklanmış olabilir.

Eṭ-Ṭıbbî'nin ayrı bir ilgisi de hadislerdeki edebi unsurları incelemektir. Hatta *et-Tibyān*'ın muhakkiki el-Hilālî, eṭ-Ṭıbbî'nin bu özelliğini göstermek amacıyla “Hadis-i Şerîfler, belağat ve fesahatı özetler” şeklinde bir başlıklandırma bile yapmıştır.⁶¹⁰ Eṭ-Ṭıbbî'nin “Hadislerde belağat” merakının yansımaları, -çok cüz'i olsa da- *Futūhu'l-Ġayb*'da görülebilmektedir.

Örneğin Rasulullah'ın “Kim insanların kalplerini etkilemek için (güzel) söz sarf etmeyi öğrenirse, kıyamet gününde onun ne fidyesi ne de tevbesi kabul edilir”⁶¹¹ hadisi üzerine eṭ-Ṭıbbî, hadisin ifadesinde kalplerini etkilemenin sarahaten zikredilmesinde bir nükte bulunduğunu bildirmektedir. eṭ-Ṭıbbî'ye göre bu nükte, Hz. Peygamber'in “batıla meyletme”yi “etkilemek” lafzı ile karşılmasıdır.⁶¹² Hadisteki “etkilemek” lafzı, “batıla meyletme” anlamında kullanıldığı için de terhib ve terhib hususunda yüce sözler söylemek amacıyla hakiki manadan sapanlar, hadisteki cezanın kapsamına girmeyecektir.⁶¹³

eṭ-Ṭıbbî Ademoğullarından misak alındığını bildiren Hz. 'Umar hadisini değerlendirirken de benzer bir açıklamada bulunmuştur.⁶¹⁴ O, bu hadisi “Sana ne infâk edeceklerini soruyorlar. De ki maldan ne infâk ederseniz ana-baba, akrabalar, yetimler, fakirler içindir. Ve hayır olarak ne işlerseniz, şüphesiz Allah onu en iyi bilendir”⁶¹⁵

⁶¹⁰ Bkz. eṭ-Ṭıbbî, *et-Tibyān*, (Hilālî) ss. 524-540.

⁶¹¹ Ebū Dāvud, “el-Edeb”, 94.

⁶¹² Eṭ-Ṭıbbî'ye göre Hz. Peygamber “etkilemek” kelimesini “batıla meyletme”ten isti'âre yapmıştır.

⁶¹³ *Futūh*, c. II, s. 475.

⁶¹⁴ 'Umar (ra)'a bu ayetten sorulduğunda “Bu ayet hakkında Rasulullah'a sorulmuştu da O (sav), “Allah Âdem'i yarattı, sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazladı, ondan zürriyetini çıkardı ve ‘Onları cennet için yarattım. Onlar da cennet ehlinin ameli ile amelde bulunurlar’ buyurdu. Sonra (yine) Âdem'in sırtını sıvazladı, ondan zürriyetini çıkardı ve ‘Onları cehennem için yarattım. Onlar da cehennem ehlinin ameli ile amelde bulunurlar’ buyurdu. Bunun üzerine bir adam: ‘Ya Rasulallah! Öyleyse amel ne için?’ dedi. Rasulullah ise ‘Yüce Allah kulunu cennet için yarattığında, cennet ehlinin ameli ile amellenmesini ister, tâ ki o, cennet ehlinin amellerinden bir amel üzere ölür de Allah onu bu ameliyle cennete sokar. Allah, kulunu cehennem için yarattığında ise onun cehennem ehlinin ameli ile amellenmesini ister, tâ ki o, cehennem ehlinin amellerinden bir amel üzere ölür’” buyurmuştu” demiştir.

⁶¹⁵ El-Bakara 2/215.

âyetine benzetmekte, bu sözün, üzerine söz söylenmeyecek kadar yüce bir kelâm olduğunu ve üslûb-i hakîme⁶¹⁶ yakın bir ifade barındırdığını söylemektedir. Nitekim âyette infâk edilecek şeyler sorulmuş, infâk edilecek yerlerin yanısıra infâk kalemleri de açıklanmıştır. Hadiste de tıpkı buna benzer bir durum söz konusudur: Sahabi dünya hayatındaki misakın beyânından sormuş, kendisine ezeli misaktan cevap verilmiştir ve dünya hayatındaki misakın bilgisi en latif bir biçimde verilen bu cevaba sıkıştırılmıştır.⁶¹⁷

2.3.6. İmanın Pek Çok Şubesinin Bulunduğunu Vurgulaması

Eṭ-Ṭıbbî'nin hadisçiliği ön planda olan bir âlim olması, onun, imanın şubeleri hakkındaki görüşünü de etkilemiştir. Bu hususta aynı görüşleri paylaştığı için olsa gerek eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî'nin görüşlerine hiçbir itiraz getirmemektedir.⁶¹⁸ Hatta o, bu hususta ez-Zemaḥşerî'ye destek veren yorumlarda dahi bulunabilmektedir. Örneğin el-Bakara 2/25 âyetinde eṭ-Ṭıbbî, “eş-Şâlihât” kavramını incelemekte ve el-Beydâvî'den bir pasaj nakletmektedir.⁶¹⁹ el-Beydâvî, bu pasajda, salih amelin şeriatın caiz ve hoş gördüğü şeyler olduğunu, salih amellerin müennes bir kelime ile zikredilmesinin temelinde (الصالحات), kelimenin haslet veya hususiyet şeklinde te'vil edilmesinin yattığını ifade etmektedir. El-Beydâvî'ye göre; âyette salih amelin iman üzerine atfı ve hükmün iman ve salih amel üzerine bina edilmesi, bu müjdeyi hak etmek için iman ve salih amelin her ikisinin gerekliliğini kabul etmeye matuftur. Çünkü tasdik olarak ifade edilen iman temel, salih amelse onun üzerine çıkılan bir bina gibidir. Binası olmayan temelin faydası da yoktur. Bu yüzden iman ve salih amelin birbirinden ayrı olarak zikri çok nadirdir. Amelin iman üzerine atfı hususunda ayrıca bir delil daha vardır ki bu, iman kavramının anlam alanında salih amelin yer almamasıdır. Çünkü aslanan, bir şeyin kendisine ve kendisini kapsayan bir şeye atfedilmemesidir.⁶²⁰ Eṭ-Ṭıbbî, bu nakli müteakip, el-Beydâvî'yi eleştirmekte ve amelin

⁶¹⁶ Üslûb-i Hakîm, belağatta bir sanattır. İki şekli vardır. Birincisi “başkasının sorduğu bir soruya cevap verme yerine ona gerekli olan bilgiyi vermektir” (Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî'*, s. 287) Ayette yer alan ifade bu kısma girmektedir. İkincisi ise “başkasının sözünü aynı lafızla onun maksadının dışında yorumlamaktır”. (Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî'*, s. 287)

⁶¹⁷ *Futūḥ*, c. VI, s. 658. Diğer bazı örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 212, 234,

⁶¹⁸ Bkz. *Futūḥ*, c. V, s. 190.

⁶¹⁹ *Futūḥ*, c. II, s. 349.

⁶²⁰ el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. I, s. 59.

imandan bir cüz olduğuna işaret etmektedir. Selef-i salihînin ve sahabenin görüşlerinin bunun (amelin imandan bir cüz olmamasının) tam tersi yönde olduğunu nitekim el-Begavî'nin de *Şerhu's-Sunne*'sinde böyle söylediğini ifade etmektedir. El-Beydâvî'nin "bir şeyin kendisine ve kendisini kapsayan bir şeye atfedilmemesi gerekir" görüşünü ise Cenâb-ı Hakk'ın ﴿وَمَا لَكُمْ جَبْرِيْلَ﴾ sözünü öne sürerek reddetmektedir.⁶²¹ Eṭ-Ṭîbî'ye göre bundaki fayda, salih amellerin (imanın) en faydalı cüz(ü) olduğunu ve bu cüzler ile amellerin kemale erdiğini ilandır.⁶²² O, bir başka yerde de, en-Nevevî, el-Işfehânî ve el-Begavî'den yaptığı alıntılarla amelin imandan bir cüz olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır.⁶²³

Eṭ-Ṭîbî'nin böyle bir yorumda bulunmasındaki en büyük etken, kanaatimizce onun hadisçiliğidir. İman-Amel münasebetinde hadisçiler ile kelamcıların anlaşmazlık yaşadıkları bilinmektedir. Hadisçiler, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğunu ifade eden kelamcılar aksine, imanın 70 küsur şube olduğunu bildiren hadisi ve daha birçok delili de mesnet olarak imanın cüzlerinin bulunduğunu ifade etmektedirler.⁶²⁴ Çakan, eṭ-Ṭîbî'nin de katıldığı bu görüşü şöyle özetlemektedir:

Ehl-i hadise göre iman, tasdik, ikrar ve amelden ibarettir. Ne var ki ameli olmayanın imanı kâmil değildir. İnkâr olmadıkça, amelsizlik veya büyük günah işlemek kişiyi imandan çıkarmaz. Mutezile ve Havaric de imanı aynı şekilde tarif ederler. Ancak onlara göre amel; imanın rüknüdür ve ameli olmayan kimse mü'min sayılmaz.⁶²⁵

⁶²¹ Eṭ-Ṭîbî "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ" (El-Bakara 2/98) ayetine işaretle bulunmaktadır. Bu ayette ilk olarak melekler zikredilmiş, bir melek olan Cebrâ'îl ve Mîkâil "melekler" üzerine atfedilmiştir. Dolayısıyla kural olarak bir şeyin diğer şey üstüne atfi esnasında mugayeret aransa da; matufun mertebesine dikkat çekmek için mugayeret aranmayabilir.

⁶²² *Futūh*, c. II, s. 349-350.

⁶²³ *Futūh*, c. VII, s. 12-16. Bu hususta diğer bazı örnekler için bkz. *Futūh*, c. VII, s. 374-375, 428-430

⁶²⁴ Kelamcılarının ve hadisçilerin öne sürdükleri delilleri ana hatlarıyla görmek için bkz. Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2015, ss. 153-203.

⁶²⁵ İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhtevâ Değerlendirmesi", *MÜİFD*, 5-6, 1987-1988, ss. 255-275, s. 259-260. Bu hususta ayrıca bkz. 'Ali b. 'Ali b. Muḥammed İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, Şu'ayb el-Erne'ût ve 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (thk.), c. II, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût 1417/1996, s. 459; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, s. 167. İslâm geleneğinde iman anlayışlarındaki farklar, imanın artıp eksilmesi meselesi hakkında ayrıca bkz. H. Sabri Erdem, "İman Problemi ve Anlambilim", *AÜİFD*, 45/2, 2004, ss. 1-43, s. 4-28; H. Sabri Erdem, "İman Esasları Hakkında Bir Değerlendirme", *AÜİFD*, 47/1, 2006, ss. 1-10, . Mu'tezile'nin Kebair, el-Menzile beyne'l-menzileteyn, ulu'l-emre itaat hakkındaki görüşleri onların iman-amel ilişkisine Hariciler gibi bakmalarından kaynaklanmaktadır. Kaynaklarda, kurucuları Vâsıl'ın Harici olarak tanımlandığı ifadelerin yer alması da bu bakımdan önemlidir. (bkz. Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (thk.), c. I, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhira 1423, s. 23; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *el-Farḡu beyne'l-Firaḡ*,

2.3.7. Tasavvufi Yaklaşımları

Eserde çok cüz’i de olsa tasavvufi bazı izahlara rastlanmaktadır. Bunda, büyük ihtimalle “Şeyhimiz” olarak nitelediği Suhreverdiyye tarikatının kurucusu Ebū Hâfş es-Suhreverdî’nin etkisi büyüktür. Nitekim eserde ne zaman kendisinden bahsedilse o, imtina etmeksizin es-Suhreverdî için “Şeyhunâ” ifadesini kullanmakta, onun bazı eserlerine atıflarda bulunmaktadır. Hatta bir seferinde o, es-Suhreverdî’nin ismini müteakip “قدس سره بلا شك” ifadelerini dahi kullanabilmiştir.⁶²⁶

Aşağıdaki örnek, eṭ-Ṭıbbî’nin eserinde az rastlanan tasavvufi izahlardan birisidir:

Bunu Ehl-i ‘İrfân’ın lisanıyla ifade etmek de mümkündür: Hamd müridin hareketinin başlangıç noktasıdır. Sâlikin nefsi arındığında ve kalbinin aynası sırlandığında onda inayetin nurları görünür -ki inayet de velayeti gerektirir- Arınmış nefis (velayeti) talep için mâsivâllahtan soyutlanır. Böylelikle Allah’ın kendisine ihsan ettiği nimetlerin ve sonsuz lutufların etkilerini hisseder. Binaenaleyh nefis, bu duruma hamd eder, zikre başlar ve onun için izzet örtülerinin arkasından ‘Rabbu’l-‘Âlemîn’in manasındaki perde kaldırılır. Böylelikle âlemi fenâ makamında -kendisini bekâ makamına ulaştıracak (olan Allah’a) ve terbiyeye ihtiyaç duyarak-müşahede eder. Allah’a sırt çevirmenin vahşetinden ve gayrullah ile beraber bulunmanın karanlığından kurtulmak arzusuyla terakki eder. Bu terakkinin neticesinde kendisine Cenâb-ı Hakk tarafından bazı esintiler -Rahman ve Rahim olan Allah’ın lutuflarının esintileri- bahşedilir. Cemal perdesinin ardından parlayan Celal bârikaları ile Ahad ve Samed olana yani Mâlik-i Hakikiye yükselir. Sonra nefis ﴿لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ makamında zorda kalmış bir kimsenin lisanı ile feryad eder: ‘Nefsimi Sana teslim ettim, sırtımı Sana dayadım’ Orada denizin derinliklerine doğru dalar, Ayn makamına ulaşır, kulluğun kendisine izafesini gerçekleştirmiş olur ve ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ der. Salikin makamının nihayet bulduğu yer burasıdır. Mahlûkatın efendisinin bu makamından nasıl bahsedildiğini görmez misin ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ Ardından nefis ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ demek suretiyle Allah’tan temkîn ister. ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ sözüyle eğilip bükülmekten

Dāru’l-Āfāki’l-Cedīde, Beyrūt 1977, s. 98-99; W. Montgomery Watt, *The formative period of Islamic thought (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri)*, Ethem Ruhi Fığlalı (çev.), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 268; Sülün, *İman –Amel İlişkisi*, s. 165) Nitekim Vâsıl’ın ehl-i kebâirin tevbe etmeden öldüğü takdirde kayıtsız-şartsız ne mü’min ne de kâfir olduğunu ifade ettiği nakledilmektedir. (Sülün, *İman –Amel İlişkisi*, s. 165)

⁶²⁶ *Futūh*, c. VI, s. 733.

Allah'a sığır. Böylece olgunlaşmayı amaçlamış ve mükemmelliğe ulaşmıştır.⁶²⁷

Futūhu'l-Ġayb'da bulunan tasavvufî yorumlardan bir diğerini el-Bakara 2/255 âyetinin tefsirinde görmek mümkündür. Eṭ-Ṭıbbî burada ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ lafzından hareketle Allah'ın bilinemeyeceğini izah etmekte ve bu hususta Hz. Ebū Bekir'den “Yarattıklarının kendisini bilmesi için (ma'rifet) hiç yol bırakmayan, kendisini bilme hususunda kullarını aciz bırakan Allah'ı tesbih eder ve O'nu her türlü eksikliklerden münezzehtir” sözünü nakletmekte, takiben de şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bazı veliler şöyle demişlerdir: ‘Allah'ı bilmekten maksat, senin O'nu bilmen değil, O'nun seni bildiğini bilmendir’. Bu yüzden âyette şöyle buyrulmuştur: ‘O ilktir, sondur, zahirdir, batındır’^{628,629}

Eṭ-Ṭıbbî'nin tasavvufa olan meylinin tefsire yansımalarının tasavvufi/işârî yorumlar şeklinde değil, daha çok zühd ve takvayı önplanda tutan açıklamalarda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Nitekim Suhreverdiyye tarikatının diğer tarikatlara nazaran âdab ve erkân bakımından coşkulu bir tasavvuf anlayışı benimsemediği, zikirde cehrî uygulamayı kabul etmekle birlikte⁶³⁰ semâ ve deverân uygulamalarına yer vermediği ifade edilmiştir. Bunda tarikatın kurucusu Ebū Ḥafş Şihâbüddîn es-Suhreverdî'nin (ö. 632/1234) Ehl-i Sünnet akidesi çerçevesinde şekillenen, tarikatın şeriatla uyum içerisinde olması gerektiği düşünen söylemlerinin etkili olduğu düşünülmektedir.⁶³¹ Onun bu tarz izahlarda er-Râğıb el-Işfehânî'nin tefsirinden çokça istifade ettiği gözlemlenmektedir. Aşağıda (el-Işfehânî'den) yapılan alıntı, durumu izah eden güzel bir örnektir:

⁶²⁷ *Futūh*, c. I, s. 749.

⁶²⁸ El-Ḥadîd 57/3.

⁶²⁹ *Futūh*, c. III, s. 489.

⁶³⁰ eṭ-Ṭıbbî, zikir-i lisanideki mertebeleri izah ederken el-A'raf 7/205 âyetinden istifade etmektedir. Zikir-i lisanideki en yüce mertebenin ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعا﴾ “Rabbini içinden yalvararak ve gizlice”, orta seviyenin ﴿ودون الجهر من القول﴾ “fazla âşikâr etmeden sesli bir biçimde”, en düşük derecenin ise ﴿ولا تكن من الغافلين﴾ “gafillerden olma” ifadeleri ile izah edildiğini düşünmektedir. Bkz. *Futūh*, c. VI, s. 731.

⁶³¹ Bkz. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, s. 74.

-Ebū Muṭī' el-Belhī, (Hātem b. Eşamm'a): "Bana azıksız bir biçimde çölleri baştan sona dolaştığın haberi geldi..."

-Hātem b. Eşamm: Ben çölleri azıkla dolandırırım. Azığım 4 şeyden oluşur: Dünyayı içindekilerin tamamıyla birlikte Allah'a ait görürüm, Allah'ın yarattıklarının tamamını onun kulları olarak görürüm, eşyaların tamamının Allah'ın elinde olduğunu görürüm, Allah'ın hükmünün (kaḏā'uh) yeryüzünün tamamında geçerli olduğunu görürüm.

-Ebū Muṭī' el-Belhī: Azığın ne güzeldir ey Hātem! Sen bu azıkla Ahiret çölleri baştan sona dolaşırsın...⁶³²

Eṭ-Ṭībī'nin el-Işfehānī'den naklettiği bir diğer yorum ise şöyledir:

Kıssada (Ṭālūt-Cālūt) dünyaya ve insanoğluna dair bir ima ve mesel vardır. Her kim hoşnut olacağı miktarda (dünyalığa) ulaşır, onunla yetinir ve fazlasını istemezse dünyanın tehlikelerinden kaçıp kurtulmuş olur. Her kim de dünya nimetlerini fazlasıyla elde ederse, bu onun hararetini artırır. Buna mebni olarak: 'الدنيا كالماء المالح' 'Dünya tuzlu su gibidir' denmiştir. Kim ondan fazlaca su içerse, içtiği su onun hararetini artırır. Rivayet edilen haberde de buna işaret edilmektedir: 'Bir kulu Yüce Allah'tan dünyalık bir şey istediğinde Allah ona istediğini verir ve 'Onu hırs olarak al!' buyurur. Bu kişiyi ancak Rasulullah'ın sözü ifade eder: 'İnsanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsüne ulaşmayı ister. İnsanoğlunun karnını ancak toprak doyurur...'⁶³³

eṭ-Ṭībī, tefsirin devamında ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı "Bir avuç (suy)un bir adamın hem içmesine hem de matarasına (koymaya) yettiği; nehirden içenlerinse dudaklarının karardığı ve hararetlerinin arttığı rivayet edilmiştir" ifadelerini müteakip haşiye düşmüş; bunun, ahireti isteyen, az ile yetinip dünyayı ahiretin azığı yapanların misali olduğunu; nehirden içip dudakları kararan ve harareti artanlarınsa, dünyaya kul köle olmuş, onu arzulayan, aza kanaat etmeyen çokla doymayan bu yüzden de hırsı kendisini cehenneme götürenin misali olduğunu bildirmiştir.⁶³⁴

eṭ-Ṭībī'nin tefsirde züht ve takvaya yönelik yaptığı bir diğer izah ise şöyledir:

Fakirlik 4 çeşittir: Ahirette hasenat eksikliği, dünyada kanaat eksikliği, ihtiyaç duyulan şeyin eksikliği ve bunların tamamının eksikliği. Zenginlik de aynen bunlar gibidir. Sahip olunan şeyle beraber kanaatini kaybeden kişi mutlak manada kınanan fakirdir. Kazancını kaybetmeksizin kanaatini kaybeden kişi mecazen zengin hakikatte fakirdir. Kazancını kaybetmekle beraber kanaatini kaybetmeyen kişi bir açıdan fakir bir açıdan zengindir...⁶³⁵

⁶³² *Futūh*, c. III, s. 296.

⁶³³ *Futūh*, c. III, 468; c. IV, s. 45.

⁶³⁴ *Futūh*, c. III, 472.

⁶³⁵ *Futūh*, c. III, s. 531.

Eṭ-Ṭḫbī, “İnsanlara nefsin şiddetle arzuladığı şeylerden kadınlar, oğullar, kantarlarca altın ve gümüş, salma atlar, hayvanlar, ekinler süslü gösterildi. İşte bunlar dünya hayatının metaidir. Hâlbuki varılacak yerlerin en güzeli Allah katındadır. (Ey Habibim) De ki: Size bunlardan daha hayırlısını haber vereyim mi? Takva sahipleri için Rableri katında altlarından nehirler akan cennetler -ki orada ebedi kalıcıdırlar-, tertemiz eşler ve Allah’ın rızası vardır. Allah kullarını hakkıyla görür”⁶³⁶ âyetlerinde ise muttaki kulların 14. âyette zikredilen dünya ve ziynetlerini ahiret karşılığında îsâr ettiklerini ifade etmiş; ardından da dünya hayatına bağlanmamak gerektiğini bildiren şu iki hadisi nakletmiştir.⁶³⁷

“Allah bir kulunu sevdiğinde, sizden birisinin hastasını sudan koruduğu gibi Allah da o kulunu dünyadan/dünyalıktan korur”⁶³⁸ “Benden sonra sizin hakkınızda korktuğum şeylerden birisi, dünyanın çiçeklerinin ve ziynetlerinin sizlere açılmasıdır”⁶³⁹.

Yukarıdaki örneklerde de açıkça görüleceği gibi eṭ-Ṭḫbī, sıklıkla az ile yetinmenin güzelliğine, çoğu arzulamanın çirkinliğine temas etmektedir. Eṭ-Ṭḫbī’nin verdiği örneklerde vurguladığı bu hususlar; onun, tanımadığı kişilere dahi kitaplarını hibe etmiş, önceleri zengin iken ahir ömründe fakirliği de yaşamış olması ile birlikte düşünüldüğünde, eṭ-Ṭḫbī’nin bu konular üzerinde niçin fazlaca durduğu daha net anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki ifadeler ise eṭ-Ṭḫbī’nin aldığı tasavvufî terbiyeyi gösteren güzel bir örnektir:

Ez-Zemaḫşerī zimmetine mal geçirenleri yeren iki hadis nakletmiş,⁶⁴⁰ ardından da hadis ile alakalı gördüğü şu olayı anlatmıştır: “Cahil Araplardan biri bir misk kabı

⁶³⁶ Ālu ‘İmrān 3/14-15.

⁶³⁷ *Futūḥ*, c. IV, s. 47.

⁶³⁸ Et-Tirmizī, “eṭ-Ṭḫbī”, 1.

⁶³⁹ El-Buḫārī, “ez-Zekāt”, 48; el-Muslim, “ez-Zekāt”, 42.

⁶⁴⁰ Hz. Peygamber’in “İçinizden şöyle birini tanımayayım! Kıyamet günü onu ağzı köpürmüş bir deve onun boynunda iken “Ya Rasulallah! Yardım et bana” der. Bu yüzden: ‘Allah’tan sana gelecek şeye karşı hiçbir güce malik değilim. Ben sana tebliğ etmişim’ diyorum...” “Dikkat edin! Sizden birini ağzı köpüklü bir deve yahut böğüren bir inek yahut meleyen bir koyunla gelip de ‘Ya Muhammed! Ya Muhammed!’ diye seslenirken görmeyeyim. Bu yüzden: ‘Allah’tan sana gelecek şeye karşı hiçbir güce malik değilim. Ben sana tebliğ etmişim’ diyorum”. Bkz. el-Buḫārī, “el-Eymān ve’n-Nuzur”, 3; el-Muslim, “el-İmāra”, 7.

çalar. Kendisine (yaptığı işin yanlışlığını anlatmak için) “(...) Kim emanete hıyanetlik ederse, kıyamette hainlik ettiği şeyi yüklenerek gelir (...)” âyeti⁶⁴¹ okunur. Fakat o: ‘Öyleyse yükçe ağır olmayan güzel kokulu bir şey taşıyacağım’ der.”⁶⁴² eṭ-Ṭībī’ye göre, bu sözün sahibinin gizlenmesi gerekmektedir. Çünkü o bu sözü, alaya almak için yahut istediği şeyi önemsiz gördüğü için sarf etmiş olabilir. O, kazandığı günahı da küçümsemiş olabilir. Ne olursa olsun, böyle kusurlu örneklerin Allah kelamının tefsirinde yer alması gerekmez.⁶⁴³

Eṭ-Ṭībī’nin tasavvufa meylini göstermek üzere onun, *el-Keşşāf* nüshasının sonuna yazdığı ve “قال رسول الله” lafzıyla naklettiği şu sözlerle konuyu noktalamak istiyoruz:

إن لله شرابًا لأولياءهم وإذا شربوا سكروا وإذا سكروا طربوا وإذا طربوا وجدوا وإذا وجدوا وصلوا وإذا
وصلوا اتصلوا وإذا اتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيهم

“Şüphesiz ki Allah’ın, veli kulları için bir şarabı vardır. Onlar şarabı içince sarhoş olurlar. Sarhoş olunca sevinçten coşarlar. Sevinçten coşunca sevdiklerini bulurlar. Bulunca ulaşırlar. Ulaşınca birleşirler. Birleşince de O’nunla sevdikleri arasında fark kalmaz...”⁶⁴⁴

Tefsir literatüründe Bāyezid-i Bistāmī’ye dayandırılan⁶⁴⁵ fakat eṭ-Ṭībī’nin Hz. Peygamber’e atfettiği bu söz, onun tasavvufa olan alakasını göstermesi açısından önemlidir. Bir hadis âlimi olmasına rağmen; eṭ-Ṭībī’nin, hadis kaynaklarına girmeyen bu metni, hadis olarak notlandırması ilgi çekicidir. Bu nüshayı öğrenciliği döneminde yazdığı düşünüldüğünde, durum bir dereceye kadar mazur görülebilir. Bāyezid-i Bistāmī’ye ait bu sözün vahdet-i vücud anlayışı ile yakından benzerlik arz etmesi ve eṭ-Ṭībī’nin İbnu’l-‘Arabī sonrası yaşayan bir âlim olması ise bizlere, eṭ-Ṭībī’nin,

⁶⁴¹ Ālu ‘İmrān 3/162.

⁶⁴² *El-Keşşāf*, c. IV, s. 328.

⁶⁴³ *Futūh*, c. IV, s. 328.

⁶⁴⁴ Diğer bazı örnekler için bkz. *Futūh*, c. V, s. 28, 93, 423, 478-479; c. VI, s. 15, 117, 177; c. VII, s. 13, 431-433.

⁶⁴⁵ Bkz. Ebū İshāq Ahmed b. Muhammed b. İbrāhīm en-Nisābūrī eṣ-Şa‘lebī, *el-Keşf ve’l-Beyān*, el-İmām Ubeyy Muhammed İbn ‘Āşūr (thk.), c. VII, Dāru İhyā’i’t-Turāsi’l-‘Arabiyyi, Beyrūt 1422/2002, s. 168-169; Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdī İbn ‘Acībe, *el-Baḥru’l-Medīd*, c. V, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt 1423/2002, s. 260.

İbnu'l-'Arabî'nin varlık düşüncesi etrafında gelişen vahdet-i vücud anlayışından etkilendiğini düşündürmektedir.

2.3.8. ez-Zemaḥşerî'nin Dildeki Maharetine Hayranlığı

Futūḥu'l-Ġayb'da göze çarpan bir diğer önemli nokta, ez-Zemaḥşerî'nin dildeki ustalığına gösterilen hayranlıktır. Eserin mukaddimesinde ez-Zemaḥşerî'ye yönelik övgü dolu cümleler sarfetmesi,⁶⁴⁶ ez-Zemaḥşerî'nin pek çok kitabından alıntılar yapması,⁶⁴⁷ dilsel eleştirilerde sünnî âlimlere karşı ez-Zemaḥşerî'yi savunması, pek çok İslam âlimi gibi eṭ-Ṭībî'nin de ez-Zemaḥşerî'nin dildeki maharetine karşı büyük bir hayranlık beslediğini gösteren önemli delillerdir. Örneğin, eṭ-Ṭībî, ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ “İman edip salih amel işleyenleri, kendileri için hazırlanmış, altlarından nehirler akan cennetlerle müjdele”⁶⁴⁸ âyetinde ez-Zemaḥşerî'nin kullandığı ifadeler üzerinden (onu eleştirir mahiyette) bir soru takdir etmiş, ardından bu soruya ez-Zemaḥşerî'yi savunan bir cevap vermiştir:

Şayet: “ez-Zemaḥşerî'nin cevabı suale mutabık değildir; (ona) ‘Nehrin akışının ağaçların altında nasıl vuku bulduğu soruldu, o ise nehir kıyısında biten ağaçlar ile cevap verdi...’” dersin, sana şöyle derim: Sual ve cevapta kısaltma vardır. Bu, aslında şöyle demektir: Şüphesiz Allahu Teâlâ'nın (altından nehirler akan cennetler) sözünde bulunan (مِنْ) ibtidâu'l-ġāye içindir. Bu ise akışın başlangıç noktasının cennet ağaçları ve bu ağaçların kökleri olmasını gerektirir. Hal böyle olunca bu duruma ayrıca bir delil getirmeye gerek kalmaz. Ez-Zemaḥşerî de bu mahzuf soruya 2 ayrı cevap vermektedir. Birincisine göre: (تَحْتَهَا) kelimesi mahzuf bir mevsufun sıfatıdır. Manası ise, “جنات تجري الأنهار من مكان كائن تحت الأشجار كما” “Nehir kıyısında bitmiş ağaçlarda görüldüğü gibi, ağaçların altında bulunan bir mekândan nehirlerin aktığı cennetler” demektir. İkincisine göre: Hakikatin böyle olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü Mesrûk'tan gelen rivayette de olduğu gibi cennetin vasıfları şu an gördüğümüz âlemdeki vasıfların hilafına olabilir: “Şüphesiz cennet nehirleri büyük yarıklar olmaksızın akacaktır”. Ez-Zemaḥşerî ﴿تحتك سرى﴾ (el-Meryem 19/24) âyetinin tefsirinde iki vecih zikretmiş ve şöyle demiştir: “İki vecihten birisine göre şöyle denir: ‘(تحتها) Bulunduğu

⁶⁴⁶ *Futūḥ*, c. I, s. 610-611.

⁶⁴⁷ Bunlar arasında; *el-Keşşâf* ve eṭ-Ṭībî'den önce yazılmış olan *el-Keşşâf* haşiyeleri, *Esâsu'l-Belâğa* ve haşiyeleri, *el-Mufaşşal* ve haşiyeleri, *el-Fâiḳ fi Ġarîbi'l-Ĥadîs*, *el-Minhâc fi Uşûli'd-Dîn* zikredilebilir.

⁶⁴⁸ El-Baḳara 2/25.

mekânın daha aşağısındaki bir mekândan...'. Tıpkı Allahu Teâlâ'nın 'Altılarından nehirler akan' sözünde olduğu gibi..."⁶⁴⁹

Ez-Zemaḥşerî'nin Âlu 'İmrân 3/135 âyetinde yaptığı tefsir ve eṭ-Ṭîbî'nin tefsir üzerine yaptığı değerlendirmeler de bu hususta güzel bir örnektir. Ez-Zemaḥşerî âyeti şöyle tefsir etmiştir:

﴿وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾: Allah (bu âyette) zatını, "rahmeti geniş" ve "mağfirete yakın" olarak tavsif etmekte, O'nun katında günahından tevbe eden kişinin günah işlememiş gibi olacağını, günahkârların O'nun fazlı ve kereminden başka kaçacak hiçbir yerlerinin bulunmadığını, O'nun adaletinin tevbe edenlere mağfiret etmeyi gerektireceğini (vacip kılacağını), çünkü kul kusurunu beyan edip af dilediğinde ve elinden gelen tüm çabayı sarf ederek günahlardan uzaklaştığında (günahtan doğan sorumluluğun) kaldırılması ve affın gerekeceğini (vacip olacağını) bildirmiştir. Bunda gönüllerin okşanması, tevbe sebebiyle (kulunu) neşelendirme ve (onu) tevbeyle teşvik, ümitsizlik ve ye'sden kaçındırma, günahlar ne kadar büyük olursa olsun Allah'ın affının daha büyük olduğuna ve O'nun kereminin yüceliğine (dair bir işaret) vardır. Buna göre âyetin manası, 'mağfireti sağlayacak unsurları katında bulunduran yalnızca O'dur' şeklindedir."⁶⁵⁰

Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî'nin âyetten yaptığı çıkarımları veciz bir şekilde ifade ettiği bu pasajı çok beğenmekte ona övgüler yağdırmakta ve bu özlü ifadeleri şerh ederek delalet ettiği yerlere dikkat çekmektedir:

⁶⁴⁹ Futuh, c. II, s. 357.

⁶⁵⁰ Futuh, c. IV, s. 624-626. Nakledilen metin aşağıdaki gibidir:

﴿وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ وصف لذاته بسعة الرحمة وقرب المغفرة وأن التائب من الذنب عنده كمن لا ذنب له وإنه لا مفرغ للمذنبين إلا فضله وكرمه وإن عدله يوجب المغفرة للتائب لأن العبد إذا جاء في الاعتذار والتصل بأقصى ما يقدر عليه وجب العفو والتجاوز وفيه تطيب لنفوس العباد وتنشيط للتوبة وبعث عليها وردع عن اليأس والقنوط وإن الذنوب وإن جلت فإن عفوهم أجل وكرمه اعظم والمعنى إنه وحده معه مصححات المغفرة.

Bil ki musannif bu makamda, bu terkip ile müthiş bir yol izlemiştir. O, bu terkipten, yalnızca usul konularında çokça pratik yapan ve ilm-i beyân (bahçelerinde) çokça gezen çok az zihnin (böyle) görüşler serdedebileceği harika çıkarımlarda bulunmuştur. Biz deriz ki musannif ifadelerine; ilk olarak -ibarenin delâletiyle- terkinin Mevlâ cihetinden gerektirdiği özellikleri izah etmek suretiyle başlamıştır. Sonra da -işaretin delâletiyle- kul(lar) cihetinden terkinin gerektirdiği özellikleri izah ederek devam etmiştir. İlk kısma (ibarenin delâletine) gelince, bura ile alakalı bazı ilkeler bulunur:

Bunların İlki: -Engin bağışlama manası cihetinden bu makamın gerektirdiği şey hasebiyle- İsm-i zâtın delâleti ve ‘ وما يغفر ‘

‘الذنوب إلا الله’ ‘Günahları Allah’tan başkası bağışlamaz’ denmeyerek terkipte ihbar siygasının değil de inşa siygasının kullanılması, bu mananın yerleştirilmesi ve te’kidi içindir. Sanki şöyle denmiştir: ‘Siz hiç rahmeti her şeye galebe çalan, geçmiş-gelecek, küçük-büyük bütün günahları affetmeye muktedir birini tanıyor musunuz?’ el-Miftâh sahibinin söyledikleri ise bunun olumsuz haline örnektir: İstifham üzere olan (مَنْ فِرْعَوْنُ) kıraati: ‘Firavun kimdir? Siz hiç azgınlıkta ve isyanda onun kadar ileri giden, haddi aşmanın son sınırına dayanan başka birini tanıdınız mı? Onun gibi azap eden bir başkasının olduğunu mu sanıyorsunuz?’ Onun bu surenin sonunda yer alan ﴿إِلَى اللَّهِ﴾

﴿تَحْشُرُونَ﴾ âyetinin tefsirinde söyledikleri de bizim söylediklerimizi destekler: ‘إِلَى الرَّحِيمِ’ ‘الواسع الرحمة المثيب العظيم الثواب تحشرون’ ‘Elbette Rahîm, Rahmeti geniş, sevabı bol olanın huzurunda toplanacaksınız’

İkincisi: ‘ومن يغفر الذنوب إلا الله’ lafzının mekânından önce getirilmesi ve kullanılması gereken yerde kullanılmaması, şüphesiz onun mübteda ile haber arasına sonra da matuf ve

	matufun aleyh arasına itiraziyye cümlesi olarak gelmesinden ötürüdür. Yani ‘فاستغفروا’ ve ‘ولم يصروا’ arasına gelmesinden ötürüdür. Bunun sebebi ise, bir önceki istiğfar cümlesinde olduğu gibi, Allah’ta bağışlama (gufrān) sıfatının bulunduğu önem vermek ve dikkat çekmektir. ⁶⁵¹
أن التائب من الذنب عنده كمن لا ذنب له	Üçüncüsü: (‘الذنب’ kelimesinin) lamı tarif ⁶⁵² ile süslenmiş şekilde çoğul olarak getirilmesi, tevbe eden kişinin istiğfarı öncelediğinde bütün günahlarının affedildiğini böylece günahsız bir kimse gibi olacağını bildirmek içindir.
لا مفرغ للمذنبين الا فضله وكرمه	Dördüncüsü: (Cümlede) Nefy ve ispat ile hasır kullanılması, günahkârların Allah’ın keremi ve fazlından başka kaçacak bir yerleri olmadığına delalet etmesi içindir. Böylelikle rahmeti her şeye galebe çalan kişiye rahmetin yayılması hususunda kerem ve lutuf açısından hiç kimse ortak olamaz.
وان عدله يوجب المغفرة للتائب لأن العبد اذا جاء في الاعتذار والتنصل بأقصى ما يقدر عليه وجب العفو والتجاوز	Beşincisi: Günahları bağışlamayı bizzat kendisine isnat etmesi ve istiğfar ortaya çıktıktan sonra bağışlamayı mukaddes olan zatına dayandırması ve kulların (günahlardan mütevellit olan) sorumluluğunu kaldırması affedilmenin kesin olarak gerçekleşeceğine delalet eder ki bu affedilme bize göre (Ehl-i sünnet) Allah’ın bir va’di olarak, onlara (Mu‘tezile’ye) göre ise Allah’ın adl sıfatından ötürü gerçekleşir. Adaletin faziletten önce zikredilmesi ise (Mu‘tezile’ye göre) latif bir husustur. ⁶⁵³
وفيه تطيب لنفوس العباد	Nassın işareti delâletiyle, kul cihetinden olan bakışa gelince, bundan murat ez-Zemaşşerî’nin ‘Bunda gönüllerin okşanması’ şeklinde başlayıp devam eden cümlelerdir ki bu hususta da bazı ilkeler vardır: Birincisi: Şüphesiz başlangıçta rahmetin genişliğinden ve mağfiretin hızlı bir şekilde devreye sokulmasından (bahsedilmesi) gönülleri okşayan büyük bir müjdedir.
وتشيط للتوبة ويعث عليها	İkincisi: Kul, tevbe ile ortaya çıkan bu ciddi inayet ve büyük ihtimama baktığında sevinci depreşir, içi içine sığmaz. Böylece tevbede

⁶⁵¹ Burada yazar bağışlanma talep edilenin bağışlamaya muktedir olması gerektiğine işaret etmektedir.

⁶⁵² Burada yazar harf-i tarifî, istiğrak manasında, önceden bahsi geçen istiğfar dileyen kulların günahlarına işaret etmek üzere zikretmektedir. Yani buradaki günahlar, istiğfar dileyen kulların günahlarıdır.

⁶⁵³ Yazar, istiğfardan sonra bağışlanmanın gerçekleşmesini adalete delalet olarak görmektedir.

<p>ورد عن اليأس والقنوط</p>	<p>hiç zorluk çekmez. Bundan ötürüdür ki, ‘ إن الله يغفر الذنوب جميعا ’ ‘Şüphesiz Allah bütün günahları bağışlar’⁶⁵⁴ âyetini duyunca Vahşî (ra)’ın tevbesi gecikmemiştir. Nitekim ez-Zemaşşerî’nin ‘(günahkâr kulu) tevbeye teşvik’ sözü buraya işaret etmektedir.</p>
<p>وان الذنوب وإن جلت فإن عفوهُ أحلُّ وكرمه اعظم</p>	<p>Üçüncüsü: Şüphesiz istiğrak manasının içinde ümitsizlik ve ye’s’e kapılmayı kökünden söküp atmak da vardır. Bu yüzden Cenâb-ı Hak (kulunu) ye’s’e kapılmaktan nehyederken ‘لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ’ ifadesini ‘إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا’ ifadesi ile illetlendirmiştir.</p>
<p>الله وحده معه مصححات العفوة</p>	<p>Dördüncüsü: “Nefse zulmetmek” (yani günah işlemek), “çirkin fiillerde bulunmak” zikredildikten sonra genellenmiştir. (ıtlāk ve ta’mīm) Böylelikle bağışlama hususunda hiçbir problemin olmayacağına delalet etmesi için muktezayı zahir terk edilmiştir. ‘Günahlar ne kadar büyük olursa olsun Allah’ın affi daha büyüktür’</p> <p>Beşincisi: Yüce Allah’ın ‘ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ ’ ‘إِلَّا اللَّهُ’ sözünün terkiibinde yer alan ism-i cami, makam gereği bağışlayıcılığın genişliğine delalet ettiği gibi aynı zamanda hasr edatının şهادetiyle mağfireti sağlayacak unsurları katında bulunduranın yalnızca Allah olduğuna da delalet eder. Çünkü Yüce Allah Aziz olduğu için O’ndan üstün O’nun hükmünü geri çevirebilecek kimse yoktur. O, Hakim olduğu için - musannifin görüşü üzere- bağışlanması hikmet içeren kişiyi bağışlar. Musannif, Yüce Allah’ın Mesih (as)’dan hikaye ettiği “ وَإِنْ ” sözlere “تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” baktığında şöyle demiştir: ‘ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ ’ ‘أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ’ ‘Onları bağışlarsan şüphesiz sen Azizsin’ güç sahibi, sevap vermeye ve cezalandırmaya muktedir olansın, ‘الْحَكِيمُ’ ‘Hakimsin’ yalnızca hikmet ve doğruluk üzere sevap veren ve cezalandıransın.⁶⁵⁵</p>

⁶⁵⁴ ez-Zumer 39/53.

⁶⁵⁵ Futūh, c. IV, s. 264-266.

Bu uzun alıntıyı nakletmemizdeki temel saik, eṭ-Ṭıbbī'nin ez-Zemaḥşerī'nin tefsirinde kullandığı ifadelerin arka planında nelerin bulunduğunu göstermektir. Yani zikredilen vecihlerin tamamı, alıntının yanlarında bulunan kutucuklarda da görüldüğü üzere, ez-Zemaḥşerī'nin ifadelerine dayanmakta ve onun bu yorumları hangi izaha yönelik yaptığına dikkat çekmektedir. Bu aynı zamanda, eṭ-Ṭıbbī'nin satır arasındaki manaları nasıl okuduğunu, ez-Zemaḥşerī'nin düşünce yapısını çözmek üzere ne kadar yoğun mesai harcadığını gösteren ciddi bir örnektir.⁶⁵⁶

Eṭ-Ṭıbbī'nin ez-Zemaḥşerī'nin dildeki maharetine dikkat çektiği bir başka nokta, ez-Zemaḥşerī'nin ifadelerinde yer alan edebî sanatları okuyucuya göstermesi ve bu vesileyle *el-Keşşāf*'taki edebî yönü görmemize yardımcı olmasıdır.

Ez-Zemaḥşerī “Bütün Hamdler gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve nuru var eden Allah'a mahsustur...”⁶⁵⁷ âyetinin tefsirinde Cenâb-ı Hakk'ın kullandığı “خلق” ve “جعل” kavramları arasındaki farkı irdelemek üzere şu ifadeleri kullanmıştır:

والفرق بين الخلق والجعل: أن الخلق فيه معنى التقدير. وفي الجعل معنى التضمين، كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئاً، أو نقله من مكان إلى مكان. ومن ذلك ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾: لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة، والنور من النار، وَجَعَلْنَاكُمْ أَزْوَاجاً ﴿أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً﴾

“Ḥalk” ile “Ca‘l” arasındaki fark ise şudur: Ḥalk'ın takdir manası; ca‘lin ise, tıpkı bir şeyden bir şey ortaya çıkarmak, bir şeyi bir şeye dönüştürmek yahut onu bir mekândan diğer bir mekâna nakletmekte olduğu gibi tazmin manası vardır. ‘Allah ondan eşini var etti’⁶⁵⁸ ‘Karanlıkları ve nuru var etti’⁶⁵⁹ -çünkü karanlıklar, yoğunlaşmış cisimlerden, nur ise ateşten

⁶⁵⁶ Ez-Zemaḥşerī'nin dilini övdüğü diğer bazı örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 503.

⁶⁵⁷ el-En‘ām 6/1.

⁶⁵⁸ El-A‘rāf 7/189.

⁶⁵⁹ El-En‘ām 6/1.

meydana gelir- sizden çiftler var ettik.⁶⁶⁰ ‘O ilahları tek bir ilah mı kılmış’⁶⁶¹ kullanımları da böyledir.”⁶⁶²

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin bu ifadelerinde leff-ü neşr⁶⁶³ sanatının yer aldığını bildirmiştir. Ona göre “كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئا، أو نقله من مكان إلى مكان” ifadeleri leff; devamında gelen ibareler ise neşrdir. İlk iki âyet “كإنشاء شيء من شيء” ifadelerinin neşridir çünkü karanlıklar cisimlerin sıklaşmasından meydana geldiği gibi Ḥavvā’ da Ādem’in kaburga kemiğinden meydana gelmiştir. Ardından eṭ-Ṭībī, er-Rāzī’den yaptığı alıntıyla nurun ve karanlığın birbirini takip eden iki şey olduğunu nakletmiştir.⁶⁶⁴ ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ lafzının ise bir şeyi bir şeye dönüştürmenin misali olduğunu çünkü çiftlerden her birinin yalnız başınayken diğerine muhtaç olduğunu ve her birinin biraraya gelmesi ile de çifte dönüştüklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu söz “تصيير شيء شيئا” ifadesinin neşri olmaktadır. Eṭ-Ṭībī, ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ âyetinin de nakil için verilmiş bir misal olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kâfirler önceleri şirkle hükümde bulunmaktaydılar ve ilah sayıları çoktu. İslâm gelip onların ilah sayılarının anlamsızlığını ortaya koyarak onları tevhid hükmüne mecbur bıraktığında sanki teaddüd hükmünü vahdet hükmüne nakletmiştir. Bu da “نقله من مكان إلى مكان”

⁶⁶⁰ Günümüz *el-Keşşâf* nüshalarında bu kısımda en-Nebe’ suresi 78/8 deki ﴿وَوَحَلَفْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ ayeti yer almaktadır. Muhakkikin de ifade ettiği üzere hem eṭ-Ṭībī’nin haşiyesinin hattında, hem *el-Keşşâf*’ın tahkikinde kullandıkları asıl nüshanın hattında hem de kullanılan bir başka *el-Keşşâf* yazmasının hattında ibare “وَجَعَلْنَاكُمْ” şeklindedir. Nitekim verilen örneğe uygun olan da kelimenin “جعل” fiili ile ilgili bir kullanımının yer almasıdır. Ancak böyle bir ibare Kur’an’da yer almamaktadır. Burada Fâtır 35/11 da geçen “تَمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا” ayeti kastedilmiş olabilir. (Bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 7, muhakkikin ikinci dipnotu)

Böyle bir okuyuşun Kıraat-ı Aşera kaynakların da mevcut olmaması ilginçtir. Şazz bir kıraat olması yahut muhakkikin de ifade ettiği gibi Fâtır 35/11 da geçen ﴿تَمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ ayetinin kastedilmesi veya âlimin sehvi ile böyle yazılması yahut bu ayetin lafzının değiştirilerek örnek verilmiş olması da mümkündür. Bu örnek klasik kaynaklarımızın, basılmış dahi olsalar en kıymetli nüshaların araştırılıp tahkik edildikten sonra mevsuk bir biçimde yeniden basılmasının zorunluluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

⁶⁶¹ Şād 38/5.

⁶⁶² *Futūḥ*, c. VI, s. 7.

⁶⁶³ Leff-ü Neşr: Bazı unsurların icmâlî veya tafsîlî bir biçimde zikredilmesi; sonra da zikredilen bu unsurlara ait öğelerin ayrı ayrı getirilmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdāḥ fi ‘Ulūmi’l-Belāğa*, s. 332-334; el-Ḳazvînî, *Telḥîsu’l-Miftāḥ*, s. 119-120; et-Teftāzânî, *Muḥteşaru’l-Me’ānî*, s. 272-273; Bulut, *Belâğat Me’ânî-Beyân-Bedî’*, s. 255-257.

⁶⁶⁴ Er-Rāzī, *Mefātīḥu’l-Gayb*, c. XII, s. 478; *Futūḥ*, c. VI, s. 7.

ifadelerinin neşri anlamına gelmektedir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin ilk kısma niçin iki örnek verdiğini de irdelemektedir. eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerī, maksudunu anlatabilmek üzere böyle yapmıştır. Böylelikle ez-Zemaḥşerī, okurun ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ

﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ﴾ âyetinin ilk kısma dâhil olduğunu anlamasını istemiştir.⁶⁶⁵

Benzer bir durum, “Kendilerine kitap verilenler onu (Hz. Muhammed’i) kendi oğullarını tanır gibi biliyorlar. O kimseler ki kendilerini hüsrana uğratmışlardır. Onlar iman da etmezler. Allah’a apaçık iftirada bulunan ve onun mucizelerini inkâr edenden daha zalim kim vardır? Şüphesiz Allah zalimleri kurtuluşa erdirmez”⁶⁶⁶ âyetlerinin tefsirinde de mevcuttur. Ez-Zemaḥşerī âyetin tefsirinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

جمعوا بين أمرين متناقضين، فكذبوا على الله بما لا حجة عليه، وكذبوا بما ثبت بالحجة البينة والبرهان الصحيح، حيث قالوا: لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا. وقالوا: وَاللَّهِ أَمَرْنَا بِهَا وقالوا: الملائكة بنات الله وهؤلاء شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ونسبوا إليه تحريم البحائر والسوائب، وذهبوا فكذبوا القرآن والمعجزات، وسموها سحراً، ولم يؤمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم.

Ehl-i kitaptan olan inatçı müşrikler iki zıt işi biraraya getirmiş, böylece de hiçbir delili olmayan yalanlar uydurmuşlardır. Onlar şu sözleri sarfettiler: “Şayet Allah (gerçekten) dileyseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık”⁶⁶⁷, “Bunu bize Allah emretti”⁶⁶⁸, “Melekler Allah’ın kızlarıdır” “Onlar (taptıkları putlar) Allah indinde bizim şefaathçılarımızdır”. Bahîra ve Sâ’ibe’lerin haram kılınmasını Allah’a nispet etmek suretiyle burhân-ı sahih ve apaçık delille sabit olanı yalanladılar. Kur’an’ı ve mucizeleri yalanlayıp sapıttılar, mucizeleri sihir olarak isimlendirdiler. Onlar, Peygamber (as)’a hiç inanmadılar.

Eṭ-Ṭībī ez-Zemaḥşerī'nin bu yorumlarında cem‘, taksîm ve tefsir bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁹ Ona göre cem‘ “جمعوا بين أمرين متناقضين” sözü, taksim ise “فكذبوا على

⁶⁶⁵ *Futūḥ*, c. VI, s. 7.

⁶⁶⁶ El-En‘ām 6/20-21.

⁶⁶⁷ El-En‘ām 6/148.

⁶⁶⁸ El-A‘râf 7/28.

⁶⁶⁹ “Cem‘, birden fazla şeyi tek hüküm altında toplamaktır” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 47) Taksîm ise iki farklı şekilde tarif edilmektedir. (i) “Birden fazla şeyi zikrettikten sonra her birine ait özelliği, kime ait olduğunu belirterek söylemektir” (ii) “Bir şeyi zikrettikten sonra onun bütün kısımlarını zikretmektir” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 384) Cem‘ me‘a’t-Taksîm de taksim gibi iki farklı şekilde tanımlanmıştır. (i) “İki şey arasında cem‘ yaptıktan sonra taksîm yapmak, yani çeşitli şeyleri bir hüküm altında topladıktan sonra onları, ayrı ayrı hükümlere bağlamaktır” (ii) “Taksîmden sonra cem‘ yapmaktır”. (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 48) “Tefsir” ise belagatta, “sözün başında mücmel olarak söylenen hususların daha sonra aynı sırayla izah edilmesidir”.

حيث قالوا: لَوْ شَاءَ “الله بما لا حجة عليه، وكذبوا بما ثبت بالحجة البينة الله ما أشرَكنا وَلَا آباؤنا. وقالوا: وَاللَّهِ أَمَرْنَا بِهَا وَقَالُوا: الملائكة بنات الله وهؤلاء شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ونسبوا إليه وذهبوا فكذبوا القرآن“ sözüünün tefsiri; “فكذبوا على الله” sözüünün tefsiri; “تحريم البحائر والسوائب وكذبوا بما ثبت“ sözüünün tefsiri; “والمعجزات، وسموها سحراً، ولم يؤمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم وكذبوا بما ثبت“ sözüünün tefsiri olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁰

Bir başka örnekte ez-Zemaḥşerī, el-En‘ām 6/61 âyetinde geçen ﴿يُفْرَطُونَ﴾ kelimesinin şeddeli ﴿يُفْرَطُونَ﴾ ve cezimli ﴿يُفْرَطُونَ﴾ şekilde okunduğunu ifade etmiş, şeddeli ﴿يُفْرَطُونَ﴾ ve cezimli ﴿يُفْرَطُونَ﴾ biçimde okunan kelimelerin masdarlarının (تفريط ve إفراط kelimelerinin) manalarını vermiştir. Ardından bu manalara uygun biçimde âyetin aldığı anlamları sırasıyla “Emredildikleri şeyler hususunda eksik bir şey bırakmazlar yahut bu işleri artır(ıp haddi aş)mazlar” olduğunu zikretmiştir. Eṭ-Ṭībī bu izahı müteakip haşiye düşmüş, “Emredildikleri şeyler hususunda eksik bir şey bırakmazlar” kelamının ﴿يُفْرَطُونَ﴾ kıraatinin manası; “bu işleri artır(ıp haddi aş)mazlar” kelamının ise ﴿يُفْرَطُونَ﴾ kıraatinin manası olduğuna dikkat çekmiştir. Açıkça zikretmese de eṭ-Ṭībī, bu vesile ile ez-Zemaḥşerī’nin burada leff-ü neşr sanatını uyguladığına imada bulunmuştur.⁶⁷¹

Ancak eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’nin dildeki maharetini kabul etmesi, onun her dediğini kabul etmesi anlamına da gelmemektedir. Eṭ-Ṭībī’nin dilsel tahliller esnasında ez-Zemaḥşerī’yi eleştirdiği pek çok yer de mevcuttur. Onun, ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı tariz ile kinaye⁶⁷² ayrımını eleştirmesi bu bakımdan güzel bir

Tefsīr’e, “taṣrīḥ ba‘de’l-ibhām”, “tebyīn” ve “ṣiḥḥatu’t-tefsīr” isimleri de verilmiştir. (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 390)

⁶⁷⁰ *Futūḥ*, c. VI, s. 48.

⁶⁷¹ *Futūḥ*, c. VI, s. 121. Benzer örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 332, 345, 347-348, 355, 395, 396, 414, 436, 508-509; c. VII, s. 34-36, 59, 239, 253, 310, 331, 406, 523,

⁶⁷² Kinaye: Gerçek anlamında kullanılmasına dair bir engel olmaksızın, bir sözü, gerçek anlamının dışında kullanmaktır. Ta‘riz ise kinayenin dokundurma için yapılan çeşididir. Ayrıntılı bilgi için

örnektir. Ez-Zemaḥşerī kinayeyi “Bir şeyi vaz edildiği lafzın haricinde bir şekilde zikretmek” şeklinde tanımlamış, “kılıcı ve kılıç bağı uzun” lafzının uzun boyluluktan; “külü çok” lafzının da misafirperverlikten kinaye olduğunu ifade etmiştir. Tarizin ise “Bir şeyi, o şeyin delâlet etmediği bir şeyle zikretmek” olduğunu söylemekte, ihtiyaç sahibi kişinin, bir şey istemek üzere gittiği kişiye “Sana selam vermek, senin cömert yüzünü görmek için geldim” demesini tarize örnek vermektedir. Nitekim ez-Zemaḥşerī’nin aktardığına göre “(Bana yardımda bulunmaya) hükmetmen için bir selamım yeter” sözü de bu amaçla kullanılmıştır. Böylece tariz; sözü, kişinin maksadına delâlet eden bir sunuşa (arza) meylettirmek gibi olur ki bu, telvih olarak da adlandırılır. Çünkü konuşan kişinin maksadı o sözle açığa çıkmaktadır.⁶⁷³

Eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı bu tanımları, tarifin haddine uymamakla eleştirir. Çünkü ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı kinaye tanımına mecaz da dahildir. Ez-Zemaḥşerī tanımına, “aslî mananın kastedilmesine dair bir karine-i mâni’â olmaksızın” kaydını koymuş olsa, elbette tanımı doğru olacaktır. Aynı durum tarizde de söz konusudur ki tariz, “maksadın başka bir şey olduğunu vehmettirerek, (meselenin) başka bir yönüne işarete bulunan lafız” demektir. Eṭ-Ṭıbbī’ye göre kinaye ile tariz arasında bir nevi umum-husus ilişkisi de bulunmaktadır. Örneğin “Filancanın kılıcı uzundur” dediğimizde, sözde kinaye bulunur fakat tariz bulunmaz. Tıpkı “İnsanlara: ‘Beni ve annemi Allah’tan başka iki ilah edinin’ diye sen mi söyledin?”⁶⁷⁴ âyetinde olduğu gibi... Eziyet eden bir kişinin yanında eziyet etmeyen birine “Bana eziyet ettin, gününü göreceksin” dediğimizde tariz yaparız ve bu ifadede kinaye bulunmaz. Mü’minlere eziyet eden kişinin halini kınamak için “Mü’min; namaz kılan, zekât veren ve Mü’min kardeşine eziyet etmeyendir” sözünü sarf ettiğimizde ise hem kinaye hem tariz yapmış oluruz. Eṭ-Ṭıbbī’ye göre telvîh ise “Söylenmek istenen şeye uzak (bir yolla) işarete bulunmak” demektir. Örneğin birine “külü çok” demek, çok odun yaktığına, çok odun yakmak çok yemek pişirildiğine, çok yemek pişirilmesi çok misafir ağırladığına, çok misafir ağırlaması da onun misafirperver olmasına delâlet

bkz. et-Teftâzânî, *Muḥteşaru’l-Me’ânî*, s. 257-262; Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî’*, s. 211-216. Sözün gerçek anlamında kullanılmayacağına işaret eden bir durum söz konusu ise buna mecaz denir. (el-Ḳazvîni, *Telhîşu’l-Miftâh*, s. 98; et-Teftâzânî, *Muḥteşaru’l-Me’ânî*, s. 257; Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî’*, s. 191)

⁶⁷³ *El-Keşşâf*, c. III, s. 427-428.

⁶⁷⁴ *El-Mâ’ide* 5/116.

etmektedir. Eṭ-Ṭībī bu eleştirinin ardından el-İşfehānī'nin tariz-kinaye ilişkisini ele aldığı bir pasaj aktarmakta, onun da ez-Zemaḥşerī'ye yakın bir yorumda bulunduğunu ifade etmekte ve dolaylı yoldan el-İşfehānī'yi de eleştirmektedir.⁶⁷⁵

Eserde eṭ-Ṭībī'nin ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı dile dair yönelttiği eleştirilere de zaman zaman rastlanmaktadır. Örneğin bir yerde o, es-Sekkākī'nin “ ما زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ لَا ” ve “قَاعِدٌ” ifadelerinin doğru kullanımlar olmadığını bildirmesini⁶⁷⁶ delil almakta ve ez-Zemaḥşerī'nin “ ما هو إِلَّا شهواتٌ لا غير ”⁶⁷⁷ ifadesini eleştirmektedir.⁶⁷⁸ eṭ-Ṭībī, buradaki “لا” harfinin atıfa olmadığını söyleyenler bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Fakat ez-Zemaḥşerī'nin en-Nisā suresinde “ ما أردنا بتحاكمنا إلى غيرك ﴿إِلَّا﴾ ” ifadelerini kullandığını, buradaki “لا” harfinin atıfalığının kaçınılmaz olduğunu bildirmekte, böylece kendisine gelebilecek itirazlara da peşinen cevap vermektedir.⁶⁸⁰

Eṭ-Ṭībī'nin bu husustaki bir diğer eleştirisi, ez-Zemaḥşerī'nin el-Mā'ide 5/42 âyetinin tefsirinde “ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخيراً— إذا تحاكم إليه أهل الكتاب— بين أن ” ifadelerini kullanmasında görülür.⁶⁸¹ Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin tekrarladığı “بين” kelimesini hoş karşılamamakta, el-Ḥarīrī'nin *Durratu'l-Ġavvāş*'na atıfla böyle bir kullanımın uygun olmadığını ifade etmektedir.

⁶⁷⁵ *Futūḥ*, c. III, s. 427-428.

⁶⁷⁶ Çünkü es-Sekkākī'ye göre bu kullanımlar “لا” harfinin atıfa olarak kullanılabilme şartlarından olan “‘لا’ harfinden önce kelimeleri nefyeden başka bir nefyedici gelmemiş olmalıdır” şartına uymamaktadır. Bkz. es-Sekkākī, *Miftāḥu'l-'Ulūm*, s. 393; *Futūḥ*, c. IV, s. 45.

⁶⁷⁷ *El-Keşşāf*, c. IV, s. 45.

⁶⁷⁸ *Futūḥ*, c. IV, s. 45.

⁶⁷⁹ *El-Keşşāf*, c. V, s. 43.

⁶⁸⁰ *Futūḥ*, c. IV, s. 45 ez-Zemaḥşerī bu kullanımı tekrarladıkça eṭ-Ṭībī de aynı cevabı tekrarlamaktadır: bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 58; c. V, s. 43.

⁶⁸¹ *El-Keşşāf*, c. V, s. 363.

el-Ḥarīrī'ye göre “المال بين زيد و بين عمرو” şeklinde bir kullanım yanlışdır. Doğrusu ise “المال بين زيد وعمرو” demek ve “بين” kelimesini tekrar etmemektir.⁶⁸²

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı dili, istiḥadların bağlama uygun olmaması gerekçesiyle de eleştirebilmektedir. Örneğin “(...) Allah onunla (sivrisinek meseliyle) çoğunu saptırır. Yine onunla çoğunu hidayete erdirir... O, fasıklardan başkasını saptırmaz”⁶⁸³ âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī, hidayete erenler az olmasına rağmen Allah'ın neden onları çok olarak tavsif ettiğini sorgulamaktadır. Ez-Zemaḥşerī'ye göre, esasında Mü'minler sayıca çoktur ancak onların sayısı kâfirlerle kıyaslandığında az olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca Mü'minler, sureten az da gözükseler hakikat itibariyle fazladır. Yine kâfirler sureten çok olsalar da hakikat itibariyle azdır. Ez-Zemaḥşerī, görüşünü ispat için şu beyitten istiḥadda bulunmaktadır:

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيرٌ فِي الْبِلَادِ وَإِنْ قَلَّوْا كَمَا غَيْرُهُمْ قُلٌّ وَإِنْ كَثُرُوا

Şüphesiz (bu) memlekette cömertler çoktur (sayıları) az olsa da

(Sayıca) çok olmalarına rağmen başkalarında (cömertlerin) az olması gibi⁶⁸⁴

Eṭ-Ṭībī, İbnu'l-Muneyyir ve (çok büyük ihtimalle) İbnu'l-Eşîr'den,⁶⁸⁵ ez-Zemaḥşerī'nin istiḥad ettiği bu beytin uygun olmadığını ifade eden alıntılarda bulunmakta, ardından da kendi yorumlarına geçmektedir. eṭ-Ṭībī'ye göre İbnu'l-Muneyyir ve İbnu'l-Eşîr âyetten kastın, onların Müslümanların sayılarının hakikatte de çok olduğunu, kâfirlere kıyasla az sayıldıklarını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Onların istiḥadı doğru bulmamaları da bu yüzdendir. Eṭ-Ṭībī, İbnu'l-Muneyyir ve İbnu'l-Eşîr'in yaptığı bu yorumun ez-Zemaḥşerī'nin ilk yorumuna -sayılarının kâfirlere oranlanması bağlamında- bir cevap teşkil ettiğini bildirmektedir. Nitekim ez-Zemaḥşerī'nin istiḥad ettiği beytin, mana bakımından ikinci vecihle -sureten-hakikaten fazlalık bağlamında- bir alakası yoktur. Çünkü -eṭ-Ṭībī'ye göre-

⁶⁸² El-Ḳāşım b. 'Alī el-Ḥarīrī, *Durratu'l-Ġavvāş fī Evhāmi'l-Ḥavāşş*, 'Arafāt Matrācī (thk.), Mu'essestü'l-Kutubu's-Şekāfiyye, Beyrūt 1418/1998, s. 72; *Futūḥ*, c. V, s. 363.

⁶⁸³ El-Baḳāra 2/26.

⁶⁸⁴ *El-Keşşāf*, c. II, s. 399.

⁶⁸⁵ Çünkü eserde her ikisinin de ('Irāḳī ve İbnu'l-Eşîr) haşiyesinden istifade edilmiştir ve ikisinin adı da *el-İnşāf* şeklinde geçmektedir. Fakat nakledilen bilgi 'Irāḳī haşiyesinde yer almamaktadır.

âyetin manası, ez-Zemaḥşerî'nin istiḥad ettiği beyitteki gibi bir anlam içerirse, ifadenin “يُضِلُّ بِهِ قَلِيلًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا” şeklinde gelmesi gerekir. Ancak eṭ-Ṭîbî'ye göre bu hususta şöyle söylenmesi de mümkündür:

“Şüphesiz mana, ‘Allah, bu meselle -(sayıca) çok addedilseler de- anlaşmayı bozanları saptırır. O, yine (bu) meselle çok olduğu düşünülen kâmil kimseleri de hidayete erdirir’ şeklindedir. Tıpkı ‘قليل إذا عدوا وكثير إذا شدوا’ ‘sayıldığı zaman az, kuvvet bakımından çok’ sözünde olduğu gibi...”⁶⁸⁶

Verdiği örneğin uygun olmaması bağlamında eṭ-Ṭîbî'nin ez-Zemaḥşerî'yi eleştirdiği bir başka yer ise el-Enfâl 7/45 âyetidir. ez-Zemaḥşerî bu âyette geçen ﴿إِذَا﴾

﴿لَقِيتُمْ﴾ ifadesine dayanarak “Müslüman ancak kâfire karşı savaşı” çıkarımını yapmaktadır. Buna rağmen aynı âyetin tefsirinde, Hz. ‘Alî'nin Şıffîn günlerinde Haricilerle, Bâğîlerle biraraya geldiğinde irad ettiği hutbeleri örnek göstererek, en zor hallerde dahi Allah ‘Azze ve Celle’yi zikretmeye devam etmek gerektiğini söylemektedir. Eṭ-Ṭîbî, verilen misalin, Müslümanların Müslümanlara karşı duruş sergilediği bir savaşa delâlet etmesi sebebiyle bu örneği uygun bulmamıştır. Çünkü eṭ-Ṭîbî'ye göre, onun böyle bir örnek verebilmesi için “Müslüman ancak kâfire karşı savaşı” değil “Müslüman ancak kâfire ve bâğîlere karşı savaşı” demesi gerekir. Eṭ-Ṭîbî bu eleştirisinin ardından, ez-Zemaḥşerî'nin ifadelerinin bir bakımdan te’vil edilebileceğini de söylemekte ve onun tağlîz amacıyla bâğîleri kâfirler arasında zikretmiş olabileceğini de ifade etmektedir.⁶⁸⁷ Kanaatimizce bu da eleştirilerinde -eserin mukaddimesinde de zikrettiği gibi- önyargılarla hareket etmediğini, maksadının ez-Zemaḥşerî'yi anla(t)mak olduğunu gösteren güzel bir işarettir.

⁶⁸⁶ *Futūh*, c. II, s. 399-400. El-Beydāvi'nin eṭ-Ṭîbî'nin eleştirdiği bu beyiti itiraz etmeksizin alması da ayrıca ilgi çekicidir. Bkz. el-Beydāvi, *Envāru't-Tenzil*, c. I, s. 64.

⁶⁸⁷ *Futūh*, c. VII, s. 122. Mu‘tezile’de kebā’irin kişiyi mü’min tanımından çıkarması, Mu‘tezile’nin ortaya çıkışında Hariciler’in etkileri bir arada düşünüldüğünde, ez-Zemaḥşerî'nin böyle bir ifade kullanması, onun, bâğîleri de “kâfir” statüsüne sokmuş olma ihtimalini akla getirmektedir. Eṭ-Ṭîbî'nin ez-Zemaḥşerî'yi dil bakımından eleştirdiği diğer bazı örnekler için bkz. *Futūh*, c. II, s. 243; c. III, s. 298-299; c. V, s. 53-54; 69; 72; 368; c. VI, s. 591; c. VII, s. 121.

2.3.9. Âyetlerin Tefsirinde ‘Nazım Bütünlüğü’ İlkesini Öne Çıkarması

Futūhu'l-Ġayb'da, et-Ṭībī'nin âyetler arası ve sure içi bütünlüğü vurgulayan ifadelerine sıklıkla rastlanmaktadır. Et-Ṭībī'nin çokça yararlandığı nazım bütünlüğü ve tenasüb olarak adlandırılan bu ilmin, Kur'ân-ı Kerîm'in lafzı gibi tertibinin de mucize olduğunu göstermek üzere ortaya çıkan, Ebū Bekr en-Nīsābūrî ile başladığı düşünülen, 'Abdulkāhîr el-Curcānî tarafından temeli atılan,⁶⁸⁸ İbnu'l-'Arabî, ez-Zemaḥşerî tarafından takip edilen ve er-Rāzî ile zirve yapan bir ilim olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸⁹ Et-Ṭībī'nin nazım bütünlüğüne olan bu ilgisinin, kendisini son derece etkileyen ez-Zemaḥşerî'den ve bilhassa da er-Rāzî'den kaynaklanmış olma ihtimali yüksektir. Onun nazım bütünlüğüne verdiği değeri eserinin mukaddimesinde de görmek mümkündür:

Eleştiri hususunda, göz kamaştırıcı nazma ve tercihi kaçınılmaz olan nassa aykırı şeyler haricinde taassuptan kaçınacağım. Uzun bahislerden sonra farkına vardım ki, nazmı açığa çıkarma hususundaki bilgi, talep edilen şeylerin en büyüğü, arzulanan ve amaçlanan şeylerin en yücesidir. Şüphesiz bu, öyle bir bilgidir ki, belâğatın derinliği onunla sınırlanır, maharet onunla ölçülür. Çünkü bu bilgiyle sözler eleştirilir, bir te'vil diğerine tercih edilir...⁶⁹⁰

Et-Ṭībī'nin bu yönünü gösteren en güzel örneklerden biri şu âyetlerin tefsirinde ortaya çıkar:

Hani Musa kavmine, “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” dediğinde onlar, “Bizimle alay mı ediyorsun?” demişlerdi. Musa da, “Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım” demişti. Onlar, “Bizim için Rabbine yalvar da ineğin nasıl bir şey olduğunu bize beyan etsin” dediler. Musa, “Yüce Allah, ‘O, ne çok yaşlı ne de çok genç, bunların arasında (orta yaşta) bir ineştir’ buyuruyor. Artık emrolduğunuz şeyi yapın” dedi. Onlar, “Bizim için Rabbine yalvar da ineğin rengini bize beyan etsin” dediler. Musa ise şöyle dedi: “Yüce Allah, ‘O, sapsarı, tüylerinin rengi parlak, bakanlara mutluluk

⁶⁸⁸ Kaynaklarda Ebū Bekr en-Nīsābūrî ve İbnu'l-'Arabî'nin toplumdan gördükleri tepkiler neticesinde bu ilme yeterince vakit ayır(a)madıkları ifade edilmektedir. Kadük kalan bu çalışmaların ardından, ez-Zemaḥşerî ile tefsir literatüründe önemli bir yer tutmaya başladığı düşünülen nazım/tenasüb algısının kökenlerinin daha eskilere dayandığı bir doktora tezi sayesinde öğrenilmektedir. Boyalık, bilhassa dilbilimsel tefsirlere oldukça etki eden bu nazım algısı ve i'caz düşüncesinin ortaya çıkışını Abdulkāhîr el-Curcānî'nin *Delā'ilü'l-İ'cāz*'nda ileri sürdüğü sözdizimi teorisine bağlamaktadır. el-Curcānî'nin ortaya attığı bu teori ile tefsir tarihinde ciddi anlamda bir kırılma yaşanmış ve bu usul, sonrasında yazılan tefsirler tarafından da takip edilegelmiştir. Bkz. M. Taha Boyalık, *Abdulkāhîr Cürcānî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 206.

⁶⁸⁹ Kerîm Velâyetî, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/3, 2005, ss. 237-249, s. 239; Faruk Tuncer, "Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak (ed.), Otto Yayınları, Ankara 2013, ss. 245-272, s. 247-249; Demirci, "Tenasüb", s. 15-151.

⁶⁹⁰ *Futūh*, c. I, s. 612.

veren bir inektir' buyuruyor. Onlar, "Bizim için Rabbine yalvar da ineğin nasıl bir şey olduğunu bize beyan etsin. Şüphesiz bizce inekler birbirine çok benziyor. Allah dilerse biz şüphesiz ineği buluruz" dediler. Musa, "Rabbim buyuruyor ki, o öyle bir inektir ki ne boyunduruğa vurulup arazi sürmüş, ne ekin sulamış, salma, alacası bulunmayan bir inektir" dedi. Onlar, "İşte şimdi doğru söyledin" dediler ve ineği boğazladılar. Fakat az kalsın bunu yapamayacaklardı. Hani siz birini öldürmüştünüz de, öldürülen kişinin canı hususunda suçu hep birbirinize atmıştınız. Hâlbuki Allah gizleyecek olduğunuz şeyi açığa çıkaracaktı. Bunun için biz "Ona (öldürülen adama) onun (boğazlanan ineğin) bir parçasıyla vurun" demiştik. İşte Allah ölüleri böyle diriltir ve akledesiniz diye size âyetlerini gösterir.⁶⁹¹

Ez-Zemaḥşerī, âyetlerin tertib bakımından bir uyumsuzluk vehmi uyandırdığına şu sözlerle işaret etmektedir:

Niçin kıssadan tertib üzere bahsedilmedi? Hâlbuki "maktul" ve "inekten bir parça ile vurma" ineğin kesilmesine dair emirden daha önce zikredilmeli ve şöyle denmeli değil miydi?
Hani siz birini öldürmüştünüz de, öldürülen kişinin canı hususunda suçu hep birbirinize atmıştınız. Bunun için biz "Bir inek boğazlayın ve ona (öldürülen adama) onun (boğazlanan ineğin) bir parçasıyla vurun" demiştik.

Ez-Zemaḥşerī, burada böyle bir tertib bulunması halinde kıssanın bir bütünlük içereceğini ve tek bir kınama ile sona ereceğini ifade etmektedir. Ona göre Allah, burada, birbirine bağlı iki farklı kıssadan bahsetmekte ve İsrailoğullarını iki ayrı kınamaya tabi tutmak istemektedir. Bunların birisi istihza ve bir iş emredilir emredilmez itaat etmekten geri durmaları, diğeri ise Allah'ın haram kıldığı bir cana kıymalarıdır. Kıssaların birbiri ile irtibatlı olduğuna ise ﴿البقرة﴾ kelimesinin âyette sarahaten zikredilmemesini, bunun yerine ineğe delâlet eden ﴿اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ şeklinde bir zamir ile atıfta bulunulmasını göstermektedir.⁶⁹² Ez-Zemaḥşerī bu şekilde bir izah yaparak konuyu kapatmaktadır. Ancak iyice düşünüldüğünde sorunun tam manasıyla cevaplanmadığı ve problemin sürdüğü görülecektir. Eṭ-Ṭībī, bu noktada problemin devam ettiğini, çünkü darb emrinin zebh emrinden sonra gelmesi gerektiğini ifade eden mukadder bir soru sorar ve bu soruyu cevaplar.⁶⁹³

⁶⁹¹ el-Bakara 2/67-73.

⁶⁹² el-Keşşâf, c. II, s. 538-540.

⁶⁹³ Görüldüğü üzere eṭ-Ṭībī burada eseri şerh etmekle kalmamış, âyetlerle alakalı bazı orijinal düşünceler de öne sürmüştür. Dolayısıyla bu kısmın eṭ-Ṭībī'nin tefsirine dair bir örnek olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Ona göre âyette ister takdim, ister te'hir yapılsın, kıssa, delalet bakımından müstakildir ve zebhin izmarı gerekir. Çünkü ﴿اذبحوا﴾ kelimesi, kıssanın her iki tarafına yakınlığı sebebiyle icmâlî bir biçimde tüm kıssayı kapsamaktadır. Böyle olunca kıssa; katledilen adamla başlamış, darb ile devam etmiş, meyyitin diriltilmesi ile bitmiştir. Bununla birlikte, kıssada izmar edilmek suretiyle icmâlen dikkat çekilen şey (yani zebh), itiraziyye ve istiṭrād⁶⁹⁴ içindir. Buna göre ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ ifadesi iki matuf arasında yer alan bir cümle-i i'tiraziyyedir ve Allah'ın, gizlenen şeyi, kesme emri ile ortaya çıkaracağına dikkat çekmektedir. ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ ise yeniden diriltme kudretini ifade eden bir istiṭrâddır ki bununla maktulün diriltilmesine dikkat çeker. ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ifadesi bir tezyîl,⁶⁹⁵ tembih üstüne tembih, kınama üzerine kınamadır. Öyleyse âyetin takriri şöyledir: “Siz birini öldürdünüz, sonra bu hususta tartışmaya düştünüz, Bunun üzerine biz de size: ‘Bir inek kesin ve maktule onun bir parçasıyla vurun’ dedik. Siz de ineği kestiniz, onun bir parçasıyla maktule vurdunuz, Allah maktulü diriltti ve maktul katilini haber verdi. Bunun üzerine biz: ‘İşte Allah ölüleri böyle diriltir dedik.’” Et-Ṭîbî'ye göre bu kıssanın (direk kıssanın başını ve sonunu zikretme bakımından) bir benzeri ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ﴾

﴿فَقُلْنَا أَذْهَبًا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾ “Andolsun biz Mūsā'ya kitabı verdik ve Hārūn'u da onun maiyyetinde bir vezir yaptık. Sonra onlara âyetlerimizi yalanlayanlara gidin dedik ve sonunda da onları yerle bir ettik” âyetlerinde⁶⁹⁶ yer almaktadır:

et-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî'nin bu âyet hakkında zikrettiği, “Allah kıssayı ihtisar etmek istedi ve kıssanın başını ve sonunu zikretti. Çünkü kıssadan amaçlanan bu

⁶⁹⁴ İstiṭrād: Asıl konu dışında bir münasebete binâen söylenen sözdür. Bu sözden sonra tekrar asıl konuya dönülür. Yani istiṭrād, yeri gelmişken söylenen sözdür” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 232) Bu hususta ayrıca bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdāh fî 'Ulūmi'l-Belâğa*, s. 328; Demirci, "Tenasüb", s. 158-159.

⁶⁹⁵ Tezyîl, belağatta itnab türlerinden birisidir. Bir cümleden sonra, o cümleyi te'kid etmek üzere aynı manayı içeren başka bir cümle daha getirmektir. Bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdāh fî 'Ulūmi'l-Belâğa*, s. 190; et-Teftāzânî, *Muḥteşaru'l-Me'ānî*, s. 178; Bulut, *Belâgat Me'ânî-Beyân-Bedî'*, s. 160.

⁶⁹⁶ el-Furkân 25/35-36.

ikisidir. Yani ‘peygamberler göndererek delili kabul etmelerini kaçınılmaz kılma’yı ve ‘küfürlerinden ötürü yerle bir edilme’yi kastediyorum” sözlerini aktarmaktadır. Eṭ-Ṭıḇı’ye göre kıssanın takdim edilmesi halinde, ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ âyetinden sonuna kadar zebh emrinin keyfiyeti, detaylı bir şekilde incelenir. Böyle bir durumda, beyan müstakil değil bilakis mübeyyenin tamamlayıcısı olur ve kınama tek seferde yapılır. Âyette geldiği gibi te’hir edildiğinde ise beyân, müstakil bir biçimde tenbih ve dikkat çekmeye ait olur. Böylelikle siyak değiştirilmiş ve ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ﴾ denmiş olur. Eṭ-Ṭıḇı tüm bu yorumun ardında şu sözleri söyleyerek konuyu kapatmaktadır:

“Şu rumuzlara, şu îcâz ve i‘caza bir bak! Maşallah musannife ve işaret ettiği inceliklere...”⁶⁹⁷

Ez-Zemaḥşerî’nin Takdim-Te’hirine Göre Sıra			
Âyet Sırası			Vaka Sırası
1	Hız. Musa’nın zebh emri	Adam öldürülmesi	Adam öldürülmesi
2	İstihza	İneğin bir parçasıyla vurma emri	Hız. Musa’nın zebh emri
3	İneğin belirlenmesi	Hız. Musa’nın zebh emri	İstihza
4	Zebh	İstihza	İneğin belirlenmesi
5	Adam öldürülmesi	İneğin belirlenmesi	Zebh

⁶⁹⁷ *Futūḥ*, c. II, ss. 538-540.

6	İneğin bir parçasıyla vurma emri	Zebh	İneğin bir parçasıyla vurma emri
---	----------------------------------	------	----------------------------------

Eṭ-Ṭıḇī'nin âyet sıralamalarındaki inceliklere dikkat çektiği bir başka örnek Ṭālūt-Cālūt kıssasından bahseden pasajda karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹⁸ eṭ-Ṭıḇī, (muhtemelen dikkatinden kaçtığı için) ez-Zemaḥşerī'nin bahis konusu etmediği bu mevzuu ele almaktadır. eṭ-Ṭıḇī, ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا﴾ “Savaş onlara farz kılındığında yüz çevirdiler” sözü; ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ “Peygamberleri onlara: ‘Şüphesiz Allah, size melik olarak Ṭālūt’u gönderdi’ dedi ” sözünden sonra olması gerekmez miydi?” sorusunu sormakta⁶⁹⁹ ve şu cevabı vermektedir:

Hayır! Çünkü ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ sözü, Yahudilerin çirkinliklerini şaşkınlıkla karşılamak; kendilerine, uyacakları bir peygamber göndermesini isteyip sonrasında din düşmanlarına karşı savaşacaklarına dair verdikleri sözleri nakzetmelerini toplu bir biçimde beyan etmek için söylenmiştir. ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ﴾ âyetinden sonraki âyetler ise kınama ve paylamanın tekrarı yardımıyla mücmel olarak ifade edilen bu hususun ayrıntılı bir biçimde anlatılması gibidir. Yüce Allah'ın ﴿فَلَمَّا﴾ sözü ile ez-Zemaḥşerī'nin ﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ ifadesindeki zamiri tefsiri; (Allah yolunda savaş kendisine) ağır gelen ve kaçınanların çok olduğuna işaret

⁶⁹⁸ el-Bakara 2/246-252.

⁶⁹⁹ Soruyla alakalı âyetler şu şekildedir:

Musa'dan sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Hani onlar peygamberlerine: “Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım” demişlerdi. O ise: “Ya üzerinize savaş yazılır da savaşmazsanız?” dedi. Onlar: “Vatanlarımızdan çıkarılmış ve evlatlarımızdan (uzaklaştırılmışken) biz Allah yolunda neden savaşmayalım?” dediler. Savaş onlara farz kılınca da çok azı müstesna onlar (savaştan) yüz çevirdiler. Allah zalimleri çok iyi bilir. Peygamberleri onlara: “Andolsun Allah hükümdarlık yapması için size Talut’u göndermiştir” dedi. Onlar ise: “Biz hükümdarlığa ondan daha layıkken ve ona mal bakımından bir genişlik de verilmemişken nasıl olur da o bize hükümdar olur” dediler. O (peygamber) ise: “Şüphesiz Allah onu sizin üzerinize (hükümdar olarak) seçmiş, ilim ve cüsse bakımından ona ziyadeliği vermiştir. Üstelik Allah mülkünü dilediğine verir. O (’nun ilmi) son derece geniştir, O herşeyi hakkıyla bilendir” dedi. Peygamberleri onlara: “Talut’un hükümdarlığının açık delili onun, size içerisinde Musa ve Harun ailelerinin bıraktıkları malzemelerin ve sekinetin bulunduğu tabutu getirmesi olacaktır. O tabutu melekler taşıyacaktır. Şayet iman etmişseniz şüphesiz bunda sizin için büyük bir delil vardır” dedi.

etmektedir. ﴿الَّذِينَ يَطُّونَ﴾ Kavli ise, Tālūt ile beraber olanların son derece az olduğunu tafsilatlı bir biçimde göstermektedir”⁷⁰⁰

ez-Zemaḥşerī, bu âyet grubunu tefsir ederken; ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ﴾

﴿لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ “İşte bunlar Allah’ın sana hak ile okuduğumuz âyetleridir. Şüphesiz sende, peygamberlerdensin”⁷⁰¹ âyetini, âyetin sibakındaki Tālūt ve binlerce askeri hakkındaki kıssa ile irtibat kurarak anlamlandırma yoluna gitmektedir.⁷⁰² Bunun üzerine eṭ-Ṭībī evvela ez-Zeccâc’dan yaptığı nakille bu âyetin daha umumi bir şekilde de anlaşılabilirliğine işaret etmiş,⁷⁰³ ardından bu âyetin, surenin 23-24. âyetlerinde⁷⁰⁴ geçen Hz. Peygamber’e iman etmeyenlere yapılan uyarıya bir cevap niteliğinde olduğunu, çünkü nazımın bu âyeti Tālūt kıssasından daha umumi bir biçimde anlamayı gerektirdiğini ifade etmiştir. eṭ-Ṭībī, kıssanın umumi olduğunu benimsediği için “المرسلين” ve “الرسول”⁷⁰⁵ kelimelerindeki harf-i tariflere verilecek manada problem yaşamıştır. O, bu sorunu, kelimelerdeki harf-i tariflerin ahd için değil cins için getirildiğini söyleyerek çözmüş ve böyle bir manada da herhangi bir problemin yaşanmayacağına işaret etmiştir.⁷⁰⁶

Nazım bütünlüğü hususunda zikredebileceğimiz bir başka örnek ise Âlu ‘İmrân Suresi 3/3-4 âyetlerinin tefsirinde yer almaktadır. ez-Zemaḥşerī, bu âyette “el-furkân” kelimesinin niçin diğer kutsal kitaplardan ayrı bir biçimde zikredildiğini irdelemiştir.

⁷⁰⁰ *Futūh*, c. III, s. 459.

⁷⁰¹ El-Bakara 2/252.

⁷⁰² *El-Keşşâf*, c. III, s. 475.

⁷⁰³ *Futūh*, c. III, s. 475.

⁷⁰⁴ ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ﴿فَإِنْ لَّمْ يَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Şayet kulumuza indirdiğimiz şeyden (Kur’an’dan) şüphe ediyorsanız haydi onun bir benzerini getirin. Doğru sözlülerdenseniz (Bunu yaparken) Allah dışındaki şahitlerinizi de (yardıma) çağırın. Bunu yapamazsınız! İlelebet de yapamayacaksınız... Öyleyse kâfirler için hazırlanmış, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının...”

⁷⁰⁵ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (el-Bakara 2/252-253)

⁷⁰⁶ *Futūh*, c. III, s. 476. Eṭ-Ṭībī kıssalarda tercih edilen ve manaya çeşitli katkılar yapan bu ğayr-ı müratteb üslubun el-Enfâl suresinde de vuku bulduğuna işaret etmiştir. Bkz. *Futūh*, c. VII, s. 20-21.

Ez-Zemaḥşerī, kelimedeki harf-i tarifin cins manasında kullanıldığını düşünmüş, buradaki “el-furqān” ile tüm semâvî kitapların kastedildiğini, çünkü onların hepsinin hak ile batılı birbirinden ayırdığını ifade etmiştir. Ancak ez-Zemaḥşerī, bu semâvî kitabın zikredilen bu üç kitap olma ihtimalini de, dördüncü olarak zikredilen bir başka kitap olma olasılığını da mümkün görmektedir. Bu ihtimallere göre âyetin manası “Allah kitaplarından hak ile batılı ayıran (kitaplar) / bu kitapları / dördüncü bir kitap olan Zebūr’u indirmiştir” olur. Ez-Zemaḥşerī’ye göre burada, methetmek ve onun bir sıfatını anmak üzere Kur’an’ın tekrarlanmış olması da muhtemeldir.⁷⁰⁷

Eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı bu yorumları şerh etmekte ve şerhi müteakip hiçbir eleştiride bulunmamakta, hatta onu eleştiren er-Rāzī’ye cevaplar vermektedir. Er-Rāzī’nin, atıfta muğayeret⁷⁰⁸ gerektiğini ileri sürerek “el-furqān” ile Kur’an’ın kastedilmesinin mümkün olmadığını söylemesine bir cevap olması sadedinde o, ez-Zemaḥşerī’nin bu konuya dair açıklamalarını şöyle şerh etmiştir:

-Mükemmelliğini ortaya çıkarmak için- “الكتاب” lafzı ile Kur’an kastedilmektedir. Çünkü bu makamdaki cins isimle -harf-i tarifile cins manası kastedilen isim-, içerisinde barındırdığı şeylerden sadece biri kastedilirse, Kur’an’ın mükemmelliği ispat edilmiş olur. Bu ise, tıpkı ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ “Onlara: ‘(İman eden) İnsanların iman ettiği gibi (kâmil bir iman ile) iman edin’ dendiğinde (...)”⁷⁰⁹ âyetinde de varid olduğu gibi,⁷¹⁰ Kur’an’ın mertebesinin cinsin (el-kitāb) içerdiği bütün şeyler mertebesinde olması anlamına gelir. Böylece sanki Kur’an’ın dışındaki diğer kitaplar, Kur’an olmaksızın kitap vasfını taşımamış olur. Ardından, Kur’an’ın mükemmelliğine olan vurguyu artırmak üzere, Kur’an’ın sahip olduğu vasıflarından birisi (el-furqān) “الكتاب” lafzına yakınlaştırılmıştır. Çünkü hak ile bâtili, iman ile küfrü, helâl ile haramı birbirinden ayırmak semâvî kitapların

⁷⁰⁷ *El-Keşşâf*, c. IV, s. 13.

⁷⁰⁸ Atıfta muğayeret ile ma’tûf ve ma’tûfun aleyhin birbirinden farklı şeyler olması kastedilmektedir. Yani er-Rāzī’ye göre “el-furqān” (ma’tûf) ile Kur’an’ın (ma’tûfun aleyh) kastedilmesi demek aynı şeye iki ayrı göndermede bulunmak anlamına gelir ki bu kurallara uygun değildir.

⁷⁰⁹ el-Bakara 2/13.

⁷¹⁰ Ez-Zemaḥşerī, harf-i tarifin cins manasına olması ve başka bir lafızla ﴿النَّاسُ﴾ âyetin öncesindeki şahsıların ﴿المؤمنون﴾ kastedilmesi bakımından bir benzetme yapmaktadır. bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 14.

özelliklerindedir. Böylece seçilen bu vasıfla (el-furkân) maksada ulaşılmış olur. Eṭ-Ṭîbî, böyle bir yol izlenmeyip “الكتاب” lafzı yerine “القرآن” konması ve “الفرقان” vasfının Kur’an lafzına yaklaştırılarak kullanılması halinde ise, bu vurgu ve mükemmellik manasının ortaya çıkmayacağını ifade etmiştir.⁷¹¹ Anahatlarıyla aktardığımız bu örnek, yukarıda da ifade edildiği gibi yalnızca ez-Zemaḥşerî’nin şerhi değildir. Bu pasaj, dolaylı bir şekilde eṭ-Ṭîbî’nin görüşünü de yansıtmaktadır. Ancak eṭ-Ṭîbî’nin düşünce dünyası burada kendi görüşünü açıkça beyan etmekten çok, ez-Zemaḥşerî’nin görüşlerini şerh edip farklı görüşleri zikrettikten sonra ez-Zemaḥşerî’nin yorumunu beğenmeyenlere cevap vermek şeklinde tezahür etmiştir.

eṭ-Ṭîbî’nin, nazım bütünlüğüne gösterdiği ihtimam o kadar yüksek seviyededir ki, o, mezkûr âyette yer alan “نَزَّلَ” lafzından hareketle inzâl ve tenzil açıklamalarını nakleden İbnu’l-Muneyyir’i de ikinci dereceden önemli olan bir konuya yoğunlaştığı gerekçesiyle tenkit etmektedir. Eṭ-Ṭîbî, İbnu’l-Muneyyir’in mananın inceliğini gözden kaçırdığını söylemekte, Kur’an’da çokça tekrar edilen bir konuya yersiz temas etmesini eleştirmektedir. Eṭ-Ṭîbî’ye göre burası, inzâl ve tenzil kavramlarını beyan etmeye dair bir makam değil, Kur’an’ın medh ve ta’zimini gerektiren bir makamdır.⁷¹²

Eṭ-Ṭîbî’nin nazım bütünlüğüne düşkünlüğünü gösteren iki konudan daha bahsetmekte yarar vardır. Bunlardan ilki, onun, surenin genel çerçevesini ve nazım bütünlüğünü ele alan bir özet yapmasıdır.⁷¹³ Bu özetin, bazen surenin sonunda, bazen de bir âyetin tefsirinde yer aldığı söylenebilir. Diğer detay ise onun, siyak-sibak kabilinden âyetler arası insicama ve âyetin makamına yaptığı vurgudur. Yukarıdaki örneklerde eṭ-Ṭîbî’nin bu yönünü görmek mümkündür.

Eṭ-Ṭîbî’nin âyetlerin nazımına yönelik takındığı bu tutum, onun kimi zaman anakronizm (tarih yanılgısı) içeren yorumlarda bulunmasına da yol açabilmektedir. Enfâl suresinin tefsirinde bu tarz bir yoruma rastlanmaktadır:

⁷¹¹ *Futūḥ*, c. IV, s. 14.

⁷¹² *Futūḥ*, c. IV, s. 15. Eṭ-Ṭîbî’nin dikkat ettiği bu hususun görülebileceği diğer bazı yerler için bkz. *Futūḥ*, c. III, s. 409, 416, 452, 506, c. IV, s. 144; 271-273, 356, 392, 517-518, 538-539, 545; c. V, s. 5, 42, 86, 151, 257-260, 497-498; c. VI, s. 16, 45-46, 67, 81, 162, 225-226, 230, 231, 264-265, 267, 302, 401, 639-641; c.7, s. 65, 130-131, 134-135, 171-172, 435-436

⁷¹³ Örnek için bkz. *Futūḥ*, c. IV, s. 398, c. V, s. 250-251; c. VII, s. 59.

Eṭ-Ṭı̄bī'ye göre, Enfāl suresine, ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ “Sana ganimetlerden soruyorlar”⁷¹⁴ ve ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهِونَ﴾ “Onlardan bir kısmı (Bedir ganimetlerinin taksimini kerih gördükleri) gibi Rabbin’in (harp etmek amacıyla) seni hak ile evden çıkarmasını da kerih gördüler”⁷¹⁵ âyetleriyle bir girizgâh yapılmıştır. Bu âyetlerden ilki, Hz. Peygamber ve mü’minlerin hallerinden; ikincisi ise bazı mü’minlerin Rasulullah’ın işlerinden pek çoğunu kerih görmelerinden bahsetmektedir. Bu girizgâhtan sonra Bedir kıssasına başlanmış, kıssadan bir nebze bahsedilmiş ve ﴿ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ﴾ “İşte siz tadın onu (Allah’ın ikabını)! Kâfirler için bir de cehennem azabı vardır”⁷¹⁶ âyeti ile kıssaya son verilmiştir. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُلُوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ﴾ “Ey iman edenler! Ordu halindeyken kâfirlerle karşı karşıya geldiğinizde onlara arkanızı dönmeyin (savaştan kaçmayın). O gün kim arkasını dönerse (...)” âyetleriyle de hitab umumileşmiştir. Nitekim el-Begavî’den bunu teyit eden rivayetler nakledilmektedir. Bu âyetlerin akabinde ise ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ âyeti zikredilmiş, nusretin onların yahut bir başkasının fiilleri neticesinde husule gelmediğine dikkat çekilmiş, böylece ne Bedir günü müşrikleri öldürenlerin, ne de Huneyn günü müşrikleri hezimete uğratanların onlar olduğu, asıl yardımcının Allah olduğu vurgulanmıştır.⁷¹⁷ Bunun neticesinde mü’minlere sanki “Onlara arkanızı

⁷¹⁴ El-Enfāl 8/1.

⁷¹⁵ El-Enfāl 8/5.

⁷¹⁶ El-Enfāl 8/14.

⁷¹⁷ Mezkûr ayetin tefsirinde, evvelâ teaddüd-i ramy izlenimi veren bir yorumda bulunsa da, eṭ-Ṭı̄bī’nin burada ayeti hadisler çerçevesinde ele alıp hadiseyi Huneyn savaşı ile ilişkilendirmesi ve (Şıffın savaşı hakkındaki yorumuna kadar) nazım bütünlüğünü bozmaksızın ayeti tefsir edebilmesi takdire şayan bir husustur. Bu vesile ile el-Enfāl suresinin ilgili ayetlerinin Huneyn savaşından sonra nazil olduğu da tespit edilmiş olmaktadır. (Ancak eṭ-Ṭı̄bī’nin et-Tevbe suresinde Ahmed b. Hanbel, Ebü Dâvud ve en-Nesâî’den naklettiği bir hadiste Hz. ‘Usmân’ın el-Enfāl suresinin Medine’nin ilk yıllarında nazil olduğunu söylemesi ise ilginçtir. Bkz. *Futūh*, c. VII, s. 162. Çünkü Huneyn Savaşı hicretin altıncı senesinde vuku bulmuştur.) Bu konuda er-Râzî ve el-Beydâvî’nin muraceh görüşü olarak hadisenin Bedir günü gerçekleştiğini düşünmeleri ve önemli hadis kitaplarında bulunan bir izahata hiç temas etmeden tefsir rivayetlerini önceleyerek böyle bir hükme varmaları oldukça ilgi çekicidir. Bkz. er-Râzî, *Meṣāṭı̄hu l-Ġayb*, c. XV, s. 467; el-Beydâvî, *Envāru t-Tenzil*, c. III, s. 53-54.

dönmeyin (yani savaşta gerisin geri dönüp kaçmayın) çünkü Yüce Allah sizin yardımcınızdır, muîninizdir” denmiş gibidir.⁷¹⁸

Eṭ-Ṭībī bu yorumun ardından, kıssada sayılan şeyleri hatırlatmak için ğayr-ı müretteb bir sıralamanın takip edildiğini ifade etmiş ve görüşünü ispat için şu sözleri sarf etmiştir:

Kıssalarda sayılan hususların hatırlatma gayesiyle yapıldığını teyit eden şey, bu kıssanın -el-Bakara’daki kıssada geçtiği gibi- böyle ğayr-ı müretteb bir biçimde aktarılmasıdır. Sözü; müşriklerin Mekke’den Müslümanlarla savaşmak üzere çıktıklarından bahseden ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ “Fetih istiyorsanız şüphesiz (mü’minlerin zaferi ile) size fetih gelmiştir”⁷¹⁹ kavliyle, ardından Hz. ‘Alī ve ‘Ammār’ın Şıffin günü, Talha ve Zubeyr’in Cemel günü yaşadıklarından bahseden ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ “İçinizden zulmedenlere isabet etmeyecek kalmayacak fitneden sakının!”⁷²⁰ kavliyle, ardından da hicretten önce Rasulullah’ın kurtulması hadisesine delâlet eden ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ﴾ “Hani kâfirler seni tutup bağlamak (...) için sana tuzak kuruyorlardı”⁷²¹ kavli ile devam ettiğini ve surenin sonuna kadar böyle gittiğini görmüyor musun?⁷²² Bu, kudret ve takat yetmeyen mu’ciz nazmın ta kendisidir. (İşte) bu sır sebebiyle, kısa da olsa bir sure ile tehdidi birkaç âyetle tehdidden daha kolaydır.⁷²³

Eṭ-Ṭībī’nin âyetin inişi ile alakalı gördüğü hadisenin Hz. Peygamber’in vefatından sonraki bir zamana taalluk etmesi ilginçtir. Aynı husus, “Zulmedenler dışında sizlerden bazılarında da isabet edecek fitneden sakının! İyi bilin ki Allah’ın azabı çetindir”⁷²⁴ âyetinin tefsirinde daha da derinlemesine işlenmiş, âyetin Şıffin günü yaşananlara taalluk etmesi muhtemel manalardan biri olarak yorumlanmış ve şu hadislerle âyet arasında bir irtibat kurulmaya çalışılmıştır:⁷²⁵

El-Buḥārī, el-Muslim ve Ebū Dāvud’dan Aḥnef yoluyla rivayet edildi ki:
Bu adamı (öldürmek) ister bir halde çıktım ve Ebū Bekre ile karşılaştım.

⁷¹⁸ *Futūḥ*, c. VII, s. 53.

⁷¹⁹ El-Enfāl 8/19.

⁷²⁰ El-Enfāl 8/25.

⁷²¹ El-Enfāl 8/30.

⁷²² Eṭ-Ṭībī bu örnekte, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen hadiseler anlatılırken, olay akışı içerisine Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaşanan bir hadisenin girmesine işaret etmektedir.

⁷²³ *Futūḥ*, c. VII, s. 54. Ğayr-ı müretteb sıralama ile alakalı olarak eṭ-Ṭībī, el-Enfāl 7/47 ayetinin tefsirinde de açıklamalarda bulunmuş, el-Enfāl 7/17 ayetinin “Onları siz öldürmediniz Allah öldürdü” kısmının Bedir kıssasına, “Attığın zaman sen atmadın ancak Allah attı” kısmının ise Huneyn kıssasına hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir. *Futūḥ*, c. VII, s. 125.

⁷²⁴ El-Enfāl 8/25.

⁷²⁵ *Futūḥ*, c. VII, s. 71-72.

Bana: “Nereye (gitmek) istiyorsun?” dedi. Bense: “Peygamber (as)’ın amcaoğlu Naşr’ı istiyorum” dedim. Bana: “Ey Aḥnef! Geri dön! Ben Rasulullah’tan ‘İki Müslüman kılıçlarıyla birbirine karşı durursa katil de maktul de ateştedir’ dediğini işittim” dedi. Ebū Bekre ya ben yahut da bir başkası şöyle dedi: “Ya Rasulallah! Bu, katil (tamam ama) ya maktulün hali (niçin böyle oluyor?)”. Rasulallah: “Ölen de arkadaşını öldürmek istemiştir” buyurdu.

İmām Aḥmed b. Ḥanbel’den o da sohbet sahibi İbn Şayfî’den nakille: Hz. ‘Alī Basra’ya geldiğinde İbn Şayfî’ye elçi gönderdi ve “Bana tabi olmaktan seni men eden şey nedir?” (diye sordu). İbn Şayfî: “Dostum ve senin amcan oğlun (olan Rasulallah): ‘Yakın bir vakitte ayrılık ve ihtilaflar ortaya çıkacak. İşte o vakit hemen kılıcını kır ve hata yapan biri yahut kesin bir ölüm gelinceye kadar evinde otur’ buyurdu. Ben de onun bana olan bu emrini icra ettim. Şayet sen hata yapan olmamaya güç yetirebiliyorsan öyle yap!” dedi.

Bu hadisleri takiben eṭ-Ṭṭbī, makamın bu sözü gerektireceğini ifade etmiştir.

Çünkü ona göre ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً﴾ âyeti,

âyeti üzerine atfedilmiştir. Dolayısıyla Mü’minlere “din düşmanlarıyla mücadele ve aralarında birliğin sağlanması üzerinize bir vazifedir. Mücadeleden tesisi için muhalefetten sakının!” mesajı verilmiştir.⁷²⁶

Daha ilginç olan bir başka husus, aynı hususun ez-Zemaḥşerī ve er-Rāzī tarafından da benimsenmesidir. Onlar da bu hususta şu hadis ve rivayetleri delil almışlardır.⁷²⁷

Ḥasen’in (şöyle dediği nakledilmiştir): “(Bu) âyet ‘Alī, ‘Ammār, Ṭalḥa ve Zubeyr hakkında nazil oldu. O (fitne), hâssaten Cemel günüdür”, Zubeyr şöyle demiştir: “(Bu) âyet bizim hakkımızda nazil oldu. Fitne ehlinin kimler olduğu bize gösterilmeksizin onu uzun zaman okuduk. O zamana

⁷²⁶ *Futūḥ*, c. VII, s. 73.

⁷²⁷ *El-Keşşāf*, c. VII, s. 75; er-Rāzī, *Meḳātīḥu’l-Ġayb*, c. XV, s. 473. Eṭ-Ṭṭbī bu hususta Aḥmed b. Ḥanbel’in Muṭarref’den naklettiği şu rivayeti de zikretmektedir:

Zubeyr’e dedik ki: “Ey Ebā ‘Abdillāh! Size ne oldu (böyle)? Halife (Hz. ‘Uşmān) katledilinceye kadar ona yapmadığımız kalmadı, sonra da (kalkmış) onun kanını talep eder oldunuz.” Bunun üzerine Zubeyr: “Şüphesiz biz ‘İçinizden yalnızca zulmedenlere isabet etmeyecek olan fitneden sakının’ âyetini Rasulallah, Hz. Ebū Bekr, Hz. ‘Umar ve Hz. ‘Uşmān zamanında okurduk. Fakat hadiseler açığa çıkıncaya kadar ayette bahsedilen kişilerin bizler olduğunu hiç hesaba katmadık.” Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, c. III, s. 31, Hadis no: 1414. Rivayette Zubeyr’e yöneltilen eleştirinin temeli birkaç temele dayanmaktadır: (i) Zubeyr b. ‘Avvām, Şıffın savaşında idaredaki yetersizliği, akrabalarına tanıdığı imtiyazı, kendisine verilen atâda indirim yapması gibi nedenlerle Hz. ‘Uşmān’ın hilafetine ciddi eleştiriler yönelten Hz. ‘A’işe’yi desteklemiştir (Hz. ‘Ā’işe’nin mezkûr hususlarla alakalı eleştiride bulunması hususunda bkz. Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 256) (ii) Hz. ‘Uşmān’ın içinde bulunduğu ev, günlerce kuşatma altında kalmış, kuşatmanın son günlerinde asiler ile Ṭalḥa, Zubeyr ve ‘Alī arasında bazı pazarlıklar yapılmış, onun korunması yönünde tavır alan bu üç sahabe arasında isyancılar arasındaki bu müzakere bir anda bitmiş ve Hz. ‘Uşmān şehid edilmiştir. Bu konuşmanın neden kesildiği hususunda kaynaklarda herhangi bir bilginin yer almadığı ifade edilmektedir. bkz. Akarsu, *Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman*, s. 265.

dek biz âyeti anlamaktan men olunmuştuk”. Suddî'nin de (şöyle dediği nakledilmiştir): “(Bu) âyet Bedir ehli hakkında inmiştir. Ardından onlar Cemel günü savaşmışlardır”. Rivayet edilir ki: Zubeyr birgün Hz. Peygamber ile birlikte yürüyordu. O an Hz. ‘Alî ile karşılaştılar ve Zubeyr Hz. ‘Alî'ye gülümsedi. Bunun üzerine Rasulullah “‘Alî'ye karşı muhabbetin nasıl?” buyurdu. Zubeyr de “Ya Rasulallah! Anam babam sana feda olsun ben onu ana-babamı sever gibi hatta belki daha çok seviyorum” dedi. Bunun üzerine Rasulullah: “Öyleyse savaşmak için onun üzerine yürüdüğünde nasıl olacak” buyurdu.

Tüm bu nakillerden sonra varılan kanaatin sıkıntılı sonuçlar doğuracağını söylemek durumundayız. Vahiy kesildikten ve Hz. Peygamber vefat ettikten sonra cereyan edecek bir hadisenin sebep-i nüzul olarak zikredilmesi açık bir anakronizmdir. Sorunun arka planı, Serinsu'nun da belirttiği gibi⁷²⁸ esbab-ı nüzul rivayetleri ile esbab-ı nüzul değerlendirmelerinin ayrıştırılmamasına dayanmaktadır. Sahabe ve Tabiinden gelen bu rivayetleri, sebep-i nüzul rivayeti olarak değil de sebep-i nüzul değerlendirmesi olarak addetmek sorunumuzu büyük oranda çözecektir. Böylece hem anakronizme düşülmeyecek, hem rivayetler reddedilmeyecek hem de sahabe ve tabiinin, yaşadıkları hayat ile Kur'an arasında kurdukları diyalog bir nebze olsun görülmüş olacaktır.

Aynı hususta bir diğer örnek “Ey iman edenler! Allah'a ve Rasulüne hainlik etmeyin. Yine bile bile emanetlerinize de hıyanet etmeyin”⁷²⁹ âyetinin tefsirinde yer almaktadır. Ez-Zemaşşerî ve eṭ-Ṭîbî'nin anakronizme düştükleri bu örnekte ez-Zemaşşerî, bu âyetin Hz. ‘Usmân'ın katli hakkında nazil olduğunu bildiren bir hadise nakletmiştir. eṭ-Ṭîbî ise bu hususta hiçbir açıklama yahut eleştiride bulunmamaktadır.⁷³⁰

Son olarak, eṭ-Ṭîbî'nin nazım bütünlüğü hassasiyetini gösteren şu örneği vermek istiyoruz:

Şüphesiz onlar, insanlara indirdiğimiz hidayeti ve apaçık delilleri kitapta beyan etmemizden sonra gizleyenlerdir. Allah da onları lanetlemiştir, lanet etmek şanından olanlar da onları lanetlemiştir. Ancak tevbe edip, halini düzelten ve (gizlediklerini) açıkça beyan eden kimseler bundan

⁷²⁸ Esbab-ı Nüzul için farklı tanımlamalar yapılsa da, biz, esbab-ı nüzul rivayetleri ve esbab-ı nüzul değerlendirmeleri arasında bir ayırım yapılmadığı takdirde birden çok nüzul sebebi açığa çıkacağını ve neticesinde de teaddüd-i nüzul görüşüne yol açan, izahı pek de mümkün olmayan görüşlere kapı aralanacağını göz önünde bulundurarak Serinsu'nun esbab-ı nüzul değerlendirmeleri olarak nitelediği kısmı devre dışı bırakan tanımları zikretmeyi uygun gördük. Mevzu ile alakalı bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008, ss. 70-108.

⁷²⁹ el-Enfâl 8/27.

⁷³⁰ *Futûh*, c. VII, s. 80.

müstesna... Onlar tevbelerini kabul ettiklerimdir. Ve ben, tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olanım. Şüphesiz inkâr eden ve inkâr üzere ölenler (var ya), Allah'ın, meleklerinin ve tüm insanların laneti onların üzerinedir. Onlar orada ebedî olarak kalıcıdır. Ne azapları hafifletilir, ne de kendilerine göz açtırılır.⁷³¹

Yukarıdaki âyetlerin tefsirinde, Hz. Peygamber'in risâletini haber veren Tevrat metinlerini gizlemek suretiyle günah işleyen Yahudilere lanet edenlerin kimler olduğu meselesi incelenmektedir. Eṭ-Ṭîbî burada, siyak-sibak ilişkisine bağlı olarak lanetçilerin melekler, cinler ve insanlardan iman edenler olduğunu ifade eden ez-Zeccâc'ın görüşünü benimsemiştir. Buna delil olarak da âyetin, 161. âyetteki ﴿أُولَٰئِكَ﴾⁷³² “Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onlar üzerinedir” ifadeleri ile tenasübünü örnek göstermiştir.⁷³² Eṭ-Ṭîbî sonrasında er-Râzî'den nakille Ebû Muslim el-İşfehânî'nin âyet hakkındaki görüşünü ve er-Râzî'nin Ebû Muslim'e cevabını aktarmaktadır:

Ebû Muslim: “Âyetin,⁷³³ önceden zikredilen kişiler⁷³⁴ üzerine hamledilmesi gereklidir. Onlar ya tevbe ederler -ki ‘Ancak tevbe edenler müstesna (...)’ kavli bu(na delâlet eder)-, ya da tevbe etmeden ölürler - (nitekim) ‘Şüphesiz kâfirler (...)’ kavli de bu(na delâlet eder)-. Şüphesiz gizleyenler, hayatta da ölümden de melundurlar” demektedir. İmâm ona şöyle cevap vermektedir: Bu, ancak (tevbesiz olarak) ölenleri birinci âyetin kapsamına dâhil edemediğimiz zaman doğru kabul edilebilir. Bu âyetin hükmüne dâhil edildiğinde ise onları tekrar zikretmekten kaçınılır ve kelâmın başka bir şey hususunda olduğuna hamletmek gerekir.⁷³⁵

Görüldüğü üzere Ebû Muslim de eṭ-Ṭîbî ve ez-Zeccâc gibi ilk âyetteki “el-Lâ'inün” kelimesini mü'minler olarak değerlendirmiş, fakat kelimedeki harf-i tarif ile cins değil ahd manası kastedildiğini düşünmüştür. Ona göre ilk âyette, Allah'ın,

⁷³¹ El-Bakara 2/159-162.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾⁷³¹ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾⁷³² ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾⁷³³ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾⁷³⁴

⁷³² Çünkü ilk ayette kısmi olarak yalnızca melekler, cinler ve insanlardan iman edenler zikredilmiş olacak, ardından daha şedid bir ifade ile iman-küfür ayırımına gitmeden tamamının lanetine başvurulmuş, böylece ifadeye vurgu kazandırılmış olacaktır.

⁷³³ Şüphesiz inkâr eden ve inkâr üzere ölenler (var ya), işte onlar... Allah'ın, meleklerinin ve tüm insanların laneti onların üzerinedir. (el-Bakara 2/161)

⁷³⁴ Şüphesiz onlar, insanlara indirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti, kitapta beyan etmemizden sonra gizleyenlerdir. Allah da onları lanetlemiştir, lanet etmek şanından olanlar da onları lanetlemiştir. (el-Bakara 2/159)

⁷³⁵ İşfehânî ve er-Râzî'nin görüşleri için bkz. er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, c. IV, s. 139.

âyetlerini gizleyenlere karşı muamelesinden; ikinci âyette, bu hallerinden tevbe edenlere karşı mukabelesinden; son âyette de, tevbesiz ölenlere karşı muahazesinden bahsedilmiş olmaktadır. Eṭ-Ṭıbbî, tahsise gitmeyi gerektirecek bir husus bulunmadığı için ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ âyetindeki harf-i tarifin cins için olduğunu düşünmüş ve burada tüm kâfirlerin kastedildiğini ifade eden er-Râzî'nin görüşünü tercih etmiştir. Ona göre son âyet tezyîl⁷³⁶ kabilinden bir cümledir ve mezkûr Yahudilerin, cehenneme gireceklerin ilki olacaklarından ötürü Faḥruddîn er-Râzî'nin görüşü daha güzeldir.⁷³⁷

2.3.10. Referans Göstermedeki Titizliği

Eserin genel yapısından hareketle eṭ-Ṭıbbî'nin, eserlerden alıntı yaparken bilgiyi kaynaklara irca etme hususunda oldukça titiz bir âlim olduğu söylenebilir. Nitekim o, bir hadis kitabının isnadlarının yeniden tamamlanması sürecini ve bu hususta yaşanan sıkıntıları yakînen müşahede etmiştir. İlk zamanlarda, geleneğin isnada gösterdiği bağlılığın önemini ve sonraki dönemde isnadın önemsenmemesi ile yaşanan sıkıntıları idrak ettiği için olsa gerek, o, ilmi eserlerden yaptığı alıntılarda da aynı hassasiyeti göstermiştir.

Onun bu özelliği, ez-Zemaḥşerî'den alıntı yaptığında dahi tezahür eder. Eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî'den⁷³⁸ veya bir başka âlimden⁷³⁹ iktibas yapacağı zaman, -hemen hemen eserin tamamında- ya atıfta bulunacağı kitabın ya da alıntı yaptığı şahsın ismini zikretmektedir. Yine *el-Keşşâf* tan alıntı yapacağı zaman, çoğunlukla sözlerin hangi âyetin tefsirinde geçtiğine de işaret etmektedir.⁷⁴⁰

2.3.11. Felsefe Karşıtlığı

Futūhu'l-Ġayb incelendiğinde, eserde ciddi seviyede bir felsefe karşıtlığı göze çarpmaktadır. eṭ-Ṭıbbî'nin bu özelliği, -hayatını ele aldığımız bölümde de açıkça görüldüğü üzere- tabakat kitaplarına dahi girmiştir. Onun felsefeye karşı takındığı bu tutumda, yalnız olmadığı da söylenebilir. Nitekim İslam tarihinin bir döneminde

⁷³⁶ Tezyîl, belağatta itnab türlerinden birisidir. Bir cümleden sonra, o cümleyi te'kid etmek üzere aynı manayı içeren başka bir cümle daha getirmektir. Bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdāḥ fi 'Ulūmi'l-Belāğa*, s. 190; et-Teftāzânî, *Muḥteşaru'l-Me'ānî*, s. 178; Bulut, *Belāğat Me'ânî-Beyân-Bedî'*, s. 160.

⁷³⁷ *Futūh*, c. III, s. 175.

⁷³⁸ Bkz. *Futūh*, c. IV, s. 7; 438; 480; 488-489; 492; c. V, s. 37; 40-41; 253; c. VI, s. 711.

⁷³⁹ Bkz. *Futūh*, c. XI, s. 506; c. XII, s. 264; c. XIV, s. 5.

⁷⁴⁰ Bkz. *Futūh*, c. III, s. 118; c. VIII, s. 202; c. XII, s. 185.

felsefe tamamıyla yerilen bir ilim olarak addedilmiştir. İbn Teymiyye, Ğazzālī , Ebū Hafş es-Suhreverdi, eş-Şehristānī, Fahrüddīn er-Rāzī, İbnu'l-Melāhimī gibi pek çok şahsın felsefeyi tenkit eden eserler kaleme alması da bunun en güzel örneklerindedir.

Bu dönemdeki âlimlerin felsefeye karşı tepkilerinin ardında yatan pek çok sebep vardır. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi ilimlerin tasnifinde takınılan tutumdur. O devirde bir ilmin kıymeti ya şer'î olmasıyla ya da şer'î ilimlere yardımcı olmasıyla ölçülmektedir. Örneğin Ğazzālī'ye göre tıp, Allah'a sağlık içerisinde ibadet edebilmek için; hesap, miras hesaplamalarında ve ticarete kullanılmak için; tabiî ilimlerse ibadet vakitlerini belirlemek vb. sebepler için gereklidir.⁷⁴¹ Kanaatimizce felsefe eleştirisinin bu kadar şiddetli olmasındaki önemli etkenlerden birisi, dini metodolojide şer'î ilimlerin küçümsenmesi⁷⁴² ve felsefenin bu ilimlerin önüne geçirilmesi korkusudur. Bunu gören İslâm âlimleri de şer'î olmayan ilimlere karşı olumsuz bir duruş sergilemişlerdir.

Felsefe ile uğraşanların o dönemde ortaya attıkları cismâni haşrin inkârı, sudur nazariyesi, âlemin ezeliği gibi bazı konuların klasik anlayışla çelişen hususlar içermesi de tepkiye yol açan önemli sebeplerdendir. Zira Koloğlu'nun ifade ettiği gibi:

Felsefenin, özellikle kelâmın bayraktarlığını yaptığını iddia ettiği “resmî din” söylemine aykırı iddialar taşıyarak, yaygın bir entelektüel söylem olarak varlığını teyit etmesi, tabiatıyla genetik kodlarında daima “yabancı” olana reaksiyon gösterme gibi bir hususiyet bulunan “resmî” din söyleminin taşıyıcılarını harekete geçirmiş ve İbn Sînâ'nın ölümünden neredeyse yarım asır sonra felsefeye karşı reddiyeler görülmeye başlanmıştır.⁷⁴³

İslâm fütuhâtının genişlemesi farklı dil, din ve kültürlerle ilişkiyi kaçınılmaz kılmış, bu ilişki tartışmaları, tartışmalar da etkileşimi beraberinde getirmiştir. Bu süreç içerisinde İslâm âleminde bilhassa da Mu'tezile'den pek çok şahsın; Yahudilik,

⁷⁴¹ Aydın, şer'î olmayan ilimlerin bunun dışında bir faydası olmadığını söylese de (Hasan Aydın, "Klasik İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim Karşılığı Bir Düşünür: Gazzâlî", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi*, ss.

http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gazzali_bilim_karsitlik.pdf

(28.12.2015))

Ğazzâlî'nin ifadelerinde bu yorumu destekleyecek bir husus bulunmamaktadır. Hatta o, farz-ı kifâye olduğunu ifade ettiği bu ilimlerde derinleşmeyi de fazilet addedmiştir. Bkz. Ebū Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hâzım, Beyrût 1426/2005, s. 24.

⁷⁴² M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınevi, İstanbul 2001, s. 71-74.

⁷⁴³ Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yayınları, Bursa 2010, s.13.

Hıristiyanlık, Mecusilik, Haricilik, Yakubilik, Nasturilik, Daysanilik, Melkitlik gibi Süryani kültürüne mensup dini gruplar,⁷⁴⁴ Şia'nın gulât fırkaları, Rafizîler, Dehriyye, Haşviyye, Ma'neviyye, Sümeniyye (Budizm), Seneviyye (Dualistler), Murcie, Ehl-i Nücum ve mülhid filozoflarla tartışmalar yaptıkları ifade edilmektedir.⁷⁴⁵ Rakiplerine kendi sistemleri üzerinden cevaplar vermek isteyen, bu yüzden de onlardaki ilim ve kültüre bigâne kalamayan Müslüman âlemi, bilhassa da akılcılıkları ile nam salmış Mu'tezile, tercüme faaliyetlerinin de çoğalması neticesinde haşır neşir oldukları bu gruplardan ve felsefeden oldukça etkilenmiştir.

eṭ-Ṭībī, Mu'tezile'yi de içine alan geniş bir kesime karşı eleştirel bir tavır takınmış ve tabakât kitaplarında da zikredildiği gibi felsefe ve bid'at ehline karşı mücadeleye içerisinde olmuştur. Onun bu tavrının yansımalarını *Futūhu'l-Ġayb*'da da görmek mümkündür. ez-Zemaḥşerī'nin sihir ile felsefe öğretimini kıyaslaması üzerine haşiye düşen eṭ-Ṭībī, felsefeye dair şu eleştirileri nakletmiştir:

er-Ravḍa sahibi şöyle söylemiştir: (en-Nevevī'nin *Ravdatu't-Ṭālibīn*'ini kast ediyor) Şer'î ilimlerden başka "ilim" olarak isimlendirilen bazı şeyler vardır ki bunların bazısı haram, bazısı mekruh bazısı da mubahtır. Mesela, felsefe, sihirbazlık, münecimlik, kum falcılığı, tabii ilimler vb. haramdır. Haramlığında farklı mertebeler bulunsa da iyi amaçla yapılan sihir de böyledir. Faydasız bilgileri ve aşkı dile getiren şiirler mekruhtur. İçerisinde saçma sözler bulunmayan, şerre yönlendirmeyen ve hayrı men etmeyen şiirler ise mubahtır.

Şeyh Şihābuddīn et-Türībīstī kendisinden ilim tahsil eden bazı öğrencilerine şunları tavsiye etmiştir:

"Size şunu tavsiye ederim ki felsefeye kulak vermekten, onu öğrenmekten, hatta kulağınızı onun batıl sözlerini işitmekten alıkoyun. Çünkü felsefenin, ehli üzerindeki uğursuzluğu halen devam etmektedir. Şayet felsefeden bir söz denize düşse denizi karıştırır. Sonra, ondan dünyada değersiz şeyler, ahirette de rüsvâyılıktan başka bir şey devşirilmez. Bundan Allah'a sığınırız"

(Bu hususta) Huccetu'l-İslām'ın *et-Tehāfut* ve *el-Munķīzu mine'd-Ḍalāl* kitapları ve şeyhimiz Ebū Ḥafṣ es-Suhreverdī'nin *er-Raṣfu fī Neşā'ihī'l-İmāniyye ve'l-Keşfi 'an Feḍā'ihī'l-Yūnāniyye* adlı kitabı bulunmaktadır. Andolsun Allah en doğruyu söyleyen ve hidayet yoluna iletendir...⁷⁴⁶

Yukarıdaki pasajlarda felsefenin; sihirbazlık, münecimlik, kum falcılığı, tabii ilimlerle birlikte zikredilmesi oldukça manidardır.

⁷⁴⁴ Aydınlı, *Akalcı Din Söylemi*, s. 114-115.

⁷⁴⁵ Bkz. Aydınlı, *Akalcı Din Söylemi*, s. 28-30.

⁷⁴⁶ *Futūh*, c. III, s. 20-21.

Bir başka örnekte ez-Zemaḥşerî, “De ki: Allah’ı bırakıp da bize fayda ya da zarar veremeyen şeylere kulluk edelim de Allah bizi hidayete erdirdikten sonra şeytanın kandırıp ne yapacağını bilmez halde çölde bıraktığı, arkadaşlarının da “bize gel” diye çağırdığı kimse gibi gerisin geriye (şirke) mi dönelim? De ki: Şüphesiz asıl hidayet Allah’ın hidayetidir! Bize de âlemlerin Rabbi’ne teslim olmamız emrolundu”⁷⁴⁷ âyetinde yer alan temsilin, Arapların iddia ettiği “Cinler insanı ayartır, Gîlân ise insana musallat olur” görüşlerine mebni olarak verildiğini ifade etmektedir.⁷⁴⁸ eṭ-Ṭîbî, İbnu’l-Muneyyir’den yaptığı alıntıyla bu hususta ez-Zemaḥşerî’yi eleştirmekte, fakat bu eleştiride de hiç yeri yokken konuyu ilginç bir biçimde felsefecilere getirmektedir. İbnu’l-Muneyyir alıntılanan pasajda şu sözleri sarfetmektedir:

Kim Allah’ın kudreti ile cinlerin insanı ayarttığını ve bazı insanlara musallat olduğunu reddederse şeytanın dalâlet çölünde kandırdığı kişilerden ve ne yapacağını bilmez halde bulunan felsefecilerden olur. Onun kendisini “Bize gel” diyerek hidayete çağıran muvahhid arkadaşları vardır. O ise dalâleti hususunda başka dalâletlere yelken açmıştır.⁷⁴⁹

Felsefe ile hiç alakası yokken konunun felsefeye getirilmesi yakışıksızdır. Temsildeki kâfir ile felsefecinin benzetilmesi, böylelikle felsefecinin kâfir yerine konması ise daha da yanlıştır. Felsefeye gösterilen bu aşırı hiddetin kökenlerini araştırmak alanın uzmanlarına düşmektedir.

2.3.12. Mütevazı Bir Üslup Benimsemesi

Daha önce haşiyenin genel özellikleri kısmında da işaret ettiğimiz gibi eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’yi ya da bir başkasını tenkit edeceği zaman, savunduğu görüş aleyhine hakaretâmiz ifadeler kullanılsa dahi mütevazı üslubundan kolay kolay vazgeçmemiştir. Onun bu naif üslubunu, (eserin genel özelliklerinde yaptığımız taksime göre) tefsirî açıklamalarında da görmek mümkündür. Eṭ-Ṭîbî, kendi içtihadıyla bazı görüşler serdettiğinde metne “والعلم عند الله”,⁷⁵⁰ “والله أعلم”,⁷⁵¹ “وما توفيقى

⁷⁴⁷ El-En‘âm 6/71.

⁷⁴⁸ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 135.

⁷⁴⁹ İbnu’l-Muneyyir, *el-İntisâf*, c. II, s. 36; *Futūḥ*, c. VI, s. 135.

⁷⁵⁰ Örnek için bkz. *Futūḥ*, c. III, s. 534; c. IV, s. 272; c. V, s. 7, 119, 412; c. VI, s. 306, 618, 706; c. VII, s. 534; c. VIII, s. 9, 30; c. IX, s. 37, 235, 368, 486; c. X, s. 315, 428; c. XI, s. 89, 132; c. XII, s. 621; c. XIII, s. 106, 578, 629; c. XIV, s. 89, 346; c. XVI, s. 346.

⁷⁵¹ Örnek için bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 376, 407, 427, 480, 566, 593, 607, 619; c. VII, s. 13, 118, 370

بِاللَّهِ ۚ ۝۷۵۲ gibi bazı ara cümleler bazen de bu minval üzere bir âyet⁷⁵³ yerleştirmektedir.⁷⁵⁴

Bu üslubun farklı veçhelerini geleneksel kitaplarımızda da görmemiz mümkündür. Örneğin İmām Māturīdī'nin *Kitābu't-Tevhīd*'i incelendiğinde bu tarz cümlelerin sıklıkla yazıldığı gözlemlenir. Âlimlerimiz, böyle cümlelerle mutlak hakikate erişmenin imkânsızlığına da işaret etmiş olmaktadırlar. Böylelikle onlar, başkalarının âyetleri kendilerinden daha iyi anlayabileceğine işaret etmişlerdir.

2.3.13. (*el-Keşşâf*'ı Şerh Eden) “Şârih” Metni Şerh Etmesi

Eṭ-Ṭıbbī'nin belki de en ilginç özelliklerinden birisi yaptığı şerhe dair bir şerh yazabilmesidir. Bu, şarihin, okurun kafasında hiçbir muğlaklık bırakmama arzusunda olduğunu göstermektedir. Bu özelliğiyle o, bazen Fahrüddīn er-Rāzī'den yaptığı alıntıda geçen şahsın hal tercemesini vermekte,⁷⁵⁵ bazen el-Beydāvī'den alıntı yapıp onu şerh etmekte,⁷⁵⁶ bazen Ebū'l-Beḳā'dan yaptığı alıntıda yer alan bir kelimeyi Cevherī'den nakille izaha çalışmaktadır.⁷⁵⁷ Aşağıdaki satırlar onun, el-Beydāvī'den alıntı yaptığı kısmı nasıl şerh ettiğini gösteren güzel bir örnektir. O, el-Beydāvī'nin “Fatiha, ‘nazarī (teorik) hikmetleri’ ve ‘dosdoğru yolu takip etmek ve cennetliklerle cehennemliklerin mertebelerine muttali olmak anlamına gelen amelî (pratik) hükümleri’ içerisinde barındırır”⁷⁵⁸ sözlerine binaen şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu sözleri şöyle açmak mümkündür: Şüphesiz Fatiha dinin kendisine kaynak ittihaz ettiği ilimlerden dördünü içerir. Birincisi usul ilmidir. Bu ilim, şunları içerir: (i) Allah'ın ve sıfatlarının bilgisini -ki ﴿لِلَّهِ رَبِّ﴾
﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾⁷⁵⁹ âyeti buna işaret eder-; (ii) Peygamberlerin bilgisini -ki ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾⁷⁶⁰ âyeti buraya göndermede bulunur-; (iii)

⁷⁵² Örnek için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 655.

⁷⁵³ ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ “Allah hakkı söyler ve doğru yolu gösterir” el-Ahzāb 33/4. Ayeti gibi bkz. *Futūh*, c. VI, s. 371.

⁷⁵⁴ Eṭ-Ṭıbbī'nin bu naif tavrını felsefecilere karşı asla göstermediğini, onlara “خذلهم الله” “Allah onları yardımsız bıraksın!” diyerek beddua ettiğini söylemekte yarar vardır. Bkz. *Futūh*, c. VII, s. 452. Bu bakımdan eṭ-Ṭıbbī için felsefecilerin Mu‘tezile’den bile daha kötü gördüğü söylenebilir.

⁷⁵⁵ *Futūh*, c. VI, s. 277.

⁷⁵⁶ *Futūh*, c. II, s. 557; c. III, s. 152.

⁷⁵⁷ *Futūh*, c. VII, s. 116.

⁷⁵⁸ el-Beydāvī, *Envāru't-Tenzīl*, c. I, s. 13.

Ahiretin bilgisini -ki ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ âyeti bunu ima eder.” İkincisi

Furū’ ilmidir ve temelini ibadetler oluşturur. Allah’ın ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ lafzıyla muradı budur. İbadetler bedeni ve mali olmak üzere iki kısma ayrılır. İster bedeni ister mali ibadet olsun muamelat ve münakahatla ilgili pek çok işe ihtiyaç duyar. Bu yüzden ibadetler için bazı hükümlerin bulunması kaçınılmazdır. Böylelikle Furū’ bu usulün üzerine temellendirilmiş olur. Üçüncüsü kemâlin kendisiyle açığa çıktığı ilim olan ahlaktır. Allah’a ulaşma, O’na sığınma, O’nun yolunda dosdoğru yürümektir. Allah’ın şu sözleri buna işaret etmektedir: ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

Dördüncüsü yok edilmiş nesillerden ve geçmiş ümmetlerin hallerinden bahseden “kıssalar ve haberler”in bilgisidir. Kıssalar yardımıyla geçmiş kavimler içerisinde kazananların ve hüsrana uğrayanların durumları, kazananlara vaad edilen şeyler, hüsrana uğrayanların tehdit edildiği hususlar öğrenilir. Şu âyetle kastedilen de budur: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ﴾

﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.⁷⁵⁹

Bu hususta bir başka örnek ise şöyledir:

Ez-Zemaḥşerī “Hani rüyada Allah sana onları az göstermişti. Şayet onları sana çok gösterse idi elbette gevşer, ayrılığa düşerdiniz. Fakat (bu bela hususunda) Allah sizi selamette kıldı. Şüphesiz O, kalplerde olanı en iyi bilendir”⁷⁶⁰ âyetinin tefsiri esnasında el-Ḥasenu’l-Başrī’den aktarılan bir görüşe yer vermektedir. Rivayete göre el-Ḥasenu’l-Başrī, uykunun mekânı olması hasebiyle ﴿منامك﴾ ifadesinin göz manasına kullanıldığını düşünmektedir. Ez-Zemaḥşerī, bu tefsirin zorlama bir yorum olduğunu, böyle bir kullanımın Arap diline de fesahata da aykırı düştüğünü, dolayısıyla getirilen bu rivayetin sahih olmadığını ifade etmiştir.⁷⁶¹ eṭ-Ṭıbbī el-Begavī’nin de ez-Zemaḥşerī ile aynı kanaatte olduğunu ifade etmekte, ardından da ez-Zeccāc’dan aksi bir görüş nakletmektedir. Bu alıntıda, pek çok nahivcinin el-Ḥasenu’l-Başrī’ye izafe edilen bu görüşe katıldığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte eṭ-Ṭıbbī, Hz. Peygamber’in onları rüyada iken az gördüğünden ve bu hususu ashabına bildirdiğinden bahseden rivayetin kabulünün daha uygun olduğunu savunmaktadır. Çünkü “Hani siz onlarla

⁷⁵⁹ *Futūh*, c. I, s. 678. eṭ-Ṭıbbī’nin Fātiḥa’yı bu şekilde tasnif etmesinde hadisçiliğinin etkisi olduğu düşünülebilir. Çünkü “Cāmi” türündeki hadis eserlerinin dini konuların hemen tamamını kapsayan şu sekiz ana bölümü ihtiva ettiği bilinmektedir: 1) İman 2) Ahkâm/Sünen 3) Rikâk/Zühd 4) Eṭ’ime ve Eşribe/Âdâb 5) Tefsîr 6) Tarih-siyer-cihad 7) Menâkıb 8) Fiten ve melâhim. (İsmail Lütüfî Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 78) Nitekim imanı usulle; ahkâmı furū’yla; zühd ve âdâbı ahlâkla; tarih, siyer, cihad, menâkıb, fiten ve melâhimi de kıssaların ilmi ile ilişkilendirmek mümkündür.

⁷⁶⁰ El-Enfâl 7/43.

⁷⁶¹ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 117.

karşılaştığınızda gözünüze az görünüyorlardı”⁷⁶² âyetindeki ru’yet, karşılaşma esnasındaki ru’yet olursa, diğer ru’yet uykudaki ru’yete delâlet edecektir. Eṭ-Ṭîbî’ye göre ez-Zeccâc, el-Ḥasenu’l-Başrî’ye izafe edilen görüşe “güzel” vasfını yakıştırırken te’vil bakımından güzel olmasını kastetmiş, bununla birlikte, nazmın buna muhalif olduğunu çünkü ikinci âyetin, iki ru’yet arasında bir farklılığı gerektirdiğini söylemeye çalışmıştır. Böylece ilk ru’yet Hz. Peygamber’e mahsus, ikinci ru’yet de umumi bir ru’yet olmuştur.⁷⁶³

2.3.14. Ansiklopedik Bir Amaç Gözetmesi

Eṭ-Ṭîbî’nin *Futūḥu’l-Ġayb*’daki icraatlarından, onun ansiklopedik bir eser yazmak istediği sonucuna ulaşılabilir. Medrese-kitap ilişkisi geleneğimizde oldukça bilinen bir husustur. Bu gelenekte bazı âlimler kitaplarını öğrencilerine okutmak üzere yazmışlardır. Kanaatimizce eṭ-Ṭîbî, *Futūḥu’l-Ġayb*’ı yazarken, kitabından istifade edeceklerin bilhassa da medrese talebelerinin okurken yaşayacakları zorlukları asgariye indirme kaygısı gütmüştür. Nitekim (i) Sözlüklerden bazı kelimelerin manalarını vermesi (ii) Şahıslara ait hal tercemeleri vermesi (iii) Darb-ı mesel manalarını vermesi (iv) Ġarîb kelimelerin manalarını vermesi (v) Hadislerin tahririni yapması (vi) Alıntı yaptığı eseri dahi zaman zaman şerh etmesi bunu göstermektedir.

2.3.15. Dinler, Diller ve Kültürler Hakkında Ayrıntılı Bilgiler Verebilmesi

el-Keşşâf ve *Futūḥu’l-Ġayb* incelendiğinde, eṭ-Ṭîbî ve ez-Zemaḥşerî’nin gayrimüslimlerin; kitapları, mezhepleri, dilleri ve kültürleri hakkında da bilgi sahibi oldukları göze çarpmaktadır. Bu durum, onların bilgilerinin yalnızca İslâmî ilimlerle kısıtlı kalmadığını, kendi kabuklarına çekilip yalnızca bu ilimlerle iştilal etmediklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Daha ilginç olan bir diğer husus ise onların, edindikleri bu tarz bilgileri tefsirlerinde kullanmaları ve bundan hiç çekinmemeleridir. Aşağıdaki örnekte eṭ-Ṭîbî ve ez-Zemaḥşerî’nin İbranca bazı ibarelerden bahsettikleri görülmektedir:

⁷⁶² El-Enfâl 7/44.

⁷⁶³ *Futūḥ*, c. VII, s. 117-118. Diğer örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. VII, s. 417.

el-Bakara 2/247 âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī, Ṭālūt kelimesinin Arapça “طول” kelimesinden müştak olduğunu iddia edenlerden bahsetmekte, ancak İbranca kökenli olmasından ötürü kelimeyi ‘Acem bir kelime saymakta ve bu iddiayı uzak bir ihtimal olarak görmektedir. O, bunun olsa olsa İbranca’daki “حنطاء” kelimesinin Arapçadaki “حنطة”ya, “بشمالا لها رحمانا رخيما” sözününse ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾ ifadesine uygunluğu gibi Arapçaya uygun fakat İbranca bir kelime olduğunu ifade etmiştir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin kullandığı “Arapçaya uygun fakat İbranca bir kelime” ifadesinin, Arapça olmayanın Arapça’dan türemiş olması sonucunu doğuracağını, bu yüzden de problemlili bir durum olduğunu ifade etmiştir. Ardından İbnu’l-Eşîr’in *el-Meşelu’s-Sā’ir*’inde zikrettiği şu olayı nakletmiştir:

Bana bir Yahudi geldi. İlimi ve diğer özellikleri sebebiyle Yahudiler arasında güvenilir bir kişiydi. Ant olsun ki böyle biri idi. Diller hakkında bir konuşma geçti. Yahudi: ‘Arapça, konum bakımından dillerin en şerefli ve vaz’ bakımından da en iyisidir. Sonradan gelmiş, dillerdeki kötülükleri yok etmiş, iyi olanları almışken nasıl böyle olmasın? Arap dilini vaz eden geçmişteki bütün dillere vakıftı, onların kısalttıklarını kısalttı, hafifletmişlerini hafifletti. Örneğin, “جَمَلٌ” böyledir. Bu, İbrancada, “فُوَيْعَلٌ” vezninde “كُوَيْمَلٌ”dür. Arapça’nın vaz edicisi geldi ve rahatsız edici ağırlığı ortadan kaldırarak ona “جَمَلٌ” dedi ve kelime hafif ve güzel bir hal aldı. O Yahudi, “Vaz edici şunları şunları da yaptı” diyerek daha birçok kelime zikretti.”⁷⁶⁴

Eṭ-Ṭībī’nin Mecūsîlerin düalist Tanrı inancından haberdar olması,⁷⁶⁵ Hıristiyanlıktaki üç üknunun mezheplere göre farklılaşması ve Lāhūtiyye ile Nāsūtiyye mezhepleri hakkında bilgi vermesi,⁷⁶⁶ cahiliye devrinde ordunun emirinin ganimetin 1/4’ünü aldığını fakat İslâm şeriatıyla bu oranın 1/5’e çekilerek düşürüldüğünü aktarması,⁷⁶⁷ bu başlık altında zikredilebilecek diğer bazı örneklerdir.

2.3.16. Günümüze Ulaşmayan Bazı Kitaplardan Alıntı Yapması

⁷⁶⁴ *Futūh*, c. III, s. 460.

⁷⁶⁵ *Futūh*, c. V, s. 76. İrade hürriyeti hususunda Mu‘tezile düşüncesinin temelini teşkil eden, hatta zaman zaman Mu‘tezile ile eş anlamlı gibi dahi kullanılan Kaderiyye’nin literatürde Mecūsîlere benzetildiği gözden kaçırılmamalıdır. Onların böyle bir benzetmeye muhatap olmaları onların Mecūsîler gibi hayrı Allah’a şerri şeytana bağlamalarından ileri gelmektedir. Bkz. el-Eş‘arī, *el-İbāne*, s. 15.

⁷⁶⁶ *El-Keşşāf*, c. V, s. 240; *Futūh*, c. V, s. 240-241.

⁷⁶⁷ *Futūh*, c. VII, s. 78.

Eserde dikkat çeken bir diğer husus da et-Ṭībî'nin günümüze ulaşmayan bazı eserlerden istifade etmesidir. Bu sayede, elimizde olmayan bazı kitapların en azından bir kısmından haberdâr olunmakta, kültür mirasımıza dair kopukluk bir nebze olsun giderilmektedir. *Futūhu'l-Ġayb*'da atıfta bulunulmasına rağmen, günümüze ulaşmayan kitaplara örnek olarak el-Ezherî'nin tefsiri⁷⁶⁸ ile *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*'sı,⁷⁶⁹ Kuşeyrî'nin *Mefâtihu'l-Hucec ve Meşâbîhi'n-Nuhec*⁷⁷⁰ adlı kitabı, Tûribiştî'nin *Meşâbîh* şerhi,⁷⁷¹ Yahyâ b. 'Îsâ b. Cezle'nin *er-Raddu 'ale'n-Neşârâ* adlı eseri,⁷⁷² Ebû Manşûr el-Mâturîdî'nin *Kaşâşu'l-Etķiyâ*'sı,⁷⁷³ es-Secâvendî'nin *el-Mufaşşal* şerhi ve Ebû 'Alî el-Fârisî'nin *et-Tezkira*'sı⁷⁷⁴ gösterilebilir.

⁷⁶⁸ *Futūh*, c. I, s. 628. Muhakkik her ne kadar *Tehzîbu'l-Luġa*'dan atıfta bulunmuş olsa da metin tefsirden nakille yapılmıştır.

⁷⁶⁹ *Futūh*, c. IV, s. 55.

⁷⁷⁰ *Futūh*, c. II, s. 141; c. VI, s. 678.

⁷⁷¹ *Futūh*, c. IV, s. 155.

⁷⁷² *Futūh*, c. V, s. 239.

⁷⁷³ *Futūh*, c. X, s. 509.

⁷⁷⁴ *Futūh*, c. IX, s. 15.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FUTŪHU'L-ĠAYB'DA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

İkinci bölümde *Futūhu'l-Ġayb*'ın temel bazı özelliklerinden bahsedip eseri tanıttıktan sonra bu bölümde biz *Futūhu'l-Ġayb*'ın en önemli özelliklerinden birini, “âyetleri tefsirde Mu'tezile akidesine yönelik yorumlarda bulunan ez-Zemaşşerî'ye Ehl-i Sünnet kanalından cevaplar vermesi”ni göstermeye çalışacağız. Konuya girmeden evvel, Mu'tezile'nin görüşlerinin tarihi süreç içerisinde nasıl geliştiği gösterilecek, bu çerçevede Mu'tezile akidesi ele alınacak, Ehl-i Sünnet'ten Eş'arîler'in de -eṭ-Ṭibî'nin görüşlerinin Eş'arîlere benzemesi sebebiyle- bu konulardaki farklı düşüncelerine yer verilecek böylelikle mezhebî fikir ayrılıkları ana hatlarıyla ve mukayeseli olarak verilmeye çalışılacaktır. Ardından âyetlerin tefsirinde mezhebî görüşlerin etkisi ve yorum farkları ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu kısımda genelde takip edilen çok parçacı/çok başlıklı konu tasnifini tercih etmediğimizi vurgulamakta yarar vardır. “Mezhep” olgusunun, herbiri birbiri ile örtüşen/örtüşmek zorunda olan görüşlerin biraraya geldiği, girift ve ayrılmaz bir bütün oluşturduğu göz önüne alındığında genelin tercih ettiği bu yöntemin bazı açmazlara yol açması kaçınılmazdır. Örneğin müelliflerin husun-kubuh tartışmaları yaptıkları bir mevzuda konunun “Allah'ın kabih olanı yaratması” yahut “kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması”na gelmesi ve eleştirilerin bu konulara sıçraması oldukça muhtemeldir. Tercih ettiğimiz metodun kayıtsız bir biçimde uygulanması, konunun fazla düzensiz olmasına yol açacak, mevzunun anlaşılabilirliğine gölge düşürecektir. Bu yüzden mevzu, umumun Mu'tezile'yi tanımlarken kullandığı beş temel esas çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır. Böylece ilk kısımda mevzular arası irtibatlar kurulmuş, ikinci kısımda farklı meselelerle birlikte gündeme gelen eleştiriler bir bütün halinde ele alınmış olacaktır.

3.1. Mu'tezile'nin Görüşleri

Mu'tezile, Müslümanların düşünce dünyasını, akidesini etkileyen en önemli itikadi mezheplerden biridir. İtikadi bir mezhep olmasına rağmen onun, oluşumu ve temel görüşleri itibarıyla siyasi hadiselerle birebir ilişkili olduğu görülmektedir. Hz. 'Uşmân'ın şehadetini takiben Müslümanlar arasında vuku bulan iktidar kavgaları

Cemel ve Şıffîn savaşlarına yol açmış, bu savaşlar neticesinde de “kâfir, mü’min, fâsık, münafık, kebîra, mürtekib-i kebîra” gibi kavramlar tanımlanmaya çalışılmıştır. Mu‘tezile’nin ilk iki esasları olan el-menziletu beyne’l-menziletayn prensibi⁷⁷⁵ ve el-va‘d ve’l-va‘id prensibi⁷⁷⁶ de böylece ortaya çıkmıştır.

Cemel ve Şıffîn savaşlarına iştirak edenlerin itikadi durumları Müslümanlar arasında tartışılmış, Hariciler onların kâfir olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷⁷ Murci’e ise dinin esasının ve temelinin amel değil iman olduğunu, günahla imana bir zarar gelmeyeceğini, aynı şekilde inanmayan kişinin de taatının fayda vermeyeceğini, bu yüzden hükümlerinin Allah’a havale edilmesi gerektiğini düşünmüştür.⁷⁷⁸ el-Ğasenu’l-Başrî savaşa iştirak edenlerin münafık olduklarını söylemiş, Mu‘tezile’nin kurucusu olan Vâşıl b. ‘Atâ’ ise amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü temel alarak onların ne mü’min ne de kâfir sayılabileceğini, onların el-menziletu beyne’l-menziletaynde olduklarını ifade etmiştir.⁷⁷⁹ Vâşıl’ın ortaya attığı bu görüşün -düşük bir ihtimal de olsa-⁷⁸⁰ Mu‘tezile’nin ortaya çıkışına vesile olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla kronolojik açıdan bakıldığında, Mu‘tezile’nin ilk esasının el-menziletu beyne’l-menziletayn olduğu görülmektedir.⁷⁸¹

Cemel ve Şıffîn Savaşlarına iştirak edenlerin dünyadaki durumlarının tartışılması, onların ahiretteki konumlarının sorgulanmasını da beraberinde getirmiş, böylelikle bu kişilerin işledikleri günahlardan ötürü ahirette cezalandırılıp cezalandırılmayacakları tartışılmaya başlanmıştır. Her mezhebin kendi anlayışı çerçevesinde şekillendirdiği ve kendisine göre konumlandığı muhkem-muteşabih

⁷⁷⁵ el-Bağdādî, *el-Farķu beyne’l-Firaķ*, s. 98; Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 27. Mu‘tezile’nin el-menziletu beyne’l-menziletayn prensibi hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-Bağdādî, *el-Farķu beyne’l-Firaķ*, s. 20-21; Ebū’l-Muzaffēr el-İsferāyinî, *et-Tebşîr fî’l-Dîn ve Temyîzi’l-Fırķati’n-Nāciyeti ‘ani’l-Firaķi’l-Hālikîn*, Kemāl Yūsuf el-Hūt (thk.), ‘Ālemu’l-Kutub, Beyrūt 1403/1983, s. 65; İrfan Aycan, "Cāhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım", *İdeolojik Tarih Okumaları Cāhız, İbn Sellām el-İbadî, İbn Teymiyye, Makrizî, Tabersî Örneği*, İrfan Aycan ve M. Mahfuz Söylemez (ed.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, ss. 17-29, s. 25; Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 42-43.

⁷⁷⁶ Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 27.

⁷⁷⁷ Kemal Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 32.

⁷⁷⁸ Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 31.

⁷⁷⁹ Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 32.

⁷⁸⁰ Bu husustaki değerlendirmeler için bkz. Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 52-56.

⁷⁸¹ Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 33.

algısı⁷⁸² Mu'tezile tarafından da kendi itikadı doğrultusunda yorumlanmıştır. Mu'tezile, ehl-i kebaire ebedi azap vurgusu yapan ve herkese amelinin karşılığının verileceğini bildiren âyetleri⁷⁸³ muhkem; Allah'ın şirk dışındaki bütün günahları affedeceğini bildirdiği âyetleri⁷⁸⁴ ise muteşabih kabul etmiş, böylece tevbe etmeden ölen kişinin kâfirler gibi ebedi azaba düçar olacağını söylemiştir. Mu'tezile, aksi bir durumun, Allah'ın vaid âyetlerindeki ifadeleri ile çelişeceğini,⁷⁸⁵ bunun ise Allah'ın adaletine yakışmayacağını düşünmektedir. El-va'd ve'l-va'îd prensibi kendisi ile teşekkül eden 'Amr b. 'Ubeyd'in Kıraat-ı Seb'a imamlarından Ebû 'Amr b. el-'Alâ ile yaşadığı şu hadise, -Mu'tezile'nin bu husustaki düşüncelerini gösteren ilk örnek olması hasebiyle- önemlidir:

'Amr b. 'Ubeyd, Ebû 'Amr'ın yanına gelip "Ey Ebû 'Amr! Allah va'dinden döner mi?" dedi. Ebû 'Amr ise: "Allah va'dinden asla dönmez" dedi. Bunun üzerine 'Amr b. 'Ubeyd: "Fakat Allah: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾" da buyuruyor" dedi. Bunun üzerine Ebû 'Amr: "(Bu) senin Acemliğin (Arap olmaman) sebebiyle ileri sürdüğün bir şeydir. (Âyetteki ifade) va'ddir va'îd değil" dedi ve şu şiiri inşad etti:

وإني وإن أوعده أو وعده
لمخلف إيعادي ومنجز مواعيدي

Şüphesiz ben va'd de tehdit (va'îd) de etsem
Elbette va'îdimden dönerim de va'dimi yine yerine getiririm...⁷⁸⁶

Aynı olay İbn Kuteybe tarafından şöyle nakledilmektedir:

Ebû 'Amr b. 'Alâ ile 'Amr b. 'Ubeyd bir araya geldiler. 'Amr: "Şüphesiz Allah va'd de tehdit (va'îd) de eder ve O, va'dini de va'îdini de yerine getirir" dedi. Bunun üzerine Ebû 'Amr ona: "Sen Acemsin! Üstelik ben lisan bakımından Acemlikten de bahsetmiyorum. Sen kalp Acem'isin! Yazıklar olsun sana, kulağını aç da iyi dinle! Araplar va'dini yerine getirmeyi de va'îdinden dönmeyi de cömertlik addederler" dedi ve ona şu şiiri inşad etti:

⁷⁸² Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 73-74.

⁷⁸³ En-Nisâ' 4/49, 77, 93 ve 124; el-İsrâ' 17/71; el-Enbiyâ 21/47; Zilzâl 99/7-8.

⁷⁸⁴ En-Nisâ' 4/48 ve 116; ez-Zümer 39/53.

⁷⁸⁵ Bu kanaatin (va'îd âyetleri ile çelişme) Mu'tezile'nin kurucu isimlerinden Vâsıl b. 'Aṭâ'da bulunmadığı, onun yalnızca "fasıkın ebediyen cehennemde kalması" vurgusu yaptığı, bu fikrin 'Amr b. 'Ubeyd'de daha net ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Bkz. Aydın, *Akılci Din Söylemi*, s. 44-45.

⁷⁸⁶ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. III, s. 278-279. 'Amr b. 'Ubeyd'in Temîm yahut Benî 'Ukayl kabilelerinden birisinin mevlâsı olması ile bu rivayetdeki Acemlik arasında bir ilgi olması mümkündür. 'Amr b. 'Ubeyd'in Emevî siyasetinden en çok etkilenen kitlelerden birine mensup olması, onun adalet yönünden daha hassas davranmasına yol açmış, bununla birlikte Mu'aviye ve Hişâm b. 'Abdilmelik gibi Emevî halifelerinin üstlendikleri zor görev sebebiyle kendilerine cennetin vacib olduğunu söylemeleri de onun oldukça sert bir üslup takınmasına yol açmıştır. (Bkz. Aydın, *Akılci Din Söylemi*, s. 175) Böylece o, Mu'tezile'nin de benimsediği özgürlükçü bir kader algısı ortaya koymuştur. (Bkz. Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 181)

Şüphesiz ben va'd de tehdit (va'îd) de etsem
Elbette va'îdimden dönerim de va'dimi yine yerine getiririm...⁷⁸⁷

Rivayetin sonundaki ifadelerin tarafgirlik çağrıştırması, hadisenin cereyan edip etmemesi hakkında ciddi şüphe oluştursa da, aşağıdaki alıntı, 'Amr b. 'Ubeyd'in Allah'ın va'dinden de va'îdinden de dönmeyeceğini savunurken ne kadar keskin ifadeler kullandığını açıkça göstermektedir:

İshāk b. İbrāhīm b. eş-Şehīd: Bize Kūrayş b. Enes tahdis etti ki: 'Amr b. 'Ubeyd'in şöyle dediğini işittim: Kıyamet gelip de Yüce Allah'ın huzuruna götürüldüğümde O bana: "Sen 'Katil cehennemdedir' dedin!" derse ben de O'na: "(Onu) Sen buyurdun (Ya Rabbi)" derim ve "Kim bir mü'mini amden öldürürse onun cezası cehennemdir"⁷⁸⁸ âyetini okurum. Bunun üzerine evde benden küçük kimse olmamasına rağmen ben (Kūrayş b. Enes) ona şöyle dedim: "(Allah) Sana 'Şüphesiz Yüce Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Dilediği kimse için, bunun dışındakileri de bağışlar' buyurduğumu görmez misin? Benim onu (katili) bağışlamayacağımı nereden bildin?' derse?". Bunun üzerine o cevap veremedi.⁷⁸⁹

Kronolojik açıdan bakıldığında Mu'tezile'nin üçüncü esası olan emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker esası da Cemel Vakası ve Şıffin Savaşı neticesinde çıkan tartışmaların akabinde gündeme gelmiştir. İslâm'ın genel prensiplerinden biri olan emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker Mu'tezile tarafından; muhalefet döneminde (Emevilere karşı) iktidarın haksız ve zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak, yönetime başkaldırmak, iktidarı etkilemek ve ona baskı uygulamak; iktidar döneminde ise mihne hadiselerindeki muhalifleri yola getirmek⁷⁹⁰ amacıyla kullanılmıştır.⁷⁹¹

Aydınlı'nın bildirdiğine göre bu prensibin siyasi ve ahlaki iki boyutu bulunmaktadır. Prensibin siyasi boyutu, imamın adaleti ve siyasi adalet hususunda oldukça titiz davranmaları sebebiyle Vāşıl ve 'Amr döneminde teşekkül etmiştir.

⁷⁸⁷ 'Abdullāh b. Muslim İbn Kūteybe, *Uyūnu'l-Ahbār*, c. II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1418, s. 158.

⁷⁸⁸ En-Nisā' 4/92.

⁷⁸⁹ İbn Kūteybe, *Te'vīlu Muhtelefi'l-Hadīs*, 83, 118; ez-Zehabī, *Mizānu'l-İtidāl*, c. III, s. 277.

⁷⁹⁰ İlyas Çelebi, *İslām İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 167-168.

⁷⁹¹ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*, EndülüS Yayınları, İstanbul 2017, s. 181-182.

Ahlaki boyutu ise Ebū Huzeyl el-‘Allāf sonrası Mu‘tezile uleması ve Ebū Hāşim el-Cubbā’ī tarafından ortaya konmuştur.⁷⁹²

Mu‘tezile, amelî tevhid de denen bu prensibin “daha çok ameli boyutuyla ilgilenmiş, zındıklarla ve fasıklarla mücadelenin fazilet, kaçmanın İslâm’a karşı olmakla eşdeğer olduğunu ifade etmiştir. Ebu Bekir el-Asam dışındaki Mu‘tezililer, şerrin veya herhangi bir kötülüğün giderilebilmesi ve fesadın yok edilebilmesi için kalple, lisanla ve elle mücadelenin gerekli olduğu ve bu prensibin usulden sayılması hususunda görüş birliği yapmışlardır.”⁷⁹³ Bu prensip çerçevesinde “emr-i bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker akılla mı nassla mı bilinir?” “Emir ve nehyin vücûbiyeti düşer mi?” “Münkerden sakınmayana karşı takınılacak tavır ne olmalı?” meseleleri tartışılmıştır.⁷⁹⁴

Mu‘tezile’nin ‘Adl prensibinin temelinde ise Hz. ‘Alī’nin hilafeti sonrasında daha da artan karışıklıklar yatmaktadır. Emevîler, iktidar mücadelesi esnasında haksız yere kan dökmek, Kâbe’yi taştırtmak, şefaât ve yakınlık yoluyla haddlerin uygulanmasını durdurmak, iktidarı saltanata çevirmek, Beytu’l-Mal ve zekat gelirleri üzerinde keyfî tasarrufta bulunmak,⁷⁹⁵ Müslüman halkı mevâlî addedip onlardan vergi almak⁷⁹⁶ gibi pek çok adaletsiz uygulamaya imza atmışlardır. Emevîler’in tüm bu olumsuzlukları Allah’ın kaderine bağlaması,⁷⁹⁷ Hz. Peygamber’den Mu‘aviye’nin

⁷⁹² Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 46.

⁷⁹³ Osman Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 67.

⁷⁹⁴ Aydınli, *Akılci Din Söylemi*, s. 46-47.

⁷⁹⁵ Bunlar ve diğer bazı adaletsiz uygulamalar için bkz. Muhammed ‘İmāra, *el-Mu‘teziletü ve ‘ş-Şevra (Mutezile ve Devrim)*, İbrahim Akbaba ve İbrahim Güneş (çev.), Ekin Yayınları, İstanbul 2000, s. 63-66; 77-78; 81-82; 84-85.

⁷⁹⁶ ‘İmāra, *el-Mu‘teziletü ve ‘ş-Şevra (Mutezile ve Devrim)*, s. 65-66; Aydınli, *Akılci Din Söylemi*, s. 168; Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 87-89.

⁷⁹⁷ Bu hususta şu örnekler zikredilebilir

“Mu‘aviye şöyle dedi: Ey ‘Irâk halkı! Benim sizle namazınızdan, orucunuzdan, zekâtınızdan dolayı mı savaştığımız zannediyorsunuz? Ben sizin bunları yerine getirdiğinizi en iyi bilenlerdenim. Ben sizle sadece emir olmak için savaştım ki bunu da bana Allah emretti”. “Mu‘aviye hutbede şöyle söyledi: Ben Allah’ın hazinedarlarından bir hazinedarım. Allah’ın nimetlendirdiği kimseyi nimetlendiririm. Allah’ın nimetinden men ettiği kimseyi men ederim. Ebū’d-Derdā’ ayağa kalktı ve ‘Yalan söylüyorsun Ey Mu‘aviye! Andolsun sen Allah’ın nimet bahşettiği kimseyi nimetten men ediyor, Allah’ın nimetinden men ettiği kimseyi de nimetlendiriyorsun’ dedi. Yine ‘Ubāde b. Şāmit de Mu‘aviye’yi yalanladı”. “Emevî melikleri içinde aleni biçimde ilhada sapmada Velîd b. Yezîd’in eline su dökecek kimse yoktu. O bu hususta çığır açmıştı. Kur’an’ı (yere) atıp, şu beyitleri söyledi:

cennetlik olduğuna işaret eden uydurma rivayetler nakledilmesi⁷⁹⁸ gibi hadiseler oldukça tepki toplamış, “Allah kabih fiil işlemez, kul fiillerini (bilhassa da kabih fiilleri) kendisi işler/yaratır”, “Allah’ın şerri yaratması, şerle hükmetmesi ardından da kullarına azap etmesi demek, O’nun kullarına zulmetmesi demektir” fikirleri ortaya atılmıştır. Zaman içerisinde bu görüş “Allah kullar için en iyiyi tercih eder”⁷⁹⁹, “Allah insanları iradeleri hususunda hür bırakmıştır”, “Husun ve Kubuh şeriatla değil akılla bilinir ve akıl iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir fıtratta yaratılmıştır. Allah, insanlara verdiği akıl nimeti sayesinde onlardan iyiyi ve kötüyü ayırt etmelerini beklemektedir” “Allah’ın kişiyi teklif-i mâ lâ yutāk (güç yetirilemeyen şey) ile yükümlü tutması O’nun adaletine yakışmaz”, “Allah’ın kâfirlere azap etmesi O’nun adaleti gereğidir. Onların işledikleri günahlar sebebiyle onlara lütfunu esirger ki bu hizlân olarak isimlendirilir” görüşlerini beslemiş, böylelikle Mu‘tezile’nin itikadi görüşleri birbiri ile irtibatlı bir biçimde gelişmiştir. Mu‘tezile’nin sahip olduğu bu özgür irade algısını Hıristiyanlıkla

وقل لله يمتعي شرابي

فقل لله يمتعي طعامي

Beni hesapla mı tehdit ediyorsunuz? Bilmiyorum,

Hakkında bahsettiğiniz hesap hakikat midir?(!)

Öyleyse Allah’a deyin de kessin yiyeceğimi,

Ve deyin Allah’a ki kessin içeceğimi...”

Haccâc’ın ‘Abdumelik b. Mervân’ı överken Hz. Peygamber ile ‘Abdumelik b. Mervân’ı kıyaslayıp onu Hz. Peygamber’den üstün gördüğü vehmini uyandıran bir demecinden de bashedilmektedir. Tüm bunlar ve diğer bazı örnekler için bkz. ‘Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *el-Me‘ârif*, Şervet ‘Ukkâşe (thk.), el-Hey’etu’l-Mışriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kutub, Kâhira 1992, s. 441; ‘İmâduddîn Ebî’l-Hasen Kâdî ‘Abdulcebbâr, *Faḍlu’l-İ’tizâl ve Ṭabakātu’l-Mu‘tezile*, Fu‘âd Seyyid (thk.), ed-Dâru’t-Tünusiyye, Tünus 1393/1974, s. 143-144; Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 27; 140-141; s. 152-153; Aycan, "İdeolojik Tarih Okumaları", s. 23; Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, 89-97.

⁷⁹⁸ ‘İmâra, *el-Mu‘teziletu ve’s-Şevra (Mutezile ve Devrim)*, s. 60-61. Mu‘aviye destekçilerinin onun lehine rivayetler uydurmasına mukabil Şi‘a taraftarlarınca Mu‘aviye aleytarı rivayetler de uydurulmuştur. Lehte ve aleyhte uydurulan bazı rivayetler için bkz. ‘İmâra, *el-Mu‘teziletu ve’s-Şevra (Mutezile ve Devrim)*, s. 60-62.

⁷⁹⁹ Bu görüş, Tevhid ilkesindeki Allah’ı her türlü eksikliklerden tenzih etme anlayışıyla da birebir ilişkilidir. O, hikmeti gereği kullar için en hayırlı olanı yapar. Bunu yapması O’nun için vacibdir. Çünkü aslah olmayan şey ya nakıstır ya cehl olur ya da bir ihtiyaçtan doğar ki Allah bunlardan münezzehtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî, *Maḳâlātu’l-İslâmiyyîn ve’htilâfi’l-Muḳallîn*, Ritter, Hellmut (nşr.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1400/1980, s. 576-577; ‘Alî Sâmi en-Neşşâr, *Neş‘etu’l-Fikri’l-İslâmiyyi fi’l-İslâm*, c. I, Dâru’l-Me‘ârif, Kâhira ty, s. 464; Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 51.

ilişkilendirenler olduğu gibi,⁸⁰⁰ bunun İslâm'ın iç dinamiklerinden cereyan ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁸⁰¹

Allah'ın daima maslahatı tercih etmesi üzerinden ilerleyen adalet prensibi, Mu'tezile'nin bir diğer ilkesini (salah-aslah) de ortaya çıkarmıştır. Bu ilkenin Mu'tezile içerisinde farklı yaklaşımlar ile temsil edildiği bilinmektedir. Mu'tezile'den bazıları Allah'ın aslahı yaratmasını O'na vacip görürken, diğerleri Allah'ın aslahı yaratmasının değil salahı yaratmasının vacip olduğunu iddia etmektedir. Bu bakışın imamet meselesindeki yansıması ise şöyle olmuştur: Mu'tezile'den bir grup imamete en efdal olanın geçmesi gerektiğini düşünmekte, diğer bir grup ise fadılın imamlığına da onay vermektedir.⁸⁰² Mu'tezile, peygamber göndermenin Allah'a vacib olduğunu düşünmektedir.⁸⁰³ Bu görüş, onların “husun ve kubuh aklen bilinir” ve “aslaha riayet Allah'a vaciptir” ilkelerinden hareketle ortaya çıkmıştır. Allah'ın iman edeceklerini bildiği insanlara peygamberler göndermesi, onların yararlarına olacağını bilmesinden kaynaklanmaktadır. O'nun, iman etmeyeceklerini bildiği kişilere peygamberler göndermesi ise onların kıyamet gününde herhangi bir mazeret ileri sürememeleri içindir.⁸⁰⁴

Mezheplerin “Rızık” ve “Ecel” algıları da kulların fiilleri ve özgürlükle alakalı kavramlar olmaları hasebiyle mezheplerin takip ettikleri kader algısına göre farklı niteliklere bürünmektedir ve adalet başlığı altında ele alınmaktadır.⁸⁰⁵ Kulun özgür bir iradeye sahip olması ve kabih olanın Allah'a isnat edilmemesi Mu'tezile'nin kader, rızık ve ecel meselelerinde de Ashabu'l-Hadis ve Eş'arîler ile uyuşmamasına yol açmaktadır. Özgür irade söylemiyle taban tabana zıt olduğu için, Mu'tezile'ye göre Allah'ın ezelde kullarının said mi şaki mi olacağını, onların rızıklarını ve ecellerini belirlediğini bildiren hadislerin kabulü mümkün değildir.⁸⁰⁶ Yine Allah'a kabih bir fiil

⁸⁰⁰ T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Dover Publications Inc., New York 1967, s. 42; T. W. Arnold, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, Hasan Gündüzler (çev.), İnkılâb Yayınları, İstanbul 2007, s. 108

⁸⁰¹ Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 169-170.

⁸⁰² Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 224.

⁸⁰³ ez-Zemaḥşerî'ye göre peygamber göndermenin Allah'a vacib olmadığını ifade etmekte yarar vardır.

⁸⁰⁴ Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 269-270.

⁸⁰⁵ Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 28-29.

⁸⁰⁶ Allah'ın insanın said-şaki olacağını, rızığını, ecelini ezelde takdir ettiğini bildiren hadislerin Müslümanlar arasında çıkan huzursuzluklar ve savaşımlara bir mazeret arama ve farklı görüşteki grupların birbirini itham etme vesilesi ile açığa çıktığını ifade edenler bulunmaktadır. (Bkz. Mustafa

isnat etmek anlamına geleceği için, haramın rızık olarak kabul edilmesi de Mu'tezile'ye göre mümkün değildir. Mu'tezilî bakışa göre kul fiillerini kendisi yarattığı için eceli kulun kendi elindedir ve değişkendir. Eş'arîlere göre ise eceller değişmemek üzere ezelde takdir edilmiştir.

Mu'tezile'nin emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker prensibi ile adalet prensibinin birbiri ile olan yakın ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır. Mu'tezile mezhebinin "imam âdil olmalıdır", "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi, şerrin giderilebilmesi ve fesadın yok edilebilmesi için âdil olmayan imama karşı kalple, lisanla ve elle mücadele etmek gerekir" düşünceleri ile Emevî liderlerin adaletsiz uygulamalarda bulunmaları, içki içen, sefahete dalan kişilerden imam edinmeleri bir arada düşünüldüğünde, Mu'tezile'nin emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker prensibine niçin bu kadar önem verdiği daha net görülecektir. Aynı hususu Abbasi siyasetinde Mu'tezile etkisinin artmasıyla ilişkilendirmek de mümkündür. Nitekim Emevîler'in, Abbasiler ve Mu'tezile'nin ortak düşmanları olduğu bilinen bir husustur. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden el-Câhız'ın, üçüncü asırda ortaya çıkan ve Emevî savunuculuğu yapan Nâbite adlı gruba yönelik bir risâle yazması, ardından bu risâle sebebiyle Abbasi hükümeti tarafından ödüllendirilmesi de mezkûr kanaati güçlendiren önemli bir argümandır.⁸⁰⁷ el-Câhız bu risâlede Cemel, Sıffin, Nehravân, Hz. 'Alî'nin şehit edilmesi gibi bir dizi olayın ardından Hz. Hâsen'in 'İrâk'lı askerlerin durumuna bakarak iktidarı bırakmak zorunda kaldığını, bunun üzerine Mu'âviye'nin iktidarı ele geçirip hilafet kurumunu Kısırılık ve Kayserlik gibi saltanata dönüştürdüğünü, bunun İslâm'a ters bir tutum olduğunu, Mu'âviye ve sonrasındaki Emevî halifelerinin "Kur'an ve sünnet anlayışından uzaklaşmaları hatta onları reddetmeleri; hilafetten ayrılarak Kayserlik ve Kısırılık sistemine benzer bir idari yapılanmaya gitmeleri; haram olan hususları helal saymaları; devlet malını haksız olarak dağıtmaları ve suiistimallere göz yummaları; Kâbe'ye, Mekke'ye ve Medine'ye saldırmaları; Hz. Huseyn'i aile çevresiyle birlikte öldürmeleri; Ehl-i Beyt'e ve bazı sahabilere zulmetmeleri, eziyet ve işkencede bulunmaları, günah işlemeyi adet haline

Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 35; Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, 33/1, 1994, ss. 129-156, s. 133-153; Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 147-148)

⁸⁰⁷ Bkz. Aycan, "İdeolojik Tarih Okumaları", s. 26.

getirmeleri,⁸⁰⁸ dini emirleri hafife almaları ve değiştirmeleri, mutlak kader ve mutlak cebr inancını benimsemeleri, asabiyye temeline dayalı bir siyaset takip etmeleri”⁸⁰⁹ sebebiyle küfre düştüklerini ifade etmektedir.⁸¹⁰

Mu‘tezile ile Abbasiler arasındaki bir diğer yakınlık, Mu‘tezile’nin inançlarını Hz. ‘Alī’ye dayandırmalarından geçmektedir. Örneğin Mu‘tezile, mezheplerinin ve Kelam ilminin kurucusunun Hz. ‘Alī olduğunu ifade etmektedir. Onlar, Arap toplumunda felsefe ile uğraşan ilk kişinin Hz. ‘Alī olduğunu, Vāşıl b. ‘Aṭā’ın Ebū Hāşim b. el-Ĥanefiyye’nin talebesi, Ebū Hāşim’in babası Muĥammed’in talebesi Muĥammed’in de babası Hz. ‘Alī’nin talebesi olduğunu söylemektedirler.⁸¹¹ Hz. ‘Alī’yi âlimlerin birinci tabakasında,⁸¹² Hz. Ĥuseyn, ‘Alī b. Ĥuseyn ve Muĥammed b. ‘Alī’yi ise âlimlerin ikinci tabakasında zikretmektedirler.⁸¹³ Yine onlar, Hz. ‘Alī’nin ağızından kader-kaza ve özgür irade ile ilgili menkıbeler zikretmektedirler. Bakıldığında Şi‘a ile Mu‘tezile arasındaki yakınlık biraz da buradan ileri gelmektedir.

Allah’ın sıfatları, Halku’l-Kur’an, cevher-i ferd, araz, cisim gibi alem anlayışına ilişkin konular ise Mu‘tezile’nin Tevhid esasını çerçevesinde değerlendirdiği meselelerdir. Bu konular üzerine yapılan değerlendirmelerin Vāşıl b. ‘Aṭā’ya kadar götürülebileceği,⁸¹⁴ ancak meselelerin ciddi bir biçimde ele alınışının Ebū Huzeyl el-‘Allāf’a dayandığı ifade edilmektedir.⁸¹⁵ İmām Eş‘arī, Mu‘tezile’nin Tevhid prensibi çerçevesine giren hususlar hakkında şunları zikretmektedir:

Mu‘tezile şu hususlarda ittifak etmiştir: Allah tekdir, onun benzeri bir şey yoktur, işiten ve görendir, cismi, şekli, cüssesi, sureti, eti, kanı, şahsı, cevheri, arazı yoktur. Rengi, tadı, kokusu, dokunulacak bir yeri mevcut değildir. Sıcaklığı, soğukluğu yaşlığı, kuruluğu, uzunluğu, genişliği,

⁸⁰⁸ Bu hususta ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *el-Me‘arif*, s. 366; Ebū’l-Ĥasen ‘Alī b. el-Ĥuseyn b. ‘Alī el-Mes‘ūdī, *Murūcu’z-Zeheb ve Me‘ādinu’l-Cevher*, Es‘ad Dāđir (thk.), c. IV, Dāru’l-Hicra, Ķum 1409, c. III, s. 213; ‘İmāra, *el-Mu‘teziletu ve’ş-Şevra (Mutezile ve Devrim)*, s. 98

⁸⁰⁹ Aycan, "İdeolojik Tarih Okumaları", s. 28-29.

⁸¹⁰ Aycan, "İdeolojik Tarih Okumaları", s. 28.

⁸¹¹ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Ahmet Turan Aslan vd. (çev.), c. III, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1987, c. II, s. 464-465.

⁸¹² Aĥmed b. Yaĥyā İbnu’l-Murteđā, *Kitābu Ṭabaĥāti’l-Mu‘tezile*, Susanna Diwald-Wilzer (thk.), Dāru Mektebeti’l-Ĥayāt, Beyrūt 1961, s. 9; Hasan, *İslâm Tarihi*, c. II, s. 465.

⁸¹³ İbnu’l-Murteđā, *Ṭabaĥātu’l-Mu‘tezile*, s. 15; Hasan, *İslâm Tarihi*, c. II, s. 466.

⁸¹⁴ Ebū’l-Fetĥ Tācuddīn (Lisānuddīn) Muĥammed b. ‘Abdilkerīm eş-Şehristānī, *el-Milel ve’n-Nihāl*, Mustafa Öz (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 52; ‘İzzuddīn İbnu’l-Eřir, *el-Lubāb fi Tehzībi’l-Ensāb*, c. III, Dāru Şadır, Beyrūt 1400/1980,

⁸¹⁵ Aydımlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 47. Ayrıntılı bilgi için bkz. eş-Şehristānī, *el-Milel ve’n-Nihāl*, s. 52-62.

derinliği yoktur. Birleşmez, ayrışmaz, hareket de etmez, hareketsiz de değildir. Parçalara ayrılmaz. Parçaları, cüzleri, organları ve azaları yoktur. Yönleri bulunmaz. Sağı, solu, önü, arkası, üstü, altı yoktur. Mekân bakımından O'nu kuşatabilecek bir şey mevcut değildir. O'nun üzerinden zaman geçmemiştir. Bir şeyle bitişmez, bir şeyden ayrışmaz, mekânlara hulûl etmez. Mahlûkatın yaratılmış olduklarına delâlet eden sıfatlarla tavsif edilemez. Sonlu olmakla vasıflanamaz. Seyahat ile ve yönlere gitmekle tavsif nitelenemez. Hududu yoktur. Ana-baba da çocuk da olmamıştır. Kudretler onu kuşatamaz. Örtüler O'nu perdeleyemez. Hisler onu idrak edemez. İnsanlarla mukayese edilemez. Hiçbir yönden mahlûkata benzemez. Afetlere maruz kalmaz. Hiçbir kusurun/eksikliğin O'na uğraması mümkün değildir. Akla her gelen, tahayyül vesilesiyle tasavvur edilen hiçbir şey O'na benzemez. Her daim yaratılmışlara tekaddüm ve sebkât etmiş, onlardan evvel olmuştur. Mahlûkattan önce de mevcuttur. O, her daim 'Âlim ve Kâdir'dir. Yine O, her zaman Hayy'dir. Gözler O'nu görmez, (kalplerdeki) gözler onu idrak edemez, hayaller O'nu kuşatamaz. Kulaklar O'nu işitemez. O "şey"dir, ancak diğerleri gibi bir "şey" değildir. 'Âlim'dir, Kâdir'dir, Hayy'dir, lakin diğer bilenler, kudret yetirenler, canlılar gibi değil. Kendisinden başka kadim yoktur, tek kadim O'dur. O'ndan başka bir ilah yoktur. Mülkünde eşi/ortağı yoktur. Saltanatında veziri yoktur. (Yani işleri idare hususunda görüş danışıp yardım aldığı kimse yoktur) Yoktan var ettiği şeylerde de, bir şeyden var ettiği şeylerde de yardımcıyı yoktur. Mahlûkatı geçmiş bir örneğe dayanarak yaratmamıştır. O'nun için bir şeyi yaratmak bir başka şeyi yaratmaktan daha kolay yahut daha zor değildir. Menfaat elde etmesi caiz değildir. Hiçbir zarar O'na ulaşmaz. O, hiçbir mutluluğa, lezzete nail olmaz, hiçbir elem ve eza O'na ulaşmaz. Nihayete erdireceği bir amacı yoktur. O'nun için fena (yokluk) caiz değildir. Hiçbir aciziyet ve eksiklik O'na ulaşmaz. Kadımlara dokunmaktan, eş ve evlat edinmekten yücedir.⁸¹⁶

Zikredilen bu özelliklerden de rahatlıkla fark edileceği gibi, Mu'tezile'nin tevhide dair tüm bu izahında temel nokta Allah'ı diğer varlıklara benzemekten münezzehtir. Bu bakış neticesinde Kur'an'da Allah'a izafe edilen el, vech, arş, kürsi gibi kavramların mecaza hamledilip te'vil edilmesi gerekecektir. Yine bu bakış ilahi kelamın yaratılmış olması, Allah'ın hiçbir somut özelliklerle tanımlanamaması, insana özgü bir haslet olması sebebiyle kötülüğün Allah'a atfedilememesi, Allah'ın ahirette de görülememesi sonuçlarını doğurmaktadır.⁸¹⁷

Mu'tezile, Tevhid-i Mutlak'a ulaşmak amacıyla Allah'a atfedilen sıfatları nefyetmektedir. Vâsıl b. 'Atâ' bu görüşü Hıristiyanların inkarlarını reddetmek amacıyla ortaya atmıştır. Ona göre kim sıfat ve mananın kadim olduğunu kabul ederse muhakkak iki ilah kabul etmiş olur.⁸¹⁸ Allah'ın sıfatları ve Halku'l-Kur'an

⁸¹⁶ el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-İslāmiyyîn ve'hütlāfi'l-Muḳallîn*, s. 156. Bu hususta ayrıca bkz. eş-Şehristānî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 50.

⁸¹⁷ Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 48.

⁸¹⁸ 'İşāmuddîn Muhammed 'Alî ve 'Alî Sāmî en-Neşşār, *Firaḳ ve Tabakātu'l-Mu'tezile*, Dāru'l-Maḳbū'ati'l-Cāmi'iyye, İskenderiyye 1972, s. 137. Ayrıca bkz. Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 347.

meselerinde bir diğere Mu‘tezilî âlim ‘Allâf’ın da Hıristiyanlıkta, Yahudilikte, Gnostiklerde, Deysânilikte ve diğere Helenistik dönem akımlarında yaygın olan tecsim fikrine ve Hıristiyanlıktaki teslise, düalizme, Mücessime, Müşebbihe ve bazı Şii fırkalarda görülen Allah’ın kabaca cisimlendirilişine karşı çıkmak amacıyla böyle bir görüş benimsediğı ifade edilmiştir.⁸¹⁹ Mu‘tezile’nin sıfatları reddetmesinin ardında yatan bir diğere sebep ise onların zat anlayışlarıdır. Onların bu husustaki hüccetleri şöyledir: Allah’ın zatına hâdis olan bir sıfat tayin edildiğinde, Allah henüz o vasfı haiz değilken o vasıfla tavsif edilmiş olur, bu da değışikliğı zorunlu kılar. Değışiklik de hâdis olmanın delilidir. Örneğın ilmin Allah’ın zatına yönelik bir sıfat olarak tayin edilmesi caiz değıldir, çünkü aksi takdirde bu sıfat ya zatı gibi ezeli olmak zorundadır, ya da hâdis olmak zorundadır. Ezeli olduğunda bu sıfatın, Allah’ın zatına eklenmesi problemi açığa çıkar ve ezeli varlık ikiye çıkmış olur. Sıfat hâdis addedilip zata eklenirse de zatın bir halden (ilimsizlik) diğere bir hale (ilim) geçmesi ve değışmesi gündeme gelir. Değışim de hâdis olmanın delilidir. Böylece sıfatı yüzünden zât da hadis olacaktır ki bu Allah’ın kemâline yakışmaz.⁸²⁰ Bu bakış Mu‘tezile’yi, “Kelâm” sıfatının Allah’ın ezeli sıfatlarından biri olmadığını ispata, dolayısıyla da Kur’an’ın mahlûk olduğuna sonucuna götürecektir.

Halku’l-Kur’an görüşü, ilk olarak Ca’d b. Dirhem tarafından dillendirilmiş, Cehm b. Şafvân tarafından takip edilmiş,⁸²¹ İmâm-ı A’zam ve Ebü Yûsuf’un talebelerinden Bişr el-Merîsî tarafından da hararetle savunulmuştur.⁸²² Cehm

Ayrıca bkz. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 155.

⁸¹⁹ Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 120. Cehm b. Şafvân’ın bu görüşte olması da Sebei’yye ve Sumeniyye gibi tevhit inancına sahip olmayan topluluklarla beraber yaşamasına bağlanmıştır. Bkz. Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 325.

⁸²⁰ ‘Alî ve en-Neşşâr, *Fırağ ve Tabakātu’l-Mu‘tezile*, s. 137-138.

⁸²¹ Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *Halku Ef‘âli’l-‘İbâd ve’r-Raddu ‘ale’l-Cehmiyye ve Aşhâbi’t-Ta‘îl*, Fehd b. Suleymân el-Fuheyd (thk.), c. II, Dâru Atlasi’l-Ĥadrâ’, Dimesşk 1425/2005, s. 10

⁸²² Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 39. Halku’l-Kur’an görüşünü hararetle savunan Bişr el-Merîsî’nin, bu görüşünden ötürü Hârûn er-Raşîd şu ifadeleri kullanmıştır: “İşittim ki Bişr el-Merîsî Kur’an’ın yaratıldığını söylüyormuş. Allah onu elime verse, elbette hiç kimseyi öldürmediğim bir biçimde onu öldürürdüm”. Bişr’in, görüşleri sebebiyle Hârûn er-Raşîd döneminde 20 yıl ve oğlu Emîn döneminde de bir süre gizlenmek zorunda kalmıştır. (Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and The Mihna*, E. J. Brill, Leiden 1897, s. 48. Ayrıca bkz. Ebü’l-Fağl Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu’l-Ĥulefâ’*, Vezâratu’l-Evkâf ve’ş-Şu‘ûni’l-İslâmiyye, Kağar 1434/2013, s. 457; Esen, *Kelâmullah Tartışmaları*, s. 39) O, Allah’ın sıfatları ile ilgili te’viller yapmış, Me’mun’un tertip ettirdiğı Halku’l-Kur’an münazaralarında en etkin isim olmuştur. (Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s. 305) ed-Dârimî, mü’minkâfir herkesin Allah’ın gökte olduğunu kabul etmişken Bişr ve ashabının bu hususta sivrilmesini,

mahlûkata verilen bir sıfatın Allah'a verilemeyeceğini bunun teşbihi gerektireceğini savunmaktadır.⁸²³ Bu yüzden ona göre Allah'a şey denmez. O, şey değildir çünkü Allah'a şey demek O'nu mahlûkata benzetmek demektir.⁸²⁴ Cehm b. Şafvân'ın bu bakış neticesinde "Allah İbrâhîm'i dost edinmedi, Mûsâ ile konuşmadı" dediği ifade edilmiştir.⁸²⁵

Halku'l-Kur'an görüşünün Mu'tezile tarafından savunulması ise 'Allâf ve çağdaşlarından sonraya dayandırılmaktadır. Onlara göre kelimeler, seslerden ve harflerden oluşur ve dilde açığa çıkar. Buna göre kelimeler ya cisimler ya da araz olurlar ki cisimler ve araz olan şeyler kadim olamaz.⁸²⁶ el-'Allâf kelâmı yaratıcı kelâm ve teklifi/teşriî kelâm olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yaratıcı kelâm "كُنْ" emridir, herhangi bir mahalle ihtiyaç duymaz ve hâdistir. Teşriî/teklifi kelâm ise araz olması hasebiyle bir mahalle ihtiyaç duyar ve emirler, nehiyeler ve vahiyleri kapsar ki o da hâdistir. el-'Allâf'a göre "yaratmak" iradesi yaratmanın kendisidir, yaratılıştan ayrıdır ve mekândan münezzehtir.⁸²⁷ Allah'ın kelâmı aynı anda pek çok yerde bulunabilir. (Hafızın ezberinde, okuyucunun telaffuzunda bulunması gibi)⁸²⁸ Mu'tezile Allah Kelâmının araz ya da cisim olması hususunda tartışsa da⁸²⁹ kelâmın mahlûk olması hususunda hemfikirdir. Onlara göre kelâmın mahlûk olmaması Allah'ın insanlar yokken emredici ve nehyedici olması gerektireceği için kelâmın ezeli olması imkânsızdır.⁸³⁰

onların "يَدُ اللَّهِ" kavramını nimet olarak yorumlamasını ve ru'yetullaha dair hadisleri reddetmesini ciddi bir biçimde eleştirmektedir. Cehmiye eleştirisi yapılan bu konuların Mu'tezile akidesi ile uyumu gözden kaçırılmamalıdır. (Ebû Sa'îd 'Uşmân b. Sa'îd Hâlid b. Sa'îd ed-Dârimî, *Raddu'l-İmâm ed-Dârimî 'Uşmân b. Sa'îd 'alâ Bişr el-Merîsî el-'Ansî*, Muhammed Hâmid el-Fakî (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty, s. 25; 38; 55-57)

⁸²³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 102.

⁸²⁴ el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-İslâmiyyîn ve'hıtilâfi'l-Muḳallîn*, s. 280.

⁸²⁵ el-Buḫârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd ve'r-Raddu 'ale'l-Cehmiyye ve Aşhâbi't-Ta'îl*, s. 9-10; Ebû Sa'îd 'Uşmân b. Sa'îd Hâlid b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Raddu 'ale'l-Cehmiyye*, Bedr b. 'Abdillâh el-Bedr (thk.), Dâru İbni'l-Eşîr, Kuveyt 1416/1995, s. 199.

⁸²⁶ Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 307.

⁸²⁷ Bilgiler için bkz. el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-Fıraḳ*, s. 127; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 58; Carra de Vaux, "Ebülhüzeyl", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, MEB Basımevi, c. IV, İstanbul 1977, ss. 85-86, s. 86.

⁸²⁸ el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-İslâmiyyîn ve'hıtilâfi'l-Muḳallîn*, s. 192.

⁸²⁹ Bkz. Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 308-309.

⁸³⁰ Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 308.

3.2. *Futūhu'l-Ġayb*'da Mu'tezile Eleştirisi

Ana hatlarıyla Mu'tezile düşüncesini ele aldıktan sonra bir ehl-i sünnet âlimi olan eṭ-Ṭībī'nin Mu'tezilî âlim ez-Zemaḥşerî'ye yönelttiği eleştirilere geçmek istiyoruz.

3.2.1. Tevhid

Mu'tezile'nin “tevhid” anlayışının temelinde, onların Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri yatmaktadır. Bu bakımdan tevhid başlığı altında ele alınacak konuların “Allah'ın sıfatları” ekseninde tartışıldığı görülecektir. Allah'a atfedilen haberî sıfatların yorumu da bu konulardan biridir.

Daha önce de ifade edildiği gibi Mu'tezile, ilk olarak Cehm b. Şafvân tarafından dillendirilen “Allah'ın mahlukata benzememesi” prensibinden etkilenmiştir. Bu etki, onların haberî sıfatları tamamıyla mecaza hamlederek yorumlamalarına yol açmıştır. Müelliflerimizden ez-Zemaḥşerî de müşebbihe ve mücessimeye karşı bir duruş sergilemek amacıyla böyle bir tutum izleyen Mu'tezile'nin usulünü takip etmiş, Allah'a isnad edilen “istivâ, ityân, yed, ayn, vech...” gibi kavramları te'vil yoluna gitmiştir. *Futūhu'l-Ġayb*'da eṭ-Ṭībī'nin bu konudaki düşüncesini gösteren ifadeler ise çok azdır. eṭ-Ṭībī'nin bu husustaki görüşünü *Futūhu'l-Ġayb*'dan sonra kaleme aldığı *el-Kāşif* adlı eserinde daha net bir biçimde görmek mümkündür. O'nun haberî sıfatlar hakkındaki kanaati şöyledir: Âyetleri te'vil etmekten kaçınmak ihtiyat ehlinin mezhebidir. Böylelikle ilimde derinleşmiş kişilerin ayakları çok az kaymış olur. Bu sıfatları tefsir ve te'vile yönelen kişinin ise âyetleri teşbîhe hamlederek yorumlaması gerekir.⁸³¹ Sarf ettiği bu sözler, eṭ-Ṭībī'nin “haberî sıfatlar yorumlanmamalıdır” görüşüne yakın olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Fakat *Futūhu'l-Ġayb* incelendiğinde onun; ya ez-Zemaḥşerî'yi şerh ettiği, ya da âyetleri mecaza hamlederek tefsir eden bazı âlimlerden alıntılar yaptığı görülmektedir. eṭ-Ṭībī'nin bu tarz görüşleri takiben herhangi bir tenkitte bulunmaması, âyetleri mecaza hamlederek yorumlamaya uzak olmadığını düşündürmektedir.⁸³² Bununla birlikte eṭ-Ṭībī'nin Ehl-i Sünnet

⁸³¹ eṭ-Ṭībī, *el-Kāşif (Hindāvī)*, c. VI, s. 1843.

⁸³² Bkz. *Futūh*, c. III, s. 489-490; c. VI, s. 301-302; c. VII, s. 417; c. X, s. 128-130; c. XII, s. 126-127; c. XIII, s. 321-323, 414, 610-611; c. XIV, s. 382-384; c. XV, s. 158-160, 525, 552.

içerisindeki diğer görüşlere yer verdiği ve bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmadığı bazı örneklere de zaman zaman rastlanmaktadır.

Örneğin ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ “Yüce

Allah şöyle buyurdu: ‘Ey İblis! Seni iki elimle yarattığıma secde etmekten ne alıkoydu? Kibirleşmek mi istedin yoksa üstünlerden mi oldun?’”⁸³³ âyetinin tefsirinde eṭ-Ṭībī, el-İşfehānī’nin “Allah hakkında kullanılan el kelimesi, isti‘are tarikiyle nimet manasına hamledilebilir” düşüncesine sahip olduğuna dikkat çekmektedir. ez-Zemaḥşerī de hem bu âyetteki hem de Yā-sīn 36/71 âyetindeki “el” kelimelerinin “bir işi icra etmek” anlamına geldiğini söylemekte, bunun işlerin çoğunun el ile görülmesi sebebiyle ortaya çıkmış bir kullanım olduğunu iddia etmekte, bu hususta iki elini kaybetmiş bir kişi için de aynı sözün söylenebilmesini delil almaktadır.⁸³⁴ Ardından İbnu’l-Muneyyir’den yaptığı nakille, ez-Zemaḥşerī’nin sözü fazlaca uzatmak suretiyle iki itikadi meseleden kaçtığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki, “iki elin, Allah’ın sem‘i delillerle ispat edilmiş zatî sıfatlarından olması”, ikincisi ise “Hz. Âdem’in meleklerden üstün olması”dır. İbnu’l-Muneyyir, “iki elin, Allah’ın sem‘i delillerle ispat edilmiş zatî sıfatlarından olması” görüşünün İmām el-Eş‘arī ve el-Bākıllānī’ye ait olduğunu söylemekte; onların, âyette geçen iki elin kudret ve nimete hamlini uygun görmediklerini ifade etmektedir. Çünkü el tesniye iken, Allah’ın kudreti tek, nimetleri ise sayısızdır. İmāmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynī gibi diğer Ehl-i Sünnet âlimleri ise iki elin kudret ve nimete hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu âlimler el-Eş‘arī ve el-Bākıllānī’ye iki elin dünya ve ahiret nimetine delâlet ettiğini söyleyerek cevap vermişlerdir.⁸³⁵ Böylece Hz. Âdem’in İblis’e olan üstünlüğü de açığa çıkmış

⁸³³ Şād 38/75.

⁸³⁴ *El-Keşşaf*, c. XIII, s. 321-322.

⁸³⁵ Ez-Zemaḥşerī Tā-hā suresinde “Rahman arşa istiva etti” âyetinin tefsirinde Allah’a iki el isnad edilmesi meselesine temas etmektedir. O, “Yahudiler ‘Allah’ın eli sıkıdır’ dediler. Söylediklerinden ötürü elleri bağlansın! Melun olsunlar! Bilakis Allah’ın iki eli de geniştir. O dilediği gibi infak eder...” (el-Mā’ide 5/64) âyetinde geçen “iki el” kavramının dünya ve ahiret nimeti olarak yorumlanmasını “zorlamaları bir yoruma sapmak ve beyân ilminden uzaklaşıp avamın yolunu tutmak” olarak nitelendirmiştir. Ona göre bu ifade “darlık” ya da “genişlik” düşünülmezsizin Yüce Allah’ın cömertliğine hamledilmelidir. Bkz. *Futūḥ*, c. X, s. 129. Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin bu yorumunu er-Rāzī’den yaptığı alıntıyla eleştirmektedir. Er-Rāzī, Batınîlerin te’villerine kapı aralayacağı gerekçesiyle, ayeti “darlık”, “genişlik” ya da “el” düşünmezsizin tefsir etmenin uygun olmadığını ifade etmektedir. Nitekim onlar, ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ “Ayakkabılarını çıkar! Şüphesiz sen mukaddes vadi ‘Tuva’dasın!” (Tā-hā 20/12) âyetini “bir fiil tasavvur etmezsizin

olmaktadır. Çünkü İblis ahiret nimetlerinden istifade edemeyecektir. Dolayısıyla kelimedeki tesniye ile Hz. Âdem'in tazimi amaçlanmış olmaktadır.⁸³⁶

Görüldüğü üzere eṭ-Ṭībī burada yalnızca Ehl-i Sünnet içerisindeki farklı görüşleri nakletmiş, mesele hakkında mecaza gitmenin gerekliliğine dair herhangi bir hususa temas etmemiştir. Eṭ-Ṭībī'nin tercihini açıkça göstermeyip böyle bir yol izlemesi; konu hakkında kesin bir hükme sahip olamamasına yahut Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet içerisindeki farklı fraksiyonları birbiriyle çatıştırmak istememesine dayandırılabilir. Nitekim tarihte Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında ciddi gerilimler yaşandığı, bunları uzlaştırmak üzere kimi âlimlerin eserler yazdığı bilinmektedir. Dolayısıyla eṭ-Ṭībī'nin tercih ettiği dilin, uzlaştırma yolunu takip eden âlimlere benzediğini söylemek mümkündür. eṭ-Ṭībī de; (i)Allah'ın haberî sıfatlar ile tavsifine cevaz veren Ashabu'l-Hadis, (ii)İmâm el-Eş'arî ve el-Bâkıllânî'nin görüşleri ve (iii)bu sıfatları mecaza hamlederek açıklayan diğer Eş'arîler ve Mâturîdîler'in görüşlerini biraraya getirmiş, bu görüşlerin hiçbirinde olumsuz bir yorumda bulunmamıştır. Bu durum, eṭ-Ṭībī'nin o dönemlerde ilk nüvelerine rastlanan uzlaştırmacı bir dil⁸³⁷ kullandığını düşündürmektedir.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِذْ وَقَفُّوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ “Rablerinin huzurunda durduruldukları vakit onları bir görsen!”⁸³⁸ âyetinin tefsirinde ise eṭ-Ṭībī'nin, ez-Zemaḥşerî'nin izahatını yalnızca serh ettiği, ona herhangi bir eleştiri getirmediği gözlemlenmektedir. ez-Zemaḥşerî bu ifadenin azarlama ve suale çekme için hapisten mecaz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âyette bahsedilen kişinin hali, itab edilmek üzere efendisinin önünde bekleyen

Allah'ın hizmetine dalmak”; ﴿بَرِّدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ “İbrahim'e serinlik ve esenlik ol!” (Enbiyâ' 21/69) ayetini ise “ortada herhangi bir söz ve ateş bulunmazken İbrahim (as)'ın zalimin elinden kurtarılması” şeklinde tefsir etmektedirler. Er-Râzî'ye göre bu yorumları doğru kabul etmek, benzer açıklamaların Kur'an'daki diğer ayetler için de yapılabileceği sonucunu doğuracağından uygun değildir. Tefsir usulündeki ilke uyarınca: “Kur'an'da bulunan tüm kelimeler hakiki manasıyla değerlendirmeye tabi tutulur. Bu kuralda, yalnızca hakiki manayı kullanmaya imkân vermeyen kat'î ve akli bir delilin bulunması halinde istisna yapılır” (er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ġayb*, c. XXII, s. 10; *Futūḥ*, c. X, s. 130) eṭ-Ṭībī, bu alıntının ardından er-Râzî'yi eleştiriye geçmektedir. O, hakikî manadan sapmanın yalnızca mecâz-ı akli kanalıyla gerçekleşebileceğini söylemektedir. eṭ-Ṭībī'ye göre er-Râzî'nin yaptığı tahsis, “mecâz-ı lugavî (istiare ve mecâz-ı mursel) yoluyla da hakiki manadan sapılabilir” gerçeğini göz ardı etmesi hasebiyle hatalıdır. (*Futūḥ*, c. X, s. 130)

⁸³⁶ *Futūḥ*, c. XIII, s. 322-323.

⁸³⁷ Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 24-26.

⁸³⁸ El-En'âm 6/30.

suçlu bir kölenin haline benzetilmektedir.⁸³⁹ eṭ-Ṭıbbî'ye göre ez-Zemaḥşerî, “Allah’ın huzurunda durdurulma”nın hakikaten yahut kinayeten kullanılmasının caiz olmadığını düşünmektedir. Çünkü kinayede hakikat manasını kastetmek de mümkündür. Bu yüzden ez-Zemaḥşerî, ifadenin mecaza yani isti’âre-i temsîliyye’ye hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁴⁰

Bir başka örnek ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ âyetinin⁸⁴¹ tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Ez-Zemaḥşerî buradaki kursî kelimesinin 4 vecihte izah edilebileceğini bildirmiştir. Bunların ilki âyetin, Allah’ın “kursî”sinin genişliği ve yaygınlığı sebebiyle gökler ve yer tarafından daraltılmayacak olması şeklinde tefsir edilmesidir ki yapılan Allah’ın azametini tasvir ve hayal ettirmekten (taḥyîl) başka bir şey değildir. Dolayısıyla hakiki manasıyla kürsiden de, oturuştan da, oturandan da söz etmek mümkün değildir. İkinci vecihse, kürsînin ilim ile te’vil edilmesi ve âyete “Allah’ın ilminin genişliği” şeklinde mana verilmesidir. Bu te’vile göre ilmin mekânı -ki o âlimin kürsîsidir- kursî olarak isimlendirilmiştir. Üçüncü vecih, kürsînin mülk olarak te’vil edilmesi ve âyete “Allah’ın mülkünün genişliği” şeklinde mana verilmesidir. İkincisinde olduğu gibi bu vecihte de mülkün mekânı -ki o mâlikin mülk kürsîsidir- kursî olarak isimlendirilmiştir. Dördüncü vecih ise kürsînin “Allah, altında gökler ve yer bulunan, arşın üzerinde bir kursî yaratmıştır. Arşa kadar o kursî, en küçük bir şey gibidir (Yani aralarındaki mesafe çok uzaktır ve ancak arştan sonra ona yakınlaşılr)” ve “Kursî, arştır” rivayetlerine göre anlaşılmasıdır.⁸⁴²

eṭ-Ṭıbbî ise kursî hususunda ilginç ifadeler kullanmaktadır. Ona göre, kursîyi (Allah’ın) iki ayağının bulunduğu yer olarak tanımlayan ve ona yeni doğmuş devenin iniltisine benzer bir inilti isnad eden rivayetler sahihtir. eṭ-Ṭıbbî; Allah’ı, gök cisimlerini ve dildeki mecazları bilen, lafızdan manaya hareketle değil de manadan lafza hareketle düşünen⁸⁴³ kimselere kursî’nin manasının gizli kalmayacağını ifade etmektedir.

⁸³⁹ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 64-65.

⁸⁴⁰ *Futūh*, c. VI, s. 64-65. ez-Zemaḥşerî’nin burada, Mu’tezile âlimlerinin Allah’ın sıfatlarını izah hususunda çokça kullandıkları “gaibin şahide kıyası” ilkesini kullanması da gözden kaçırılmamalıdır.

⁸⁴¹ el-Bakara 2/255.

⁸⁴² *El-Keşşâf*, c. III, s. 489-490.

⁸⁴³ Kanaatimizce eṭ-Ṭıbbî’nin “lafızdan manaya hareketle değil de manadan lafza hareketle düşünmek” ifadeleri zahiri itibariyle problemlili gözükmektedir. Çünkü dikkatli düşünüldüğünde bu tutumun,

Sayılan hususları bilmeyenlerin ise kendisini koruması ve “Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizden”⁸⁴⁴ âyetine uyararak araştırmayı bırakması gerektiğini söylemektedir. Eṭ-Ṭıbbī, mezkûr rivayetin kabulüyle Allah’a bir cisim atfedilmediğini söylemekte ve görüşünü bir teşbihle izah etmeye çalışmaktadır: Nasıl ki ortada bir evin bulunması ona ait bir sakinin bulunmasını gerektirmemektedir, Allah’ın iki ayağının bulunduğu yerden söz etmek de Allah’ın cismen iki ayağının bulunmasını gerektirmeyecektir.⁸⁴⁵

İfadelerinden de görüleceği üzere eṭ-Ṭıbbī, hadisçiliği sebebiyle hadisi reddetmekten kaçınmış âyette mecazî bir yorum yapılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre hadis kabul edilmeli, ancak Allah anlayışına uygun bir şekilde de te’vil edilmelidir. Bu hususta Faḥruddīn er-Rāzī’nin görüşleri de ilgi çekicidir. er-Rāzī’ye göre antropomorfik bir Tanrı anlayışına yol açması sebebiyle Allah’a iki ayak isnad eden rivayetin ya reddedilmesi yahut da rivayette geçen ayakların ruh-i azam veya meleğe atfedilmesi gerekmektedir.⁸⁴⁶ Ancak er-Rāzī, delilsiz olarak âyetin zahirini terk etmek caiz olmadığı için ulema tarafından mutemet addedilen görüşün ayakları Allah’a atfetmek olduğunu da sözlerine eklemiştir.⁸⁴⁷ Er-Rāzī’nin ifadeleri yardımıyla, eṭ-Ṭıbbī’nin er-Rāzī’nin görüşünü benimsemediği, mutemet addedilen görüşü tercih ettiği, bunda da hadisçiliğinin etkisi olduğu ifade edilebilir.

ez-Zemaḥşerī, haberî sıfatlar bağlamında “Yahudiler ‘Allah’ın eli sıkıdır’ dediler. Söylediklerinden ötürü elleri bağlansın! Melun olsunlar! Bilakis Allah’ın iki eli de geniştir. O dilediği gibi infak eder...”⁸⁴⁸ âyetini de gündeme almakta ve elin sıkı

ayetleri önyargılarla anlamaya götüreceği, böylelikle kişinin, kafasındaki doğruları Kur’an’a veya hadise onaylattığı bir tablo ortaya çıkaracağı açıktır. Muteşabihata dair konularla kayıtlanmadığı sürece bu sözlerin kabulü kanaatimizce mümkün değildir.

⁸⁴⁴ Alıntılanan bu ayet pasajı Kur’an’da iki yerde geçmektedir: el-Bakara 2/169 ve el-A’râf 7/33. Metnin bağlamı düşünüldüğünde müellifin el-A’râf 7/33 ayetine atıfta bulunmuş olma ihtimali daha yüksektir:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا

﴿عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ “De ki: ‘Rabbim ancak hayâsızlıkları, onun açığını, gizlisini, günahı, haksız yere haddi aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmediği herhangi bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı, Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri konuşmanızı haram kılmıştır’” (el-A’râf 7/33)

⁸⁴⁵ *Futūḥ*, c. III, s. 490.

⁸⁴⁶ Ebū Abdillāh Muḥammed b. ‘Umar b. el-Ḥasen b. el-Ḥuseyn Faḥruddīn er-Rāzī, *Mefāṭīḥu’l-Ġayb*, c. II, Dāru ‘İḥyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabiyyi, Beyrūt 1420, c. VII, s. 13.

⁸⁴⁷ er-Rāzī, *Mefāṭīḥu’l-Ġayb*, c. VII, s. 14.

⁸⁴⁸ el-Mā’ide 5/64.

veya geniş olmasının mecaz olduğunu ifade etmektedir. eṭ-Ṭībī'ye göre, bazıları ez-Zemaḥşerī'nin Ṭā-hā suresindeki “Rahman arşa istiva etti”⁸⁴⁹ âyetinin tefsirinde, aynı örneğe kinaye dediğini; burada ise âyeti mecaz olarak değerlendirdiğini bildirmektedir. Dolayısıyla onlara göre ez-Zemaḥşerī'nin bu iki yorumu arasında bir çelişki vardır. eṭ-Ṭībī bu iddiayı yalanlamakta ve iki yorum arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını ifade etmektedir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin kastının, Ālu 'İmrān 3/77 âyetinin tefsirinde söyledikleri yardımıyla daha net anlaşılabilceğine işaret etmektedir:⁸⁵⁰

Ez-Zemaḥşerī ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ “Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak da...”⁸⁵¹ âyetinde geçen ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ ifadesinin onları önemsemekten, onlara kızgınlıktan mecaz olduğunu ifade etmiştir. Ardından, hakkında ‘Nazar/Bakış’ ifadesini kullanmanın caiz olduğu kimse ile caiz olmadığı kimse arasındaki farkı irdelemeye çalışmıştır. Ez-Zemaḥşerī'ye göre bu kullanımın aslı -hakkında ‘nazar yani bakış’ ifadesini kullanmanın caiz olduğu kimse için kinayedir. Çünkü kim bir insanı önemserse, ona yönelir. Bunu da “iki gözüyle bakma” kavramını ödünç almak suretiyle ifade eder. Sonraları bu kullanım çoğalmıştır ve nazar/bakış bulunmayan durumlarda dahi bu ibare, “önemseme” ve “ihسان” manalarına gelmeye başlamıştır. “Nazar/bakış” kelimesi, hakkında “nazar/bakış” ifadesini kullanmanın caiz olduğu kimseler için kinayeten nasıl ihسان manası içerdiyse, sonraları hakkında ‘nazar/bakış’ ifadesini kullanmanın asla caiz olmadığı kimseler için de aynı anlamda mecazen kullanılır olmuştur.⁸⁵²

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin mecaza hamlettiği bu sözlerin, onun mezhebî görüşünden kaynaklandığını söylemiştir. O, Ehl-i Sünnete göre Allah hakkında nazarın/bakışın hakikat manasında her zaman kullanılabilceğini ifade etmiştir.

⁸⁴⁹ Ṭā-hā 20/5.

⁸⁵⁰ *Futūḥ*, c. V, s. 414. Eṭ-Ṭībī benzer bir soruyu el-Bakara 2/255 âyetinin tefsirinde gündeme almaktadır. ez-Zemaḥşerī meseleyi evvela dilsel olarak ele almış ve böyle bir kullanımın uygun olduğuna işaret etmiştir. Ardından meselenin kelâmî yönüne dikkat çekerek Allah hakkında böyle bir kullanımın uygun olmadığı sonucuna varmıştır. Bkz. *Futūḥ*, c. III, s. 489.

⁸⁵¹ Ālu 'İmrān 3/77.

⁸⁵² *Futūḥ*, c. IV, s. 152.

Nitekim böyle bir tercih, (âyette resmedilen tablo gereği) Allah'ın celaline de uygun düşmektedir.⁸⁵³

Haberî sıfatların te'vilini uzak görmeyen eṭ-Ṭîbî'nin, el-Bakara 2/115 âyetinin⁸⁵⁴ tefsirinde Allah için kullanılan vech kelimesini mecaz olarak değil de kinaye olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Diğer âyetlerde net bir tavır takınmayan eṭ-Ṭîbî'nin, burada böyle bir yol benimsemesi, kanaatimizce âyetin yorumunun ru'yetullah ile yakın ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Ez-Zemaḥşerî âyetteki "vech"i, "Allah'ın emrettiği ve razı geldiği cihet" olarak tefsir etmektedir. Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî'nin bu yorumu üzerine "Bil ki 'vecih', Mu'tezile'ye göre Allah'ın rızasından mecazdır. Bize (yani Ehl-i Sünnet'e) göre ise 'vecih', Allah'ın rızasından kinayedir. Çünkü Allah, kendisi (Allah) adına hizmette bulunan kişiden razı olur. O kişinin yüzünü kendisine (Allah'a) doğru yöneltmesine mani olmaz" ifadelerini kullanmaktadır.⁸⁵⁵

Bilindiği üzere ru'yetullah da -Tevhid prensibi gereği- Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışma yaşanan konulardan biridir. Mu'tezile'ye göre Cenab-ı Allah'ın dünya ve ahirette görülebileceğini iddia etmek Allah'a bir yön ve aza tayin etmeyi gerektirdiği gerekçesi ile uygun değildir. Allah ise hâdis bir sıfatla nitelenmekten ve hâdislerin sahip olduğu vasıflarla tavsif edilmekten münezzehtir. Bu yüzden, Allah'ın ahirette görülebileceğine yönelik nasların mecaz olarak değerlendirilmesi ve te'vil edilmesi gerekmektedir. Çünkü onlara göre Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceğine delâlet eden âyetler muhkem, görülebileceğini düşündüren âyetler ise muteşabihtir. Bu hususu ez-Zemaḥşerî'nin tefsirinde de görmek mümkündür. Örneğin, ez-Zemaḥşerî'nin Ālu 'İmrân 3/7 âyetinin tefsirinde muhkem âyetlere ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ "Gözler O'nu idrâk edemez"⁸⁵⁶ âyetini misal göstermesi bu tarz bir yaklaşımdır.⁸⁵⁷ Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî'nin bu yorumuna itiraz etmiş, bu âyetin ez-Zemaḥşerî'ye göre

⁸⁵³ *Futūh*, c. IV, s. 152.

⁸⁵⁴ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ "Doğu da batı da Allah'ındır. Yüzünüzü nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır. Şüphesiz Allah, lütfü geniş olandır, herşeyi en iyi bilendir"

⁸⁵⁵ *Futūh*, c. III, s. 57.

⁸⁵⁶ El-En'âm 6/103.

⁸⁵⁷ Ehl-i Sünnet'in de kendi perspektiflerine uygun âyetlere muhkem, söylemekte fayda vardır.

muhkem olsa da Ehl-i Sünnete göre muteşâbih olduğunu belirtmiştir. Ona göre muteşâbih olan bu âyet, muhkem olan ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ âyeti⁸⁵⁸ üzerine hamledilerek yorumlanmalıdır. Dolayısıyla âyetin te’vili “Gözler O’nu kuşatamaz” yahut “Bütün gözler onu idrak edemez” şeklinde olmalıdır. ez-Zemaḥşerî ise ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ kavlini muteşâbih saymış ve âyeti “Onlar nimet ve cömertliği yalnızca Rablerinden görürler” şeklinde te’vil etmiştir.⁸⁵⁹

ez-Zemaḥşerî, ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ “Hani siz: ‘Ey Musa!

Allah’ı bize apaçık bir biçimde göstermedikçe asla sana iman etmeyeceğiz”⁸⁶⁰ âyetini ise şöyle tefsir etmiştir:

Bu kelimada, Musa (as)’ın kavminin sözünü reddettiğine dair bir delil vardır. Musa (as) kavmine Allah’ın görülmesinin muhal olduğunu bildirmiştir. Çünkü ciheti olması caiz olmayanın görülmesi de muhaldir ve kim Allah için ru’yete cevaz verirse Allah’ı cisimler ve arazlar cümlesine dâhil eder. Kavmi hüccetin açıklanması ve burhanın ortaya çıkmasından sonra Hz. Musa’yı yalanladı ve inat etti. Böylelikle onlar, tıpkı buzağıya taptıkları zamanda olduğu gibi küfre düştüler. Allah da, iki küfür arasındaki farkı ortadan kaldırmak; her iki fiilin de büyük bir musibet olduğuna işaret etmek için, (buzağıya tapmaktan dolayı) öldürülenleri cezalandırdığı gibi onları da bir yıldırım ile cezalandırdı.

ez-Zemaḥşerî’nin açıklamaları ardından haşiye düşen eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî’nin bahsettiği delilin ne olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. “قيل” lafzı ile aktardığı bir yoruma göre bu delil “yıldırım göndermek suretiyle cezalandırmak”tır. Aksi halde Mūsā (as)’ın kavmi, Allahu Teâlâ’yı görmenin imkânsız (mümteni‘) olduğunu bilmedikleri için mazur görülecek ve onları yıldırım çarpmayacaktır. Dolayısıyla âyet, Hz. Musa’nın kavmine Allahu Teâlâ’yı görmenin imkânsız bir şey olduğunu öğretmek istediğinden, kavminin ise Hz. Mūsā’yı inkâr ettiğinden bahsetmektedir.

eṭ-Ṭıbbî, zikrettiği bu alıntının ardından kendi görüşlerini beyan etmeye başlamakta ve naklettiği bu bilginin doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre delilin, Hz. Mūsā’nın kavmi tarafından dile getirilen ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ “Sana asla

⁸⁵⁸ el-Kıyāme 75/24.

⁸⁵⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 21.

⁸⁶⁰ el-Bakara 2/55

iman etmeyeceğiz” sözü olması kaçınılmazdır. Çünkü olumlu cümlenin başına gelen (أَنْ)، cümleye nasıl bir vurgu yapıyorsa; cümle-i inkâriyyenin başına geçen (لَنْ) de aynı şekilde vurgu ifade eder. Eṭ-Ṭıbbî’ye göre, ru’yetullahı caiz görenlerin kelimasında, Allah’ı cisimler cümlesine dâhil etmeye dair bir şey yoktur. Evet, bu kelimada mutlak bir inkâr vardır ancak bu hususta söylenebilecek en son şey, Allahu Teâlâ’yı bütünüyle görebilmenin (yani gözlerin Allah’ı kuşatmasının) imkânsızlığıdır. Bu ise, Allah’ın hiçbir halde ve hiçbir vakitte görülemeyeceği anlamına gelmez. Yine bunda kavmin (yani ru’yetullahı caiz görenlerin) tekfirine⁸⁶¹ yol açacak bir şey de yoktur.

Onların ru’yetullahı buzağıya kulluk etmeye benzetmeleri (i)Ru’yeti talep etmeleri sebebiyle ise bu bir hatadır. Çünkü Musa (as) ru’yeti Tur’a ilk gelişinde talep etmiştir ve kavmi de Hz. Musa’nın yanında değildir. (ii)Yıldırım çarpması sebebiyle ise bu da bir hatadır. (iii)Onların “Sana asla iman etmeyeceğiz” sözlerinden ötürü ise bu doğrudur. Evet, Allah onları yıldırımla cezalandırmıştır. Fakat bu, Hz. Musa’ya verilen mucizelerden sonra ona iman etmekten kaçınmaları sebebiyledir. Peygamberliği, mucize göstermek suretiyle ispat edildikten sonra, peygamberlere iman vacibdir ve onlardan tekrar mucize istemek caiz değildir. Çünkü bu inatlaşma kabilindedir. Allah da onları bu yüzden cezalandırmıştır.⁸⁶²

Ru’yetullah konusuna temas edilen bir diğer âyette ez-Zemaḥşerî el-Bakara 2/174 âyetindeki ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ “Allah onlarla konuşmayacak” ifadesini, “Allah’ın cennet ehlini kelamıyla ödüllendirmesini ve onları överek temizlemesini kâfirlere haram kılmasından ta’rizdir” şeklinde tefsir etmiştir. Eṭ-Ṭıbbî bunun kinaye babından bir kullanıma işaret ettiğini, çünkü ta’rizin bir kinaye çeşidi olduğunu ifade etmiştir. Ancak ez-Zemaḥşerî, aynı ifade kalıbının kullanıldığı ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ “Allah onlarla konuşmaz, onlara bakmaz”⁸⁶³ âyetinin tefsiri esnasında, “onlara bakmaz” ifadesini “Allah’a bakmaktan (iltifât) yoksun olmak” şeklinde kinaye olarak değerlendirmekten kaçınmış, bunun O’nun ihsanından mecaz olduğunu ifade etmiştir.

⁸⁶¹ Eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî’nin buzağıya tapmayı da ru’yetullahı talep etmeyi de küfür olarak nitelemesine atıfta bulunmaktadır.

⁸⁶² *Futūḥ*, c. II, s. 493-494.

⁸⁶³ Âlu ‘İmrân 3/77.

Böylelikle o, sanki (i)Allah'a "nazar/bakış" isnadında bulunmakla bulunmamak arasındaki farkı ve (ii)Allah'a kelâm isnadında bulunmakla bulunmamak arasındaki farkı göstermeye çalışmaktadır.⁸⁶⁴

Eṭ-Ṭıbbî'nin ru'yetullah hakkında ez-Zemaḥşerî'yi uzun uzadıya eleştirdiği âyetlerden biri de "Gözler O'nu idrak edemez. O ise bütün gözleri idrak eder. O çok lutufkârdır, her şeyi bilendir"⁸⁶⁵ âyeti kerimesidir. Nitekim eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî'nin el-A'râf 7/143 âyetinin tefsirinde Ehl-i Sünnet'e yönelik sataşmalarına da direkt cevap vermemiş,⁸⁶⁶ okuyucuyu bu âyetin tefsirine yönlendirmiştir.⁸⁶⁷ Eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî'nin el-En'âm 6/103 âyetinin tefsiri esnasında kullandığı "Mana ise: O, zatıyla görünür olmaktan yüce (müte'âl) olduğu için gözler O'nunla alaka kuramaz ve O'nu idrâk edemez. Çünkü gözler, tıpkı cisimler ve hey'etler gibi ancak aslî yahut tâbî cihetlerle⁸⁶⁸ alaka kurabilir"⁸⁶⁹ sözlerini, Ehl-i Sünnet'i red amacıyla yazdığını ifade etmektedir. Çünkü o, ister kuşatabilsin isterse kuşatmasın gözlerin O'nunla alaka kuramayacağını söylemiştir. Ehl-i Sünnet ise ihata etmeksizin Cenâb-ı Hakk'ın görülebileceğini düşünmektedir.⁸⁷⁰ eṭ-Ṭıbbî bu izahın ardından eserin genelinde tekrarladığı bir uslûbu yine tekrarlayarak kendinden önce yaşamış ve konu hakkında görüş serdetmiş pek çok âlimin görüşlerine müracaat etmiş, isim isim zikrederek şahıslardan iktibaslarda bulunmuştur. Evvelâ ez-Zeccâc'dan; âyetteki mananın bir şeyi hakikatiyle kuşatmak ve idrak etmek anlamına geldiğini, bunun da Ehl-i Sünnet ve'l-Hadis'in mezhebi olduğunu, mahlûkattan birinin dahi künhüne vakıf olamayan insanın Allah'ın hakikatini bilmesinin, O'nu kuşatmasının imkânsız olduğunu bildiren bir pasaj nakletmektedir.⁸⁷¹ Ardından Fahrüddîn er-Râzî'den, görülen şeylerin haddi ve sonu olduğunu, gözün görülen bu şeyin bütün hududunu kavramasına idrak dendiğini bildiren bir alıntı yapmıştır. er-Râzî, yaptığı bu yoruma dayanarak ru'yet kavramının

⁸⁶⁴ *Futūḥ*, c. III, s. 201-202.

⁸⁶⁵ el-En'âm 6/103.

⁸⁶⁶ Ez-Zemaḥşerî âyetin tefsirinde Ehl-i Sünnet için "Mucbira'yı aklen muhal olan şeyleri söylemekten kaçındırmak gereksizdir, çünkü (bu) onların ilk inkârları da ilk irtikâbları da değildir" ifadelerini kullanmaktadır. *El-Keşşâf*, c. VI, s. 550.

⁸⁶⁷ Bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 550.

⁸⁶⁸ ez-Zemaḥşerî aslî cihet ile altı yönü, tâbî cihet ile bir başka şeye nazaran konumlandırılan yönü kastediyor olmalıdır.

⁸⁶⁹ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 197-201.

⁸⁷⁰ *Futūḥ*, c. VI, s. 196.

⁸⁷¹ Ebū İshâk ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, 'Abdulcelîl 'Abduhu Şelebî (thk.), c. II, 'Alemlü'l-Kutub, Beyrût 1408/1988, s. 279; *Futūḥ*, c. VI, s. 198.

altında “ihata ederek ru’yet” ve “ihata etmeksizin ru’yet” şeklinde iki çeşit ru’yetin bulunduğunu, idrakın nefyinin de cinsi nefy değil içindeki bir çeşidi nefy anlamına geldiğini bildirmiştir.⁸⁷² eṭ-Ṭībī yaptığı alıntılara devam etmekte, Vāhidī’nin şu sözlerini nakletmektedir “İşin gerçeği şudur: (Kişi) Allah’ı görür lâkin idrâk edemez. Böylece gözler Allah’ı görür fakat O’nu kuşatamaz. Tıpkı kalplerin O’nu bilmesi fakat kuşatamaması gibi...”⁸⁷³ eṭ-Ṭībī, yine er-Rāzī’den yaptığı bir alıntıyla istidlâlini sürdürmektedir. Bu alıntıda er-Rāzī, göz ile idrakın ru’yetten ibaret olsa dahi Cenâb-ı Hakk’ın ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ kavlinin bütün şahıslar için her hal ve vakitte nefyin umûmîliğini ifade edeceğini söylemiştir. Ardından nefyin umûmîliğinin, umûmun nefyinden başka bir şey olduğunu, umûmun nefyinin, hususun sübutunu gerektirdiğini söylemiştir. Eṭ-Ṭībī bu hususta sözlerin daha net anlaşılabilmesi için “إِنَّ زَيْدًا مَا ضَرِيهَ كُلِّ” “Zeyd bütün insanların vurmadığı kişidir” örneğini vermekte, bu sözle herkes Zeyd’e vurmasa da bazılarının Zeyd’e vurduğunun anlaşılacağını ifade etmektedir.⁸⁷⁴ Ardından âyetteki “الْأَبْصَارُ” kelimesinde bulunan harf-i tarifin hangi manaya geldiğini gündeme alan eṭ-Ṭībī, bu hususta kelimeye istiğrak, ahd ve cins manalarının verildiğini, er-Rāzī’nin yaptığı tefsirin istiğrak manası verilerek yapılmış bir yorum olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁵ Ahd manası verildiğinde ise kâfirlerin gözlerinin kastedildiğini söylemiş, bu görüşe delil olarak da el-Begāvī’nin Mâlik’ten naklettiği “Şayet mü’minler kıyamet günü Rablerini göremeyecekse, kâfirler niçin perdelenme ile yerilmişlerdir ki?”⁸⁷⁶ rivâyetini delil getirmektedir. Cins manası kastedildiğinde herkesin malumu olduğu gözün anlaşıldığını ifade etmiştir. Bu değerlendirmeye göre Yüce Allah, hâlihazırda görülememektedir. Lâkin O, ahirette kullarına bahşedeceği lutuf ile onların gözlerindeki pislikleri temizleyecek, böylelikle kulunun kendisini

⁸⁷² Er-Rāzī, *Mefātihu’l-Ġayb*, c. XIII, s. 100; *Futūh*, c. VI, s. 198.

⁸⁷³ El-Vāhidī, *el-Vesīṭ*, c. II, s. 306.

⁸⁷⁴ Muhakkik bu örneği her ne kadar er-Rāzī’ye atfetse de kanaatimizce bu sözler bir alt satırda yer alan “Musannif bu sözün bir benzerini Yüce Allah’ın ﴿إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ (Meryem 19/4) kavlinde zikretmektedir” sözüyle birlikte eṭ-Ṭībī’ye aittir.

⁸⁷⁵ Buna göre mana “gözlerin hepsi Allah’ı idrak edemez” olmaktadır.

⁸⁷⁶ El-Begāvī, *Me’ālimu’t-Tenzil*, c. III, s. 174; *Futūh*, c. VI, s. 199.

görmesine imkân tanıyacaktır.⁸⁷⁷ eṭ-Ṭībī bu gramatik izahın ardından mesele hakkında söylenen sözleri nakle devam etmekte, er-Rāzī'den Dırār b. 'Amr'ın Allah'ın gözle görülemeyeceğini, ancak Allah'ın ahirette yaratacağı altıncı bir his ile görülebileceğini söylediğini nakletmektedir.⁸⁷⁸ El-Begāvī'nin İbn 'Abbās ve Muḳātil'den naklettiği “Gözler onu göremez” yani dünyada, O, ahirette görülecektir. ‘O gözleri idrak eder’ yani O’na hiçbir şey gizli kalmaz” rivâyetini nakletmektedir. Eṭ-Ṭībī, sözlerine el-Vāhidī ve es-Secāvendī'den yaptığı nakillerle devam etmektedir. Bu alıntılarda Vāhidī'nin, “Bu âyetin (“Gözler onu göremez” âyeti) dünyaya mahsus olduğuna dair delil ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ kavlidir.⁸⁷⁹ Böylece bakış, bu âyetle umuma şamil hale getirilmiş (ıtlāk) ve kıyamet günü ile takyid edilmiş olur. Mukayyed ise mutlak üzerine hamledilir”⁸⁸⁰ rivayeti ile es-Secāvendī'nin, “﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ kavli Allah'ın görülebilir olmamasından ötürü medh değildir. Bilakis, O'nun dünyada görülemeyeceğini ve O'nun gördüğünü beyandır” sözlerini nakletmektedir.⁸⁸¹

Bu iktibasların ardından eṭ-Ṭībī, kendi görüşlerini izaha geçmekte ve nazım bütünlüğü ekseninde bir tefsir yapmaktadır. Eṭ-Ṭībī'ye göre nazım, İbn 'Abbās'ın kavline uygun düşmektedir. Böylece ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ “Cinleri Allah'a ortak kıldılar”⁸⁸² kavli ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ “Şüphesiz taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendiren Allah'dır”⁸⁸³ kavli üzerine atfedilmiş olmaktadır. Mana ise “Sizleri bol bol nimetlerle biz rızıklandırıyoruz. Şükretsinler ve bizden başkasına kulluk etmesinler diye onlara apaçık mucizeleri de gösteriyoruz. Onlar ise bunun tam aksini yapıyorlar. Çünkü cinlere kulluk ediyorlar, Allah'a cinlerden kız ve erkek evlâtlar isnad ediyorlar”⁸⁸⁴ şeklinde olur. Nitekim Allah'ın kulluk edilmeye layık olması da mahlûkâtı yalnızca kulluk için yaratması da buna delâlet eder. Allah, kendisine kız ve erkek çocuklar nisbet edilmesini reddetmek isteyince kulluğun yalnızca kendisine

⁸⁷⁷ *Futūh*, c. VI, s. 199.

⁸⁷⁸ Er-Rāzī, *Mefātihu'l-Ġayb*, c. XIII, s. 99.

⁸⁷⁹ El-Ḳıyāme 75/22-23.

⁸⁸⁰ El-Vāhidī, *el-Vesīṭ*, c. II, s. 307.

⁸⁸¹ *Futūh*, c. 199-200.

⁸⁸² el-En'ām 6/100.

⁸⁸³ el-En'ām 6/95.

⁸⁸⁴ *Futūh*, c. VI, s. 200.

yapılması bakımından maksudunu ortaya koyan bir vecihle cevap vermiş ve “Yer ve gökleri yoktan var eden O’dur. O’nun (dişi) bir eşi yokken ve herşeyi O yaratmışken nasıl olur da O’na çocuk isnad edersiniz? O her şeyi bilendir”⁸⁸⁵ buyurmuştur. Bunun üzerine de “İşte Rabbiniz olan Allah! O’ndan başka ilah yoktur! (O) Her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse ona kulluk edin”⁸⁸⁶ kavlini tertib üzere yerleştirmiştir. Eṭ-Ṭībī’ye göre burada yerleştirilmeye çalışılan şeylerden birisi de, riyâ bulaşmamış bir ihlâsa sahip olunmadığı sürece kulluğa güvenilemeyeceğidir. Yüce Allah da bu yüzden ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ “Ve O, herşey üzerine vekildir”⁸⁸⁷ kavli ile kendisinin kullarının ahvalini murakabe ettiğine, onlardan sadır olan şeyleri gözetici olduğuna dair tenbihte bulunmuştur. Eṭ-Ṭībī bu murakabeyi Tā-Hā 20/39 âyetinde geçen ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ “Gözümün önünde yetiştirilmen için” kavline benzeter ve bu murakabenin bizim O’nu göremememiz fakat O’nun bizi görmesi bakımından şahiddeki (dünya hayatındaki) murakabelerden farklı olduğunu ifade eder. Biz O’nu göremezken O’nun bizi görmesi ise teklifin amacına uygunluk hasebiyledir. Çünkü kulun Allah’ı görmesi, O’na kulluğu zorunlu kılar.

Eṭ-Ṭībī, Allah’ın gözleri idrakinde, kulun gizli gizli riyaya yaklaşmasını engellemek için “tam bir gözetim (muhafaza)” anlamına gelen bir telvîh⁸⁸⁸ bulunduğunu ifade etmektedir. Yine ﴿اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ kavlinde ise göğüslerdeki sırlar,

⁸⁸⁵ el-En’âm 6/101.

⁸⁸⁶ el-En’âm 6/102.

⁸⁸⁷ el-En’âm 6/102.

⁸⁸⁸ Telvîh, belağatta bir kinaye çeşididir. “Asıl mana ile kinâye yoluyla kastedilen mâna arasındaki vasıtalar çok olursa, kinâye <<telvîh>> adını alır” (Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001, s. 152) “كثير الرماد” “külü çok” ifadesinin “cömetlik”, “هو جبان الكلب ومهزول الفصيل” “O, köpeği korkak ve devesinin yavrusu zayıf bir kişidir” ifadesinin “misafirperverlik” anlamında kullanılması birer telvîh örneğidir. Çünkü külün çok olması çok ateş yakmaya, çok ateş yakmak çok yemek ve ekmek pişirmeye, çok yemek ve ekmek pişirmek çok misafire sahip olmaya, çok misafire sahip olma da cömertliğe delâlet eder. Köpeğin korkak olması evine gelen misafirin çok olmasını, misafirin çok olması da ev sahibinin misafirperver olmasına delâlet eder. Deve yavrusunun zayıf olması iyi beslenememesine, deve yavrusunun iyi beslenememesi yavrunun annesiz olmasına, annesiz olması annesinin misafirlere ikrâm edilmek üzere kesildiğine, annesinin misafirlere ikrâm edilmek üzere kesilmesi de ev sahibinin misafirperverliğine delâlet eder. (Bkz. el-Ḳazvîni, *el-İdâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga*, s. 303; et-Teftâzânî, *Muḥteşaru’l-Me’ânî*, s. 261; Bolelli, *Belâgat*, s. 152-153)

gizli düşünceler için “tam bir murakabe” anlamına gelen bir remz⁸⁸⁹ bulunmaktadır. Böylelikle mürid, tevazu ve huzu makamına erişecek, gizli şirkten korunmak için tedbirini almış olacaktır. Eṭ-Ṭībī, bu manalarda ayrıca Hz. Peygamber’in “Sanki görürmüşçesine Allah’a kulluk etmendir. Sen O’nu görmesen de O seni görür” kavline de bir telmih⁸⁹⁰ bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bu açıklamalara göre ﴿لَا تُدْرِكُهُ﴾ kavlinin; isti’naf cümlesi⁸⁹¹ yahut ﴿وَكَيْلٌ﴾ kelimesinin sıfatı⁸⁹² olacağını ifade etmektedir.⁸⁹³

Ru’yetullah konusunun çokça tartışıldığı bir diğer âyet de el-A’râf suresi 143. âyettir. Âyette, kelâmullahın mahlûk olup olmaması konusu da ru’yetullah tartışmalarıyla birlikte ele alınmıştır. ez-Zemaḥşerî’nin âyet hakkındaki mütalaalarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

⁸⁸⁹ Remz de telvîh gibi bir kinaye çeşididir. Asıl mana ile kinâye yoluyla kastedilen mâna arasındaki vasıtalar az ve kapalı olursa kinâye “remz” adını alır. (Bkz. el-Ḳazvîni, *el-İdâh fi ‘Ulûmi’l-Belâga*, s. 309; et-Teftâzânî, *Muḥteşaru’l-Me’ânî*, s. 261; Bolelli, *Belâgat*, s. 153-154)

⁸⁹⁰ Telmîh, “nazım veya nesirde bilinen bir kıssa veya olaya, meşhur bir şiire ya da yaygın bir atasözüne gönderme yapmaktır. Burada işaret edilen ibarelerin kısmen veya tamamen zikredilmemesine dikkat edilmelidir” (el-Ḳazvîni, *el-İdâh fi ‘Ulûmi’l-Belâga*, s. 388-389; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 421)

⁸⁹¹ Buna göre âyet, okuyucunun zihninde beliren “Allahu Teâlâ’nın her şeye vekîl olması nasıl açığa çıkar?” sorusuna cevap olarak gelmektedir. Yani âyet bu soruya “Gözler O’nu idrak edemese de O, bütün gözleri idrak eder. Böylece O, kâinattaki herşeyi murakabe etmiş olur” şeklinde cevap vermektedir.

⁸⁹² Buna göre âyet, “Gözler O’nu idrak edemese de bütün gözleri idrâk eden Allah herşeye vekîldir” anlamına gelmektedir.

⁸⁹³ *Futûh*, c. VI, s. 200-201. eṭ-Ṭībî’nin ayetle ilgili değerlendirmelerini naklettiğimiz bu uzun pasaj, aynı zamanda -daha önce de dikkat çekildiği üzere- onun, ayetlerin tefsirinde nazım bütünlüğüne gösterdiği aşırı ihtimamı gözler önüne sermektedir. Şahsi yorumlarına geçmeden evvel pek çok kaynaktan uzun uzadıya yaptığı nakiller ise onun ansiklopedik bir eser yazma çabası için güzel bir delil teşkil etmektedir. O eserin genelinde, İbn Cerîr’in rivâyetleri toplamadaki usulüne benzer bir usul takip etmiş, ilk olarak katıldığı görüşleri de katılmadığı görüşleri de zikredip ardından tercihte bulunmuş, delilleriyle serdettiği görüşü mesnedlendirmeye çalışmıştır. Bazen de İbn Ebî Hâtim’in yalnızca sıhhat şartlarına uygunluk arzeden rivâyetleri nakletmesi gibi -çünkü aktarılan bilginin doğruluğu ancak bu vesile ile tespit edilmektedir- yalnızca doğruluğuna inandığı görüşleri aktararak delillendirmesi şeklinde bir metod takip etmektedir. Bu örnekte de eṭ-Ṭībî’nin, İbn Ebî Hâtim tarzını kullandığını, kendi görüşünü destekler mahiyetteki bilgileri ez-Zeccâc, el-Vâhidî, el-Beğavî, er-Râzî ve es-Secâvendî’den iktibasla aktardığı görülmektedir. Bu noktada eṭ-Ṭībî’deki ansiklopedik tarzın eṭ-Ṭaberî’deki ansiklopedik tarzdan biraz daha farklı ve şümulü olduğunu zikretmekte de fayda vardır. Daha önce de ifade edildiği üzere, kanaatimizce eṭ-Ṭībî, *el-Keşşâf*’ı ve beraberinde eserini okuyacak kişileri her türlü meşakkatten kurtarmayı amaçlamıştır. Sözlük bilgisi, kıraat, müellifin kastını izah, hadisleri tahrir, hadislerdeki ve *el-Keşşâf*’taki garib kelimeleri izah gibi pek çok bilgiyi eserine dercederek okurun bir başka kaynağa müracaat etmeden konuyu enikonu fakat özlü bir biçimde kavramasına imkân tanımayı gaye edinmiştir.

ez-Zemaḥşerī âyette geçen Allah'ın konuşmasını, O'nun bazı cisimlerde mantûk bir kelâm yaratması olarak izah eder. Naklettiği bir rivâyete göre de Mūsā (as) kelâmı her yönden gelecek bir biçimde işitmiştir. Hz. Mūsā işittiği bu kelâmı bir rivâyete göre 40 gün 40 gece yazmış diğer bir rivâyete göre ise bu 40 günün ilk zamanlarında yazmıştır. ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ âyetinde “أرى” fiilinin ikinci mefulü mahzuftur. Takdiri ise “أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ” şeklindedir. Ardından “Nazar ru’yetten daha önce iken nasıl ‘أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ’ dendi?” sorusunu gündeme alan ez-Zemaḥşerī; bu soruya, “أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ” cümlesinin “Benim için tecelli etmek suretiyle beni, seni görebilmeye imkân tanınanlardan kıl! Böylece sana baktığımda seni görebileyim” anlamına geldiğini söyleyerek cevap vermeye çalışır. “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ” lafzına uygun olarak niçin “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ” denmedi de ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ dendi?” sorusunu ise, “burada idraksiz bir ru’yet kastedilmemektedir. Bilakis idrak kastedilmektedir” şeklinde yanıtlamıştır. Ardından insanların en bilgilisi olmasına ve istediği şeyin muhal olduğunu bilmesine rağmen Mūsā (as)’ın nasıl böyle bir talepte bulunduğunu sorgulayan ez-Zemaḥşerī, Hz. Mūsā’nın bunu, kavmindeki sefih ve sapkın insanların paylanması ve susturulması için yaptığını düşünmektedir. Çünkü Mūsā (as)’ın kavmi dikkafalılık yapıp Allah’ı açıkça görmek istemiştir. Hz. Mūsā da (i)kavminin ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ buyruğuna kulak vermesi, (ii)Allah’ın, kavmine arız olan bu şüpheyi⁸⁹⁴ gidermesi ve böylece kavminin yakinen iman etmesi için böyle bir talepte bulunmuştur. O, “أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ” yerine ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ifadesinin kullanılmasını ise birkaç sebebe bağlamaktadır: (i)Allah ile Hz. Mūsā arasında cereyan eden konuşmayı Mūsā (as)’ın kavmi de dinlemiştir. Kavmi, fasit bir kıyas yapmak suretiyle Mūsā (as)’ın Allah’ın zatını görmesi halinde kendilerinin de Allah’ı göreceği sonucuna ulaşmıştır. Mūsā (as) işte bu yüzden böyle bir söz söylemiştir. (ii)Allah katında yakınlık, seçilmişlik ve peygamberlik vasıflarına sahip olması hasebiyle Hz. Mūsā’nın kavminden üstün olduğu aşikârdır. Hz. Mūsā bile

⁸⁹⁴ Ez-Zemaḥşerī’nin şüpheden kastı Mūsā (as)’ın kavminin, Allah’ı görmeden O’nun varlığını kabul etmemeleri hususunda yaşadıkları şüphe dir.

böyle bir talepten ötürü ayıplanmış, paylanmış ve kendisine Allah'ı göremeyeceği söylenmiş iken; kavimdeki diğer kişiler tarafından gelen böyle bir talebe onay verilmesi imkânsızdır. Yani en uç örnek seçilerek meselenin imkânsızlığı gösterilmek istenmiştir. (iii) Peygamberler, ümmetlerinin önderleridir. Onlara yapılan hitap ümmetlerine racidir.

Ez-Zemaḥşerī'ye göre ﴿أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ lafzı ve bu lafzın içerdiği mukabele (karşı karşıya bulunma) manası -ki o, böyle bir mananın mahza teşbih ve teccim içerdiğini ifade eder-; bu sözün, Hz. Mūsā'nın kavminin bidatlerinin bir tercümesi ve sözlerinin hikâyesi olduğunu göstermektedir. el-Cumel sahibi⁸⁹⁵ dahi Allah'a bakılacak bir yön tayin etmekten yani görme duyusu ile mukabeleden (karşı karşıya bulunmadan) kaçınmışken, marifetullah hususunda Vāşıl b. 'Aṭā' dan 'Amr b. 'Ubeyd' den, en-Nazzām' dan, Ebū Huzeyl' den ve Şeyhayndan -Ebū 'Alī el-Cubbā'ī ve Ebū Hāşim- ve tüm mütekelliminden daha soylu olan birisinin böyle bir şeyi söylemesi mümkün değildir.

Ez-Zemaḥşerī, “لن” edatının muzariyi nefyeden “لا”nın te'kidi için kullanıldığını ve gelecek zamandaki bir fiili nefyettiğini bildirmiştir. Böylece “لا أفعل غدًا” cümlesindeki olumsuzluk manası “لن أفعل غدًا” demek suretiyle te'kid edilmiş olur. Bu da “Böyle bir işi yapmak tabiatım gereği imkânsızdır” anlamına gelir. Nitekim ﴿لن﴾ “Hepsi bunun için toplansalar dahi bir sinek dahi yaratamazlar”⁸⁹⁶ âyetindeki “لن” harfi de bu manada kullanılmıştır.⁸⁹⁷ Ona göre ﴿لا﴾

⁸⁹⁵ Eṭ-Ṭībī, “صاحب الجمل” ifadesinin ez-Zemaḥşerī'nin saydığı Mu'tezilî âlimlerden birisinin öğrencisi olabileceğini ifade etmektedir. Bu yoruma göre mezkûr kişi *el-Cumel* adlı kitabında ru'yetullahı reddetmiş olmalıdır. Eṭ-Ṭībī, bu ifadeyi izah sadedinde Şemsu'l-E'imme el-Kerderī'nin kitabında rastladığı bir nakilden bahsetmektedir. Bu nakilde “صاحب الجمل” kelimesine “صاحب العقل” manası verilmiştir. (bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 551-552) *el-Keşşāf* mütercimleri ise “صاحب الجمل” kelimesi ile ez-Zemaḥşerī'nin kastedildiğini düşünerek mezkûr kısmı “Şu cümlelerin sahibi” şeklinde tercüme etmişlerdir. (bkz. ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf* (YEK), c. II, s. 970)

⁸⁹⁶ El-Ḥacc, 22/73.

⁸⁹⁷ Yani onlar bir şey yaratmaya muktedir değildir.

﴿تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ âyeti gelecek zamanda ru'yeti nefyetmektedir, ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ âyeti ise bu sözü te'kid etmekte ve açıklamaktadır. Nitekim Allah'ın görülebilmesi ve kavranabilmesi O'nun sıfatlarıyla çelişir. ez-Zemaḥşerī, cümlenin istidrak edatı ile (لكن) öncesine nasıl bağlandığını da sorgulamış, bunun mana cihetinden vuku bulduğunu Allah'ın sanki “Bana bakman muhaldir, bunu talep etme! Lâkin hem senin hem de kendileri için ru'yet talebinde bulunduğu kişiler yüzünden sarsılan dağa bakman gerekir. Senin ru'yet talebin yüzünden o dağı ne yaptım, onu nasıl paramparça ettim?” dediğini ifade etmiştir. ez-Zemaḥşerī'ye göre Allah, ru'yet talebini ﴿أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ﴾ “Rahman'a çocuk isnad etmelerinden ötürü neredeyse dağlar yerle bir olacak ﴿وَلَدًا﴾ (...)”⁸⁹⁸ âyetlerine benzetmekte ve her ikisinin de çok büyük sonuçlar doğuracak birer iş olduğuna dikkat çekmektedir. O, ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ âyetini ise “Allah'ın kudreti, emri ve iradesi Mūsā (as)'a tezahür ettiği zaman, Allah dağı paramparça etti” şeklinde tefsir etmiştir. ez-Zemaḥşerī, tefsirin devamında, meleklerin Hz. Mūsā ile alaycı bir tavırla konuştuklarını bildiren bir rivayet de nakletmiştir. Bu rivayete göre Hz. Mūsā baygınken iki melek gelip onun ayaklarına vurmuş ve ona “Ey hayız gören kadın oğlu! Sen Allah'ı göreceğini mi umdun?” demiştir. Bu rivayeti naklinin ardında onun, “melekler peygamberlerden üstündür” görüşünün yattığı ifade edilebilir. Ez-Zemaḥşerī Hz. Mūsā'nın ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ sözünü ise “Senin için caiz olmayan ru'yet ve diğer şeylerden Seni tenzih ederim, ru'yet talebinden ötürü ‘Sana tevbe ettim’, ve ‘ben iman edenlerin ilkiyim’ çünkü Sen görülemezsin ve duyuların hiçbiri ile idrak edilemezsin” şeklinde tefsir etmiştir. ez-Zemaḥşerī bunun ardından, “Hz. Mūsā kavmi için ru'yet isteğinde bulduysa niçin tevbe etti?” sorusunu gündeme almıştır. Ez-Zemaḥşerī bu soruyu, “niyeti sahih dahi olsa, Hz. Mūsā'nın, Allah'ın izni olmaksızın böyle büyük bir lâfı etmemesi gerekirdi” şeklinde cevaplamakta ve yorumlarına, Ehl-i Sünneti ta'ın eden şu sözlerle devam etmektedir:

Allah bu âyette ru'yet işini ne kadar büyük görmüştür, ru'yeti talep eden kişi yüzünden dağı nasıl sarsmıştır ve onu nasıl parça parça etmiştir, işin büyüklüğünü mübalağa için Hz. Mūsā'yı nasıl bayıltmıştır ve söyleştiği

⁸⁹⁸ Meryem, 19/90-91.

kişiyi dahi böyle saçıp savurmaktan hâlî bırakmamıştır, Hz. Mūsā O'na nasıl iltica etmiştir, O'nu tesbih etmiştir, dilinden bu kelimelerin dökülmesi sebebiyle tevbe etmiş ve “Ben inananların ilkiyim” demiştir bir bak! Sonra da İslâm alameti taşıyan ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat olarak isimlendirilenlere şaş! Bu ağır şeyi (kabul edenleri) nasıl mezhep ittihaz ediniyorlar? Belkefe ile (yani Allah'ın keyfiyetten hâlî bir şekilde görülebileceğini iddia ederek) görüşlerini örtbas etmeleri seni aldatmasın! Şüphesiz bu, onların şeyhlerinin hastalıklı düşünceleridir. Adliyye'den bazıları onların sözleri hakkında şöyle söylemiştir:

لجماعة سموا هواهم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبلكفه

Elbette bir cemaat ki hevâlarını sünnet ve cemaat olarak isimlendirmiştir,

Andolsun ki onlar semerli eşeklerdir.

Andolsun Allah'ı yarattıklarına benzettiler,

Korkmakla birlikte insanların çirkinliklerinden... Onu da belkefe ile gizlediler...

Ez-Zemaḥşerî, âyetin bir başka biçimde de tefsir edilebileceğini ifade etmiştir.

Bu yoruma göre, ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ kavli ile “bana kendini öyle açık, net tanıttir ki, bu

tanıtma, açıklık bakımından kıyamet alâmetlerinden bir alâmet gibi, mahlûkatın seni bilmesini kaçınılmaz kılan bir gösterme ile (vuku bulsun)” manası kastedilmektedir.

Ez-Zemaḥşerî, ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ âyetine ise “seni zorunlu olarak bilsin, sana bakıyormuş

gibi olsun” manasını vermiştir. O, bu manayı verirken, “Bedir gecesi ayı gördüğünüz

gibi Rabbinizi göreceksiniz” hadisiyle istişhadda bulunmuştur. Buna göre hadis,

“Allah'ı o kadar açık bir biçimde bileceksiniz ki, açıklık bakımından bu, yükselip dolunay halini aldığı anda ayı görmeniz gibidir” anlamına gelecektir. Dolayısıyla ez-

Zemaḥşerî'ye göre âyete böyle bir mana da verilebilecektir. Bu tefsire göre ﴿لَنْ تَرَانِي﴾

âyeti “Bu yolla beni bilmeye güç yetiremezsin! Kabulü kaçınılmaz olan (ıztirâfî) bu

delile gücün yetmez”; ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ âyeti ise “Bu yüzden delillerden birini dağa

indirip delili dağda tezahür ettiriyorum. Şayet dağ, bu delilin tecellisine dayanıp yerle

bir olmadaz da sabit durabilirse, sen de yerinde sabit kalır ve delile güç yetirebilirsin”

anlamına gelmektedir. Allah dağa tecelli edince O'nun kudret ve azametinin

delillerinden biri açığa çıkmış, gördüklerinin etkisiyle dağ paramparça olmuş, Hz.

Mūsā bayılmıştır. Uyanınca Allah'ı tesbih etmiş ve tevbekâr olmuş, Allah'ın azameti

ve celâline iman edenlerin ilki olduğunu, O'nun azabına ve yakalamasına hiçbir şeyin güç yetiremeyeceğini ikrâr etmiştir.⁸⁹⁹

Eṭ-Ṭîbî, İbnu'l-Muneyyir'den naklettiği bir pasaj yardımıyla, ez-Zemaḥşerî'nin (i)Allah'ın bazı cisimlerde mantûk bir kelâm yaratması şeklindeki izahını ve (ii)Mūsâ (as)'ın kelâmı her yönden gelecek bir biçimde işitmesine dair naklettiği rivayeti eleştirmektedir. İbnu'l-Muneyyir, mezkûr pasajda ez-Zemaḥşerî'nin Mu'tezilî akideye uygun bir biçimde kelâmın yaratılmışlığını izah etmeye çalıştığını ifade etmektedir. ﴿بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي﴾ âyetinde Mūsâ (as)'ın seçilmesi ve tahsis edilmesi ise, ez-Zemaḥşerî'nin bu görüşünü nakzeder. Çünkü ez-Zemaḥşerî'nin iddia ettiği gibi ses ve kelimelerden müteşekkil bir konuşma vuku bulmaması halinde Hz. Mūsâ'nın kavmindeki diğer insanlarla eşit duruma geleceğini zikreder. İbnu'l-Muneyyir, Hz. Peygamber'in ashabının dahi kelâm-ı ilâhîyi Rasulullah'ın ağzından dinlediğini de delil olarak böyle bir görüşün yanlış olduğuna işaretle bulunur. Hz. Mūsâ'nın kelâm-ı kadîmi Allah'ın zatından vasitasız bir biçimde işittiğine inanmanın kaçınılmaz olduğunu söyleyen İbnu'l-Muneyyir, “Cisimden münezzeḥ olduğu halde Allah'ın zatının görülmesini aklen caiz gördüğümüz gibi, harfsiz dahi olsa Mūsâ (as)'ın O'nun kelâmını işitmesini caiz görürüz” ifadelerini kullanmakta ve âyetin devamında gelecek ru'yetullah meselesine bir girizgâh yapmaktadır.

Nazarın ru'yetten sonra gelmesi hususunda ez-Zemaḥşerî'nin verdiği cevapları onaylayan eṭ-Ṭîbî, benzer manaları içeren iki kelimenin ardarda kullanılmasını, eliyle tutmak ve gözüyle bakmak ifadelerindeki gibi te'kid olarak değerlendirmektedir. Böylece engelin ortadan kaldırılması, perdelenmenin iptali (keşfu'l-ḥicâb) ve ru'yete imkân tanınması talep edilmiştir. Ez-Zemaḥşerî'nin sorularına birini daha ekleyerek konuyu daha da açan eṭ-Ṭîbî, sorduğu soruya Ehl-i Sünnete uygun bir cevap vererek ez-Zemaḥşerî'nin görüşüne itiraz etmektedir. Eṭ-Ṭîbî bu hususta şunları söylemektedir:

﴿لَنْ تَرَانِي﴾ kavline mukabil niçin ﴿أَرَانِي﴾ “Beni asla göremezsin” dendi de “لَنْ أُرِيكَ نَفْسِي” “Kendimi sana asla göstermeyeceğim” denmedi? Cevap: “Ümit kesmek ve arzulanana şeyi boşa çıkarmak” manasını ifade

⁸⁹⁹ *El-Keşşâf*, c. VI, ss. 547-568.

etmek amacıyla “لَنْ أُرِيكَ” sözünden vazgeçilmiştir. Yani “Sen beni içinde bulunduğun hal üzere göremezsin. Mani kalktığına ona bakman için nefsimi sana göstereceğim” (denmiştir). Bu da, İbn ‘Abbās’ın, “Sen beni dünyada asla göremeyeceksin” kavlinin manasıdır. Böylece cevap Üslûb-i Hakîm⁹⁰⁰ yönünden verilmiş olur. ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ kavlinin manası ise “ru’yete mani olan şey şudur: Sen beni perdeledin. Bu yüzden ru’yeti elde etmeme imkân yoktur. Öyleyse benimle arandaki perdeyi kaldır ki senin hitabını ve kelâm-ı kadîmi vasıtasız olarak işittiğim zaman sana bakabileyim, seni görebileyim”. ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ kavlinin manası ise “Engel yalnızca senden kaynaklanmaktadır. (Yani sen Beni göremediğin için bir mani varmış gibi sanmaktasın) Bense perdelenmiş değilim. Bilakis sende olan bir perde ile perdelenmiş gibi gözüküyorum. Bu perde, senin fanilerden biri olmandır. Bense bâkîyim, vasfım da bâkî olmaktır. Fanilik köprüsünden geçip bekâ yurduna varınca talep ettiğin şeye nail olacaksın”⁹⁰¹

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin “Hz. Mūsā, kavmini susturmak üzere böyle bir şey talep etmiştir” ve “Ṭūr dağına çıktığı 40 günlük süreçte kavmi de Hz. Mūsā’nın yanında” görüşlerini delillendirdiği rivâyetlerin tamamıyla iftira olduğunu söylemekte; ez-Zemaḥşerī’nin Ehl-i Sünnet’i eleştirdiği kelimelerin aynısıyla, “Bu onun ilk inkârı da değildir” diyerek, ez-Zemaḥşerī’yi tenkit etmektedir. Çünkü Mūsā (as) Allah ile konuştuğu zaman, kavmi Hz. Mūsā’nın yanında değildir. Mūsā (as) ru’yeti kendisi talep etmiştir. İkinci seferde ise kavmi onunla beraberdir, ru’yet talep etmişlerdir ve Allah da onların taleplerine icabet etmiştir.

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’ye yaptığı eleştirileri İbnu’l-Muneyyir ve Faḥruddîn er-Rāzī’den yaptığı alıntılarla sürdürmektedir. Bu alıntılarda ilk olarak ez-Zemaḥşerī’nin Hz. Mūsā’yı Mu‘tezile’nin önde gelen âlimleri ile kıyaslaması eleştirilmekte, “Mūsā (as)’ın zikredilen bid’atçilerden üstün olduğunu söylemenin, onun yüce mertebesini umursamamak” olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰² Ardından bir diğer ez-Zemaḥşerī eleştirisine geçilmektedir: Ez-Zemaḥşerī’nin iddiasına göre Hz. Mūsā, kavminin isteği üzere ru’yeti talep eden sözler sarf etmiş, bu sözler de kavminin dilinden hikâye edilmiştir. er-Rāzī’den yapılan bu alıntıda, ez-Zemaḥşerī’nin bu sözleri “tamamen batıl” olarak vasıflandırılmıştır. Çünkü ru’yet talep edenlerin ya Hz. Mūsā’ya, onun

⁹⁰⁰ Üslûb-i Hakîm, belağatta bir sanattır. İki şekli vardır. Birincisi “başkasının sorduğu bir soruya cevap verme yerine ona gerekli olan bilgiyi vermektir” (Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 287) Ayette yer alan ifade bu kısma girmektedir. İkincisi ise “başkasının sözünü aynı lafızla onun maksadının dışında yorumlamaktır”. (Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 287)

⁹⁰¹ *Futūḥ*, c. VI, s. 549-550.

⁹⁰² İbnu’l-Muneyyir, *el-İntişâf*, c. I, s. 503-504.

peygamberliğine ve doğru sözlülüğüne iman etmesi gerekir ki bu durumda Mūsā (as)’ın “Bu istek caiz değil” sözü onlar için yeterli olmalıdır. Şayet iman etmemişlerse bu cevap onlara zaten fayda etmeyecektir. Dolayısıyla, böyle bir istek, muhal bir şeyi talep etmek değildir. Çünkü bu talep muhal olsa idi, Hz. Mūsā’nın ru’yet talebinde bulunan kavmini böyle bir istekten men etmesi gerekirdi. Nitekim âyetin devamında da zikredildiği üzere; kavmi Hz. Mūsā’dan tapılacak bir şey istediğinde, Hz. Mūsā kavmini, muhal olan bu istekten men etmiştir. Ayrıca, muhal olmakla birlikte ru’yeti talep etmek, Allah’ın zatı hususunda cehalet göstermek demektir. Onların, buzağıyı ilah edinme talepleri de Allah’tan başkası hususundaki cehaletlerini gösterir. Çünkü kulluk edilecek yegâne varlık Allah’tır. Onlar ise cehaletleri sebebiyle Allah’tan başkasına “kulluk edilme” vasfını yakıştırmışlardır. Bu durumda, Hz. Mūsā’nın ru’yetullahı nefyeden kat’î deliller sunması da gereklidir. Ulu’l-‘Azm bir peygamber iken, onun, farz olan bir şeyi terk edip bazı cahillerin mahzurlu sözleri üzerine böyle bir talepte bulunması mümkün değildir.⁹⁰³

Eṭ-Ṭībī eleştirilerine, Hz. Mūsā’nın isteğinde kavminin ru’yet talebinin batıllığını ortaya koyan bir işaret yer aldığını söyleyerek devam etmektedir. Ona göre, ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ âyetinin manası, -içerdiği mübalağadan ötürü- “benim için tecelli etmek suretiyle beni, seni görebilmeye muktedir kıl ki sana bakabileyim, seni görebileyim” şeklindedir. Nitekim ez-Zemaḥşerī de âyeti böyle tefsir etmiştir. Ancak Hz. Mūsā’nın ﴿رَبِّ﴾ kavli ile dua etmesi, ikrah edilmiş, bir şeye zorlanmış kimsenin kullanacağı bir ifade değildir. Tab‘-ı müstakîm ve zevk-i selîm sahibi olan herkes bu sözün ciddi manada güç sahibi, talep açısından önemli mevkiyi haiz bir kişinin sözü olduğunu bilir. Hz. Mūsā’nın böyle bir talepte bulunmasının ardında yatan sebep ise dünyada iken Allah’ın görülebileceğini vehmetmesidir. Bu ise tıpkı Hz. İbrāhîm’in “Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster! (Allah): ‘İnanmıyor musun?’ diye buyurdu. İbrāhîm (as) ise: ‘Elbette inandım lâkin kalbim mutmain olsun diye’”⁹⁰⁴ sözünde olduğu gibi ne onun mertebesini geçersiz kılar, ne de onun derecesini düşürür. Eṭ-Ṭībī bu açıklamanın ardından “Biz, şüphe etmeye İbrāhîm (as)’dan daha layığız. Çünkü O,

⁹⁰³ er-Rāzī, *Mefātiḥu’l-Ġayb*, c. XIV, s. 355.

⁹⁰⁴ el-Baḳara 2/260.

‘Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster’⁹⁰⁵ demişti. Şayet zindanda Yūsuf (as) kadar uzun süre ben kalmış olsaydım, elbette davetçiye icabet ederdim”⁹⁰⁶ hadisini nakletmiş, Hz. Mūsā’nın ru’yet talebini, maşuka duyulan iştihaya, Allah’a kavuşmak hususunda gösterilen aceleciliğe ve bu uğurda çabalamaya hamletmiş ve görüşünü el-Begavī’den getirdiği bir rivayetle teyit etmiştir.

eṭ-Ṭībī, “لن” edatının yaptığı etkinin zamana değil, nefye yönelik bir te’kit olduğuna işaret eder. Ardından el-Muslim’den getirdiği bir hadis ve el-Beyḍāvī ve er-Rāzī’den yaptığı alıntılarla bu görüşünü destekler. İmām Faṣīḥuddīn’den yaptığı alıntıyla sözlerine devam eden eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin istidrâk edatının kullanımı hakkında söylediklerini tenkit eder. İmām Faṣīḥuddīn’e göre, ru’yetin muhalliği ifade edilmek isteniyorsa, istidrâk edatına ez-Zemaḥşerī’nin zikrettiği şekilde bir mana vermek makama uygun düşmez. Bunu ifade etmek için, ru’yetin muhalliğine delâlet edecek bir şeyler söylenmesi gerekir. Fakat dağ ru’yet vuku bulsa da bulmasa da parçalanabilir. Dolayısıyla dağın parçalanması ru’yetin imkânsızlığına delil teşkil etmez.

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin, ru’yet talebini Meryem suresindeki âyetlere benzeterek Allah’a çocuk isnad etmekten daha kabih bir fiil olarak değerlendirmesini de eleştirmektedir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin dil zevki açısından bu iki âyeti birbirine benzetmesine anlam verememiştir. Meyrem suresindeki âyette ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ sözü yerine ﴿مِنْهُ﴾ gibi mübhem bir lafız kullanılmıştır. Çünkü söylenen sözün çirkinliği beliğ bir biçimde gösterilmek istenmiştir. Fakat Hz. Mūsā’nın ru’yet talebinde bulunduğu âyetlerde söze, ru’yet vuku bulacak gibi girilmiştir. Yine “Allah’a çocuk isnad etmek” fiili mahlûkat içerisindeki en cahil ve en sapkın kişiye nispet edilirken, ru’yet mahlûkat içerisindeki en faziletli ve en doğru yoldaki kişiye nispet edilmiştir. Dolayısıyla üslup açısından bu iki ayet arasında hiçbir alaka yoktur.⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ el-Bakara 2/260.

⁹⁰⁶ El-Buḥārī, “Eḥādīsi’l-Enbiyā”, 14; el-Muslim, “el-İmān”, 71.

⁹⁰⁷ *Futūḥ*, c. VI, s. 558.

Eṭ-Ṭibī, İmām Faṣīḥuddīn ve er-Rāzī'den aktardığı bilgiler yardımıyla ez-Zemaḥşerī'nin tecelli hususunda yaptığı “Allah’ın kudreti, emri ve iradesi Mūsā (as)’a tezahür ettiği zaman, Allah dağı paramparça etti’ takdirinin hatalı olduğunu söylemektedir. Ona göre, âyetten böyle bir mana çıkarmak imkânsızdır. Ez-Zemaḥşerī'nin Hz. Mūsā'ya ait ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ sözünü, “Senin için caiz olmayan ru’yet ve diğer şeylerden Seni tenzih ederim, ru’yet talebinden ötürü ‘Sana tevbe ettim’ ve ‘ben iman edenlerin ilkiyim’ çünkü Sen görülemezsin ve duyuların hiçbiri ile idrak edilemezsin” şeklinde tefsir etmesi hakkında ise “ez-Zemaḥşerī'nin yaptığı ilaveler mutlak lafzın delilsiz bir biçimde takyididir” ifadelerini kullanmaktadır. Ardından er-Rāzī ve İbnu'l-Muneyyir'den nakille, peygamberlerin bir günahı olmaksızın da tevbe edebileceğini, ancak Hz. Mūsā'nın buradaki tevbesinin ru'yeti izinsiz bir biçimde talep etmesinden, böylelikle de evlâyı terk etmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. eṭ-Ṭibī, ez-Zemaḥşerī'nin âyeti, “Allah’ın kendisini oldukça açık tanıtmasıyla O’nu görüyormuş gibi kılması” şeklindeki yorumunun ez-Zeccāc (v. 311/923) tarafından nakledilen bir görüşe benzediğini ifade eder ve ez-Zeccāc’ın bu tefsirle ilgili şu sözlerini nakleder:⁹⁰⁸

Bu bir hatadır. Ehl-i lügattan kimse böyle bir şey bilmemektedir. Kelâmda da buna yönelik bir delil bulunmamaktadır. Çünkü Yüce Allah bizim ulaşamayacağımız mucizeleri Hz. Mūsā'ya göstermiştir. Allah asayı ejder, elini de beyaz göstermiştir. Bu ikisinin haricinde de, Allah’tan istemekten müstağni kalacağı (nice) büyük şeyler göstermiştir. Fakat o, kelâmullahı duyunca O’nu görmeyi istemiş, bunun üzerine de Allah ona kendisini göremeyeceğini bildirmiştir.

Kesinlik arz etmemekle birlikte Mu‘tezile’ye müntesip olduğu düşünülen âlimlerden Ebū ‘Alī el-Fārisī'nin⁹⁰⁹ (v. 377/987) *el-İğfāl*'inden alıntı yapan eṭ-Ṭibī, Ebū ‘Alī'nin ez-Zeccāc’ın bu sözlerine yaptığı eleştirileri nakletmektedir. Bu pasajda Ebū ‘Alī, ez-Zeccāc’ın “ehl-i lügattan kimse bilmez” sözünün fasid olduğunu, böyle bir ifade yapısının âyetler de dâhil olmak üzere dilde yaygın bir biçimde kullanıldığını ifade etmiştir. Ebū ‘Alī’ye göre, ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ ve ﴿فَأَتَاهُمْ﴾

⁹⁰⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi, eṭ-Ṭibī'nin yaptığı bu tarz izahlar, onun, ez-Zemaḥşerī'nin kaynaklarını gösterme çabasından ileri geliyor olabilir.

⁹⁰⁹ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Ebû Ali el-Fârisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, X, s. 88.

﴿فَأْتَى﴾ âyetinin⁹¹¹ delâlet ettiğini; ﴿أَوْ يَأْتِي أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ âyetlerine⁹¹⁰ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾
 ﴿أَتَى أَمْرٌ لِلّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ âyetinin⁹¹³ delâlet ettiğini ve اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾
 ﴿فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللّٰهِ﴾ âyetinin⁹¹⁵ delâlet ettiğini ifade etmiştir. Ebū ‘Alī, ez-Zeccāc’ın bu tutumunu önyargılı olmasına bağlamış, örnek verdiği bu hususun dilden çıkarılmasını, tıpkı zaruriyatın dilden çıkarılması kadar abes görmüştür. ez-Zeccāc’ın, Hz. Mūsā’nın büyük bir iş talep etmesini uygun görmemesine de değinen Ebū ‘Alī, kavminin Hz. Mūsā’nın getirdiği diğer mucizeleri de inkâr ettiğini, bütün bu mucizelere rağmen yine bir mucize istediklerini, nitekim onların Allah’ı açıkça görmeyi talep etmeleri ve tek yiyeceğe sabredemeyeceklerini bildirmelerinde de bu durumun açıkça gözlendiğini ifade etmektedir. Ona göre diğer mucizeler gelmişken Hz. Mūsā’dan başka mucize talep etmeleri, Mūsā (as)’ın da başka mucizeler getirmesi caizse; Hz. Mūsā’nın kavmini susturmak ve Allah’ı görme isteklerinin caiz olmadığını onlara bildirmek amacıyla böyle bir talepte bulunması caizdir. Eṭ-Ṭībī, Ebū ‘Alī’nin bu sözlerini kabul etmez ve Ebū ‘Alī’yi eleştirerek ez-Zeccāc’a destek verir. Eṭ-Ṭībī’ye göre Ez-Zeccāc’ın inkâr ettiği şey muzafın hazfi değil; muzafın, dünyada kimsenin tahammül edemeyeceği ve benzerini görmediği büyük bir iş (yani ru’yetullah) olmasıdır. eṭ-Ṭībī, bu takdiri yapmanın makam gereği uygun olmayacağını; ez-Zeccāc’ın yaptığı izahın ise makama daha münasip düştüğünü ifade etmiştir. O, bu hususta varid olan âyetlerden, kimsenin dayanamadığı şeyleri talep etmenin peygamberlerin makamlarına ve Allah’ın cemâlinin tecellilerine uygun düşmediğini, bunun büyük bir vaîd ve tehdide götürdüğünü söylemektedir. Ebū ‘Alī’nin ikinci görüşüne de “Hz. Mūsā’nın ru’yet talebi, kavmi yanında yokken cereyan etmiştir” demek suretiyle eleştiri getirmiştir. Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin âyet te’viline bir de hadis te’vili eklediğini söylemektedir. Ona göre ez-Zemaḥşerī, muhaliflerinin bu hususta kendisine saldırmasını engellemek amacıyla böyle bir yol

⁹¹⁰ Sırasıyla el-En‘ām 6/158 ve el-Ḥaşr 59/2.

⁹¹¹ En-Naḥl 16/33.

⁹¹² En-Naḥl 16/26.

⁹¹³ En-Naḥl 16/1.

⁹¹⁴ Hūd 11/63.

⁹¹⁵ El-Mu’min (Gāfir) 40/29.

benimsemiştir. Ardından ru'yetle alakalı el-Muslim ve et-Tirmizî'den bir hadis daha nakledip İbnu'l-Eşîr'in "Ru'yet, ahiret nimetleri içerisinde ulaşılması en uzak (dolayısıyla en kıymetli) hedeftir. Allah bizi, umduğumuz şekilde ona eriştirsin" duasını iktibas etmektedir. Eṭ-Ṭıḇī, ru'yete dair eleştirilerini şu sözlerle noktalamaktadır:⁹¹⁶

Kim bu sarih, sahih rivâyetleri reddeder yahut zayıf idrakine göre te'vil ederse, muhakkak o, aciz olan gözünü güneşin kaynağına kapatmış olur. Bazı ariflerin (k.s.) "Biz -sünnet topluluğu (yani Ehl-i sünnet)- himmetini, bu yüce gayeye ulaşmak için sarf edenleriz. Mu'tezile ise bunun tam zıddı üzeredir, bunu (ru'yetullahı) def etmek üzere çalışırlar. ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ سَبِيلِهِ﴾"

De ki: Herkes kendi kalıbına göre davranır. Andolsun ki Rabbiniz en doğru yolda olanı en iyi bilendir..." dediklerini işittim.

Ru'yetullah ile alakalı ilginç bir husus da "İhsanda bulunanlara güzel bir (karşılık) ve bir de ziyade vardır (...)"⁹¹⁷ âyetinin tefsirinde göze çarpmaktadır.⁹¹⁸ Cildin muhakkiki, bazı *el-Keşşâf* nüshalarında (ve hatta bazı yazmalarda) ez-Zemaḥşerî'nin ifadelerinin şu şekilde olduğunu bildirmektedir:

وزعمت المشبهة والمجبرة أن الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى وجاءت بحديث مرفوع «إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فو الله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب إليهم منه»

Müşebbihe ve Mücbira ziyadenin Vechullah'a bakmak olduğunu iddia ettiler. (Görüşlerini desteklemek üzere de şu) Merfû hadisi (delil) getirdiler: "Cennet ehli cennete girdiğinde onlara: 'Ey Cennet ehli!' diye seslenilir, perde kaldırılır, onlar da (Cenab-ı Hakk'a) bakarlar. Vallahi Allah'ın onlara bahşettiği şeyler içerisinde ondan daha sevimli bir şey yoktur"⁹¹⁹

Eṭ-Ṭıḇī ez-Zemaḥşerî'nin ifadelerinde yer alan ve "مرفوع" olarak zikredilen bu

kısımın aslında "مرفوع" olduğuna işaret etmiş ve şu sözleri söylemiştir:

⁹¹⁶ *Futūh*, c. VI, s. 547-568.

⁹¹⁷ Yūnus 10/26.

⁹¹⁸ *Futūh*, c. VII, s. 468.

⁹¹⁹ *El-Keşşâf*, c. VII, s. 468.

“Ez-Zemaḥşerī indinde doğru olan kelimenin ق harfi ile yazılmış halidir. Yani yamanmış, uydurulmuş (مُرْفَعٌ مُفْتَرَى). Ancak Ehl-i Sünnet’e göre ise o hadis merfudur - ف ile.”⁹²⁰

Eṭ-Ṭībī’nin işaret ettiği bu nükteye kendisinden önce ‘Irākī’nin⁹²¹ de dikkat çektiği görülmektedir.⁹²² Bu nükte, ez-Zemaḥşerī’nin Ehl-i Sünnetin kullandığı hadisi kabul etmediğini, onları ta’ n etmek amacıyla cinās-ı lāhik⁹²³ sanatını kullandığını ve Ehl-i Sünnet’i alaya aldığını göstermektedir. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin bu ifadeleri hakkında da naif üslubundan feragat etmemiştir. Evvela merfu hadis tanımlarını zikreden eṭ-Ṭībī, ardından ez-Zemaḥşerī’nin söylediği hadisin manasını destekleyen başka bir hadisle⁹²⁴ görüşünü ispata çalışmıştır.⁹²⁵

Mu‘tezile’nin tevhid akidesi çerçevesinde ele alınan bir diğer konu da kelāmullahın yaratılmış olup olmamasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Mu‘tezile, Tevhid-i Mutlak’a ulaşmak amacıyla Allah’a atfedilen sıfatları nefyetmektedir. Sahip oldukları bu Allah inancı onların, Allah’ın kelām sıfatına sahip olmasını da reddetmelerini gerektirecektir. Çünkü aksi halde Allah ile birlikte ezeli varlıklar çoğalacak ve te‘addud-i kudemā açığa çıkacaktır.

Halku’l-Ḳur’ān meselesi *el-Keşşāf*’ta nadiren değinilen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunda ez-Zemaḥşerī’nin geç dönem Mu‘tezilesinden olması ve Mu‘tezile’nin bu devirlerde kısmî bazı bölgeler hariç etkin bir rol oynamamasının etkisi olduğu düşünülebilir. Çünkü bilindiği gibi Mu‘tezile’nin yükseliş dönemindeki

⁹²⁰ *Futūḥ*, c. VII, s. 468.

⁹²¹ Dāru ‘Ubeykān baskısında bilgi İbnu’l-Muneyyir’e atfedilmiştir. Bkz. İbnu’l-Muneyyir, *İntişāf*, c. III, s. 131.

⁹²² ‘Abdulkerīm b. ‘Alī b. ‘Umer el-Enşārī ‘Alemuddīn el-‘Irākī, *el-İnşāf mine’l-İntişāf fī Mesā’i’li’l-Ḥilāf beyne’z-Zemaḥşerī ve İbni’l-Muneyyir*, (*el-Keşşāf* ile birlikte), Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabiyi, 1407, c. II, s. 342.

⁹²³ Cinās-ı Lāhik: “Cināsı meydana getiren lafızlarda harflerin türlerinin farklı olup, mahreçlerinin de birbirinden uzak olmasıdır. Bu farklılık ya bir harftedir ya da birden fazla harfte olur.” (Bulut, *Belāgat Terimleri Sözlüğü*, s. 60. Ayrıca bkz. el-Ḳazvīnī, *el-İdāḥ fī ‘Ulūmi’l-Belāga*, s. 357-358; et-Teftāzānī, *Muḥteşaru’l-Me‘ānī*, s. 290)

⁹²⁴ Eṭ-Ṭībī, zikrettiği bu hadisin tahririni de yapmıştır. Eṭ-Ṭībī’nin delil aldığı bu hadis, el-Muslim, Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizī tarafından nakledilen bir hadistir.

⁹²⁵ *Futūḥ*, c. VII, s. 468-469. Eṭ-Ṭībī’nin ru’yetullah ile ilgili yorumlarda bulunduğu diğer bazı yerler için bkz. *Futūḥ* c. II, s. 466; c. III, s. 487; c. VII, s. 119.

temel tartışma konusu Halku'l-Kur'an'dır ve mihne hadiseleri de sırf bu mesele yüzünden ortaya çıkmıştır. Ez-Zemaḥşerī'nin Halku'l-Kur'an konusunda az açıklama yapması da diğer itikadi anlaşmazlıklara nazaran eṭ-Ṭībī'nin bu konuda ez-Zemaḥşerī'ye daha az eleştiri yöneltmesi sonucunu doğurmuştur.

Ez-Zemaḥşerī'nin Kur'an'ın yaratılmışlığına temas ettiği ilk yer eserin mukaddimesidir. Hatta onun, eserini yazarken “الحمد لله الذي خلق القرآن” yazdığı sonrasında bu ifadeyi “الحمد لله الذي جعل القرآن” haline dönüştürdüğü bile iddia edilmiştir.⁹²⁶ eṭ-Ṭībī, bu iddiayı kabul etmese de,⁹²⁷ ez-Zemaḥşerī'nin *el-Keşşāf* mukaddimesinde geçen “مُؤَلَّفٌ مُنْظَمٌ” kelimelerinin gizli bir biçimde Halku'l-Kur'an'a delâlet ettiğini bildirmekte; sözlerinin devamında ise Halku'l-Kur'an'ı açıkça destekleyen bir ifade yapısına başvurduğunu söylemektedir.⁹²⁸

Ez-Zemaḥşerī'nin “Halku'l-Kur'an” konusuna temas ettiği âyetlerden biri ez-Zuḥruf Suresi'ndeki ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ “Hā-Mīm. ﴿حَم﴾ ﴿وَالكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. Apaçık kitaba andolsun ki biz, Kur'an'ı akledesiniz diye Arapça okunan bir kitap kıldık”⁹²⁹ âyetleridir. Mezkûr âyetlerin tefsirinde ez-Zemaḥşerī, ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ âyetinin iki farklı biçimde yorumlanabileceğini söylemektedir: Bunlardan ilki, âyette geçen “جعل” kelimesine “صَيَّرَ” manası verilmesi ve çift mef'ulle müteaddi olmasıdır. Böylece mana, “Biz onu Arapça bir Kur'an yaptık” olur. İkinci yoruma göre ise âyette geçen “جعل” kelimesine “خلق” manası verilir ve fiil, tek mef'ulle müteaddi olur. Buna göre “قُرْآنًا عَرَبِيًّا” ifadesi hâl olmaktadır. “لَعَلَّ” ise “istemek (irade)” manasından istiareidir. Böylece mana, “Biz Arapların düşünmeleri ve (Kitabın)

⁹²⁶ İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-A'yān*, c. V, s. 170; Polat, *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 99-100; Andrew J. Lane, "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mutazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) *Kashshāf*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75/1, 2012, ss. 47-86, s. 74-75.

⁹²⁷ *Futūḥ*, c. I, s. 617.

⁹²⁸ Bkz. *Futūḥ*, c. I, s. 629.

⁹²⁹ ez-Zuḥruf 43/1-3.

Âyetleri açıklanmalı değil miydi?’ dememeleri için Kur’an’ı yabancı bir dilde değil, Arapça olarak yarattık” şeklinde olur.

Eṭ-Ṭībī’ye göre ez-Zemaḥşerī’nin âyeti böyle yorumlaması, ne onun Kur’an’ı yücelten yorumları ile ne de Kur’an üzerine yemin edilmesiyle bağdaşır. Çünkü Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylemek, bir sonraki âyette “yüce ve hikmet dolu” olarak tavsif edilen⁹³⁰ Kur’an’ı noksanlık vasfıyla damgalamak demektir. Eṭ-Ṭībī görüşünü izah sadedinde el-Beğavī’den bir alıntı nakletmiştir. Bu alıntıda el-Beğavī, Selef ve Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde kelâmullahın yaratılmışlığı (mahlûk) ve yaratıcılığı (ḥālik) hakkında konuşan hiçkimsenin bulunmadığını; bu hususta konuşmanın sapkınlık ve bid‘at olduğunu bildirmektedir. Çünkü el-Beğavī’ye göre ne sahabe ne de tabi‘in âlimleri bu hususta bir söz söylemişlerdir. Ca‘fer eş-Şādık’a bu konu sorulduğunda da o, “Cevap olarak size babam ve dedemin söylediğini söylerim: ‘Kur’an ne yaratıcıdır ne de yaratılmıştır. Fakat o, Yüce Allah’ın kelâmıdır” demiştir.⁹³¹

Ez-Zemaḥşerī’nin Halku’l-Kur’ān konusuna temas ettiği bir diğer âyet ﴿قُلْ لَنْ

اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ “De ki:

‘Bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere insanlar ve cinler biraraya gelseniz, hatta bu uğurda bazınız bazınıza destekçi olsa yine onun bir benzerini getiremezsiniz”⁹³² âyetidir. Âyetin tefsirinde ez-Zemaḥşerī, *Nevābit*⁹³³ olarak isimlendirdiği bazı kişilerin Kur’an’ın hem kadim hem de mu‘ciz olduğunu iddia ettiğini söylemektedir. Ona göre Kur’an’ın i‘cazı ancak Kur’an’ın bir benzerini getirme kudretine sahip olunması ile

⁹³⁰ ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ “Şüphesiz o (Kur’an) yücedir, hikmet doludur ve katımızdaki levh-i mahfuz içerisinde bulunmaktadır” (ez-Zuḥruf 43/4)

⁹³¹ *Futūḥ*, c. XIV, s. 97.

⁹³² el-İsrā’ 17/88.

⁹³³ Sözlükte “ot bitmek, filizlenmek” anlamlarına gelen *Nābite* ve (çoğulu) *Nevābit* kelimeleri bir terim olarak “inanç konularını aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları devirde olup bitenlerden habersiz, hadiseleri değerlendirecek birikime sahip bulunmayan veya dinî metinlerin sadece lafız yönünü göz önüne alıp ona kabaca anlam veren kesimleri nitelemek üzere daha çok inanç konularında aklî delillendirmeye büyük önem veren Mu‘tezile tarafından kullanılmıştır”. (İlyas Üzümlü, “Nābite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXII, Ankara 2006, ss. 263-264, s. 263-364) *Futūḥu’l-Ġayb*’ın muhakkiklerinden ‘Umar Ḥasen el-Ḳıyyām, Mu‘tezile’nin *Nābite* ve *Nevābit* kelimelerini Ehl-i Sünnet’i kınamak amacıyla kullandığını ifade etmektedir. (*Futūḥ*, c. IX, s. 374) Bu kelimelerin Ḥaşviyye taifesini tanımlamak üzere kullanıldığı da ifade edilmiştir. (bkz. Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basîṭ*, s. 619)

ortaya konabilir. Bu yüzden, “Allah cisimleri yaratmaya kâdirdir. Kullar ise cisimleri yaratmaktan acizdir” denir. Ez-Zemaḥşerî’ye göre, güç yetirememeleri ve tasarruf hakkına sahip olmamaları sebebiyle kendileri için muhal olan bir hususta insanlara meydan okunması, ne kişilerin aczini, ne de getirilen şeyin mucizeliğini gerektirir. Hatta böyle bir iddia Allah’ı acizlikle vasıflamaya kapı aralar.⁹³⁴ Çünkü Allah, “muhal olana güç yetirebilir” şeklinde tavsif edilemez. Nevābit ise Allah’ın muhal olana güç yetirebileceğini iddia etmektedir. Onların sermayeleri inatçılık ve gerçekleri ters yüz etmektir.⁹³⁵

Eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemaḥşerî’nin Kur’an’ın yaratılmışlığına delâlet eden bu sözlerini ilk olarak yaptığı bazı alıntılarla şerh etmektedir. es-Sīrāfi’den yaptığı nakilde, ez-Zemaḥşerî’nin burada Kur’an’ın i‘cazını, yaratılmışlığına bağladığı ifade edilmektedir. Çünkü Kur’an kadim olursa bu, güç yetirilemez bir iş olacaktır. Dolayısıyla kelâm, mu‘cizlik vasfını yitirecektir. Ancak es-Sīrāfi’ye göre ez-Zemaḥşerî’nin verdiği bu cevabın bir bağlayıcılığı yoktur. Çünkü güç yetirilip yetirilemeyeceğini sınımaya vesile olan şey, ez-Zemaḥşerî’nin söylediği gibi “yaratılmışlık (ḥudûs)” değil, “imkân”dır. es-Sīrāfi’ye göre kelâmın mu‘ciz olması için hâdis olması gerekmez. Kelâm kadim iken de imkânın sınıyıcı olması mümkündür. Ayrıca “mu‘ciz”, Kur’an’ın lafzı ile alakalı bir vasıftır. Dolayısıyla bu vasıfla kelâmın kıdeminden söz etmek mümkün değildir. Kadimlik ise kelâm-ı nefsi⁹³⁶ ile ilgili bir husustur. Bu vasıfla da Kur’an’ın i‘cazından söz etmek mümkün değildir.⁹³⁷ eṭ-Ṭıbbī sözlerine İbnu’l-Muneyyir’den yaptığı alıntıyla devam etmektedir.

⁹³⁴ Çünkü bu görüşe göre Allah, insanların benzer bir kitap getirmeye güç yetirebileceğinden korkmuş, bu yüzden onları engellemiş olacaktır.

⁹³⁵ *Futūḥ*, c. IX, s. 374-375. Ez-Zemaḥşerî’nin, sarfe eleştirisi yaptığı bu satırlarda *Nevābit* kelimesini kullanması ilgi çekicidir. Çünkü *Nābite* ve *Nevābit* kelimeleri, *Risāle fi’n-nābite* adında bir risāle kaleme alan ve Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden olan el-Cāhız tarafından “Emevî halifelerinin yaptığı haksızlıkları tasvip eden ve onların kötülenmesini bid‘at sayan, ulūhiyyet konusunda teşbihe düşen, kulun irade ve kudretini kabul etmeyerek her şeyi ilâhî kadere bağlayan, dolayısıyla Allah’a bir çeşit zulüm isnat eden, Kur’an’ın mahlûk olmadığını ileri süren kişiler”i tanımlamak üzere çokça kullanılmıştır. (Üzüm, "Nābite", c. XXXII, s. 264) Bilindiği üzere sarfe, en-Nazzām tarafından ortaya atılmış ve talebesi el-Cāhız tarafından takip edilmiş bir nazariyedir. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXXVI, Ankara 2009, ss. 140-141, s. 140-141) ez-Zemaḥşerî’nin sarfe nazariyesini benimseyen en-Nazzām, el-Cāhız gibi âlimleri, el-Cāhız’ın eleştirisi sadedinde çokça kullandığı *Nevābit* kelimesi ile eleştirmesi, ez-Zemaḥşerî’nin ifadelerinde ayrı bir ironi yaptığını düşündürmektedir.

⁹³⁶ Kelâm-ı nefsi, Mâturîdîler ve Eş‘arîlere göre Allah’ın zatıyla kâim olan manalardan ibarettir. Ezelidir ve gerçek ilahi kelâmı teşkil eder. (Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181)

⁹³⁷ *Futūḥ*, c. IX, s. 374.

Bu alıntıda İbnu'l-Muneyyir, Kur'an'ın lafzının değil manasının kadim olduğunu bildirmektedir. Ona göre ‐Lafızların manaları (medlulu'l-‘ibārāt)‐ Yüce Allah'ın zatıyla birlikte bulunan, ‐Kur'an‐ ve ‐kelimāt‐ şeklinde isimlendirilmiş kadim bir sıfattır. İbnu'l-Muneyyir'e göre, Kur'an'ın manası değil lafzı mu'cizdir. Ehl-i Sünnet ise -kelâm-ı nefsinin de yaratılmış olduğunu vehmettireceğinden- lafız için de mana için de ‐mahlûk (yaratılmış)‐ ifadesini kullanmaktan kaçınmıştır. Dolayısıyla, ez-Zemaşşerî'nin buradaki ifadeleri Ehl-i Sünnet'in anlayışı ile örtüşmektedir ve kınama İbnu'l-Muneyyir'e göre uygun değildir. Eṭ-Ṭıḇī, es-Sıṙāfı'den naklen üçüncü bir görüş daha zikretmektedir. Buna göre mu'ciz olan şey kelâmın nazım güzelliğidir. eṭ-Ṭıḇī, doğruya en yakın görüşün bu olduğunu ifade etmektedir.⁹³⁸

Kur'an'ın yaratılmışlığı konusuna temas edilen bir diğer yer ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ﴾

﴿اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ Allah bir insanla ancak vahy etmek, perde arkasından konuşmak yahut bir elçi gönderip dilediğini vahyettirmek suretiyle konuşur. Şüphesiz O, çok yücedir, hikmet sahibidir⁹³⁹ âyetinin tefsiridir. Ez-Zemaşşerî âyette geçen ‐perde arkasından konuşma‐yı mesel olarak değerlendirmiş ve ifadeyi ‐Allah'ın bazı cisimlerde yarattığı kelâmı peygambere işittirmesi‐ şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre bu, bir melikin perde arkasından konuşup şahsını göstermemesine benzemektedir. Hz. Mūsā'nın da meleklerin de Allah ile konuşmaları bu şekilde cereyan etmektedir. Ona göre Allah'ın zatı görünmediği için peygamberler, Allah'ı görmeksizin böyle bir konuşmaya muhatap olmuşlardır.⁹⁴⁰

Eṭ-Ṭıḇī, ez-Zemaşşerî'nin Ḥalku'l-Kur'ân'a delâlet eden bu sözlerine İbnu'l-Muneyyir'den yaptığı alıntıyla cevap vermektedir. Bu alıntıda İbnu'l-Muneyyir, Yüce Allah'ın kelâmının kadim olduğunu söylemekte ve ez-Zemaşşerî'yi eleştirmektedir. Ona göre hem Hz. Mūsā, hem Hz. Peygamber Allah'ın kadim olan sözünü

⁹³⁸ *Futūh*, c. IX, s. 374-375.

⁹³⁹ eṣ-Şūrā 42/51.

⁹⁴⁰ *El-Keşşāf*, c. XIV, s. 87-88.

işitmişlerdir. Âyette geçen perdelenme ise yaratıcı (hâlik) itibariyle değil yaratılan (mahlûk) itibariyle ortaya çıkmaktadır.⁹⁴¹

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında fikir ayrılığı yaşanan bir diğer mesele Halku'l-Ḳur'ân tartışmasının da temelini teşkil eden isim-müsemma ilişkisidir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın ezelde isim ve sıfat sahibi olduğunu söylemek bir hatadır. Çünkü bu görüş ezeli varlıkların çoğalmasına yani teaddüd-i kudemâya yol açar. Onlara göre Allah'ın lafzatullah haricinde başka bir ismi yoktur. Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah'a isnad edilen isim ve sıfatlar, O'nun zatına nispet edilen manalardır ve Allah'a birden fazla isim ya da sıfat verilmesi tevhid inancına zarar vermez. Bilakis isim ve müsemmanın aynı olmadığı söylendiğinde Allah'ın zatı değil isimleri birleşmiş olur.⁹⁴²

Eṭ-Ṭibî isim-müsemma meselesine ilk olarak bismelenin tefsirinde temas etmektedir. eṭ-Ṭibî, el-İşfehâni'den yaptığı alıntı yoluyla dolaylı bir biçimde meseleye değinmektedir. "İsim ile müsemma birbirinin aynı mıdır, yoksa birbirinden farklı şeyler midir?" sorusunu gündeme alan el-İşfehâni, iki şıkkın da doğru olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Ona göre "Zeyd'i gördüm. Zeyd sâlih bir kişidir" sözlerine bakarak "Zeyd, 'Amr vs. isimlerden ibarettir. Bu isimler de onların müsemmasına (ontolojik varlıklarına) delâlet eder" diyen kişinin haklı olduğunu ifade eder. Buradaki ifadeye göre Zeyd müsemmadan ibarettir. Çünkü görmek fiiliyle ilişkili olan mana budur. el-İşfehâni'ye göre "Çocuğumu Zeyd diye isimlendirdim. Zeyd de güzel bir isimdir" diyen kişi, isimle müsemmanın kastedilmediği iddiasında ise bu kişi de haklıdır. Çünkü bunu söyleyen kişi, "Ben oğlumu bu lafızla isimlendirdim ve bu lafzın güzelliğine hükmedilmiştir" manasını kastetmektedir. Dolayısıyla "زيدٌ حسنٌ" "Zeyd güzeldir" sözü lafz-ı müşterek hükmündedir ve bu sözle lafzın da müsemmanın da güzelliğinden bahsetmek mümkündür. Yani Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi⁹⁴³

⁹⁴¹ *Futūh*, c. XIV, s. 87-88. Eṭ-Ṭibî'nin Halku'l-Ḳur'an eleştirisinde bulunduğu diğer yerler için bkz. *Futūh*, c. VI, s. 547-548; c. VIII, s. 526; c. IX, s. 555-556. Eṭ-Ṭibî'nin Halku'l-Ḳur'an'a dair görüşleri için ayrıca bkz. el-Hulvânî, "eṭ-Ṭibî ve Menhecuhū fî Kitābihî'l-Kāşif", s. 544-547.

⁹⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, 3/1, Ocak-Haziran 1998, ss. 103-116, s. 108-113; Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 217-220 ve 255-263.

⁹⁴³ el-İşfehâni burada isim zikretmeden Mu'tezile'nin iddiasını dillendirmektedir. Mu'tezile'nin mezkûr iddiası hakkında bilgi için bkz. İmâduddîn Ebî'l-Hasen Kâdî 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-*

“isimle müsemma aynı olursa ‘ateş’ diyenin ağzının yanması gerekir” şeklinde bir tasavvur muhaldir. Çünkü aklı başında bir kişi ذ-ي-ز harflerinden müteşekkil bir Zeyd’in şahıs olduğunu söylemez.⁹⁴⁴

İsim-müsemma ilişkisinin detaylı olarak ele alındığı bir diğer yer, el-Bakara 2/30-33 âyet grubudur.⁹⁴⁵ Ez-Zemaşşerî âyette geçen ﴿الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا﴾ ifadesiyle müsemmaların (ontolojik varlıkların) isimlerinin (أسماء المسميات) kastedildiğini düşünmektedir. Ez-Zemaşşerî’ye göre müsemması (ontolojik olarak varlığı) olmayan bir şeyin isminden söz edilemez. Dolayısıyla yalnızca “الْأَسْمَاءُ” kelimesinin kullanılmasıyla maksat anlaşılmaktadır. Bu yüzden de tamlamadan muzafun ileyh olan “المسميات” kelimesi hafzedilmiştir. Hazfi göstermek üzere de muzafa, (ivaz olarak) harf-i tarif eklenmiş ve ibare “الْأَسْمَاءُ” şekline dönüşmüştür. ez-Zemaşşerî, bu açıklamanın ardından niçin muzafın değil muzafun ileyhin hafzedildiğini sorgulamaktadır. Ona göre muzaf hafzedilip ibarenin takdiri “عَلَّمَ آدَمَ مَسْمِيَاتِ الْأَسْمَاءِ” “Âdem’e isimlerin müsemmasını öğretti” şeklinde yapılamaz. Çünkü ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ﴾

Uşûli'l-Hamse, İlyas Çelebi (çev.), c. II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 393; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", s. 112-113.

⁹⁴⁴ *Futûh*, c. I, s. 691-692.

⁹⁴⁵ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ Hani Rabbin meleklere, “Yeryüzünde bir halife yaratacağım” buyurmuştu da melekler, “(Ey Rabbin!) Biz seni hamd ile tesbih ederken, seni yüceltirken yeryüzünü fesada verecek ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” demişlerdi. Allah da “Şüphesiz sizin bilmediğiniz şeyleri en iyi ben bilirim” buyurmuştu. Ve Âdem’e bütün isimleri öğretmiş, sonra da onları meleklere arz edip “Doğru sözlülerden iseniz şunların isimlerini bana bir bildirin” buyurmuştu. Melekler ise “Seni tesbih ederiz. Senin bize bildirdiklerin haricinde bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen herşeyi en iyi bilensin, hüküm ve hikmet sahibisin” dediler. Allahu Teâlâ, “Ey Âdem! Şunların isimlerini meleklere bildir” buyurdu. Âdem (as) meleklere onların isimlerini bildirince Cenâb-ı Hak “Ben sizlere ‘Yer ve göklerin gaybını Ben bilirim. Gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da ben bilirim’ dememiş miydim?” buyurdu.

﴿أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِ﴾ ve ﴿هَؤُلَاءِ﴾ âyetlerinde Cenâb-ı Hak, öğretim faaliyetini müsemmâlarla değil isimlerle ilişkilendirmiştir. Yine haber verme hususunda da müsemmâlar değil isimler itibara alınmıştır. Bu yüzden de “أَنْبِئُونِي بِهِمْ” veya “أَنْبِئُهُمْ” yerine, ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ ve ﴿أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ ifadeleri kullanılmıştır. Dolayısıyla ez-Zemaḥşerî’ye göre öğretim faaliyetinin isimlerle yapıldığını söylemek kaçınılmazdır. ez-Zemaḥşerî, müsemmâların isimleriyle icra edilen öğretim faaliyetinin nasıl yapıldığını da sorgulamaktadır. Ona göre bu talim, Âdem (as)’a “Bunun ismi attr”, “Bunun ismi devedir” vs. demek suretiyle müsemmânın isimlerinin tanıtılması, ahvalinin bildirilmesi, tanıtılan varlıkların dinî ve dünyevî menfaatlerinin öğretilmesini kapsamaktadır.⁹⁴⁶

Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin sözlerine ilk olarak İbnu’l-Muneyyir ve el-Beydâvî’den yaptığı alıntılarla cevap vermeye çalışmaktadır. Yapılan bu alıntılarda İbnu’l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerî’nin isimle müsemmânın aynı olduğunu söylememek için kaçamak bir cevap verdiğini bildirmektedir. Ona göre ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ ifadesi ez-Zemaḥşerî’nin aleyhine bir delildir. Çünkü arz olunan şeylerin isimler değil müsemmâlar olduğu hakkında ittifak vardır. Ayrıca varlıkların mahiyetlerini ve hakikatlerini bilmek, onların isimlerini bilmekten çok daha önemlidir. İbnu’l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerî’nin ﴿بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ kavline dayanarak izafet terkinde muzaf ile muzafun ileyhini yani isimlerle müsemmâların birbirinden farklı olması gerektiğine dikkat çektiğini söylemektedir. O, Ehl-i Sünnet’e göre bu ifadenin “نفس زيد وحقيقته” “Zeyd’in nefsi ve hakikati” demeye benzediğini ifade etmektedir. Böylece ﴿أَنْبِئُونِي﴾ ifadesi ile “Bana onların hakikatlerinden haber verin” manası kastedilmektedir. İbnu’l-Muneyyir’e göre müsemmâların hakikatleri ve zatları, orada işaret edilen şeylerin isimlerinden daha umumidir.

⁹⁴⁶ *El-Keşşâf*, c. II, s. 430-431.

el-Beydāvī’den yapılan alıntıda ise mesele, ismin etimolojik, örfî ve ıstılahî tanımları üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır. el-Beydāvī’ye göre “isim”, etimolojik olarak “isim, sıfat ve fiillerden hareketle zihinde bir şeyin canlanmasına yardımcı olan delil ve alamettir”. Örfen kullanımında ise “isim, bir mana için vaz edilmiş lafızdır. Bu lafız müfred de mürekkeb de olabilir. Yine bu lafız mübteda da haber de mübteda ile haber arasındaki vasıta da olabilir”. İstılahî olarak “isim” ise, “Üç zamandan birine yakınlığı bulunmayan ve müfred bir manaya delâlet eden lafızdır”. el-Beydāvī, âyette kastedilenin etimolojik yahut örfî mana olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, kelimenin örfî manasının kastedilmesi halinde, dolaylı olarak kelimenin etimolojik manasının da kastedilmesi kaçınılmazdır. Çünkü lafızları bilmek manaları bilmeye dayanır. Böylece el-Beydāvī’ye göre âyetin manası “Yüce Allah Âdem (as)’ı yarattı ve ona eşyaların isimlerini, zatını, mahiyetini, ilimlerin usullerini, sanatların kanunlarını, aletlerin niteliklerini tanıttı” şeklindedir. el-Beydāvī’nin bu yorumunun, ez-Zemaşşerî’nin “Allah’ın Âdem (as)’a yarattığı şeylerin cinslerini göstermesi, dini ve dünyevi faydaları ile birlikte o şeyleri Hz. Âdem’e tanıtması” yorumuyla paralellik gösterdiğini ifade eden eṭ-Ṭıbbī, el-Beydāvī’den yaptığı alıntıya devam etmektedir. el-Beydāvī’ye göre, “isim” ile lafız kastediliyorsa bunun müsemmâ anlamına geldiği söylenemez. Çünkü lafız olması hasebiyle isim, kesik seslerden müteşekkildir ve zamandan zamana, milletten millete yani dilden dile değişiklik gösterir. Hâlbuki müsemmâ böyle değildir. Fakat “isim” ile bir şeyin zatı kastediliyorsa, -şöhret bulmamakla birlikte- burada isim ile müsemmâ aynıdır. Örneğin ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ âyetinde isimden kasıt lafızdır. Çünkü Cenâb-ı Hakk’ın zatını ve sıfatlarını eksiklikten münezzehten kılmak gerektiği gibi, O’nu tanımlamak için vaz olunmuş lafızları da su-i edepten münezzehten kılmak gereklidir. El-Beydāvī, İmâm el-Eş‘arî’nin savunduğu gibi isimle sıfat kastedilmesinin mümkün olduğunu, İmâm el-Eş‘arî’nin de sıfatları (i)Müsemmânın aynı (ii)Müsemmânın gayrı (iii)Müsemmânın ne aynı ne de gayrı olan sıfatlar şeklinde tavsif ettiğini ifade etmiştir.

eṭ-Ṭıbbī, bu alıntılarının ardından kendi yorumunu aktarmaktadır. Ona göre, istenen şey meydana okuma ise yalnızca isimlerin öğretilmesi ile arzulanan şeye ulaşılmış olur. Ancak istenen şey, ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ “Allah, içinizden iman

etmiş olanların ve ilim sahiplerinin derecelerini artırır”⁹⁴⁷ kavlinde olduğu gibi şeref ve meziyet izhar etmekse o zaman eşyanın hakikatının öğretilmesi kaçınılmazdır. Ardından âyetin Ehl-i Sünnet’e uygun bir şekilde tefsir edilmesi gerektiğini bildirmekte ve Maḥmūd b. Ebī’l-Ḥasen en-Nīsābūrī’nin nin *İcāzu’l-Beyān ‘an Me‘ānī’l-Ḳur‘ān* adlı eserinden bir alıntı paylaşmaktadır. en-Nīsābūrī’ye göre Hz. Âdem’in öznesi olduğu bu öğretim faaliyetinde temel isimler, masdarlar, temel fiiller ve harfler gibi evveleminde dili oluşturan unsurlar gündeme alınmıştır. Bunlara sarf ve iştikak bilgisi de ilave edilerek öğretime yön verilmiştir. en-Nīsābūrī’ye göre bu âyet, dil öğretiminin ibadetle süslenmekten daha evlâ olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, dil eğitiminin konumu böyle ise mahza hikmet olan şeriat ilimlerinin konumu elbette bunlardan çok daha yücedir.⁹⁴⁸

İsim-müsemmâ meselesine temas edilen bir diğer âyet Hucurât suresindeki ﴿بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ “İmandan sonra fasıklık ne kötü bir isimdir”⁹⁴⁹ kavlidir. Ez-Zemaḥşerī, buradaki “isim” kelimesini nam (الذِّكْرُ) olarak tefsir etmiş, bu görüşünü Arapların kullandığı “طار اسمه في الناس بالكرم/باللؤم”, “Filancanın ismi insanlar arasında cömertlikle/cimrilikle maruftur”, “طَارَ ثَنَاؤُهُ وَصَيْتُهُ”, “Filanca, halk arasında övgü ve güzel sözlerle anılmakla nam yapmıştır” ve “أشاد ذكره” “Filancayı övdü” deyimleri ile delillendirmektedir. Ez-Zemaḥşerī’ye göre âyet “Fısk olarak nitelenen günahların irtikab edilmesi sebebiyle mü’minler arasında şöhret bulan bu nam ne kötüdür” anlamına gelmektedir. Ez-Zemaḥşerī ﴿بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ kavlinin de üç ayrı biçimde değerlendirilebileceğini söylemektedir. ﴿بِئْسَ الشَّأْنُ بَعْدَ الْكِبَرَةِ﴾ ifadesi, (i) “Yaşlandıktan sonra çocukluk ne kötüdür” sözünde olduğu gibi fısk ile imanı biraraya getirmenin çirkinliği (ii) Yahudi iken Müslüman olmuş kişilere İslâm’a girdikten sonra “Ey Yahudi!”, “Ey fasık!” gibi cümleler sarf edenlerin bundan

⁹⁴⁷ el-Mucādile 58/11.

⁹⁴⁸ *Futūḥ*, c. II, s. 430-432.

⁹⁴⁹ El-Ḥucurât 49/11.

alikonması ve onlara “İman ettikten sonra bir kişiyi Yahudilikle yahut fasıklıkla anmak ne kötü bir adlandırmadır” denmesi (iii) Ticaretten çiftçiliğe dönen bir kişiye “Ticaretten sonra çiftçilik ne kötü bir meslektir” denmesi gibi fasık kişinin iman dairesi dışına çıktığının bildirilmesi şeklinde değerlendirilebilir.⁹⁵⁰

Eṭ-Ṭıḇī, ez-Zemaḥşerī'nin ifadelerini İbnu'l-Muneyyir'den yaptığı alıntı yoluyla serh edip eleştirmektedir. Alıntılanan kısımda İbnu'l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerī'nin zikrettiği üç yorumdan en uygununun ilk şık olduğunu söyler. Ona göre bu şıkta isim ile müsemma kastedildiği için kınama, fısın kendisinedir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in görüşü de ilk şıktan yanadır. Ez-Zemaḥşerī ise bu hususta sessiz kalmıştır. Çünkü ez-Zemaḥşerī'ye göre isim, müsemma ile değil tesmiye ile aynîlik arz eder. Yani ez-Zemaḥşerī, aslında ilk şıkkın doğruluğunu kabul etmektedir fakat bu görüşü isim ile müsemmanın ayniyetini savunmak anlamına geleceği için susmuş ve konunun üstünü kapatmıştır. İkinci şık, ismin açıkça tesmiyeye hamledilmesidir. Üçüncü şık ise fasığı iman dairesinden dışlamaktır.⁹⁵¹

“Tevhid” bahsinde ele alacağımız son konu “şey” meselesidir. “Şey” kelimesinin kelâmî bakımdan iki ayrı başlıkta tartışıldığı gözlenmektedir. Bunlardan biri “ma'dūmun şeyliği”, diğeri ise “Allah'a şey denip denemeyeceği” meseleleridir. Ma'dūmun “şey”liği meselesi, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında anlaşmazlık yaşanan mevzulardan biridir. Mu'tezile ma'dūm olana da şey denebileceğini savunurken, Ehl-i Sünnet ma'dūm olana şey denemeyeceğini ifade etmektedir.

Yaşanan anlaşmazlığın, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in “şey” kavramına yükledikleri anlamların farklı olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Ma'dūm; Mu'tezile'ye göre “varlığı olmayan mâlum”, Ehl-i Sünnet'e göre ise “ليس بشيء” “şey olmayan” şeklinde tanımlanmaktadır. Mu'tezile, ma'dūmu bilginin nesnesi olarak görmektedir. Ehl-i Sünnet ise, varlıkla mahiyeti birbirine eş görmekte ve âlemin her bakımdan yokluktan (لا شيء) yaratıldığını savunmaktadır.⁹⁵² Dolayısıyla Mu'tezile

⁹⁵⁰ *El-Keşşâf*, s. 496-497.

⁹⁵¹ *Futūh*, c. XIV, 496. İsim-Müsemma ilişkisi ile ilgili olarak ayrıca bkz. *Futūh*, c. VIII, s. 75; c. XVI, s. 391-393.

⁹⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. I, Ankara 1988, ss. 356-357, s. 356.

ma'dūmu “şey” olarak vasfederken, “ma'dūmun” zihni bir varlık olmasını kastederek ona şey'iyet atfetmektedir. Ehl-i Sünnet ise “şey” ile harici bir varlık kastedildiğini düşünerek ona şey'iyet atfetmenin uygun olmadığını söylemektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'e göre de ileride var olacak bir ma'dūma mecazen “şey” demek bir beis yoktur.⁹⁵³

Ez-Zemaḥşerī ile eṭ-Ṭībī'nin “şey” hususunda tartışma yaşadıkları ilk yer ﴿إِنَّ﴾

﴿إِنَّ﴾ “Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir”⁹⁵⁴ âyetinin tefsiridir. Ez-Zemaḥşerī âyetin tefsirinde “şey”i “bilinen ve kendisinden haber verilen” olarak tanımlamış ve görüşünü es-Sîbeveyh'ten yaptığı alıntıyla desteklemeye çalışmıştır. Bu alıntıda, “şey” kelimesinin aslı itibariyle müzekker bir lafız olduğu, bununla birlikte müzekkerlik yahut müennesliği bilinmeksizin kendisinden haber verilen her varlık için “şey” kelimesinin kullanıldığı bildirilmiştir. Bu bakımdan “Allah” kelimesi nasıl hususilerin en hususisi (أَخْصَ الْخَاصِّ) ise,⁹⁵⁵ “şey” kelimesi de umumilerin en umumisidir (أَعْمَ الْعَامِّ). Bu yüzden cisim, araz, kadim, ma'dūm ve muhal için “şey” kelimesi kullanılabilir. Nitekim kadim olması hasebiyle Allah'a da “شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ” “şey, ama diğerler şeyler gibi değil” yani “مَعْلُومٌ لَا كَسَائِرِ الْمَعْلُومَاتِ” “bilinen, fakat diğer bilinen varlıklar gibi değil” denir. Ez-Zemaḥşerī bunun ardından “‘şey’ kavramının içerisinde, musteḥīl (mevcudiyeti imkânsız) gibi kudretin taalluk etmediği varlıklar ve bir başka kadirin kudretinin taalluk ettiği varlıklar da bulunur. Öyleyse âyette nasıl ‘Her şeye kâdirdir’ buyruldu?” sorusunu gündeme almaktadır. Ona göre “kâdir”in tanımında “mevcudiyeti imkânsız (musteḥīl) olmama” şartı bulunmaktadır. Dolayısıyla “bütün herşeye kâdir” dendiğinde, mevcudiyeti imkânsız (musteḥīl) varlıklar için başında istisna edilmiş olmaktadır. Böylece sanki “mümkün olan herşeye kâdirdir” denmiş olur ki bu da “filan kişi insanların emîridir” ifadesine benzer. Çünkü

⁹⁵³ Tācuddīn b. Naşr b. 'Abdilvehhāb b. 'Alī b. 'Abdilkāfī es-Subkī, *es-Seyfu'l-Meşhūr fī Şerḥi 'Akīdeti Ebī Manşūr*, Mustafa Saim Yeprem (thk.), TDV Yayınları, Ankara 1432/2011, s. 20.

⁹⁵⁴ El-Baḳara 2/20.

⁹⁵⁵ Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin bu ifade ile hakiki mabudiyetin yalnızca Allah'a ait olmasını kastettiğini söylemektedir.

kişinin kendisi de insan olmasına rağmen insanlar cümlesinden istisna edilmiştir ve emirlik kendisi dışındaki diğer insanlar üzerinde tahakkuk etmektedir. ez-Zemaḥşerī, tevhid bahsi altında ele alınan “şey” meselesine böylece son vermiş, ardından da adalet ilkesi çerçevesinde ele alınan bir diğer konuya “bir fiile iki kâdirin etkisi olması meselesine gelince bu konu tartışmalıdır (muḥtelefün fih)” demek suretiye temas etmektedir. Son olarak da “قدير” kelimesinin iştikakının nereden geldiğini sorgulayıp ayetin tefsirini bitirmiştir.⁹⁵⁶

Eṭ-Ṭībī, ilk olarak ez-Zemaḥşerī'nin es-Sībeveyh'i şahit göstermesini eleştirmektedir. Eṭ-Ṭībī'nin bildirdiğine göre “şey”in umumilerin en umumisi olduğunu söyleyen es-Sībeveyh değil ez-Zemaḥşerī'dir. Eṭ-Ṭībī'ye göre “şey” önceleri hem müzekker hem müennes için kullanılırken, sonraları yalnızca müzekker varlıklar için kullanılmıştır.⁹⁵⁷

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī eleştirisine *el-İntişāf*, *el-İnşāf* ve *Envāru't-Tenzīl*'den yaptığı nakillerle devam etmektedir. Yapılan alıntıda İbnu'l-Muneyyir, Ehl-i Sünnet'e göre “şey”in mevcuda has bir nitelik olduğunu ve mevcudiyeti imkânsız (musteḥīl) olanın “şey” kapsamında değerlendirilmediğini söylemektedir. İbnu'l-Muneyyir, Mu'tezile'nin ise ma'dūma “şey” denebileceğini savunduğunu, fakat mevcudiyeti imkânsız (musteḥīl) olan varlıklar için “şey” ifadesinin kullanılmayacağını ifade etmektedir. Nitekim İbnu'l-Muneyyir'in ifadelerine göre mevcudiyeti imkânsız (musteḥīl) olana “şey” denmeyeceği görüşü Mu'tezile arasında da tartışmasız kabul edilmiştir. Ardından İbnu'l-Muneyyir, “Ma'dūm “şey” olarak isimlendirilmez de var olduğu anda ‘şey’e dönüşürse ona kudret taalluk etmez. Çünkü kudret ‘şey’e ancak vücuda geldiği ilk anda taalluk eder. Öyleyse (Allah) ‘şey’e nasıl kâdir olmaktadır?” sorusunu gündeme almaktadır. Ona göre bu, “مَنْ قَتَلَ فَتَيْلًا فَلَهُ سَلْبَةٌ” kabilinden bir ifadedir. Yani bu, bir şeyi, işin sonucunu temel alarak isimlendirmeye benzer. Böylece sanki “(Allah) ‘şey’e dönüşecek tüm varlıklara kâdir” denmiş olmaktadır.

⁹⁵⁶ *El-Keşşāf*, c. II, s. 281-283.

⁹⁵⁷ *Futūḥ*, c. II, s. 281.

Dolayısıyla İbnu'l-Muneyyir “kudret ‘şey’e ancak vücuda geldiği ilk anda taalluk eder” görüşünü kabul etmemektedir.

Eṭ-Ṭībī, İbnu'l-Muneyyir'in ardından İbnu'l-Eşîr'den de iktibasta bulunmakta ve İbnu'l-Muneyyir'in sözlerini eleştirmektedir. İbnu'l-Eşîr'e göre kudret “şey’e, vücuda geldiği ilk anda taalluk eder ve vücuda geldiği ilk anda ona “şey” denir. Bu hususta Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur. Çünkü vücuda geldiği ilk anda ona “şey” denmezse diğer zamanlarda da ona “şey” demek mümkün olmaz.

Eṭ-Ṭībī, el-Beydāvī'den de nakilde bulunarak konuyu daha net bir biçimde izaha çalışmaktadır. el-Beydāvī'ye göre “şey”, “شاء” fiilinin mastarı olması hasebiyle varlığa

has bir niteliktir. “Şey” bazen “شاء” anlamında kullanılır ki isteyen (مريد) manasındadır.

İsteyen ise “mevcud”dur. Bazen ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ “De ki: ‘Hangi şey şahadet bakımından en büyüktür?’”⁹⁵⁸ kavlindeki gibi Cenab-ı Hakk için de “şey” ifadesi kullanılır. Diğer bazı yerlerde de ism-i mef’ul manasıyla “istenen (meşî’)” yani “var olması istenen” anlamında kullanılmıştır. Allah’ın var olmasını istediği şey ise “mevcud”dur. Yani ya şimdi mevcuttur ya gelecekte mevcut olacaktır yahut da Allah’ın meşietini bakımından daha umumi bir mana ifade etmektedir. Mu‘tezile şeyi “var olması mümkün olandır” olarak tanımladığında, yaptıkları tanım “vacib” ve “mümkün”ü kapsar. Şeyi “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olandır” şeklinde tanımladıklarında ise bu tanım “vacib”, “mümkün” ve “imkânsız (mümteni’)”ı kapsar. El-Beydāvī'ye göre onlar, “şey, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olandır” şeklinde bir tarif benimsedikleri için “mustehîl (mevcudiyeti imkânsız)” olan varlıkları devre dışı bırakmaları icap etmektedir. Bu yüzden onlar, akli bir delil yardımıyla tanımda tahsise gitmekte ve tanımın yalnızca “mümkün” varlıkları kapsadığını söylemek zorunda kalmışlardır.⁹⁵⁹

Bu izahatın ardından eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḫşerî'nin “bir fiile iki kâdirin etkisi olması meselesine gelince bu konu tartışmalıdır (muḫtelefün fih)” sözlerini şerhe geçmekte ve ez-Zemaḫşerî'nin bu sözlerinde iki farklı mananın kastedilmiş olabileceğine dikkat

⁹⁵⁸ el-En‘âm 6/19.

⁹⁵⁹ *Futūḥ*, c. II, s. 281-283.

çekmektedir. Bunlardan ilki, bu ihtilafın Mu‘tezile arasında bulunması ihtimalidir. Mu‘tezile içerisinde bir fiile iki kâdirin etki edebileceğine cevaz verenler, “bizce kâdir, müstakil yani sebep-i tām⁹⁶⁰ değildir” derken; buna cevaz vermeyenler “iki ayrı kâdirin kudretinin tek bir fiilde birleşmesi mümteni‘dir” demektedir. Diğer yoruma göre ihtilaf Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında yaşanmaktadır. Ehl-i Sünnete göre, fiil kesb cihetinden kulun kendisine, var etme (îcād) bakımından Allah’a izafe edilir. eṭ-Ṭībī, konuyu izah sadedinde İbnu‘l-Muneyyir’den bir alıntı daha nakletmektedir. Bu alıntıda zikredilenlere göre Mu‘tezile, kulun kudretinin taalluk ettiği şeye Allah’ın kudretinin taalluk etmeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü onlara göre kulun kudreti tek başına yeterlidir. Ehl-i Sünnet’e göre ise her şeyi yaratan Allah’tır. Allah’ın kudreti de kulun kudreti de fiile taalluk eder fakat kulun kudreti fiilde bir etki ortaya çıkarmaz. Böylece bir fiilde iki kâdirin etkisinin bulunmadığı ispat edilmiş olur.⁹⁶¹

Ma‘dūmun şeyliği meselesine temas edilen bir diğer yer el-Bakara 2/113 âyetinin tefsiridir.⁹⁶² Ez-Zemaḥşerī âyette geçen ﴿عَلَى شَيْءٍ﴾ ifadesini doğru ve itibara alınabilecek bir şey üzere olmamak şeklinde tefsir etmiş, bu ifadenin büyük bir mübalağa ifade ettiğini söylemiştir. Çünkü ez-Zemaḥşerī’ye göre ma‘dūm ve muhal olan varlıklar da “şey” tanımının içerisine girmektedir.⁹⁶³ Ez-Zemaḥşerī, âyette ma‘dūm ve muhal de dâhil olmak üzere tüm varlıkları kapsayan “şey” isminin mutlak bir biçimde nefyedilmesiyle mübalağada son sınıra ulaşıldığı kanaatindedir. Ez-Zemaḥşerī Arapların “أقلُّ من لا شيء” “Şey olmayandan daha az” sözünü de delil olarak görüşünü temellendirmeye çalışır.⁹⁶⁴

⁹⁶⁰ Sadece kendisinin varlığıyla sonuca ulaşılabilen sebebe “sebeb-i tām”, ulaşılamayana ise “sebeb-i nâkıs” yahut “sebeb-i gayri tām” adı verilir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 274.

⁹⁶¹ *Futūḥ*, c. II, s. 283.

⁹⁶² ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ “Yahudiler, ‘Hıristiyanlar itibara almaya değer bir şey üzere değiller’ dediler. Hıristiyanlar ise, ‘Yahudiler itibara almaya değer bir şey üzere değiller’ dediler...”

⁹⁶³ İbnu‘l-Muneyyir, mevcudiyeti imkânsız (mustehîl) olana “şey” denmeyeceği görüşünün Mu‘tezile arasında tartışmasız kabul edildiğini söylese de görüldüğü üzere ez-Zemaḥşerī mevcudiyeti imkânsız (mustehîl) olana da “şey” denebileceğini ifade etmektedir. (İbnu‘l-Muneyyir, *el-İntişâf*, c. I, s. 209) Dolayısıyla bu veri ya İbnu‘l-Muneyyir’in hatalı bir bilgi naklettiğini ya da ez-Zemaḥşerī’nin iyi bir Mu‘tezilî olmadığını göstermektedir.

⁹⁶⁴ *El-Keşşâf*, c. III, s. 49-50.

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'ye *el-İntişāf* tan yaptığı alıntıyla cevap vermeye çalışır. Aktarılan metinde İbnu'l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerī'nin sözünün Ehl-i Sünnet açısından da Mu'tezile açısından da yanlış olduğunu ifade etmektedir. Çünkü vücuda gelmesi imkânsız (mustehîl) olan batıl varlıkların “şey” olarak isimlendirilemeyeceği hakkında Müslümanlar arasında ittifak vardır.⁹⁶⁵

Eṭ-Ṭībī, Allah hakkında “şey” lafzının kullanılıp kullanılmaması meselesinde ise anlaşmazlıkların lafzî bir tartışmadan ibaret olduğunu düşünmektedir. O, bu hususta Faḥruddīn er-Rāzī'den şu bilgileri nakletmektedir: Cehm b. Şafvān, el-A'rāf 7/180 âyetindeki “وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى” ifadelerini delil alarak Allah'ın “şey” olduğunu inkâr etmiştir. Çünkü âyete göre Allah'ın isimlerinin mükemmeliğe delâlet etmesi gereklidir. Cehm'e göre isim, kemâle taalluk eden sıfatlardan birine delâlet ederse Allah hakkında kullanılması mümkündür. “Şey” ise böyle değildir. Bu yüzden de Allah için “şey” kelimesinin kullanılması uygun olmaz.⁹⁶⁶ eṭ-Ṭībī, cumhurun ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ “De ki: ‘Hangi şey şehadet bakımından en büyüktür?’”⁹⁶⁷ âyeti ile el-Kaşâş suresi 28/88'de geçen ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ “Allah'ın zâtı haricinde herşey helâk olacaktır” âyetini delil aldığı ifade etmektedir. Cumhura göre Allah böyle bir ifade kullanmıştır, çünkü “şey” lafzı “e'ammu's-şey” yani “şey'lerin en umumisi”dir. Dolayısıyla vacibi de mümkünü de kapsar.⁹⁶⁸

3.2.2. Adalet

Mu'tezile'nin Allah'ın adaletine dikkat çektiği bu prensip, içerisinde salah-aslah, husun-kubuh, lutuf-hizlân, kulların iradesi (إختيار العبد), kulların fiillerinin yaratılması (خلق أفعال العباد) konularını barındırmaktadır.

⁹⁶⁵ *Futūh*, c. III, s. 49-50.

⁹⁶⁶ Yani “şey” lafzının kapsamına kabih şeylerde gireceği için Allah'a “şey” denmesi caiz değildir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. er-Rāzī, *Mefātīhu'l-Gayb*, c. XII, s. 497.

⁹⁶⁷ el-En'ām 6/19.

⁹⁶⁸ *Futūh*, c. VI, s. 44. Bu konunun ele alındığı diğer yerler için bkz. *Futūh*, c. IX, s. 580-581; c. X, s. 67-68; c. XII, s. 134, s. 342; c. XIII, s. 101-103; c. XV, s. 343, s. 526-527.

Mu'tezile, Tevhid ilkesindeki “Allah’ı her türlü eksikliklerden tenzih etme” anlayışının etkisiyle, Allah’ın hikmeti gereği kullar için en hayırlı/hayırlı olanı⁹⁶⁹ yapacağını düşünmektedir. Hatta onlara göre Allah’ın böyle davranması vacibdir. Çünkü aslah olmayan şey ya eksiklik barındırır ya Allah’a bilgisizlik isnadına götürür yahut da bir ihtiyaçtan doğar. Allah ise bunların hepsinden münezzehtir.⁹⁷⁰

Salah-aslah meselesine temas edilen yerlerden biri ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ

﴿Hepiniz inin oradan! Sizlere katımdan bir peygamber gelir de kim peygamberime uyarsa onlara ne korku vardır ne de hüzn...”⁹⁷¹ âyetinin tefsiridir. ez-Zemaşşerî, burada mezhebî görüşü gereği “Vacib olması hasebiyle hidayet gelmesi kaçınılmazken âyette niçin şüphe ifade eden bir kelime⁹⁷² getirildi?” sorusunu gündeme almaktadır. ez-Zemaşşerî’ye göre âyette böyle bir ifade kullanılmasının sebebi, peygamber göndermenin ve kitap indirmenin Allah’a ve tevhide imanın şartlarından olmadığını bildirmektir. Kitap indirilmese de peygamber gönderilmese de Allah’a ve tevhide iman vaciptir. Çünkü insanlara hem akıl verilmiştir hem de aklıyla doğru yolu bulabilmesi için deliller ortaya konmuştur.⁹⁷³

eṭ-Ṭībî, hidayeti getirmenin Allah’a vacib olduğunu bildiren bu satırları takiben haşiye düşmüştür. eṭ-Ṭībî, yaptığı açıklamada Mu'tezile'ye göre Allah'ın aslah olana riayetinin vacib olduğunu, ez-Zemaşşerî'nin de bu yüzden böyle bir yorumda bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre ez-Zemaşşerî'nin cevabı şöyle özetlenebilir:

“Hidayet, vacibdir ve “akıl nimetini vermek” ve “deliller ortaya koymak”tan ibarettir. Âyetteki hidayet ise peygamber göndermek ve kitap indirmekten ibarettir ki bu ikisi Allah’a vacib değildir”⁹⁷⁴

⁹⁶⁹ Bu hususta Mu'tezile arasında ihtilaf vardır. Kimileri Allah'ın salah olanı yapmasını tenzih için yeterli görürken, kimileri de Allah'ın ancak aslah olanı yapacağını savunmaktadır.

⁹⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-İslāmiyyîn ve'hıtilāfi'l-Muşallîn*, s. 576-577; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-İslāmiyyi*, s. 464; Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s. 51.

⁹⁷¹ el-Bakara 2/38.

⁹⁷² ez-Zemaşşerî, şüphe ifade eden kelime ile “katımdan hidayet gelirse” cümlesindeki ihtimalli anlatımı kastetmektedir.

⁹⁷³ *El-Keşşâf*, c. II, s. 449-450.

⁹⁷⁴ *Futūh*, c. II, s. 449. Yukarıdaki örneğin, haşiyenin telhis özelliğini gösterdiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Salah-aslah konusuna temas edilen bir diğer yer ise el-Enfāl 8/42 âyetinin tefsiridir.⁹⁷⁵ ez-Zemaḥşerī, âyette geçen ﴿لِيَقْضِيَ﴾ ifadesinin müteallakının mahzuf olduğunu söylemekte ve mahzuf ifadenin takdirini “Yapılması vacib olan iş, yerine gelsin diye” şeklinde yapmaktadır. Ez-Zemaḥşerī’ye göre yapılması vacib olan bu iş dostlarını muzaffer kılıp, düşmanlarını kahr-u perişan etmektir.⁹⁷⁶

et-Ṭībī’ye göre ez-Zemaḥşerī’nin bu sözlerinin ardında yatan sebep ﴿وَكَانَ حَقًّا﴾

﴿عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ “Mü’minleri muzaffer kılmak bizim üzerimizde bir haktır”⁹⁷⁷

kavlinde de ifade edildiği gibi Cenab-ı Hak’tan alınan bir vaad ise bu hususta herhangi bir tartışma yoktur. Fakat ez-Zemaḥşerī sebebin “aslaha riayet” yahut “bir fiile mukabil bir şey hak etmek” olduğunu düşünerek bu sözü sarf ettiyse, yaptığı bu yorum hatalıdır. ez-Zemaḥşerī, ﴿وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾ “Bu, (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir”⁹⁷⁸ kavlinin tefsirinde de salah-aslah mevzuuna temas etmektedir. O, Meryem suresindeki âyetin (i) “Bu, levhi mahfuzda yazılmış mukadder bir iştir. Seninle alakalı bu işin böyle cereyan etmesi kaçınılmazdır” yahut (ii) “Bu, (yani Hz. ‘İsā’nın yaratılması) âyet ve rahmet olması hasebiyle yaratılmaya ve hükmedilmeye layık bir iştir” şeklinde tefsir edilebileceğini söylemektedir.⁹⁷⁹ Ez-Zemaḥşerī’ye göre “âyet”ten murad “ibret ve Allah’ın kudretini gösteren delil”, “rahmet”ten murad ise “şeriatlar ve lutuflar”dır. Hz. ‘İsā’nın yaratılması, itikadı kuvvetlendirmek, salih amel ve taata ulaştırmak için sebep kılınmıştır. Âyette Hz. ‘İsā’nın yaratılmaya layık olmasından bahsedilmesi işte bu yüzdendir.⁹⁸⁰ Et-Ṭībī, ilk yorumun Ehl-i Sünnet’e ikinci yorumun ise Mu‘tezile’ye

﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَا خْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا﴾
“Hani siz vadinin yakın tarafında, onlar vadinin uzak tarafında kervan ise sizin aşağıınızda idi. Şayet birbirinizle muayyen bir yerde buluşmak üzere sözleşmiş olsaydınız elbette ihtilaf ederdiniz. Lâkin Allah, mukadder olan emrin yerine gelmesi için böyle yaptı. Tâ ki helâk olan apaçık bir delille helâk olsun, yaşayan da apaçık bir delille hayatta kalsın... Şüphesiz Allah, hakkıyla işiten, hakkıyla bilendir”

⁹⁷⁵ *el-Keşşâf*, c. VII, s. 114.

⁹⁷⁶ *er-Rûm* 30/47.

⁹⁷⁷ Meryem 19/21.

⁹⁷⁸ *Futûh*, c. VII, s. 114-115.

⁹⁷⁹ *el-Keşşâf*, c. IX, s. 594.

daha uygun bir tercih olacağını söylemekte, ez-Zemaḥşerī'nin ise mezhebinin “aslaha riayet” ilkesi uyarınca ikinci yorumu tercih ettiğine dikkat çekmektedir.⁹⁸¹

Salah-aslah konusu, el-Ḥicr 15/38-42 âyetlerinin tefsiri esnasında da gündeme gelmektedir.⁹⁸² Ez-Zemaḥşerī âyette ihlâsa erdirilmiş kulların istisna yapılmasını, muhlislerin İblis'in tuzaklarına boyun eğmemesine bağlamaktadır. ﴿هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٌّ﴾

﴿مُسْتَقِيمٌ﴾ âyetini ise “Bu, riayet etmem gereken dosdoğru yoldur. Azgınlığı yüzünden sana uymayı yeğleyenler müstesna kullarım üzerinde senin hiçbir tahakkümün yoktur” şeklinde tefsir etmektedir.⁹⁸³

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin böyle bir yorumu aslaha riayetın Allah'a vacib olduğunu söylemek ve mezhebini desteklemek amacıyla yaptığına işaret eder. Ardından er-Rāzī, İbn Cinnī, İmām Faṣīḥuddīn, el-Beydāvī ve ez-Zeccāc'dan alıntılar yaparak âyet hakkındaki çeşitli değerlendirmeleri okuyucuya gösterir, en sonunda da kendi yorumunu zikrederek mevzuyu noktalar. Bu alıntılarda er-Rāzī, âyete “Şüphesiz ihlâs, hem benim üzerinde bulunduğum hem de bana ulaştıran yoldur. Yani ihlâs, cömertliğime ve sevabıma götürür” şeklinde mana verilebileceğini söylemektedir. Er-Rāzī, âyetin “Bu, tesisi bana düşen bir yoldur. O yol dosdoğrudur, haktır, güvenilirdir” şeklinde de yorumlandığını aktarmıştır. İbn Cinnī'den nakledilen bilgi ise âyetteki ifadenin “الدلالة اليوم عليّ” “Bugün rehberlik benim sorumluluğumdadır” cümlesi gibi değerlendirilebileceğini bildirmektedir.⁹⁸⁴ Böyle bir tercihte bulunulduğunda ise âyetin manası “Bu yol benim zimmetimde ve benim sorumluluğumdadır” şeklinde olmaktadır.⁹⁸⁵ İmām Faṣīḥuddīn'den nakledilen yoruma göre ise mana şöyledir:

⁹⁸¹ *Futūḥ*, c. IX, s. 594.

⁹⁸² ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ ﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٌّ مُسْتَقِيمٌ﴾ ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾

“İblis, ‘Rabbim! Beni azdırmana mukabil andolsun ben de yeryüzünü onlar için süsleyeceğim, ihlâsa erdirilmiş kulların müstesna hepsini azdıracağım...’ dedi. Cenab-ı Hak ise ‘Bu, bana ulaştıran dosdoğru yoldur. Şüphesiz senin, kullarım üzerinde hiçbir tahakkümün yoktur. Onlardan sana uyan azgınlar müstesna...’ buyurdu”

⁹⁸³ *El-Keşşāf*, c. IX, s. 36-38.

⁹⁸⁴ *Futūḥ*, c. IX, s. 36-37.

⁹⁸⁵ Ebū'l-Feth 'Uşmān İbn Cinnī, *el-Muḥteseb fī Tebyīni Vucūhi Şevāzī'l-Kırā'āt ve'l-İdāḥ 'anhā*, Alī en-Necdī Nāşif ve 'Abdulḥalīm en-Neccār (thk.), c. II, Sezgin Neşriyat İstanbul 1406/1986, s. 3-4.

“İslâm dinini beyân etmek benim için bir yükümlülüktür. Kullarımdan kim onu tercih ederse onlar üzerinde senin tahakkümün yoktur. Kim de onu tercih etmezse onlar üzerinde senin tahakkümün bulunur”. eṭ-Ṭîbî'nin el-Beyḍāvî'den aktardığı kısımda ise âyetteki ﴿هَذَا﴾ ifadesinin; istisna edilen şeye yani İblis'in azdırmasından kurtulan kişilere işaret ettiği ifade edilmiştir. el-Beyḍāvî'ye göre istisna edilen şeyin ihlas olarak yorumlanması da mümkündür. Böylece mana “o, eğrilmeden, sapmadan bana ulaştırılan yoldur” olur. Alıntılanan kısımda ez-Zeccâc ise âyeti “Benim iradem ve sorumluluğumdadır” şeklinde yorumlamaktadır.

Eṭ-Ṭîbî ise âyetteki ﴿هَذَا﴾ ifadesinin İblis'in ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ﴾ ﴿وَلَا غَوِيَّتَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ kavline işaret

ettiğini düşünmektedir. Böylece mana “İşte bu, hükmettiğim ve kullarıma takdir ettiğim yoldur. Hak yol da doğru yol da odur” şeklinde olacaktır. Eṭ-Ṭîbî'ye göre ﴿إِنَّ﴾

﴿عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ “Şüphesiz senin, kullarım üzerinde hiçbir tahakkümün yoktur. Onlardan sana uyan azgınlar müstesna...” âyeti de el-Ḳavlu bi'l-müceb⁹⁸⁶ yoluyla ifadeyi kuvvetlendirmek için getirilmiştir. Cenab-ı Hakk burada, aslî gayesinin “ihlas sahiplerini kurtuluşa erdirmeye” olduğunu bildirmek istemiş ve İblis'in müstesna minh yaptığı şeyi müstesna yapmıştır. Bu İblis'in ilk arzusunun “azdırmak” olmasına benzemektedir. Eṭ-Ṭîbî'ye göre ihlas sahibi kulların müstesna yapılması, İblis'in, Allah'ın muhlis kulları sayıca azımsadığını göstermektedir. Yüce Allah da önermeyi tersine çevirmek suretiyle, muhlisleri itibar ve sayı bakımından yüceltmıştır. Sonra ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “Şüphesiz onların hepsine vaad edilen yer cehennemdir”⁹⁸⁷ ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ “Şüphesiz takva sahipleri cennetlerde ve pınar başlarındadır”⁹⁸⁸ âyetleri ile her bir fırkayı

⁹⁸⁶ el-Ḳavlu bi'l-müceb, belağatta bir sanattır. İki ayrı şekilde açığa çıkar: 1) “Bir kimsenin, kendinde var diye iddia ettiği hükmün, aslında onda bulunmadığını kinâye yoluyla ifade etmek” 2) “Başkasının sözünü aynı lafızla onun maksadının dışında başka bir şeye hamletmektir”. (Bulut, *Belâğat Meâni-Beyân-Bedî*, s. 285-287; Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, s. 265-266)

⁹⁸⁷ el-Ḳavlu 15/43.

⁹⁸⁸ el-Ḳavlu 15/45.

yekdiğerinden ayırmıştır. Ardından Allah, Hz. Peygamber’e rahmeti ve gazabı hakkında bilgi vermesini emretmiş ve şöyle buyurmuştur: ﴿نَسِي عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ﴾
﴿وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ “Kullarıma benim çokça bağışlayan, çokça merhamet eden olduğumu bildir. Azabım ise şüphesiz elem vericidir”.⁹⁸⁹ Bu sözler, Cenab-ı Hakk’ın rahmetinin gazabına galebe çaldığını göstermektedir. Çünkü sevap azamet ile azap ise yalnızca elem ile vafedilmiştir. Nitekim Cenab-ı Hakk’ın te’kid kullanması ﴿أَنِّي أَنَا﴾, zamiri tekrar etmesi ﴿أَنِّي أَنَا﴾, haberi ma’rife getirmesi ﴿الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾, “الغفور” sıfatının arkasına “الرحيم” sıfatını eklemesi de bunu göstermektedir. Aynı hususu ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ﴾ kavlinde de görmek mümkündür. Çünkü ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “Şüphesiz onlar elbette cehennemdedirler” denmeyip ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “Şüphesiz onların hepsine vaad edilen yer cehennemdir” buyrulması bu noktaya işaret etmektedir.⁹⁹⁰ Et-Ṭibî’ye göre zikredilen tüm bu veriler; âyetteki ﴿هَذَا﴾ kelimesinin, İblis’in ﴿وَلَا تُغْوِيَنَّهُمْ﴾ “ihlasa erdirilmiş kulların müstesna hepsini azdıracağım...” sözlerine işaret ettiğini göstermektedir. Yine bu veriler bağlamın, “maslahatlara riayet ve maslahata uygun hareket etmenin vücubiyeti” değil, “Allah’ın meşiet ve hükmündeki bağımsızlığı” olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü konu ilk insanın yaratılışıdır.⁹⁹¹

Mu’tezile’nin adalet anlayışı çerçevesinde ele alınan bir diğerkonu “lutuf-
hizlân”dır. Mütakellimler, “Allah, iman ve itaatle mükellef kıldığı kullarına luf-
bulunur” hükmünde ittifak ederken; (i)lütfun mü’minler ve kâfirler üzerinde nasıl

⁹⁸⁹ el-Ḥicr 15/49-50.

⁹⁹⁰ Yani âyette cennetliklerin direkt cennete konulmasından bahsedilmiştir. Cehennemlikler ise direkt cehenneme konmamış, onlara vaad edilen yerin cehennem olduğu söylenmiştir. Böylece arzulan şeyin “günahkâr kulların hallerini değıştirmeleri” olduğu gösterilmiştir.

⁹⁹¹ *Futūh*, c. IX, s. 36-38. Bu hususta diğerk bazı örnekler için bkz. *Futūh*, c. II, s. 141-142, 166, 533; c. IV, s. 361; c. V, s. 206; c. VII, s. 495; c. IX, s. 267-268, 534; c. X, s. 227; c. XI, s. 456-458; c. XII, s. 65, 599-600.

tecelli ettiği, (ii)lutufta ilâhî kudretin alanı, (iii)lütfun Allah’a vacib olup olmadığı meselelerinde ise ihtilaf yaşamışlardır.⁹⁹² Mu‘tezile’ye göre lutf yalnızca mü’minlere mahsustur. Kul iman ve taat ile üzerine düşen yükümlülüğü getirir. Allah da buna mukabil kendisine lutufta bulunur. Fiili mukabili kula lutfetmek Allah’a vacibdir. İman ve taat göstermeyen kulun lutuftan mahrum bırakılmasına ise “hizlân” denir.⁹⁹³

Tefsirde “lutuf-hizlân” meselesine temas edilen yerlerden biri كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ

قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿

“Kendilerine apaçık deliller gelmişken ve onlar Peygamber’in hak olduğuna şahitlik etmişken imanlarının ardından küfre düşen kavme Allah nasıl hidayet etsin! Allah, zalimler guruhunu hidayete erdirmez”⁹⁹⁴ âyetidir. Ez-Zemaşşerî âyette geçen كَيْفَ ﴿

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا ﴿ ifadesini “Allah onların lutf ehli olmadıklarını bildiği halde onlara nasıl lutufta bulunsun. Zira O, küfürde olan ısrarlarını da bilmektedir. Nitekim iman ettikten, Peygamberin hak olduğuna şahitlik ettikten, kendilerine Kur’an’dan deliller ve Peygamberliği destekleyen bazı mucizeler getirildikten sonra küfre sapmaları da onların küfürde olan ısrarlarına delâlet etmektedir”⁹⁹⁵ şeklinde tefsir etmektedir. Eṭ-Ṭibî, âyetin tefsirinde ez-Zemaşşerî’nin lutf nazariyesine atıfta bulunmasını hoş karşılamamış, onun bu sözlerine “Bu bilgi,⁹⁹⁶ i’tizal kaidesini yerle bir eden bir bilgidir”⁹⁹⁷ ifadeleri ile mukabelede bulunmuştur.

Konuya temas edilen bir diğer yer إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا

الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿

yenilgiye uğratacak kimse yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa ondan sonra size kim

⁹⁹² İlyas Çelebi, "Lutf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. XXVII, Ankara 2003, ss. 239-241, s. 239.

⁹⁹³ Bkz. İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî, *Kitābu'l-İrşād*, Muhammed Yūsuf Mūsā ve 'Alî 'Abdulmun'im 'Abdulḥamîd (thk.), Mektebetu'l-Ḥāncî, Mısır 1329/1950, s. 300; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 127, 198; Çelebi, "Lutf", c. XXVII, s. 239-241.

⁹⁹⁴ Âlu 'İmrân 3/86.

⁹⁹⁵ *El-Keşşâf*, c. IV, s. 171-172.

⁹⁹⁶ Eṭ-Ṭibî'nin burada kastettiği bilgi, ez-Zemaşşerî'nin “Allah onların lutf ehli olmadıklarını bildiği halde onlara nasıl lutufta bulunsun” sözleriyle Allah’a isnat ettiği ilimdir.

⁹⁹⁷ *Futūḥ*, c. IV, s. 171.

yardım edebilir? İşte bu yüzden mü'minler yalnızca Allah'a tevekkül etsinler"⁹⁹⁸ âyetinin tefsiridir. Ez-Zemaḥşerî âyetin mefhumunda; (i)bütün işlerin Allah'ın emrinde cereyan ettiğine ve O'na tevekkül etmenin zorunluluğuna dair bir tenbih,⁹⁹⁹ (ii)Allah'tan gelen yardımı hak etme ve O'ndan destek görme hususunda Allah'a itaate dair bir teşvik, (iii)isyana ve -yardımsız bırakmak suretiyle (hizlān)- cezayı gerektirecek şeylere dair bir kaçındırma bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁰

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerî'nin mezhebî taassubu gereği böyle bir yorumda bulunduğunu ifade etmiştir. Ardından bu görüşünü açıklamak üzere ez-Zemaḥşerî'yi şerhe başlamıştır. Ona göre ez-Zemaḥşerî'nin, "isyana ve -yardımsız bırakmak suretiyle (hizlān)- cezayı gerektirecek şeylere dair bir kaçındırma vardır" cümlesini "bu, bütün işlerin Allah'ın emrinde cereyan ettiğine ve O'na tevekkül etmenin zorunluluğuna dair bir tenbihtir" cümlesinden sonra getirmesinin bir sebebi vardır. Eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerî böyle bir sıralama yapmakla bazı hususlara işaret etmektedir:

- a) Nassın ibaresi, bütün işlerin Allah'ın emrinde olduğuna ve O'na tevekkül etmek gerektiğine delalet eder
- b) Nassın işareti, (i)Allah'ın sebepsiz yere (kuluna) yardım etmeyeceğine, (ii)O'nun kuluna yaptığı yardımının kulunun geçmişteki itaatine dayandığına, (iii)O'nun yardımsız bıraktığı kişilerin ise isyanları sebebiyle yardımsız bırakılmayı hak eden kişiler olduğuna" delalet eder.¹⁰⁰¹

Dolayısıyla Allah'ın kuluna olan yardımı da onu yardımsız bırakması da kulunun fiillerinden kaynaklanmış olmaktadır. Eṭ-Ṭībī, âyetin Ehl-i Sünnet tarafından nasıl ele alındığına işaret etmek suretiyle ez-Zemaḥşerî'ye eleştirilerini sürdürmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre "وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ" "Mü'minler ancak

⁹⁹⁸ Ālu 'İmrān 3/160.

⁹⁹⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 323.

¹⁰⁰⁰ *El-Keşşāf*, c. IV, s. 324.

¹⁰⁰¹ *Futūḥ*, c. IV, s. 324.

Allah'a tevekkül etsinler” sözü âyetin öncesini tezyîl¹⁰⁰² ve te'kid içindir. Bunda aynı zamanda şuna da işaret vardır: “Mükellef, tüm işlerin Allah'a ait olduğunu bilirse, arzuladığı şeylerden kendisine bahşedilenlerin tamamını Allah'a bağlar. Böyle olunca da “Mevlâ'nın rızasını gözetmek” ve “vesileyi arzulara öncelemek” kaçınılmazdır. Rıza ancak isyanlardan kaçınmakla hâsıl olur; istekler de ancak vesilenin öncelenmesi ile başarıya ulaşır. Kullar için de kulluk ve itaatten başka vesile yoktur.”¹⁰⁰³

Ez-Zemaşşerî, Âlu 'İmrân suresi 191-194 âyetlerinde¹⁰⁰⁴ Allah'ın (i)nasıl dua edileceğini, (ii)duanın nasıl halis kılınacağını, (iii)Allah'a nasıl tazarruda bulunulacağını öğrettiğini ifade etmiştir. Ona göre “ربنا” kelimelerinin tekrarı; (i)Duayı halis kılma, (ii)Yükümlülüklerin zorluklarına sabredildiği ve Allah'ın dinindeki meşakkatlere tahammül edildiği için duaya güzel bir şekilde icabet edileceğini ve buna mukabil kula sevap verileceğini bildirme, (iii)Bu hususlarda tembellik gösterenlerin ümitlerini kati surette kesme, (iv)Kendilerinde cehalet ve aptallık bulunan kişilerin amelleri sebebiyle sevaba nail olamayacaklarını tescil etme kabilindedir.

Ez-Zemaşşerî bu ifadelerin ardından Cāfer eş-Şādık ve el-Ḥasenu'l-Başrî'den, beş kere “ربنا” ile dua eden kişinin duasının tıpkı âyetteki kişiler gibi kabul edileceğini¹⁰⁰⁵ ve -Fātır 35/10 âyetine işaretle-¹⁰⁰⁶ duanın kabulü için, duayı Allah katına yükseltecek amellerin gerektiğini bildiren rivayetler nakletmiştir.¹⁰⁰⁷ Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaşşerî'nin âyeti böyle yorumlamasının ardında Mu'tezilîliğin yattığını düşünmektedir. Ona göre amellerin sevaba terettübü hususunda şüpheye mahal yoktur.

¹⁰⁰² Tezyîl, belağatta itnab türlerinden birisidir. Bir cümleden sonra, o cümleyi te'kid etmek üzere aynı manayı içeren başka bir cümle daha getirmektir. Bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdāh fî 'Ulūmi'l-Belāga*, s. 190; et-Teftāzānî, *Muḥteşaru'l-Me'ānî*, s. 178; Bulut, *Belāğat Me'ānî-Beyân-Bedî'*, s. 160.

¹⁰⁰³ *Futūḥ*, c. IV, s. 324.

¹⁰⁰⁴ ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ ﴿رَبَّنَا وَأَتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾

¹⁰⁰⁵ Çünkü bu ayet grubunda 5 defa “ربنا” lafzı geçmektedir.

¹⁰⁰⁶ ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ “Kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki bütün şan ve şeref Yüce Allah'a aittir. Güzel sözler ancak O'na yükselir. Onu da güzel sözler yükseltir (...)

¹⁰⁰⁷ *Futūḥ*, c. IV, s. 392-393.

Ancak amellerin vücûbiyetini iddia etmek de el-Buḥārī¹⁰⁰⁸ ve el-Muslim'in¹⁰⁰⁹ Ebū Hurayra ve Cābir'den naklettikleri şu iki hadis ile çelişmektedir:

“Rasulullah: ‘(Allah’a) yaklaştıracak fiillerde bulunup dosdoğru olunuz. Biliniz ki içinizden hiç kimse ameli sebebiyle kurtulamayacaktır’ buyurdu. Bunun üzerine ‘Sen de mi (Ey Allah’ın Rasulü)?’ dediler. Peygamberimiz: ‘Ben de... (Ben) ancak Allah’ın rahmeti sebebiyle beni himaye etmesi ile gireceğim’ buyurdu”. Ebū Hurayra’dan gelen diğer bir rivayette de (Peygamberimiz şöyle buyurmuştur): “İçinizden hiç birini amelleri cennete sokmaz”

Dikkat edilecek olursa, eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’ye getirdiği bu eleştiri, Mu‘tezile’nin “Allah bir kula lutfunda bulunur/bulunmazsa, bu, o kulun işlediği güzel/kötü bir fiilden mütevellittir” anlayışına yöneliktir. Eṭ-Ṭībī’nin hadisten yaptığı çıkarım ise, Allah’ın kudretine yaptığı vurgu gereği, onun Eş‘arîliğine dair ciddi bir emare içermektedir.¹⁰¹⁰

Kur’an’da Kebā’ir lafzının geçtiği üç âyetten biri olan en-Nisa 4/31 âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerī; Allah’ın büyük günahlardan kaçınılması halinde küçük günahları bağışlamasını, büyük gûnahtan kaçmaktan elde edilen sevabın küçük gûnahı işlemekten ötürü irtikâb edilen gûnahtan daha fazla olmasına bağlamaktadır. eṭ-Ṭībī, problemsiz bir yorum intibai uyandıran bu pasajda ez-Zemaḥşerī’nin Mu‘tezile akidesine yönelik bir atıf yaptığına dikkat çekmektedir. Eṭ-Ṭībī, bu yorumun -ez-Zemaḥşerī sarahaten zikretmese de-, Mu‘tezile’nin lutuf-ḥızlân prensibine atıfla yapıldığına işaret etmektedir. Çünkü onlara göre; kul, taati sebebiyle sevaba hak kazanır, masiyeti sebebiyle de cezaya müstahak olur. Bunlar arasında bir muvazene vardır. Cezaya müstahak olmak, sevaba hak kazanma mertebesini düşürür. Sevaba hak kazanmak da cezaya müstahak olma mertebesini düşürür. İstihkaklarına düşen bu iki şey birbirine denk gelirse mertebelerin her biri diğerini düşürür. Muvazeneden sonra hangisi diğerine galebe çalarsa değerlendirmesi ona göre olur.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁸ el-Buḥārī, “Merḍā”, 19.

¹⁰⁰⁹ el-Muslim, “Şıfatü'l-Kıyāme ve'l-Cenne ve'n-Nār”, 18.

¹⁰¹⁰ *Futūḥ*, c. IV, s. 393.

¹⁰¹¹ *Futūḥ*, c. IV, s. 519.

ez-Zemaḥşerī, lutuf-ḥızlān meselesine temas ettiği “Allah kimin fitneye düşmesini isterse artık Allah tarafından gelen bu meşiet hususunda senin hiçbir tasarrufun yoktur”¹⁰¹² âyetini ise şöyle tefsir etmektedir:¹⁰¹³

﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ﴾ “Allah kimin fitneye düşmesini isterse” fitne içerisinde bırakmayı ve hızlanımı dilerse ﴿فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ “Senin artık Allah tarafından gelen bu meşiet hususunda hiçbir tasarrufun yoktur”: Sen, o kişinin Allah’ın lütfundan ve tevfikinden istifade etmesi için hiçbir şeye güç yetiremezsin ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ﴾ “Onlar Allah’ın dilemediği kimselerdir”: (O kimseler Allah’ın) kalplerini temizlemeyi ve lütfundan kendilerine bahşetmeyi dilemediği kişilerdir. Çünkü onlar buna ehil değildirlere. Cenâb-ı Hakk, lutufların onlara yararı olmayacağını ve fayda vermeyeceğini bildiği için bunu dilemez. “Şüphesiz Allah âyetlerine inananları hidayete erdirmez”¹⁰¹⁴ “Allah iman ettikten sonra inkâr eden bir kavmi nasıl hidayete erdirsin?”¹⁰¹⁵

Bu yorumlar üzerine haşiyeye düşen et-Ṭıbbī, âyette “kitabullahın tahrifi” ile ﴿وَمَنْ﴾ “Allah’ın onların kalplerini temizlemeyi dilemediğinin tescillenmesi” arasında ﴿وَمَنْ﴾ şeklinde bir itirazıye cümlesi gelmesini dikkat çekici bulur. Çünkü ﴿أُولَئِكَ﴾ lafzı sonradan gelecekler için yani böyle bir vasfı üzerinde barındıran herkes için bir işarettir. Bu itirazıye cümlesinin, te’kid manası verildikten sonra konumlandırılması ise, “Kaderîler kat’î olan nassın hilafına vehimlerde bulunmasınlar, böylece mecaz yolunu tutarak Allah’ın kitabını tahrif etmesinler” diye ta’lil için getirilmiştir. ez-Zemaḥşerī’nin buna rağmen “Onlar, Allah’ın lutfundan kendilerine bahşetmeyi dilemediği kişilerdir. Çünkü onlar buna ehil değildirlere. Cenâb-ı Hakk, lutufların onlara yararı olmayacağını ve fayda vermeyeceğini bildiği için bunu dilemez” ifadelerini kullanmasını kınar ve “نعوذ بالله من الزيغ” “Eğrilikten

¹⁰¹² El-Mā’ide 5/41. Ayetin metni şu şekildedir: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَا هَذَا فَخُدُوهُ وَإِنْ لَمْ نُؤْتُوهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

¹⁰¹³ *el-Keşşâf*, c. V, s. 361.

¹⁰¹⁴ En-Nahl 16/104.

¹⁰¹⁵ Âlu ‘İmrân 3/86.

Allah'a sığınırız!" ifadelerini kullanır.¹⁰¹⁶ Eṭ-Ṭıbbî'nin eleştirideki dozu artırmak amacıyla kullandığı bu ifadeler, kanaatimizce uygunsuz ve maksadını aşan ifadelerdir. Kitabın genelinde, üslubu oldukça yumuşak olan bu âlimin burada böyle ifadeler kullanması ilginçtir. -Mecazen de olsa- Allah'ın, Mu'tezile'nin yanlış anlamaması için âyetin formunu belirlediği iddiası son derece yakışıksızdır. Onun, eleştiride seçtiği dayanakların âyetin başlarında Yahudilerin kınandığı hallerle aynı olması da kanaatimizce tesadüf değildir. Böylece o, Mu'tezile'nin mecaz yoluna sapmasını Yahudilerin kelimeleri yerlerinden oynatmasına; Mu'tezile'nin Kur'an'ı tahrifini de Yahudilerin Tevrat'ı tahrifine benzetmiş olmaktadır. Böylece sanki âyetin Mu'tezile hakkında nazil olduğu iddia edilmiş olmaktadır.

Ez-Zemaḥşerî, el-Mâ'ide 5/54 âyetinde geçen “ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ” “Bu Allah'ın dilediğine bahşettiği ihsanıdır. Allah ihsanı bol olan ve her şeyi bilendir” ifadelerinin tefsirinde ise, âyetin “يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ” kısmını Allah'ın lutufta bulunacağı kişiyi bilmesi ve onu başarıya ulaştırması olarak izah eder.¹⁰¹⁷ Eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî'nin kullandığı “يَعْلَمُ أَنَّ لَهُ لُطْفًا” ifadesinin “أَنَّ لُطْفًا نَافِعًا لَهُ” “Lütfun fayda vereceği kişiyi bilir” manasına geldiğini, ismin (لطف) nekra gelmesinden ötürü zarfın tekaddüm ettiğini bildirmiştir. Ona göre ez-Zemaḥşerî'nin kastettiği mana şöyledir: “Allah muhassal ve mukarrib lutufların¹⁰¹⁸ kendisine fayda vereceği kişileri muhabbet, zillet (âyetteki manasıyla tevazu), izzet, mücahede, korkunun giderilmesi hususlarında muvaffak kılar”. Ez-Zemaḥşerî mezhebine uyarak âyetin hükmünü tahsise gitmiş ve meşietini lütfu ve hükme tabi kılmıştır. Ehl-i sünnetin görüşü ise bunun tam tersinedir yani lutuf ve hüküm Cenâb-ı Hakk'ın meşietine dayanır. Böylece Ehl-i sünnete göre mana, “Allah'ın fazlından ve hediyelerinden sayılan bu şeyler, kimsenin sa'y u gayret göstererek muttali olacağı şeyler değildir. Yüce Allah onları kullarından dilediklerine

¹⁰¹⁶ *Futūḥ*, c. V, s. 361.

¹⁰¹⁷ *el-Keşşâf*, c. V, s. 398.

¹⁰¹⁸ Muhassal ve mukarrib lütuflar şöyle tanımlanmıştır: “Lutuf iyi fiile yaklaştıran ve kötü fiilden uzaklaştıran türden olursa mukarrib, fiili gerçekleştiren türden olursa muhassal diye anılır” bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 198.

has kılar. Çünkü Allah “فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ” dir, dilediği her şeyi yapar. Yine O, fazl u ihsanı bol olan, -hikmet veçhesini yarattıklarından gizlese de- her şeyi bilendir.¹⁰¹⁹

Aynı konunun işlendiği bir başka âyette ise ez-Zemağşerî, Allah’ın ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ “Elleri bağlanasıcalar”¹⁰²⁰ kelimesi ile Yahudiler’e beddua etmesinin nasıl caiz olduğunu sormuş, cevap olarak da “Elleri bağlanasıcalar” ifadesinin “Allah’ın onların hizlânı için beddua etmesi” anlamına geldiğini bildirmiştir.¹⁰²¹ Eṭ-Ṭıbbî’ye göre ez-Zemağşerî, her zaman olduğu gibi burada da mezhebinin benimsediği yolu takip etmiştir. Onlara göre; kulların hizlânı hak eden hareketlerine mukabil Allah’ın onlara beddua etmesi uygundur. Onlardan küfür, isyan sadır olduğunda ve cimrilik gibi ayıplanacak faaliyetler bu günahlara eklendiğinde, Allah’ın, kullarının hizlânı için beddua etmesi caizdir.¹⁰²²

Mu‘tezile’nin adalet ilkesi çerçevesinde ele alınan konulardan bir diğeri ise husun-kubuh meselesidir. Mütakellimler husun-kubuh meselesini “iyilik ve kötülüğün ilahi sıfat ve fiillerle ilişkisi, âlemde kötülüğün mevcudiyeti, nimet verene teşekkür etmenin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasebeti, akıl ile vahyin şer‘î hükümleri bilme vasıtaları olarak öncelikleri”¹⁰²³ konuları çerçevesinde ele almışlardır. Eṭ-Ṭıbbî ile ez-Zemağşerî’nin karşı karşıya geldiği konular ise “aklın husun-kubuhu bilmesi/bilememesi” ve “kabih olanın Allah’a isnadı” meseleleridir. Mu‘tezile, husun ve kubhun akılla bilinebileceğini savunurken; Ehl-i Sünnet’ten Eş‘arîler husun ve kubhun yalnızca vahiyle bilinebileceğini düşünmektedir. Mâturîdîler ise husun ve kubhu kısmen şer‘î kısmen aklî olarak tanımlamaktadır. Onlara göre esas itibariyle zâfî

¹⁰¹⁹ *Futūh*, c. V, s. 398.

¹⁰²⁰ eI-Mā’ide 5/64.

¹⁰²¹ *el-Keşşâf*, c. V, s. 418.

¹⁰²² *Futūh*, c. V, s. 418. Dikkat edilecek olursa eṭ-Ṭıbbî’nin burada ez-Zemağşerî’yi eleştirmedeği; yalnızca ez-Zemağşerî’nin, âyeti mezhebine göre yorumladığına işaret ettiği gözlemlenmektedir. *Futūhu’l-Ğayb*’da Mu‘tezile eleştirisi yapılan pek çok yerde bu tarz yorumlara rastlanmaktadır. O, bazen “بناءً على مذهبه” yahut “مذهبه” ifadelerini kullanmak suretiyle yalnızca âyetin Mu‘tezile akidesine göre yorumlandığına işaret etmekte, bazen bu ifadelerin ardından Mu‘tezilî düşüncüyü açıklamakta, bazen de Mu‘tezile akidesini eleştirmektedir. Lutuf-Ḥizlân ile ilgili diğer örnekler için bkz. *Futūh*, c. I, s. 754; c. II, s. 103-104, 107, 110, 140-142, 570; c. III, s. 287, 537; c. IV, s. 29-30, 323-324; c. V, s. 361, 398, 418; c. VI, s. 80-81, 105, 238-240; c. VII, s. 62, 147; c. VIII, s. 581-582; c. IX, s. 480; c. XI, s. 113; c. XII, s. 637-638; c. XIV, s. 141; c. XV, s. 385; c. XVI, 469-470.

¹⁰²³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 136.

bir vasıf olan husun ve kubuh akılla bilinebilir. Fakat salt aklın bunların dini bakımdan gerekliliğini ve sakıncalarını çözebilmesi mümkün değildir. Bu yüzden husun ve kubuhun tam manasıyla bilinebilmesi için vahye de ihtiyaç vardır.¹⁰²⁴ Kabih fiillerin Allah'a isnadı ise Mu'tezile tarafından uygun görülmez. Yarattığı her şeyi en güzel biçimde yaratan Allah'ın kabih fiiller işlemesi düşünülemez. Çünkü yüce Allah muhsindir. Kabih iş yapana ise muhsin denmez müsi' denir. Dolayısıyla kendisi muhsin olanın kabih bir işi yaratması muhaldir.¹⁰²⁵ Ehl-i Sünnet ise kabih fiillerin Allah'a isnadında bir beis olmadığını düşünmektedir. Çünkü aksi bir görüş, Allah'tan başka yaratıcı tanımayı gerektirecektir.

ez-Zemaḥşerī ve eṭ-Ṭībī'nin husun-kubuh meselesine temas ettikleri âyetlerden biri ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ “Eğer korku halinde iseniz (namazınızı) yaya olarak yahut binek üzerinde kılın. Korkudan emin olduğunuzda ise Allah size bilmediğiniz şeyleri nasıl öğretti ise O’nu öylece anın”¹⁰²⁶ âyetidir. Ez-Zemaḥşerī, âyetin ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ kısmını tefsir ederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Tıpkı Allah’ın size karşı ihsanda bulunması gibi siz de korkudan emin bir halde geldiğinizde, sizi emniyet haline kavuşturduğu için Allah’a şükredin ve O’nu ibadet etmek suretiyle anın! Çünkü O, size korku ve emniyet halinde namazın nasıl kılınacağını öğretmiştir, size şeriatı öğretmek suretiyle ihsanda bulunmuştur”.¹⁰²⁷ eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin bu sözlerle mezhebî görüşüne telmihte¹⁰²⁸ bulunduğunu ifade etmiştir. Çünkü Mu'tezile'nin husun-ḳubuh algısında, Allah'ın kullarına şeriatları öğretmesi, O'nun ihsanındandır. Allah kullarına peygamber göndermese de kitap indirmese de verdiği akıl nimetinden ötürü O'na iman

¹⁰²⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 137.

¹⁰²⁵ ‘Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Ḳur'ân*, s. 560; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, 16-17, 1998-1999, ss. 55-121, s. 84.

¹⁰²⁶ el-Baḳara 2/239.

¹⁰²⁷ *el-Keşşâf*, c. III, s. 447.

¹⁰²⁸ Telmîh, “nazım veya nesirde bilinen bir kıssa veya olaya, meşhur bir şiire ya da yaygın bir atasözüne gönderme yapmaktır. Burada işaret edilen ibarelerin kısmen veya tamamen zikredilmemesine dikkat edilmelidir” (el-Ḳazvîni, *el-İdâh fî 'Ulūmi'l-Belâğa*, s. 388-389; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 421)

vaciptir.¹⁰²⁹ Nitekim ez-Zemaḥşerī de el-Baḳara 2/38 âyetinin tefirinde bu hususa temas etmiştir.¹⁰³⁰

Bu hususa temas edilen bir diğ̄er yer ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ

﴿حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ “Müjdeleyici ve uyarıcı daha nice peygambere de vahyettik ki bu peygamberler geldikten sonra Allah’a karşı öne sürebilecekleri bir delil kalmasın... Cenâb-ı Hakk mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”¹⁰³¹ âyetinin tefsiridir. Ez-Zemaḥşerī âyetin tefsirinde Şu soruyu gündeme alır: “Peygamberler gönderilmeden önce insanlar Allah’a karşı nasıl delil sunabilirler ki? Üstelik Allah, düşündükleri zaman kendilerini hakiki bilgiye ulaştıracak deliller ortaya koymakta, onlara bu hususta hüccetler getirmekteyken... Yine bizzat peygamberler, hakiki bilgiye bu delillerle ulaşmaktayken ve onların Allah’ın elçileri oldukları da yalnızca bu deliller üzerine düşünmeleri ile tespit edilmekteyken...”¹⁰³² ez-Zemaḥşerī bu soruya Şöyle cevap verir: “Peygamberler, Adalet ve Tevhid (Mu‘tezile) âlimlerinde de gördüğün gibi, gafletten uyandıran, düşünmeye (nazar) teşvik eden kişilerdir. Peygamberler bunu; dinî emirlerin tafsilatını tebliğ etmek, yükümlülüğün şartlarını açıklamak ve Şeriatı öğretmek suretiyle yaparlar. Böylece onların gönderilme sebeplerinden biri problemleri gidermek olmaktadır. Bir diğ̄er sebep ise, “Bize peygamber gönderseydin de o bizi gaflet uykusundan uyandırsa idi, uyanık olmamız gereken durumlara karşı bizi uyarsa idi...” dememeleri için delilin bağlayıcılığını kaçınılmaz kılmaktır.¹⁰³³

Eṯ-Ṭıbī, ez-Zemaḥşerī’nin bu sözlerine İbnu’l-Muneyyir’den yaptığı alıntıyla cevap vermektedir. Yapılan alıntıda İbnu’l-Muneyyir, Mu‘tezile’nin husun-kubuh algısının kendilerini “peygamber gönderilmeksizin salt akılla Cenâbı-Hakkın hükümlerini ispat etme”ye, yani bir Şeyi salt aklın doğrularına göre vacib, haram ya da mübah kılmaya mecbur bıraktığını söylemektedir. Mu‘tezile’nin takip ettiğ̄i yol, bir kişinin Şeriat gönderilmeden önce tevhid inancına yönelik deliller üzerinde

¹⁰²⁹ *Futūḥ*, c. III, s. 447.

¹⁰³⁰ *Futūḥ*, c. II, s. 445.

¹⁰³¹ en-Nisā’, 4/165.

¹⁰³² *El-Keşşāf*, c. V, s. 232-233.

¹⁰³³ *El-Keşşāf*, c. V, s. 233.

düşünmesini de zorunlu kılmaktadır. Onlara göre, kim zorunlu bir görev olan bu tefekkürü terk ederse cezalandırılmayı hak eder ve delillendirme gereği yaptıklarından mesul olur. İbnu'l-Muneyyir'e göre, Mu'tezililere bu âyet okunsa ve âyet uyarınca şer'î hükümlerin kaynağının salt akıl olmadığı delillendirilse, onlar nassı tahrif edip şöyle derler: “Peygamberler Allah’ın delillerinin tamamlayıcılarıdır. Onlar, kendileri gönderilmeden evvel aklen vâcib olan hususlarda insanları ikaz ederler”.¹⁰³⁴

Aklın husun ve kubuhu bilmesi hakkında yaşanan bir diğer tartışma ise Hz. İbrâhîm’in yıldız, ay ve güneş ile Allah’ın varlığını ispat ettiği kıssada yer almaktadır.¹⁰³⁵ ez-Zemaḥşerî, Hz. İbrâhîm’in yıldız, ay ve güneşe ﴿هَذَا رَبِّي﴾ lafzını kullanmasını izah ederken iki ayrı yolun benimsendiğini ifade etmektedir. İlkine göre Hz. İbrâhîm, kendisi Müslüman olduğu halde, yalnızca kavmini düşünce (nazar) ve istidlâle yöneltmek adına böyle bir yol tercih etmiştir. Diğer görüşe göre ise bu, Allah tarafından hikâye edilmiş bir kıssadır ve Hz. İbrâhîm’in düşünce (nazar) ve istidlâlden istifade ederek Allah’ı bulmasını anlatmaktadır. Bu iki izah tarzını zikrettikten sonra ez-Zemaḥşerî ﴿لَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ ve ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ âyetlerini delil olarak ilk görüşün (Hz. İbrâhîm’in kendisi Müslüman olduğu halde, yalnızca kavmini nazar ve istidlâle yöneltmek adına böyle bir yol tercih etmesi) daha açık olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³⁶ Et-Ṭîbî bu hususta şu sözleri sarf etmektedir:

Hz. İbrâhîm’in ikna yoluyla kavmi için delil getirmesi, O’nun ﴿لَنْ لَمْ﴾

﴿يَهْدِنِي﴾ “Rabbim beni hidayete erdirmeseydi” sözünden daha kuvvetli bir delildir. ez-Zeccâc şöyle demiştir: “Hz. İbrâhîm’in ifadelerinin düşünme (nazar) ve istidlâl için amacıyla kullanıldığını söyleyenler bu âyeti delil getirmiştir. Fakat zikredilen âyet, böyle bir yorumda bulunmayı gerektirmez. Çünkü peygamberler, Allah’tan kendilerini hidayet üzere sabit kılmasını dilerler. Onlar bilirler ki Allah onları hidayete erdirmezse, onlar asla hidayet bulamazlar. Bu yüzden Hz. İbrâhîm ﴿وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ﴾
﴿نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ ‘Beni ve oğlumu putlara tapmaktan uzak eyle!’¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ *Futūh*, c. V, s. 233.

¹⁰³⁵ ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَارِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَا كُوتَنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ﴾
el-En’ām 6/76-78.

¹⁰³⁶ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 143-144.

¹⁰³⁷ İbrâhîm 14/35.

buyurmuştur”.¹⁰³⁸ İlginç olan musannifin önermeyi tersine çevirip hasmının delilini kendi delili yapmasıdır. Böylece ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ âyetindeki lââm - ﴿لَا كُونَنَّ﴾ kavlinin de delâletiyle- kasem için getirilmiş bir muvattî'e lââmı olur.¹⁰³⁹ Kasem cümlesinin manası desteklenmiş (takrîr) olur ve böylece kasem cümlesinden ancak ısrarla inkâr edip haddi aşanlar anlaşılır. Hz. İbrâhîm'in Allah'ın varlığını ispat için istidlâl ettiği düşünüldüğünde ise mana şöyle olur, “Hz. İbrâhîm'in kalbinde bir tereddüt arız olmuştur. Lâkin o, tek başına böyle büyük bir inkâra cevap verememiştir. Nitekim ﴿رَبِّي﴾ kavli kendiliğinden delil getirmediğini açıkça göstermektedir”. Ez-Zemaşşerî de işte bu yüzden “İlk (görüş) daha açıktır” demiştir.¹⁰⁴⁰

Eṭ-Ṭıbbî'nin “musannifin önermeyi tersine çevirip hasmının delilini kendi delili yapması”ndan kastı kanaatimizce Mu'tezile tarafından benimsenen “husun ve kubuh akılla bilinebilir. Dolayısıyla kişi, Allah'ı akılla bulmalıdır” inancına bir göndermedir. Bu minval üzere düşünüldüğünde eṭ-Ṭıbbî'nin ilginç bulduğu husus şudur: Akla tanıdığı rol gereği ez-Zemaşşerî'nin, Hz. İbrâhîm'in Allah'ı akılla bulduğunu iddia etmesi gerekir. Ancak o burada, hasmı olan Ehl-i Sünnetin görüşüne daha uygun bir yorumu tercih etmiştir.¹⁰⁴¹

Aynı hususa temas edilen bir diğer yer el-Bakara 2/286 âyetindeki ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾ Aynı hususa temas edilen bir diğer yer el-Bakara 2/286 âyetindeki ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾ “Ey Rabbimiz! Unutursak yahut hata edersek bizleri bunlardan ötürü muahaze etme” âyetidir. ez-Zemaşşerî âyetin tefsirinde, “Unutma ve hatadan dolayı sorumluluk kaldırılmışken bunların muahazesinden kurtulmak amacıyla dua etmesinin ne manası vardır?” sorusunu sormuştur. eṭ-Ṭıbbî bu soru üzerine haşiye düşmüş, ez-Zemaşşerî'nin burada -mezhebinin görüşü uyarınca- sorumluluğun aklen kaldırılmasına dair bir izahta bulunduğunu ifade etmiştir. eṭ-Ṭıbbî'ye göre ez-Zemaşşerî, görüşünü (i)müsebbibin sebep üzerine ıtlakı, (ii)onların yalnızca hata ve

¹⁰³⁸ ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, c. II, s. 268.

¹⁰³⁹ Yani ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ ifadesinin manası “Andolsun Rabbim beni hidayete erdirmeseydi” şeklinde olur.

¹⁰⁴⁰ *Futūḥ*, c. VI, s. 144.

¹⁰⁴¹ Burada Ehl-i Sünnet ile Eş'arîliği kastettiğimizi söylemekte yarar vardır. Nitekim Mâturîdîler bu hususta Mu'tezile gibi düşünmekte, Allah'ın akılla bulunmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Ebû'l-Yusr Muḥammed Pezdevî, *Uşûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Şerafeddin Gölcük (çev.), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980, s. 299; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981, s. 146. Eṭ-Ṭıbbî'nin yüksek ihtimalle bir Eş'arî olduğu daha önce de ifade edilmiştir. Burada hasım ifadesi ile Ehl-i Sünnet yani Ehl-i Sünnetten Eş'arîler kastediliyor olmalıdır.

unutmadan dolayı muaheze edileceği ve (iii)hata ve unutmadan muaheze edilmeme hususunda devam talep etmeleri şeklinde üç vecih ile delillendirmektedir. O, ez-Zemaḥşerī'nin yaptığı bu izahatı tekellüf olarak betimlemiş, unutma ve hatanın sorumluluğunun aklen değil naklen kaldırıldığını ifade etmiştir. Ardından İbnu'l-Muneyyir'den alıntı yapmış, hata ve unutmadan kaynaklanan muahezenin “رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي” “Hata ve unutmanın sorumluluğu ümmetinden kaldırılmıştır”¹⁰⁴² hadisiyle ortadan kaldırıldığını ifade etmiştir. İbnu'l-Muneyyir'e göre sem'î bir delille mesuliyetin kaldırıldığı bilindiğine göre, bu hususu sorgulamaya hacet yoktur. İbnu'l-Muneyyir, unutma ve hatadan doğan sorumluluğun kaldırılmasında âyetteki duanın rol oynamış olmasını da mümkün görür. Mu'tezile ise sorumluluğun kaldırılmasını, muahazenin aklen muhal olması ile delillendirmeye çalışmaktadır. İbnu'l-Muneyyir'e göre bu delillendirme de Mu'tezile'nin husun-kubuh algısından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴³ İbnu'l-Muneyyir ve eṭ-Ṭībī'nin itiraz ettiği bu hususa, el-Beydāvī tarafından hiçbir itiraz gelmemesi ve *Envāru't-Tenzīl*'de el-Beydāvī'nin ez-Zemaḥşerī'nin görüşünü doğru kabul etmesi ilgi çekicidir.¹⁰⁴⁴

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ “İşte bunlar, sana hak ile okuduğumuz, Allah'ın âyetleridir. Allah âlemlere zulmetmek istemez!”¹⁰⁴⁵ âyeti ise “kabih olan fiilin Allah'a isnadı” konusunun ele alındığı âyetlerden biridir. Ez-Zemaḥşerī, âyetin tefsirinde “Allah, kendisini ‘kabih işleri irade eden ve bu işlere rıza gösteren’ şeklinde vafedenlere karşı ne kadar da halîmdir!” ifadelerini kullanmaktadır. Eṭ-Ṭībī ise bu ifadelerde Ehl-i Sünnete yönelik bir iftiranın bulunduğunu, Ehl-i Sünnet'e göre kabih şeylerin ve zulmün Allah'a isnadına gerek olmadığını ifade etmektedir. eṭ-Ṭībī'ye göre Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in olaya bakışı hakkında şöyle düşünmektedir: “Allah günah işlenmesini ister, sonra da onlara azap eder”. Bu Allah'ın zalim olmasını zorunlu kılan, kabih bir iş olmasına rağmen onlar bu

¹⁰⁴² İbn Mâce, “Ṭalāk”, 16.

¹⁰⁴³ *Futūḥ*, c. III, s. 578-579. Husun-Kubuhun akılla bilinmesi ile alakalı diğer örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. II, s. 419, 450; c. V, s. 307; c. VI, s. 350-351, 496, 648; c. VII, s.380-381; c. IX, s. 258; c. X, s. 36-38; c. XI, s. 543-544; c. XIII, s. 540; c. XV, s. 234; c. XVI, s. 607-609.

¹⁰⁴⁴ Bkz. el-Beydāvī, *Envāru't-Tenzīl*, c. I, s. 166.

¹⁰⁴⁵ Ālu 'İmrān 3/108.

sözü söylerler”. Eṭ-Ṭībī, bu iddialara “Yüce Allah dilediğini yapar, mülkü üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur. O’nun fiillerinde akla mecal yoktur” diyerek cevap vermektedir. ez-Zemaḥşerī’nin “(Allah) Kabih işlere rıza gösterir” cümlesi üzerinde durmakta da fayda olduğuna işaret eden eṭ-Ṭībī, bu iddiayı yalanlar. O, ez-Zumer 39/7 âyetinde “Allah kulunun küfre düşmesine rıza göstermez” buyrulması sebebiyle Ehl-i Sünnetin böyle bir şey söylemediğini ifade eder.¹⁰⁴⁶

﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ عَسَىٰ﴾

﴿سَيِّئًا﴾ “Babalarınızın nikâhlanmış olduğu kadınlarla evlenmeyin! Eskiden yapılmış nikâhlar bundan müstesna... Şüphesiz bu nikâh, hayâsızlıktı, menfur bir işti, ne kötü bir yoldu...”¹⁰⁴⁷ âyetini tefsir ederken şu ifadeleri kullanmıştır: “Sanki ‘Bu Allah’ın dininde çirkinlik (kubḥ) mertebesine ulaşan, faziletli davranışlar hususunda kızgınlığı celbeden iğrenç bir işti. İki kabih şeyi birleştirme hususunda bundan ötesi yoktur’ denmiştir”. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin kullandığı, “İki kabih şeyi birleştirme” ifadesini aklî ve şer’î kabih şeklinde şerh etmiş ve bu yorumun ez-Zemaḥşerī’nin mezhebinden kaynaklandığını bildirmiştir.¹⁰⁴⁸ Eṭ-Ṭībī’nin yaptığı bu değerlendirme, hacim bakımından küçük olsa da önemli bir çıkarım yapmamıza vesile olmaktadır. Çünkü bu açıklama, Ehl-i Sünnete müntesip olduğunu bildiğimiz, lâkin kaynaklarda hangi mezhepten olduğunu bulamadığımız eṭ-Ṭībī’nin itikâdî mezhebinin tespitinde önemli bir rol oynamaktadır. Mu‘tezile’ye göre Hısun ve Kūbuḥ akılla bilinirken, Eş‘arîlere göre bu iki vasıf yalnızca Allah’ın emir ve nehyine göre isimlendirilir. Allah’ın emrettiği şeyler Hısun nehyettiği şeylerse Kūbuḥtur. Aklın burada bir dahli yoktur. Ehl-i Sünnetten Mâturîdiler ise bu hususta iki yorumu mezceden bir başka anlayış ortaya koymuştur. Onlar, aklın Hısun ve Kūbuḥu belirlemede bir kriter olduğunu ancak bu hususta akla sınırsız bir otorite verilemeyeceğini, çünkü yalnızca Allah’ın emri ve nehyi ile Hısun ve Kūbuḥun bilinebildiği bazı durumların bulunduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’yi eleştirirken “(Bu onun)

¹⁰⁴⁶ *Futūḥ*, c. IV, s. 213.

¹⁰⁴⁷ en-Nisā 4/22.

¹⁰⁴⁸ *Futūḥ*, c. IV, s. 487.

mezhebidir” ifadesini kullanması onun, Ehl-i Sünnet mezheplerinden Mâturîdîliğe müntesip olmadığına işaret etmektedir.¹⁰⁴⁹

Kabih olanın Allah’a nispeti konusuna temas edilen bir diğer yer ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ isterse tahkim edilmiş kalelerde bulunun ölüm size ulaşır. Onlara bir iyilik dokunsa ‘Bu Allah’tandır’ derler. Başlarına bir musibet geldiğinde ise ‘Bu senin yüzündendir’ derler. De ki: ‘Hepsi Allah’tandır’. O kavme ne oluyor da hiç (kendilerine söylenen) sözleri anlamaya yanaşmıyorlar? Sana gelen her iyilik Allah’tandır. Başına gelen her kötülük ise kendindedir. Biz seni, insanlara bir elçi olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter!”¹⁰⁵⁰ âyetleridir. Dikkat edilecek olursa, âyetlerde, iyilik ve kötülüğün kimden kaynaklı olduğu belirtilirken iki farklı kaynak tespit edilmektedir. İlk âyette kendilerine Allah’tan bir iyilik dokunduğunda Münafıklar/Yahudiler’in bunun Allah katından olduğunu ikrar ettikleri, başlarına bir kötülük (seyyie) geldiğinde ise bunu Rasulullah’a atfettiklerinden bahsedilmiş, ardından da Peygamberimize bunların tamamının Allah katından olduğunu onlara bildirmesi emredilmiştir. İkinci âyette ise Rasulullah’ın başına gelen her iyiliğin Allah’tan, her kötülüğün ise Rasulullah’tan kaynaklandığı bildirilmiştir. İlk âyetin ifadeleri Ehl-i Sünnetin görüşünü destekler mahiyette iken, ikinci âyette yer alan ifadeler ise Mu‘tezile’nin husun-kubuh algısını ispat eder mahiyettedir. Ez-Zemaşşerî kendisini de zora sokan bu âyetleri şu şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre kötülük (seyyie), masiyet ve beladan hisseye düşen şey, iyilik (hasene) ise nimet ve taatten hisseye düşen şey demektir. Nitekim el-A‘râf 7/168¹⁰⁵¹ ve Hüd 11/114¹⁰⁵² âyetleri de böyle bir yoruma müsaittir. Dolayısıyla mana şöyle olur: “Onlara bereket ve rahatlık bakımından bir nimet erişirse, bunu

¹⁰⁴⁹ *Futūh*, c. IV, s. 495.

¹⁰⁵⁰ en-Nisâ 4/78-79.

¹⁰⁵¹ ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾

¹⁰⁵² ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَاقِعًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾

Allah'a nispet ederler. Buna mukabil, onlara kuraklık ve zorluk bakımından bir bela erişecek olsa bunu sana nispet ederler Tıpkı Hz. Musa ve Hz. Salih'in kavimlerinin, 'Onlara bir kötülük (seyyie) dokunduğunda Musa'yı (as) ve beraberindekileri uğursuz sayarlardı'¹⁰⁵³, 'Sen ve beraberindekiler bize uğursuzluk getirdiniz dediler'¹⁰⁵⁴ demeleri gibi, onlar da yalnızca seni karalamak için 'Bu senin yüzünden' derler". Nitekim Yahudilerin Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde meyvelerin azalması ve neticesinde de fiyatlarının artmasını dillerine doladıkları ve bunu Hz. Peygamber'e dayandırdıkları da rivayet edilmiştir. Hal böyle olunca Cenâb-ı Hakk Yahudilerin bu iddialarını çürütmek üzere "De ki: 'Hepsi Allah'tandır'"¹⁰⁵⁵ buyurmuştur. Ez-Zemaḥşerî âyetteki bu ifadeyi de mezhebine uygun biçimde yorumlayarak "Maslahatlar ölçüsünde Allah rızıkları bollaştırır da daraltır da" şeklinde tefsir etmiştir. Böylelikle o, Allah'ın Adaletine vurgu yapmış olmaktadır. Diğer âyette geçen hasene ve seyyie kavramlarına da "nimet, ihsan" ve "bela, musibet" manalarını veren ez-Zemaḥşerî, "أصابك" fiilinin ise tüm insanlığa hitap ettiğini ifade etmiştir. Ardından da mezhebinin "Allah kabih fiil işlemez" ilkesinden hareketle yaptığı bu yorumu teyit eder mahiyetteki şu rivayeti Hz. 'Ā'îşe'den nakleder "Diken batması ve ayakkabı bağcığının kopması da dâhil olmak üzere kendisine dert/maraz, meşakkat isabet eden hiçbir Müslüman yoktur ki bu durum, onun işlediği bir günah sebebiyle olmasın. Allah da bu musibet neticesinde günahının çoğunu affeder"¹⁰⁵⁶.

Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî'nin bu açıklamaları üzerine uzun bir izaha girişir. Evvela el-İşfehānî'den, hasene ve seyyienin "حَيَوَان" (canlı manasında) kelimesi gibi müşterek lafızlardan yahut "العَيْن" kelimesi gibi muhtelif lafızlardan olduğunu; dolayısıyla ilk âyette yer alan hasene ve seyyie ile ikinci âyette yer alan hasene ve seyyienin başka manalara geldiğini bildiren bir pasaj nakleder. el-İşfehānî'den naklettiği bu görüşün kabul edilebileceğini söyleyen eṭ-Ṭîbî, ilk âyetin ardından gelen "Her nerede olursanız olun ölüm size ulaşır" ifadelerinin de yardımıyla bu âyetteki hasenenin nimet,

¹⁰⁵³ El-A'râf 7/131.

¹⁰⁵⁴ En-Neml 27/47.

¹⁰⁵⁵ En-Nisâ 4/78.

¹⁰⁵⁶ *Futūḥ*, c. V, s. 74-79.

seyyienin bela manalarına hamledilmelerini münasip bulur. İkinci âyetin ardından gelen “Seni bütün bir insanlığa Rasul olarak gönderdik” ifadelerinin yardımıyla da, âyetteki hasenenin “taattan kaynaklanan yükümlülük”, seyyienin “masiyetten kaynaklanan yükümlülük” manalarına hamledilmelerini uygun görür. Yine el-İşfehānī’den nakille, âyetteki bir başka inceliğe dikkat çeken eṭ-Ṭībī, “من الله” ve “من عند الله” lafızları arasında fark bulunduğunu ifade eder. El-İşfehānī ve eṭ-Ṭībī’ye göre “من عند الله” ifadesi “من الله” ifadesinden daha umumi bir ifadedir ve Allah’ın rıza gösterdiği şeyler için de kızgınlığını celbeden şeyler için de kullanılabilir. Buna karşın “من الله” ifadesi, yalnızca Allah’ın rızası ve emri bulunan işler hakkında kullanılabilir.

el-İşfehānī, Hz. ‘Umar’ın “إِنْ أَصَبْتُ فَمِنْ اللَّهِ وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ الشَّيْطَانِ” “Doğruyu bulursam Allah’tan, hata edersem şeytandandır” sözünün de bu yorumu desteklediğini ifade etmektedir. eṭ-Ṭībī, ardından umumi bir ifade ile, yani sadece “ما أصابك من حسنة وسيئة” denmek suretiyle, hem hasene hem de seyyienin zikredilmesi mümkün iken niçin farklı bir yol izlendiğini sorgulamaktadır. Eṭ-Ṭībī’ye göre, Allah’ın sevap hususunda haseneyi kendi nefesine nispet etmesinin ardında yatan şey, hayır sebeplerine dikkat çekmektir. Bu sebepler olmaksızın hayırlara ulaşmak mümkün değildir. Çünkü kul, haseneyi yalnızca Allah’tan gelen bir teşvik, tevfik, emir ve irade ile kazanabilir. Seyyieye gelince, o da Allah’ın iradesi ile vuku bulur. Lâkin O’nun bu işe emri, teşviki yahut tevfiği yoktur. Böylelikle Allah, bahşettiği nimetleri gözetmeleri için kullarını te’dib etmiş olmaktadır. Kullar da hasenatı Allah’a nispet etmekte, gelecek her hayrın sebebinin O olduğunu, O olmazsa hayırdan hiçbir şeyin vuku bulmayacağını bildirmektedirler. Nitekim Hz. ‘Ali’nin “Yalnızca günahından kork ve sadece Allah’tan um!” sözü de bu minval üzeredir.¹⁰⁵⁷

Eṭ-Ṭībī ardından el-Beydāwī’den “Bu âyette ne Mu‘tezile ne de bizim (Ehl-i Sünnet) için bir delil vardır”¹⁰⁵⁸ sözünü nakletmektedir. eṭ-Ṭībī, Faḥruddīn er-Rāzī’nin

¹⁰⁵⁷ *Futūḥ*, c. V, s. 74-76.

¹⁰⁵⁸ el-Beydāwī, *Envāru’-t-Tenzil*, c. II, s. 86.

bu hususta sözü fazlaca uzattığını söylemekte, er-Rāzī'nin sonuçta umum manasında karar kıldığını aktarmaktadır. er-Rāzī, bu manayı ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ âyetinden hareketle çıkarmış, bütün taat ve masiyetlerin Allah'tan olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵⁹ eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin “hasene” ve “seyyieyi” “nimet” ve “belaya” tahsis eden görüşünü, “makama uygunluk” ve bilhassa da “sebeb-i nüzul” bakımından daha evla görmektedir. Ona göre hakikaten bu iki âyet arasında müşkil bir durum vardır. eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerī bu müşkil durumu şöyle çözmeye çalışmıştır: “Bu seyvie, hiçbir zorlama bulunmaksızın tamamıyla senden ötürü vuku bulmuştur ve bunda Allah'ın kaza ve kaderi yoktur”. Ancak bu çözüm, mu‘tezilî bir kaideye kapı araladığı için eṭ-Ṭībī tarafından kabul görmemiştir. Bu yüzden eṭ-Ṭībī, Mecusilik¹⁰⁶⁰ ile Mu‘tezile akidesindeki benzerliklere vurgu yapmış ve ez-Zemaḥşerī'yi ağır bir biçimde eleştirmiştir.¹⁰⁶¹

Yaptığı yorum, kendisini, tıpkı Mecusilerdeki gibi yaratıcıların teaddüdünü kabule götürdüğü halde, onun nasıl Allah'a hem kabih fiil isnat ettiğini hem de bunu nakzettiğini görmüyor musun? Yahudilerin, söyledikleri sözden kasıtları bu olmasa da Yüce Allah “De ki: ‘Hepsi Allah’tandır’” buyurarak onlara cevap vermiştir. -Nitekim musannifin (ez-Zemaḥşerī) bizzat kendisi de onların “Seyyieyi sana dayandırırılar da ‘Bu kötülük senin katından ve yalnızca senin uğursuzluğundandır’ derler” ifadelerini kullandıklarını bildirmektedir. O, âyeti böyle yorumlamaya mecbur kalmıştır-. Bu aslı vazife, daha önemli olması sebebiyle öncelenmiştir. Çünkü bunu öncelemek Yüce Allah'a açık şirk isnadına götüren bir hususu def etmek demektir.

Eṭ-Ṭībī bu eleştiriye müteakip âyetten çıkardığı dilsel inceliklere de temas etmektedir. Ona göre âyetin devamında Allah; (i) ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ﴾ “(ii) “tahkir için ism-i işaret getirmek” ve (iii) “onlardaki fitnat eksikliğini tescil etmek için “fıkhı (derin düşünmeyi)” zikredip tahsiste bulunmak” suretiyle onları paylayıp kınamıştır. Buna göre mana

¹⁰⁵⁹ Bkz. er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb*, c. X, s. 144-147. *Futūḥ*, c. V, s. 76.

¹⁰⁶⁰ Mecusiler, düalist bir ilah anlayışına sahiptir. Tüm iyiliklerin iyilik Tanrısı Ahura Mazda ve tüm kötülüklerin kötülük Tanrısı Ehrimen adlı iki Tanrı tarafından yaratıldığına inanırlar. Kullar, Ahura Mazda'ya yardımı tercih etmekle yükümlüdürler. Buna karşın onlar, her türlü işlerinde özgür bir iradeye sahiptirler. Mecusilerin bu ve benzeri hususlardaki bazı itikadî görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Marietta Stepaniants, “Zerdüştlüğün İslam'la Karşılaşması”, Cahit Kara (çev.), *Journal Of Islamic Research*, 23/2 (2012), ss. 89-99, s.96; Hayreddin Kızıl, “Mecûsî Dünya Görüşünde İnsanın Konumu”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (Nisan 2015), ss. 90-112.

¹⁰⁶¹ *Futūḥ*, c. V, s. 76.

şöyle olur: “Bu cahillere ne oluyor da telaffuz ettikleri şeyin, şirki kaçınılmaz kılan - ki şirk âlemi fesada uğratar- teaddüd-i hâlık’a götürdüğünü idrak edemiyorlar”. Ardından Allah, onları bu hitaba evveliyetle dâhil etmek için iltifât¹⁰⁶² çeşitlerinden birini kullanmıştır. Böylece umuma hitap ile “Sana bir iyilik dokunursa” buyurarak hakiki cevaba isti’naf yapmıştır. Eṭ-Ṭîbî’ye göre buradaki iltifât şöyle gerçekleşir: “وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا” âyetinde, onlardan ilk olarak ğaib sığası ile söz edilmiştir. Ardından söyledikleri sözleri kınamak amacıyla “فَمَا لَهُمْ هَؤُلَاءِ” ifadeleri kullanılmış ve ism-i işaret yardımıyla sanki onlar huzurda ve hadiseye şahitlermiş hissi verilmiştir. Sonra “مَا أَصَابَكَ” lafzıyla onlar sanki muhataplara çevrilmişlerdir. Böylelikle Rasulullah’a izafe ettikleri uğursuzluktan ötürü, Yahudileri paylamada ziyadeye gidilmiştir. Ardından verilen cevap el-ķavlu bi’l-müceb¹⁰⁶³ yoluyla ibraz ettirilmiştir. Böylelikle ilk olarak Yahudilerin sarf ettikleri söz ile kastettikleri mana kesinleştirilmiş ve iddiaları kökünden sökülüp atılmak suretiyle reddedilmiştir. eṭ-Ṭîbî, Yahudilerin hasenenin Allah’tan geldiğini söylemekle doğru, seyyienin Hz. Peygamber’den geldiğini söylemekle ise yalan söylemiş olduklarını ifade etmektedir. Yahudilerin seyyienin Hz. Peygamber’den geldiğini söylemelerinin ardında yatan sebep ise kendi pis nefislerinin uğursuzluğu ve “Şüphe yok ki Muhammed tüm insanlığa gönderilmemiştir, O’nun bi’seti yalnızca Araplara mahsustur” demek suretiyle apaçık gerçeği yalanlamalarıdır. eṭ-Ṭîbî’ye göre bu takrir ile, Allah’ın kabih olan fiili dilemesinin reddi veya kabulü hususunda yaşanan ihtilaf vuzuha kavuşmuştur.¹⁰⁶⁴

eṭ-Ṭîbî ve ez-Zemaṣṣerî’nin tefsirleri kıyaslandığında, eṭ-Ṭîbî’nin neredeyse *el-Keşşâf* taki tüm görüşleri benimsediği ancak bununla birlikte uzun uzadıya da bir

¹⁰⁶² İltifât: “Zamirler arasında geçiş yapılması suretiyle sözün zâhirî duruma uygun söylenmemesidir”. 5 çeşidi vardır: 1) Mütakellimden muhataba geçilir 2) Mütakellimden ğâibe geçilir 3) Muhatabdan ğâibe geçilir 4) Ğâibden muhataba geçilir 5) Ğâibden mütakellime geçilir (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 177-178)

¹⁰⁶³ el-Ķavlu bi’l-müceb, belâğatta bir sanattır. İki ayrı şekilde açığa çıkar: 1) “Bir kimsenin, kendinde var diye iddia ettiği hükmün, aslında onda bulunmadığını kinâye yoluyla ifade etmek” 2) “Başkasının sözünü aynı lafızla onun maksadının dışında başka bir şeye hamletmektir”. (Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 285-287; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 265-266)

¹⁰⁶⁴ *Futūḥ*, c. V, s. 77.

eleştiri yaptığı göze çarpmaktadır. Kanaatimize göre eṭ-Ṭıbbī, kitabın başından itibaren hakkaniyetle yerine getirdiği “taassuptan uzak durma” vasfını bu âyetin tefsirinde kaybetmiştir. Kendisi de “Yahudilerin kastettiği mana başkadır” görüşünü benimsemesine rağmen, eṭ-Ṭıbbī’nin Mu‘tezile’yi eleştirmek uğruna konuyu teaddud-i hālîka getirmesi ve mevzuyu şirke bağlaması yakışıksızdır. İki inanç sistemi arasındaki yakınlığı bilmesi takdire şayan olsa da, onun Müslüman bir mezhep olan Mu‘tezile’yi Müslüman olmayan Mecūsîlere benzetmesi kabul edilemez bir tutumdur. Bu aşırı yüklenmenin Mu‘tezile’yi zora sokan bir âyetin tefsirine denk gelmesi/getirilmesi de ayrıca dikkat çekicidir.

Kanaatimizce âyetler şöyle yorumlanmaya da müsaittir. Yüce Allah ilk etapta kâfirlerin hükmünü vermiş, kâfire olan iyiliğin de azabın da Allah’tan olduğuna dikkat çekilmiştir. Ardından mukabeleye¹⁰⁶⁵ uygun olarak hitap değiştirilmiş, Peygambere ve gıyabında tüm Müslümanlara¹⁰⁶⁶ olan iyiliğin Allah’tan, musibetin ise kulun kendinden kaynaklandığı bildirilmiştir. Nitekim bu görüşü, Hz. ‘Â’îşe’den nakledilen hadisteki Müslüman olma kaydı da destekler. Yani sonuç olarak Allah, kâfirler için kötü fiili de irade edebilir¹⁰⁶⁷ ancak Mü’minler için böyle bir şey yapmaz. Mü’minlerin başına böyle bir şey geliyorsa bu, onların bir günahı sebebiyledir. Ancak imanlarının getirisi olarak bu musibetler neticesinde Allah onların günahlarının çoğunu bağışlar.

Kabih fiillerin Allah’a isnadı meselesine “İstiyorum ki benim günahımı da kendi günahımı da üstlenesin ve böylece cehennem ashabından olasın... Zalimlerin cezası işte böyledir...”¹⁰⁶⁸ âyetinin tefsirinde de temas edilmektedir. Âyetin tefsirinde ez-Zemaḥşerî, “Nasıl oluyor da (Hābîl) kardeşinin şakilerden olmasını ve cehennem azabına uğratılmasını istiyor?” sorusunu gündeme almaktadır. ez-Zemaḥşerî’ye göre Kābîl zalimdir. Zalimi cezalandırmak ise güzel bir iştir. Bu yüzden böyle bir fiilde

¹⁰⁶⁵ Muḳābele: Bir ifadede birbirine karşıt olmayanları zikrettikten sonra aynı sıraya göre bunların karşıtlarını zikretmektir. (Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedi’*, s. 226; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 297)

¹⁰⁶⁶ Bilindiği üzere bazı âyetlerde lafzen Peygamberimize hitap edilmekte fakat tüm Müslümanlar kastedilmektedir. Örnek için bkz. *el-Keşşâf*, c. VI, s. 221; er-Rāzî, *Mefâtiḥu’l-Ġayb*, c. XIII, s. 22; *Futūḥ*, c. VI, s. 221-222. Eṭ-Ṭalāk 65/1.

¹⁰⁶⁷ Nitekim istidraç ayetleri de böyle bir yoruma müsaittir. Allah kâfirlerin azabını artırmak üzere onlara refah, bolluk yaşatır, böylece onları helake yaklaştırmış olur. Bkz. Âlu ‘İmrân 3/178; el-A‘râf 7/182-183; el-Ḳalem 68/44-45.

¹⁰⁶⁸ El-Mā’ide 5/29.

bulunmak caizdir. ez-Zemaḥşerī, âyetin devamındaki ﴿وَذَلِكَ جِزَاءَ الظَّالِمِينَ﴾ ifadesini de delil olarak “Allah’ın cezayı dilemesi caiz ise kulun dilemesi de caizdir. Çünkü O yalnızca hasen olanı diler...”¹⁰⁶⁹ der. Eṭ-Ṭıbbī burada, İbnu’l-Muneyyir’in ez-Zemaḥşerī’ye yönelttiği eleştiriyi tekrar etmekle yetinir. İbnu’l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerī’nin naklettiğimiz ifadelerinin, kâinatta Allah’ın dilemediği şeylerin de vukua geldiğine delalet eden sözler olduğunu, böyle bir görüşün tümüyle kabih olduğunu ve gizli bir şirk içerdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁷⁰ Ona göre Hâbıl, mahza kardeşinin günah kazanmasını arzu etmemiştir. Ancak o, ölmekle kardeşini öldürmek arasında bir tercih yapmak zorunda kalmış ve ilk şıkkı tercih etmiş, kardeşinin günah kazanmasını değil, müdafaayı terk etmeyi dilemiştir.¹⁰⁷¹

Allah’a kabih fiil isnadı meselesinin ele alındığı bir diğer yer ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ De ki: ‘Size, Allah indinde cezaca bundan daha kötü olanları haber vereyim mi? Onlar, Allah’ın lanetleyip gazabına uğrattığı, içlerinden bazılarını domuzlara ve maymunlara çevirdiği kişilerle Allah’tan başkasına tapan kimselerdir... İşte onlar, mevkiye daha kötü bir yerde bulunan, dosdoğru yoldan en fazla sapan kimselerdir’¹⁰⁷² âyetidir. Ez-Zemaḥşerī, âyette geçen ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ “içlerinden bazılarını domuzlara ve maymunlara çevirdiği kişilerle Allah’tan başkasına tapan kimselerdir...” ifadelerinin ardından “Allah’ın onları tağuta tapan kişiler kılması nasıl caiz olur?” sorusunu sormaktadır. Ez-Zemaḥşerī bu soruya iki türlü cevap verilebileceğini bildirmektedir. Bunlardan ilki Allah’ın onları yardımsız bırakması, (hızlān) onların da sonunda tağuta tapmalarınıdır. İkinci yorum ise “جَعَلَ”

¹⁰⁶⁹ *El-Keşşâf*, c. V, s. 337.

¹⁰⁷⁰ Çünkü Mu‘tezile’ye göre Allah kabih her türlü fiilden münezzehtir. Kabih fiillerin tamamını Allah’ın rızası olmaksızın kullar yaratır. Kul kabih bir şey dilediğinde -Allah bu fiilin vukua gelmesini istememesine rağmen- onu yaratır. Dolayısıyla bu örnekte, Husun-Kubuh nazariyesi ile Halku Ef‘ali’l-‘İbad nazariyesi Mu‘tezilî yaklaşımı ortaya koymada birbirini tamamlayan iki parçadır.

¹⁰⁷¹ *Futūḥ*, c. V, s. 338.

¹⁰⁷² el-Mā’ide 5/60.

fiiline “Rahmân’ın kulları olan melekleri dışı kıldılar”¹⁰⁷³ âyetinde olduğu gibi “bir şey hakkında hüküm verip, onu verdiği bu hükme göre tavsif etmek” manası verilmesine dayanır. Bu yoruma göre Allah, onları domuzlara ve maymunlara çevirmiş ve onları “Allah’tan başkasına tapanlar” olarak tavsif etmiştir.¹⁰⁷⁴

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin böyle bir yorumda bulunmasını Mu‘tezile’nin “Allah kabih fiil işlemez” prensibine dayandırmaktadır. ez-Zemaḥşerī bu prensipten caymamak için lafz-ı müştereki¹⁰⁷⁵ (yani “جعل” fiilini) iki ayrı manada kullanmak zorunda kalmıştır. Böylece جعل fiiline; mesh (hilkat değiştirme) hususunda “صير” “dönüştürdü/çevirdi”, tağuta tapma hususunda ise “سمى” “isimlendirdi” manası vermiştir.¹⁰⁷⁶

Ez-Zemaḥşerī bazı âlimlerin el-En‘âm 6/23-24 âyetlerinde geçen ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا﴾
﴿مُشْرِكِينَ﴾ ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ “Vallahi Rabbimiz biz müşriklerden değildik! Bak nasıl da nefisleri aleyhine yalan söylediler...” ifadelerini “Biz kendimizden müşrik olmadık. Biz itikat ettiğimiz şeyler hususunda hatalı olduğumuzu bilmiyorduk” şeklinde yorumladıklarını bildirmiştir. Onlar, âyetin “Bak nasıl da nefisleri aleyhine yalan söylediler” kısmını ise dünya hayatına hamletmişlerdir.¹⁰⁷⁷ Eṭ-Ṭībī, Faḥruddīn er-Rāzī’den yaptığı alıntı ile hem bu yorumların kimlere ait olduğunu göstermekte hemde zikredilen görüşü şerh etmektedir. er-Rāzī’nin bildirdiğine göre ez-Zemaḥşerī’nin isim vermeden zikrettiği bu şahıslar, ünlü Mu‘tezile âlimlerinden Ebū ‘Alī el-Cubbā’ī ve Kāḍī ‘Abdulcebbār’dır. Onlara göre, maḥşerdeki kişilerin yalan söylemeleri caiz değildir. Çünkü onlar, orada Allah’ı zarurî bir biçimde tanıyacaklardır. Bu yüzden, onların kabih fiillerden kaçınmaları gerekir. Çünkü onlar, böyle bir fiil işlemeye yeltendiklerinde Allah’ın onları böyle bir fiilden alıkoyacağını

¹⁰⁷³ ez-Zuḥruf 43/19.

¹⁰⁷⁴ *El-Keşşâf*, c. V, s. 409.

¹⁰⁷⁵ Lafz-ı müşterek hakkında detaylı bilgi için bkz. Zekiyyuddīn Şa‘bān, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, İbrahim Kâfi Dönmez (çev.), TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 360-363; Mehmet Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 45-49.

¹⁰⁷⁶ *Futūḥ*, c. V, s. 409.

¹⁰⁷⁷ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 55.

bilirler. Zira mükelleflik ortadan kalkmışken Allah'ın onların kötü bir fiil işlemelerine müsaade etmesi caiz değildir. Dolayısıyla onlara göre, hadisenin böyle vuku bulduğunu söylemek uygun değildir. Bu yüzden âyetteki ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ ifadesini “Biz müşriklerden olduğumuza inanmıyorduk, buna kanaat getirmiştik” manasına hamletmek gerekir. Çünkü onlar muvahhid olduklarını zannetmişlerdir. ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ “Bak nasıl da nefisleri aleyhine yalan söylediler...” kavlini ise dünya hayatında söyledikleri yalanlara hamletmek gerekir.

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin zikrettiği bu tefsirin şâz kaldığına işaret etmiştir. O, ahirette yalan söylemenin mümkün olduğunu gösteren pek çok âyet bulunduğunu söylemektedir. Bu yüzden cumhur, ahirette yalan söylemeyi imkân dâhilinde görmüştür. Eṭ-Ṭībī, âyetteki ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ ifadesini “Biz müşriklerden olduğumuza inanmıyorduk, buna kanaat getirmiştik” manasına hamletmeyi, âyetin zâhirine aykırı bulmaktadır. ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ “Bak nasıl da nefisleri aleyhine yalan söylediler...” kavlini dünya hayatındaki yalanlara hamletmeyi ise nazım bütünlüğünü bozan bir yorum olarak değerlendirir. Nitekim ez-Zemaḥşerī de bu yorum hakkında “Bu, hileyle, zorlamayla ve tahrifle kelâmın en fasihini, meramını anlatamayan, sessiz sedasız bir hale büründürmek demektir” ifadelerini sarf etmiştir.¹⁰⁷⁸ Ez-Zemaḥşerī'nin mezhebinin görüşleri ile örtüşen bir görüşü, böyle ciddi bir biçimde eleştirmesi ilgi çekicidir. O bu görüşü şöyle eleştirmektedir:¹⁰⁷⁹

Çünkü onların verdikleri mana, ne bu kelâmın tercümesidir, ne de bu kelâma uygundur. Bilakis bu, kelâmın en uzak manasıdır. Onlar Yüce Allah'ın ﴿وَيَخْلِفُونَ عَلَىٰ الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ “Bile bile yalan yere yemin ederler”¹⁰⁸⁰ kavlinin sonra gelen ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَاخُلِفُونَ لَهُ كَمَا﴾ “O gün Allah, onların hepsini diriltecek. Size yemin ettikleri gibi Allah'a da yemin edecekler de kendilerini kurtaracak bir şey yaptıklarını sanacaklar. Dikkat edin! Onlar yalancıların ta kendileridir”¹⁰⁸¹ kavlinin tefsirini ne yapacaklar. Ahiretteki yalanlarını dünyadaki yalanlarına (m) benzetecekler?!

¹⁰⁷⁸ Bkz. er-Rāzī, *Mefātīhu 'l-Gayb*, c. XII, s. 502-503.

¹⁰⁷⁹ *El-Keşşāf*, c. VI, s. 55-56.

¹⁰⁸⁰ El-Mucādile 58/14.

¹⁰⁸¹ El-Mucādile 58/18.

Allah'ın kabih fiil işleyip işlememesi meselesine temas edilen bir diğer yer ﴿ذَلِكَ﴾
 ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ “Peygamberlerin gönderilmesi, Rabbinin, halkları peygamber tebliğinden habersizken bir beldeyi helâk etmeyeceğindendir”¹⁰⁸² âyetinin tefsiridir. ez-Zemaşşerî âyette geçen ﴿بِظُلْمٍ﴾ ifadesinin iki farklı şekilde değerlendirilebileceğini bildirmiştir. Bunlardan ilki bâ harfinin sebebiye manasında olduğunu düşünmektir ki buna göre mana “önceden işledikleri zulümler sebebiyle” şeklinde olur. Diğer bir yoruma göre bu ifadenin “ظالما” şeklinde hâl manasına alınmasıdır ki buna göre ise mana “şayet onlar gafil iken ve bir kitap ve peygamberle uyarılmamışken Allah onları helâk etseydi bu elbette zulüm olurdu. Allah ise zulüm ve kabih olan her şeyden yücedir” şeklinde olur. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaşşerî'nin yaptığı ikinci yorumun, mezhebinin görüşüne bir o kadar yakın ancak nazımdan da bir o kadar uzak olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُقِصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ “Size âyetlerimden bahseden elçiler gelmedi mi?” âyeti, tevbih (paylama) için getirilmiştir ve ahiret ahvalinden bahsetmektedir. Dolayısıyla, ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ﴾ “Peygamberlerin gönderilmesi, Rabbinin, halkları peygamber tebliğinden habersizken bir beldeyi helâk etmeyeceğindendir” âyeti, önceki âyet için bir tezyîl¹⁰⁸³ ve te'kid gibi getirilmiştir. Bu yüzden “zulüm”, kavme isnad edilmeli ve zorlamalı yorumlardan kaçınılmalıdır.¹⁰⁸⁴

Eṭ-Ṭībī'nin yalnızca iki sayfa sonra aynı konu hakkında, yine nazım bütünlüğüne bağlı olarak, Mu'tezile akidesini destekleyecek başka bir yoruma sapsması ise oldukça şaşırtıcıdır. Eṭ-Ṭībī, ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ “Rabbinin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O, merhamet sahibidir” âyetinde Yüce Allah'ın rahmet kelimesini zikretmesinden ve gani olma vasfını rahmet kelimesine yakın (muḳārin) olarak kullanmasından iki sonuç

¹⁰⁸² El-En'ām 6/131.

¹⁰⁸³ Tezyîl, belağatta itnab türlerinden birisidir. Bir cümleden sonra, o cümleyi te'kid etmek üzere aynı manayı içeren başka bir cümle daha getirmektir. Bkz. el-Ḳazvînî, *el-İdāh fî 'Ulūmi'l-Belāğa*, s. 190; et-Teftāzânî, *Muḥteşaru'l-Me'ānî*, s. 178; Bulut, *Belâğat Me'ânî-Beyân-Bedî'*, s. 160.

¹⁰⁸⁴ *Futūḥ*, c. VI, s. 250.

çıkarmaktadır. Bunlardan ilki mezkûr irsâle işaret edilerek, bu irsâlin kullar için mahza rahmet olduğuna dikkat çekilmesidir. Çünkü O, mutlak ganidir. İkincisi ise ifadelerde yer alan bu yakınlıktan ötürü ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ “Dilirse sizleri ortadan kaldırır” kavliyle ümmet-i Muhammed’in asilere olan hitaptan hariç tutulmasıdır. Yani mana şöyledir: “Yüce Allah, peygamberler göndermesi sebebiyle rahmet sahibidir. Bununla birlikte O, âlemlerden ve bilhassa da sizden müstağnidir ey asiler! Eğer dilerse sizi yok edip yerinize başkalarını getirir”. Bu yüzden de âyetin devamında ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾ “Size vaadedilen şeyler muhakkak gelecektir” âyeti getirilmiştir.¹⁰⁸⁵

Eṭ-Ṭıḇî’nin yaptığı ilk çıkarım dikkatle incelendiğinde, görüşün, Mu‘tezile’nin Allah’ın akılla bulunmasına dair getirdiği delille ayniyet arz ettiği görülecektir. Akıl tek başına husun ve kubhu bilebileceği için Peygamberlerin gönderilmesi onlara göre yalnızca bir lutuftur. Allah merhameti ve aslah olanı tercih ederek peygamberler göndermiş ve insanları hidayete erdirmek istemiştir. Ancak Eş‘arî mantığıyla düşünüldüğünde, Allah’ın böyle bir eylemde bulunması, “teklifin mesuliyetinin ortadan kaldırılması” anlamına gelecektir. Kula böyle bir mükellefiyet yüklendiğine göre bunun mahza rahmet olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bu hususta Mu‘tezile’ye yakın bir görüş serdeden Mâturîdî’ye göre “akıl, nübüvvetten müstağni kalma özelliğine sahip olsa dahi lutuf ve keremde bulunma açısından peygamber göndermek yine de yerindedir”.¹⁰⁸⁶ Eṭ-Ṭıḇî’nin Allah’ın zalim bir kavmi ibtidaen helâk etmeyeceğini, bilakis onlara uyarıcı ve ahiret azabından sakındıran bir kişi göndereceğini, takip ettikleri yolu değiştirmedikleri zaman da onları yerle bir edip köklerini kurutacağını düşünüp, peygamberlerin gönderilmesini rahmete bağlaması - eserin diğer pek çok kısmında müellifin Eş‘arîliğe yakın duran tavrından hareketle- çelişkili bir durum gibi gözükmemektedir.

Eṭ-Ṭıḇî’nin akılla ilgili eleştirisi yalnızca husun-kubuh ekseninde değildir. O, akla haddinden fazla önem verilmesini de uygun görmemektedir. Örneğin ez-Zemahşerî Âlu ‘İmrân 3/7 âyetinin tefsirinde, Kur’an’da muteşâbih âyetlerin yer

¹⁰⁸⁵ *Futūḥ*, c. VI, s. 252.

¹⁰⁸⁶ Ebū Manşūr el-Mâturîdî, *Kitābu ‘t-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu (çev.), Ankara: İsam Yayınları, 2009, s. 231.

almasının hikmetlerinden bahsetmektedir. Ona göre “müteşâbih âyetlerin bir imtihan olması” ve “hakta sebat gösterenlerle yalpa yapanları ayırt etmeye yaraması” bu hikmetlerdendir.¹⁰⁸⁷ Eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḫşerî'nin böyle bir yorumda bulunmasını, onun mezhebinin görüşünü destekleme arzusuna bağlar. Bu yoruma göre, Kur'an'ın müteşâbih âyetler içermesi, her hak ve batıl yolcusunun üzerinde bulunduğu yola kendini iyice kaptırmasını ummak demektir. Hak yolcusu, amacına ulaştığında ve muhkemleri müteşâbihler için açıklayıcı kıldığında, hak ile batıl birbirinden ayrılmış olur, bunu beceremeyenler ise bâtıllıkları üzere kalakalırlar. Eṭ-Ṭîbî sözlerini Aḫmed b. Ḥanbel ve İbn Māce'den aktardığı şu hadis ile sürdürmektedir: “Sizden önce yaşayanlar sırf bu yüzden helâk oldu: Kitabullah'ın bir kısmını diğeriyle değerlendirdiler... Hâlbuki Cenâb-ı Hakk kitabı, bir kısmı diğeri doğrulasın diye indirmiştir. Bu yüzden kitabın bir kısmı diğeri ile çelişmez. Kitabullah hakkında bildiklerinizi konuşunuz, bilmediklerinizi ise onu bilene bırakınız...”¹⁰⁸⁸ eṭ-Ṭîbî, Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunmasının hikmetlerini daha farklı izah eden es-Secāvendî'den alıntı yapmakta ve eleştirilerine devam etmektedir. es-Secāvendî'ye göre beden nasıl ibadetleri eda etmekle imtihan ediliyorsa, akıl da müteşâbihlere inanmakla sınanır. Feraset sahibi âlimler kitap yazarken bazı yerlerde son derece muğlak konuşurlar. Bu, öğrencilerin hocasının önünde diz kırıp onun ilminden istifade etmesi içindir. Yine meliklerin verdikleri örneklerde akılların idrâk edemediği pek çok alâmetin yer aldığı bilinmektedir. Bu hususta en şerefli şey olan aklın imtihan edilmemesi halinde âlimin, ilmin görkemine kapılıp sürekli ilimle hemhâl olacağı ve kulluğun şerefine eşlik eden “boyun eğme (tezellul)” ile herhangi bir ülfet kuramayacağı da söylenmiştir. Buna göre müteşâbih, aklın, yaratıcısı huzurunda teslim olduğu, kusurunu itiraf edip diz çöktüğü yerdir. Bu yüzden âyetteki ﴿إِلَّا لِلَّهِ﴾ kısmında durmak gerekir.¹⁰⁸⁹

Adalet başlığı altında ele alınan konulardan bir diğeri “kulların fiillerini yaratması (ḥalku ef'âli'l- 'ibād)” meselesidir. Daha önce ifade edildiği üzere Mu'tezile Allah'a kabih fiil isnad etmemek için kulların fiillerini yarattığını düşünmektedir.

¹⁰⁸⁷ *El-Keşşâf*, c. IV, s. 22.

¹⁰⁸⁸ Aḫmed b. Ḥanbel, *Musned*, c. XI, s. 353. (Hadis no: 6741); İbn Māce, “el-Muḫaddime”, 10.

¹⁰⁸⁹ *Futūḥ*, c. IV, s. 22-23.

Futūhu'l-Ġayb'da “kulların fiillerini yaratması (halku ef'āli'l-‘ibād)” meselesine temas edilen yerlerden biri el-Fātiha suresinin ilk âyetidir. Zemaḥşerī, ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ifadesinin başındaki harf-i ta‘rifin cins için olduğunu, insanların büyük çoğunluğunun bunu istiğrak için zannettiğini, bunun ise büyük bir vehim olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹⁰ eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin görüşünü şerh sadedinde, “Şāhibu'l-Lubāb” künyesiyle zikrettiği el-Kirmānī'den bir alıntı nakletmektedir. Bu alıntıda el-Kirmānī, kelimedeki harf-i ta‘rifin cins için kullanıldığını, istiğrak manası içermediğini ifade etmektedir. eṭ-Ṭībī, Kirmānī'nin görüşünü “*Miftāhu'l-'Ulūm* sahibinin sözlerini nasıl gözden kaçırmıştır aklım almıyor” diyerek eleştirmekte ve es-Sekkākī'nin şu sözlerini nakletmektedir: “Hakikat, zatı itibariyle tikelliğe de tümelliğe de uygundur. O, aynı anda hem tümelliğe hem tikelliğe delâlet edebilir. İşte bu durumda istiğrak manası açığa çıkar”¹⁰⁹¹ Eṭ-Ṭībī, bir ibarede istiğrak manasının mı yoksa cins manasının mı kastedildiğini anlamanın ancak makama göre tespit edilebileceğini ifade etmektedir. eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerī, harf-i ta‘rife istiğrak manası vermeyi “vehim” olarak nitelendirmiştir çünkü ﴿الْحَمْدُ﴾ ifadesinin aslı “نَحْمُدُ” şeklindedir ve ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ “Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz”¹⁰⁹² âyeti ile uyum içerisindedir. Zira ilk etapta, âyetteki “hamd” ile neyin kastedildiği belli değildir ve bu belirsizlik (ibhām) ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ “Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz”¹⁰⁹³ âyeti ile ortadan kaldırılmaktadır.¹⁰⁹⁴ Ez-Zemaḥşerī'ye göre “hamd” kelimesinin başına eklenen harf-i ta‘rifin ise cins manasında olması gerekmektedir. Çünkü harf-i ta‘rif hazfedilen masdara delâlet etmek üzere getirilmiştir. İstiğrak manası kastedilmiş olursa ortada mubhem bir husus kalmayacak ve beyâna¹⁰⁹⁵ aykırı bir yola sapılmış olacaktır. Çünkü

¹⁰⁹⁰ *Keşşâf*, c. I, s. 723.

¹⁰⁹¹ es-Sekkākī, *Miftāhu'l-'Ulūm*, s. 215.

¹⁰⁹² El-Fātiha 1/5.

¹⁰⁹³ El-Fātiha 1/5.

¹⁰⁹⁴ Yani ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ cümlesi isti`nâf cümlesidir ve nasıl hamd edileceğini izah için gelmiştir.

¹⁰⁹⁵ Beyân: “Maksadı açık bir şekilde ve değişik yollarla ifade etme usullerini inceleyen ilim dalıdır. Bir sözün öncelikle, yer ve zamana uygun bir şekilde, ikinci olarak da etkili bir yolla söylenmesi gerekir. Bunlardan birincisi meânî ilminin, ikincisi ise beyân ilminin konusudur.” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 45)

böyle bir yorumla, ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ âyetinin ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ “Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz”¹⁰⁹⁶ âyeti ile irtibatı koparılmış olur.¹⁰⁹⁷ Eţ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin yorumuna göre “hamd” kelimesinin başına gelen harf-i ta’rifin mahiyete değil hakikate delâlet ettiğini, “hamdin hakikati”nin ise ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ifadesi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹⁸

Eţ-Ṭîbî İmâm Faşîḥuddîn’den yaptığı bir alıntı ile ez-Zemaḥşerî’nin i’tizâlî bir gaye gütmüş olabileceğini bildirmektedir. Çünkü o, harf-i ta’rifin cins manasında kullanıldığını söylemiştir. Fakat buradaki harf-i ta’rif istiğrak manasında kullanılmıştır. Çünkü harf-i ta’rif cins manasında kullanıldığında istiğrak anlamını içermesi de içermemesi de mümkündür. Harf-i ta’rifin cins manasında kullanıldığını söylemek “Allah’tan başkasına hamdedilmez” sonucuna kesin bir biçimde ulaştırmadığı için hatalıdır. Dolayısıyla bu, hamdin istiğrak manasında kullanılmış olduğunu gösterir. Ez-Zemaḥşerî ise bu kanaatiyle sanki mezhebine işaret etmiş ve “bazı hamdler Allah’a mahsustur” demiştir.¹⁰⁹⁹ eţ-Ṭîbî, İmâm Faşîḥuddîn’in sözlerinin izaha muhtaç olduğunu söylemekte ve bu sözleri şerhe girişmektedir. İmâm Faşîḥuddîn’in işaret ettiği gibi ez-Zemaḥşerî’nin sözleri, i’tizâlî bir yorum içermektedir çünkü Mu‘tezile mezhebinde kullar fiillerinin yaratıcısıdır. Bu fiilleri işlerken hür iradelerini kullandıkları için kullar da hamd edilmeye layık olabilirler. Bu yüzden Mu‘tezile’ye hamdlerin tamamını Allah’a mahsus kılmak uygun değildir.¹¹⁰⁰ Eţ-Ṭîbî bu meseleleri “ayakların kaydığı meseleler” olarak nitelemekte ve ez-Zemaḥşerî’ye makama uygun cevaplar vereceğini söyleyerek şu sözleri sarfetmektedir:

İstiğrak manasının kastedildiğini söyleyen kişiye vehim isnad etmekle ne amaçlıyorsun? Katıksız taassubun sana fayda vermez! Şayet asıl kelâmın “نَحْمَدُ اللَّهَ حَمْدًا” şeklinde olduğunu kastediyorsan, bunu delillendirmen için makam ve dil sana yeter! Bunun üzerine sana şöyle denir: “İddianın doğruluğu nereden belli? İleride açıklayacağımız üzere makam bundan

¹⁰⁹⁶ El-Fâtiḥa 1/5.

¹⁰⁹⁷ *Futūḥ*, c. I, s. 721, 723.

¹⁰⁹⁸ “Hakikat” kelimesiyle bir şeyin hem zihindeki hem de dış dünyadaki varlığına işaret edilirken; “mahiyet” kelimesiyle onun yalnızca zihindeki varlığına işaret edilir. (Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Mehmet Vural (ed.), Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 66)

¹⁰⁹⁹ *Futūḥ*, c. I, s. 724.

¹¹⁰⁰ *Futūḥ*, c. I, s. 725.

uzaktır. Dil ise istiğrak manasının kastedilmesini engellemez. Tıpkı bu fazıl zâtın söylediği gibi: ‘Cins manasında kullanılan harf-i ta’rifin istiğrak manası içermesi, zorunlu değildir yalnızca muhtemeldir’. Tıpkı senin de ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ âyetinin tefsirinde belirttiğin gibi...”

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin görüşünü ispat etmek için fasıl¹¹⁰¹ ile ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ﴾

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ve ﴿الْعَالَمِينَ﴾ cümleleri arasındaki atfın terk edilmesini delil almaya çalışacağını ifade etmektedir. Fakat böyle bir iddia nazma uygun değildir. Çünkü eṭ-Ṭībī’ye göre böyle bir yorumda fasıl, ikinci cümlenin birinci cümleyi beyân etmesinden başka bir şey olmayacaktır. Hâlbuki edebî açıdan kelâmın başını sonuna tabi kılmak, sonunu başına tabi kılmaktan daha evlâdır. Bu yüzden ez-Zemaḥşerī’nin yorumu hatalıdır. eṭ-Ṭībī, el-Vāḥidī, Faḥruddīn er-Rāzī ve el-Beyḍāvī gibi muhakkik âlimlerin, burada hamdin tamamının kastedildiğini düşündüklerini bildirmektedir. Bu âlimlere göre ﴿إِيَّاكَ﴾ kavlinde atıf terk edilmiştir çünkü ilk kelâmda, bütün hamdleri hak etmesi sebebiyle gaib olan Allah methodilmiştir. İkinci kelâmda ise hamdeden kişinin gaib olan Allah’ın huzurundaki hali hikâye edilmiştir. Yani burada atıf, ez-Zemaḥşerī’nin iddia ettiği gibi beyân sebebiyle değil, iki hal arasındaki fark sebebiyle terk edilmiştir.¹¹⁰²

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ âyetinin tefsiri esnasında kullandığı

“لم يكن أحد أحق منه بالحمد” “Hiçkimse hamde O’ndan daha layık değildir”¹¹⁰³ ifadeleri

¹¹⁰¹ “Fasıl-Vasıl” me’ânî ilminin ilminin bir konusudur. “Vasıl, cümlenin cümleye atfı, fasıl ise bunun tersidir yani iki cümlenin atıfsız olarak peşpeşe gelmesidir.” (el-Ḳazvīnī, *el-İḳdāḥ fi ‘Ulūmi’l-Belāga*, s. 145; Bulut, *Belāgat Me’ânî-Beyân-Bedi’*, s. 133) Fasıl beş durumda yapılı: 1- Kemâl-i İttisâl (Te’kid-Bedel-‘Atf-ı Beyân) 2- Şibh-i Kemâl-i İttisâl (İsti’nâf) 3- Kemâl-i İnḳi’tâ’ (İki cümleden birinin haberî diğerinin inşâ’î olması- İki cümlenin de lafız yönünden haberî, mana yönünden birinin haberî diğerinin inşâ’î olması- İki cümle arasında birleştirici bir bağ olmaması) 4- Şibh-i Kemâl-i İnḳi’tâ’ 5- Vasılın manayı bozması (bkz. Bulut, *Belāgat Terimleri Sözlüğü*, s. 85-92) ez-Zemaḥşerī’ye göre burada Şibh-i Kemâl-i İttisâl vardır. Şibh-i Kemâl-i İttisâl ise “peşpeşe gelen iki cümleden, ikincinin birinciye cevap olması sebebiyle, ona bağlanmış gibi görünmesine rağmen, ondan ayrılmasıdır. Burada ikinci cümle, birinci cümleden anlaşılan bir sorunun cevabı olarak gelir. Bu soru da çoğunlukla gizli olup, cümlenin mânâsından anlaşılır. Ancak bazen açık olarak da gelebilir. İkinci cümlenin, ilk cümleye atfedilmeyip bu şekilde ondan ayrılmasına *isti’nâf*, cevap mahiyetindeki ikinci cümleye de *isti’nâf cümlesi* adı verilir.” (Bulut, *Belāgat Terimleri Sözlüğü*, s. 88-89)

¹¹⁰² Eṭ-Ṭībī, bu iddiasını desteklemek üzere üç delil zikretmektedir. Detaylı bilgi için bkz. *Futūḥ*, c. I, s. 725-727.

¹¹⁰³ *El-Keşşâf*, c. I, s. 741.

üzerine aynı hususa yeniden temas etmektedir. O, ez-Zemaḥşerī'nin "أَحَقُّ" kelimesini kullanmasında mezhebine yönelik bir ima bulunduğunu düşünmektedir.¹¹⁰⁴ eṭ-Ṭībī, burada ism-i tafdil siğasının içerdiği manadan hareketle, bir başkasının da hamde layık olabileceğini, ancak hiç kimsenin hamde Allah'tan daha layık olamayacağını ima etmektedir. Dolayısıyla eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerī, bu ifadeyle kulların fiillerini yaratması sebebiyle hamde layık olabileceğini düşünmektedir.

Eṭ-Ṭībī'nin "kulların fiillerini yaratması" konusuna temas ettiği bir diğer yer ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ "Mesih (as) (onlara) 'Ey İsrailoğulları! Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin. Şüphesiz kim ona ortak koşarsa muhakkak Allah ona cenneti haram kılar. O kişinin varacağı yer ateştir. Zalimlerin hiçbir yardımcısı yoktur' dediği halde 'Meryem oğlu İsa Allah'ın ta kendisidir' diyenler andolsun kâfir oldular"¹¹⁰⁵ ayetinin tefsiridir. Ez-Zemaḥşerī, "Kim Allah'a ortak koşarsa" ifadesini "kullukta yahut Allah'a mahsus fiillerden ya da sıfatlardan biri hususunda" şeklinde tefsir etmektedir.¹¹⁰⁶ eṭ-Ṭībī bu noktada Allah'ın sıfatlarından biri hususunda O'na ortak koşmanın lafız ve mana yönünden vuku bulabileceğini ifade etmektedir. O, lafzî şirke "mutlak bir lafızla 'الرحمن' sıfatını Allah'tan başkası için kullanma"yı örnek vermekte, manevî şirki ise üç ayrı kategoride ele almaktadır. Bunlardan ilki gayba dair bir bilgiyi Allah'tan başkasının verebileceğini iddia etmektir. Cahiliye Araplarının fal oklarından bilgi talep etmeleri buna örnektir. Manevî şirkin bir diğer türü "cereyan eden hadiseleri yıldızlara nispet etmek"tir. Bunun örneği ise hadis-i şerifte bildirildiği üzere¹¹⁰⁷ bazılarının "filanca

¹¹⁰⁴ *Futūḥ*, c. I, s. 741.

¹¹⁰⁵ *El-Mā'ide*, 5/72.

¹¹⁰⁶ *El-Keşşâf*, c. V, s. 442.

¹¹⁰⁷ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَيْبِيِّ، قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْخُدَيْبِيَّةِ فِي إِثْرِ السَّمَاءِ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: «هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟» قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: " قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي كَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ

Zeyd b. Cuhenī şöyle dedi: Rasulullah (as) bize Hudeybiye'de geceleyin yağın yağmurdan sonra sabah namaz kıldırdı. Sonra yüzünü insanlara çevirdi ve "Rabbinizin ne buyurduğunu biliyor

yıldızın doğması yahut batmasıyla yağmur yağdı” demeleri ve böylece küfre düşmeleridir. Manevî şirkin son türü ise Ehl-i Sünnet’in “Yüce Allah cevher ve arazi hakikaten yaratandır. Bu yüzden ‘kul fiilini kendi başına hakikaten yaratır’ denmez” görüşünü bırakıp, Mu‘tezile gibi “fiilleri kullara nispet etmek”tir.¹¹⁰⁸ Görüldüğü üzere eṭ-Ṭıbbī, ez-Zemaḥşerī’nin ifadelerinden hareketle sözü Mu‘tezile’nin “kul fiilinin halıkıdır” görüşüne getirmiştir. Dikkat edilecek olursa âyetin böyle tefsir edilmesi, “Allah Mu‘tezile’ye cenneti haram kılmıştır” mesajını da içerisinde barındırmaktadır. Böyle bir yorum, mü’min bir topluluğu küfürle ithama yol açması sebebiyle son derece yakışıksızdır. Dolayısıyla bunun, eṭ-Ṭıbbī’nin naif üslubuna muhalif davrandığı yerlerden biri olduğu ifade edilmelidir.

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “Müşrikler ‘Şayet Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşardık. Hiç bir şeyi de haram kılmazdık’ diyecekler. Onlardan öncekiler de aynen böyle yalanladılar. Ta ki azabımızı tadıncaya kadar... De ki: ‘Katınızda bir bilgi mi var? Eğer öyleyse onu bize çıkarın. Siz ancak zanna tabi oluyor, ancak yalan söylüyorsunuz.’ De ki: ‘En mükemmel delil Allah’ın katındadır. O dilerse, hepinizi hidayete erdirir...’”¹¹⁰⁹ âyetinin tefsirinde de ez-Zemaḥşerī “kulların fiillerini yaratması” meselesine temas etmekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ “Müşrikler (...) diyecekler”¹¹¹⁰ kavli, onların ileride böyle bir söz söyleyeceklerini haber vermektedir. Bu sözü söylemeleri üzerine de Cenâb-ı Hakk ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ “Müşrikler ‘Allah dilemeseydi O’ndan başka bir şeye kulluk etmezdik’ dediler”¹¹¹¹ buyurmuştur. Onlar, inkârları ve inatları

musunuz?” buyurdu. Onlar ise: “Bunu en iyi bilen Allah ve Rasulüdür” dediler. Bunun üzerine Rasulullah: “Cenâb-ı Hakk şöyle buyurdu: ‘Kullarımdan bazıları mü’min bazıları kâfir olarak sabahladı! Kim «Allah’ın rahmeti ve fazlıyla yağmur yağdı» dedi ise o, yıldızlara değil Bana iman etmiştir. Her kim de «Filân yıldızın doğması yahut batmasıyla yağmur yağdı» dediyse işte o Bana değil yıldızlara iman etmiştir’ buyurdu”. (el-Muslim, “el-İmân”, 34)

¹¹⁰⁸ *Futūḥ*, c. V, s. 442.

¹¹⁰⁹ el-En‘ām 6/148-149.

¹¹¹⁰ el-En‘ām 6/149.

¹¹¹¹ en-Naḥl 16/35

sebebiyle kendi şirklerinin, babalarının şirklerinin, Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram kılmalarının Allah'ın meşietini ile gerçekleştiğini, Allah'ın meşietini olmasa böyle bir şeyin vukua gelmeyeceğini kastetmektedirler.

Aynen Mucbira'nın¹¹¹² mezhebi gibi... ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾

“Onlardan öncekiler de aynen böyle yalanladılar” Yani, mutlak bir yalanlama getirdiler, çünkü Yüce Allah onlara akıl bahsetmiş, kitaplarda kabih şeyleri meşiet ve irade etmekten beri ve müstağni olduğuna delâlet eden şeyler indirmiş, peygamberler de böyle haber vermiştir. Bundan sonra kim masiyet ve inkârdan kaynaklanan kabih şeylerin vukuunu Allah'ın meşietini ve iradesine dayandırır, o muhakkak tekziblerin tamamıyla - çünkü bu tekzib Allah'ın kitaplarının ve peygamberlerinin tekzibidir- yalanlanmış, akıl ve sem'i arkasına atmış olur.¹¹¹³

Eṭ-Ṭṭbī, ez-Zemaḥşerī'nin bu sözlerine uzun uzadıya cevap vermeye çalışır. İlk olarak el-Beydāwī'den nakilde bulunan eṭ-Ṭṭbī, ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ “Allah dileyseydi ortak koşmazdık” kavlinin ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “Allah dileyseydi onların hepsini hidayete erdirirdi” kavline benzediğini ve “isteseydi aksine rıza gösterirdi, biz ve atalarımız da böyle yapmazdık” manasına geldiğini bildirmektedir. el-Beydāwī'ye göre müşrikler bu sözlerle; kazandıkları bu kabih işleri Allah'ın iradesi ile işlediklerini kabul etmek ve özür dilemek amacıyla değildiler. Onlar, bu konuda haklı olduklarını, yaptıklarının Allah katında rıza gösterilmiş meşru işler olduğunu kastetmektedirler. Bu yüzden el-Beydāwī'ye göre âyet, Mu'tezile için bir delil teşkil etmemektedir.¹¹¹⁴

Bu alıntının ardından eṭ-Ṭṭbī, nazım bütünlüğü çerçevesinde siyâk-sibâkı ile ayet gurubunu değerlendirmeye geçmiştir. Ona göre bu âyetlerden önce müşriklerin cinler ve meleklerden ortaklar edinmelerine karşı deliller getirilmiş, Behâ'ir ve Sevâ'ib'in tahrimi hususunda yaptıkları işin çirkinliği kınanmış ve Hz. Peygambere, müşriklere nasıl cevap vereceği öğretilmiştir. Ayetler ve uyarıcılar onlara fayda vermeyince el-En'âm 6/147-148 ayetleri ile¹¹¹⁵ müşriklerin inkârlarından sıkıntı duyan Hz. Peygamber teselli edilmeye başlanmıştır. ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ “Onlardan öncekiler de aynen böyle yalanladılar” ayetinin manası şudur: “Uyarma ve delil

¹¹¹² Ez-Zemaḥşerī burada “mucbira” ifadesi ile Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir.

¹¹¹³ El-En'âm 6/283-285

¹¹¹⁴ El-Beydāwī, *Envāru't-Tenzil*, c. II, s. 187.

¹¹¹⁵ ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُلْ رُبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ﴾ “Seni yalanlarsa de ki: ‘Rabbimizin rahmeti geniştir’”

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ “Müşrikler ‘Şayet Allah dileyseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşardık. Hiç bir şeyi de haram kılmazdık’ diyecekler. Onlardan öncekiler de aynen böyle yalanladılar”

getirme hususunda gevşeklik gösterme! Onların ‘Şayet Allah dilemeseydi biz ve babalarımız şirk koşmazdık’ laflarına da aldırış etme! Zor durumda kaldıklarında onların da onlardan öncekilerin de âdeti böyledir. Çünkü onların hüccet getirilen şey hakkındaki adetleri, kendisine delil getirecek bir şeyleri kalmayınca bunun gibi örneklere sarılmalarıdır. Durum hakkında biraz tefekkür ettiklerinde, delilin onların ellerini kollarını bağladığını idrak ederler. Böylece yollarının batıllığına yakinen inanırlar ve ‘Şayet Allah dilemeseydi biz ve babalarımız şirk koşmazdık’ demekten başka kaçacak bir yol bulamazlar”. El-Buĥārī ve el-Muslim’de aynı hususa delâlet eden bir hadisin¹¹¹⁶ de yer aldığına dikkat çeken eĥ-Ṭıbbī, ez-Zemaĥşerī’yi eleştiriye şu sözlerle devam etmektedir:

Velhasıl: Bu, doğru bir sözdür. Fakat bunu diyen kişi bu makamda, hak sözle batılı ifade etmek istemiştir. Bahsettiğimiz şeyi ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ

﴿عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ “De ki: ‘Katınızda bir bilgi mi var? Eğer öyleyse onu bize çıkarın’ kavli de destekler. Yani ‘söyledikleri bu söz mahza cehalettir. Çünkü bu, sizin için kaçınılmazdır. Şayet katınızda kendisiyle delillendirme yapacağınız doğru dürüst başka bir delil varsa onu çıkarın’.

Yine ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “De ki: ‘En mükemmel delil Allah’ın katındadır. O dilerse, hepinizi hidayete erdirir” kavli de böyledir. Yani ‘davasında sadık olan hak sahibi kişi -Ehl-i Sünnet gibi- hak açığa çıksın ve gerçekler bilinsin diye işin başında bu kelâma yapışırsa, Allah da en mükemmel delil de o kişiyle beraberdir. Kim de bu kelâma salt tartışma, cidâl ve hakkı yalanlamak için girerse bu kelâm, onun aleyhine bir hüccet, aciziyetine ve susturulmasına yönelik bir delil olur.

Musannif, bunun bir benzerini el-Bakara’nın başlarında, ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾

﴿قُلْ مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ kavlinde zikretmiştir: “Yani Allah’ı şahid göstermeyin ve delil getirmekten aciz olan kişinin dediği gibi ‘Allah bizim iddia ettiğimiz şeyin hak olduğuna şahitlik ediyor’ demeyin” “Bu onları aciz bırakmak ve iddialarından vazgeçirmek üzere bir beyândır”. Demek ki yalanlama muayyen bir vaka, tahsis edilmiş bir hal üzerine vuku bulmuştur. Öyleyse nasıl “Onlar mutlak bir yalanlama getirdiler”, “o muhakkak tekziplerin tamamıyla yalanlanmış olur” denebilir?! Üstelik mutlak yalanlamadan kasıt onların ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ “Allah dileseydi ortak koşmazdık”

¹¹¹⁶ Hz. ‘Alī şöyle haber vermektedir: “Hz. Peygamber bir gece Hz. ‘Alī ve Fāĥıma’nın kapısını çaldı ve ‘Siz namaz kılmıyor musunuz?’ buyurdu. Ben de ‘Ya Rasulallah! Nefislerimiz Allah’ın elinde değil mi? O dilerse bizi uyandırır’ dedim. Ben böyle söyleyince Rasulallah arkasını döndü ve bana cevap vermedi. Sonra onu arkası bana dönük bir halde ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ “Tartışmaya en dışkün varlık insandır” (el-Kehf 18/54) buyurduğunu işittim” (el-Buĥārī, “Teheccud”, 5; el-Muslim, “Şalātu’l-Musāfirīn ve Kařruhā”, 28)

kavli iken... Çünkü böyle bir iddia yükümlülüğün temellerini yerle bir eder...¹¹¹⁷

Yaptığı bu izahın ardından eṭ-Ṭṭbī, İmāmu'l-Hārameyn el-Cuveynī'nin *el-İrşād*'ında yer alan bazı hususlara muttali olduğunu ifade etmektedir. Bu alıntıda el-Cuveynī, Allah'ın isteği üzerine şirk koştuklarını iddia edenlerin paylanması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü onlar, din ile alay etmekte, peygamberlerin davalarını reddetmeyi amaçlamaktadırlar. Üstelik onlar, peygamberlerin şeriatlarına dair malumatları gereği, “işleri Allah'a tevdi etme”ye yabancı değildirler. Müslüman olmaları istendiğinde onlar, peygamberler aleyhine delil getirmek için ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

﴿أَشْرَكْنَا﴾ “Allah dileyseydi ortak koşmazdık” demektedirler. el-Cuveynī'ye göre onların

﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا

﴿تَخْرُصُونَ﴾ “De ki: ‘Katınızda bir bilgi mi var? Eğer öyleyse onu bize çıkarın. Siz ancak

zanna tabi oluyor, ancak yalan söylüyorsunuz” kavlinin de delâletiyle, “itikatlarını açıklamak” değildir. Çünkü Allah'ın sıfatlarına iman, Allah'a imanın bir parçasıdır. Âyette paylananlar ise kâfirlerdir.¹¹¹⁸

Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde ele alacağımız son konu, “kulların fiillerini yaratması” ve “kabih olanın Allah'a isnadı” tartışmaları ile yakından ilişkili olan “kulun iradesi” meselesidir. Bilindiği gibi Mu'tezile'ye göre kullar tercihlerini kendi hür iradeleriyle yaparlar ve bu iradeye hiçbir güç etki etmez. Çünkü aksi halde insanları imtihan etmek de onları bu imtihandan mesul tutmak da anlamsız olacaktır. Yine Allah'ın böyle bir fiil işlemesi de O'nun adaletine aykırı davranması anlamına gelir.

Ez-Zemaḥşerī'nin “kulun iradesi” meselesine temas ettiği yerlerden biri ﴿يَا أَيُّهَا

﴿النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

¹¹¹⁷ *Futūḥ*, c. VI, s. 285.

¹¹¹⁸ *Futūḥ*, c. VI, s. 286. “Kulların fiillerini yaratması” hakkında diğer örnekler için bkz. *Futūḥ*, c. II, s. 134, 141; c. V, s. 82-84, 448-449; c. VI, s. 123-124, 388, 675, 678-681; c. VII, s. 120, 260-261, 484-485, 569-572; c. VIII, s. 492; c. IX, s. 97-98, 180-181; c. X, s. 326, 546-547; c. XI, s. 456-458; c. XII, s. 352-353, 599-600; c. XIII, s. 116.

öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki takva sahibi olabilesiniz”¹¹¹⁹ âyetinin tefsiridir. ez-Zemaḥşerî, âyetteki “لعل” edatının konumunu ve manasını irdelemiş, Allah’ın kafirlerin takvasını ummasının uygun olmadığını, çünkü bir şey ummanın gayb ve şehadet alemlerinin Rabbi olan Allah’a caiz olmadığını ifade etmiştir. Bu ifadeyi, “kâfirlerin takvayı umar bir halde yaratılması”na hamletmenin de münasip olmadığını düşünen ez-Zemaḥşerî, ayette yer alan “لعل” edatının hakikî değil de mecazî konumda kullanıldığını düşünmektedir. Çünkü Allah kullarını yaratırken, onları kendisine kulluk etmek üzere yükümlü tutmuş, onlara şehvet ve akıl vermiş, kudretlerini ve imkânlarını tüm sıkıntılarında arındırmış, onlara hayır ve şerri göstermiş, tercih dizginlerini kullarının ellerine vermiş, onlardan hayır ve takva istemiş, böylelikle onların takva umulan bir surette bulduklarını ifade etmiştir. Böylece onlar bir şeyi yapıp yapmamak arasında muhayyer bırakılan kişi gibi itaat ve isyan hakkında tercih sahibidirler. Nitekim Cenâb-ı Hakk’ın ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ “Hanginizin daha iyi amelde bulunacağını sınamak için...”¹¹²⁰ kavli de bunu doğrulamaktadır.¹¹²¹

eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin ifadelerini İbnu’l-Muneyyir’den naklettiği şu cümleler eleştirmektedir:

“Allah onlardan takva ister” ifadesi hariç ez-Zemaḥşerî’nin sözleri gayet güzeldir. Şüphesiz onun bu sözleri kendi mezhebi uyarıcadır. Ehl-i Sünnete göre Allahu Teâlâ bütün kullar üzerinde irade sahibidir ve Allah ne isterse o gerçekleşir. Bu yüzden ez-Zemaḥşerî’nin ‘وَأَقْدَرَهُمْ’ ‘Allah onlara takdir ettirir ve irade dizginlerini kullarının ellerine verir’ sözleri hatadır.¹¹²²

Ez-Zemaḥşerî aynı hususa ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ “Hani sizden bir söz almıştık da Tur’u tepenize dikip size ‘Size verdiğimiz kitaba sımsıkı sarılın, içindekileri düşünün ki takva sahiplerinden olasınız’

¹¹¹⁹ el-Bakara 2/21.

¹¹²⁰ Hūd 11/7; el-Mulk 67/2.

¹¹²¹ *El-Keşşâf*, c. II, s. 295-296.

¹¹²² *Futūḥ*, c. II, s. 299. eṭ-Ṭîbî’nin Eş’arî âlim İbnu’l-Muneyyir’in ifadeleri yardımıyla Allah’ın kudretine yaptığı bu vurgu, onun da Eş’arî olduğunu düşündüren önemli argümanlardandır.

demiştik”¹¹²³ âyetinin tefsirinde de temas etmektedir. ez-Zemaḥşerî âyetteki ﴿خُذُوا مَا﴾
﴿قُلْنَا خُذُوا وَادْكُرُوا إِرَادَةَ أَنْ تَتَّقُوا﴾ ifadesini tefsir ederken “Takva sahibi
olmanızı isteyerek size ‘Kitaba sımsıkı sarılın ve içindekileri düşünün’ dedik” şeklinde
bir takdirde bulunmaktadır.¹¹²⁴ eṭ-Ṭıbbī el-Beyḍāvī’den yaptığı alıntıyla “قُلْنَا خُذُوا وَادْكُرُوا”
﴿قُلْنَا خُذُوا وَادْكُرُوا﴾ takdirinin Mu‘tezile’ye ait bir görüş olduğunu bildirmektedir. Ancak el-
Beyḍāvī’den alıntılanan bu kısım oldukça muğlak gözükmetedir. Çünkü zahiri
itibariyle ifadedeki iradeyi kimin göstereceği açık değildir. eṭ-Ṭıbbī’ye göre, ﴿لَعَلَّكُمْ﴾
ifadesi ﴿خُذُوا وَادْكُرُوا﴾ kavli için sebep (illet) kılınırsa “لَعَلَّ” harfi hakikat manasında
kullanılmış olmaktadır. Çünkü bu yoruma göre fiildeki zamir Yahudilere racidir.¹¹²⁵
Fakat ﴿لَعَلَّكُمْ﴾ ifadesi mukadder bir “قُلْنَا” kelimesine bağlanıp Allah’ın fiili için sebep
(illet) kılınırsa ﴿لَعَلَّكُمْ﴾ ifadesini “istemek (irade)” ile te’vil etmek gerekir.¹¹²⁶ Bu da
ez-Zemaḥşerî’nin mezhebine uygun bir yorumdur.¹¹²⁷

ez-Zemaḥşerî’nin yaptığı bu takdir Şeyhzāde Ḥaşıyesi yardımıyla daha net
anlaşılmaktadır. Şeyhzāde, el-Beyḍāvī’nin ifadelerini şöyle şerh etmektedir:

Takdir böyle olunca, Mu‘tezile “ḳavl”i mecazen irade manasında
kullanmış olmaktadır. Onlar Allah’ın muradı ile iradesinin farklılık
göstermesini caiz görmüşler ve “Allahu Teâlâ tüm mükelleflerden iman
etmelerini, taat ve takva sahibi olmalarını ister (irade). Ancak kul
şehvetine, anlık hazlarına uyar ve dilediğini yapar” derler. Şüphesiz onlar,
Allah’ın, başkasının fiili üzerindeki iradesinin O’nun emrinden ibaret
olduğuna kanaat getirmişlerdir. Böylelikle başkasının fiili üzerindeki
murad ile iradenin birbirinden ayrılmasına cevaz verirler. Çünkü (bu
anlayış) me’mur olunan şeyin, amirin muradı olmasını gerektirmez.”¹¹²⁸

¹¹²³ el-Bakara 2/63.

¹¹²⁴ *El-Keşşâf*, c. II, s. 513.

¹¹²⁵ Buna göre mana, “kitaba sımsıkı sarılın, içindekileri düşünün ki takva sahiplerinden olasınız”
şeklinde olur.

¹¹²⁶ Buna göre mana, “İstedik ki takva sahibi olasınız, Kitaba sımsıkı sarılasınız ve içindekileri
düşünesiniz” şeklinde olur.

¹¹²⁷ *Futūḥ*, c. II, s. 513.

¹¹²⁸ Muhammed b. Muşlihiddin Muştafâ Muhyiddin eş-Şeyhzāde, *Ḥaşıyetu Muhyiddin Şeyhzāde ‘alâ
Tefsiri’l-Ḳādî el-Beyḍāvî*, Muhammed ‘Abduḳâdir Şāhîn (thk.), c. II, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye,
Beyrūt 1419/1999, s. 82.

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقِي الْجَمْعَانِ
فِي إِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ
قِتَالًا لَا تَبْعَانَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
يَكْتُمُونَ﴾ ﴿الَّذِينَ قَالُوا لِأَخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

“İki ordunun biraraya geldiği gün size isabet eden şey, mü’minler ve münafıklar bilinsin diye, Allah’ın izni ile gerçekleşmiştir. Onlara, ‘Gelin Allah yolunda savaşın yahut savunmaya geçin’ dendiğinde onlar, ‘Savaşmayı bilsek, elbette size tabi olurduk’ dediler. O gün onlar imandan çok küfre yakındılar. Kalplerinde olmayan şeyi dillendiriyorlar. Allah onların gizlediklerini en iyi bilendir... Savaşmaya gitmeyip kardeşlerine ‘Bize uysalardı öldürülmezlerdi’ diyenlere şöyle söyle, ‘Doğru sözlülerden iseniz ölümü kendinizden savuşturun bakalım!’”¹¹²⁹ âyetlerinin tefsiridir. Yerlerinde oturup da Uhud savaşında şehit olan Müslümanlar için “Bize tabi olsalardı öldürülmezlerdi” diyen münafıklara “Şayet doğru sözlülerden iseniz ölümü savuşturun bakalım!”¹¹³⁰ şeklinde cevap verilmesi üzerine ez-Zemaşşerî şu soruyu sormaktadır: “Onlar, oturmakla öldürülmeyi def ettiklerine dair sözlerinde son derece samimiydiler. Öyleyse ‘Şayet doğru sözlülerdenseniz’ ayetinin manası nedir?”¹¹³¹ ez-Zemaşşerî bu soruyu, “öldürülmekten kurtulmanın yalnızca savaşa katılmayıp oturmaya mahsus bir durum olmadığını, öldürülmekten kurtulmak için pek çok sebep bulunduğunu” söyleyerek cevaplamaktadır. Ez-Zemaşşerî’ye göre savaşan bir kişinin öldürülmekten kurtulması da savaşmayan kişinin öldürülmesi de imkân dâhilindedir. Dolayısıyla münafıklar, kurtulma sebeplerinin yerlerinde oturup savaşa çıkmamak mı yoksa başka bir şey mi olduğunu bilemezler. Sonuç olarak münafıklar için sarfedilen bu söz, onların “öldürülmekten kurtulmayı yalnızca oturmaya hamletmelerinden ve diğer sebepleri yok saymalarından” kaynaklanmaktadır. ez-Zemaşşerî’ye göre âyeti “onlar size uysalar ve otursalardı, savaşırken nasıl öldürüldülerse oturdukları yerde öyle öldürülürlerdi” şeklinde yorumlamak da mümkündür.¹¹³²

¹¹²⁹ Ālu ‘İmrān 3/166-168.

¹¹³⁰ Ālu ‘İmrān 3/167.

¹¹³¹ *El-Keşşāf*, c. IV, s. 340.

¹¹³² *El-Keşşāf*, c. IV, s. 340.

Eṭ-Ṭībī ez-Zemaḥşerī'nin yaptığı bu izahta, “i'tizâlî bir şaibe” ve “kaderin alıkonmasına götüren bir yorum” bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre ﴿لَوْ أَطَاعُونَا مَا﴾
﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ﴾ “Bize uysalardı öldürülmezlerdi” âyeti -nazım gereği-
﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا﴾ “Onlara, ‘Gelin Allah yolunda savaşın (...) dendiğinde (...)” ve
﴿لَا تَتَّبِعْنَاكُمْ﴾ “Savaşmayı bilsek, elbette size tabi olurduk” ayetleri ile ilişkilidir. Böylece onlar korkup oturarak savaşa çıkmamakla yetinmemiş, bir de “Başvurduğunuz şey savaş değil, kendi eliyle kendini tehlikeye atmaktır. (Bunun) savaş olduğunu bilsek, kesinlikle size katılırdık” diyerek Mü'minleri savaştan alıkoymaya çalışmışlardır. Uhud günü şehit olanları duyduklarında ise “Bu hususta bize uysalardı kendi kendilerini tehlikeye atmamış olurlardı ve öldürülmezlerdi” demişlerdir. Bunun üzerine de onlara “Şayet -savaşmak kendini tehlikeye atmaktır, oturup (savaşmamak ise) kurtuluş sebebidir (iddianızda)- doğru sözlülerden iseniz ölümü savuşturun bakalım!” denmiştir. Böylelikle onlara ölüm (الموت) ve öldürülmenin (القتال) “aynı manaya sahip” ve “kimsenin savuşturmayı beceremediği” iki şey olduğu; “savaşmayıp oturma”nın ise “öldürülmekten kurtulmak olmadığı” ispat edilmiştir. Nitekim Cenâb-ı Hakk da bu hususta ﴿لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ “Evlerinizde olsaydınız bile ölümü takdir edilenler elbette evlerinden çıkıp öldürülecekleri yere gidecekti”¹¹³³ buyurmuştur. eṭ-Ṭībī, Faḥruddīn er-Rāzī'den naklettiği şu bilgiyle iddiasını desteklemektedir:

“Yüce Allah'ın zikrettiği bu ifadeler, kaza ve kader muvacehesi dışında anlaşılabilir. Böylece (قتل) ve (موت) kelimeleri aynı manaya sahip iki şey olur. Kulun fiilinin Allah'ın kaza ve takdiri olmadığını söylediğimizde ise (قتل) ve (موت) kelimeleri arasındaki fark açıktır. Bu da delilin fesadına götürür.¹¹³⁴ Böylece bu ayetin, her şeyin

¹¹³³ Ālu 'İmrân 3/154.

¹¹³⁴ Yani bu yoruma göre “قتل” fiilinde kulun dahil olur, “موت” fiilinde ise kulun dahil bulunmaz kul kendi eceliyle ölür. Bu ise delilin fesadına yol açar. Çünkü bu iddia münafıkların söylediklerine cevap olmaz bilakis onların söylediklerini doğru kabul etmek demektir.

Allah'ın kaza ve kaderi muvacehesinde gerçekleştiğine delil teşkil ettiği kesinleşmiş olur.”

Eṭ-Ṭībī, aynı hususta, Rāḡīb'dan (الموت) ve (القتل) kelimelerinin aynı manaya sahip iki isim olduğunu bildiren bir nakilde bulunmuştur. Buna göre bir ifadede, öldürene itibar edilirse (القتل), hayatın kaybedilmesine itibar edilirse (الموت) kelimesi kullanılır.

Yukarıda bahsi geçen konular irdelendiğinde, eṭ-Ṭībī'nin i'tizâlî bir şaibe diyerek itiraz ettiği hususun, kulun fiildeki takdiri meselesi olduğu görülecektir. Faḥruddīn er-Rāzī'den yapılan alıntı bu kanaati açıkça ortaya koymaktadır. Kulun fiilinde Allah'ın takdiri ve kazası olmaması demek, Mu'tezilenin “kul iradesinde hürdür” ve “kul fiilinin halikıdır” görüşlerinin bir başka ifadesi anlamına gelmektedir. Bu ise, Eş'arî olan Faḥruddīn er-Rāzī ve Eş'arîliğini büyük oranda saptadığımız eṭ-Ṭībī için kabul edilemez bir husustur. Çünkü Eş'arîler, Allah'ın kudretini kısıtlayacak hiçbir şeyin kabul edilemeyeceğini söylemekte, O'nun dilerse bir kâfiri ebedi olarak cennete sokabileceğini, dilerse bir Mü'mini ebedi olarak cehenneme atabileceğini savunmaktadırlar.¹¹³⁵

ez-Zemaḥşerî'nin ifadelerine Ehl-i Sünnet bakışıyla cevap vermeye çalışan eṭ-Ṭībī'nin, zaman zaman eleştiri konusu yapılabilecek bazı konuları atladığı gözlemlenmektedir. Örneğin kulların fiillerini yaratması konusuna temas edilen ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِنِّي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾

﴿وَإِنِّي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ “Mūsā (as) kavminden belirlediğimiz yere gitmek üzere yetmiş kişi seçti. Şiddetli bir sarsıntıya maruz kaldılar da Hz. Mūsā (as) şöyle buyurdu: ‘Rabbim! Eğer isteseydin onları da beni de daha önceden helâk ederdin. İçimizden bazı beyinsizlerin yaptıkları şeyler sebebiyle bizi helâk mı edeceksin? Bu, ancak senin bir imtihanındır. O imtihanla dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirirsin. Bizim

¹¹³⁵ Maturîdiler bu görüşü hikmete aykırı bularak kabul etmez. Bkz. Nureddīn eş-Şabūnī, *el-Bidāye fî Uşūli'd-Dīn (Mâtürîdiyye Akaidi)*, Bekir Topaloğlu (çev.), DİB Yayınları, Ankara 1998, s. 165-166.

velimiz sensin. Bu yüzden bizi bağışla bize merhamet et. Sen bağışlayanların en hayırlısıdır”¹¹³⁶ âyetinin tefsirinde ez-Zemaḥşerî, ﴿تَضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ kavlinin tefsirini “Çünkü Allah’ın imtihanı, onların hidayetine ve sapmalarına sebep olduğunda, sanki Allah onları saptırmış ve hidayete erdirmiş gibi olur” şeklinde yapmaktadır. Ona göre burada, “kelâmında mananın genişlemesi” (el-ittisâ‘ fî’l-kelām) söz konusudur. Sapma eylemini insanlara atfeden, Allah’ın meseledeki dahlini ortadan kaldıran bu yorum karşısında eṭ-Ṭîbî’nin hiçbir itirazda bulunmadığı gözlenmektedir.¹¹³⁷

Husun-Kubuh konusuna temas edilen ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ Husun-Kubuh konusuna temas edilen ﴿الَّذِينَ يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ Onlar, Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları ümmî peygambere uymuş kişilerdir. Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten sakındırır. Onlara güzel şeyleri helâl, pis işleri de haram kılar. Onların sırtlarında bulunan ağır yükü ve zincirleri indirir. Ona iman edenler, onu yüceltenler, ona yardım edenler onunla beraber gelen nura tabi olanlar, kurtuluşa erenlerin ta kendileridir”¹¹³⁸ âyetinde de eṭ-Ṭîbî, ez-Zemaḥşerî’nin Mu‘tezile yanlısı yorumlarına ses çıkarmamıştır. ez-Zemaḥşerî, âyetin ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ “pis işleri de haram kılar” kısmını “kan, leş, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilenlerden olması hasebiyle pis bulunanlar yahut faiz, rüşvet gibi pis kazançlar yüzünden hükmen pis bulunanlar” şeklinde tefsir etmektedir.¹¹³⁹ eṭ-Ṭîbî ise ez-Zemaḥşerî’nin zikrettiği ilk sınıfın aklen pis görülen şeyler olduğunu, diğer sınıfın da hükmen pis görülen şeyler olduğunu ifade etmekte, ardından herhangi bir itirazda bulunmamaktadır.¹¹⁴⁰ Kanaatimizce eṭ-Ṭîbî’nin burada ez-Zemaḥşerî’ye herhangi bir itirazda bulunmaması, bir diğer Ehl-i

¹¹³⁶ el-A‘râf 7/155.

¹¹³⁷ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 602.

¹¹³⁸ El-A‘râf 7/157.

¹¹³⁹ *El-Keşşâf*, c. VI, s. 608.

¹¹⁴⁰ *Futūḥ*, c. VI, s. 608. Kabih olan fiillerin Allah’a isnadı ile alakalı ayrıca bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 577, 664-665; c VII, s. 130-131.

Sünnet mezhebi olan Māturīdīlerin Mu‘tezile’nin görüşlerine yakın bir yol izlemelerinden kaynaklanmış olabilir. Tarihte Eş‘arīler ile Māturīdīler arasında ciddi kavgalar yaşandığı, ardından da uzlaşma arayışlarında bulunduğu ifade edilmektedir. Kalaycı, Takiyyuddīn es-Subkī’nin (ö. 756/1355) Eş‘arīlik ile Māturīdīlik arasındaki farkın yalnızca üç husus olduğunu bildirmesiyle başlanan bu uzlaşma arayışının en somut örneğinin oğlu Tācuddīn es-Subkī (ö. 771/1370) tarafından yazılan *Mu‘īdu’n-Ni‘ām ve Mubīdu’n-Nikām ve Kaşidetu’n-Nūniyye* adlı eserler olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴¹ “eṭ-Ṭībī’nin bu şahıslardan önce yaşamış olması” ile “Māturīdīlerle Mu‘tezile’nin görüşleri arasında yakınlık bulunduğu eṭ-Ṭībī’nin (yukarıdaki örnekte olduğu gibi) ya hiç eleştiri yapmaması yahut eleştirilerini yumuşak geçmesi bizlere, es-Subkī’ler tarafından takip edilen bu uzlaşma çabalarının eṭ-Ṭībī’de de mevcut olduğunu düşündürmektedir.

3.2.3. el-Menziletu Beyne’l-Menziletayn

Mu‘tezile’nin beş temel esasından birisi de “el-Menziletu Beyne’l-Menziletayn” prensibidir. Bilindiği gibi Mu‘tezile büyük günah sahibinin tam manasıyla ne iman dairesinde ne de küfür dairesinde bulunduğunu, böyle kişilerin tevbe etmeden ölmeleri halinde “el-Menziletu Beyne’l-Menziletayn”de kalacağını düşünmektedir. Bir Mu‘tezile mensubu olarak ez-Zemaḥşerī’de de bu şekilde yorumlara rastlanmaktadır.

Kebair ehlinin durumundan bahsedilen yerlerden biri el-Baḳara 2/275 âyetinin tefsiridir.¹¹⁴² Ez-Zemaḥşerī âyette faize geri dönenlerin ebedi olarak cehennemde kalacağını ifade edilmesini delil almakta ve “Bu, fasıkların (cehennemde) ebedî olarak kalmalarına dair apaçık bir delildir” ifadelerini kullanmaktadır.¹¹⁴³ Eṭ-Ṭībī onun, bu hususta ayetteki “Faiz yiyenler”, “Kime Rabbinden bir öğüt gelmişse” ve

¹¹⁴¹ Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 26.

¹¹⁴² ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

“Faiz yiyenler ancak şeytan çarpmış kimseler gibi kalkarlar. Bu onların, ‘alışveriş ancak faiz gibidir’ demelerinden ötürüdür. Oysa Cenâb-ı Hakk, alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Artık kime Rabbinden bir öğüt gelir de o, faizden vazgeçerse önceden aldıkları onun olur. O kişi hakkındaki hüküm ise Allah’a aittir. Kim de helal sayıp faiz yemeye dönerse işte onlar ateş ehli dirler ve ebedi olarak orada kalacaklardır”

¹¹⁴³ *El-Keşşâf*, c. III, s. 545.

küfür hususunda büyük yol kat etmesine işaret etmek üzere böyle getirilmiştir. Nitekim ‘فَعَالٌ’ siğasının tercih edilmesi de bu yüzdendir.¹¹⁴⁶

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin faiz hususunda tevbe etmeyen kişilerin mallarını fey addetmesini de eleştirmektedir. Eṭ-Ṭībī’ye göre bu kişilerin mallarının fey olabilmesi, âyetteki hitabın faizi helal sayan kâfirlere yönelik olmasını gerektirir. Hâlbuki ayette hitap, mü’minleredir. Bunlar hakkındaki hüküm Hz. ‘Ali’nin uygulamasında olduğu gibidir: güç sahibi iseler isyankâr toplulukla (fi’etu’l-bāğiye) aynı hükme tabidirler.¹¹⁴⁷ Dolayısıyla kendilerinden fey alınmaz. Güç sahibi değılseler tevbe etmeleri için ta‘zire maruz bırakılırlar.¹¹⁴⁸ eṭ-Ṭībī’nin ez-Zemaḥşerī’yi eleştirdiğı bu hususta el-Beydāwī’nin hiç itiraz etmeden ez-Zemaḥşerī’ye hak vermesi, onlardan fey alınabileceğini söylemesi ise ilgi çekicidir.¹¹⁴⁹ Çünkü dikkat edilecek olursa bu yorum, tevbe etmeyen kulun Müslümanlık dairesinden çıkarılması sonucunu doğurmaktadır. Bu ise daha önce de ifade edildiğı gibi ez-Zemaḥşerī’nin i‘tizālī bazı düşüncelerinin, fark etmeden Ehl-i Sünnet âlimlerine de sirâyet ettiğini gösteren önemli bir delildir.

Konunun ele alındığı bir diğer yer Mü’min bir kişiyi amden öldürenin cezasının ebedi olarak cehennem olduğunu bildiren ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمَّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası ebedi olarak kalacağı cehennemdir. Allah ona gazab ve lanet etmiş, onun için büyük bir azap hazırlamıştır”¹¹⁵⁰ ayetinin tefsiridir. ez-Zemaḥşerī, bu ayetin ağır hitaplar, tehditler, cezalar içerdiğinden bahsetmiş, İbn ‘Abbās’tan ve Sufyān eṣ-Şevrī’den nakledilen

¹¹⁴⁶ *Futūh*, c. III, s. 545.

¹¹⁴⁷ Hz. ‘Ali’nin uygulaması için bkz. ‘Abdullāh b. Maḥmūd b. Mevdūd el-Mevşilī, *el-İhtiyār li Ta‘līl-l-Muḥtār*, c. IV, Matba‘atu’l-Ḥalebī, Ḳāhira 1356/1937, s. 152; Ali Şafak, "Bağy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. Ankara 1991, ss. 451-452, s. 451-452.

¹¹⁴⁸ *Futūh*, c. III, s. 548.

¹¹⁴⁹ el-Beydāwī, *Envāru’-t-Tenzil*, c. I, s. 163.

¹¹⁵⁰ en-Nisā 4/93.

rivayetleri¹¹⁵¹ ve görüşünü destekleyecek bazı hadisleri¹¹⁵² de zikrettikten sonra şu sözleri sarfetmiştir:

Şu kavme şaşılır ki, bu ayeti okurlar, ayette yazanları görürler, bu yüce hadisler ile İbn ‘Abbās’ın bir Mü’mini kasten öldürenlerin tevbesinin kabul edilmeyeceğini bildirdiği sözü işitirler de beyhude arzularını terk etmezler ve hevalarına tabi olurlar. Onlara arzuladıkları şeyin vuku bulacağını düşündüren şey nedir ki tevbe etmediği halde bir Mü’minin katilinin affedileceğini umuyorlar? ‘Onlar Kur’an üzerine hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?’¹¹⁵³

Katilin affedilmeyeceğine dair bu kadar delil ortaya konduktan sonra âyetin devamında neden tevbeden bahsedildiğini cevaplamaya çalışan ez-Zemaḥşerî, bunu “tedbir ve ihtiyatı terkedip hataen vuku bulan cinsten bir katlin tevbesinin umulmasına” ve “hangi durumlarda tevbeden ümit kesilip kesilmeyeceğinin izah edilmesine” bağlamaktadır. Ez-Zemaḥşerî’ye göre kebâ’ir ehlerinden tevbe etmeyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacağına bu ayetten daha açık bir delil bulunamaz. Çünkü ayetteki ﴿وَمَنْ يَقتُلْ﴾ “Kim öldürürse” ifadesi mutlak bir lafızla gelmiştir. Dolayısıyla Müslüman-kâfir, tevbe eden-etmeyen kişilerin tamamını kapsar. Tevbe eden kişiyi ebedî cehennemden çıkaracak bir delil vardır. Fakat tevbe etmeden ölen bir Müslüman’ın ebedî cehennemden kurtulacağını iddia eden kişinin, tevbe eden kişinin kurtulacağını gösteren delile benzer bir delil getirmesi gerekir.¹¹⁵⁴

Eṭ-Ṭıbbî, ez-Zemaḥşerî’nin yaptığı bu tefsir hakkında uzunca bir izaha girişir. Ez-Zemaḥşerî’ye itiraz için ilk olarak şu sözleri sarf eder: “Ehl-i Sünnet’e göre Allah tevhid inancına sahip kullarının biriktirdikleriyle yahut daimi azabı inkâr edenin biriktirdikleriyle (yani sadece kulun kazandıklarıyla) muamele etmekten çok daha cömerttir. Muhakkak ki Allah burnu yerde sürünse (yani

¹¹⁵¹ İbn ‘Abbās’tan “bir mü’mini kasten öldüren kişinin tevbesinin kabul edilmeyeceği” rivayet edilmektedir. Sufyân eṣ-Şevrî’den ise şöyle bir rivayet gelmektedir: “İlim ehline bu konu sorulduğunda onlar, ‘Bir mü’mini kasten öldüren kişi için tevbe yoktur.’ demişlerdir” (*el-Keşşâf*, c. V, s. 116)

¹¹⁵² Nakledilen hadisler şöyledir: “Andolsun Allah için dünyanın yok edilmesi, Müslüman bir kulun katlinden daha kolaydır” “Doğuda bir adam öldürülse, batıda bir adam da buna rıza gösterse, batıdaki adam öldürülen adamın kanına iştirak etmiş olur” “Şüphesiz insan Allah’ın ortaya koyduğu bir yapıdır. Onu yerle bir eden kişi lanetlenmiştir” “Kim bir mü’minin öldürülmesine yarım kelime ile bile olsa yardım ederse kıyamet günü o kişinin iki kaşı arasına ‘Allah’ın rahmetinden ümit kesilmiş (yani Allah’ın rahmeti bu şahsa ulaşmaz)’ yazar”

¹¹⁵³ Muḥammed 47/24. *Futūḥ*, c. V, s. 117-120.

¹¹⁵⁴ *Futūḥ*, c. V, s. 117-118.

çok büyük günahlar işlese) dahi şirk dışındaki günahları bağışlayacağını vaad etmiştir. Kim Allah'ın geniş olan rahmetini daraltabilir?"¹¹⁵⁵

Eṭ-Ṭībī, er-Rāzī ve el-Beyḍāvī'den yaptığı alıntılarla ez-Zemaḥşerī'ye yönelik cevaplarını sürdürmektedir. (Alıntılanan kısımda) er-Rāzī'ye göre ayette iki tahsis bulunmaktadır. Bunların ilki -kısasta olduğu gibi- düşmanlık bulunmadan kasten öldürme, diğeri ise düşmanlıkla ve kasten adam öldüren kişinin tevbe etmesidir. Bu iki tahsis ittifakla kabul edildiğine göre, ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ “Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez. Ancak bunun dışındakileri dilerse affeder”¹¹⁵⁶ ve ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ “Şüphesiz Allah tüm günahları affeder”¹¹⁵⁷ ayetleri delil alınarak, âyetteki mutlak ifadeyi affın söz konusu olduğu durumlarla tahsis etmek mümkündür.¹¹⁵⁸ Yapılan alıntıda el-Beyḍāvī, ﴿وَإِنِّي﴾ “Şüphesiz ben elbette tevbe edenleri affediciyim”¹¹⁵⁹ ve benzeri ayetlere dayanarak cumhurun ayetteki ebedi cehennem azabına düçar olanları tevbe etmeyenlere hasrettiği bildirilmektedir. eṭ-Ṭībī, el-Beyḍāvī'nin cumhurun görüşüne katılmadığını bildirmektedir. el-Beyḍāvī'ye göre âyette bahsedilenler ya 'İkrime ve diğerlerinin dediği gibi, öldürmeyi mübah sayanlardır -nitekim sebab-i nüzul rivayeti de bu görüşü destekler- ya da âyette geçen “ebedilik” uzun süre manasına gelmektedir.¹¹⁶⁰

Eṭ-Ṭībī bu nakillerden sonra kendi görüşlerini izaha geçmektedir. Ona göre ayetteki ifadeleri Ālu 'İmrān 3/97 ayeti ve yine Hz. Peygamber'in Miḳdād b. Esved hadisindeki¹¹⁶¹ gibi anlamak mümkündür. Bu örneklerde zikredilen küfür, zahiri

¹¹⁵⁵ *Futūḥ*, c. V, s. 118.

¹¹⁵⁶ en-Nisā 4/116

¹¹⁵⁷ ez-Zümer 39/53

¹¹⁵⁸ er-Rāzī, *Mefātīḥu'l-Ġayb*, c. 10, s. 184.

¹¹⁵⁹ Ṭā-hā 20/82.

¹¹⁶⁰ el-Beyḍāvī, *Envāru't-Tenzīl*, c. II, s. 90; *Futūḥ*, c. 5, s. 118-119.

¹¹⁶¹ Mezkûr hadisin tercümesi şöyledir: “Miḳdād b. 'Amr el-Kindī Rasululullah'a şöyle dedi: 'Kâfirlerden bir adama denk gelsem, onunla savaşırsak, bir darbe vursa ve bir kolumu koparsa sonra da bir ağacın arkasına sığınsa ve bana <<Ben Müslüman oldum>> dese ne dersin Ya Rasulallah? Onu öldüreyim mi? ' Bunun üzerine Rasulallah 'Hayır! Onu öldürme!' buyurdu. Miḳdād: 'Ya Rasulallah! O bir kolumu kopardı' Kolumu koparıktan sonra kelime-i şehadet getirdi' dedi.

manası ile kullanılmamıştır. Yapılan işin çirkinliğine dikkat çekmek için sert bir üslupla söylenmiştir. Örneğin Ālu ‘İmrān 3/97’de¹¹⁶² de haccetmeyen kişi için kullanılan ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ “Kim inkâr ederse” ifadesi “تارك الحج” “haccı terk eden” manasına kullanılmıştır. Hadiste Hz. Peygamber’in korkudan da olsa kelime-i şehadet getirmesi halinde öldürmesinin caiz olmadığını, bunu yaparsa Miqdād b. Esved’in kelime-i şehadetten önceki haline döneceğini beyan etmesi de bu kabilden bir ifadedir.

eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin İbn ‘Abbās’ın ifadelerindeki sertlik ve ağırlıktan bahsederken âyetteki sertlik ve ağırlığı göz ardı etmesini ilginç bulur. Ona göre bu, mezhebine olan aşkının ez-Zemaḥşerī’nin gözünü kör etmesinden kaynaklanmaktadır. eṭ-Ṭībī’ye göre böyle bir günah işleyip tevbe etmeden ölen bir Mü’min’in hükmü Allah katındadır. Dilerse onu affeder, dilerse ona istediği kadar azap eder sonrasında da onu cennetine koyar. Ebū Dāvud’da yer aldığını bildirdiği “Bu Allah’ın cezalandırmasıdır. Kulundan cezasının sorumluluğunu düşürmek isterse yapar”¹¹⁶³ hadisini ve el-Vāhidī’nin “Bu meselede aslanan şudur: Allah’ın vaadinden cayması caiz değildir. Lâkin O’nun vaidinden cayması caizdir. Nitekim bu husus sünnette de böyledir”¹¹⁶⁴ sözlerini mesnet alan eṭ-Ṭībī Allah’ın, dilerse kulundan azabını kaldıracabileceği kanaatindedir. eṭ-Ṭībī’ye göre, ayette tevbenin ve tevbeyi terkin zikredilmesine mahal yoktur. Yine ez-Zemaḥşerī’nin söylediği gibi Mü’minin cehennemden çıkarılması için bir delile de, er-Rāzī’nin söylediği gibi ‘amm lafzın tahsisine de, el-Beydāwī’nin dediği gibi ebediliği uzun zamanla tefsir etmeye de ihtiyaç yoktur.¹¹⁶⁵

Eṭ-Ṭībī’nin ve görüşleri hususunda kendisine öncülük eden el-Vāhidī’nin tevbe etmeden ölen katil Mü’min hakkındaki görüşleri oldukça ilgi çekici ve kabulü zor görünmektedir. Allah’ın va’idinden cayması ile vaadinden cayması arasında adaletsizlik açısından hiçbir fark yoktur. Bu tıpkı iki kefesi eşit olan bir terazinin bir

Rasulullah: ‘Onu öldürme! Onu öldürürsen, o senin onu öldürmeden önceki konumuna geçer. Sen de onun kelime-i şehadet getirmediği önceki mertebesine düşersin’ buyurdu. (El-Buḥārī, “Megāzī, 12, “Diyāt”, 1; el-Muslim “İmān”, 43)

1162 ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ﴾
﴿عَنِّي عَنِ الْعَالَمِينَ﴾

1163 Ebū Dāvud, “el-Fiten ve’l-Melāḥim”, 6.

1164 Ebu’l-Ḥasen ‘Alī b. Aḥmed el-Vāhidī, *el-Vesūṭ fī Tefsīri’l-Kur’āni’l-Mecīd*, ‘Ādil Aḥmed ‘Abdillemevcūd vd. (thk.), c. II, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt 1415/1994, s. 100-101.

1165 *Futūḥ*, c. V, s. 120.

kefesine 10 gr ağırlık koymakla ortaya çıkan denge bozukluğu ile diğer kefeden 10 gr ağırlık eksiltmekle ortaya çıkan denge bozukluğunun aynı olması gibidir. Bu yüzden kişiye hak ettiği şeyi vermemek ne kadar zulüm ise verilmesi gereken cezanın kaldırılması da aynı şekilde zulümdür. Nitekim Faḥruddīn er-Rāzī de el-Vāḥidī'nin bu görüşünü eleştirmiştir. Er-Rāzī'ye göre va'īd de vaad gibi bir haber çeşididir ve Allah'ın va'īdinden dönmesi onu yalancılıkla itham etmekle eşdeğerdir. Bu ise neredeyse küfre yakın bir hatadır. Ayrıca Allah'ın va'īdinden dönmesi ikram ve lutuf olarak değerlendirilirse, O'nun kâfirlere yönelik va'īdinden dönmesini engelleyecek bir husus bulunmaz. er-Rāzī'ye göre, Kur'an ve şeriatın tamamının tenkit ve ta'n edilmesine yol açacağından bu kapıyı aralamak uygun değildir.¹¹⁶⁶

Konuya temas edilen bir diğer âyet ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا﴾¹¹⁶⁷ “Şüphesiz inkâr edenler ve Allah'ın yolundan saptıranlar apaçık bir sapıklığa batmışlardır” âyetidir.¹¹⁶⁷ ez-Zemaḥşerī âyetteki ﴿كَفَرُوا وَصَدُّوا﴾ ifadelerine dayanarak “kâfirler” ve “Kebā'ir ashabından zalimler”in âyette birarada zikredildiğini çünkü iki gurubun da yalnızca tevbe etmek koşuluyla affedileceğini, bu yüzden de aralarında bir fark bulunmadığını iddia etmektedir.¹¹⁶⁸

eṭ-Ṭībī bu iddiayı çürütmek üzere ilk olarak İbnu'l-Muneyyir'den bir alıntı yapar. Bu alıntıda İbnu'l-Muneyyir, ez-Zemaḥşerī'nin itikadi görüşü sebebiyle ayetin zahirinden saptığını, ayetin böyle bir anlamdan çok uzak olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre âyette küfür ve zulmün her ikisi de sıla yapılmıştır. Bu ise her iki fiilin de birarada işlenmesini gerekli kılar. Aksi takdirde el-Baḳara 2/62 ayetinde de olduğu gibi ﴿اللَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ “İnkâr edenler ve zâlimler” denmesi icap eder.¹¹⁶⁹

eṭ-Ṭībī, ardından kendi görüşlerini izaha başlamaktadır. Ona göre bir önceki ayette yer alan istidrak (لكن) problemlerin son noktaya ulaştığını, inkârcıların inatta

¹¹⁶⁶ er-Rāzī, *Mefātīḥu'l-Ġayb*, c. X, s. 184. Bu hususta ayrıca bkz. *Futūḥ*, c. VI, s. 282.

¹¹⁶⁷ en-Nisā 4/167.

¹¹⁶⁸ *el-Keşşâf*, c. V, s. 235-236.

¹¹⁶⁹ *Futūḥ*, c. V, s. 236.

hadlerini aştıklarını çağrıştırmaktadır.¹¹⁷⁰ Bu da hüccetin onları susturduğuna dair bir delildir. Artık onların ellerinde “inat etmek”, “hak yolda karışıklık çıkarmak” ve “Allah’ın yolundan saptırmak”tan başka bir şey kalmamış olur. Çünkü onlar Ehl-i Kitap’tırlar. Durum böyle olunca (isti’nâf tarikiyle)¹¹⁷¹ birisi sanki şöyle sorar “Allah’ın rahmetinden uzak olan şu kişiler için hüküm nedir?” Bu soruya “Şüphesiz inkâr edenler ve Allah’ın yolundan saptıranlar apaçık bir sapıklığa batmışlardır” şeklinde cevap verilir. Bir sonraki âyette yer alan ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ﴾ sözü ile âyetler arası irtibat devam ettirilir. Böylelikle kınamanın derecesi artırılmış; inatçılıkları, kibirleri ve zalimlikleri sebebiyle onların her türlü ceza ve aşağılamaya layık oldukları ifade edilmiş olur. Onların her türlü ceza ve aşağılamaya layık olduklarını göstermek üzere, âyetin devamındaki hitap umumi bir biçimde, ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ şeklinde¹¹⁷² gelmiştir. Böylelikle hem onlar düşünüp ibret almaya teşvik edilmiş; hem de Ehl-i Kitabın delile itibar etmeyip hak yoldan sapmaları, inatçılık ve batıla yönelmeleri ta’riz¹¹⁷³ yoluyla kınanmış olmaktadır. Bu yüzden eṭ-Ṭibî’ye göre bu âyetin tefsirinde ashab-ı kebâirden bahsetmek uygun değildir.¹¹⁷⁴

¹¹⁷⁰ Eṭ-Ṭibî, aşağıdaki âyetin başında yer alan لكن edatını kastetmektedir:

﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ “Fakat Allah senin peygamberliğine sana indirmiş olduğu Kur’an ile şahitlik eder ki Allah onu kendi ilmiyle indirmiştir. Melekler de buna şahitlik ederler. Bununla birlikte, şahit olarak Allah yeter” (en-Nisâ 4/166)

¹¹⁷¹ “Peşpeşe gelen iki cümleden, ikincinin birinciye cevap olması sebebiyle, ona bağlanmış gibi görünmesine rağmen, ondan ayrılmasıdır. Burada ikinci cümle, birinci cümleden anlaşılan bir sorunun cevabı olarak gelir. Bu soru da çoğunlukla gizli olup, cümlenin mânâsından anlaşılır. Ancak bazen açık olarak da gelebilir. İkinci cümlenin, ilk cümleye atfedilmeyip bu şekilde ondan ayrılmasına *isti’nâf*, cevap mahiyetindeki ikinci cümleye de *isti’nâf cümlesi* adı verilir.” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 88-89)

¹¹⁷² Eṭ-Ṭibî, en-Nisâ’ 4/170 âyetini kastetmektedir:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

¹¹⁷³ Ta’rid: “Üstü örtülü bir şekilde itiraz ve sitem etmektir. Bu da bir söz söylenip onun tam tersi bir anlam kastedilmesi yoluyla olur” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 386)

¹¹⁷⁴ *Futūh*, c. V, s. 236.

Ez-Zemaḥşerī'yi kebair hususunda zorlayan ayetlerden birisi en-Nisā 4/48 ayetidir.¹¹⁷⁵ O, eserindeki üslubu gereği soru cevap yöntemiyle aleyhine görünen bu hususu izah etmeye çalışmaktadır:

Şayet “Allah’ın şirkten tevbe eden kişiyi affedeceği kesin olarak bilinmektedir. O’nun şirk dışındaki büyük günahları da ancak tevbe ile kabul edeceği de kesin olarak bilinmektedir. Öyleyse ‘Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındakileri ise dilerse bağışlar’ ifadeleri ile ne kastedilmektedir?” dersin şöyle derim: “Kastedilen şey, müspet ve menfi fiilin ikisinin de ‘لَمَنْ يَشَاءُ’ ifadelerine tevcih edilmesidir. Sanki birinci kısımda tevbe etmeyenler ikinci kısımda ise tevbe edenler murat edilerek ‘Şüphesiz Allah ortak koşanı affetmez! Şirk dışındakilerden ise dilediğini affeder’ denmiştir. Bu senin, ‘إِنَّ الْأَمِيرَ لَا يَبْذُلُ الدِّينَارَ وَيَبْذُلُ الْقَنْطَارَ لِمَنْ يَشَاءُ’ sözüne benzer. Bu sözle sen ‘Layık olmayana dinar dağıtmaz, layık olana ise kantar dağıtır’ manasını kastedersin”¹¹⁷⁶

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin “Allah’ın şirkten tevbe eden kişiyi affedeceği kesin olarak bilinmektedir. O’nun şirk dışındaki büyük günahları da ancak tevbe ile kabul edeceği de kesin olarak bilinmektedir” ifadelerinin, Mu‘tezile akidesindeki “şirk ve diğer büyük günahların hükmü aynıdır, ister şirk ister diğer büyük günahlar olsun bunlar tevbesiz affedilmez, affedilirse ancak tevbeden sonra affedilir” görüşünü izah sadedinde olduğunu bildirmiştir. ez-Zemaḥşerī’nin (i)ayette geçen “bağışlar” ve “bağışlamaz” ifadeleri ile kastedilen şeyi sorgulaması ve (ii)“Dilediğini” şeklinde bir kayıt konmakla elde edilen faydayı irdelemesi de birinci kısımda tevbenin eksikliğini ikinci kısımda da tevbenin bulunduğunu açıklamak içindir. eṭ-Ṭībī ez-Zemaḥşerī’nin bu görüşünü izah ettikten sonra “Birbiri ile çelişen iki şeyi tek bir manaya hamletmekle yaptığı şu zorlamalara bak! İki zıt mana birlikte murat edilmiş oluyor...” ifadelerini kullanmakta ve ez-Zemaḥşerī’nin bu görüşünü eleştirmektedir. Ardından eṭ-Ṭībī, İbnu’l-Muneyyir ve el-Beydāwī’nin ez-Zemaḥşerī’ye yönelik eleştirilerini nakletmektedir. İbnu’l-Muneyyir’e göre ez-Zemaḥşerī, ayetin tefsirini mezhebine uydurmak için zorlamalara girişmiştir. Çünkü eğer ayetin her iki kısmında da murat edilenler tevbe etmeyenler ise “şirk dışındakiler” kaydının konmaması gerekirdi. Eğer

¹¹⁷⁵ “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا” “Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındakileri ise dilerse bağışlar. Kim Allah’a ortak koşarsa şüphesiz çok büyük bir günah kazanmış olur”

¹¹⁷⁶ *Futūḥ*, c. V, s. 24-26.

murat tevbe edenler ise şirkin mutlak bir şekilde zikredilmemesi gerekirdi. Hal böyle olunca ez-Zemaḥşerī ayeti mezhebine uygun bir biçimde te'vil etmek durumunda kalmıştır. Çünkü onlara göre tevbe affı gerektirir ve tevbenin Allah'ın dileğine bağlanması caiz değildir.¹¹⁷⁷ El-Beydāvī'den yapılan nakilde ise ez-Zemaḥşerī'nin delilsiz bir biçimde takyide gitmesi eleştirilmiştir. Eṭ-Ṭıbī dördüncü eleştirisini ise istiḫşad için verilen örneğin uygunsuzluğu üzerinden yapar. Ona göre verilen örnekle bilgili, basiretli, işini iyi bilen, yalnızca layık olana hakkını veren bir melik kastedilebileceği gibi, gücü her şeye yeten, bağımsız, mülkünde keyfince ve dileğince tasarrufta bulunan bir melik de kastedilmiş olabilir. Eṭ-Ṭıbī'ye göre ayetin makamı ikinci yorumun tercihinin gerekli kılmasıdır.¹¹⁷⁸

Ez-Zemaḥşerī ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ “Rabbimiz! Şüphesiz sen kimi ateşe sokarsan o kesinlikle hüsrana uğramıştır. Zalimlerin hiçbir yardımcısı yoktur” ayetinin tefsirinde, zalimler kelimesine bitişen harf-i tarifi cehenneme giren kişilere delalet ettiğini, ayette cehenneme girecek kişiye şefaath veya başka bir vesile ile yardım edecek kimsenin bulunmayacağına dair bir bilgilendirme yer aldığını ifade etmiştir. eṭ-Ṭıbī, ez-Zemaḥşerī'nin bu iddiasını el-Beydāvī'den yaptığı şu alıntı ile reddetmektedir: “Yardımın (nusret) nefyi şefaatin nefyini gerektirmez. Çünkü yardım (nusret), galip gelmeye yöneltmek demektir”¹¹⁷⁹. Şeyh zāde, el-Beydāvī'nin bu muğlak ifadelerini biraz daha açmaktadır:

Mu'tezile, fāsıklar için şefaatin nefyi hususunda bu ayete yapışıp ‘Şefaath şüphesiz bir yardım (nusret) türüdür. Yardımın cinsinin nefyedilmesi, yardım türlerinin tamamının nefyedilmesi anlamına gelir’ demektedir. Musannif (el-Beydāvī) ise, onlara bir yardım türü olarak şefaati men etmenin, şefaath edenin nefyini de gerektireceğini, hatta bunun yardım edenin de nefyedeceğini söyleyerek cevap vermiştir. Bu böyledir çünkü nusret, galip olmaya ve üstün gelmeye yöneltmek demektir. Şefaath ise yumuşak huya ve istekte bulunmaya yöneltmek demektir. Dolayısıyla, bunlardan birinin nefyi diğerinin nefyine delalet etmez. Bu yüzden, Cenâb-ı Hakk'ın ﴿وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ “Şefaath onlara fayda etmez. Onlara yardım da edilmez”¹¹⁸⁰ kavlinde ikisi tek seferde nefyedilmemiş, nefy

¹¹⁷⁷ *Futūḥ*, c. V, s. 25.

¹¹⁷⁸ *Futūḥ*, c. V, s. 25.

¹¹⁷⁹ “ولا يلزم من نفي النصرة نفي الشفاعة لأن النصر دفع بقهر” el-Beydāvī, *Envāru't-Tenzil*, c. II, s. 55.

¹¹⁸⁰ El-Bakara 2/123.

tekrar edilmiştir. Şefaatin nefyi (yani Mu'tezile'nin iddia ettiği yorum) benimsendiğinde ayete yanlış mana verilmiş olur.¹¹⁸¹

Yahudilerden bir gurubun, “Ateş bize yalnızca belli günlerde dokunacak” demelerinden ötürü yüz çevirenlerden olduklarını bildiren Ālu ‘İmrān 3/23-24 ayetlerinin¹¹⁸² tefsirinde ez-Zemaḥşerī, “Tıpkı Haşviyye ve Mucbira'nın umduğu gibi” demek suretiyle, bu iki gurubun tutumunu Yahudilerin hallerine benzetmekte ve onları kınamaktadır. Âyetin “uydurageldikleri şeyler dinleri hususunda onları aldatmıştır” kısmının tefsirinde ise Yahudilerdeki bu inancın Peygamber atalarının onlara şefaateceklerine inanmalarından kaynaklandığını bildirmiş ve büyük günah sahibi kimselere Rasulullah'ın şefaatchi olacağı inancını benimseyenlerin de Yahudilerin bu tutumuna benzer hareket ettiklerini ifade etmiştir.¹¹⁸³ eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin kullandığı bu ifadelere şiddetle karşı çıkmaktadır. eṭ-Ṭībī'nin Cebriyye ve Haşviyye mezheplerine yöneltilen bir eleştiriye niçin böyle bir tepki verdiği ilk etapta anlaşılabilir. Ancak Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin Cebriyye ifadesiyle kastettikleri kişilerin farklı olduğu bilindiğinde mevzu vuzuha kavuşmaktadır. Mu'tezile'ye göre önceden belirlenmiş bir kadere ve kulun filinin yaratıcısı olmadığı görüşüne inanan herkes Cebriyye adıyla anılmaktadır. Dolayısıyla kadere ve kulun cüz'i iradeyle dahi olsa tercihte bulabileceğine inanan tüm Sünnî ekoller Cebriyye vasfının altında yer almaktadır.¹¹⁸⁴ Mezkûr sebepten ötürü eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin bu sözlerini “Katı bir taassup ve câmi'i¹¹⁸⁵ olmayan bir kıyas” olarak tavsif etmiştir. eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerī'nin, Allah'ın kitabındaki hükümlerden yüz çevirip kitabullahta olmayan şeyleri keyfî bir biçimde Allah'a dayandıran, O'na iftira eden bir

¹¹⁸¹ Şeyhzāde, *Hāşiyetu Şeyhzāde*, c. III, s. 236.

¹¹⁸² ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ ذَلِكْ “Kitaptan kendilerine bir pay verilmiş olanları görmez misin? Aralarında hükmetmek üzere Allah'ın kitabına çağırılırlar da onların bir kısmı yüz çevirip dönüp giderler. Bu onların ‘Ateş bize yalnızca sayılı günlerde dokunacak’ demelerinden kaynaklanmaktadır. Uydurageldikleri şeyler dinleri hususunda onları aldatmıştır”

¹¹⁸³ *Futūḥ*, c. IV, s. 63-64.

¹¹⁸⁴ İrfān ‘Abdulḥamīd, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, c. VII, İstanbul 1993, ss. 205-208, s. 207.

¹¹⁸⁵ Cāmi': "İki şeyi zihinde birbirine bağlayan ilgi ve münasebet, ortak nokta" (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 66)

topluluk ile Kitap ve Sünnetteki delillerden sapmayan hak ehli bir gurubun kıyaslanması bir hatadır.¹¹⁸⁶

Ez-Zemaḥşerī Ālu ‘İmrān 3/133-137 ayetlerine göre¹¹⁸⁷ iman edenlerin kesin bir biçimde üç guruba ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu üç gurup muttakiler, tevbekârlar ve ısrar edenlerdir. Cennet ise günahıta ısrar edenler için değil muttakiler ve tevbekârlar içindir. Bunun aksini söyleyen kişi muhakkak aklına muhalefet eder ve Rabbine karşı çıkmış olur.¹¹⁸⁸ Ez-Zemaḥşerī’nin sözlerinde yer alan Mu‘tezile etkisi açıktır. eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī’nin bu sözleri, büyük günah sahibinin cennete giremeyeceğini, iman ettiği için cehenneme de gidemeyeceğini, bu yüzden el-menziletu beyne’l-menziletinde kalacağını savunmak üzere sarf ettiğini ifade etmiştir. Ardından İmām Faṣṭḥuddīn’dan ve el-Beyḍāvī’den yaptığı alıntılarla ez-Zemaḥşerī’nin sözlerine cevap vermeye çalışmaktadır:

Ferā’id sahibi şöyle söylemektedir: “Ayet-i kerime, -hikmet gereği- günahıta ısrar etmeyenin günahının bağışlanacağına ve cennete sokulacağına delalet etmektedir. Günahıta ısrarcı olana gelince ayet, böyle kimselerin affedilmeyeceğine ve cennete girmeyeceğine delalet etmektedir. Fakat delilin yokluğu medlûlün yokluğunu gerektirmez. Bu sözlerle ez-Zemaḥşerī, delili olmaksızın mezhebinin görüşünü ortaya koymak istemiştir. Onun mezhebinde, günahıta ısrar eden kişi ebedi olarak cehennemde kalır. Muhalefet ve inatçılık ise ez-Zemaḥşerī’ye ait vasıflardır” el-Beyḍāvī şöyle demiştir: “Nasıl ki cehennemden kâfirleri cezalandırmak üzere hazırlanması, ona kâfirlerden başkasının girmeyeceği anlamına gelmezse; cennetin takva sahibi olan ve tevbe eden kişilere mükâfat olarak hazırlanması da günahıta ısrar edenlerin cennete girmeyeceği anlamına gelmez”¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁶ *Futūh*, c. IV, s. 65.

¹¹⁸⁷ ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَحَنَّةٍ غَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُبْصِرُوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ﴿أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّتْ تَجْرِي مِّن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ ﴿فَدَخَلْتُ مِّن قَبْلِكُمْ سَنَنَ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾

“Rabbimizin mağfiretine ve takva sahipleri hazırlanmış, genişliği göklerle yer kadar olan cennete koşun. Onlar bollukta da darlıkta da infâkta bulunur, öfkelerini yutar, insanları affederler. Allah kendisini görmüşçesine kulluk edenleri sever. Onlar kötü bir iş yaptıklarında yahut günah işlediklerinde Allah’ı hatırlayıp günahları için derhal bağışlanma dilerler. -Günahları Allah’tan başka kim bağışlar?- işledikleri bu fiillerde bile bile ısrar etmezler. İşte onların mükâfatları, Rabpleri tarafından bağışlanma ve içlerinde ebedi olarak yaşayacakları altlarından nehirler akan cennetlerdir. Bu yolda çalışanların eciri ne güzeldir. Muhakkak sizden önce şeriatler gelip geçmiştir. Bu yüzden yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların akıbetlerine bir bakın!”

¹¹⁸⁸ *el-Keşşâf*, c. IV, s. 268.

¹¹⁸⁹ *Futūh*, c. IV, s. 268.

Ez-Zemaḥşerī'nin i'tizali görüşlerine bu nakillerle cevap verdikten sonra eṭ-Ṭībī, âyeti nazım bütünlüğü içerisinde ele almakta ve farklı bir biçimde tefsir etmektedir. Ona göre ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ “Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının ve Allah ile Rasulüne itaat edin...”¹¹⁹⁰ âyetlerinde hitap faiz yiyen Mü'minlerdir. Bu hitap onları, kâfirliğe götüren ısrardan alıkoymayı amaçlamaktadır. Bu hitap aynı zamanda onları tevbeye teşvik etmekte, takva sahibi ve tevbekâr olan kulların mertebelerine ulaşmak için onları yarışmaya özendirilmektedir. Israrcıların bu makama dâhil edilmesi ise uzak bir amaçtır. Çünkü ısrarcıların bu makama dâhil edilmesi, onları günahattan alıkoymak ve kaçındırmak değil bilakis günaha teşvik etmek ve cesaretlendirmek demektir. Böylece sözün özü şöyle olur: “Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin! Kâfirler için hazırlanmış olan ateşten de sakının! Takva sahipleri için hazırlanmış cennetleri arzulayın!” eṭ-Ṭībī'ye göre ayetlerde muttakilerin özelliklerinin beyan edilmesi terğib ve terhib içindir. Bu aynı zamanda, velilerin mertebe ve makamlarını detaylı bir biçimde tasvir etmek içindir. Bu sayede mü'minler, böyle guruplara dâhil olmaya teşvik edilmektedirler. Tevbe edenlerden, onların bağışlanma taleplerinden ve günahatta ısrarcı olmamalarından bahsedilmesi ise velilerin Allah'ın lütfuyla bu zor işleri başarmalarından kaynaklanmaktadır. ez-Zemaḥşerī'nin ﴿وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ “Günahları Allah'tan başka kim affeder?” ayetinin tefsirinde zikrettiği faydalı bilgilerin (fevâ'id) tümü bu manaya dahildir.¹¹⁹¹ Dolayısıyla ﴿وَلَمْ﴾ “İşledikleri bu fiillerde bile bile ısrar etmezler” âyetini ez-Zemaḥşerī gibi yorumlamak mümkün değildir. Çünkü âyetteki teşvik manası, günahatta ısrar edenlerin bu makama dâhil edilmesine mani olmaktadır.¹¹⁹²

¹¹⁹⁰ Ālu 'İmrān 3/131-132.

¹¹⁹¹ Bu hususta gerekli bilgi için tezin 151-153 sayfaları arasında yer alan tabloya bakınız.

¹¹⁹² *Futūḥ*, c. IV, s. 268. “Kebā'ir” ve “el-Menzile beyne'l-Menzileteyn” konularına temas edilen diğer bazı yerler için bkz. *Futūḥ*, c. II, s. 69-70, 401-402, 552-554; c. III, s. 92-93; c. IV, s. 519-521; c. VIII, s. 467-468; c. IX, s. 251, 334; c. X, s. 218; c. XIII, s. 359, 467-470; c. XIV, s. 54-58, 389-390; c. XV, s. 99-101, 448; c. XVI, s. 543-544.

3.2.4. el-Va'd ve'l-Va'id

Mu'tezile'ye göre gelecekte fayda sağlayacak yahut onu zarardan koruyacak her türlü haberin kişiye erkenden bildirilmesine va'd; gelecekte zarar verecek yahut menfaatini boşa çıkaracak her türlü haberin kişiye erkenden bildirilmesine ise va'id (tehdit) denir. Kişinin va'd ve va'idi bilmesi demek, onun "Allah'ın itaatkâr kullarına sevap vadettiğini, günahkâr kullarına ise va'idi ile muamelede bulunduğunu, va'dinden de va'idinden de dönmeyeceğini" bilmesidir. Çünkü va'dinden ya da va'idinden dönmek de yalan söylemek de Allah için caiz değildir.¹¹⁹³

Mu'tezile'nin bu görüşünün eleştirildiği yerlerden biri Hz. İbrâhîm'in şu sözleridir: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ ﴿أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ ﴿وَالَّذِي﴾
﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ السَّالِبُونَ السِّلَاحَ﴾ ﴿سَيَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿وَلَا يَدْرِي لِمَا لَعَنَ﴾ ﴿لَعَنَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ﴾ ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾
﴿وَالَّذِي﴾ ﴿أَطْمَعُ﴾
Hz. İbrâhîm şöyle buyurdu: "Sizin ve sizden önceki atalarınızın taptığı şeyleri gördünüz mü? Şüphesiz âlemlerin Rabbi olan Allah dışında tapılan he ne varsa benim düşmanımdır. O beni yaratan ve beni hidayete erdirenidir. Hastalandığımda bana şifa verendir. Beni öldüren ve diriltendir. Hesap gününde hatamı bağışlamasını umduğumdur"¹¹⁹⁴ ez-Zemaşşerî, Hz. İbrâhîm'in Allah'tan bağışlanma talebinde bulunduğu son âyetin tefsirinde şu soruyu gündeme almaktadır: "Peygamberlerden yalnızca küçük günahlar, nadiren sadır olur. Onlar da hatalarının cezasını çekerler. Hal böyle iken onlar niçin kendilerine hata ya da hatalar isnad ediyor da Allah'ın onları bağışlamasını umuyorlar?" ez-Zemaşşerî'ye göre peygamberler, Rabblerine karşı tevazularını ortaya koymak ve nefislerini aşağılamak için Cenâb-ı Hakk'tan bağışlanma talebinde (istiğfâr) bulunurlar. Âyette mağfîret hakkında kesin bir hükme varılmayıp yalnızca ﴿أَطْمَعُ﴾ lafzının kullanılması da buna delâlet etmektedir. Peygamberlerin böyle bir yol izlemeleri aynı zamanda, ümmetleri içerisinde küçük günah işleyip bu hususta haddi aşanlara, bağışlanma

¹¹⁹³ Kâdî 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, c. I, s. 218-221.

¹¹⁹⁴ eş-Şu'arâ' 26/75-82.

talebinin (istiğfār) nasıl yapılacağını öğretmek içindir. Bu, büyük günaha yaklaşmamalarından ötürü Allah tarafından verilmiş bir lutuftur.¹¹⁹⁵

Eṭ-Ṭībī, ez-Zemaḥşerī'nin tefsirini takiben onun ifadelerini şerh etmiş ve yaptığı i'tizālī yoruma er-Rāzī'den yaptığı alıntıyla cevap vermiştir. eṭ-Ṭībī'ye göre ez-Zemaḥşerī'nin bu sözleri, Hz. İbrāhīm'in bağışlanma talebinin (istiğfār) günahların bağışlanması için değil yalnızca tevazu için yapıldığına işaret etmektedir. Çünkü bağışlanma talebi (istiğfār) günahların bağışlanması için yapılırsa, talebin hükme bağlanması gerekir (vācib), ifade zann ve umut içerir bir biçimde bırakılmazdı.¹¹⁹⁶ Daha açık ifadeyle eṭ-Ṭībī şunu söylemektedir:

Hz. İbrāhīm'in bağışlanma talebi, günahlarının bağışlanması için yapılsa idi âyette, “Hesap gününde hatamı bağışlamasını umduğumdur”¹¹⁹⁷ şeklinde bağışlanma yahut bağışlanmama ihtimalini barındıran bir ifade kullanılmazdı. Çünkü Mu‘tezile'ye göre Allah'ın tevbeleri kabul etmesi -va‘dettiği için- vacibtir. Tevbe kabul edildiği zaman ise âyetteki gibi ummaktan söz edilemez.

Eṭ-Ṭībī, eleştirisini er-Rāzī'den yaptığı alıntıyla sonlandırmaktadır. Bu alıntıda er-Rāzī, âyetin yalnızca Ehl-i Sünnet/Eş'arī bakış açısıyla doğru anlaşılabilceğini ifade etmekte ardından da şu sözleri söylemektedir: “Allah, bir şey yapmaya mecbur bırakılmaz (vācib). O'ndan gelen herşey güzeldir. Yaptıkları hususunda kimse O'na itirazda bulunamaz”¹¹⁹⁸

Benzer bir örnek ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَمُونَ نَقِيرًا﴾ “Allah'ın cennet vaadi ne sizin kuruntularınıza ne de Ehl-i Kitab'ın kuruntularına göre gerçekleşir. Kim bir kötülük yaparsa onun karşılığını alır ve o, Allah'tan başka dost da yardımcı da bulamaz. Kadın olsun erkek olsun her kim iman edip salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve hurma çekirdeğinin zarı kadar

¹¹⁹⁵ *El-Keşşāf*, c. XI, s. 375.

¹¹⁹⁶ *Futūḥ*, c. XI, s. 375.

¹¹⁹⁷ eṣ-Şu‘arā’ 26/82.

¹¹⁹⁸ Er-Rāzī, *Meḥātibü'l-Ġayb*, c. XXIV, s. 513; *Futūḥ*, c. XI, s. 375.

haksızlığa uğratılmazlar”¹¹⁹⁹ ayetlerinin tefsirinde de gündeme gelmiştir. Ez-Zemaḥşerī “Malum kuruntu iptal edilip işlerin tamamının amele bağlı olduğu, salih amel işleyenlerin kazananlardan kötü amel işleyenlerin de helaka uğrayanlardan olduğu ispat edilince; işler açık ve anlaşılır bir hale gelmiş, kuruntuları bitirmek, umutları sona erdirmek ve salih amele yönlendirmek vacip olmuştur. Fakat bu, kulakların duymadığı, zihinlerin almadığı bir öğüttür!”¹²⁰⁰ ifadelerini kullanınca, eṭ-Ṭībī haşiye düşmüş şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu sözlerde Ehl-i Sünnet’e ta’rīd¹²⁰¹ vardır. Ehl-i Sünnet, amele göre muamele görmenin vacip olduğunu bile söylememektedir. Onların yalnızca bir kuruntuya yöneldiğini söylemek hiç mümkün müdür? Bilakis onlar, Allah’ın rahmetini, sahih hadislerde de ifade edildiği gibi amel sebebiyle değil, O’nun katından bir ihsan olarak umarlar”.¹²⁰²

Va’d ve va’id prensibi ile ilgili bir diğer örnek ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ “Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz”¹²⁰³ âyetinin tefsirinde gündeme gelmektedir. ez-Zemaḥşerī âyette kulluğun niçin yardım dilemeden önce getirildiğini sorgulamaktadır. ez-Zemaḥşerī’ye göre burada kulluk, talebin karşılanmasını sağlayan vesiledir. Talepten önce vesilenin (kulluğun) zikredilmesi talebin karşılanmasını mecburi kılar.¹²⁰⁴ Eṭ-Ṭībī, İbnu’l-Muneyyir’den yaptığı alıntıyla ez-Zemaḥşerī’nin bu sözlerindeki i’tizālî yönü açığa çıkarmaktadır. Yapılan alıntıda İbnu’l-Muneyyir, Allah’ın sevap vermesinin Ehl-i Sünnet’e göre mecburi olmadığını bildirmektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet, Allah’ın kullarına sevap vermesini, O’nun bir lütfu ve ihsanı olarak değerlendirmektedir. İbnu’l-Muneyyir’e göre ez-Zemaḥşerī bunu Allah’a vacib kılmıştır. ez-Zemaḥşerī böyle bir yorumu; ya haberin doğruluğuna dayanarak ya da Mu’tezile itikadında bulunan “Allah’ın kullarına kazandıklarının karşılığını vermesi vacibdir” kaidesine dayanarak yapmaktadır.¹²⁰⁵

¹¹⁹⁹ en-Nisā 4/123-124.

¹²⁰⁰ *El-Keşşâf*, c. V, s. 167.

¹²⁰¹ Ta’rīd: “Üstü örtülü bir şekilde itiraz ve sitem etmektir. Bu da bir söz söylenip onun tam tersi bir anlam kastedilmesi yoluyla olur” (Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 386)

¹²⁰² *Futūḥ*, c. V, s. 167.

¹²⁰³ el-Fātiḥā, 1/5.

¹²⁰⁴ *El-Keşşâf*, c. I, s. 750.

¹²⁰⁵ *Futūḥ*, c. I, s. 750. el-Va’d ve’l-Va’id konusuna temas edilen diğer bazı yerler için bkz. *Futūḥ*, c. III, s. 333; c. IV, s. 257-259, 269, 478-479; c. V, s. 25, 136-138; c. VI, s. 390-391; c. IX, s. 120-121; c. XI, s. 375; c. XIII, s. 403, 467-470; c. XIV, s. 63-64; c. XV, s. 99; c. XVI, s. 323-327, 415-416.

3.2.5. Emr-i bi'l-Ma'rūf ve Nehy-i 'ani'l-Munker

Mu'tezile'nin Emr-i bi'l-Ma'rūf ve Nehy-i 'ani'l-Munker prensibi, eṭ-Ṭibī'nin ez-Zemaḥşerī'ye en az eleştiri yönelttiği başlıktır. Bunun sebebi, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin Emr-i bi'l-Ma'rūf ve Nehy-i 'ani'l-Munker hakkında benzer kanaatler serdetmesinden ileri gelmektedir.

Eṭ-Ṭibī'nin emr-i bi'l-ma'rūf ve nehy-i 'ani'l-munker konusunda ez-Zemaḥşerī'ye eleştirdiği husus adil olmayan imama itaat meselesidir. Ez-Zemaḥşerī

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾

Allah, emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğinizde âdil olmanızı emrediyor. Şüphesiz Allah bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah herşeyi işiten herşeyi görendir. Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Rasulüne ve içinizden ulu'l-emr olanlara da itaat edin. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, bir hususta ayrılığa düştüğünüzde onu Allah'a ve Rasulüne arz edin. Bu sonuç itibariyle daha güzel ve daha hayırlıdır”¹²⁰⁶ ayetlerine dayanarak emanetlerin teslim edileceği ehil insanların adalet sahibi olmaları gerektiğini siyak-sibak gereği de Allah'a Rasulüne ve ulu'l-emre itaat hususunda adaletle hükmetmenin şart koşulduğunu, dolayısıyla adil olmadığı takdirde ulu'l-emre itaatın gerekmeyeceğini ifade etmiştir.¹²⁰⁷ eṭ-Ṭibī, böyle bir yorumun ez-Zemaḥşerī'nin mezhebine göre bir yorum olduğunu, el-Muslim ve ed-Dārimī'den nakledilen “Kim bir vali tarafından idare edilir, onda da Allah'a ma'siyet kabilinden bir şey görürse Allah'a ma'siyet içeren işi kerih görsün fakat Allah'a itaatten de el çekmesin”¹²⁰⁸ hadisi nakletmekte ve ma'siyet sahibi de olsa valiye itaati Allah'a itaat olarak değerlendirmektedir. Burada mezheplerin takındığı tutumlar ile yaşadıkları hayatlar arasındaki ilişkiyi görmek dikkat çekicidir. Mihne sürecinde birçok sıkıntıya maruz kalmalarına rağmen Ehl-i Sünnet müntesipleri devlet otoritesine isyan etmemişlerdir. Fakat Mu'tezile'nin ismi

¹²⁰⁶ en-Nisā 4/58-59.

¹²⁰⁷ *Futūḥ*, c. 5, s. 37.

¹²⁰⁸ el-Muslim, “el-‘İmāra”, 17; ed-Dārimī, “er-Riḳāk”, 77.

dahi -“إِعْتَزَلْ” fiilinden gelmesi sebebiyle- onların, isyankâr tavrı desteklediğini göstermektedir.

Aynı konuya ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾

﴿ذِكْرُ اللَّهِ﴾ “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınızda derhal alışverişi bırakıp Allah’ı anmaya koşun! Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır”¹²⁰⁹ âyetinin tefsirinde de temas edilmektedir. ez-Zemaḥşerî, âyette geçen

﴿ذِكْرُ اللَّهِ﴾ ifadesini hutbe ve namaz olarak tefsir etmektedir.¹²¹⁰ ez-Zemaḥşerî bu yorumun ardından, hutbede Allah’tan başkasının adı anılmakta iken ﴿ذِكْرُ اللَّهِ﴾

ifadesinin nasıl ‘hutbe’ ile tefsir edildiğini sorgulamaktadır. Ona göre hutbede Rasulullah’tan bahsetmek, Rasulullah’ı, Hulefa-i Raşidin’i ve takva sahibi mü’minleri övmek, vaaz ve nasihatta bulunmak Allah’ı anmak hükmündedir. Zalimleri, onların lakaplarını anmak, onlara methiyeler düzmek, bedduayı haketmelerine rağmen onlara duacı olmak ise şeytanı anmak hükmündedir.¹²¹¹

Eṭ-Ṭibî, ez-Zemaḥşerî’nin sözleri üzerine İbnu’l-Muneyyir ve İbnu’l-Eşîr’den alıntılar yapmakta ve konuyu açmaktadır. Alıntılanan pasajda İbnu’l-Muneyyir, kendisine itaat vacip olan sultana duacı olmanın her zaman meşru olduğunu bildirir. O, görüşünü seleften nakledilen şu diyalogla desteklemeye çalışır:

“Seleften bir zata, ‘Zalim sultana itaat mi ediyorsun?’ diye sorulduğunda o, ‘şüphesiz Allah’ın, meydana gelen sıkıntıları sultanın bekası vesilesiyle ortadan kaldırması, sultanın azli vesilesiyle ortaya çıkacak sıkıntıları bertaraf etmekten daha iyidir’ şeklinde cevap vermiştir.” İbnu’l-Muneyyir’e göre böyle bir durumda bilhassa sultanın liyakat sahibi olması ve isabetli kararlar verebilmesi için duacı olunmalıdır.¹²¹²

¹²⁰⁹ el-Cum’a 62/9.

¹²¹⁰ el-Keşşâf, c. XV, s. 415.

¹²¹¹ el-Keşşâf, c. XV, s. 416.

¹²¹² İbnu’l-Muneyyir, el-İntişâf, c. VI, s. 119; Futūḥ, c. XV, s. 416.

İbnu'l-Eşîr'den alıntılanan pasajda ise, ez-Zemaḥşerî'nin söylediklerinin Şafî'î mezhebine mensup *eş-Şâmil* sahibinin¹²¹³ ifadeleri olduğunu bildirmektedir. İbnu'l-Muneyyir'in sözlerine itiraz eden İbnu'l-Eşîr, ez-Zemaḥşerî'nin görüşünün Hulefa-i Raşidin'in uygulamalarına daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu hususta emsal teşkil eden bazı durumlara itibar ederek Hulefa-i Raşidin'in uygulamalarından caymak bir hatadır.¹²¹⁴

Polat'a göre, yukarıda göstermeye çalıştığımız bu iki siyasi tavır, iki farklı geleneği temsil etmektedir. ez-Zemaḥşerî bu geleneklerden “devrim” ekolünü, İbnu'l-Muneyyir ise “sabır” yahut “temekkün” ekolünü tercih etmiştir.¹²¹⁵ Kanaatimizce -Son örnekte kendi görüşüne yer vermese de- eṭ-Ṭıbbî'nin “sabır” ekolünü tercih ettiğini söylemek mümkündür.¹²¹⁶ Mu'tezile'nin itikadi görüşlerinin, adaletsizliklere verdikleri tepkiler neticesinde ortaya çıktığı hatırlanacak olursa Mu'tezile'nin niçin “devrim” ekolünü benimsediği ve âdil olmayan yöneticiye itaati niçin uygun bulmadığı daha net anlaşılacaktır.

¹²¹³ Eserin fihristinde bildirildiğine göre *eş-Şâmil* sahibi İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî'dir. (Bkz. *Futūḥ*, c. XVII, s. 523) İbnu'l-Eşîr'in ifadeleri, ez-Zemaḥşerî'nin bu görüşü İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî'den aldığı izlenimi vermektedir. Müelliflerin vefat tarihleri de bu görüşü destekler mahiyettedir. (ez-Zemaḥşerî ö. 538/1144- İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî ö. 478/1085)

¹²¹⁴ *Futūḥ*, c. XV, s. 416.

¹²¹⁵ Polat, *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 398.

¹²¹⁶ Bahsi geçen bu üç ekol hakkında geniş bilgi için bkz. Nevin 'Abdulḥalîk Muştafâ, *el-Mu'āraḍa fî'l-Fikri'l-İslâmî (İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet)*, Vecdi Akyüz (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 187-303.

SONUÇ

Çalışmanın ilk yıllarında eser yazma halinde bulunduğu için eṭ-Ṭībī'ye ait yazmalara ulaşılmaya çalışılmış, bu sayede Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonunda eṭ-Ṭībī'nin hattıyla yazılmış iki cilt *el-Keşşāf* nüshası ve eṭ-Ṭībī hattından istinsah edilmiş bir *Mefātīhu'l-Ġayb* nüshası bulunduğu tespit edilmiştir. Mezkûr nüshalar incelenmiş, *el-Keşşāf* nüshalarının haşiyelerinde *Futūhu'l-Ġayb*'in nüveleri olduğunu düşündüren bazı notlar yer aldığı saptanmıştır. Yine bu nüshalar yardımıyla kaynaklarda ismi hakkında şüpheli bilgiler yer alan eṭ-Ṭībī'nin tam isminin "Hüseyn b. 'Abdillah b. Muhammed eṭ-Ṭībī" şeklinde olduğu kesin bir biçimde ortaya konmuştur.

Futūhu'l-Ġayb sayesinde eṭ-Ṭībī'nin bugüne kadarki literatürde sayılmayan iki hocası daha tespit edilmiştir. Bu şahıslar Bahā'uddīn Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder el-Ḳāşī ve Emīnuddīn eş-Şerefşāhī'dir. Tespit edilen bu bilgi sayesinde el-Ḳāşī'ye ait eserin tahkik edildiği, muhakkikler tarafından seçilen asıl nüshanın eṭ-Ṭībī'nin kaleminden çıktığı öğrenilmiştir. Hatta muhakkikler, bu nüshanın sonunda eṭ-Ṭībī'nin hocası el-Ḳāşī'den aldığı bir icazet metni bulunduğunu ifade etmiştir. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu No: 213'de bulunan mezkûr yazmaya ulaşılmış ve verilen bilgilerin doğruluğu tescil edilmiştir. Şu hususa işaret etmekte fayda vardır: eṭ-Ṭībī hattıyla yazılmış yahut eṭ-Ṭībī hattından istinsah edilmiş yazmaların tamamı Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonunda bulunmaktadır. Buradan hareketle Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın eṭ-Ṭībī'nin ilmi birikimine özel bir ilgi duyduğu söylenebilir.

Kaynaklarda eṭ-Ṭībī'nin ailesi hakkında neredeyse hiçbir malûmata erişilemediği ifade edilmektedir. Fakat eṭ-Ṭībī, *Futūhu'l-Ġayb*'da bir kardeşi olduğundan bahseder. Kardeşi, o dönemde Müslümanların çok az gittiği Avrupa'daki Bunduğa adlı şehre seyahat etmiş ve papazların Hz. 'İsā'nın ref'i ile alakalı bir meseleyi tartışıklarına şahit olmuştur. eṭ-Ṭībī'nin ailesi hakkında böyle bir bilgiye *Futūhu'l-Ġayb* yardımıyla erişmek önemlidir.

Literatürde eṭ-Ṭībī'ye atfedilen *Tefsīru Āyeti ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾* adlı eserin müstakil bir çalışma olmadığı tespit edilmiştir. Bu risale, mezkûr âyet hakkında

Futūhu'l-Ġayb'da yapılan değerlendirmelerin risâle haline getirilmiş biçimidir. Nitekim benzer bir hususun eṭ-Ṭībī'ye isnad edilen *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ* adlı risâlede de söz konusu olduğu ifade edilmiştir.

Yazım tarihinin 727/1327 olmasına dayanarak *Kaşîdetu't-Ṭîbi* adlı risâlenin literatürde eṭ-Ṭībī'ye atfedildiği görülmektedir. Ancak tarihte, 563'te doğup 624 yılının Safer ayında vefat eden, 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Aḥmed Ebû'l-Ḳâsım el-Vâsîfî eṭ-Ṭībī adlı bir âlim daha vardır. Dolayısıyla bu risâlenin müellifimiz olan eṭ-Ṭībī'ye aidiyetinde şüphe bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

İbnu'l-Cezerî öncesinde yaşaması hasebiyle eṭ-Ṭībī'nin yaşadığı dönemlerde kırâât-i aşera henüz şöhret bulmamıştır. Bu nedenle eṭ-Ṭībī'nin eserdeki değerlendirmeleri, kıraat-i seb'a üzerinden şekillenmektedir.

Yaptığı tercihler, eṭ-Ṭībī'nin Eş'arî-Şafi'î olduğunu düşündürmektedir. eṭ-Ṭībī'nin, Hanefî fikhına dair eserlere azımsanmayacak derecede başvuruyor olması ise *Futūhu'l-Ġayb*'ın dikkat çekici özelliklerindedir. Bu tavır, onun mezhep taassubundan uzak olduğunu gösteren delillerden birisidir.

eṭ-Ṭībī eserini oluştururken kıymetli nüshalardan istifade etmektedir. Bunlardan en önemlisi onun, ez-Zemaḥşerî hattıyla yazılmış bir *el-Keşşâf* nüshasından istifade etmesidir. Hatta eṭ-Ṭībī elindeki bu imkân sayesinde okurlara *el-Keşşâf*'ın müellif nüshanın haşiyelerinde yer alan bazı bilgiler aktarmaktadır. Bu bakımdan, müellifin kitabındaki kastını izah eden, tarihte kaybolmaya yüz tutmuş bazı açıklamalar *Futūhu'l-Ġayb* aracılığıyla bugüne taşınabilmiştir. *Futūhu'l-Ġayb*'ın kültür aktarımı açısından bir köprü görevi görmesi oldukça önemlidir. eṭ-Ṭībī'nin, günümüze ulaşmayan pek çok kitaptan alıntılar yaparak bu kitaplardaki bilgileri çağımıza ulaştırması da *Futūhu'l-Ġayb*'ın tarih içerisindeki önemini gösteren önemli bir veridir.

eṭ-Ṭībī'nin, ez-Zemaḥşerî üzerine yazılan tüm birikime ulaşmaya çalışan bir âlim olduğu gözlenmektedir. Bu ise günümüzde de takip edilen "bir şahıs/konu üzerine uzmanlaşma" anlayışının İslâm coğrafyasında daha o günlerde takip edildiğini göstermektedir.

Futūhu'l-Ġayb'ın, "kelimelerin tarih içerisinde geçirdikleri anlam dönüşümlerini incelemek", "*el-Keşşâf*'ın satır aralarındaki manaları göstermek",

“okuyucunun başka bir kitaba bakmaksızın *el-Keşşâf*’ı anlamasını sağlamak” gibi bazı önemli hasletleri bulunmaktadır.

eṭ-Ṭībī, eserde hadis ve Arap diline olan vukufiyetini ortaya koymuştur. Onun zühd ve takva boyutlu bir tasavvuf anlayışı benimsediği tespit edilmiştir. eṭ-Ṭībī, âyetlerin tefsirinde nazım bütünlüğüne riayet etmeye son derece özen göstermiştir. Referans göstermede titiz davranması da eṭ-Ṭībī’nin önemli hasletlerindendir. O, eserde genellikle mütevazı bir üslup benimsemiştir. Eṭ-Ṭībī’nin zaman zaman şârih metni şerh ettiği de gözlenmiştir.

“ez-Zemaḥşerī’nin Mu‘tezile akidesine göre yorumladığı âyetleri Ehl-i Sünnet perspektifinden değerlendirip ez-Zemaḥşerī’ye cevaplar vermek”, *Futūḥu’l-Ġayb*’ın tabakat kitaplarında zikredilen en önemli özelliklerindendir. Ancak eser incelendiğinde eṭ-Ṭībī’nin bu husustaki açıklamalarının çoğunlukla er-Rāzī, el-Beyḍāvī, İbnu’l-Muneyyir, ‘Irākī ve İbnu’l-Eṣṣīr’den yaptığı alıntılardan ibaret olduğu görülmektedir. Bu hususta *Futūḥu’l-Ġayb*’ın en orijinal yönü, mezkûr kitaplardan aktardığı bu bilgileri takiben âyeti nazma riayet ve belağat açısından yorumlaması ve ez-Zemaḥşerī’ye bu şekilde cevaplar vermesidir.

Eserin bir başka önemli özelliği de er-Rāzī, el-Beyḍāvī, İbnu’l-Muneyyir, ‘Irākī, İbnu’l-Eṣṣīr gibi sünni âlimlerin zaman zaman ez-Zemaḥşerī’nin yaptığı yorumlardan etkilendiğini ve fark etmeden Mu‘tezile akidesi ile örtüşen görüşler ileri sürdüklerini göstermesidir.

KAYNAKÇA

- An Historical Atlas Of Islam*, Hugh Kennedy (ed.), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.
- el-Fihrisu's-Şāmil li't-Turāsi'l-'Arabıyyi'l-Maḥtūt 'Ulūmu'l-Ḳur'an ve Maḥtūtātu't-Tefsīr ve 'Ulūmuh*, 2 cilt, el-Mecme'u'l-Melekī li Buḥūşī'l-İslāmiyye, 'Ammān 1989.
- "Mişkātü'l-Mesābīh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXX, İstanbul 2005, ss. 199.
- Rasā'ilu'l-Bulegā*, Muḥammed Kürd 'Alī (ed.), Dāru'l-Kutubi'l-'Arabıyyeti'l-Kubrā, Mısr 1331/1913.
- "الطَّيْبِي أَحْمَدُ بْنُ أَحْمَدٍ", *Mevsū'atu A'lāmi'l-'Ulemā'i ve'l-Udebā'i'l-'Arabi ve'l-Muslimīn*, el-Munazzametu'l-'Arabıyye li't-Terbiye ve'ş-Şeḳāfe ve'l-'Ulūm/Dāru'l-Cıl, XVIII, Tūnus/Beyrūt 1430/2009, ss. 358-359.
- Abacı, Harun, *Beydavi ve Neseḳi'de İtızal Etkilerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- 'Abdulcebbār, Ḳāḳī, *Muteşābihu'l-Ḳur'an*, Adnān Muḥammed Zerzūr (thk.), 2 cilt, Dāru't-Turāş, Ḳāhira 1969.
- 'Abdulḥamīd, 'İrfān, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, VII, İstanbul 1993, ss. 205-208.
- ; *Dirāsāt fi'l-Fıraḳ ve'l-Aḳā'idu'l-İslāmiyye*, Mustafa Saim Yeprem (çev.), TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Ahmed Rif'at Efendi, Yağlıkçızade, *Luğat-ı Tārihiyye ve Cūğrāfiyye*, 7 cilt, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1300.
- Akarsu, Murat, *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, 33/1, 1994, ss. 129-156.
- 'Alī, 'İşāmuddīn Muḥammed ve en-Neşşār, 'Alī Sāmī, *Fıraḳ ve Ṭabakātu'l-Mu'tezile*, Dāru'l-Maṭbū'āti'l-Cāmi'iyye, İskenderiyye 1972.
- Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 1999, ss. 57-100.

- Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, DİB Yayınları, Ankara 2003.
- Anderson, Valeria ve Hidi, Suzanne, "Özetlemenin Öğrencilere Öğretimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 24/2, 1991, ss. 587-594.
- Arnold, T. W., *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, Hasan Gündüzler (çev.), İnkılâb Yayınları, İstanbul 2007.
- Asım Efendi, Ahmed, *el-Okyanusu'l-Basîṭ fî Tercemeti'l-Ḳāmūsi'l-Muḥîṭ*, 4 cilt, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017.
- Aybakan, Bilal, "Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXIV, Ankara 2007, ss. 394-395.
- Aycan, İrfan, "Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım", *İdeolojik Tarih Okumaları Câhız, İbn Sellâm el-İbadî, İbn Teymiyye, Makrizî, Tabersî Örneği*, İrfan Aycan ve M. Mahfuz Söylemez (ed.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, ss. 17-29.
- Aydar, Hidayet, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Bazı Rüyaları ve Yaptığı Rüya Yorumlarından Örnekler", *EKEV Akademi Dergisi*, 25, 2005, ss. 89-102.
- Aydın, Hasan, "Klasik İslam Düşüncesinde Bilgi ve Bilim Karşısı Bir Düşünür: Gazzâlî", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi*, ss.
- Aydınlı, Osman, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Halil İbrahim Şimşek ve Hasan Yücel Başdemir (ed.), Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010.
- ; *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Tarihte Tebriz*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.
- Bağcı, H. Musa, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslamî İlimler Dergisi*, 2, 2007, ss. 123-159.
- Barthold, Wilhelm, "Âzerbaycan ve Ermenistan", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8/14, 1963, ss. 77-87.

- Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8 cilt, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts.
- ; *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 2 cilt, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1960.
- Birinci, Züleyha, "'Nefs-i Vâhide' İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", *MÜİFD*, 47, 2014, ss. 151-164.
- Bolelli, Nusretin, *Belâgat*, İFAV Yayınları, İstanbul 2001.
- Boyalık, M. Taha, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- ; *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâfli'l-Curcânî*, Taha Boyalık (thk. ve çev.), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Literatur (Tārīhu'l-Edebi'l-'Arab)*, Ramadân 'Abduttevvâb ve Seyyid Ya'kûb Bekr (çev.), Dâru'l-Me'ârif, Qâhira 1983.
- Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.
- ; *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 1988.
- ; "Zamahşerî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 26/1, 1984, ss. 59-96.
- Cevdet Bey, Bergamalı, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 2002.
- Coşkun, Muhammed, "Tefsir Literatüründe Elest Bezmi", *AÜİFD*, 57/2, 2016, ss. 97-120.
- Çakan, İsmail Lütfi, "Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, VII, Ankara 1993, ss. 136.
- ; *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2003.
- ; "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhtevâ Değerlendirmesi", *MÜİFD*, 5-6, 1987-1988, ss. 255-275.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, 3 cilt, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1965.

- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- ; "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemâmâ Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, 3/1, Ocak-Haziran 1998, ss. 103-116.
- ; "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, 16-17, 1998-1999, ss. 55-121.
- ; "Lutuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXVII, Ankara 2003, ss. 239-241.
- Çöğenli, M. Sadi, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXI, İstanbul 2006, ss. 375-377.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 11 cilt, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1983.
- De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, Dover Publications Inc., New York 1967.
- de Vaux, Carra, "Ebülhüzeyl", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, MEB Basımevi, IV, İstanbul 1977, ss. 85-86.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Demirci, Sabri, "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb", *EKEV Akademi Dergisi*, 19/62, Bahar 2015, ss. 147-172.
- Demirci, Selim, *Tibî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- Deniz, Gürbüz, "Elest Bezmi ya da Hangi Söz?", *Eskiyeni*, 26, Bahar 2013, ss. 151-161.
- Durmuş, İsmail, "Ebû Ya'küb Sekkâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXVI, Ankara 2009, ss. 332-334.
- Durmuş, İsmail ve Çelebi, Muharrem, "Müselles", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXII, Ankara 2006, ss. 84-85.

- Ebū Dāvud, Suleymān b. Eş'as, *Sunenu Ebī Dāvud*, 2 cilt, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Ebu'l-Beķā el-'Ukberī el-Ezecī el-Baġdādī, Muħibbuddīn 'Abdullāh b. el-Ĥuseyn b. 'Abdillāh, *İmlā'u mā Menne bihī'r-Raħmān min Vucūhi'l-İ'rāb ve'l-Ķirā'āt fi Cemī'i'l-Ķur'an*, (Munşī Nevāl Kişor'a ait) el-Maṭba'u'l-Kuhnevī, y.y. 1289.
- ed-Dārimī, Ebū Sa'īd 'Uşmān b. Sa'īd Ĥālid b. Sa'īd, *er-Raddu 'ale'l-Cehmiyye*, Bedr b. 'Abdillāh el-Bedr (thk.), Dāru İbni'l-Eşīr, Kuveyt 1416/1995.
- ; *Raddu'l-İmām ed-Dārimī 'Uşmān b. Sa'īd 'alā Bişr el-Merīsī el-'Ansī*, Muħammed Ĥāmid el-Faķī (thk.), Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt ty.
- ed-Dāvūdī, Şemsuddīn Muħammed b. 'Alī b. Aħmed, *Ṭabaķātu'l-Mufessirīn*, 'Alī Muħammed 'Umar (thk.), 2 cilt, Mektebetu Vehbe, Ķāhira 1415/1994.
- el-Anṭākī, Muħammed, *el-Minhāc fi'l-Ķavā'idi ve'l-İ'rāb*, Semīr İbrāhīm Besyūnī (thk.), Mektebetu'l-İmān & Mektebetu Cezīratu'l-Verd, Menşūra & Mışr 1430/2009.
- el-'Aynī, Bedruddīn, *'Umdetu'l-Ķārī Şerħi Şaħīħi'l-Buħārī*, 'Abdullāh Maħmūd Muħammed 'Umar (thk.), 25 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 2009.
- el-Baġdādī, 'Abdulķādir, *el-Farķu beyne'l-Firaķ*, Dāru'l-Āfāķi'l-Cedīde, Beyrūt 1977.
- el-Baġdādī, Şafiyuddīn 'Abdulmu'min b. 'Abdilħaķķ, *Merāşidu'l-İṭṭilā' 'alā Esmā'i'l-Emkineti ve'l-Biķā'*, 'Alī Muħammed Bicāvī (thk.), 3 cilt, Dāru'l-Ma'rife, Beyrūt 1373/1954.
- el-Bāķūlī, Cāmi'u'l-'Ulūm Ebī'l-Ĥasen 'Alī b. el-Ĥuseyn el-Aşbeħānī, *Keşfu'l-Muşkilāt ve İdāħu'l-Mu'ḍilāt*, Aħmed ed-Dālī (thk.), 3 cilt, Maṭba'atu's-Şabāħ, Dimeşķ 1415/1994.
- el-Begavī, Ebū Muħammed el-Ĥuseyn b. Mes'ūd, *Me'ālimu't-Tenzīl*, Muħammed 'Abdullāh en-Nemr vd. 'Uşmān Cum'a Ḍamīra vd. Suleymān Muslim el-Ĥarş (thk.), 8 cilt, Riyāḍ: Dāru Ṭaybe li'n-Neşri ve't-Tevzī' 1417/1997.
- el-Beyḍāvī, Nāşiruddīn 'Abdullāh b. 'Umar b. Muħammed, *Envāru't-Tenzīl ve Esrāru't-Te'vīl*, Muħammed 'Abdurraħmān el-Mar'aşlī (thk.), 5 cilt, Dāru İhyā'i't-Turāşī'l-'Arabiyy, Beyrūt 1418.

- ; *Envāru't-Tenzil ve Esrāru't-Te'vīl (Beydavî Tefsiri)*, Abdülvehhab Öztürk (çev.), 5 cilt, Kahraman Yayınları, İstanbul 2011.
- ; *Envāru't-Tenzil ve Esrāru't-Te'vīl (Muhtasar Beydavî Tefsiri)*, Şadi Eren (çev.), 3 cilt, Selsebil Yayınları, İstanbul 2011.
- ; *Tuḥfetu'l-Ebrār Şerḥi Meşābīhi's-Sunne*, 3 cilt, Vuzāratu'l-Evkāf ve'ş-Şu'uni'l-İslāmiyye, Kuveyt 1433/2012.
- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmā'īl, *Ḥalku Ef'ālī'l-İbād ve'r-Raddu 'ale'l-Cehmiyye ve Aşhābi't-Ta'īl*, Fehd b. Suleymān el-Fuheyd (thk.), 2 cilt, Dāru Aṭlasi'l-Ḥaḍrā', Dimeşk 1425/2005.
- ; *Şaḥīḥu'l-Buḥārī (Sahīh-i Buhārī)*, Soner Duman vd. Halil Aldemir vd. Mehmet Odabaşı vd. Abdullah Durmuş vd. Osman Güman vd. Beşir Eryarsoy vd. İshak Emin Aktepe vd. İbrahim Tüfekçi (çev.), 6 cilt, Karınca & Polen Yayıncılık, İstanbul 2009.
- el-Cāhız, Ebū 'Usmān 'Amr b. Baḥr b. Maḥbūb, *el-Beyān ve't-Tebyīn*, 'Abdusselām Muḥammed Hārūn (thk.), 4 cilt, Mektebetu'l-Ḥāncī, Qāhira 1423.
- el-Ceşşāş, Ebū Bekr, *Aḥkāmu'l-Kur'ān*, Muḥammed Şādiq el-Kamḥāvī (thk.), 5 cilt, Dāru İḥyā'i't-Turāşī'l-'Arabıyyi, Beyrūt 1405.
- el-Curcānī, Ebū'l-Ḥasen es-Seyyid eş-Şerīf, *el-Muḥtaşar fī Uşūli'l-Ḥadīs*, Fu'ād 'Abdulmun'im Aḥmed (thk.), Dāru'd-Da've, İskenderiye 1983.
- el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn, *Kitābu'l-İrşād*, Muḥammed Yūsuf Mūsā ve 'Alī 'Abdulmun'im 'Abdulḥamīd (thk.), Mektebetu'l-Ḥāncī, Mısır 1329/1950.
- el-Ednervī, Aḥmed b. Muḥammed, *Ṭabaḳātu'l-Mufessirīn*, Suleymān b. Şāliḥ el-Ḥazzī (thk.), Mektebetu'l-'Ulūm ve'l-Ḥikem, Medīnetu'l-Munevvera 1417/1997.
- el-Endelusī, Ebī 'Ubeyd 'Abdullāh b. 'Abdil'azīz el-Bekrī, *Mu'cemu māsta'cem min Esmāi'l-Bilādi ve'l-Mevādi*, Muştafā es-Sekḳā (thk.), 4 cilt, 'Ālemu'l-Kutub, Beyrūt 1403.
- el-Erdebīlī, 'Alī b. 'İsā, *Ḥadā'ıku'l-Beyān fī Şerḥi't-Tibyān*, Süleymāniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu no: 4603.
- el-Eş'arī, Ebū'l-Ḥasen, *el-İbāne 'an Uşūli'd-Diyāne*, Mustafa Çevik (çev.), İlāhiyāt Yayınları, Ankara 2005.

- ; *Maḳālātu'l-İslāmiyyīn ve'htilāfi'l-Muṣallīn*, Ritter, Hellmut (nşr.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1400/1980.
- el-Fīrūzābādī, Mecduddīn Muḥammed b. Ya'ḳūb, *el-Bulḡa fī Terācimi E'immeti'n-Nahvi ve'l-Luḡa*, Dāru Sa'duddīn, Dımeşḳ 1421/2000.
- el-Fīrūzābādī, Muḥammed b. Ya'ḳūb, *el-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ* Muessesetu'r-Risāle, Beyrūt 1407/1987.
- el-Fuḏūl, Suleymān Aḥmed, *Menhecu'l-Hārezmī fī Kitābihī Şerḫi'l-Mufaşşal*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Cāmi'atu Mu'te el-Luḡatu'l-'Arabiyye, el-Kerek 2011.
- el-Ġazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed, *İḫyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, Dāru İbn Ḥazm, Beyrūt 1426/2005.
- el-Ḥabeşī, 'Abdullāh Muḥammed, *Cāmi'u's-Şurūḫ ve'l-Ḥavāşī Mu'cemu Şāmili'l-Esmāi'l-Kutubi'l-Meşrūḫati fī Ṭurāşī'l-İslāmī ve Beyānu Şurūḫuhā*, 3 cilt, el-Mecme'atu's-Şekāfī, Ebūḏabī 1425/2004.
- el-Ḥamevī, Yāḳūt b. 'Abdillāh, *el-Muşteriku Vaḏ'an ve'l-Mufteriḳu Şaḳ'an*, 'Ālemu'l-Kutub, Beyrūt 1406/1986.
- ; *İrşādu'l Erib ilā Ma'rifeti'l-Edīb (Mu'cemu'l-'Udebā)*, 7 cilt, Maṭba'atu Hindiyye, Mışr 1928.
- ; *Mu'cemu'l-Buldān*, 5 cilt, Dāru'l-Fikr, Beyrūt ty.
- el-Ḥānsārī, Mirzā Muḥammed Bāḳır el-Müsevī, *Ravḏātu'l-Cennāt fī Aḫvālī'l-Ulemā'i ve's-Sādāt*, Esedullāh İsmā'īliyyān (thk.), 8 cilt, Mektebetu İsmāiliyyān, Tehrān 1390.
- el-Ḥarīrī, El-Ḳāşım b. 'Alī, *Durratu'l-Ġavnāş fī Evhāmi'l-Ḥavāşş*, 'Arafāt Maṭraḳī (thk.), Mu'essestu'l-Kutubu's-Şekāfiyye, Beyrūt 1418/1998.
- el-Ḥāzimī, Muḥammed b. Mūsā, *el-Emākin ev Mā İttefeka Lafzuhū ve İfteraga Musemmāhu mine'l-Emākine* 2cilt, Dāru'l-Yemāme, Riyāḏ 1415.
- el-Ḥimyerī, Muḥammed b. 'Abdilmun'im, *er-Ravḏu'l-Mi'tār fī Ḥaberi'l-Aḳṭār*, İḫsān 'Abbās (thk.), Mektebetu Lubnān, Beyrūt 1975.
- el-Ḥūfī, Aḥmed Muḥammed, *ez-Zemaḫşerī*, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'Āmmetu li'l-Kitāb, Ḳāhira 1980.

- el-Ḥülī, Emīn, *Tefsīr (Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod)*, Mevlüt Güngör (çev.), Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995.
- el-Ḥulvānī, Fātin Ḥasen 'Abdurrahmān, *el-İmāmu'l-Ḥāfizu Şerafuddīn Huseyn b. 'Abdillāh et-Ṭībī ve Menhecuhū fī Kitābihī'l-Kāşif 'an Ḥakā'iki's-Sunen*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Cāmi'atu Ummi'l-Ḳurā Mekke 1419/1998.
- el-İsferāyinī, Ebū'l-Muzaffer, *et-Tebşīr fī'd-Dīn ve Temyīzi'l-Firḳati'n-Nāciyeti 'ani'l-Firāḳi'l-Hālikīn*, Kemāl Yūsuf el-Ḥūt (thk.), 'Aleml-Kutub, Beyrūt 1403/1983.
- el-Ḳalkaşendī, Aḥmed b. 'Alī, *Şubḥu'l-Aşā fī Şinā'ati'l-İnşā*, Muḥammed Huseyn Şemsuddīn (thk.), 14 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1407/1987.
- el-Ḳannevcī, Şiddīk b. Ḥasen b. 'Alī b. Luṭfillāh el-Ḥuseynī el-Buḥārī, *Ebcedu'l-Ulūm el-Veşyu'l-Merḳūm fī Beyāni Aḥvāli'l-Ulūm*, 'Abdulcebbār Zekkār (thk.), 3 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1978.
- ; *et-Tācu'l-Mukellel min Cevāhiri Me'āsiri't-Ṭirāzi'l-Āhiri ve'l-Evvel*, Dāru İḳra', Beyrūt 1983.
- el-Ḳārī, 'Alī, *Mirḳātu'l-Mefātīḥ Şerḥu Mişkāti'l-Meşābih*, Cemāl 'Aytānī (thk.), 11 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1422/2001.
- el-Ḳaşallānī, Ebu'l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed, *İrşādu's-Sārī Şerḥi Şaḥīḥi'l-Buḥārī*, el-Ḥālidī, Muḥammed 'Abdulazīz (nşr.), 15 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 2009.
- el-Ḳāşī, Bahā'uddīn Ḥayder b. 'Alī b. Ḥayder, *el-Mu'temedu mine'l-Menḳūl fīmā Ūḥiye ilā'r-Rasūl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 213.
- ; *el-Mu'temedu mine'l-Menḳūl fīmā Ūḥiye ilā'r-Rasūl*, Feysal b. Ca'fer b. 'Abdillāh el-Bālī ve Muḥammed Vild Sīdī Vild Ḥabīb (thk.), 2 cilt, Mektebetu Tevbe, Riyāḍ 1420/2000.
- el-Ḳazvīnī, Celāluddīn Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Se'ādiddīn b. 'Umar, *el-İdāḥ fī 'Ulūmi'l-Belāga*, Dāru İḥyā'i'l-Ulūm, Beyrūt 1998.
- ; *Telḥīşu'l-Miftāḥ*, Mektebetu'l-Buşrā, Kerātşī 1431/2010.
- el-Konevī, Hafız el-İsmail, *Ḥāşiyetu'l-Ḳonevī 'alā Tefsīri'l-Beyḍāvī*, 7 cilt, Dersaadet Kitabevi, İstanbul ty.

- el-Ḳummī, el-‘Abbās, *el-Kunā ve'l-Elkāb*, 3 cilt, Mektebetu's-Şadr, Ṭahrān 1429.
- el-Ḳurtubī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebī Bekr b. Ferḥ, *el-Cāmi ‘u li Aḥkāmi'l-Ḳur‘ān*, Hişām Semīr el-Buḥārī (thk.), 20 cilt, Dāru ‘Ālemi'l-Kutub, Riyād 1423/2003.
- el-Leknevī, Muḥammed ‘Abdulḥayy, *Fevā'idu'l-Behiyye fī Terācimi'l-Ḥanefiyye*, Maṭba'atu's-Se'āde, Mışr 1324/1998.
- ; *Zaferu'l-Emānī fī Muḥteşari'l-Curcānī*, Ebū Ğudde, ‘Abdulfettāḥ (nşr.), Mektebetu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, Ḥaleb 1416.
- el-Melaṭī, Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Abdirraḥmān Ebū'l-Ḥuseyn, *et-Tenbīh ve'r-Radd ‘alā Ehli'l-Ehvā'i ve'l-Bide'i*, Muḥammed Zāhid b. el-Ḥasen el-Kevşerī (thk.), el-Memleketu'l-Ezheriyye li't-Turāş, Mıŝr ty.
- el-Merāġī, Aḥmed Muştafā, *Tārīḥu 'Ulūmi'l-Belāġa ve't-Ta'rīfu bi Ricālihā*, Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī ve Evlāduhū, Mıŝr 1369/1950.
- el-Merġinānī, Burḥānuddīn ‘Alī b. Ebī Bekr, *el-Hidāye Şerḥu Bidāyeti'l-Mubtedī*, Muḥammed Muḥammed Ḳāşır ve Ḥāfiz ‘Āşūr Ḥāfiz (thk.), 4 cilt, Dāru's-Selām, Ḳāhira 1420/2000.
- el-Mes'ūdī, Ebū'l-Ḥasen ‘Alī b. el-Ḥuseyn b. ‘Alī, *Murūcu'z-Zeheb ve Me'ādinu'l-Cevher*, Es'ad Dāġır (thk.), 4 cilt, Dāru'l-Hicra, Ḳum 1409.
- el-Mevşilī, ‘Abdullāh b. Maḥmūd b. Mevdūd, *el-İḥtiyār li Ta'līli'l-Muḥtār*, 5 cilt, Maṭba'atu'l-Ḥalebī, Ḳāhira 1356/1937.
- el-Mubārekfūri, Ebū'l-‘Alī Muḥammed ‘Abdurraḥmān b. ‘Abdirraḥīm, *Tuḥfetu'l-Aḥvezī bi Şerḥi Cāmi'i'-Tirmizī*, ‘Abdurraḥmān Muḥammed ‘Uşmān (thk.), 10 cilt, Maṭba'atu'l-Medenī, Ḳāhira 1387/1967.
- el-Mutenebbī, Ebū't-Ṭayyib, *Dīvānu'l-Mutenebbī*, Dāru Beyrūt, Beyrūt 1304/1983.
- el-Vāhidī, Ebu'l-Ḥasen ‘Alī b. Aḥmed, *el-Vesīṭ fī Tefsīri'l-Ḳur‘āni'l-Mecīd*, ‘Ādil Aḥmed ‘Abdilmevcūd vd. ‘Alī Aḥmed Mu'avviḍ vd. Aḥmed Muḥammed Eş-Şıra vd. Aḥmed ‘Abdulġanī El-Cemīl vd. ‘Abdurraḥmān ‘Ayūs (thk.), 4 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1415/1994.
- el-Vaṭvāt, Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdilcelīl Raşīduddīn, *Mecmū'atu Rasā'ili Raşīduddīn el-Vaṭvāt*, 2 cilt, Maṭba'atu'l-Me'ārif, Mıŝr 1315.

- el-Yemenî, el-Fâdîl, *Tuhfetu'l-Eşrâf fî Keşfi Gavâmiği'l-Keşşâf*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu no: 273.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantıĝa Giriş*, Mehmet Vural (ed.), Elis Yayınları, Ankara 2009.
- en-Nesâ'î, Ahmed b. Şu'ayb Ebû 'Abdirrahmân *Sunenu'n-Nesâ'î*, 2 cilt, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Kitābu't-Temhîd li Kavā'idî't-Tevhîd*, Hülya Alper (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- ; *Tebşîratu'l-Edille fî Uşûli'd-Dîn*, Hüseyin Atay (thk.), 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara 1993.
- en-Neşşâr, 'Alî Sāmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-İslâmiyyi fî'l-İslâm*, 3 cilt, Dāru'l-Me'ârif, Kâhira ty.
- er-Rāzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Umar b. el-Hasen b. el-Huseyn Faḥruddîn, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 32 cilt, Dāru 'İhyā'î't-Turâşî'l-'Arabîyyi, Beyrût 1420.
- ; *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 32 cilt, Dāru 'İhyā'î't-Turâşî'l-'Arabîyyi, Beyrût 1420.
- ; *Mefâtîhu'l-Ġayb (Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb)*, Ahmet Hikmet Ünalmiş (thk.), Lütfullah Cebeci vd. Sadık Kılıç vd. C. Sadık Doğru vd. Suat Yıldırım (çev.), 23 cilt, Akçağ Basın Yayın Pazarlama, Ankara 1988.
- Erdem, H. Sabri, "İman Esasları Hakkında Bir Değerlendirme", *AÜİFD*, 47/1, 2006, ss. 1-10.
- ; "İman Problemi ve Anlambilim", *AÜİFD*, 45/2, 2004, ss. 1-43.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Eroğlu, Muhammed, "Muînüddîn İcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXI, Ankara 2000, ss. 414-416.
- eş-Şabûnî, Nureddîn, *el-Bidāye fî Uşûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)*, Bekir Topaloğlu (çev.), DİB Yayınları, Ankara 1998.
- eş-Şāĝānî, Ebû'l-Fedā' il Rağiyyuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen, *et-Tekmile ve'z-Zeyl ve's-Şile li Kitābi Tāci'l-Luĝa ve Şihāhi'l-'Arabîyye*, 'Abdul'alîm eṭ-Taḥāvî (thk.), 6 cilt, Maṭba'ati Dāri'l-Kutub, Kâhira 1970.

- eş-Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-Beyân*, el-İmâm Ubeyy Muhammed İbn 'Âşûr (thk.), 10 cilt, Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabiyyi, Beyrût 1422/2002.
- eş-Şâvî el-Cuveynî, Muştafâ, *Menhecû'z-Zemaşserî fî Tefsîri'l-Kur'an ve Beyâni İ'câzihî*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır ts.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, 10 cilt, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1412/1992.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1407/1987.
- es-Serahsî, Şemsu'l-E'imme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsûr*, 10 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1403/1982-83.
- es-Subkî, Tâcuddîn b. Naşr b. 'Abdivehhab b. 'Alî b. 'Abdilkâfi, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akdeti Ebî Mansûr*, Mustafa Saim Yeprem (thk.), TDV Yayınları, Ankara 1432/2011.
- ; *Kitâbu't-Tabakâti's-Şâfi'iyeti'l-Kebîr*, Maḥmûd Muhammed Tanâhî ve 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (thk.), 10 cilt, 'İsâ Bâbî Halebî, Kâhira 1964.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buḡyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luḡaviyyîn ve'-Nuḥât*, Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (thk.), 2 cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1391/1979.
- ; *el-Ḥaşâ'îşu'l-Kubrâ*, 2 cilt, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1405/1985.
- ; *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2 cilt, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 1427/2006.
- ; *Esmâ'u'l-Mudellisîn*, Maḥmûd Muhammed Maḥmûd Ḥasen Naşşâr (thk.), Dâru'l-Cîl, Beyrût 1412/1992.
- ; *et-Taḥbîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu Ummi'l-Kurâ Kulliyeti's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke 1404/1983.
- ; *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâridu'l-Efkâr*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu Ummu'l-Kurâ Kulliyetu'd-Da' ve ve Uşûlu'd-Dîn, Mekke 1424/2005.
- ; *Târîhu'l-Hulefâ'*, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kaḫar 1434/2013.

- es-Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr *Lubbu'l-Lubāb fī Tahṛīri'l-Ensāb*, Muḥammed Aḥmed 'Abdul'azīz ve Eşraf Aḥmed 'Abdul'azīz (thk.), 2 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1411/1991.
- Esen, Muammer, *Kelāmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- eş-Şafi'ī, Muḥammed b. İdrīs, *el-Umm*, 8 cilt, Dāru'l-Ma'rife, Beyrūt 1393.
- eş-Şehristānī, Ebū'l-Feth Tācuddīn (Lisānuddīn) Muḥammed b. 'Abdilkerīm, *el-Milel ve'n-Niḥal*, Mustafa Öz (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- eş-Şevkānī, Muḥammed b. 'Alī, *el-Bedru't-Ṭāli' bi Meḥāsini men Ba'de'l-Ḳarni's-Sābi'*, 2 cilt, Dāru'l-Ma'rife, Beyrūt ty.
- eş-Şeyḫzāde, Muḥammed b. Muşliḥiddīn Muştafā Muḫyiddīn, *Hāşiyetu Muḫyiddīn Şeyḫzāde 'alā Tefsīri'l-Ḳāḍī el-Beyḍāvi*, Muḥammed 'Abdulḳādir Şāhīn (thk.), 8 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1419/1999.
- et-Teftāzānī, Sa'duddīn, *Hāşiyetu'l-Keşşāf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu no: 1014.
- et-Teftāzānī, Se'āduddīn Mes'ūd b. 'Umar, *Muḫteşaru'l-Me'ānī*, Dāru'l-Fikr, Ḳum 1411.
- eṭ-Ṭībī, Aḥmed b. Ḥuseyn b. Sinān, *Risāletu't-Ṭībī*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Amcazade Huseyn Koleksiyonu no: 75.
- eṭ-Ṭībī, Ebū Muḥammed Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh b. Muḥammed, *el-Ḥulāşa fī Ma'rifeti'l-Ḥadīş*, Şubḫī es-Sāmerrā'ī (thk.), 'Ālemu'l-Kutub, Beyrūt 1405/1985.
- ; *el-Ḥulāşa fī Ma'rifeti'l-Ḥadīş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu no: 28.
- ; *el-Kāşif 'an Ḥakā'iki's-Sunen*, 'Abdulḥamīd Aḥmed Yūsuf Hindāvi (thk.), 12 cilt, Mektebetu Nizār Muştafā Elbāz, Riyāḍ 1417/1997.
- ; *el-Kāşif 'an Ḥakā'iki's-Sunen*, 'Abdulḡaffār Muḫibbullāh (thk.), 11 cilt, İdāretu'l-Ḳur'ān ve 'Ulūmi'l-İslāmiyye, Karaçi 1413/1992.
- ; *et-Tibyān fī İlmi'l-Me'ānī ve'l-Beyān*, 'Abdulḥamīd Aḥmed Yūsuf Hindāvi (thk.), el-Mektebetu't-Ticāriyye, Mekketu'l-Mukerrame ty.

- ; *et-Tibyān fī 'İlmi'l-Me'ānī ve'l-Beyān*, Hādī 'Atıyye Maṭar el-Hilālī (thk.), 'Ālemu'l-Kutub, Beyrūt 1407/1987.
- ; *et-Tibyān fī 'İlmi'l-Me'ānī ve'l-Beyān*, 'Abdussettār Ḥuseyn Mebrūk Zemmūt (thk.), Dāru'l-Cīl, Beyrūt 1416/1996.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu no: 28.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu no: 172.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu no: 384.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa Koleksiyonu no: 74.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Koleksiyonu no: 85.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu no: 623.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu no: 286.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb (Dubeyy)*, 'Umar Ḥasen el-Ḳıyyām vd. Ḥasen b. Aḥmed el-'Umarī vd. Şālīḥ b. Nāşır en-Nāşır vd. Ḥamze Muḥammed Vesīm el-Bekrī vd. Luṭfī b. Muḥammed ez-Zuġayyir vd. Yūsuf 'Abdullāh el-Cevārne (thk.), 17 cilt, Cā'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Ḳur'ānī'l-Kerīm, Dubeyy 1434/2013.
- ; *Futūḥu'l-Ġayb fī'l-Keşf 'an Kınā'i'r-Rayb (Fāyız)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) el-Memleketu's-Su'ūdiyye el-Cāmi'atu'l-İslāmiyye Kulliyetu'l-Ḳur'ānī'l-Kerīm, Medīne 1413.
- ; *Ḳaşīde*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu no: 2446.
- ; *Leṭāifu't-Tibyān fī 'İlmi'l-Me'ānī ve'l-Beyān*, 'Abdulḥamīd Aḥmed Yūsuf Hindāvī (thk.), el-Mektebetu't-Ticāriyye, Mekketu'l-Mukerrame ty.

- ; *Şerhu Esmā'illāhi'l-Husnā*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu no: 2880.
- ; *Tefsīru Āyeti (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ)*, Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi, Mevlana Müzesi Koleksiyonu no: 2466.
- ; *Tefsīru Āyeti (أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا)*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu no: 2725.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. 'Īsā Ebū 'Īsā, *Sunenu't-Tirmizī*, 2 cilt, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- ez-Zebīdī, Seyyid Muḥammed Murteḍā el-Ḥuseynī, *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs*, İbrāhīm Terzī (thk.), 25 cilt, Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabiy, Beyrūt 1975.
- ez-Zebīdī, Zeynuddīn Aḥmed b. Aḥmed b. 'Abdillaṭīf, *Sahīh-i Buhārī Muhtasarı Tecrīd-i Sarīh Tercemesi ve Şerhi Kāmil Miras* (çev.), 12 cilt, DİB Yayınları, Ankara 1983.
- ez-Zeccāc, Ebū İshāq, *Me'ānī'l-Ḳur'ān ve İ'rābuhu*, 'Abdulcelīl 'Abduhu Şelebī (thk.), 5 cilt, 'Ālemu'l-Kutub, Beyrūt 1408/1988.
- ez-Zehebī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uşmān, *el-İ'lām bi Vefeyāti'l-A'lām*, Dāru'l-Fikr/Dāru'l-Fikri'l-Mu'āşır, Beyrūt 1412/1991.
- ; *el-Muştebeh fī Esmā'i'r-Ricāl*, Brill, Leiden 1823.
- ; *Mizānu'l-İ'tidāl fī Nakdi'r-Ricāl*, 'Alī Muḥammed el-Bicāvī (thk.), 4 cilt, Dāru İhyā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, y.y. 1963.
- ; *(Zuyūl) el-İber fī Haberi men Ġaber*, Ebū Hācer Muḥammed Zağlūl (thk.), 4 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrūt 1405/1985.
- ez-Zehebī, Muḥammed Ḥuseyn, *et-Tefsīr ve'l-Mufessirūn*, 3 cilt, Mektebetu Vehbe, Ḳāhira 1321/2000.
- ez-Zemaşşerī, Ebū'l-Ḳāsim Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammed b. Aḥmed, *el-Keşşāf 'an Ḥaḳāiki't-Tenzīl ve Deḳāiki'l-Me'ānī ve'l-Beyān ve't-Te'vīl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 132.
- ; *el-Keşşāf 'an Ḥaḳāiki't-Tenzīl ve Deḳāiki'l-Me'ānī ve'l-Beyān ve't-Te'vīl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 133.

- ; *el-Keşşâf 'an Haķāiki't-Tenzil ve Deķāiki'l-Me'āni ve'l-Beyān ve't-Te'vīl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 134.
- ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. 'Abdillāh b. Bahādır, *el-Burhān fī 'Ulūmi'l-Ķur'ān*, Muhammed Ebū'l-Fađl İbrāhīm (thk.), Dāru İhyā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Ķāhira 1376/1957.
- ez-Zeyle'ī, Cemāluddin Ebī Muhammed 'Abdullāh b. Yūsuf b. Muhammed, *Tahrīcu Eĥādīsi'l-Keşşāf*, eĥ-Ṭubeysi, Sultān b. Fehd (nşr.), 4 cilt, Vezāratu'ş-Şu'ūni'l-İslāmiyye ve'l-Evķāf ve'd-Da'vetu ve'l-İrşād, el-Memleketu'l-'Arabiyyeti's-Su'ūdiyye 1424/2003.
- ez-Zirikli, Ĥayruddin, *el-A'lām Ķāmūsu Terācimi'l-Eşheri'r-Ricāl ve'n-Nisā' mine'l-'Arab ve'l-Musta'rabīn ve'l-Musteşriķīn*, 8 cilt, Dāru'l-İlmi li'l-Melāyīn, Beyrūt 1984.
- Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, Fethi Aytuna (çev.), İnkılap Kitabevi, İstanbul 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlānā Müzesi Yazmalar Kataloğu*, 3 cilt, M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1971.
- ; *Mevlānā Müzesi Yazmalar Kataloğu*, 4 cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1967.
- Görmez, Mehmet, "Radiyyüddin Sāgānī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXV, Ankara 2008, ss. 487-489.
- Günaltay, M. Şemsettin, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınevi, İstanbul 2001.
- Güneş, Kamil, *İslāmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Haksever, Ahmet Cahid, "Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu", Tokat, 25-26 Eylül 2014, ss. 37-46.
- Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslām Tarihi*, Ahmet Turan Aslan vd. Hamdi Aktaş vd. İsmail Yiğit vd. Sadreddin Gümüş vd. Yakup Çiçek (çev.), 6 cilt, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1987.

- Ḥasen, Ḥasen İbrāhīm, *Tārīḫu'l-İslām: es-Siyāsī ve'd-Dīnī ve's-Şekāfī ve'l-İctimā'ī* (Doğuştan Günümüze Büyük İslām Tarihi), Nadir Devlet (çev.), 14 cilt, Çağ Yayınları, İstanbul 1988.
- Hindāvī, 'Abdulhamīd Aḥmed Yūsuf, *Min Belāğati'l-Kitāb ve's-Sunne min A'lām'i Ehli's-Sunne ve'l-Cemā'a el-İmāmu't-Ṭībī: Tecdīdātuhū ve Cuhūduhu'l-Belāğīyye*, el-Mektebetu't-Ticāriyye, Mekketu'l-Mukerrame ty.
- İbn 'Acībe, Aḥmed b. Muḥammed b. el-Mehdī, *el-Baḥru'l-Medīd*, 8 cilt, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1423/2002.
- İbn 'Avnu'l-'Abdulī, Hind binti Mansūr, *el-Murşid fī'l-Vukūf 'alā Mezāhibi Ḳurrā'i's-Seb'a ve Ġayrihim min Bākiye'l-E'immeti'l-Ḳurrā'i ve'l-Mufessirīn ve Tebyīnu'l-Muḥtār minhā 'alā Mezāhibi's-Seb'ati'l-Muttefaḳi 'alā Ḳirā'etihim Raḍiyallāhu 'anhum ecma'in li Ebī Muḥammed el-Ḥasen b. 'Alī b. Sa'īd el-'Ammānī Muteveffā ba'de 500 H. Min Evveli'l-Kitāb ilā Āhiri Sūrati'n-Nisā'*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Cāmi'atu Ummi'l-Ḳurā Kulliyetü'd-Da've ve Uşūli'd-Dīn, Mekke 1423.
- İbn Cinnī, Ebū'l-Feth 'Uşmān, *el-Muḥteseb fī Tebyīni Vucūhi Şevāzī'l-Ḳirā'āt ve'l-İḍāḥ 'anhā*, Alī en-Necdī Nāşıf ve 'Abdulḥalīm en-Neccār (thk.), 2 cilt, Sezgin Neşriyat İstanbul 1406/1986.
- İbn Ebī'l'İzz, 'Alī b. 'Alī b. Muḥammed, *Şerḫu 'Aḳīdeti't-Taḥāviyye*, Şu'ayb el-Erne'üt ve 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī (thk.), 2 cilt, Mu'essesetu'r-Risāle, Beyrūt 1417/1996.
- İbn Ḥacer, Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alī b. Aḥmed, *ed-Duraru'l-Kāmine fī A'yāni'l-Mi'eti's-Şāmine*, 4 cilt, Dāru'l-Cīl, Beyrūt 1414/1993.
- ; *Fethu'l-Bārī bi Şerḫi Şahīḫi'l-Buḥārī*, 'Abdul'azīz b. 'Abdillāh İbn Bāz (thk.), 15 cilt, Dāru'l-Ma'rife, Beyrūt 2004.
- ; *Lisānu'l-Mizān*, 7 cilt, Mu'essesetu'l-A'lemī li'l-Maḥbū'āt, Beyrūt 1046/1986.
- ; *Tebşīru'l-Muntebih bi Tahriiri'l-Muştebih*, Muḥammed 'Alī en-Neccār ve 'Alī Muḥammed el-Bicāvī (thk.), 4 cilt, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrūt ty.

- İbn Hacer, Şihābuddīn Aḥmed b. ‘Alī b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alī b. Aḥmed, *Ta’rīfu Ehli’t-Takdīs bi Merātibi’l-Mevşūfīne bi’t-Tedlīs*, ‘Āşım b. ‘Abdillāh el-Ḳaryūtī (thk.), Mektebetu’l-Menār, Ürdün 1983.
- İbn Ḥaldūn, Ebū Zeyd Veliyyuddīn ‘Abdurrahmān b. Muḥammed, *Muḳaddime min Kitābi’l-‘İber ve Dīvanu’l-Mubtede’i ve’l-Ḥaber fī Eyyāmi’l-‘Arabi ve’l-‘Acemi ve’l-Berber ve Men ‘Āşarahum min Zevī’s-Sultāni’l-Ekber*, Zâkir Kadirî Ugan (çev.), 3 cilt, MEB Yayınevi, İstanbul 1970.
- ; *Muḳaddime min Kitābi’l-‘İber ve Dīvanu’l-Mubtede’i ve’l-Ḥaber fī Eyyāmi’l-‘Arabi ve’l-‘Acemi ve’l-Berber ve Men ‘Āşarahum min Zevī’s-Sultāni’l-Ekber*, Süleyman Uludağ (çev.), 2 cilt, Dergâh yayınları, İstanbul 2009.
- İbn Ḥallikān, Ebū’l-‘Abbās Şemsuddīn Aḥmed b. Muḥammed b. Ebī Bekr, *Vefeyātu’l-A’yān ve Enbā’u Ebnā’i’z-Zemān*, İhsān ‘Abbās (thk.), Dāru Şadır, Beyrūt 1978.
- İbn Ḳādī Şuhbe, Taḳıyyuddīn Ebī Bekr b. Aḥmed, *Ṭabākātu’ş-Şāfi’iyye*, ‘Alī Muḥammed ‘Umar (thk.), 2 cilt, Mektebetu’ş-Şekāfeti’d-Dīniyye, Kāhira ty.
- İbn Ḳuteybe, ‘Abdillāh b. Muslim, *el-Me’ārif*, Şervet ‘Ukkāşe (thk.), el-Hey’etu’l-Mışriyyetu’l-‘Āmmetu li’l-Kutub, Ḳāhira 1992.
- ; *Te’vīlu Muḥtelefi’l-Ḥadīs*, Muḥammed Zuhrī en-Neccār (thk.), Dāru’l-Cīl, Beyrūt 1393/1972.
- ; *‘Uyūnu’l-Aḥbār*, 4 cilt, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt 1418.
- İbn Kutluboga, Ebū’l-Faḍl Zeynuddīn Ḳāşım, *Tācu’t-Terācim fī Ṭabākāti’l-Ḥanefiyye*, Maṭba’atu’l-‘Ānī, Bağdād 1962.
- İbn Nāşıruddīn, Şemsuddīn Muḥammed b. ‘Abdillāh b. Muḥammed el-Ḳaysī ed-Dımeşķī, *Tavḏīhu’l-Muştebih fī Dabṭi Esmā’i’r-Ruvāt*, Muḥammed Na’ım el-‘Araḳsūsī (thk.), 10 cilt, Mu’essesetu’r-Risāle, Beyrūt 1993/1414.
- İbn Teymiyye, Aḥmed b. ‘Abdilḥalīm, *Mecmū’u Fetāvā Şeyhu’l-İslām Aḥmed b. Teymiyye*, 37 cilt, Mucemme’u’l-Melik Fehd, Medīne 1425/2004.
- İbn Yezīd, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed, *Sunenu İbn Māce*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- İbnu’l-‘İmād, Şihābuddīn Ebī’l-Felāh ‘Abdilḥayy Aḥmed b. Muḥammed, *Şezerātu’z-Zeheb fī Aḥbāri Men Zeheb*, Muḥammed el-Erneūt (thk.), 10 cilt, Dāru İbn Keşir, Beyrūt 1406/1986.

- İbnu'l-Eşîr, Ebū Se'ādāt el-Mubārak b. Muḥammed, *en-Nihāye fî Ğarībi'l-Ḥadīs ve'l-Eşer*, Ṭāhir Aḥmed ez-Zāvī ve Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāḥī (thk.), 5 cilt, Memleketu'l-İlmiyye, Beyrūt 1399/1979.
- İbnu'l-Eşîr, 'İzzuddīn, *el-Lubāb fî Tehzībi'l-Ensāb*, 3 cilt, Dāru Şādır, Beyrūt 1400/1980.
- İbnu'l-Ḥācib, Ebū 'Amr Cemāluddīn 'Uşmān b. 'Umar b. Ebī Bekr b. Yūnus, *el-Kāfiye fî'n-Naḥv*, Mektebetu'l-Ādāb, Kāhira 2010.
- İbnu'l-Mulaḫḫin, Sirācuddīn Ebū Ḥafş 'Umar b. 'Alī b. Aḥmed eş-Şāfi'ī el-Mışrī, *el-İkdu'l-Muzḫeb fî Tabakāti Ḥameleti'l-Mezḫeb*, Eymen Naşr el-Ezherī ve Seyyid Menhī (thk.), Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrūt 1417/1997.
- İbnu'l-Muneyyir, Aḥmed b. Manşūr b. Ebī'l-Kāsım b. Muḫtār b. Ebī Bekr, *el-İntişāf fî mā Tedammenehū'l-Keşşāf (el-Keşşāf'ın zeylinde)*, 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd vd. 'Alī Muḥammed Mu'avviḫ vd. Fethī 'Abdurrahmān Aḥmed el-Ḥicāzī (thk.), 6 cilt, Mektebetu'l-'Ubeykān, Riyād 1418/1998.
- İbnu'l-Murteḏā, Aḥmed b. Yaḥyā, *Kitābu Tabakāti'l-Mu'tezile*, Susanna Diwald-Wilzer (thk.), Dāru Mektebeti'l-Ḥayāt, Beyrūt 1961.
- 'İmāra, Muḥammed, *el-Mu'teziletu ve's-Şevra (Mutezile ve Devrim)*, İbrahim Akbaba ve İbrahim Güneş (çev.), Ekin Yayınları, İstanbul 2000.
- İsmā'īl Paşa el-Bağdādī, Bābānzāde, *Hediyyetu'l-'Arifīn Esmā'u'l-Muellifīn ve Āşāru'l-Muşannifīn*, 2 cilt, Mektebetu'l-İslāmiyyeti ve'l-Ca'ferī Tebrizī, İstanbul 1951.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- İşler, Emrullah, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XLIV, Ankara 2013, ss. 173-174.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Ḳāḏī 'Abdulcebbar, 'İmāduddīn Ebī'l-Ḥasen, *Faḏlu'l-İ'tizāl ve Tabakātu'l-Mu'tezile*, Fu'ād Seyyid (thk.), ed-Dāru't-Tūnusiyye, Tūnus 1393/1974.
- ; *Şerḫu'l-Uşūli'l-Ḥamse*, İlyas Çelebi (çev.), 2 cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı Sünniliği*, Otorite Yayınları, Ankara 2015.

- ; "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Maturidîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21, 2012/1, ss. 99-134.
- ; *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Kandemir, M. Yaşar, "Muhammed Abdürraûf Münâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXI, Ankara 2006, ss. 572-575.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İslâhu'l-Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XIX, İstanbul 1999, ss. 194.
- Kâtib Çelebî, Hâcî Hâlîfe Muştafâ b. 'Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, 2 cilt, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1992.
- ; *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuḥûl*, Muhammed 'Abdulkâdir el-Erneût (thk.), 5 cilt, Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve IRCICA, İstanbul 2010.
- Kaya, Mesud, "el-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemaḥşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Ḳur'ân Tartışmaları", *AÜİFD*, 56:1, 2015, ss. 107-135.
- Kehhâle, 'Umar Rıdâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn Terâcimu Muşannifiyi'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti*, 13 cilt, Mektebetu'l-Muşennâ ve Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabi, Beyrût ty.
- Kılıç, Hulûsi, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXI, Ankara 2000, ss. 55-58.
- Kiraz, Celil, "Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocasâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları", *UÜİFD*, 20/1, 2011, ss. 29-57.
- ; "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocasâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", *UÜİFD*, 19/2, 2010, ss.
- Koca, Ferhat, *İslam İbadet Esasları*, TDV Yayınları, Ankara 2015.
- Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- Koloğlu, Orhan Ş., *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.

- Lane, Andrew J., *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh Al-Zamakhsharī*, E.J. Brill, Leiden 2006.
- ; "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mutazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Kashshāf", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75/1, 2012, ss. 47-86.
- Maden, Şükrü, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- Mağdisî, George, *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and The West (İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler)*, Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (çev.), Klasik Yayınevi, İstanbul 2012.
- Muğlâtî, İbrâhîm, *Şerhu Muşelleşâti Kuṭrub*, Maṭba'atu Hūma, y.y. ty.
- Muslim b. Haccâc, Ebū'l-Hasen, *Şahîhu Muslim*, 2 cilt, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- ; *Şahîhu Muslim (Sahîh-i Muslim ve Tercemesi)*, Mehmed Sofuoğlu (çev.), 8 cilt, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972.
- Muştafâ, Nevin 'Abdulhâlik, *el-Mu'arâda fî'l-Fikri'l-İslâmî (İslâm Siyâsi Düşüncesinde Muhâlefet)*, Vecdi Akyüz (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Nallino, Carlo Alphonso, "Buḥûş fî'l-Mu'tezile", *et-Turâşu'l-Yünânî fî'l-Ḥadâratî'l-İslâmiyye (Dirâsâtun li Kibâri'l-Musteşriḳîn)*, Mektebetu'n-Nehdatu'l-Mısr, Mısr 1940, ss. 173-241.
- Ocak, Ahmet, *Nizamiye Medreseleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1993.
- Okuyan, Mehmet, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *OMÜİFD*, 23, 2007, ss. 93-134.
- ; *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Orpilyan, Serkiz ve Mehmed Tâhir, Seyyid 'Abdulzâde, *Maḥzenu'l-'Ulûm*, Şirket-i Murettebiyye Matbaası, İstanbul 1308.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *AÜİFD*, 39/1, 1999, ss. 287-356.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, X, Ankara 1994, ss. 88-90.

- Özdemir, H. Ahmet, *Moğol İstilası Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara 1990.
- ; "Hatîb Tebrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XL, Ankara 2011, ss. 223-224.
- Özel, Recep Orhan, *Zemahşeri ve Dilbilimsel Tefsir*, SAGE Yayıncılık, Ankara 2012.
- Özen, Şükrü, "Seriyyüddin İbnü'ş-Şihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXI, Ankara 2000, ss. 225-227.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Reşîdüddin Fazlullah-I Hemedânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXV, İstanbul 2008, ss. 19-21.
- Özkan, Halit, "Tîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XLI, İstanbul 2012, ss. 125-127.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- ; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- ; *Kur'an ve Yaratılış*, 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.
- ; "Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, Temmuz-Aralık 2003, ss. 182-211.
- Paçacı, İbrahim, "Mut'a", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, İsmail Karagöz (ed.), DİB Yayınları, Ankara 2007, ss.
- Patton, Walter M., *Ahmed ibn Hanbal and The Mihna*, E. J. Brill, Leiden 1897.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Ritter, Hellmut, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar", *Türkiyat Mecmuası*, 7-8, 1945, ss. 1-93.
- Sami Bey, Şemseddin, *Kâmûsu'l-A'lâm*, 6 cilt, Mihrân Matbaası, İstanbul 1311.
- Sarmış, İbrahim, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, 2 cilt, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2016.

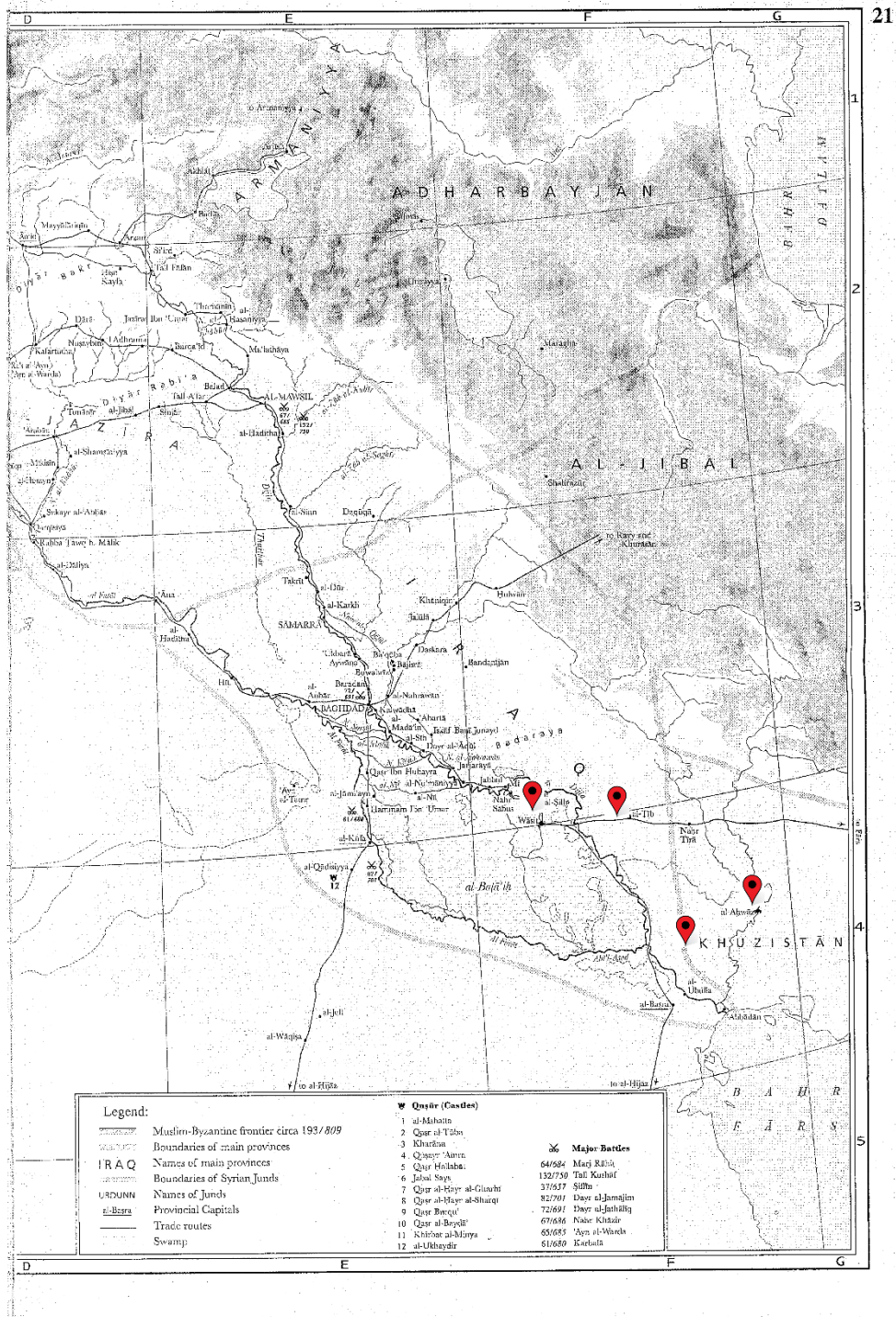
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008.
- Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1401/1981.
- Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2015.
- Şa'bân, Zekiyyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, İbrahim Kâfi Dönmez (çev.), TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Şafak, Ali, "Bağy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, Ankara 1991, ss. 451-452.
- Şahin, Osman, *Kur'ân-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996.
- Şener, Mehmet, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, VIII, İstanbul 1993, ss. 230-231.
- Şeyh-zâde, 'Abdurrahîm b. 'Alî, *Naẓmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id fî Beyâni'l-Mesâ'ili'lletî Veķa'a fihâ'hîlâf Beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-'Aķâ'id me'a Zikri Edilleti'l-Ferîķayn*, Maţba'atu'l-Edebiyye, Mışır 1317.
- Tak, Sabiha, *Tıybî ve Türkçe Dîvânı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Muştafâ, *Miftâhu's-Se'ade ve Mişbâhu's-Siyâde fî Mevdû'ati'l-'Ulûm*, Kâmil Kâmil Bekrî ve 'Abdulvehhâb Ebû'n-Nûr (thk.), 2 cilt, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîşe, Kâhira 1968.
- Togan, A. Zeki Velidi, "Azerbaycan", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, MEB Yayınları, II, İstanbul 1979, ss. 91-118.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XI, Ankara 1995, ss. 404-418.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Ṭūķân, Kadrî Hâfız, *Turâşu'l-'Arabi'l-'İlmî fî'r-Riyâdiyyât ve'l-Felek*, Dâru'ş-Şurûķ, Beyrût ty.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto Yayınları, Ankara 2014.

- Tuncer, Faruk, "Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak (ed.), Otto Yayınları, Ankara 2013, ss. 245-272.
- Uğur, Hakan, "Konya Yusufpağa ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Bazı Beydâvî Hâşiyeleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, Bilal Gökkır vd. Necdet Yılmaz vd. Necmettin Gökkır vd. Ömer Kara vd. Muhammed Abay vd. Mustafa Karagöz (ed.), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, Ankara 2011, ss. 427-440.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- Üzüm, İlyas, "Nâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXII, Ankara 2006, ss. 263-264.
- Vekîlî, Hâdî ve Şerîf, Enîse Sâdat Hüseyînî "Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar)", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3&4, 2014 Nisan-Ekim, ss. 259-272.
- Velâyetî, Kerîm, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/3, 2005, ss. 237-249.
- Versteegh, C.H.M., "al-Zamakhsharî", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, P. J. Bearman vd. Th. Bianquis vd. C. E. Bosworth (ed.), Brill, XI, Leiden 2002, ss. 432-434.
- Watt, W. Montgomery, *The formative period of Islamic thought (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri)*, Ethem Ruhi Fırlalı (çev.), Umran Yayınları, Ankara 1981.
- ; *Free Will and Predestination in Early Islam (İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader)*, Arif Aytekin (çev.), Bereket, İstanbul 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, I, Ankara 1988, ss. 356-357.
- ; "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXVI, Ankara 2009, ss. 140-141.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yayınları, İstanbul 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9 cilt, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1993.

- Yılmaz, Hasan Kâmil, "Şehâbeddin Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXXVIII, İstanbul 2010,
- Yılmaz, Hayati, "Kudsî Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXVI, İstanbul 2002, ss. 318-320.
- Yılmaz, Yasin, *Kanuni Vakfıyesi Süleymaniye Külliyesi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2008.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XVI, İstanbul 1997, ss. 426-427.
- Yuvalı, Abdülkadir, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, XXII, İstanbul 2000, ss. 102-105.
- Yüksel, Emrullah, "İlahî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1988, ss. 43-76.
- Zekî, Şâlih, *Āsâr-ı Bâkiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329/1911.
- Zemmût, ‘Abdussettâr Huseyn Mebrûk, *Kitābu’t-Tibyān fî’l-Beyān li’l-İmāmi’t-Ṭībī: Taḥkîk ve Dirāse*, (Doktora tezi) Cāmi’atu’l-Ezher Kulliyetu’l-Lugāti’l-‘Arabiyye, Kāhira 1977.
- Zencîr, Muḥammed Rif‘at, *el-İmāmu’t-Ṭībī*, DMJ Printers, Kuala Lumpur 1998.

EKLER

Ek-1 et-Tib bölgesi



Ek-2 eṭ-Ṭībī Hattıyla Yazılmış *el-Keṣṣāf* Nüshası Kapağı ve Sayfaları: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kolleksiyonu No 132



Varak no: 1^a

مَقُولٌ لِرَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ • وَجُودَانِ تَبَعَ فِي الطَّرْفِ كَقَوْلِهِ وَهُوَ شَهِدَانَا سَلَامًا
وَعَامِلًا • اجْتَبَيْتُمْ أَخْدَاكُمْ لِدِينِهِ وَأَصْرِنَهُ • مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ شَيْءٍ نَحْبُ بَابِ التَّوْبَةِ لِلْمُحْرِمِينَ
وَمَحْبُ بَابِ تَوَاعُجِ الرَّخِيصِ وَالْكَفَارَاتِ وَالذِّيَابِ وَالْأَرْوَشِ وَنَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَسْخَرْ لَكُمْ الْبَيْتَ وَلَا يَدَيْكُمْ
الْعِزَّةَ وَآيَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأُمَّةِ الرَّجِيمَةِ الْمَوْسُومَةِ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ الْمُنْقَدَةِ نَصَبَ الْمَلَّةِ

مَقُولٌ لِرَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَسْخَرْ لَكُمْ الْبَيْتَ وَلَا يَدَيْكُمْ
الْعِزَّةَ وَآيَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بِصَمُونٍ مَا تَقَدَّرَ هَذَا كَمَا كَانَ فِي رِجَالِكُمْ قَوْلُهُ مَلَّةٌ أَيْ كَقَوْلِكَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَمْدُ فَإِنَّ **فَلْت**
لَمْ يَكُنْ أَوْ هُمْ صَلَوَاتُ الرَّجِيمِ عَلَيْهِ بِاللَّامَةِ كَمَا **فَلْت** هُوَ أَوْ يُولَى اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكَانَ
بِالْأُمَّةِ لِأَنَّ أُمَّةَ الرَّسُولِ فِي حِلْمِ أَوْلَادِهِ • هُوَ يَرْجِعُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَقِيلَ لِلْأُمَّةِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَشَهِدَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ قِرَاءَةَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا كُنْ مِنْ قَبْلِ فِي هَذَا أَيْ وَمِنْ قَبْلِ الْقُرْآنِ فِي سَائِرِ
الْكِتَابِ فِي الْقُرْآنِ أَيْ صَلِّتُمْ عَلَى الْأَيِّمِ وَتَمَامَ هَذَا الْأَيِّمُ الْأَكْرَمُ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِدًا عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِهِ
وَنُكْرُوتُ شَهَادَةِ عَوَالِي النَّاسِ أَنَّ الرَّسُولَ قَدْ بَعَثْتُمْ وَإِذَا حُكِمَ بِهَذِهِ الْإِكْرَامَةِ وَالْإِدْرَاعِ فَاعْبُدُوهُ وَتَقَوُّوا
وَلَا تَطْلُبُوا الضَّرْعَ وَالْقَوْلَانِيَةَ الْأُمَّةُ فَصَوِّجِرْ مَوْلَى • وَبَاصِرٌ • عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

وَمَوْلَى الْفَرَسِ مِنْ دَرَسَاتِهِ سَلَامًا
الْعَمَلُ بِإِدْرَاعِ مَا صَحَّ عَلَيْهِ
وَاحْتِصَانِ حَقِّهِ وَتَقَوُّوا
صَلِّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قُرْآنِ سُوْرَةِ الْحَجِّ اعْطَى مِنَ الْأَجْرِ كَقَوْلِهِ حَجَّهَا وَعَمَّنْ اعْتَمَرَ مَا عَدَدَ مِنْ
حَجِّهَا وَعَمَّرَ فَمَا نَحَى وَقَمَا بَقِيَ صَدَقَ اللَّهُ وَصَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ
حَامِلًا لِلَّهِ وَصَلِيًّا عَلَى رَسُولِهِ كَقَوْلِهِ كَقَوْلِهِ حَجَّ سَبْعَ الرَّجُلِ مِنْ كَابِ
الْكَاشِفِ وَيَلْوَهُ السُّرَّةَ الْخَامِسَ سُوْرَةَ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَنَةِ تَبَعِ
رَجُلَيْنِ سَمَّاهُ عَلَى بِلَالِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَدِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ



سورة مائة وخمسون في الارض والسموات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْحَمْدُ
 الْآخِرَةُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْخَيْرِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ نِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ
 وَهُوَ الْحَقِيقُ بِأَنَّ مُحَمَّدًا قَوْلُ أَحْمَدَ خَالَ الَّذِي كَسَاكَ وَحَمَلُ رَبِّدِ أَحْمَدَ عَلَى كَسْوَتِهِ
 وَمَا قَالُ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ عِلْمُ أَنَّهُ الْحَمْدُ عَلَى نِعْمِ الْآخِرَةِ وَهِيَ الثَّوَابُ **فَانْقَلَبَتْ**
 مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَمْدِ **قُلْتُ** أَمَا الْحَمْدُ فِي الدُّنْيَا فَوَاجِبٌ لِأَنَّهُ عَلَى نِعْمَةٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا
 وَهُوَ الطَّرِيقُ إِلَى تَحْصِيلِ نِعْمَةِ الْآخِرَةِ وَهِيَ الثَّوَابُ وَأَمَّا الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ
 لِأَنَّهُ عَلَى نِعْمَةٍ وَاجِبِهِ الْإِيصَالُ الْمُسْتَقْبَلُ أَمَّا هُوَ نِعْمَةٌ تُشْرِكُ بِالْمُؤْمِنِينَ وَكَلِمَةٌ
 اغْتِثَلَتْ بِمَلَكُوتِهِ كَمَا يَلْتَمِزُ بِهِ الْعَطَاشُ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الَّذِي أَحْكَمَ أُمُورَ
 الدَّارَيْنِ وَدَبَّرَهُمَا حِكْمَةً لِيُنْزِلَ كُلَّ كَائِنٍ بِكَيْفِهِ
 يَعْلَمُ مَا يَلْجَأُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يُخْرِجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنْ

وَقِي عُلَيْدٌ مِنْ أُمَّهِ وَمَا قَالُ الْحَمْدُ
 ثُمَّ وَصَفَتْ أَنَّهُ بِالْإِنْعَامِ بِمَجْمَعِ النِّعَمِ
 الَّذِي يَتَوَكَّلُ عَلَى مَعْنَاهُ أَنَّهُ الْحَمْدُ
 عَلَى نِعْمِ الدُّنْيَا صَح

امرها في ذلك او يراد على بعض القلوب وهي قلوب المنافقين واما اضافة الاقوال فانه
يريد الاقوال المختصة بما وصي افعال الكفر التي استغلقت فلا تتفتح وقرئ افعالها على
المصدر **ان الذين ارتدوا** الشيطان سؤل لهم حلة من مبتدأ وخبر وقعت خبر لان كقول
ان زيد اعم ومرببه سؤل لهم سئل لهم ركوب العظام من السؤل وهو الاسترخاء **وول** ^{الاسترخاء} ^{السؤل}
من لا علم له بالتصريف والاشتقاق جميعا واملئ لهم ومد لهم في الامال والاماني وقرئ
واملئ لهم يعني ان الشيطان يعوهم وانا انظرهم كقوله انا املئ لهم وقرئ واملئ لهم على
النساء للمفعول اي املئوا ومد في عمه وقرئ سؤل لهم ومعناه كيد الشيطان زين لهم
علي تقدير خوف المضاف **فان قلب من هو له قلت** اليهود كفروا بحمل صلي الله عليه
من بعد ما تبين لهم الهدى وهو نعتة في التورية وقيل هم المنافقون **ذلك انهم قالوا**
ذلك بانهم قالوا الذي نكركم هو اما نزل الله سنطبعكم
في بعض الامر والله يعلم اسرارهم
ذلك بانهم قالوا الذي قالوا القائلون هم اليهود والذين كرهوا ما نزل
الله المنافقون وقيل عكسه وانه قول المنافقين لقرظة والنصير لئلا يخرجتم لنجس
معكم وقيل بعض الامر التلذيب برسول صلى الله عليه وآله وسلم او بلا اله الا
الله او نزل القاتل معه وقيل هو قول احد الفريقين للمشركين سنطبعكم في
التضافر علي علاقة رسول الله عليه السلام والفقود عن الجماعه ومعنى في بعض الامر





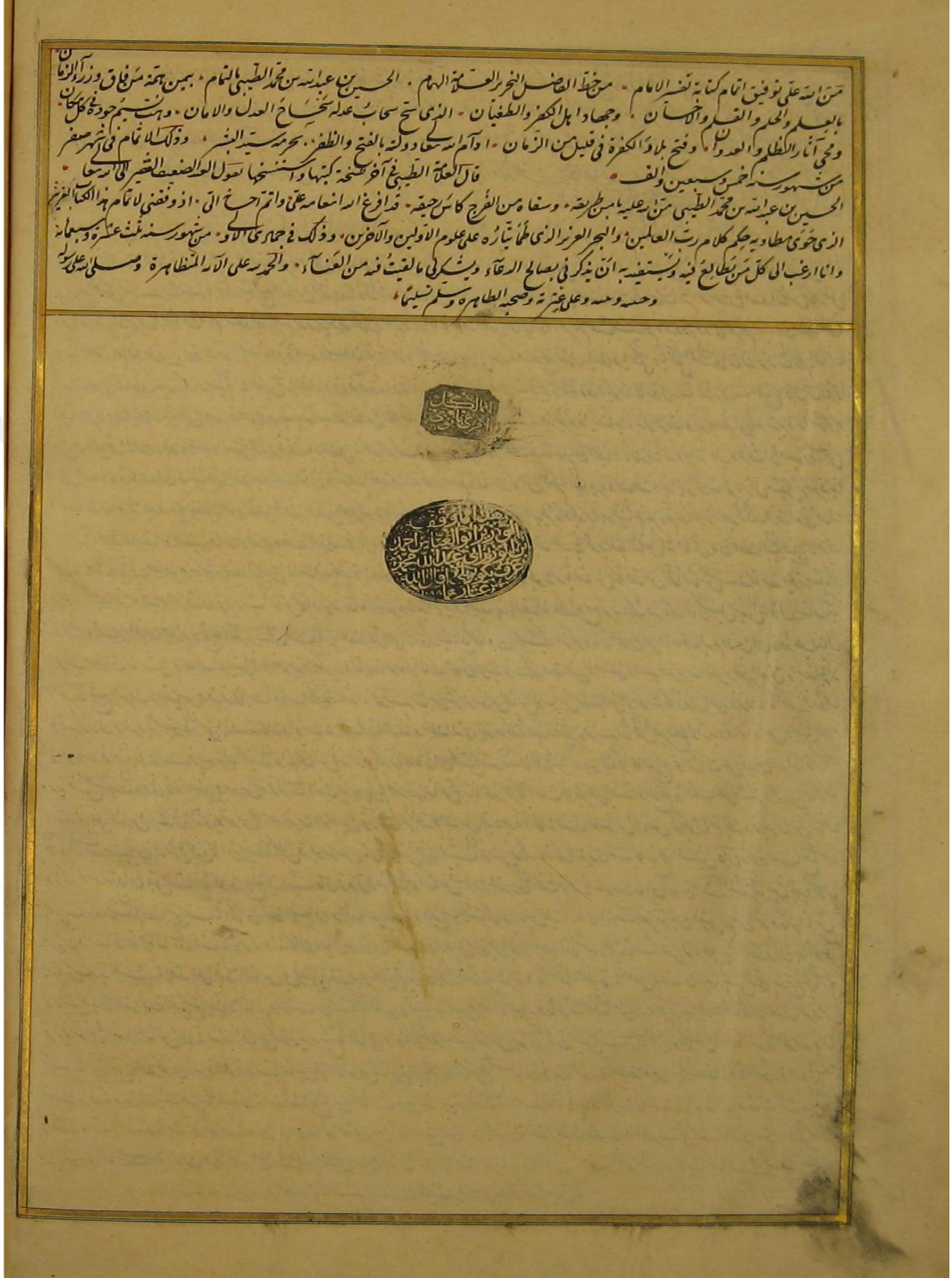
خَنَّسَ الشَّيْطَانَ وَوَلَّى وَادَّاعَى وَسُوسَ إِلَيْهِ. الَّذِي لَسُو نُوَسُوسٌ بِمَجْرِبَةٍ مَحَلَّةٍ الْحَرَكَاتُ الثَّلَاثُ فَالْحَرْجُ
 عَلَى الصَّفَةِ وَالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ عَلَى الشَّيْءِ. وَبِحَسْنِ الرِّقْفِ الْقَارِي عَلَى الْخَتَائِسِ وَبِنَدْبِي الَّذِي يُوسُوسُ
 عَلَى حَدِّ هَدْيِ الرَّجْمِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ بِيَانٍ لِلَّذِي نُوَسُوسُ عَلَيْهِ أَنَّ الشَّيْطَانَ صَرَّاحٌ فِي النَّبِيِّ
 كَمَا قَالَ الشَّيْطَانُ الْإِسْرَ وَالْحَرْجُ. وَعَنْ أَوْ دَرَيْصِي أَنَّ اللَّهَ أَنَّهُ قَالَ لِرَجُلٍ هَلْ تَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شَيْطَانِ
 الْإِسْرِ. وَبِحُورِ أَنْ كُونَ مِنْ مُعَلِّقِي نُوَسُوسٍ وَمَعْنَاهُ اسْتِدَاءُ الْعَايَةِ أَيُّ نُوَسُوسٍ فِي صُدُورِهِمْ مِنْ جَهَمِ الْحَرْجِ
 وَمِنْ جَهَمِ النَّاسِ وَقَدْ مَرَّ بِالْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَنَّ النَّاسَ وَإِنَّ اسْمَ النَّاسِ يَنْطَلِقُ عَلَى الْخَيْرِ وَاسْتَدْوَانِ الْبَصْرِ
 وَبِحَالِ فِي سُورَةِ الْحَرْجِ وَمَا خَفِيَ لَانَ الْحَرْجِ وَبِحَالِ الْإِجْتِنَابِ مِنَ النَّاسِ نَسًا لِيُظْهِرَهُمْ مِنَ الْإِسْرِ
 وَهُوَ الْبَصَرُ كَمَا سُمِّيَ إِسْرًا أَوْ لَوْ كَانَ يَفِيعُ النَّاسَ عَلَى الْقَيْلِينَ وَبِحَالِ ذَلِكَ وَبِتَمِيمِ كَمَا نَسَبَ الْفَضْلَ حَيْثُ
 الْقَانُ وَبِعَدَمِ النَّصْبِ وَالْحُورِ مِنَ النَّاسِ بِالنَّاسِ كَمَا قَالَ لَوْ مَرَّ بِدَعِ الذَّاعِ وَكَمَا أَوْى مِنْ حَيْثُ
 تَمَيَّزَ بِالْحَرْجِ النَّاسِ هُمَا الْمَوْصُوفَانِ بِنَسَبِ اللَّهِ حَيْثُ شَاوَهُ وَعَرَبِيَّ اسْمَانِ
 رَأَيْتَهُ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَدْ نَزَلَتْ عَلَى سُورَاتٍ مَا نَزَلَتْ عَلَيْهِمَا وَأَنَّكَ لَنْ تَقْرَأَ سُورَةَ الْحَرْجِ وَلَا أَرْضَى عِنْدَ اللهِ

عان

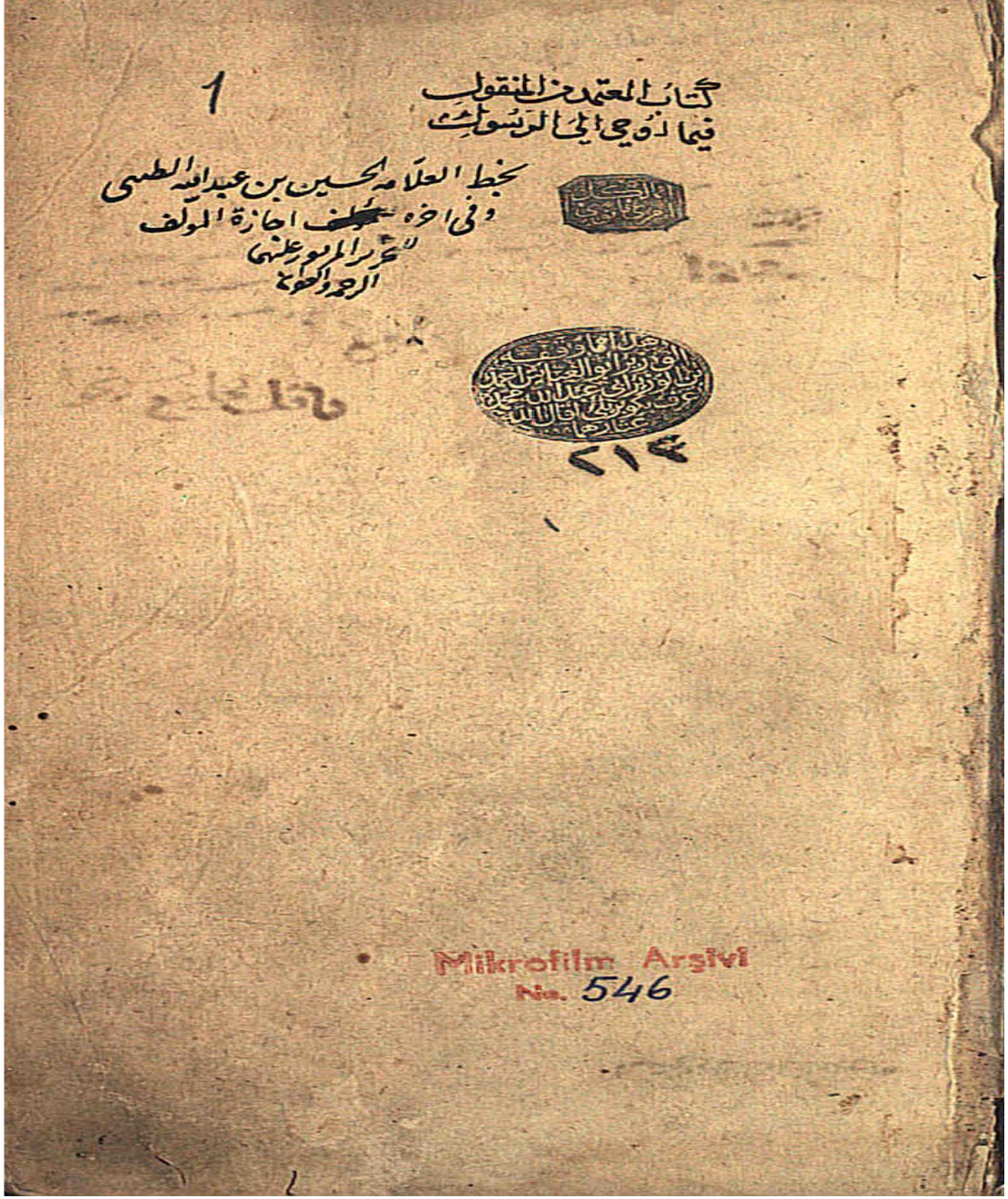
سنة ١٠٠٠ هـ
 في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٠٠ هـ
 على يد الراعي عفو الله ورحمته
 ابن محمد الطيبي والحمد لله
 لا اله الا الله والصلوة على محمد وآله

سنة ١٠٠٠ هـ
 في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٠٠ هـ
 على يد الراعي عفو الله ورحمته
 ابن محمد الطيبي والحمد لله
 لا اله الا الله والصلوة على محمد وآله

Varak No: 187^b



Ek-5 eṭ-Ṭībī Hattıyla Yazılmış, Hocası Bahā'uddīn el-Kāṣī'nin *el-Mu'temedu Mine'l-Menḳūl Fīmā Ūḥīye İle'r-Rasūl* Adlı Eserinin Bir Nüshası Ve Eserin Müellifi Tarafından Eṭ-Ṭībī'ye Verilen İcazet: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu No 213



Varak No: 1^a

الرحمة الرحيم اللهم ربك تسعير وعليك
على ما اوليت في الآخرة والاولى . ولك
في المدد والرجعي . ولك النساء على ما اعطيت
على سبع سموات ومن الارض من خلقك على
العرش استوي . الذي اعطيت كل شيء خلقه ثم هدى . فلا يخفى
احد من على سماء الجحني هو الذي اتي على نفسه كآحت و
يرضى . والصلوة والسلام على عباده الذين اصطفى من خلقه
واجبي . وعلى عبيد الذين اسلمه بدين الحق والهدى . واوحى اليه
من القرآن العظيم ما اوحى . واطفقه بالسبعين التي في مساندين
العوي . وعلى الله ومحمد الذي هو افضل النبي . وقد قال كان
أمر قوا عبد من الانبياء هو اوحى النازل من السماء . وكان اسأل الذين
الحق هو القرآن العزير المنزل على النبي الامي محمد صواب الله ولا مد
عليه الطيب الماشي . فان سائر الاصول من السنن والاجماع والعباس
يرجع عند الحق لذلك الاساس . وكان حفظ الفاطمه ومعانيه
امان من فروع الاله ان اعني ما لم كل احد من حفظ السبع النكاح و
امان من حفظ السبع ما يحلق رواته لفظه وسبقه ودره معا
وتامله . واما بقدمه بطافه من العلماء الذين استخفوا عن
الله كقولهم عليه شهاد . وكان التجرب على اعتكاف عليه . و
الترغيب وحفظ الرجال لديه علماء من اعلام الدين . ونسكا من
مناشك سالحين . فخلد حتى يعطهم القرآن العظيم ان اسمع بالبقا
بما عاين اشانت الاحاديث والسنن والاثار التي كلف عن علوم
القرآن خصوصا ما ورد في بيان فضائل القرآن . وفضل اولاده
وآله القران . وادابها وسننها وما جرى مجرىها وما ورد منها في
تفسيره واسنادها له . وغير ذلك مما شطلع عليه مفصلا
ليكون النظر فيه داعيا الى تعظيمه وتعلمه وحلمه وانفا
على الحفظ والسير والرجح الحسن المشوبه في دار العترة . واما اورد
فيه ما رآه الاممة المتقون والقطر الامون مثل ابي عبد الله
محمد بن اسمعيل النجاشي وهو من الجسد من سلج القشيري . و
ابي عبد الله محمد بن اسحاق الاصمعي والي عيسى بن علي بن المديني
واي داود سلمان بن الاشعث الشنسي . وابي عبد الله محمد بن
زيد بن اخيه القزويني . وابي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي
وابي عبد الرحمن بن احمد بن محمد الساساني . في حجاجهم وسننهم
ومالم اعرفه روايته عن هؤلاء الاممه وذكره رزين العبدك



ويحبره عن عترة عن قول روي عن فلان كذا وكذا وقيل ما هو واذا
انفتحت الاممة المذكورون في حديث قلت منقوله او عن الجاهل
فان الشايع الى اشتقاق واحد او اكثر من الكلمة استنبهه فان
الحديث يواجدوا من اثنان فصاعدا العرب عن اسمهم واحدا بعد واحد
وقد نقلت شيئا من ذلك في الاخبار والاثار عن شرح السبع السبع
الحق ذكره في كتاب الاممة الذين منقذتهم . واعلم بحديث
الاحاديث في هذا الكتاب منقوع الاستاذ عن قوله من الاممة
المذكورين وذلك قد يكون محفلة مني . وقد يكون لا خلاف
السبع . فاذا تحققت انت فاسند الى من هو له . والمعتمد في
التاخير في النسخة انما هو صحيح ابي عبد الله النجاشي . واني قد اجازت
حت ما ينسب اليه في استنباط ما في قوله هو لاجل الاممة الحفاظ
في حجاجهم ما يتعلق بما مضى من الغرض في هذا الكتاب
ما عثر في غيره من ذلك . وعساك تفرح على ما قد جرى على فان
اطلعت على شي منه صغره ما هو واحد من المواضع احسن الله
حذرك . وسببت الكتاب التعمير المتقول بما اوحى الى الرسول
وسميت بثلثة اقسام . القسم الاول في التواتر والمعادن
والقسم الثاني في المناقضة والمهام . والقسم الثالث في الواجبات
والمتميات **القسم الاول**
الباد
الاول في تدبر الالهي
عمل الطائفة . وسببت عن عترة قالت اول ما يدري بيده رسول
صلى الله عليه واله وسلم من الوحي الربا الصالحة في اليوم وكان
لا يرى بها الا حياء . وتل فلو الصبر وحبب اليه الخلا . وكان يخلو
بغار حراء . فحسنت فيه وهو العبد اللبالي ذوات العار . وقال ان
يسرني الى اهله . وسر ذلك لم يرجع الى حواء . فسرته واد
الشايع حواء . الحق اوحى في حبه الحق . وهو في غار حراء طاره
لكلك فقال افرأ قال ما انا قاري . قال فاحذني فخطي حتى يبلغ
منى الحمد ثم ارسلني فقال افرأ قلت ما انا قاري . قال فاحذني
فخطي الثانية حتى يبلغ منى الحمد ثم ارسلني فقال افرأ قلت ما انا
قاري . فقال فاحذني فخطي الثالثة حتى يبلغ منى الحمد ثم ارسلني فقال
افرأ باسم ربك الذي خلق الى قوله فلا تعلم . فوجه ما روي ان الله صلى
الله عليه واله وسلم يرحف فوازه فاحذني على حديته . من حواله
فقال املوني واملوني . فملوني حتى ذهب عنه الروع . فقال احذني
واخبرها الخبر . فاحذني حتى يلقى نفسه . فقالت له خذني . فلا البس



الكتاب
الاول في تدبر الالهي
عمل الطائفة

عنه العبد
الاحد
بن اسحاق
عظمه اذ
استاذ
الذي
ووجهه
الاجود
الذي
معاذ عظمه حتى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى
 آلِهِ وَصَلَّى وَسَلَّمَ وَبَعْدُ فَقَدْ رَأَى عَلَى الْمَوْلَى الْمَوْطِعِ
 وَالصَّوْدِ الْمَكْرَمِ مَصْعَدًا مَحَالِي الْمَهْرِ وَمُورِدًا
 عَوْلًا لِيَسْتَيْمِ الْكَيْدَ بِالْمَعْنَى الْمَحَلِّ الْأَسْنَى
 وَجَعَلَهُ لِلَّهِ مِنَ الْبَدَنِ سَبَقَتْ لِعَمْرٍ مِنْهُ الْحَسَنِي
 أَوْضَلُ الْعِلْمِ الْمُتَقَدِّسِ وَالصَّوْدِ الْأَعْيَالِ الْتَّكْرُسِ
 الْمُخْتَصِ بِخَانَةِ ذِي الْعَالَمِينَ وَبِكُلِّ الْأَقَاوِدِ
 الْمُحْفَنَسِ بِشَرْفِ الْمِلَّةِ وَالْبَيْنِ بِأَحْلَاسِ السَّلَامِ
 وَالْمُسْلِمِينَ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَصَلَّى عَلَيْهِ
 نَادَى لِلَّهِ شَرَفًا وَفَضْلًا هَذَا الْكِتَابُ الْمُرْتَجِمُ
 بِالْمَعْنَى مِنَ الْمَقْضُولِ وَمَا لَوْ حَى إِلَى الرَّسُولِ الْبَعْدُ
 لِأَجَانَتِ أَصْفَرُ عَمَّا كَلَّمَ قَلْبَهُ لَنْ يَرَى عَنِ ذِكْرِ الْكِبَارِ
 وَحَمْدِهِ مَا حَجَّ عِنْدَهُ مِنْ مَقْرُوبٍ أَيْ وَمَسْمُوعٍ عَلَى وَسْطَى نَائِي
 وَمِنَاوَالِي مَنْ كَبِبَ الْمُنْسَرُ وَالْجَدِيثُ وَأَصُولُ الْبَدَنِ
 وَقُرُوعُهُ عَزْدُ لَكْرٍ كَثَمَتِ الْمَشَايِخُ وَالْأَدْرَارُ
 الْأَمْشَاكُ مِمَّا لِي فِيهِ حَيُّ الْوَالِدِيَّةِ وَالْمَسْئُولُ مِنْ فَصْلِهِ
 لَنْ يَعْصِمَنَا حَمْدًا مِنْ نِطَانِ الْخَطَا وَالْحَرِيفِ وَالْغَلَطِ
 وَالْمَحْمَدَانَهُ لِمَا شَاءَ لَطِيفٌ كَتَبَهُ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
 إِلَى رَحْمَتِهِ وَمَغْفِرَتِهِ جَدِّسَ عَلَى جَدِّسِ الْفَنَى
 الْمَحْرُوفِ بِالْحَاشِي غَفِرَ اللَّهُ لَهُ وَآلِهِ وَوَالِدَيْهِ
 الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ كَتَبَهُ فِي عَهْدِ الرَّسُولِ الْأَوَّلِ
 سَنَةِ ثَمَانٍ عَشْرٍ وَسِتِّ مِائَةٍ خَامَةَ الْأَدْرِ وَتَمَّصَلْنَا عَلَى
 حَمْدِ الْأَسَانَةِ حَمْدًا عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ الطَّاهِرِينَ

الراجح في هذا الكتاب

١٨٩

ملك انعام الله
 وفضلته
 ابدت وفضلته

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
 على محمد وآله اجمعين وتعد فقد قرأ على
 المولى الميرزا محمد الصدر المكرم مصنف
 معالي الحمم ومورد عوالي البشيم الذي
 بلغ من الفضل المحل الاسنى وحمله الله
 من اللين بسبقت لهم منه الحسنى افضل للعلماء
 المنتقين واكمل الانبيا المحسنين
 المحضون بعنايه رب العالمين ملك
 الامام الصادق المحقق مشرف الملوك والدين
 ماج الامام السلام والمسلمين زاد الله
 شرفا وفضلا كتاب التمهيد من الميعود
 مما الوحي الى الرسول وما يهدى الكتاب
 القدر الخاسر اصغر عباد الله فله ان
 يرويه عنى وجميع ما صح عنه من مرويات
 ومسموعاتى ومستخاراتى ومناوراتى
 من كتب التفسير والحديث واصول الدين
 وفروعه وكتب المنهاج والاداب و
 الامثال وما فى حوز الروايد والمسود
 من فضله العظم ان يعصمنا جميعا من
 الخطا والحرف والغلط والصحف
 لانه لما استألف لطف كسه اخرج عباد الله

حيدر علي صاحب الكرامات الطهراني
 ج ١

الله يوفى بها الجزاء
 في يوم القيمة

İcazet metni şu şekildedir:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وعلى آله أجمعين وبعد
فقد قرأ على المولى المعظم، والصدر المكرّم، مصعد معالي الهمم، ومورد عوالي الشيم. الذي بلغ من الفضل
المحل الأسنى، وجعله الله من الذين سبقت لهم منه الحسنى. أفضل العلماء المتفنين، والأنقياء الناكسين،
المختصوم بعناية رب العالمين، مَلِك الأفاضل المحققين، شرف الملة والدين، تاج الإسلام والمسلمين،
حسين بن عبدالله بن محمد الطيبي زاده الله شرفاً وفضلاً هذا الكتاب المترجم بـ"المعتمد المنقول فيما أوحى
إلى الرسول" ألفه الحانث الأصغر عبادالله فله أن يروي عني ذلك الكتاب وجميع ما صحّ عنده من معرّواتي
ومسموعاتي ومستجازاتي ومناولاتي من كتب التفسير والحديث وأصول الدين وفروعه وغير ذلك كتب المشايخ
والآداب والأمثال مما لي فيه حق الرواية والمسؤول منه فضله تعالى أن يعصمنا جميعاً من مظان الخطأ والتحرّيف
والغلط والتصحيف إنه لما يشاء لطيف.

كتبه أحوج عبادالله إلى رحمته ومغفرته حيدر بن علي بن حيدر القمي المعروف بـ"الكاشي" غفر الله له ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات. كتبه في آخر الربيع الأول سنة تسع عشرة وسبعمائة حامداً لله ومصلياً على جميع
أنبيائه خصوصاً على محمد وعلى آله الطاهرين.



ÖZGEÇMİŞ

Muhammet Sacit KURT, 14.01.1987 tarihinde Almanya’da doğdu. İlköğrenimimi Şenlik İlkokulu ve Batıkent İlköğretim Okullarında 1993-2001 yılları arasında yaptı. 2001 yılında kazandığı Tevfik İleri Anadolu İmam-Hatip lisesinden 2005 yılında mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünü kazandı. 2007 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Çankaya Müftülüğüne bağlı olarak Gazi Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Mescidinde İmam-Hatip olarak göreve başladı. 2009 yılında lisans programından mezun oldu ve Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Tefsir Bölümünde Yüksek Lisans Programına kaydoldu. “Kur’ân’da Peygamberler ve Günah” adlı Yüksek Lisans tezini 2011 yılında başarıyla tamamladı. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Tefsir Bölümünde doktora programına kaydoldu. 2012 yılında Öyp programı kapsamında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2017 yılında “Bir Zemahşerî eleştirmeni olarak Tîbî ve ‘Futûhu’l-Ğayb fi’l-Keşfi ‘an Kınâ‘i’r-Rayb” adlı Doktora tezini başarıyla tamamladı.

İletişim Bilgileri:

e-mail : sacid_kurt@hotmail.com

Telefon : 0 362 312 19 19/6166

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar:

TÜBİTAK 2211/A Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı Doktora Eğitim Bursu

Bildiriler / Yayınlar:

- “Peygamberlerin Günahsızlığı ve Ğ-v-y, A-s-y , N-s-y Kelimelerinin Etimolojik İncelemesi Işığında Kur’ân'daki Âdem Kıssasına Yeni Bir Yaklaşım”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24/6, 2013.
- “Unutmak Dışındaki Anlamı Unutulan, Terk Etmek Anlamı Terkedilen Kavram: Nisyân”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54/2, 2013.
- “Şehit Edilmiş Bir Molla: Molla Lutfi Ve Bakara Suresi 196-200 Ayetlerinin Tefsirine Dair Risalesi”, Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu (Tokat, 26 Eylül 2014).
- “Türkiye'de Kur'an Üzerine Yazılan Makalelerin İstatistiksel Olarak İncelenmesi ve Değerlendirilmesi”, XIII. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu, (Ankara, 29 Mayıs 2016)

